Zeitschrift für Kirchengeschichte

124. Band 2013
Heft 1

Verlag W. Kohlhammer

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

124. BAND 2013
VIERTE FOLGE LXII

Verlag W. Kohlhammer

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Irene Dingel, Johannes Helmrath, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Ulrich Volp und Manfred Weitlauff.
Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmrath.
Redaktion Aufsatzteil: Marika Bacsóka.
Verantwortlich für den Rezensionsteil: Franz Xaver Bischof.

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

Simon Groth, Papsttum, italisches Königtum und Kaisertum. Zur Entwicklung eines Dreiecksverhältnisses von Ludwig II. bis Berengar I. 151

Benjamin Hasselhorn, Religiöse Form. Das evangelische Kultusproblem und die Liturgische Bewegung der Zwischenkriegszeit 17

Florian Heinritzi, Promotion als Politik. Die Verleihung des Doktors der Bürgerlichen Rechte durch die Universität Oxford an Ignaz von Döllinger 318

Ingo Klitzsch, „Date eleemosynam ...“ – Facetten der Theologie der Almosen Innocenz' III. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Gattung, dem historischen Ort und der Textgestalt des sogenannten Libellus de Eleemosyna 212

Hanns Peter Neuheuser, Die kulturhistorische Grundlegung der christlichen Sakralkonzeption in der Jüdischen Bibel 185

Stephen Pielhoff, Gabentausch im Großstadtdschungel. Die Innere Mission in Hamburg im Spannungsfeld innerprotestantischerAnerkennungskonflikte (1825–1914) 297

Jens Röhrkasten, Zu Armutsideal und Wirtschaftspraxis im Franziskanerorden bis zum Pontifikat Johannes' XXII. 271

Ludwig Schwab und Karl-Heinz Becker, Zwischen Sozialethik und Architekturkritik – Adolph Kolpings Einfluss auf August Reichensperger . 39

Janis Witowski, Sexuelle Askese und die Rolle der Frau in der Geschichte des Templerordens 1

Gesamtverzeichnis der Rezensionen 2013

Alfieri, Fernanda: Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI–XVII). (Rosel Oehmen-Vieregge) S. 106.

Alonso-Lasheras, Diego: Luis de Molina's De iustitia et iure. Justice as virtue in an economic context (Studies in the history of Christian traditions 152). (Klaus Reinhardt) S. 386.

Alvermann, Dirk / Garbe, Irmried: Ernst Moritz Arndt. Anstöße und Wirkungen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern V/46). (Volker Gummelt) S. 416.

Ameling, Walter (Hg.): Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 21). (Ulrich Volp) S. 345.

Azamede, Kokou: Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884–1939 (Missionsgeschichtliches Archiv 14). (Klaus Hock) S. 141.

Bär, Matthias: Die Beziehungen des Münchener Görreskreises und anderer katholischer Gelehrter in das katholische England (Münchener Theologische Studien I. Historische Abteilung 38). (Florian Heinritzi) S. 142.

Barnes, Timothy D.: Early Christian Hagiography and Roman History (Tria Corda 5). (Hans Reinhard Seeliger) S. 71.

Basse, Michael: Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums (1302–1414) (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/1). (Volker Leppin) S. 353.

Baur, Jörg: Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien. Historisch-systematische Studien, hg. von Thomas Kaufmann. (Wolfgang Sommer) S. 119.

Becher, Matthias: Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt. (Lutz E. von Padberg) S. 352.

Bergjan, Silke-Petra / Pollmann, Karla (Hg.): Patristic Tradition and Intellectual Paradigms in the 17th Century (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 52). (Bernhard Hackl) S. 126.

Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 3). (Ute Gause) S. 67.

Bischof, Franz Xaver / Bremer, Thomas / Collet, Giancarlo / Fürst, Alfons: Einführung in die Geschichte des Christentums. (David Neuhold) S. 331.

Böhmer, Johann Friedrich: Regesta Imperii III. Salisches Haus 1024–1125. Fünfte Abteilung: Papstregesten 1024–1058. 2. Lieferung: 1046–1058, bearbeitet von Karl Augustin Frech. (Ernst-Dieter Hehl) S. 362.

Brechenmacher, Thomas / Oelke, Harry (Hg.): Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat (Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte 11). (Manfred Gailus) S. 417.

Brendle, Franz: Der Erzkanzler im Religionskrieg. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629 bis 1647. (Matthias Schnettger) S. 386.

Bues, Almut: Die Apologien Herzog Albrechts (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien 20). (Janusz Małłek) S. 99.

Calvin, Johannes: Scripta Didactica et polemica Vol. IV. Epistolae Duae (1537) Deux Discours (Oct. 1536) (= Joannis Calvini Opera Series IV/IV), hg. von Erik Alexander de Boer und Frans Pieter van Stam. (Georg Plasger) S. 103.

Camerarius, Joachim: Das Leben Philipp Melanchthons, übersetzt von Volker Werner, mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Heinz Scheible (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 12). (Günter Frank) S. 123.
Campi, Emidio / Wälchli, Philipp (Hg.): Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675, 2 Bde. (Gerald Dörner) S. 398.
Cantow, Jan / Stockhecke, Kerstin (Hg.): Friedrich von Bodelschwingh und Paul Gerhard Braune. Briefwechsel 1933–1945. (Matthias Benad) S. 425.
Christophersen, Alf: Sternstunden der Theologie. Schlüsselerlebnisse christlicher Denker von Paulus bis heute. (Christian Danz) S. 334.
Coppa, Frank J.: The Policies and Politics of Pope Pius XII between Diplomacy and Morality. (Hubert Wolf) S. 415.
Darge, Rolf / Bauer, Emmanuel J. / Frank, Günter (Hg.): Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit. (Jan-Hendryk de Boer) S. 127.
Dassmann, Ernst: Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter (Standorte in Antike und Christentum 1). (Adolf Martin Ritter) S. 69.
Delgado, Mariano / Ries, Markus (Hg.): Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 13). (Klaus Unterburger) S. 129.
Demandt, Alexander: *Philosophie der Geschichte.* Von der Antike zur Gegenwart. (Reinhold Rieger) S. 333.
Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart, zusammengestellt und bearbeitet von Jochen Gruch. Band I: A-D (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 175). (Heiner Faulenbach) S. 57.
Dingel, Irene / Kohnle, Armin (Hg.): Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 13). (Martin H. Jung) S. 380.
Doran, Susan / Jones, Norman (Hg.): The Elizabethan World. (Charlotte Methuen) S. 389.
Düsterhaus, Donatus E.: Die Revolution als Schwester des Krieges. Deutungen und Wahrnehmungen von Lutheranern im Elsaß in der Zeit der Französischen Revolution und des napoleonischen Empires (1789–1815). (Matthieu Arnold) S. 428.
Ehrensperger, Alfred: Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Bern im 16. und 17. Jahrhundert. (Albrecht Grözinger) S. 391.
Ernst, Albrecht / Schindling, Anton (Hg.): Union und Liga 1608/09. Konfessionelle Bündnisse im Reich – Weichenstellung zum Religionskrieg? (Veröffentlichung der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B Forschungen 178). (Inken Schmidt-Voges) S. 117.
Ernst, Stephan: Anselm von Canterbury (Zugänge zum Denken des Mittelalters 6). (Susanne Schenk) S. 351.
Fata, Márta / Schindling, Anton (Hg.): Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918. Unter Mitarbeit von Katharina Drobac, Andreas Kappelmayer, Dennis Schmidt (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 155). (Karl W. Schwarz) S. 120.
Friedrich, Markus: Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773. (Wolfgang Reinhard) S. 384.

Friedrich, Norbert / Kaminsky, Uwe / Löffler, Roland (Hg.): The Social Dimension of Christian Missions in the Middle East. Historical Studies of the 19th and 20th Centuries (Missionsgeschichtliches Archiv 16). (Martin Tamcke) S. 140.
Frymire, John M.: The Primacy of the Postils. Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany (Studies in Medieval and Reformation Traditions 147). (Christopher Spehr) S. 109.
Gatz, Erwin (Hg.): Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgeklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. (Norbert Köster) S. 413.
Giles of Viterbo: The Commentary on the Sentences of Petrus Lombardus, hg. von Daniel Nodes (Studies in medieval and reformation traditions 151). (Volker Leppin) S. 347.
Giorda, Mariachiara: Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto. Alcuni casi di interazione e di integrazione (Scienze religiose. Nuova serie 22). (Dimitrios Moschos) S. 342.
Grosse, Sven / Sierzyn, Armin (Hg.): Johannes Calvin – Streiflichter auf den Menschen und Theologen. Vorträge und Tagungsbeiträge an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel zum Calvin-Jahr 2009 (Studien zu Theologie und Bibel 5). (Herman J. Selderhuis) S. 392.
Guillaume Farel: Traités messins. Tome I: Oraison très dévote, 1542. Forme d'oraison, 1545. Textes établis par Reinhard Bodenmann et Francoise Briegel, annotés par Olivier Labarthe (Travaux d'Humanisme et Renaissance 459). (Marianne Carbonnier-Burkard) S. 102.
Hahn-Bruckart, Thomas: Friedrich von Schlümbach. Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika. Interkulturalität und Transkonfessionalität im 19. Jahrhundert (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 56). (Angelika Dörfler-Dierken) S. 423.
Hamm, Berndt: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hg. von Reinhold Friedrich und Wolfgang Simon (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54). (Christoph Burger) S. 346.
Hamm, Berndt / Leppin, Volker / Schneider-Ludorff, Gury (Hg.): Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58). (Christian Kiening) S. 354.
Helmer, Christine / Holm, Bo Kristian (Hg.): Transformations in Luther's Theology. Historical and Contemporary Reflections (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 32). (Volkmar Ortmann) S. 393.
Hermanns, Manfred: Weltweiter Dienst am Menschen unterwegs. Auswandererberatung und Auswandererfürsorge durch das Raphaels-Werk 1871–2011. (Michaela Bachem-Rehm) S. 426.
Heyder, Regina: Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaemeron" (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. 74). (Ingo Klitzsch) S. 348.
Hoffmann, Gottfried: Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon. Legitimationsstrategien in der innerreformatorischen Auseinandersetzung um das Herrenmahl (Oberurseler Hefte Ergänzungsbände 7). (Matthias A. Deuschle) S. 394.
Ioannis Calvini scripta didactica et polemica, Bd. V: Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani, hg. v. Joy Kleinstuber

(Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata IV/5). (Christoph Strohm) S. 100.
Jantzen, Annette: Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern 116). (Jörg Seiler) S. 405.
Janz, Denis R.: The Westminster Handbook to Martin Luther (The Westminster Handbooks to Christian Theology Series). (Christine Helmer) S. 124.
Kaminsky, Uwe: Innere Mission im Ausland. Der Aufbau religiöser und sozialer Infrastruktur am Beispiel der Kaiserswerther Diakonie (1851–1975). (Bärbel Thau) S. 406.
Kampmann, Jürgen (Hg.): Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte, Bd. 4: Vom Ersten Weltkrieg bis zur deutschen Teilung. (Matthias A. Deuschle) S. 422.
Kannenberg, Michael: Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 52). (Johann Kirchinger) S. 404.
Katalog der Leichenpredigten und sonstiger Trauerschriften in den Kirchenbibliotheken St. Nikolai und St. Thomas zu Leipzig, bearbeitet von Rudolf Lenz, Daniel Geißler, Werner Hupe, Gunter Janoschke, Helga Petzoldt, Klaus Wolf (Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz. Marburger Personalschriften-Forschungen 46). (Armin Kohnle) S. 95.
Kaufmann, Thomas: Geschichte der Reformation. (Christopher Spehr) S. 98.
Klän, Werner / da Silva, Gilberto (Hg.): Quellen zur Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen. Dokumente aus dem Bereich konkordienlutherischer Kirchen (Oberurseler Hefte. Ergänzungsband 6). (Ernst Koch) S. 138.
Klueting, Edeltraut / Klueting, Harm (Hrsg.): Fromme Frauen als gelehrte Frauen. Bildung, Wissenschaft und Kunst im weiblichen Religiosentum des Mittelalters und der Neuzeit (Libelli Rhenani 37). (Sabine Klapp) S. 64.
Köpf, Ulrich / Lorenz, Sönke / Bauer, Dieter R. (Hg.): Die Universität Tübingen zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg. Festgabe für Dieter Mertens zum 70. Geburtstag (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte 14). (Daniela Siebe) S. 125.
Kösters, Christoph / Ruff, Mark Edward (Hg.): Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung. (Florian Bock) S. 412.
Kohl, Wilhelm: Die Zisterzienserabtei Marienfeld (Germania Sacra Dritte Folge 2: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Münster 11). (Immo Eberl) S. 335.
Kolb, Robert: Martin Luther. Confessor of the Faith (Christian Theology in Context). (Athina Lexutt) S. 96.
Krismanek, Hans-Bernd: Das Briefkorpus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie und Pastoral (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter XXIV). (Barbara Müller) S. 72.
Kühlmann, Wilhelm / Hartmann, Volker / El Kholi, Susann / Spiekermann, Björn (Hg.): Die deutschen Humanisten. Dokumente zur Überlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur in der Frühen Neuzeit. Abteilung I: Die Kurpfalz, Band II: David Pareus, Johann Philipp Pareus und Daniel Pareus (Europa Humanistica. Collection publiée par L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 7). (Tobias Sarx) S. 115.
Kummer, Ulrike: Autobiographie und Pietismus. Friedrich Christoph Oetingers Genealogie der reellen Gedanken eines Gottes-Gelehrten. (J. Jürgen Seidel) S. 374.
Lange, Dietz: Nathan Söderblom und seine Zeit. (Lore Kugele) S. 417.

Laqua, Benjamin: Bruderschaften und Hospitäler während des hohen Mittelalters. Kölner Befunde in westeuropäisch-vergleichender Perspektive (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 58). (Christian-Frederik Felskau) S. 360.
Laurence, Patrick: Le Monachisme Féminin Antique. Idéal Hiéronymien et Réalité Historique (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents 52). (Gudrun Gleba) S. 74.
Leppin, Volker / Korsch Dietrich (Hg.): Martin Luther – Biographie und Theologie. (Anna Vind) S. 92.
Marani, Alessandra: Una nuova istituzione ecclesiastica contra la secolarizzazione. Le conferenze episcopali regionali (1189–1914) (Italia Sacra 83). (Klaus Unterburger) S. 401.
Marten, Maria: Buchstabe, Geist und Natur. Die evangelisch-lutherischen Pflanzenpredigten in der nachreformatorischen Zeit (Vestigiae Bibliae 29/30). (Michael Weichenhan) S. 371.
Maryks, Robert Aleksander: The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood-Laws in the Early Society of Jesus. (Matthias Morgenstern) S. 372.
Mecklenborg, Christina / Riecke, Anne-Beate: Georg Spalatins Chronik der Sachsen und Thüringer. Ein historiographisches Großprojekt der Frühen Neuzeit (Schriften des Thüringischen Hauptstaatsarchivs Weimar 4). (Joachim Bauer) S. 369.
Meier, Johannes (Hg.) / Müller, Michael (Bearb.): Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein biobibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit, Bd. 2: Chile (1618–1771). (Wolfgang Reinhard) S. 375.
Meinhardt, Brigitta: Fanatiker oder Heilige? Frühchristliche Mönche und das Konzil von Chalkedon (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie 909). (Eva M. Synek) S. 343.
Mentzer, Raymond A. / Moreil, Françoise / Chareyre, Philippe (Hg.): Dire l'interdit. The vocabulary of censure and exclusion in the early modern Reformed tradition. (Judith Becker) S. 376.
Mierau, Heike Johanna: Kaiser und Papst im Mittelalter. (Matthias Schrör) S. 84.
Minnis, Alastair / Voadan, Rosalynn (Hg.): Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100–c. 1500 (Brepols Essays in European Culture 1). (Christian-Frederik Felskau) S. 83.
Mittmann, Thomas: Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen. (Aribert Rothe) S. 420.
Moschos, Dimitrios: Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvariationen in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion (Studien und Texte zu Antike und Christentum 59). (Martin Steinmüller) S. 340.
Mühlenkamp, Christine: „Nicht wie die Heiden". Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 3). (Heike Grieser) S. 75.
Mueller, Joan: A Companion to Clare of Assisi. Life, Writings and Spirituality (Brill's Companions to the Christian Tradition 21). (Leonhard Lehmann) S. 82.
Neyer, Anne Elisabeth: Leitbilder katholischer High Schools. Eine zeitgeschichtliche Studie am Beispiel der High Schools in der Erzdiözese Chicago. (Maria Widl) S. 137.
Niederhäuser, Peter (Hg.): Ein feiner Fürst in einer rauen Zeit. Der Konstanzer Bischof Hugo von Hohenlandenberg. (Harald Derschka) S. 378.

Odenthal, Andreas: Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 61). (Benedikt Kranemann) S. 361.
Ohlemacher, Andreas: Lateinische Katechetik der frühen lutherischen Orthodoxie (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 100). (Marcel Nieden) S. 107.
Olszewski, Mikołaj: Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis (Archa Verbi. Subsidia 2). (Ulrich Köpf) S. 77.
Osten-Sacken, Vera von der: Jakob von Vitrys „Vita Mariae Oigniacensis". Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 223). (Helga Unger) S. 87.
Ott, Thomas: Präzedenz und Nachbarschaft. Das albertinische Sachsen und seine Zuordnung zu Kaiser und Reich im 16. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 217). (Christian Winter) S. 90.
Paget, James Carleton: Jews. Christians and Jewish Christians in Antiquity (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 251). (Walter Ameling) S. 338.
Parish, Helen: Clerical Celibacy in the West: c. 1100–1700 (Catholic Christendom, 1300–1700, hrsg. von Thomas F. Mayer). (Martin Ohst) S. 66.
Petrus Martyr Vermigli: Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, hg. von Luca Baschera u. Christian Moser (Studies in Medieval and Reformation Traditions 1). (Günter Frank) S. 383.
Pfaff, Carl: Nonnen streben nach Autonomie. Das Frauenkloster Engelberg im Spätmittelalter. (Gudrun Gleba) S. 356.
Quellen zur Christianisierung der Sachsen. Zusammengestellt, eingeleitet, neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Knut Schäferdiek (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 33). (Lutz E. v. Padberg) S. 80.
Reichert, Ernst Otto: Amsdorff und das Interim. Kommentierte Quellenedition mit ausführlicher historischer Einleitung. Nach dem maschinenschriftlichen Manuskript der Dissertation aus dem Jahre 1955 digital erfasst, für den Druck eingerichtet und um Register und bibliographische Nachträge ergänzt von Hans-Otto Schneider (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 14). (Anja Kürbis) S. 397.
Retter, Ralf: Zwischen Protest und Propaganda. Die Zeitschrift „Junge Kirche" im Dritten Reich. (Gisa Bauer) S. 132.
Rexroth, Frank (Hg.): Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter (Vorträge und Forschungen 73). (Marika Bacsóka) S. 79.
Rieger, Miriam: Der Teufel im Pfarrhaus. Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen 9). (Wolfgang Brückner) S. 379.
Rieske, Uwe (Hg.): Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945 (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 27). (Josef Pilvousek) S. 135.
Roobol, Marianne: Disputation by Decree. The Public Disputations between Reformed Ministers and Dirk Volckertszoon Coornhert as Instruments of Religious Policy during the Dutch Revolt (1577–1583). (Andreas Pietsch) S. 370.
Rose, Miriam: Schleiermachers Staatslehre (Beiträge zur historischen Theologie 164). (Anne Käfer) S. 402.

Schäfer, Peter: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums (Tria Corda 6). (Doru Doroftei) S. 339.
Scheible, Heinz: Aufsätze zu Melanchthon (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 49). (Johannes Schilling) S. 113.
Scheunemann, Jan (Hg.): Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland. (Friedemann Stengel) S. 111.
Schmidt-Voges, Inken (Hg.): Ehe – Haus – Familie. Soziale Institutionen im Wandel 1750–1850. (Astrid Ackermann) S. 133.
Schneider, Bernhard / Persch, Martin (Hg.): Geschichte des Bistums Trier Bd. 3: Kirchenreform und Konfessionsstaat (1500–1801) (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 37). (Johann Kirchinger) S. 108.
Schnurr, Jan Carsten: Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815–1848. (Michael Kannenberg) S. 410.
Schratz, Sabine: Das Gift des alten Europa und die Arbeiter der Neuen Welt. Zum amerikanischen Hintergrund der Enzyklika Rerum novarum (1891) (Römische Inquisition und Indexkongregation 15). (Hermann-Josef Große Kracht) S. 146.
Schultheis, Saskia: Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 102). (Johannes Hund) S. 364.
Simon, Wolfgang (Hg.): Martin Bucer zwischen den Reichstagen von Augsburg (1530) und Regensburg (1532). Beiträge zu einer Geographie, Theologie und Prosopographie der Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 55). (Lothar Vogel) S. 388.
Sitar, Gerfried / Kroker, Martin (Hg.): Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas, 2 Bde. (Hubertus Lutterbach) S. 77.
Slenczka, Björn: Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs (Beiträge zur historischen Theologie 155). (Johannes Hund) S. 365.
Steiger, Johann Anselm: Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts (Neukirchener Theologie: Biblisch-Theologische Studien 117). (Robert Kolb) S. 382.
Steiger, Johann Anselm / Heinen, Ulrich (Hg.): Golgotha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit (Arbeiten zur Kirchengeschichte 113). (Stefan Michel) S. 399.
Stöcker, Jens: Das Rettungshaus – ein Lebenszeichen. Die Konstitution der Rettungshausbewegung in der bayerischen Pfalz (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 39). (Peggy Renger-Berka) S. 408.
Strohm, Christoph: Die Kirchen im Dritten Reich. (Thomas Martin Schneider) S. 419.
Suermann, Harald (Hg.): Naher Osten und Nordafrika (Kirche und Katholizismus seit 1945 Bd. 7). (Jobst Reller) S. 143.
Thomas, Andrew L.: A House Divided. Wittelsbach Confessional Court Cultures in the Holy Roman Empire, c. 1550–1650 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 150). (Manfred Heim) S. 114.
Tippmann, Caroline: Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding (Marburger Theologische Studien 114). (Andreas Straßberger) S. 396.
Van Gent, Jacqueline: Magic, Body and the Self in Eighteenth-Century Sweden (Studies in Medieval and Reformation Traditions 135). (Jonas Nordin) S. 104.

Vos, Nienke / Otten, Willemien: Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity (Supplements to Vigiliae Christianae 108). (Christoph Auffarth) S. 360.
Wallmann, Johannes: Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze III. (Dietrich Blaufuß) S. 110.
Walter, Peter: „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte". Vergangenheit und Zukunft einer wissenschaftlichen Reihe (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 68). (Christine Kleinjung) S. 92.
Wassilowsky, Günther: Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). (Hillard von Thiessen) S. 145.
Watt, Joachim von: Die Grössere Chronik der Äbte, Abtei und Stadt St. Gallen im Hoch- und Spätmittelalter (1199–1491) aus reformatorischer Sicht, bearbeitet von Bernhard Stettler. 2 Bde. (St. Galler Kultur und Geschichte 36). (Helmut Meyer) S. 94.
Weiß, Otto: Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert. (Johann Kirchinger) S. 409.
Weitlauff, Manfred (Hg.): Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012–2012). Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer ehemaligen Reichsabtei. Festschrift zum tausendjährigen Jubiläum, 2 Bde., 3. Bd.: Nachtrag, hg. von Thomas Groll (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte e.V. 45). (Christian Popp) S. 336.
Weitlauff, Manfred: Der „Fall" des Augsburger Diözesanpriesters und Münchener Theologieprofessors Joseph Schnitzer (1859–1939). In Erinnerung an die antimodernistischen Erlasse Papst Pius' X. vor hundert Jahren. Mit Quellen- und Dokumentenanhängen. (Karl Hausberger) S. 130.
Weltecke, Dorothea: „Der Narr spricht: Es ist kein Gott". Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit (Campus Historische Studien 57). (Marika Bacsóka) S. 85.
Wiggermann, Uta: Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirksamkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts (Beiträge zur historischen Theologie 150). (Martin Ohst) S. 136.
William, Sir Herbert: Ad Campianum Iesuitam eiusque Rationes Decem Responsio, hg. v. Arthur Keaveney und John A. Madden (Noctes Neolatinae. Neo-Latin Texts and Studies 11). (Christopher Voigt-Goy) S. 101.
Woelki, Thomas: Lodovico Pontano (ca. 1409–1439). Eine Juristenkarriere an Universität, Fürstenhof, Kurie und Konzil (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 38). (Heribert Müller) S. 357.

Gesamtverzeichnis der Rezensenten 2013

Ackermann, Astrid, S. 135
Ameling, Walter, S. 339
Arnold, Matthieu, S. 429
Auffarth, Christoph, S. 361

Bachem-Rehm, Michaela, S. 428
Bacsóka, Marika, S. 80, 87
Bauer, Gisa, S. 133
Bauer, Joachim, S. 370
Becker, Judith, S. 378
Benad, Matthias, S. 426
Blaufuß, Dietrich, S. 111
Bock, Florian, S. 413
Boer, Jan-Hendryk de, S. 129
Brückner, Wolfgang, S. 380
Burger, Christoph, S. 347

Carbonnier-Burkard, Marianne, S. 103

Danz, Christian, S. 335
Derschka, Harald, S. 379
Deuschle, Matthias A., S, 396, 423
Dörfler-Dierken, Angelika, S. 425
Dörner, Gerald, S. 399
Doroftei, Doru, S. 340

Eberl, Immo, S. 336

Faulenbach, Heiner, S. 64
Felskau, Christian-Frederik, S. 84, 360
Frank, Günter, S. 124, 384

Gailus, Manfred, S. 417
Gause, Ute, S. 69
Gleba, Gudrun, S. 75, 357
Grieser, Heike, S. 76
Grözinger, Albrecht, S. 392
Große-Kracht, Hermann-Josef, S. 148
Gummelt, Volker, S. 417

Hackl, Bernhard, S. 127
Hausberger, Karl, S. 132
Hehl, Ernst-Dieter, S. 364
Heim, Manfred, S. 115
Heinritzi, Florian, S. 143
Helmer, Christine, S. 125
Hock, Klaus, S. 142
Hund, Johannes, S. 365, 369

Jung, Martin H., S. 382

Käfer, Anne, S. 404
Kannenberg, Michael, S. 412
Kiening, Christian, S. 356
Kirchinger, Johann, S. 109, 405, 410
Klapp, Sabine, S. 66
Kleinjung, Christine, S. 92
Klitzsch, Ingo, S. 351
Koch, Ernst, S. 140
Köpf, Ulrich, S. 79
Köster, Norbert, S. 415
Kohnle, Armin, S. 96
Kolb, Robert, S. 383
Kranemann, Benedikt, S. 362
Kürbis, Anja, S. 398
Kugele, Lore, S. 419

Lehmann, Leonhard, S. 83
Leppin, Volker, S. 348, 354
Lexutt, Athina, S. 98
Lutterbach, Hubertus, S. 77

Małłek, Janusz, S. 100
Methuen, Charlotte, S. 391
Meyer, Helmut, S. 95
Michel, Stefan, S. 401
Morgenstern, Matthias, S. 374
Moschos, Dimitrios, S. 343
Müller, Barbara, S. 74
Müller, Heribert, S. 359

Neuhold, David, S. 333
Nieden, Marcel, S. 108
Nordin, Jonas, S. 106

Oehmen-Vieregge, Rosel, S. 107
Ohst, Martin, S. 67, 137
Ortmann, Volkmar, S. 394

Padberg, Lutz E. von, S. 82, 353
Pietsch, Andreas, S. 371
Pilvousek, Josef, S. 136
Plasger, Georg, S. 104
Popp, Christian, S. 338

Reinhard, Wolfgang, S. 376, 385
Reinhardt, Klaus, S. 386
Reller, Jobst, S. 145
Renger-Berka, Peggy, S. 409
Rieger, Reinhold, S. 334
Ritter, Adolf Martin, S. 71
Rothe, Aribert, S. 422

Sarx, Tobias, S. 117
Schenk, Susanne, S. 352
Schilling, Johannes, S. 114
Schmidt-Voges, Inken, S. 119
Schneider, Thomas Martin, S. 420
Schnettger, Matthias, S. 388
Schrör, Matthias, S. 85
Schwarz, Karl. W., S. 123
Seeliger, Hans Reinhard, S. 72
Seidel, J. Jürgen, S. 375
Seiler, Jörg, S. 406
Selderhuis, Herman J., S. 393
Siebe, Daniela, S. 126
Sommer, Wolfgang, S. 120
Spehr, Christopher, S. 99, 110
Steinmüller, Martin, S. 342
Stengel, Friedemann, S. 113
Straßberger, Andreas, S. 397
Strohm, Christoph, S. 101
Synek, Eva M., S. 345

Tamcke, Martin, S. 141
Thau, Bärbel, S. 408
Thiessen, Hillard von, S. 146

Unger, Helga, S. 90
Unterburger, Klaus, S. 130, 402

Vind, Anna, S. 94
Vogel, Lothar, S. 389
Voigt-Goy, Christopher, S. 102
Volp, Ulrich, S. 346

Weichenhan, Michael, S. 372
Widl, Maria, S. 138
Winter, Christian, S. 92

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 Helmrath, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.
Es wird gebeten, Manuskripte möglichst per E-Mail als elektronische Version und als übereinstimmenden Ausdruck einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden. Durch die Einsendung eines Manuskripts an die ZKG erklärt sich der Autor gleichzeitig bereit, das Manuskript einem peer-Review-Verfahren zu unterziehen.
Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. 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

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

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

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

Inhalt 124. Band (Vierte Folge LXII) Heft 1

Janis Witowski, Sexuelle Askese und die Rolle der Frau in der Geschichte des Templerordens 1

Benjamin Hasselhorn, Religiöse Form. Das evangelische Kultusproblem und die Liturgische Bewegung der Zwischenkriegszeit 17

Kritische Miszelle

Ludwig Schwab und Karl-Heinz Becker, Zwischen Sozialethik und Architekturkritik – Adolph Kolpings Einfluss auf August Reichensperger . . . 39

Anschriften der Mitarbeiter des Heftes und Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2013 56

Literarische Berichte und Anzeigen 57

Sexuelle Askese und die Rolle der Frau in der Geschichte des Templerordens

Janis Witowski

Vielfach hat der Umgang mit Sexualität in der mittelalterlichen Geschichte des Christentums die (kirchen-)historische Forschung der letzten Jahrzehnte beschäftigt.[1] Dabei standen nicht zuletzt die geistlichen Ordensgemeinschaften unter dem Aspekt der Durchsetzung sexueller Askese im Fokus der Wissenschaftler.[2] Die fundierten Arbeiten von Albrecht Diem und Thomas Füser machten längst auf den herausragenden Stellenwert des Ringens um die Keuschheit, die in der Vermeidung jeglicher sexueller Handlung bestand, für das gottgefällige Leben von Mönchen in Spätantike und Mittelalter, am Beispiel der Cluniazenser und Zisterzienser, aufmerksam.[3]

---

[1] Siehe z. B. Albrecht Classen, Sex im Mittelalter. Die andere Seite einer idealisierten Vergangenheit: Literatur und Sexualität, Badenweiler 2011; Jean Verdon, Irdische Lust. Liebe Sex und Sinnlichkeit im Mittelalter, Darmstadt 2011; Albrecht Classen (Hg.), Sexuality in the Middle Ages and the Early Modern Times. New approaches to a fundamental cultural-historical and literary-anthropological theme, Berlin u. a. 2008; Ders., Eroticism and love in the Middle Ages, Belmont ^{5}2004; Hubertus Lutterbach, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts, Köln–Wien 1999. Zum Aspekt der Homosexualität: Bernd-Ulrich Hergemöller, Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter, Hamburg ^{2}2000; Brigitte Spreitzer, Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter, Göppingen 1988; John Boswell, Christianity, social tolerance, and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the christian era to the forteenth century, Chicago 1981.

[2] Maßgebend sind die Arbeiten von Albrecht Diem, Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens, Münster 2005; Ders., Organisierte Keuschheit. Sexualprävention im Mönchtum der Spätantike und des frühen Mittelalters, in: Inventio – Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualität 3 (2001), 8–37; Thomas Füser, Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert), Münster 2000; Ders., Der Leib ist das Grab der Seele. Der institutionelle Umgang mit sexueller Devianz in Cluniazensischen Klöstern des 13. und frühen 14. Jahrhunderts, in: Gert Melville (Hg.), De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen, Münster 1996, 187–245; Jean Leclercq, Monks and Love in Twelfth-Century France. Psycho-Historical Essays, Oxford u. a. 1979. Zu den Traditionen des spätantiken Christentums siehe auch Peter Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1994.

[3] Diem, Das monastische Experiment (wie Anm. 2), 25; Füser, Mönche im Konflikt (wie Anm. 2), bes. 158.

Für die geistlichen Ritterorden im Allgemeinen, den Templerorden im Besonderen, welche ebenfalls zum Kosmos religiosen Lebens im Mittelalter gehörten, unterblieb bislang eine eingehende Untersuchung. Dabei hätte das bereits im 17. Jahrhundert bestehende Interesse für die libidinösen Vorwürfe in den Templerprozessen (1307–1312/14),[4] zu einer Beschäftigung mit dem Keuschheitsgelübde der Templer, mit den Bemühungen um seine Einhaltung sowie zur Untersuchung sexueller Devianzen führen können; zumal die Ordensstatuten die sexuelle Askese durchaus thematisieren.

Die moderne Geschichtsforschung hat durch die Arbeiten von Malcolm Barber und Anne Gilmour-Bryson eine umfassende Analyse der sexuellen Diskreditierung während der Templerprozesse vorgelegt.[5] Um aber die Bedeutung libidinöser Enthaltsamkeit im ersten geistlichen Ritterorden des Mittelalters in Gänze einschätzen zu können, ist es nötig, dem Umgang mit Keuschheit und sexueller Askese in den zweihundert Jahren vor der Zerschlagung der Templergemeinschaft nachzuspüren. Der vorliegende Aufsatz wird daher zu zeigen versuchen, inwieweit sich die Templer an den Gebräuchen der traditionellen Mönchsorden orientierten, besonders an denen der Zisterzienser, die dem Orden besonders in der Anfangszeit nahe gestanden hatten.[6] Auch auf Sonderwege im Kampf um die Keuschheit und auf Parallelen zu anderen geistlichen Ritterorden wird hinzuweisen sein.

In einem zweiten Teil soll untersucht werden, welchen Zugang Frauen zu einer Gemeinschaft bekamen, die von ihrer Ausrichtung her – Kampf gegen die Feinde Gottes – keine Verwendung für weibliche Mitglieder hatte.[7] Trotz vieler offener Fragen, die es hinsichtlich der Stellung von Frauen in der Templerhierarchie nach wie vor gibt, lässt sich eindeutig feststellen, dass der Templerorden Edeldamen, Witwen und Ehefrauen einen gewissen Anteil an seiner Lebensweise und seinen Verdiensten nicht verwehrte.

---

[4] Dazu zusammenfassend Christian Vogel, Das Recht der Templer. Ausgewählte Aspekte des Templerrechts unter besonderer Berücksichtigung der Statutenhandschriften aus Paris, Rom, Baltimore und Barcelona, Berlin 2007, 13.

[5] Anne Gilmour-Bryson, Sodomy and the Knights Templar, in: Journal of the History of Sexuality 7.2 (1996), 151–183; Malcolm Barber, The Trial of the Templars, Cambridge 1978, 168, 178–192; Ders., Propaganda in the Middle Ages. The charges against the Templars, in: Nottingham Medieval Studies 17 (1973), 42–57, bes. 44.

[6] Zum Einfluss der Zisterzienser auf die Frühgeschichte des Templerordens siehe Alain Demurger, Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120–1314, München 2004, 38ff.; zur Verteidigungsschrift ‚*De laude novae militiae*' des Bernhard von Clairvaux, 44ff.

[7] Den militärischen Charakter betonte 1139 Papst Innozenz II. in seiner Bulle ‚Omne datum optimum' folgendermaßen: „*Accedit ad hac quod tanquam veri Israelite atque instructissimi divini prelii bellatores, vere karitatis flamma succensi, dictum evengelium operibus adimpletis quod dicitur: majorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro animis [sic] suis; unde etiam, juxta summi Pastoris vocem, animas vestras pro fratribus ponere eosque ab incursoribus paganorum defensare, minime formidatis; et, cum nomine censeamini milites Templi, constituti estis a Domino catholice ecclesie defensores et inimicorum Xpisti impugnatores*". Rudolf Hiestand (Hg.), Papsturkunden für Templer und Johanniter, Bd. 2, Göttingen 1972, Nr. 3, 204. Siehe dazu auch den Prolog der Templerregel bei Gustav Schnürer (Hg.), Die ursprüngliche Templerregel, Freiburg 1903, Bd. 1, 130; Französische Fassung bei Henri Curzon (Hg.), La Règle du Temple, Paris 1866 (ND Paris 1977), Nr. 1–2, 11f.

I. Umgang mit sexueller Askese im Templerorden

Im hohen und späten Mittelalter war das Bemühen um sexuelle Reinheit zu einer Selbstverständlichkeit in den Klostergemeinschaften geworden, sodass es kaum noch zum Gegenstand monastischer Schriften wurde.[8] Dieser Umstand darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Sorge um das Keuschheitsgelübde stets ein essentieller Bestandteil religiosen Lebens blieb. So berichtet der Zisterzienser Caesarius von Heisterbach († um 1240) von den unsagbaren Qualen des Mönches Bernhard, den nur die Kastration durch einen Engel im Traum von seinen Begierden befreien konnte.[9]

Mit dem Eintritt in den Templerorden mussten sich die Rekruten nicht nur zum Kampf gegen die Muslime verpflichten, sie schworen, sich ebenso inbrünstig dem Kampf um die Keuschheit zu widmen.[10] Zum Zeichen der gelobten Reinheit durften sich die Ritterbrüder den weißen Mantel über die Schultern legen, dessen Farbsymbolik in eine eschatologische Richtung wies:

> „keinem, der nicht zur Ritterschaft Christi gehört, ist es erlaubt, einen weißen Mantel zu tragen, sodass diejenigen, die das Leben in Dunkelheit aufgegeben haben, mit dem weißen Habit zeigen, dass sie mit ihrem Schöpfer versöhnt sind, das Reinheit und völlige Keuschheit bedeutet. Es bescheinigt Keuschheit im Herzen und Gesundheit am Körper. Denn wenn ein Bruder nicht das Gelübde der Keuschheit abgelegt hat, kann er weder zur ewigen Ruhe, noch zur Schau Gottes kommen, nach dem Zeugnis des Apostels, der sagt: ‚Bemüht euch um Frieden mit allen und um Keuschheit, ohne die niemand Gott schauen wird.'"[11]

Kurzum: Nur wer nach dem Ableisten der Gelübde in der Lage war, die sexuelle Askese durchzuhalten, dessen Weg konnte ins Himmelreich führen.

Um die Mitglieder des Ordens bei dieser schwierigen Aufgabe zu unterstützen, griffen die Statuten des Templerordens auf zwei Instrumentarien zurück: Erstens das Vermeiden von Gelegenheiten zu sexuellen Devianzen durch Prävention und zweitens, falls die Präventivmaßnahmen versagt hatten, rigorose Bestrafung derselben.

Abschreckende Wirkung dürfte bereits die Appellation an überirdische Mächte während der Aufnahmezeremonie gehabt haben.[12] Indem der Rekrut nicht nur vor dem Konvent seiner zukünftigen Brüder, sondern auch vor den höchsten Autoritäten

---

[8] Füser, Mönche im Konflikt (wie Anm. 2), 158.

[9] Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum – Dialog über die Wunder, hg. v. Nikolaus Nösges/Horst Schneider, Bd. 2, Turnhout 2009 (FChr 86.2), Dist. 4, Kap. 97, 922–925.

[10] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 675, 344: „*Encores promotes vos a Dieu et a madame sainte Marie que vos mès tous les jors de vostre vie vivrés castement de vostre cors? – Et il doit dire: Oïl, sire, se Dieu plaist.*

[11] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 17, 28: „*et nul autre n' est otroié d'avoir blancs mantiaus, se non as devant dis chevaliers de Christ; que cil que ont abandonée vie tenebrouse, por essamples de blanches robes (et) se reconoissent d'estre reconcilié a lor criator: Qui senefie blanchor et enterine chastée. Chastée est seurté de coraige et santé de cors. Que, se aucuns freres ne promeissent chastement, ne peust venir a repos perpetuel ne veoir Dieu, par la guarentie de l'apostre qui dit: ‚Pacem sectamini cum omnibus et castimoniam sine qua nemo Deum videbit'.*"[Hebr 12,14]. Die Farbsymbolik des weißen Templergewandes war auch Zeitgenossen bekannt. So bemerkte Jakob von Vitry († 1240): „*domini Eugenii pape mandato […], vestes albas in signum innocentie deferentes.*" Jacobus de Vitriaco, Histoire orientale – Historie orientalis, ed. u. übers. v. Jean Donnadieu, Turnhout 2008, Kap. 65, 264.

[12] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 675, 344.

des Christentums, vor Gott und der Jungfrau Maria,[13] seine Gelübde ablegte, konnte er auf deren Hilfe bei der Verwirklichung derselben hoffen. Bei einer Verletzung des Keuschheitsgelübdes musste er dagegen auch dann mit einer Strafe rechnen, wenn er das Vergehen vor seinen irdischen Mitstreitern geheim halten konnte. Ab dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts wurde es üblich, die Verbindlichkeit der Gelübde zusätzlich durch Ablage eines entsprechenden Schriftstückes auf dem Altar zu steigern.[14]

In der Aufnahmezeremonie wurde der Eintrittswillige mit den wichtigsten Grundsätzen und dringlichsten Verboten bekannt gemacht, zu denen auch die Vermeidung des Kontakts mit Frauen gehörte. Einmal aufgenommen oblag es dem Neuen selbst, die älteren Brüder nach den Gewohnheiten des Ordens zu fragen.[15] Stets barg die mündliche Weitergabe der Templernormen die Gefahr der Verfälschung von Statuteninhalten durch Hörensagen sowie unzulänglichen Wissens bei Mitgliedern, die sich nicht umfassend über die Gewohnheiten ihres Ordens informieren wollten.

Daher sah das Regelwerk des Templerordens eine Reihe von Kontrollmechanismen vor, die es den Brüdern schwer machen sollten, Gelegenheiten zu sündhaftem Handeln zu finden. Dabei schien die Überwachung von oben, in Person des Großmeisters bzw. der Präzeptoren der einzelnen Komtureien, den höchsten Stellenwert eingenommen zu haben. Die Ordensdignitäre waren befugt, in das Privatleben ihrer Konventsmitglieder einzugreifen, insofern ohne ihre Erlaubnis Briefe weder empfangen noch versendet werden durften. Auf Befehl musste die private Korrespondenz dem Vorgesetzten sogar zur Einsichtnahme übergeben werden.[16] Aufgrund des Gehorsamsgelübdes war eine Verweigerung ausgeschlossen.[17] Bei der Zensur des Schriftverkehrs griffen die Templer auf eine monastische Tradition zurück, die einige Jahrhunderte zurückreichte: So besaß nach der Regel des Benedikts von Nursia († 547) der Abt eines jeden Benediktinerklosters dieselben Befugnisse.[18] Die Maßnahmen versetzen die Ordensleitung in die Lage, die Weitergabe geheimer Informationen, die den Orden in Misskredit bringen konnten, zu verhindern und sich anbahnende oder bereits geschehene Vergehen gegen das Templerrecht ausfindig zu machen.

---

[13] Von der Heiligen Jungfrau Maria erwartete man wohl weniger Strafe als vielmehr milde Fürsprache bei ihrem Sohn Jesus Christus, zudem galt sie als Vorbild eines jungfräulichen Lebens. Zur Rolle der gnädigen Jungfrau siehe Klaus Schreiner, Maria. Leben, Legende, Symbole, München 2003, 94–98; Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Hamburg ^{2}2007, 220–225. Zusätzlich erfreute sich Maria als Schlachtenhelferin einer wachsenden Beliebtheit im hochmittelalterlichen Adel und war damit besonders geeignet, um zu einer wichtigen Heiligen der geistlichen Ritterorden zu avancieren; der Deutsche Orden machte sie gar zu seiner Hauptheiligen. Vgl. Klaus Schreiner, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München–Wien 1994, 384–391; zur Rolle Marias im Krieg siehe ibid., 374–409, bes. 376f. Darüber hinaus auch heranzuziehen Ders., Rituale, Zeichen, Bilder. Formen und Funktionen symbolischer Kommunikation im Mittelalter. Festschrift für Klaus Schreiner zum 80. Geburtstag, Köln 2011, 33ff. sowie 38f.

[14] Siehe dazu die Eintrittsformel der Rekruten in: La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 275, 167.

[15] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 679, 346f.

[16] Die ursprüngliche Templerregel (wie Anm. 7), Nr. 42, 145.

[17] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 275, 167 u. Nr. 675, 344.

[18] Rudolph Hanslik (Hg.), Benedicti Regula. Edition altera emendata (CSEL 75), Wien 1977, Nr. 54, 139f.

Wo den Augen der Oberen natürliche Grenzen gesetzt waren, sollte die wechselseitige Kontrolle der Brüder greifen. Kein Templer durfte ohne Begleitung das Ordenshaus verlassen.[19] Dass unzüchtiges Treiben im Dormitorium nicht verborgen blieb, sollte die Entzündung einer Lichtquelle gewährleisten, die während der gesamten Nacht brannte. Zur Sicherheit schlief jeder Bruder in seinem eigenen Bett bekleidet mit Hemd und Hose.[20] Auch hierbei griffen die Templer eine bis in die Zeit des frühen Mönchtums zurückreichende Tradition auf, die im Zeigen nackter Haut eine Provokation (homo)erotischer Gelüste sah.[21] Seit dem Frühmittelalter war die Einhaltung sexueller Askese innerhalb einer Gemeinschaft von Religiosen nicht mehr nur die Aufgabe des einzelnen Mönches, vielmehr stand der gesamte Konvent in der Pflicht, Gefahrenherde ausfindig zu machen und zu löschen.[22] Mit den obengenannten Bestimmungen trug die Templerregel dieser Sichtweise ebenso Rechnung wie es die Statuten der Johanniter oder der Ritter des Deutschen Ordens taten.[23]

Dass die Brüder die permanente Lichtquelle ebenso wie das bekleidete Schlafen keinesfalls nur als Vorkehrung begriffen, auch bei Nacht kampfbereit zu sein, vermittelt die Aussage eines Ritterbruders während der Templerprozesse. Nach seiner Aufnahme in die Reihen der Templer befragt, konstatierte der Zeuge, er sei darauf hingewiesen worden, in der Nacht den Gürtel als Zeichen der Keuschheit zu tragen und darauf zu achten, dass in dem Raum, in dem er ruhte, ein Licht brenne, damit der Teufel ihm und seinen Brüdern keine Gelegenheit zur Verfehlung geben könne.[24]

Die das Dormitorium betreffenden Maßregeln sollten den Brüdern wohl vor allem dabei helfen, der Gelegenheit zu homosexuellem Verkehr und Selbststimulation aus dem Weg zu gehen. Obgleich das Verbot der *pechié de sodomie* in den Statuten des Templerordens fixiert wurde, hatte man über homosexuelle Verfehlungen den Schleier der Tabuisierung gezogen. In aller Kürze wurde der Ausschluss aus der Ordensgemeinschaft all denjenigen angedroht, die der – meist mit Homosexualität gleichgesetzten – Sodomie überführt worden waren. Der späteren Wiederholung des

---

[19] Die ursprüngliche Templerregel (wie Anm. 7), Nr. 33, 143. Wie bei den Zisterziensern sollten die Mönche füreinander Verantwortung übernehmen und sich gegenseitig auf dem rechten Weg halten. Vgl. Brian P. McGuire, Friendship and faith. Cistercian men, women and their stories, 1100–1200, Aldershot 2002, 250–268, bes. 261ff.

[20] Die ursprüngliche Templerregel (wie Anm. 7), Nr. 68, 152: „*Singulos quidem per singula lecta dormire, non aliter, nisi permaxima causa vel neccessesitas evenerit, communi consilio collaudamus. […]. Vestiti autem camisiis et femoralibus semper dormiant. Dormentibus itaque fratribus iugiter usque ad mane nunquam desit lucerna.*“ Die französische Übersetung der Ordensregel spezifizierte die Kleiderordnung folgendermaßen: „*Et tous tans dorment vestus de chemises et de braies et de chausses et de sentures, et la o il dormiront ait lumere juesque au matin.*“ La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 21, 31f.

[21] Vgl. dazu Benedicti Regula (wie Anm. 18), Nr. 22, 84f.; Brown, Die Keuschheit der Engel (wie Anm. 2), 262.

[22] Diem, Organisierte Keuschheit (wie Anm. 2), 36.

[23] Gerhard Tonque Lagleder (Hg.), Die Ordensregel der Johanniter/Malteser. Die geistlichen Grundlagen des Johanniter-/Malteserordens, mit einer Edition und Übersetzung der drei ältesten Regelhandschriften, St. Ottilien 1983, 87; Max Perlbach (Hg.), Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften, Halle a. S. 1890 (ND Hildesheim 1970), Nr. 17, 44.

[24] Jules Michelet (Hg.), Le procès des Templiers, 2 Bde., Paris 1841–1851 (ND Paris 1987), Bd. 1, 386.

Strafmaßes gelingt es sogar, die Formulierung auf ein Minimum zu reduzieren, ohne das Vergehen beim Namen zu nennen.[25] Lediglich ein Präzedenzfall aus dem Regelwerk, der den Großmeistern, Präzeptoren und Konventen bei der Urteilsfindung helfen sollte, erläuterte das Vorgehen bei derartigen Verfehlungen näher und liefert zugleich einen Beweis für das vereinzelte Auftreten selbiger: Zwischen 1217 und 1267[26] wurden drei Brüder vom Großmeister sowie von ausgewählten Männern des Ordens (*prodeshomes*) abgestraft, weil sie sich auf der Festung Athlit homosexuell vergangen hatten. Die Wegnahme des Habits markierte den Ausschluss aus der Gemeinschaft der Tempelritter – ganz im Sinne der Ordensregel. Doch damit nicht genug: Die Delinquenten wurden in Eisen geschlagen und sollten auf der Festung in Haft genommen werden. Zwei der Verurteilten versuchten durch Flucht dem Gefängnis zu entgehen, wobei einer bei den Sarazenen Unterschlupf fand, der andere ums Leben kam.[27]

Wiewohl die Verhängung einer Kerkerstrafe auf den ersten Blick wie eine willkürliche Verschärfung des von den Ordensstatuten festgesetzten Strafmaßes erscheint, ergibt der Vergleich mit anderen geistlichen Orden jener Zeit, dass es sich um ein übliches Vorgehen handelte. Im 13. Jahrhundert legte das Generalkapitel der Zisterzienser fest, dass der Sodomie überführte Brüder ihres Ordensgewandes verlustig gehen, in Ketten gelegt und fern von den anderen Brüdern inhaftiert werden sollten.[28]

---

[25] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 418, 229: „*La quinte est se frere fust entaichés de l'ort puant pechié de sodomie, lequel est si ort et si puant et si orrible que il ne doit estre nomé.* Die Wiederholung des Artikels: ibid., Nr. 572, 297: *La huitisme est, se frere faisoit contre nature et contre la loi de nostre Seignor, il en perdroit la maison.*"

[26] Die Datierung folgt Vogel, Das Recht der Templer (wie Anm. 4), 369.

[27] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 573, 297 f.: „*Il avoit a Chastiau pelerin freres qui usoient de mauvais pechié et manjoient de nuit en chambres; si que cil qui estoient près dou fait, et autres qui trop l'avoient soufert, distrent au Maistre ceste chose et a une partie des prodeshomes de la maison. Et le Maistres ot conseill, que ceste chose ne venist en chapistre, que trop estoit le fait lait, mais feissent venir les freres en Acre; et quant ils furent venus, le Maistre mist un prodome en la chambre, et autres en sa compaignie en la chambre ou il erent, et lor fist lever l'abit et metre en gros fers. Et I de freres, qui ot a nom frere Lucas, eschapa de nuit et ala as sarrazins. Et li autre dui furent mandé a Chastiau pelerin; et l'un cuida eschaper, si fu mors, et l'autres demora en la prison grant piesse.*" Der Fall fand auch Eingang in die katalanische Fassung der Ordensstatuten; siehe dazu die englische Übersetzung von Judith M. Upton-Ward (Hg.), The Catalan Rule of the Templars. A critical edition and English translation from Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Cartes Reales, MS 3344, Woodbridge 2003, Nr. 164, 70. Das altfranzösische Verb *manjoient* in der Bedeutung von ‚sie aßen' dürfte wohl auf einen Fehler beim Kopieren der Originalhandschrift zurückgehen. Sowohl die Härte des Strafmaßes als auch die Position des Beispieles (im Anschluss an die Bestimmung, dass sodomitische Brüder aus dem Orden auszuschließen seien) deuten auf eine fälschlicherweise vorgenommene Verbindung der Worte *main* (Hand) und *joier* (spielen/Freude haben) hin.

[28] Joseph-Maria Canivez (Hg.), Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, 8 Bde., Louvain 1933–1941 (Bibliotèque de la RHE 9–14b), Bd. 2, Nr. 9, 2, Nr. 7, 38. Siehe auch Bernard Lucet (Hg.), Les codifications cisterciennes de 1237 et de 1257, Paris 1977, Dist. 10.10, 317 f. Das Statut macht keinen Unterschied zwischen sexuellen Vergehen der Brüder mit Frauen oder Männern. Thomas Füser macht aber ausdrücklich darauf aufmerksam, dass sich die Kerkerhaft in den meisten Fällen auf homosexuelle Devianzen bezog. Vgl. Füser, Mönche im Konflikt (wie Anm. 2), 182; die Karzer- und Kettenhaft kannten auch die Cluniazenser: ibid., 79.

Außergewöhnlich erscheint dagegen die Urteilsfindung. Entgegen dem Recht der Templer und auch im Gegensatz zur Norm anderer geistlicher Gemeinschaften[29] wurde der Fall nicht vor dem Ordenskapitel in Akkon verhandelt; das Urteil fällte eine Elite. Kündet schon die Formulierung des Verbotes der Sodomie von großer Abscheu, so erscheint es vorstellbar, dass konsequente Geheimhaltung – selbst vor den eigenen Brüdern[30] – als adäquates Mittel betrachtet wurde, den Orden nicht mit einer der schlimmsten Untaten in Verbindung zu bringen, die das Mittelalter kannte.[31] Die Geheimhaltung wäre demnach als Selbstschutz zu verstehen; ein Selbstschutz der in der Zeit der Templerprozesse nicht mehr aufrecht erhalten werden konnte.[32]

Weit weniger verschwiegen zeigt sich die Templerregel betreffs der Interaktion mit dem weiblichen Geschlecht. Bei der Verfassung des lateinischen Textes auf dem Konzil von Troyes 1129 bestanden die Verfasser darauf, dass die Templer den Kontakt mit Frauen meiden sollten, „weil wir glauben, dass es für jeden Religiosen gefährlich ist, das Angesicht von Frauen allzu lange zu betrachten."[33] Das Bemühen, den Ordensmann durch Entzug der verführerischen Optik des weiblichen Körpers von der Versuchung fernzuhalten, begegnet schon bei älteren Mönch- bzw. Kanonikerregeln, die den Lebensgewohnheiten der Templer Modell gestanden haben dürften.[34]

---

[29] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 389, 217; siehe auch Vogel, Das Recht der Templer (wie Anm. 4), 315–318. Zu den Schuldkapiteln oder Visitationskapiteln der Zisterzienser vgl. Philippe Guignard, Les monuments primitifs de la règle cistercienne, Dijon 1878 (Analecta Divionensia 6), 169ff; Jean Leclercq, Le chapitre des coulpes, in: La vie des communautés religieuses 26 (1986), 108–117. Zu den Benediktinern: Benedicti Regula (wie Anm. 18), Nr. 3, 29ff.; Nr. 46, 123f. Zu den Johannitern: Helen Nicholson, The Knights Hospitaller, Woodbridge 2001, 68f. Zum Deutschen Orden: Klaus Militzer, Von Akkon zur Marienburg. Verfassung, Verwaltung und Sozialstruktur des Deutschen Ordens 1190–1309, Marburg 1999, 88–95.

[30] Die von Barbara Frale im Vatikanischen Geheimarchiv aufgefundene Urkunde von Chinon aus dem Jahre 1308 belegt, dass insbesondere die Präzeptoren des Heiligen Landes und der Francia, Raymbaud von Caron und Hugo von Pérrand – jene also, die in solchen Fällen handeln mussten – von dem Vorfall auf Athlit Kenntnis hatten. Vgl. Barbara Frale, Il papato e il processo ai Templari. L'inedita assolazione di Chinon alla luce della diplomatica pontificia, Rom 2003, 198–219, hier 202 u. 210.

[31] Vgl. Spreitzer, Die stumme Sünde (wie Anm. 1), 47 u. 51. Zur Verbindung von Sodomie und Ketzertum siehe Hergemöller, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 1), 20; darüber hinaus auch Bernd-Ulrich Hergemöller, Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts, Warendorf 1996, 25–32, 238f., 277ff., 296–299, 325–329.

[32] Zu den sexuellen Vorwürfen in den Templerprozessen siehe Hergemöller, Krötenkuß (wie Anm. 31), 366–379; Barber, Trial of the Templars (wie Anm. 5), 178–192.

[33] *„Periculosum esse credimus omni religio[so] vultum mulieris nimis attendere, et ideo nec viduam nec virginem nec matrem nec sororem nec amitam nec ullam aliam feminam aliquis ex fatribus osculari presumat. Fugiat ergo feminea oscula Christi militia, per que solent homines sepius periclitari, ut pura conscientia et secura vita in conspectu domini perhenniter valeat conversari."* Die ursprüngliche Templerregel (wie Anm. 7), Nr. 70, 153.

[34] So findet sich die Bestimmung, sich vor der Erscheinung von Frauen fernzuhalten, auch in der Regel des Heiligen Augustinus. Vgl. La Règle de Saint Augustin, ed. v. Luc Verheijen, Paris 1967, Bd. 1, Nr. 4.4, 424. Die Zisterzienser suchten sich durch Abschottung dem weiblichen Einfluss zu entziehen; vgl. Füser, Mönche im Konflikt (wie Anm. 2), 164–176. Ließ sich eine Begegnung nicht verhindern, waren die Mönche dazu angehalten, zu schweigen. Bernard Lucet (Hg.), La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure, Rom 1964 (Bibliotheca Cisterciensis 2), Dist. 14.30, 168.

Küsse von Frauen, auch die von leiblichen Verwandten, waren untersagt.[35] Der Grundgedanke dahinter dürfte weniger die Angst vor inzestuösen Verhältnissen gewesen sein, als vielmehr der Wille, die Erinnerung an weibliche Zuneigung verblassen zu lassen. Dieses Postulat erschien den Templern so wichtig, dass es in den (alt-)französischen Statuten des 13. Jahrhunderts noch einmal wiederholt und mit dem Zusatz versehen wurde, keinerlei Dienstleistungen von Frauen anzunehmen.[36] In einem am 7. April 1145 ausgestellten Privileg machte Papst Eugen III. deutlich, dass er in der Unterbindung von Begegnungen zwischen Mitgliedern des Templerordens und Frauen (sowie Männern) ein wirksames Mittel sah, die Brüder vor Sünde zu bewahren.[37]

Dieser Anschauung folgte auch das allgemeine Verbot von Ordensschwestern. Die sexuelle Konnotation tritt aus dem Regeltext deutlich hervor:

> „Es ist gefährlich, weiterhin mit Schwestern umzugehen, weil der alte Feind durch den Umgang mit Frauen viele vom rechten Weg zum Paradies abgebracht hat."[38]

Vor allem war es aber die starke militärische Ausrichtung, welche die Rechtfertigung weiblicher Mitglieder unmöglich machte. Unter den großen Ritterorden des Heiligen Landes bildeten die Templer damit eine Ausnahme: Wegen ihrer karitativen Aufgaben besaßen sowohl die Johanniter als auch der Deutsche Orden Ordensschwestern, deren Zusammenleben mit den männlichen Mitgliedern allerdings der Reglementierung unterworfen war.[39]

---

[35] Vgl. dazu Anm. 33. Die Ordensregel der Johanniter schrieb denselben Umgang mit weiblichen Verwandten vor. Joseph Delaville Le Roulx (Hg.), Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem (1100–1310), 4. Bde., Paris 1894–1905, Bd. 2: Nr. 2213, Art. 54 u. 67, 544f., Bd. 3: Nr. 4515, Art. 17, 815. Der Deutsche Orden übernahm die Bestimmung von den Templern. Vgl. Perlbach (Hg.), Die Statuten des Deutschen Ordens (wie Anm. 23), Nr. 28, 50.

[36] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 679, 346f. Eine Ausnahme bildete eine Sondergenehmigung durch einen Ordensoberen oder die Versorgung durch eine Hospitalschwester, was aber vor allem daher rührte, dass man auf die Personalstruktur fremder Hospitäler keinerlei Einfluss ausüben konnte. Ein Präzeptor von Paris suchte dieser Situation die Verfänglichkeit durch die Festlegung zu nehmen, dass diese Hospitalschwestern fortgeschrittenen Alters und von tadelloser Lebensführung sein sollten. Vgl. ibid., Nr. 679, 346 Anm. 679.

[37] Die Erlaubnis eigener Kapläne in den Reihen des Ordens begründete der Papst folgendermaßen: „*Indecens enim est et animarum periculo proximum religiosos fratres adeunde occasione ecclesie se virorum turbis et mulierum frequentationibus inmiscere […].*" Rudolf Hiestand (Hg.), Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte, Göttingen 1972, Nr. 10, 217.

[38] Die ursprüngliche Templerregel (wie Anm. 7), Nr. 54, 148: „*Sorores quidem amplius periculosum est coadunare, quia antiquus hostis femineo consortio complures expulit a recto tramite paradiso.*"

[39] Für den Johanniterorden siehe Cartulaire général (wie Anm. 35), Bd. 2, Nr. 2231, Art. 57 u. 64, 544f.; Bd. 3, Nr. 4515, Art. 17, 815. Lagleder (Hg.), Die Ordensregel der Johanniter/Malteser (wie Anm. 23), Nr. 4 (5) u. (6), 134f. Vgl. auch Anthony T. Luttrell/Helen J. Nicholson (Hgg.), Hospitaller Women in the Middle Ages, Aldershot 2006; Jonathan Riley-Smith, Templars and Hospitallers as professed religious in the Holy Land, Indiana 2010, 41. Zu Ordensschwestern im Deutschenorden: Perlbach (Hg.), Die Statuten des Deutschen Ordens (wie Anm. 23), Nr. 31, 52; Militzer, Von Akkon zur Marienburg (wie Anm. 29), 67f., 75–78; Karl H. Lampe, Beiträge zur Geschichte der Ordensschwestern, in: Zeitschrift für Ostforschung 16 (1967), 45–78; Hans Limburg, Schwestern, Halbschwestern und Halbbrüder des Deutschen Ordens im Mittelalter dargestellt am Kommendenverband Koblenz, in: Udo Arnold (Hg.), Von Akkon bis Wien. Studien zur Deutschordensgeschichte

Da die Templer sich nicht wie ihre mönchischen Glaubensbrüder hinter Klostermauern vor den Verlockungen der Welt flüchten konnten,[40] war es unmöglich, dem Zusammentreffen mit weiblichen Zeitgenossen in Gänze einen Riegel vorzuschieben. Diesem Dilemma eingedenk zielten die Präventivmaßnahmen des Regelwerkes in erster Linie darauf ab, Begegnungen mit Frauen gering zu halten oder ihnen zumindest die Verfänglichkeit zu nehmen. Eine besondere Schwierigkeit entstand dadurch, dass die Templer die Oblation von Kindern, die fern von sexuellen Erfahrungen auf ein Leben in Keuschheit eingeschworen werden konnten, ablehnten, weil sie zum Krieg nicht taugten.[41] Beinahe alle Mitglieder des Templerordens hatten die Freuden geschlechtlicher Beziehungen vor ihrem Eintritt kennengelernt. Einige waren verheiratet gewesen, andere hatten Liebschaften unterhalten oder Bordelle besucht – der Ordensgründer Hugo von Payens hatte mit seiner Ehefrau einen Sohn gezeugt.[42] Bedauerlicherweise entzieht es sich unserer Kenntnis, inwieweit die Bestimmungen der Ordensregel in der Lage waren, die alten Vorstellungen von der Frau als verehrenswerte höfische Dame, als Objekt der sexuellen Begierde, als Gebärerin des eigenen Nachwuchses zu eliminieren.

Da Vorbeugung nicht jegliche Verfehlung verhindern konnte, erarbeiteten die Templer einen Strafenkatalog, der sich im Laufe der Zeit mehr und mehr ausdifferenzierte. Der Bestrafung kam nicht nur die Aufgabe zu, begangenes Unrecht zu sühnen, die Ordnung wiederherzustellen und durch ihre abschreckende Wirkung gleichfalls zur Verhütung künftiger Übertretungen beizutragen. Bestrafung schärfte auch das Bewusstsein für die geltenden Direktiven und dürfte nicht zuletzt identitätsstiftend für die normkonformen Brüder gewirkt haben.[43]

Ähnlich wie homosexuelle Devianzen zog der unkeusche Verkehr mit Frauen den Ausschluss aus dem Orden nach sich. Doch schienen die Richter bei der Urteilsfindung einen größeren Entscheidungsspielraum gehabt zu haben, als dies bei der Ahndung homoerotischer Verfehlungen der Fall war. Der Artikel 236 der Ordensregel aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lautet wie folgt:

---

vom 13. bis 20. Jahrhundert. Festschrift zum 90. Geburtstag des Althochmeisters P. Dr. Marian Tummler OT am 21. Oktober 1977, Marburg 1978, 14–28.

[40] Mit einer Reihe von Verordnungen versuchten sich die Zisterzienser vor Frauen abzuschotten, der Zugang zu den Abteien und Klöstern sollte Frauen so gänzlich verschlossen bleiben. Vgl. Canivez (Hg.), Statuta capitulorum (wie Anm. 28), Bd. 1, Kap. 7, 14; Lucet (Hg.), La codification (wie Anm. 34), Dist. 10.28 (22), 126; Ders., Les codification cisterciennes (wie Anm. 28), Dist. 10.21 (19), 321. Kellerern und Pförtnern war es bei Strafe verboten, Prostituierte in die Nähe der Klostermauern zu lassen. Vgl. Canivez (Hg.), Statuta capitulorum, Bd. 2: Nr. 5, 92.

[41] Die ursprüngliche Templerregel (wie Anm. 7), Nr. 60, 149f. Es lassen sich jedoch zuweilen Abweichungen von diesem Verbot feststellen, wie 1172 in Montpellier. Vgl. Claude De Vic/Joseph Vaisette (Hgg.), Histoire générale du Languedoc, Bd. 8, Toulouse 1745 (ND Toulouse 1879), 287ff. Zur Problematik des Eintritts von Erwachsenen in Mönchsgemeinschaften siehe auch Leclercq, Monks and Love (wie Anm. 2), 9–12.

[42] Marie Luise Bulst-Thiele, Sacrae domus militiae Templi Hierosolymitani Magistri. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19–1314, Göttingen 1974, 19f.

[43] Diese positive Wirkung schrieb 1885 der französische Soziologe Émile Durkheim der Strafe zu. Vgl. Émile Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt a. M. ^{2}1991, bes. 156–160. Für das Strafrecht des Templerordens können Durkheims Thesen erst einmal nur als anregendes Gedankenexperiment gelten, da eine Verifizierung derselben durch die Quellen zum Templerorden noch nicht erfolgt ist.

> „schuldig befinden wir den Bruder, der an einen schlechten Platz oder in ein schlechtes Haus geht, mit einer schlechten Frau allein oder in schlechter Gesellschaft. Dieser kann seinen Habit nicht behalten, er möge in Eisen gelegt werden. Ferner darf er nicht das zweifarbige Banner tragen oder das silberne Siegel, noch darf er an der Wahl des Großmeisters teilnehmen; und das ist schon mehrfach vorgekommen."[44]

Gerade die Erwähnung, dass der Delinquent kein Recht auf die Ausübung von Ehrendiensten hatte (Tragen des Ordensbanners, des Siegels und Teilnahme an der Großmeisterwahl) deutet daraufhin, dass der Verlust des Ordensgewandes nicht mit dem endgültigen Ausschluss aus dem Orden gleichzusetzen ist. Hinsichtlich eines auf Ewigkeit Verbannten würde die Feststellung, dass er künftig nicht mehr an der Wahl des Großmeisters teilnehmen durfte, obsolet. Vielmehr schien sich bei der Bestrafung von Unkeuschheit eine Urteilsspanne herausgebildet zu haben, die dem Kapitel die Möglichkeit eröffnete, ein dem Vergehen angemessenes Votum abzugeben. Ein vergleichender Seitenblick zu den Johannitern offenbart, dass ein Bruder, der sich des Verstoßes gegen das Keuschheitsgelübde schuldig gemacht hatte, dem dauerhaften Ausschluss durch eine Buße entgehen konnte.[45] Der Deutsche Orden unterschied genau zwischen *schult*, *swêre, swêrer* und *swêrste schult*.[46] In jedem Fall jedoch musste der Betroffene seinen Fehltritt mit der Minderung seiner sozialen Stellung innerhalb der Ordensgemeinschaft büßen.

Wie andere Bestimmungen der Ordensregel wurde die Formulierung des Artikels 236 innerhalb des Regelwerkes im ausgehenden 12. Jahrhundert sowie noch einmal im 13. Jahrhundert beinahe wörtlich wiederholt.[47] Infolgedessen ein gehäuftes Auftreten sexueller Entgleisungen zu bestimmten Zeiten anzunehmen, die es den Ordensdignitären geboten erscheinen ließen, ihren Brüdern die Ideale und Gepflogenheiten ihrer Gemeinschaft noch einmal vor Augen zu führen, will nicht ganz einleuchten: Die Wiederholungen erhalten keinerlei Modifikationen, die dazu dienten, Devianzen effektiver zu vermeiden; solche hätte man als Reaktion auf vermehrte Vorfälle mit Sicherheit vorgenommen. Zum anderen fehlt es – abgesehen von den Präzedenzfällen der Ordensregel – an Nachrichten über sexuelle Fehltritte im Templerorden des 12. und 13. Jahrhunderts.

---

[44] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 236, 156: „*quar nos tenons a ataint se frere entret en mauvais leu, ou en mauvais maison, aveuques mauvais feme soul a sol, ou aveuque mauvais compaignie; l'abit ne li puet demorer, et si le puet om metre en fers. Et ne doit porter confanon baussant ne boule d'argent, ne estre en esclesion de Maistre; et ce a esté fait de pluisors.*" Zur Datierung vgl. Judith Upton-Ward (Hg.), The Rule of the Templars. The French Text of the Rule of the Order of the Knights Templar, Woodbridge [6]2008, 13f.

[45] Lagleder (Hg.), Die Ordensregel der Johanniter/Malteser (wie Anm. 23), Nr. 9, 138–141.

[46] Zu einer Buße führte der Kontakt eines reisenden Bruders mit ‚*bôsen wîben*' oder das Prahlen mit früheren Sünden. Vgl. Perlbach (Hg.), Die Statuten des Deutschen Ordens (wie Anm. 23), Nr. 36 (2) und (3), 80, zum Strafmaß: 81. Der Besuch eines schlechtbeleumdeten Hauses wurde mit dem Verlust des Habits bestraft, wobei das Kapitel über die Dauer der Bestrafung entschied. Ibid., Nr. 37 (3), 82; der geschlechtliche Verkehr mit einer Frau führte zur Jahrbuße. Ibid., Nr. 38 (6), 84, zum Strafmaß: 85f. Nur der Geschlechtsverkehr mit Männern führte zum sofortigen, unwiderruflichen Ausschluss aus dem Orden. Vgl. Ibid., Nr. 39 (6), 86f.

[47] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 452, 243, Nr. 594, 309.

Um das Wiederholen einzelner maßgeblicher Bestimmungen zur Keuschheit zu erklären, erscheint es zielführend, die von Albrecht Diem gemachten Beobachtungen hinsichtlich spätantiker und frühmittelalterlicher Mönchsgemeinschaften auf die Templer zu übertragen. Bei der Untersuchung von Keuschheitsvorschriften in ägyptischen und westeuropäischen Mönchsregeln stellte Diem fest, dass die Verschriftlichung von Verhaltensnormen nicht zuletzt der Demonstration von Tugendhaftigkeit galt, mittels derer man das Vertrauen der Außenwelt, vor allem potentieller Unterstützer, zu gewinnen suchte.

Eine ähnliche Intention könnten auch die Templer verfolgt haben. Vor allem die wörtliche Übernahme des Artikels 236 fällt in eine Zeit, in welcher sich der Templerorden wachsender Kritik an der Erfüllung seiner Aufgaben im Heiligen Land gegenüber sah, die vor allem durch die militärischen Niederlagen der Ritter seit dem Verlust Jerusalems 1187 Nahrung erhielt.[48] Ferner entstand den Templern im Jahre 1190 mit dem Deutschen Orden ein potentieller Konkurrent, gegen den es sich zu behaupten galt.[49]

Um Stifter und Protektoren (v. a. den Papst als obersten Gerichtsherrn des Ordens) nicht zu vergraulen, war es für die Templer wichtig, die Redlichkeit ihrer Lebensführung zu demonstrieren. Dies konnte durch Taten geschehen, aber auch durch die schriftliche Fixierung der Ordensprinzipien. Vor allem die apodiktische Missbilligung der Sodomie folgte dem Zeitgeist.[50] Bereits auf dem Dritten Lateran-konzil im März 1179 hatten Papst Alexander III. und die Konzilsväter einen unerbittlichen Umgang mit Homosexualität propagiert.[51] Im Verlauf der nächsten Jahrzehnte gedieh die Unterstellung homosexueller Praktiken zu einem geeigneten Mittel, Gegner zu diskreditieren.[52]

Den Bemühungen der Templer um ihren Ruf als Orden keuscher Männer schien einiger Erfolg beschieden gewesen zu sein: Bis zur verheerenden Anklage im 14. Jahrhundert finden wir keine Quelle, die die Rittergemeinschaft mit sexuellen Vorwürfen behelligt hätten.[53]

---

[48] Zur Kritik am Templerorden siehe Helen Nicholson, Templars, Hospitallers and Teutonic Knights. Images of the Military Orders, 1128–1291, Leicester 1995, 44; Alain Demurger, Les Templiers, Matthieu Paris et les sept péchés capitaux, in: Franca Sardi/Giovanni Minnucci (Hgg.), I Templari: Mito e Storia. Atti del Convegno internazionale di studi alla magione templare di Poggibonsi, Siena 29.–31. Maggio 1987, Siena 1989, 153–169; Ders., Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden, München 2003, 237; Malcolm Barber, Die Templer. Geschichte und Mythos, Düsseldorf 2005, 159.

[49] Friedrich II. etwa hatte den Templern ebenso wie den Johannitern den Ordensbesitz im Königreich Sizilien entzogen und den Deutschordensrittern übertragen. Vgl. Jürgen Sarnowsky, Die Johanniter. Ein geistlicher Ritterorden in Mittelalter und Neuzeit, München 2011, 31 f.

[50] La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 418, 229 u. Nr. 572, 297.

[51] Johannes D. Mansi (Ed.), Concilium Lateranense III. generalis sub Alexandro III. summo Pontifice, Bd. 22, Venedig 1778, Nr. 11, 224 f.

[52] James A. Brundage, Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe, Chicago u. a. 1987, 121 f.; Hergemöller, Krötenkuß (wie Anm. 31), 25–32; Vox in Rama: 238 f., 277 ff., 296–299, 325–329.

[53] Der große Kritiker der Templer Wilhelm von Tyrus bemängelt den Ungehorsam und die Habgier des Ordens. Guillaume de Tyr, Chronique, 2 Bde., hg. v. Robert B.C. Huygens, Turnhout 1986 (CChr.CM 63/63 A), Bd. 1, Buch 12, Kap. 7, 553 ff.; Bd. 2, Buch 17, Kap. 27, 797 ff.

II. Hatten Frauen Zugang zum Templerorden?

Die Rolle der Frau in den geistlichen Ritterorden ist in den letzten Jahren mehrfach diskutiert worden.[54] Besondere Schwierigkeiten bereitet die Interpretation von Nachrichten über weibliche Mitglieder im Templerorden. Legt der Schlusssatz des Artikels 54 der lateinischen Ordensregel die Existenz von Templerschwestern vor dem Konzil von Troyes nahe, so setzten die durch die Konzilsväter beschlossenen normativen Bestimmungen dieser Praxis ab 1129 ein Ende.[55]

Nichtsdestotrotz wollen einige in den Templerprozessen verhörte Mitglieder von Ordensschwestern (*sorores, seurs*) gehört haben, die wie ihre männlichen Kollegen die drei monastischen Gelübde des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit abgelegt hätten.[56] Selbst wenn man die Glaubwürdigkeit solcher Aussagen in Abrede stellt, stößt man auf verlässliche Quellen, in denen von Templerschwestern die Rede ist. Im Jahre 1178 wurde die Mutter des französischen Edelmannes Odo von Pichanges eine *soror* im Templerhospital in Tilchâtel.[57] Als *soror et donata* wurde auch Mary Boverie bei ihrem 1221 erfolgten Eintritt in Montpellier bezeichnet.[58] Spektakulär wirkt der Fall der Katalanin Ermengardia von Oluja: 1196 zusammen mit ihrem Mann als *soror* in das Ordenshaus von Barberà eingetreten begegnet sie zwei Jahre später in einer Schenkungsurkunde als Komturin (*preceptrix*) von Rourrel.[59] Bei Betrachtung der hier angeführten Beispiele gelangt man zwangsläufig zu der Frage: Gab es trotz des Verbots Ordensschwestern bei den Templern?

---

[54] Alan Forey, Women and the Military Orders in the Twelfth and Thirteen Centuries, in: Luttrell u. a. (Hg.), Hospitaller Women (wie Anm. 39), 43–69; Francesco Tommasi, Men and Women of the Hospitaller, Templar and Teutonic Orders: Twelfth to Fourteen Centuries, in: Luttrell u. a. (Hg.), Hospitaller Women (wie Anm. 39), 71–88; Jürgen Sarnowsky, Gender-Aspekte in der Geschichte der geistlichen Ritterorden, in: Rainer Hering/Rainer Nicolaysen (Hgg.), Lebendige Sozialgeschichte. Gedenkschrift für Peter Borowsky, Wiesbaden 2003, 168–188; Helen Nicholson, Women in Templar and Hospitaller Commanderies, in: Anthony Luttrell (Hg.), La commanderie. Institution des ordres militaires dans l'Occident médiéval, Paris 2002, 125–134.

[55] Die ursprüngliche Templerregel (wie Anm. 7), Nr. 54, 148: „*Ideoque fratres carissimi, ut integritatis flos inter vos semper appareat, hac consuetudine amodo uti non licet.*"

[56] Man warf den Templern vor, Ordensschwestern aufgenommen zu haben, um ihre fleischlichen Gelüste an ihnen zu stillen. Vgl. Georges Lizerand (Hg.), Le Dossier de l'Affaire des Templiers, Paris 1964, 158. Der Templerkomtur von Payens, Ponzard von Gysiaco sagte während des Prozesses aus, die Großmeister hätten sowohl Männer als auch Frauen in den Orden aufgenommen und sie die Gelübde ablegen lassen. Vgl. Michelet (Hg.), Le procès (wie Anm. 24), Bd. 1, 38: „*[…] li maistres qui fesoint freres et suers du Temple, aus dites suers fesoint promestre obedience, chastee, vivre sans propre, et li dit maistre leur prometoient foi et loiauté, come à leurs suers.*"

[57] Ernest Petit (Hg.), Histoire des Ducs de Bourgogne de la race Capétienne, Bd. 2, Dijon 1887, Nr. 622, 393f.

[58] Bei Jochen G. Schenk, Templar Families. Landowning Families and the Order of the Temple in France, c. 1120–1307, Cambridge u. a. 2012, 179.

[59] Josep Maria Sans Travé, El Rourell, una preceptoria del Temple al Camp de Tarragona (1162?–1248), in: Boletín Arqueológico 4 (1976/1977), 133–201, hier 181–189. Dazu auch Francesco Tommasi, Uomini e donne negli ordini militari di Terrasanta: Per il problema della casa doppie e miste negli ordini giovannita, templare e teutonico (secc. XII–XIV), in: Kaspar Elm/Michel Parisse (Hgg.), Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter, Berlin 1992, 177–202, hier 201.

Ab dem 11. Jahrhundert lässt sich in Westeuropa eine gesteigerte Hinwendung von Frauen zu religiöser Frömmigkeit und Lebensweise beobachten.[60] Vornehmlich im 12. Jahrhundert schlossen sich fromme Glaubensgenossinnen zu eigenständigen Klosterverbänden zusammen.[61] Diejenigen, denen dieser Weg zu riskant war, strömten zu einem der zahlreichen Klöster der etablierten Religiosengemeinschaften, in der Hoffnung, aufgenommen zu werden.[62] Die Zisterzienser versuchten dem allgemeinen Ansturm Herr zu werden, indem sie die Inkorporation weiterer Frauenklöster verboten.[63]

Eine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber der Eingliederung von Frauen dürften die Templer von jeher gehabt haben. Doch waren es nicht zuletzt die weiblichen Mitglieder der europäischen Adelsfamilien, welche den Rittern Unterstützung zu teil werden ließen, indem sie selbst Schenkungen machten oder ihre männlichen Verwandten zu solchen ermutigten.[64] Nicht weniger als andere Ordensgemeinschaften dürften sich die Templer bald in der Pflicht gesehen haben, ihren Wohltäterinnen einen Anteil an den Privilegien, der materiellen Ausstattung und den spirituellen Verdiensten ihres Ordens zu gewähren.[65] Bereits die Verfasser der Ordensregel von 1129 hatten dem jungen Ritterbund die Praxis zugestanden, Ehe-

---

[60] Amelie Fößel/Anette Hettinger, Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen. Religiöse Lebensformen von Frauen im Mittelalter, Idstein 2000, 32.

[61] Franz J. Felten, Verbandsbildung von Frauenklöstern. Le Paraclet, Prémy, Fontevraud mit einem Ausblick auf Cluny, Sempringham und Tart, in: Hagen Keller/Franz Neiske (Hgg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231, 22.–23. Februar 1996, München 1997, 277–341, hier 327–341.

[62] Bernold von St. Blasien drückte seine Bewunderung über dieses Phänomen aus. Bernold von St. Blasien, Chronikon, in: Annales et chronica aevi Salici, hg. v. Eduard Winkelmann, neu bearb. v. Wilhelm Wattenbach (MGH.SS 5), Leipzig ^{3}1841, 452f. (zum Jahr 1091).

[63] Franz J. Felten, Vita religiosa sanctimonialium. Norm und Praxis des weiblichen religiösen Lebens vom 6. bis zum 13. Jahrhundert, Korb 2011, 227f. Zu den Prinzipien der Integration siehe Brigitte Degler-Spengler, Zisterzienserorden und Frauenklöster. Anmerkungen zur Forschungsproblematik, in: Kaspar Elm/Peter Joerissen (Hgg.), Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. 2. Ergänzungsband: Vorträge und Berichte des 5. Forschungskolloquiums des Projektschwerpunktes „Vergleichende Ordensforschung“, Köln 1982, 213–220, hier 215. Über die Eingliederung des Frauenklosters Benkhausen vgl. Margit Mersch, Das ehemalige Zisterzienserinnenkloster Vallis Dei in Brenkhausen im 13. und 14. Jahrhundert, Mainz u. a. 2007, 63–74.

[64] Berühmte Frauen wie Eleonore von Aquitanien, Mathilde, Ehefrau des englischen Königs Stephan von Blois, oder Theresa von Portugal hatten den Templern großzügige Schenkungen gemacht. Vgl. Alain Forey, The Templars in the Corona de Aragón, London 1973, Nr. 10, 375 u. Nr. 16, 384; André d'Albon (Hg.), Cartulaire général de l'Ordre du Temple 1119?–1150. Recueil des Chartes et des Bulles realtives à l'Ordre du Temple, Paris 1913, Nr. 10–11, 7f., Nr. 19, 12f., Nr. 124, 86f., Nr. 179, 123; Beatrice A. Lees (Hg.), Records of the Templars in England in the Twelfth Century. The Inquest of 1185 with ill. Chartres and Documents, Oxford 1935 (ND München 1981), Nr. 1, 145f.; Nr. 5, 150f.; Peter Schickl, Die Entstehung und Entwicklung des Templerordens in Katalonien und Aragon, in: Spanische Forschungen 1 (1975), 91–228, hier 105–109. Zum Einfluss von Frauen auf die Schenkungstätigkeit ihrer Männer siehe Schenk, Templar Families (wie Anm. 58), 177–182.

[65] Für die Zisterzienser hat Franz Josef Felten auf eine gewisse Rücksichtnahme bei der Eingliederung von Frauenkonventen hingewiesen. Vgl. Felten, Vita religiosa (wie Anm. 63), 251 u. 266.

paare gemeinsam zu assoziieren. Vollmitglieder wurden sie indes nicht.[66] Weder durften sie sich den weißen Habit anlegen, noch mit den keuschen Brüdern unter einem Dach leben.[67] Ihr verminderter Rang innerhalb der Hierarchie der Templer wurde durch die Bezeichnung *confreres* bzw. *consuers* (gegenüber den *freres*) deutlich gemacht.[68] Ohnehin war die Aufnahme von Ehefrauen wohl vor allem ein notwendiger Kompromiss; gemacht, damit die *confreres* im Templerheer in dem Bewusstsein kämpfen konnten, dass für ihre Ehefrauen gesorgt wurde. Die betreffende Aufnahmebestimmung in der Templerregel jedenfalls spricht ausschließlich von den Ehemännern, von der Eingliederung der Gemahlinen oder einer Versorgungspflicht seitens des Ordens im Falle der Witwenschaft erfahren wir nichts.

Die Urkundentätigkeit des 12. und 13. Jahrhunderts belegt, dass Frauen nicht selten aus Schutz- und Versorgungsgründen die Nähe zu den Templern suchten.[69] Die Hinwendung gottesfürchtiger Frauen zu einem der geistlichen Ritterorden mag zudem eine willkommene Alternative zum strengen kontemplativen Lebensstil der Nonnenkonvente benediktinischer oder zisterziensischer Prägung bedeutet haben; zumal eine Rückkehr in die Welt unproblematisch blieb. So stellte das Versprechen der Gemahlin des englischen Ritters Richard von Cheldefelde, keusch zu leben und die Regeln der Templer zu befolgen,[70] wohl vor allem einen persönlichen Schwur dar, der keineswegs mit dem Gelübde, das eine Aufnahme als Professschwester markierte, gleichzusetzen ist.

Was die Rolle der *conseurs* im Templerorden betrifft, so ist sie wohl am ehesten mit derjenigen der Halbschwestern des Deutschen Ordens zu vergleichen, die in den Statuten gleichfalls mit dem lateinischen Äquivalent *consorores* angesprochen werden.[71] Von den Männern getrennt untergebracht hatten sie sich der Jurisdiktion des Ordens unterstellt, sich zum Gehorsam gegenüber der Ordensleitung verpflichtet und leisteten tätige Hilfe bei der Bewirtschaftung der Güter (insbesondere das Besorgen der Wäsche fiel in ihren Aufgabenbereich).[72] Die hochadligen *conseurs* des Templerordens sahen ihre Aufgabe sicherlich weniger in der Ausführung von

[66] Dies war bei beinahe allen geistlichen Ritterorden der Fall. Eine Ausnahme bildeten lediglich der Lazarusorden und der spanische Ritterorden von Santiago. Enrique G. Blanco (Hg.), The Rule of the Spanish Military Order of St. James 1170–1493. Latin and Spanish Texts, Leiden 1971, Nr. 12–15, 99f. Rudolf Hiestand (Hg.), Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande, Göttingen 1985, Nr. 110, 277. Auch Kay Peter Jankrift, Leprose als Streiter Gottes. Institutionalisierung und Organisation des Ordens vom Heiligen Lazarus zu Jerusalem von seinen Anfängen bis zum Jahre 1350, Münster 1996, 63.

[67] Die ursprüngliche Templerregel (wie Anm. 7), Nr. 53, 148.

[68] Z. B. La Règle du Temple (wie Anm. 7), Nr. 69, 68, Nr. 541, 283, Nr. 683, 349.

[69] Z. B. Paolo Accame, Notizie e documenti inediti sui Templari e gerosolimitani in Liguria, Finalborgo 1902, 47f. Der Katalanin Nina von Talladell versprachen die Templer im Fall der eigenen Armut Hilfe. Vgl. Forey, The Templars (wie Anm. 64), 46; Ders., Woman and the Military Orders (wie Anm. 54), 44.

[70] Lees (Hg.), Records of the Templars (wie Anm. 64), Nr. 5, 210: „*castitatem servare promisit et ut ipse regule Templi subdat ultimo promisit.*"

[71] Perlbach (Hg.), Die Statuten des Deutschen Ordens (wie Anm. 23), Nr. 31, 52.

[72] Lampe, Beiträge (wie Anm. 39), 52. So lautet auch die Vermutung von Jürgen Sarnowsky hinsichtlich der Frauen im Templerorden. Vgl. Jürgen Sarnowsky, Die Templer, München 2009, 75.

Hilfstätigkeiten. Weil sie dem Orden ihren Besitz vermacht hatten, konnten sie sich durch Lektüre und Gebet vollauf der Erlangung des eigenen Seelenheils widmen.[73]

Die Untersuchungen Hans Limburgs und Karl Heinrich Lampes schärfen den Blick dafür, dass bloße Begriffe allzu leicht in die Irre führen können. In den Quellen des Deutschen Ordens wurden die Bezeichnung *soror* und *consoror* nicht selten als Synonyme verwendet, ohne dass eine Änderung des sozialen und hierarchischen Ranges der betroffenen Schwester feststellbar gewesen wäre.[74] Daraus folgt zugleich, dass die Existenz von Professschwestern im Templerorden nicht dadurch als erwiesen gelten kann, dass der Begriff *soror* in den Quellen auftaucht.[75] Hinzu kommt, dass Nachrichten über Schwesternkonvente, wie sie für Johanniter und den Deutschen Orden belegt sind,[76] fehlen. Das Bestehen der Frauenkomturei in Rourrel muss wohl in erster Linie als punktuelle Sondererscheinung gesehen werden.[77] Ihre Einrichtung mag ein Zugeständnis an die Stifterin gewesen sein. Diese Vermutung gewinnt durch die Tatsache, dass die weibliche Dominanz nur kurz bestanden hat, an Plausibilität.[78] Es bliebe allerdings zu untersuchen, ob der Ordenszweig auf der Iberischen Halbinsel hinsichtlich der Integration von Frauen nicht nur in diesem Fall einen Sonderweg einschlug.

III. Zusammenfassung

Wie bei beinahe allen geistlichen Orden bildete die sexuelle Askese auch für die Templer die obligatorische Maxime eines Lebensweges, der vollends auf den Dienst an Gott ausgerichtet war. In ihrer Funktion als maßgebliche Rechtsquelle hielt die Templerregel die Kriterien zur Einhaltung des Keuschheitsgelübdes fest. In Anlehnung an die Traditionen bestehender monastischer Gemeinschaften bestanden die Mittel zur Bekämpfung sexueller Devianzen aus Prävention und Bestrafung. Einzelne Präzedenzfälle sollten bei der Urteilsfindung behilflich sein.

---

[73] Dazu Nicholson, Women in Templar and Hospitaller Commanderies (wie Anm. 54), 126. Auf der Grundlage des Altenbieser Nekrologs hat Michels van der Eycken auf solche *consorores* im Deutschen Orden verwiesen. Vgl. Michel van der Eycken, Ridders, priesters en zusters van de balije Biesen (1220–1809), in: Leden van de Duitse Orde in de Balije Biesen, Bilzen 1994, 11–188, hier 161–165.

[74] Limburg, Schwestern (wie Anm. 39), 18; Lampe, Beiträge (wie Anm. 39), 48.

[75] Vgl. Anm. 57 u. 59.

[76] Das älteste bekannte Frauenkloster der Johanniter war Sigena im Königreich Aragón (gegr. um 1188). Im 13. Jahrhundert leitet sie eine *commendatrix*. Vgl. Luis G.-G. Ramos, The Aragonese Hospitaller Monastery of Sigena: its Early Stages, 1188–c.1211, in: Luttrell u. a. (Hg.), Hospitaller Women (wie Anm. 39), 113–151; erwähnt auch bei Sarnowsky, Gender-Aspekte (wie Anm. 54), 179. Deutschordenskonvente für Frauen bildeten sich erst im Verlaufe des 13. Jahrhunderts heraus. Vgl. Militzer, Von Akkon zur Marienburg (wie Anm. 29), 76f.

[77] Vielleicht orientierte man sich dabei an einem der Frauenkonvente des Santiago- oder Johanniterordens, wo neben *priorissa* und *magistra* auch *preceptrix* die Vorsteherin bezeichnen konnte. Zu den Bezeichnungen vgl. Nicholson, Women in Templar and Hospitaller Commanderies (wie Anm. 54), 128.

[78] Simonetta Cerrini, La Révolution des Templiers, Paris 2007, 180–184.

Die meist wortgetreuen Wiederholungen fundamentaler Bestimmungen zur Keuschheit legen nahe, dass die Ordensstatuten auch ein Zeichen an die Welt außerhalb der Templergemeinschaft waren. Ostentative Redlichkeit war am besten dazu angetan, den Ruf des Ordens in Zeiten der Krise zu verbessern. Tatsächlich enthalten die Quellen keine Hinweise darauf, dass den Zeitgenossen eine vermeintliche Unkeuschheit im Templerorden aufgestoßen wäre. Erst der gegen den Ritterorden gerichtete Prozess zu Beginn des 14. Jahrhunderts konfrontierte die Mitglieder mit derartigen Vorwürfen (Geschlechtsverkehr mit Frauen, Sodomie, obszöne Küsse).

Das strikte Verbot von Ordensschwestern, wie es die Leitlinien der Templer vorsahen, stand mit den Gefahren für die sexuelle Reinheit der Brüder in Zusammenhang. Da die Duldung weiblicher Ordensangehöriger aufgrund der militärischen Orientierung nicht nötig war, sah man bei der Ausarbeitung des Regelwerkes auf dem Konzil von Troyes 1129 keine Notwendigkeit, Frauen eine weitreichende Perspektive in den Reihen der Templer zu geben. Inwieweit die Ablehnung von Frauen auf den besonderen Einfluss der Zisterzienser zurückging, bleibt unklar.[79]

Mit Rücksicht auf (potentielle) Stifter wurde es Frauen jedoch möglich, sich als *familiaris*, *conversa*, *donata*,[80] vor allem aber als *consoror* dem Templerorden zu assoziieren. Dem Grundsatz, keine Ordensschwestern in ihren Reihen zu dulden, blieben die Templer allerdings treu.

Abstract

Concerning its constitution as religious order the Order of the Temple followed the ideal of chastity. In use of prevention and penalty the Knights Templar tried to prevent sexual deviances. It is the Rule of the Templars which fixes these sanctions. The replication of the normative regulations within the statutes had to be understood as an effort to show the outside world the virtues of the confraternity and enhance their reputation. Although the Order of the Temple was a community of men women looked for an entrance into the ranks of the knights in hope of security, financial and spiritual care. The Knights Templar were forced to make a compromise: Women were allowed in the Order as *conseurs*, but not as full members. Different from the Knights Hospitaller and the Teutonic Order the Templars didn't possess female convents.

[79] Bernhard von Clairvaux wurde eine sehr ablehnende Haltung gegenüber Frauen nachgesagt. Vgl. Felten, Vita religiosa (wie Anm. 62), 261; Adriaan H. Bredero, Bernhard von Clairvaux (1091–1153). Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung, Stuttgart 1996, 169; Jean Leclercq, La Femme et les femmes dans l'œuvre de S. Bernhard, Paris 1983; Ders., S. Bernard et les moniales de Jully, in: ASOC 9 (1953), 192ff., hier 192. Um die Frage, ob Zisterzienser weiblichen Religiosen ablehnend gegenüberstanden, hat sich in den letzten Jahrzehnten eine intensive Forschungskontroverse entsponnen. Die Zusammenfassung der Forschungslage findet sich bei Franz J. Felten, Waren die Zisterzienser frauenfeindlich? Die Zisterzienser und die religiöse Frauenbewegung im 12. und frühen 13. Jahrhundert. Versuch einer Bestandsaufnahme der Forschung seit 1980, in: Ders./Werner Rösener (Hgg.), Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter, Berlin 2009, 179–223.

[80] Dazu Nicholson, Women in Templar and Hospitaller Commanderies (wie Anm. 54), 126.

Religiöse Form

Das evangelische Kultusproblem und die Liturgische Bewegung der Zwischenkriegszeit

Benjamin Hasselhorn

Kultusfragen spielen für die kirchengeschichtliche, mehr noch für die systematisch-theologische Forschung kaum eine Rolle. Die Frage nach der Gestaltung des Gottesdienstes wie des Gottesdienstraumes wird zumeist allein der Praktischen Theologie überlassen. Die Folge ist eine Trennung von ‚Theorie' und ‚Praxis', die dazu führen kann, dass theologische Theorie und gemeindlich-gottesdienstliche Praxis gar nichts mehr miteinander zu tun haben. Das ist umso erstaunlicher, da die vielfach ausgerufene „Wiederkehr der Religion"[1] in den letzten Jahren ein deutliches Interesse gerade an religiöser Formgebung artikulierte. Das gilt zwar besonders für den Katholizismus, wo im Zuge der von Martin Mosebach kritisierten „Häresie der Formlosigkeit"[2] eine Hinwendung zur Alten Messe stattgefunden hat. Doch auch in der evangelischen Kirche ist eine neue Sensibilität für sakrale Praxis zu beobachten. Die ehemalige EKD-Ratspräsidentin Margot Käßmann hat bereits 2007 ihrer eigenen Kirche Fehler im Umgang mit der Tradition attestiert: In der Nachkriegszeit habe man Kirchen gebaut, „die nicht mehr wie Kirchen aussahen, wir nannten sie Gemeindezentren. Der evangelische Theologe Karl Barth hat eine Zigarre demonstrativ in einer Kirche geraucht, um zu zeigen, dass es keine heiligen Räume gebe – ein falsches Zeichen."[3]

Dieses „neue[] Bedürfnis nach Formen"[4] ist so neu allerdings nicht; seine Ursprünge liegen mindestens bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das gilt vor allem für die Auseinandersetzung um den evangelischen Kirchbau, die Gestaltung des Kircheninnenraums und der evangelischen Liturgie in den zwanziger und dreißiger Jahren. Die Ergebnisse dieser Debatten, die sehr nachhaltig von der Liturgischen Bewegung beeinflusst waren, flossen zwar in die Agendenreform der

---

[1] Zur ‚Wiederkehr der Religion' vgl. Ulrich H. J. Körtner, Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006.

[2] Martin Mosebach, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, Wien 2002.

[3] „Menschen können scheitern", in: Der Spiegel 21 (2007), 43.

[4] Heike Schmoll, Selbstbewußt protestantisch, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11.06.2007, 1.

evangelischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg ein, aber insgesamt blieben die Erneuerungsversuche erstaunlich wirkungslos.[5]

Das ist umso bedauerlicher, als jede historische und systematische Untersuchung über den Kirchenraum an die Überlegungen und Debatten der Zwischenkriegszeit anknüpfen könnte. Deshalb soll im Folgenden ein Überblick über die evangelische Theologie des Kirchenraumes im Deutschland der Zwischenkriegszeit gegeben werden. Dabei geht es sowohl um die bauliche Gestaltung des Kirchengebäudes als auch um das Gottesdienstverständnis und die sich daraus ergebende Raumgestaltung. Zunächst aber ist die Liturgische Bewegung der Zwischenkriegszeit knapp historisch einzuordnen.

I. Die Liturgische Bewegung im Kontext der ‚Theologierevolution' seit dem Ersten Weltkrieg

Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges sah die evangelische Kirche in Deutschland mit Sorge die Folgen der Trennung von Staat und Kirche. Dabei fürchtete man nicht so sehr die organisatorische Trennung, sondern eher den Verlust der zentralen Bedeutung der Kirche für die Religion in der Gesellschaft. Die Versuche, dieser Gefahr zu begegnen, waren vielfältig; allgemein verbreitet war in kirchlichen Reihen jedenfalls die Auffassung, die Kirche bilde „das Fundament der Kultur"[6] und ver-

[5] Man erkennt das schon an der spärlichen Fachliteratur, die seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zu dem Thema erschienen ist. Das Sammelwerk ‚Leiturgia' war selbst noch deutlich liturgisch bewegt; ähnliches gilt für die sehr erhellende Dissertation von Karl Ferdinand Müller, Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche. Ein Beitrag zur Frage nach den theologischen Grundlagen des Gottesdienstes und der liturgiegeschichtlichen Entwicklung in der Gegenwart, in: Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen, Kassel 1952, 197–339. Seitdem ist die evangelische Liturgische Bewegung nur in Aufsätzen oder als Neben- oder Unterthema behandelt worden: Friedemann Merkel, Liturgische Bewegungen in der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert, in: LJ 33 (1983), 236–250; Konrad Klek, Erlebnis Gottesdienst. Die liturgischen Reformbestrebungen um die Jahrhundertwende unter Führung von Friedrich Spitta und Julius Smend, Göttingen 1996; Hans-Martin Gutmann, Symbole zwischen Macht und Spiel. Religionspädagogische und liturgische Untersuchungen zum „Opfer", Göttingen 1996; Kurt Goldammer, Kultsymbolik des Protestantismus, Stuttgart 1960; Karl-Heinrich Bieritz, Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus, in: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Münster 2002, 711–748. Die einzige umfassende Darstellung ist die von Walter Birnbaum, Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Band II: Die deutsche evangelische liturgische Bewegung, Tübingen 1970; wegen seiner Mitgliedschaft in der ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen' während des Dritten Reichs galt er in der Nachkriegszeit als Außenseiter. Die Liturgische Bewegung im Kontext der katholischen Kirche ist dagegen etwas breiter untersucht worden; vgl. stellvertretend für viele die Gesamt- und Überblicksdarstellungen von Walter Birnbaum, Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Bd. I: Die deutsche katholische liturgische Bewegung, Tübingen 1966 und Theodor Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich, Regensburg 1981.

[6] Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 207. Vgl. dazu ebd., 207–216 und Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt a. M. u. a. 1986, 3–6.

diene darum besonderen Schutz. Eine konsequente Trennung von Staat und Kirche fand in der Weimarer Republik nicht statt. Zwar wurde festgehalten, dass es keine Staatsreligion gebe, aber die Kirchen waren als ‚Religionsgesellschaften' doch Körperschaften des öffentlichen Rechts und wurden vom Staat bevorzugt behandelt.

Zur gleichen Zeit fand in Deutschland eine evangelische „Theologierevolution"[7] statt. Deren einer Ursprung lag in der Schweiz und ging auf Karl Barths Konzept der „Dialektischen Theologie" zurück. Im Zentrum stand ein Gottesverständnis, das sich gegen den Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts richtete, der alle Religion als innerseelischen Vorgang verstanden habe. In die gängigen theologischen und politischen Lager ist diese Revolution nicht einzuordnen. Das hängt einmal damit zusammen, dass es unter den ‚Dialektikern' politisch links (Karl Barth) wie rechts (Friedrich Gogarten) Orientierte gab. Vor allem aber gab es mit der von dem Berliner Kirchenhistoriker Karl Holl angestoßenen ‚Lutherrenaissance' noch einen „anderen Aufbruch"[8], der zwar das neue Gottesverständnis der ‚Dialektiker' teilte, aber den liberalen ‚Neuprotestantismus' aus konservativem, an der Theologie Luthers orientiertem Geist bekämpfte. Auch dieses Lager war in sich heterogen und hatte mindestens einen theologisch wie politisch konservativen (Paul Althaus, Werner Elert) und einen theologisch ‚liberalen', politisch aber radikal rechten (Emanuel Hirsch) Flügel. In den politisch wirkungslosen, durch Paul Tillich aber theologisch nicht unbedeutenden Religiösen Sozialisten kann man schließlich noch einen dritten, eigenständigen Ausläufer der Theologierevolution sehen.[9]

Gemeinsam war den Vertretern des Aufbruchs die Auffassung, dass man mit den Rezepten des 19. Jahrhunderts nicht mehr weiter komme und statt dessen eine alternative Gestalt der Moderne finden müsse, in der auch das religiöse Bedürfnis des Menschen zum Tragen komme.[10] Es machte sich hier ein Krisenbewusstsein bemerkbar, das sich bereits um die Jahrhundertwende entwickelt hatte. Der Erste Weltkrieg bestätigte diejenigen in ihrer Auffassung, die den Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts nicht mehr teilten. Paul Tillich stellte 1926 fest, dass der Rationalismus im Grunde erledigt sei: „überall tun sich Abgründe auf und überall ringt die Seele um Erfüllungen, die aus tieferen Schichten des Lebens hervorbrechen sollen."[11]

Dass man gegen den Rationalismus revoltierte, bedeutet aber nicht, dass einem Irrationalismus im platten Sinn das Wort geredet wurde.[12] Eher wird man sagen dürfen, dass die ‚Neuen' die „Herrschaft des Positivismus"[13] am Ende sahen. Die

---

[7] Nowak, Geschichte des Christentums (wie Anm. 6), 212.

[8] Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), Göttingen 1993.

[9] Zum Religiösen Sozialismus Tillichs siehe vor allem Paul Tillich, Gesammelte Werke. Bd. II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus, Stuttgart 1962.

[10] Zur protestantischen Geistesgeschichte der Zwischenkriegszeit, zumindest für den Bereich der akademischen Theologie vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.

[11] Paul Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin 1926, 26.

[12] Gegen Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918–1932, Göttingen 1981, 216.

[13] Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 72.

Schlussfolgerungen aus diesem Befund waren allerdings verschiedener Art. Während die Religiösen Sozialisten auf eine ganz andere Ordnung setzten, näherten sich die Protagonisten der Lutherrenaissance einer Bewegung, die als ‚Konservative Revolution' bezeichnet wurde.[14] Ohne dass man eine Deckungsgleichheit behaupten könnte, ist doch festzustellen, dass zwischen dem Hauptanliegen der Liturgischen Bewegung – der Wiederanknüpfung an die unbeschädigte kultische Tradition – und den Kerngedanken der Konservativen Revolution eine Affinität bestand. Die Grundimpulse waren allerdings nicht politischer, sondern eben theologischer Natur.

Die Theologierevolution löste in den zwanziger und dreißiger Jahren Debatten aus, die deutlich über den Kreis der unmittelbar Betroffenen hinausgingen. Diese Wirkung war keinesfalls selbstverständlich. Vor dem Ersten Weltkrieg waren so einflussreiche Denker wie Max Weber und Ernst Troeltsch von einem allgemeinen Bedeutungsverlust der Religion in der Moderne ausgegangen, während jetzt immer zahlreichere Stimmen vernehmbar wurden, die auf die grundsätzlich religiöse Verfasstheit des Menschen aufmerksam machten und forderten, diese müsse auch in der Moderne zum Tragen kommen. Als Vorbilder wurden sowohl Nietzsche – dessen ‚Zarathustra' von vielen als Schöpfung einer „neuen Religion"[15] betrachtet wurde – als auch Romantik und Idealismus betrachtet. Der Erste Weltkrieg, dessen Deutung als „Kulturkrieg"[16] praktisch allgemein war, spielte dann als Katalysator einer religiösen Renaissance eine kaum zu überschätzende Rolle;[17] bezeichnend ist, dass Karl Barths Römerbriefkommentar und Rudolf Ottos ‚Das Heilige' in den Kriegsjahren entstanden.[18]

Das letztere Werk weist auf die bislang kaum beachtete Rolle, die die Religionswissenschaft für den religiösen Aufbruch der Zwischenkriegszeit spielte. Impulse gaben hier neben Otto u. a. Friedrich Heiler, Gustav Mensching und Gerardus van der Leeuw.[19] Deren Wirkung kann nur mit einer im ‚Fin de siècle' entstandenen neuen Vitalitätsempfindung erklärt werden, die in den bis dahin als ‚primitiv' apostrophierten Religionsformen nun einen Überschuss an Lebenskraft wahrnahm,

[14] Grundlegend zur geistesgeschichtlichen Bewegung der ‚Konservativen Revolution' ist nach wie vor das erstmals 1950 erschienene Standardwerk Armin Mohler/Karlheinz Weißmann, Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch, Graz ^{6}2005. Mohler/Weißmann fassen unter diesem Begriff diejenigen Versuche in der Weimarer Republik von konservativer Seite, die nicht durch eine Rückkehr in vormoderne Verhältnisse, sondern durch die Auseinandersetzung mit der Moderne Lebensbedingungen schaffen wollten, die zu erhalten sich lohnen würde. Vgl. auch Stefan Breuer, Anatomie der konservativen Revolution, Darmstadt ^{2}1995.

[15] Mohler/Weißmann, Konservative Revolution (wie Anm. 14), 48.

[16] Die Formel stammt von Ernst Troeltsch, Der Kulturkrieg. Rede am 1. Juli 1915, Berlin 1915.

[17] Vgl. dazu Robert Hepp, Politische Theologie und theologische Politik. Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik, Erlangen–Nürnberg 1967, vor allem 30–33. Vgl. dazu auch Benjamin Hasselhorn, Politische Theologie Wilhelms II., Berlin 2012, 242ff.

[18] Karl Barth, Der Römerbrief, Bern 1919; Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917.

[19] Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1919; Gustav Mensching, Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Gießen 1926; Gerardus van der Leeuw, Einführung in die Phänomenologie der Religion, München 1925.

der als vorbildlich betrachtet wurde. Es entwickelte sich hieraus ein neues religiöses Interesse, das von manchen als „Glaubensinflation“[20] verspottet wurde, aus dem aber auch neue, ernsthafte religiöse Impulse hervorgingen, die im Grunde bis in die 1930er Jahre wirkten. Was diese Suche nach einem „neuen Lebensstil“[21] antrieb, hat Wilhelm Stählin 1926 so auszudrücken versucht: „Es ist das eigentliche Merkmal unserer Zeit und das wahre und innerste Grundübel unter allen Übeln, die wir in dieser bösen Stunde durchleiden, dass unser Geschlecht kein Heiligtum hat, das mitten im Gewühle fest auf seinem heiligen Berg steht; tausend Säle, Säle der Schönheit und Säle des Fleißes, aber keinen Tempel, in dem ein Bild der Gottheit stünde.“[22]

Der evangelische Theologe und Pfarrer in Bayern Stählin war einer der führenden Köpfe der ‚Berneuchener Bewegung‘, aus der 1931 die evangelische Michaelsbruderschaft hervorging.[23] Stählin gehörte damit zu den wichtigsten Vertretern der Liturgischen Bewegung. Die war allerdings nicht erst im Zusammenhang mit dem neu erwachten religiösen Interesse der Nachkriegszeit entstanden. Schon im 19. Jahrhundert hatte es verschiedene liturgische „Bestrebungen“[24] gegeben, die sich vor allem gegen die Reduzierung der gottesdienstlichen Liturgie im Gefolge des Rationalismus zur Wehr gesetzt hatten. Am Ende des 19. Jahrhunderts institutionalisierten die Praktischen Theologen Julius Smend und Friedrich Spitta diese Bestrebungen durch die Gründung der ‚Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst‘. Dem heterogenen Autorenkreis ging es vor allem darum, die Gemeinde zum Mitakteur des Gottesdienstes zu machen, die mittlerweile zu einem überlang geratenen Lehrvortrag verkümmerte Predigt maßvoll zurücktreten zu lassen und statt dessen den Anteil der Liturgie im Gottesdienst zu verstärken.

Im Gegensatz zu dem Kreis um Smend und Spitta verstand sich die ‚eigentliche‘ Liturgische Bewegung nicht als maßvolles Korrektiv, sondern als revolutionäre Bewegung für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens. Am einflussreichsten waren in diesem Zusammenhang die 1917 gegründete ‚Hochkirchliche Vereinigung‘ und die ‚Berneuchener Bewegung‘. Die Hochkirchler strebten eine „Umkehr zu voller Katholizität“[25] und damit eine Abkehr der evangelischen Kirche von allen Idealen des 19. Jahrhunderts an. Wirkliche Bedeutung erlangte die Hochkirchliche Vereinigung allerdings erst 1929, als Friedrich Heiler zu ihr stieß.[26] Heiler, ursprünglich katholischer Theologe, war 1919 in Schweden zum Luthertum konvertiert, hielt aber zeitlebens am Ziel einer ‚evangelischen Katholizität‘ fest. Damit wurde er nicht nur einer

---

[20] Hubert Cancik, Erbschaft jener Zeit, in: ders. (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982, 8–13, hier 9.

[21] Wilhelm Stählin, Der neue Lebensstil. Ideale deutscher Jugend, Jena 1919.

[22] Wilhelm Stählin, Ecce homo, Augsburg 1926, 12f.

[23] Zu Stählin vgl. Michael Meyer-Blanck, Leben, Leib und Liturgie. Die praktische Theologie Wilhelm Stählins, Berlin-New York 1994; vgl. auch Michael Meyer-Blank, Wilhelm Stählin (1883–1975), in: Benedikt Kranemann/Klaus Raschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. II, Münster 2011, 1118–1128.

[24] Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II (wie Anm. 5), 13.

[25] Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II (wie Anm. 5), 39.

[26] Zu Heiler vgl. Hans Hartog, Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers, Mainz 1995; vgl. auch Hanns Kerner, Friedrich Heiler (1892–1967), in: Kranemann/Raschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. I (wie Anm. 23), 449–460.

der Wegbereiter der ökumenischen Una-Sancta-Bewegung, sondern er schuf auch eine Gottesdienstordnung, die die lutherische Abendmahlsliturgie um altkirchliche Liturgieelemente ergänzte.

In diesen Zusammenhang gehört außerdem der norddeutsche Theologe Hans Asmussen, der vor allem wegen seiner eigenständigen konservativ-lutherischen Position innerhalb der ‚Bekennenden Kirche' im Kirchenkampf der 1930er Jahre bekannt ist.[27] Nach dem Ersten Weltkrieg war Asmussen ein ausdrücklich ‚antiliberaler' Verfechter der im Umfeld der Lutherrenaissance virulenten Auffassungen, insbesondere der Lehre von den Schöpfungsordnungen. Das erklärt einerseits das hochkirchliche, am Katholizismus orientierte Luthertum Asmussens, andererseits die deutliche inhaltliche Nähe zur ‚Berneuchener Bewegung' unter der Führung von Stählin und Karl Bernhard Ritter.[28]

Diese nach dem Rittergut Berneuchen, dem Ort ihrer ersten Konferenz 1923 benannte Gruppe trat mit einem gesamtkirchlichen Reformationsprogramm auf und bestand sowohl aus Vertretern der Dialektischen Theologie unter Einschluss von Religiösen Sozialisten als auch aus Einzelnen, die man der Konservativen Revolution zurechnen muss. Wichtige Impulse für die Entstehung der Berneuchener gehen auf die Jugendbewegung und die in diese hineinwirkende Vorstellung von „organischem Denken"[29] zurück. Nach dem Ersten Weltkrieg hatten Stählin und Ritter zu verschiedenen ‚jungdeutschen' Initiativen gehört und an einer Debatte um die vollständige Erneuerung der ‚Volksgemeinschaft' teilgenommen, die ausdrücklich deren religiöses Leben mit umfassen sollte. Auch wenn die liturgische Erneuerung dabei nicht das einzige war, so hat doch vor allem Ritter bereits vor der Gründung der Berneuchener darauf hingewiesen, dass auch eine Neuordnung des Gottesdienstes vonnöten sei.[30] Aus der Sicht Ritters und Stählins war jedenfalls mit Krieg und Zusammenbruch das Ende der materialistisch-mechanistischen Weltanschauung gekommen, gegen die man eine ‚ganzheitliche' Auffassung von der Welt und vom Menschen setzen wollte. Der Kernpunkt des Berneuchener Programms war die „Entdeckung des Leibes"[31] und mit ihr der liturgischen Dimension, damit verbunden die Gleich-, wenn nicht Höherschätzung des Abendmahls gegenüber der Predigt, und schließlich die Anknüpfung nicht nur an die Reformationszeit, sondern an die gesamte abendländische Tradition des kirchlichen Ritus.[32]

---

[27] Zu Asmussen vgl. Wolfgang Lehmann, Hans Asmussen. Ein Leben für die Kirche, Göttingen 1988; außerdem: Roland Hosselmann, Wende zur kultischen Ontologie im Anliegen des Heils. Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen, Münster 2004; Josef Außermair, Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie, Münster 2001; Birgit Fenske, Hans Asmussen (1898–1968), in: Kranemann/Raschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. I (wie Anm. 23), 119–137.

[28] Zu Karl Bernhard Ritter vgl. Michael Hederich, Karl Bernhard Ritter. Reformer – Kämpfer – Seelsorger. Ein Lebensbild, Kassel 2010; vgl. auch Wolfgang Fenske, Innerung und Ahmung: Meditation und Liturgie in der hermetischen Theologie Karl Bernhard Ritters, Frankfurt a. M. 2009.

[29] Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II (wie Anm. 5), 21.

[30] Vgl. Karl Bernhard Ritter, Religion und Kirche, in: Verhandlungsbericht über die Gründungstagung der Fichte-Stiftung am 18. Februar 1920 in Berlin, Hamburg 1920, 44–47. Ähnlich bei Stählin, Der neue Lebensstil (wie Anm. 21), 5–27.

[31] Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II (wie Anm. 5), 28.

[32] Vgl. Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II. (wie Anm. 5), 33ff.

In den Kontext der Liturgischen Bewegung gehört außerdem die 1933 begonnene Kirchliche Arbeit Alpirsbach.[33] Ihr Gründer war der Tübinger Kirchenmusikdirektor Richard Gölz; ‚Cantor primarius' und später auch Präses wurde bald der Kunsthistoriker Friedrich Buchholz.[34] Ausgangspunkt war für die Alpirsbacher eine evangelische Adaption der klassischen römischen Gregorianik. Gölz wies dabei darauf hin, dass gerade die altkirchliche Messliturgie in der Lage sei, die ungute Trennung von Predigt und Abendmahl im evangelischen Gottesdienst zu überwinden. Theologisch war Gölz von der Dialektischen Theologie Karl Barths geprägt. Das erklärt auch einen gewissen Abstand, den er und mit ihm die ganze Kirchliche Arbeit Alpirsbach zu Hochkirchlern und Berneuchenern hielt, denen man aus streng ‚dialektischer' Perspektive eine unzulässige Vermischung von Theologie und ‚Kultur' vorwerfen konnte. Hinzu kam Skepsis gegenüber dem Eifer des liturgischen Aufbruchs, der mit mangelnder theologischer Reflexion sowie ästhetischer „Gestelztheit" einhergehe.[35]

Bei aller Einzelkritik vor allem an den Berneuchenern verstand sich Alpirsbach doch auch als Teil der Liturgischen Bewegung, zumindest insofern, als man sich mit deren Grundimpuls – der Erneuerung der Liturgie zum Zweck der Erneuerung der Kirche – identifizierte.[36] Das unterscheidet die Kirchliche Arbeit Alpirsbach deutlich vom theologischen Hauptstrom der 1920er und 1930er Jahre, der die Liturgische

---

[33] Vgl. hierzu grundsätzlich Joachim Conrad, Liturgie als Kunst und Spiel. Die Kirchliche Arbeit Alpirsbach 1933–2003, Münster u. a. 2003.

[34] Zu Gölz vgl. Joachim Conrad, Richard Gölz (1887–1975). Der Gottesdienst im Spiegel seines Lebens, Göttingen 1995; vgl. außerdem Konrad Klek, Richard Gölz (1887–1975), in: Kranemann/Raschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. I (wie Anm. 23), 388–406. Zu Buchholz vgl. Hans-Joachim Wensing, Die ökumenische Bedeutung des gregorianischen Singens. Untersuchungen zum Schaffen von Friedrich Buchholz, Regensburg 1999.

[35] Vgl. Joachim Conrad, Liturgie als Kunst und Spiel (wie Anm. 33), 77–87 sowie Joachim Conrad, Richard Gölz (wie Anm. 34), 180–198. Die Kritik an Berneuchen äußerte Gölz allerdings nicht als eigene Auffassung, sondern zitierte dazu andere Autoren, ohne sich selbst eindeutig zu positionieren. Vgl. dazu Konrad Klek, Richard Gölz (wie Anm. 34), 392. Vgl. dazu außerdem Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), 247f.

[36] So verstanden, gehören noch einige weitere Gruppen und Einzelne in den Kontext der Liturgischen Bewegung, die allerdings weniger wirksam geworden sind als die genannten. Die aus dem Kirchenkampf der 1930er Jahre entstandenen reformierten Kirchenbücher versuchten, ähnlich wie die Hochkirchliche Vereinigung, eine Neuordnung des Gottesdienstes durch historischen Rückgriff, allerdings nur auf die Reformationszeit. Die Führung der der Anthroposophie nahestehenden ‚Christengemeinschaft' berief sich zwar wie die Berneuchener, auf das ‚organische Denken', bewegte sich aber mit dem Versuch Steiners, an das ‚Kultus-Urgesetz' anzuknüpfen, außerhalb des kirchlichen Rahmens. Ähnliches wird man sagen müssen von Rudolf Ottos Konzept eines Anbetungsgottesdienstes, in dessen Zentrum das ‚religiöse Schweigen' stand, aus dem dann schließlich das Vaterunser ‚hervorbrechen' sollte. Vgl. dazu Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II (wie Anm. 5), 46–72 und Gustav Mensching, Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche. Ihre Formen und ihre Probleme, Tübingen 1925, 47–74. Schließlich ist im Zusammenhang der Liturgischen Bewegung noch der maßgeblich durch die von Karl Holl angestoßene Luther-Renaissance beeinflusste Theodor Knolle zu nennen. Vgl. Volker Leppin, Theodor Knolle (1885–1955), in: Kranemann/Raschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. I (wie Anm. 23), 587–591. Die hier vorgestellten drei Hauptgruppen der Liturgischen Bewegung – Hochkirchlicher, Berneuchener und Alpirsbacher – wurden schon von Karl Ferdinand Müller als solche ausgemacht; vgl. Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), 261–281.

Bewegung mit ausgesprochener Skepsis beobachtete. Im Hintergrund konnte zum einen ein Weiterwirken der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, zum anderen ein bestimmter Zug der neuen, auf das Wort Gottes konzentrierten Ansätze stehen. Mit Verweis auf die reformatorische Tradition sah man im Kultus keinen Sinn, außer dem, dass er um Ordnung und Verkündigung willen notwendig sei. Daneben gab es aber wiederum auch außerhalb dessen, was man als Liturgische Bewegung bezeichnet, Versuche, in einer Art Fortführung der älteren liturgischen Bestrebungen aus dem spezifisch protestantischen und reformatorischen Geist einen eigenen evangelischen Kultus zu schaffen.[37]

Die in diesem Zusammenhang geführten Debatten sollen im Folgenden untersucht und anhand exemplarischer Positionen in ihren Argumentationen nachvollzogen werden. Drei Inhaltsgebieten gilt dabei das Hauptaugenmerk, da hier der Bereich des Liturgischen im Grundsätzlichen durchdacht wurde: dem Kirchbau, dem Gottesdienstverständnis und dem Verhältnis zwischen Predigt und Abendmahl. Dabei soll es weniger um konkrete bauliche oder liturgische Maßnahmen gehen, sondern um die theologischen Grundlagen von Kirchbau, Gottesdienst und Liturgie, die hinter den Vorschlägen standen.[38] Auf diese Weise wird der historische, systematische und praktische Wert des zwischenkriegszeitlichen Diskurses deutlich werden.

II. Alter und Neuer Kirchbau

Noch bevor die Liturgische Bewegung an Einfluss gewann, fand zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein Umschwung auf dem Gebiet des Kirchbaus statt. Begleitet wurde dieser Umschwung von einer neuen Diskussion in der Religionswissenschaft über den heiligen Raum. Deutlich wurde hier, dass in der evangelischen, vor allem in der lutherischen Tradition eine merkwürdige Ambivalenz in der Frage bestand, ob eine Kirche ein heiliger Raum oder ein profaner Versammlungsort sei.[39] Diese Frage

[37] Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang vor allem zwei Vereine, die in dieser Zeit gebildet wurden mit dem Ziel der Schaffung einer eigenständigen Gottesdienst- und Kirchbauform: zum einen der 1928 gegründete Dresdner Kunst-Dienst, der sich sehr eng an Tendenzen der modernen Kunst anlehnte. Zum anderen, mit deutlich profunderem theologischem Einschlag, der bereits 1852 gegründete Verein für religiöse Kunst in der evangelischen Kirche, der in den 1920er Jahren mehrere Tagungen zum Thema ‚Kultus und Kunst' veranstaltete. Siehe dazu Kunst-Dienst, Der Kunst-Dienst, in: Kunst und Kirche 11 (1934), 57 f.; Curt Horn (Hg.), Kultus und Kunst. Beiträge zur Klärung des evangelischen Kultusproblems, Berlin 1925; Goldammer, Kultsymbolik (wie Anm. 5), 29.

[38] Eine Übersicht über die Gottesdienstordnungen der Liturgischen Bewegung im Kontext offizieller evangelischer Agenden bis 1950 bietet Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), 281–326.

[39] Vgl. dazu Gerardus van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, 369–375 und Klaus Wessel, Symbolik des protestantischen Kirchengebäudes, in: Kurt Goldammer (Hg.), Kultsymbolik des Protestantismus, Stuttgart 1960, 83–98, hier 90. Die Uneindeutigkeit ist schon bei Luther selbst feststellbar: vgl. Luther, Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis 1544, bei der Einweihung der Schlosskirche zu Torgau gehalten: „Kan es nicht geschehen unterm dach oder in der Kirchen, so geschehe es auff eim platz unter dem Himmel, und wo raum dazu ist (…), Fiele aber die not fur, das man nicht wollte oder kundte hierin zusamen komen, so möchte man wol draußen beim Brunnen oder anders wo predigen" (WA 49, 592); vgl. Luther, Über das 1. Buch Mose. Predigten.

ist dann auch und gerade in der Zwischenkriegszeit Gegenstand heftiger Kontroversen gewesen. Es gab dabei sowohl diejenigen, die den Bau neuer Dome im gotischen oder romanischen Stil forderten (und die sich mit dieser Forderung in der Mehrzahl auch durchsetzten), als auch diejenigen, die forderten, man habe sich im Kirchenbaustil an modernen Fabrikhallen zu orientieren.[40]

Idealtypisch kann man in dieser Debatte ein ‚radikales' von einem ‚konservativen' Bauprogramm unterscheiden. Die Terminologie stammt aus dem 1919 erschienenen Buch ‚Vom neuen Kirchbau' des Architekten Otto Bartning, Mitglied des Deutschen Werkbundes und einer der Begründer der Bauhaus-Idee.[41] Bartning ging von der Beobachtung aus, dass es in der Reformation von Beginn an einen radikalen und einen konservativen Geist gegeben habe, was sich eben auch im Kirchbau niedergeschlagen habe.[42] Nach dem radikalen Bauprogramm sei die Kirche ein Versammlungsraum der Gemeinde, und es gehe nur darum, dass genügend Stühle und genügend Licht vorhanden seien. Weitere bauliche Elemente wie Kanzel, Altar und Orgel gebe es ausschließlich aufgrund ihres praktischen Zwecks. Da der zentrale Ort des Gottesdienstes das Herz des Gläubigen sei, der durch die Predigt unterwiesen und gestärkt werde, sei die Kanzel der bauliche Mittelpunkt des Gebäudes. Der Altar habe demgegenüber keine besondere, schon gar keine sakrale Bedeutung.[43]

Das konservative Bauprogramm, so Bartning weiter, gehe zwar auch davon aus, dass das eigentliche Zentrum des Gottesdienstes das Herz des Gläubigen bzw. die Gemeinde sei. Die Realpräsenz Christi im Abendmahl – auch wenn deren Wirksamkeit vom Glaubenden abhänge – erfordere allerdings auch eine zumindest zeitweise besondere Bedeutung des Altars. So entstehe auf der theologischen Ebene ein Streit zwischen Predigt (als Wortverkündigung und Glaubenskonstituierung) und Abendmahl (als Ort der Begegnung mit Christus), der sich auf der baulichen Ebene in einem Streit zwischen Kanzel und Altar um das bauliche Zentrum ausdrücke.[44] Das Hauptproblem im konservativen Bauprogramm liege in dem Festhalten an einer irgendwie sakralen Bedeutung des Kirchengebäudes, obwohl es dazu bei genauer Betrachtung keinen Grund gebe; schließlich sei der Anlass zum Bau nicht das Bedürfnis, den Ort des Altars als heiligen Ort aus seiner normalen und damit

---

1527. Kapitel 28: „Wo Gottes wort klingt, es sey ym wald odder wasser odder wo es ist, da ist ein Beth El, das man thar sagen: hie wonet Gott" (WA 24, 499); vgl. Luther, Predigt über den 65. Psalm, 1534 zu Dessau für den Fürsten zu Anhalt gepredigt: „Das man aber nu sonderlich heuser und kyrchen bawet, das ist wol nicht geboten, aber doch gut fur die einfeltigen, die man leren sol, das sie an ein ort komen, da sie Gottes wort hören und lernen, und die Sacrament inn gemein handlen, Wie man auch mus sonderlich ampt und personen haben, solchs zu treiben, obs wol ein iglicher Christen selbs kann und bey sich hat." (WA 37, 439).

[40] Vgl. Holger Brülls, Neue Dome. Wiederaufnahme romanischer Bauformen und antimoderne Kulturkritik im Kirchenbau der Weimarer Republik und der NS-Zeit, München 1994; Ulrike Nierste, Expressionismus und neue Sachlichkeit. Die Gustav-Adolf-Kirche von Otto Bartning und der Kirchbau in der Weimarer Republik, Berlin 2010, 198–202.

[41] Zu Bartning vgl. Ingrid Küster, Otto Bartning als Kirchbaumeister, Bonn 1982; Christoph Schneider, Das Notkirchenprogramm von Otto Bartning, Marburg 1997; Ulrike Nierste, Expressionismus (wie Anm. 40).

[42] Otto Bartning, Vom neuen Kirchbau, Berlin 1919, 50.

[43] Vgl. Bartning, Vom neuen Kirchbau (wie Anm. 42), 55f., 78–82.

[44] Vgl. Bartning, Vom neuen Kirchbau (wie Anm. 42), 84f.

profanen Weltstellung herauszuheben, sondern die Versammlung der Gemeinde an einem gemeinsamen Ort zu gewährleisten. Es bestehe im konservativen Bauprogramm deshalb ständig die Gefahr, die eigentliche Profanität des Kirchengebäudes zu vergessen und dadurch „scheinhaft und unwahr, d. h. pseudosakral“ zu werden.[45] Evangelischer Kirchbau gehöre also eindeutig dem Typus des Profanbaus an; alle Versuche, dem auszuweichen, endeten in einem pseudosakralen Bau.[46]

Wenn Bartning hier selbst als ein Verfechter des radikalen Bauprogramms erscheint, so gilt dies erst recht für Martin Elsässer. Elsässer, Architekt und seit 1912 Hochschullehrer, war Sohn eines Theologen und baute von seinem 21. Lebensjahr an zahlreiche Kirchengebäude.[47] 1924 beteiligte er sich an der Kirchbaudiskussion auf Tagungen des Vereins für religiöse Kunst. Die Tagungsbeiträge, darunter auch derjenige Elsässers, wurden 1925 unter dem Titel ‚Kultus und Kunst‘ herausgegeben.[48] In seinem Beitrag vertrat Elsässer die Auffassung, dass das Kirchengebäude „Predigt- und Gemeinderaum“[49] der versammelten Gemeinde sei, deren „Hauptzweckbestimmung […] der Predigtraum ohne sakrale Betonung“[50] sei. Aus dieser Hauptzweckbestimmung müsse sich ein historisch bisher aus verschiedenen Gründen nicht zum Tragen gekommenes evangelisches Raumideal entwickeln, dessen Hauptmerkmal der Zentralbau gegenüber dem katholischen Richtungsbau sei. Das bedeute, dass nichts – auch die Kanzel nicht – konzentriert in den Blick genommen werde, da allein das Wort wesentlich sei. Wenn schon etwas im Raum Befindliches betont werden müsse, dann die Gemeinde. Es müsse dabei allerdings weniger um architektonische Formen gehen als um Wiedergewinnung eines Raumgefühls und einer einheitlichen Raumwirkung.[51] Das könne aber nicht durch die Schaffung eines evangelischen Baustils erreicht werden, da sich ein Stil organisch entwickle und nicht erfinden lasse. Mächtige Ideen einer Zeit brächten durch ihre formende Wirksamkeit einen neuen Stil hervor. Das gelte für den aus dem heiteren und frommen Götterkult entwickelten griechischen Tempelbau wie für die den Weltherrschaftsgedanken widerspiegelnden römischen Palastbauten, für den mittelalterlichen Kloster- und Kirchenbau wie für die Palazzi der Renaissance. Die mächtigste Idee der Gegenwart sei die der Technik und der Industrie, weshalb Bahnhöfe, Warenhäuser und Fabriken stilbildend seien. Die Kirche müsse sich in diese Ideen einordnen, denn sonst würde sie als etwas wahrgenommen werden, das mit dem sonstigen Leben nichts zu tun habe.[52] Wenn man es daher schaffe, das evangelische Raumideal für die eigene Zeit zur Geltung zu bringen, „dann wird in unseren

[45] Vgl. Bartning, Vom neuen Kirchbau (wie Anm. 42), 96f.
[46] Vgl. Bartning, Vom neuen Kirchbau (wie Anm. 42), 54.
[47] Zu Elsässer vgl. Thomas Elsässer/Christina Gräwe/Jörg Schilling/Peter Cachola Schmal (Hgg.), Martin Elsässer und das Neue Frankfurt, Tübingen i. Br. u. a. 2009.
[48] Horn, Kultus und Kunst (wie Anm. 37).
[49] Martin Elsässer, Evangelische Kultbaufragen, in: Horn (Hg.), Kultus und Kunst (wie Anm. 37), 55–64, hier 59.
[50] Elsässer, Evangelische Kultbaufragen (wie Anm. 49), 61.
[51] Vgl. Elsässer, Evangelische Kultbaufragen (wie Anm. 49), 60.
[52] Vgl. Elsässer, Evangelische Kultbaufragen (wie Anm. 49), 57f.

Kirchenbauten durch die Gestaltung des Raumes in der Formensprache unserer Zeit auch der ewige Gottesgedanke zu voller und starker Auswirkung gelangen."[53]

Dieses Konzept war demjenigen Bartnings sehr ähnlich, vor allem im Hinblick auf das von beiden vertretene Bauhaus-Programm, das im kirchlichen Bereich eine Entfaltung „jener verborgenen Religiosität unserer Maschinenhallen, Brücken und Schleusenwerke in den Kirchbauten"[54] herbeiführen und die Kirche zukunftsfähig machen könne. Allerdings gab Bartning im Unterschied zu Elsässer doch zu, dass die Kirche als protestantischer Profanbau vor einem erheblichen Problem stehe: Das menschliche Bedürfnis nach religiöser Raumbindung sei nämlich weiterhin vorhanden.[55] Bartning versuchte daher, die Dichotomie zwischen Profan- und Sakralbau in der evangelischen Kirche zu überwinden. Dabei ging er von der Überlegung aus, dass alles Ideelle zur Form und Gestaltung dränge. Die Kirche sei ideell die Gemeinschaft der Heiligen; das Kirchengebäude könne „sichtbare Form und Gestalt der Gemeinschaft"[56] sein. In diesem Fall wäre es dann nicht die räumliche Gebundenheit der Religion, die zum Sakralbau führe, sondern „die zur Raumform drängende religiöse Idee bände sich freiwillig an einen Ort […]. Solch ein Kirchbau wäre in einem neuen, freien und geistigen Sinne Sakralbau."[57]

Mit dieser Überlegung ist bei Bartning ein Übergangszustand zwischen ‚radikalem' und ‚konservativem' Bauprogramm erreicht. Für die Vertreter des ‚konservativen' Bauprogramms im Kontext des theologischen Aufbruchs der Zwischenkriegszeit war die Notwendigkeit einer angemessenen religiösen Formgebung der Ausgangspunkt aller Überlegungen zum Kirchbau. Daneben spielte auch ein ästhetischer Widerwille gegen die modernen und avantgardistischen Kirchen eine Rolle, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts gebaut worden waren, aber es wurde auch keine Repristination der historistischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts angestrebt.[58]

Der bekannteste Architekt des konservativen Bauprogramms war German Bestelmeyer.[59] Der gab seinerseits durchaus zu, dass jede Zeit sich ihren eigenen Baustil zu suchen habe. Da aber die gegenwärtige Zeit keinen eigenen Stil habe, müsse man als „Schuldner der Alten"[60] den Anschluss an die Tradition suchen. Radikaler Funktionalismus sei kein Kriterium für den Kirchenbau, da Schönheit im Zweckfreien bestehe. Allerdings sei gleichzeitig der Historismus oft sinnlos und verlogen.

---

[53] Elsässer, Evangelische Kultbaufragen (wie Anm. 49), 64.

[54] Otto Bartning, Der evangelische Kultbau, in: Horn (Hg.), Kultus und Kunst (wie Anm. 37), 47–54, hier 53.

[55] Vgl. Bartning, Vom neuen Kirchbau (wie Anm. 42), 100.

[56] Bartning, Vom neuen Kirchbau (wie Anm. 42), 119.

[57] Bartning, Vom neuen Kirchbau (wie Anm. 42), 120.

[58] Gegen Brülls, Neue Dome (wie Anm. 40), 22–27.

[59] Zu Bestelmeyer vgl. Florian Koch, German Bestelmeyer (1874–1942). Architekt. Tradition als Illusion der Permanenz. Der süddeutsche Kirchenbau. Romantisch-retrospektiver Traditionalismus im Sakralbau der zwanziger und dreißiger Jahre, München 2001.

[60] German Bestelmeyer, Baukünstlerische Aufgaben der evangelischen Kirche in der Gegenwart, in: Evangelisch-lutherisches Landeskonsistorium (Hg.), Kunst und Kirche. Vorträge aus dem im Mai 1913 zu Dresden abgehaltenen Kursus für kirchliche Kunst und Denkmalpflege, Leipzig–Berlin 1914, 45–54, hier 54.

Deshalb müsse eine ‚Sachlichkeit' gefunden werden, die die Geschichte ausdrücklich mit einbeziehe.[61]

Die Berneuchener, obwohl zweifellos in Bartnings Sinne Vertreter des ‚konservativen' Bauprogramms, neigten sogar dazu, die ästhetische Vorbildfunktion der Vergangenheit überhaupt zu bestreiten. In ihrer Programmschrift, dem 1926 erschienenen ‚Berneuchener Buch', wurde die evangelische Kirchbautradition scharf kritisiert. Die anfängliche Abhängigkeit von mittelalterlicher Formensprache habe unter reformiertem Einfluss dazu geführt, dass das evangelische Kirchengebäude symbollos geworden sei. Im 19. Jahrhundert sei man dann dazu übergegangen, vergangene Stile zu kopieren, wobei man eine Vorliebe für den gotischen Stil gehabt habe. Diese Kirchen des Historismus, „deren Anblick uns heute beleidigt und empört"[62], seien der letzte Beweis dafür, dass die evangelische Kirche ihren Formwillen verloren habe. Das Grundproblem des evangelischen Kirchbaus liege darin, dass der Bau einer „künstlerisch durchgebildeten Verkündigungskirche"[63] nicht erfolgt sei. Dieses Problem sei bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt ungelöst.

In dieser Frage war man sich mit Bartning und sogar mit Elsässer durchaus einig. Die konkreten Gestaltungsvorschläge der Berneuchener offenbarten aber doch einen grundsätzlichen ästhetischen und auch theologischen Dissens. Denn in Berneuchen war man von der sachlichen – und damit auch baulichen – Zentralstellung des Altars überzeugt. Sehr reflektiert hat Wilhelm Stählin die besondere Bedeutung des Altars verteidigt. Selbstverständlich, so Stählin, könne es Gebet, Predigt, christlichen Gottesdienst, ja auch das Abendmahl ohne Altar geben. Alle solchen Argumente seien aber bloße Theorie, da man doch zur Kenntnis nehmen müsse, dass sich die christliche Kirche schon immer einen Altar für das Gebet und die Sakramentsfeier gestaltet habe. Man schwebe als evangelischer Christ überhaupt nicht in der Gefahr, Gott an einen Ort zu binden und die Sache selbst für heilig zu halten, sondern im Gegenteil gebe es die unselige Tendenz, alles zu vergeistigen und damit letztendlich zu verlieren. Der Altar sei ein sinnfälliger Protest dagegen, dass man die christliche Gestalt „in unverbindlichen Allgemeinheiten"[64] auflöse. Damit markiere der Altar die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits; er sei Zeichen der Begegnung mit Gott und, durch das Abendmahl, mit Christus.[65]

In seiner ‚Lehre vom Gottesdienst' hat Hans Asmussen 1937 dasselbe auf einer noch grundsätzlicheren Ebene gesagt. Selbstverständlich, so Asmussen, sei die Kirche

---

[61] Brülls' Urteil über die konservativen Kirchenbauer, diese hätten gar keine theologisch fundierten Argumente auf ihrer Seite, sondern offenbarten ein ähnlich gestörtes Verhältnis zur Gegenwart wie später die nationalsozialistische Kampagne gegen ‚entartete Kunst', ist eine grobe Verzeichnung und unterschätzt die Reflektiertheit der ‚Traditionalisten'. Vgl. Brülls, Neue Dome (wie Anm. 40), 28–49.

[62] Berneuchener Konferenz (Hg.), Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation, Hamburg 1926, 53.

[63] Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 53.

[64] Wilhelm Stählin, Der Altar im gottesdienstlichen Handeln, in: Kunst und Kirche 15.2 (1938), 7–10, hier 7. Der vielfach beschworenen Gefahr, man binde im Altar Gott an einen Ort, hält Stählin entgegen, dass man Gott irgendwann nirgends mehr begegne, wenn man ständig glaube, ihn überall zu finden.

[65] Vgl. Stählin, Der Altar im gottesdienstlichen Handeln (wie Anm. 64), 8.

nicht in dem Sinne ein heiliges Gebäude, so dass ihr an sich Heiligkeit zukomme. Dennoch sei das Kirchengebäude kein Raum wie alle anderen Räume, da es durch das, was in ihm geschehe, gestaltet werde.[66] Zwar könne man prinzipiell in jedem beliebigen Raum Gottesdienst halten und die Urgemeinde habe ja auch keinen eigens für den Gottesdienst gedachten Raum errichtet, aber jeder Raum, in dem Gottesdienst gehalten werde, trage schon bald Spuren dieser Benutzung an sich und werde durch diese Veränderung so gestaltet, dass man ihn als christlichen Gottesdienstraum erkenne.[67] Das hänge auch damit zusammen, dass der christliche Gottesdienst durch Predigt und Sakrament ganz konkret bestimmt sei und dass deshalb die Gestaltung des Raumes nicht vollkommen willkürlich erfolgen könne.[68]

Während in der römisch-katholischen Kirche das Entscheidende die Sakramentshandlung sei und damit der Altar ohne Zweifel im Mittelpunkt stehe, und während in der reformierten Kirche nur die Predigt und damit die Kanzel von Belang sei, habe das Luthertum eine Art Mischform ausgebildet, da sowohl auf der Kanzel als auch am Altar Entscheidendes geschehe. Eine bauliche Lösung des Streits von Kanzel und Altar müsse deshalb gesucht werden, aber die Entscheidung für eines von beidem sei der Sache nach nicht möglich. Diese Unentschiedenheit habe aber auch dazu beigetragen, dass sich kein eigener lutherischer Kirchenstil entwickelt habe. Man könne das zwar mit dem Hinweis abtun, dass die lutherische Kirche ja auch nur eine Fortsetzung der katholischen, bloß ohne deren Auswüchse, sei, aber man müsse doch beachten, dass es auch durchaus eigene lutherische Bauprinzipien gebe. Ein Beispiel hierfür sei der große Raum um den Altar, der der Gemeinde genug Platz für das – allsonntägliche! – Abendmahl bieten müsse.[69] Gegenüber denjenigen, die für die Frage der Gestaltung des Kirchenraums nichts übrig hätten, sei daran festzuhalten, dass man Unrecht tue, „wenn man die Bemühung um alle diese Dinge als Ästhetik oder historisierende Spielerei abtut. Wir stehen am Anfang einer Rückbesinnung. Wir sind frei gegenüber der Vergangenheit, wenn wir Wege finden, auf denen wir der Sache besser dienen, als sie es tat. Aber aus Ehrfurcht und aus Liebe sind wir ihre Knechte, weil wir der Väter gedenken und von ihnen lernen möchten an jeder Stelle, wo sie unsere Lehrer sein können."[70]

Den hier vorgestellten Verfechtern eines ‚konservativen' Kirchbauprogramms ging es also weder um unreflektierten Traditionalismus noch um heimlichen Historismus. Vielmehr ging es um den Versuch, ein angemessenes lutherisches Kirchenraumverständnis zu finden. Das radikale Bauprogramm, so die ‚Konservativen', sei kein lutherisches, sondern ein reformiertes. Der theologische und zugleich bauliche Streit zwischen Altar und Kanzel könne zwar nach reformiertem Verständnis eindeutig

---

[66] Vgl. Hans Asmussen, Die Lehre vom Gottesdienst, München 1937, 164. Vgl. dazu auch Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), 255–260. Nach Müllers Auffassung sind bei Asmussen die berechtigten Anliegen der Berneuchener wie ihrer Kritiker aufgenommen und bilden den Ausgangspunkt zu einer genuin lutherischen Gottesdienstlehre, die die Mitte hält zwischen dem von Barth geprägten „reformierten" und dem von Berneuchen vertretenen „ökumenischen" „Lehrtypus".

[67] Vgl. Asmussen, Die Lehre vom Gottesdienst (wie Anm. 66), 165.

[68] Vgl. Asmussen, Die Lehre vom Gottesdienst (wie Anm. 66), 165.

[69] Vgl. Asmussen, Die Lehre vom Gottesdienst (wie Anm. 66), 165–169.

[70] Asmussen, Die Lehre vom Gottesdienst (wie Anm. 66), 170.

zugunsten der Kanzel entschieden werden; nach lutherischem Verständnis sei aber keine solche Eindeutigkeit möglich, sondern es müsse irgendein Ausgleich gefunden werden. Genauso greife die Unterscheidung zwischen Profan- und (Pseudo-)Sakralbau für die lutherische Tradition zu kurz. Denn evangelische Religionsausübung sei definitiv raumgebunden, vielleicht nicht an einen bestimmten, aber an einen konkreten Raum. Wenn sich die ‚Konservativen' der Zwischenkriegszeit der Aufgabe stellten, den Raum der Religionsausübung zu gestalten, dann betrieben sie damit ihrer Auffassung nach keinen Pseudosakralbau, sondern rangen um Formen, die dem wahrhaft heiligen Zweck der Versammlung der Gemeinschaft der Heiligen zum Hören von Gottes Wort und zum Empfang des heiligen Sakraments würdig wären.

III. Grundlagen des Gottesdienstes

Die Ambivalenz der lutherischen Tradition in der Frage der Heiligkeit des Kirchenraumes und in der Frage des kultischen Zentrums hat ihre Ursache in der lutherischen Ambivalenz im Gottesdienstverständnis. Schon in den Schriften Luthers selbst findet man verschiedene Auffassungen vom Gottesdienst nebeneinander, und lutherische Orthodoxie, Theologie der Aufklärungszeit, liberale und konservative Theologie des 19. Jahrhunderts ergeben zusammen alles andere als ein einheitliches Bild.[71] Etwas verallgemeinernd wird man sagen können, dass seit dem 18. und bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ein anthropozentrisches Gottesdienstverständnis vorherrschend war. Dieses wiederum gab es im Großen und Ganzen in zwei Varianten: Gottesdienst als pädagogisch-zweckgebundene Veranstaltung und Gottesdienst als zweckfreie Darstellung des frommen Selbstbewusstseins. Während die erste Variante aus der Theologie der Aufklärungszeit stammte, aber durchaus auch (und gerade) von Konservativen vertreten wurde,[72] war die zweite Variante im Gefolge Schleiermachers vor allem bei liberalen Theologen anzufinden.[73] Die ‚Theologierevolution' der Zwischenkriegszeit hat beiden Varianten anthropozentrischen Gottesdienstverständnisses radikal widersprochen. Dem theologischen Gesamtprogramm gemäß vertrat man statt dessen einen theozentrischen Gottesdienst, da Gottesdienst zuallererst „göttliches Handeln"[74] und Gottesdienst vor allem Begegnung des Menschen mit Gott sei.

---

[71] Grundlegend dazu Goldammer, Kultsymbolik (wie Anm. 5), 10–29.

[72] Der Grundgedanke eines pädagogisch-weckhaften Religionsverständnisses aus konservativer Sicht ist bereits im Religionsedikt des Geheimen Rats Johann Christoph Wöllner von 1788 vorgebildet: Die Aufrechterhaltung der Religiosität des Volkes dient der Stabilität der staatlichen Ordnung. Vgl. dazu Christopher Clark, Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947, München ^{2}2008, 316–323.

[73] Vgl. dazu etwa Friedrich Schleiermacher, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Berlin ^{2}1884, neu hrsg. u. eingel. von Wolfgang Erich Müller (Nachdruck der zweiten Auflage), Teil 1, Waltrop 1999. Zur Rezeption des Schleiermacherschen ‚darstellenden Handelns' vgl. Ulrich Bogun, Darstellendes und wirksames Handeln bei Schleiermacher. Zur Rezeption seines Predigtverständnisses bei F. Niebergall und W. Jetter, Marburg 1998.

[74] Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Univ. Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938, 184.

Trotz dieser gemeinsamen Grundlage herrschte innerhalb des ‚Aufbruchs' keineswegs Einigkeit über den Stellenwert des Gottesdienstes im Gesamt des christlichen Lebens und über das Verhältnis der einzelnen Gottesdienstbestandteile zueinander. Hier standen sich veritable Antiliturgiker wie Karl Barth und Hochkirchler wie Friedrich Heiler, Vertreter einer in den Alltag eingebetteten und ihn aufnehmenden Kultusgestaltung wie Paul Tillich und Kämpfer für ein Eigenrecht von Liturgie und Kultus wie die Berneuchener gegenüber.

Wenn Karl Barth hier als Antiliturgiker bezeichnet wird, dann soll damit keinesfalls bestritten werden, dass der Gottesdienst für Barth von hoher, ja zentraler Relevanz war.[75] Allerdings neigte er doch dazu, den Begriff des Gottesdienstes auf das ganze Christenleben auszudehnen und auch den Alltag als Gottesdienst zu verstehen, ja sogar einen „politischen Gottesdienst" zu fordern.[76] Alles Liturgische war Barth nach eigenem Bekunden wesensfremd, mindestens wenn ihm ein kultisch-sakraler Gestaltungsversuch zugrunde lag. Denn evangelischer Gottesdienst, so Barth, frage nicht nach ‚religiöser' Gestaltung – das täten die Heiden oder die Katholiken – sondern frage nach dem „gnädigen Willen des in der Mitte der Kirche gegenwärtigen und handelnden Jesus Christus".[77] Der Liturgischen Bewegung warf er daher vor, „nichts anderes als Ausdruck der Sehnsucht nach den ‚schönen Gottesdiensten der katholischen Kirche'"[78] zu sein.

Als besonders abstoßend empfand Barth die liturgischen Bestrebungen Friedrich Heilers.[79] Der wiederum verstand die Barthsche Kritik als Versuch, eine verhängnisvolle Fehlentwicklung in der lutherischen Gottesdiensttradition für alle Zeiten festzuschreiben. Am eindrücklichsten formulierte Heiler seine Position in der 1925 erschienenen Studie über ‚katholischen und evangelischen Gottesdienst'.[80] Die Pointe von Heilers Gesamtdarstellung christlicher Gottesdienstgeschichte liegt darin, dass er die Verschiedenheit christlicher Gottesdienstformen als Ausdruck positiv verstandener Vielfalt würdigt, dabei aber der lutherischen Gottesdienstform einen sukzessiven Verfall diagnostiziert. Für Luther sei allein das Wort Gottes entscheidend gewesen, sei es als Predigt des Evangeliums, sei es als *verbum visibile* im Altarsakrament. Die daraus resultierende evangelische Freiheit hinsichtlich der formalen Gottesdienstgestaltung habe Luther pragmatisch durch eine enge Anlehnung an die römische liturgische Praxis gelöst. In der Folgezeit sei aber das gottesdienstliche Leben im Luthertum verarmt, der „doppelseitige Gottesumgang" zum Lehrvortrag des Pfarrers verkommen, und jeder Versuch, dem entgegenzusteuern, werde als

---

[75] Vgl. dazu Friedemann Merkel, Karl Barth und der kirchliche Gottesdienst, in: ders., Sagen – Hören – Loben. Studien zu Gottesdienst und Predigt, Göttingen 1992, 149–166. Merkels Fazit, Barth sei unter die „großen evangelischen Liturgiewissenschaftler" (165) zu zählen, ist allerdings übertrieben. Wesentlich überzeugender ist die Auffassung Karl Ferdinand Müllers, dass für Barth der Gottesdienst zwar das Zentrum des christlichen Lebens sei, Barth aber an konkreten Fragen liturgischer Gestaltung kein Interesse gehabt habe. Vgl. Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), bes. 231–237.

[76] Barth, Gotteserkenntnis (wie Anm. 74), 203–216.

[77] Barth, Gotteserkenntnis (wie Anm. 74), 194ff.

[78] Karl Barth, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, Zürich 1966, 45.

[79] Vgl. Merkel, Karl Barth (wie Anm. 75), 149ff.

[80] Friedrich Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst, München ^{2}1925.

„katholisierend" verunglimpft.[81] Damit werde verhindert, lutherischen Gottesdienst zur Begegnung mit dem lebendigen Gott zu machen, in dem sich offenbare,

> „was Christus ist: nicht eine menschliche Idealpersönlichkeit der Vergangenheit, wie sie die liberale Theologie schaute, auch nicht ein leerer Name für einen weit draußen zu suchenden Willensakt des transzendenten, unerkannten und unerkennbaren Gottes, wie die ‚dialektische' Theologie glaubt; nein, Christus ist der uns nahe Heiland, der seine sündenvergebende Liebe ohne Unterlaß an seinen Jüngern und seiner gesamten Gemeinde erweist."[82]

Folgt man Heilers Argumentation, so ging es der Liturgischen Bewegung gar nicht um den ‚schönen' Gottesdienst, wie Barth meinte. Vielmehr suchte man nach einer Gottesdienstform, die ihrem Zweck angemessen wäre. Welcher Zweck das war, darüber waren Barth und Heiler sich im Prinzip einig: die Begegnung mit dem lebendigen Christus. Im Unterschied zu Barth war aber Heiler der Auffassung, dass dazu eine bewusste symbolische Gestaltung nötig sei.

Die gleiche Position vertraten die Berneuchener im 1926 erschienenen ‚Berneuchener Buch', das eine leidenschaftliche Anklage an die gegenwärtige evangelische Kirche war. Auch hier wurde vom *verbum visibile* gesprochen, und auch hier wurde bereits bei den Reformatoren ein blinder Fleck hinsichtlich der Symbolkraft des Kultus gesehen, der zu einer „Verkümmerung des Formwillens auf dem Boden der evangelischen Kirche geführt"[83] habe. Für die Berneuchener galt dies aber nicht nur für das Luthertum, sondern auch für den Calvinismus. Die lutherische Liturgie sei nicht mehr als ein „Torso" der römischen Messe ohne deren zentrale Gedanken, dafür mit dem pädagogischen Zweck einer „christlichen Volkserziehung". Im Calvinismus habe die Freiheit von der Form und die Schmucklosigkeit zu einem „negativen Formgesetz" und einer „Verständnislosigkeit für die Symbolkraft der Form überhaupt" geführt.[84] Einzig bei Luther seien Ansätze für eine evangelische Gestaltung des Gottesdienstes auszumachen, aber das Luthertum habe diese nicht weiter verfolgt und sei daher entweder im Traditionalismus oder in Formlosigkeit erstarrt.[85]

Dieser Zustand der Formlosigkeit sei deshalb untragbar, weil Formlosigkeit nicht etwa die Innerlichkeit sichere, sondern eine Selbsttäuschung sei. Dadurch werde nämlich nur die schlechte Form „des selbstherrlichen Individuums und der Willkür"[86] gepflegt. Das Wort Gottes gehe schließlich in die Welt und nicht aus ihr heraus in die Innerlichkeit. Die Welt sei nun einmal leibhaft, und alles Geistige dränge zur Verleiblichung und damit zur Formwerdung. Es könne deshalb gar keine Formlosigkeit im Wortsinn geben; wer das behaupte, der leiste damit nur der schlechten Form Vorschub.[87]

Die Berneuchener widersprachen damit vor allem einer älteren Generation, die ihrer Meinung nach für religiöse Formfragen gar keinen Sinn besaß. Unter den jüngeren Theologen wiederum gab es auch solche, die zwar ebenfalls in der evangelischen Kultusgestaltung Handlungsbedarf sahen, aber dennoch nicht dem Weg der

---

[81] Vgl. Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst (wie Anm. 80), 42–51.
[82] Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst (wie Anm. 80), 62.
[83] Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 50.
[84] Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 51.
[85] Vgl. Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 51f.
[86] Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 97.
[87] Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 97f.

Liturgischen Bewegung folgen wollten. Das betrifft bereits die Kirchliche Arbeit Alpirsbach unter Friedrich Buchholz, der mit Karl Barth an einer deutlichen Trennung von Inhalt und Form festhielt.[88] Vor allem aber im Kreis um den Verein für religiöse Kunst in der evangelischen Kirche und den Dresdner Kunst-Dienst wurden entsprechende Auffassungen vertreten. In dieser Debatte, an der sich unter anderem auch Paul Tillich und Karl Bernhard Ritter beteiligten, wurde deutlich, dass jenseits ästhetischer Differenzen ein Hauptstreitpunkt in der Frage bestand, ob der Kultus nahtlos in die alltägliche Lebenswelt eingebettet sein müsse oder ob er ein Eigenrecht habe und daher besonders zu gestalten sei.[89]

IV. Predigt und Abendmahl

Doch auch in der Frage, worin eigentlich der Kern des Kultus bestehe, herrschte Dissens. ‚Ältere' wie ‚jüngere' Kritiker der Liturgischen Bewegung waren sich einig in der Zentralbedeutung der Predigt für den evangelischen Gottesdienst. „Die Predigt ist der eigentliche Kultusakt"[90], so Karl Barth, der damit die verbreitete Ansicht prägnant zusammenfasste. Symptomatisch für die enorme Bedeutung der Predigt für die evangelische Theologie auch in der Zwischenkriegszeit ist außerdem Friedrich Niebergalls ‚Die moderne Predigt' von 1929. Niebergall war Professor für Praktische Theologie in Marburg, das aufgrund der Tätigkeit von Karl Bernhard Ritter an der Universitätskirche ein Zentrum der Liturgischen Bewegung war.[91] Niebergall setzte sich in dem Buch ausführlich mit den Möglichkeiten und Widrigkeiten der Predigt auseinander. Am Schluss kam er auf die Bedeutung der Predigt im kirchlichen Gesamtleben zu sprechen:

> „So fehlt es bei aller Resignation nicht an Hoffnungen und an Möglichkeiten. Man mag sagen, was man will, die Zukunft unserer Kirche hängt nicht an Verfassungen, Liturgien und Kerzen, Fahnen und Prozessionen. Sie hängt allein an der *Predigt*. Diese muß besser werden, diese kann auch besser werden."[92]

---

[88] Vgl. Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), 247 f.

[89] Vgl. dazu Paul Tillich, Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie und Kultur (Gesammelte Werke, Bd. IX), Stuttgart 1967, 324–327; Karl Bernhard Ritter, Die Kirche und ihr Kultus [1931], in: ders., Kirche und Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Christian Zippert, Kassel 1971, 9–26; Karl Bernhard Ritter, Liturgische Haltung, in: Horn (Hg.), Kultus und Kunst (wie Anm. 37) 40–43. Karl Ferdinand Müller hat in dieser zentralen Frage die Entwürfe Karl Barths und Wilhelm Stählins diskutiert und – bei aller stets zu betonenden Gemeinsamkeit – eine wesentliche Differenz in der unterschiedlichen Bewegungsrichtung ausgemacht: „Während Barth von dem Interesse an der christlichen Existenz und dem Lebensgehorsam in die Mitte, d. h. den Vollzug des kirchlichen Gottesdienstes vorstößt, stößt Stählin vom Gottesdienst der Kirche in die Umwelt hinein." Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), 246.

[90] Karl Barth, Credo, Zürich 1946, 171. Vgl. dazu Merkel, Karl Barth (wie Anm. 75), 152.

[91] Zu Niebergall vgl. Henning Luther, Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München 1984. Vgl. außerdem die kritische Würdigung der Liturgischen Bewegung: Friedrich Niebergall, Die gegenwärtigen kultischen Reformen, gemessen am Evangelium, in: Horn (Hg.), Kultus und Kunst (wie Anm. 37), 11–23.

[92] Friedrich Niebergall, Die moderne Predigt. Kulturgeschichtliche und theologische Grundlage. Geschichte und Ertrag, Tübingen 1925, 234.

Gegen eine solche allgemein verbreitete Ansicht wendeten sich die Berneuchener in der Einführung in ihrer erstmals 1926 erschienenen ‚Ordnung der Deutschen Messe'. Darin wurde – ganz im Gegensatz zu der Position Barths und Niebergalls – das Recht der Liturgie gegenüber der Predigt betont, mit der Begründung, „daß sich in der liturgischen Ordnung des kirchlichen Gebetes, in der Feier der Sakramente, das eigentliche Leben der Kirche ausspricht und darstellt".[93] Die Predigt müsse organisch in die Liturgie eingebunden werden, und das heiße vor allem, sie müsse radikal gekürzt und könne bei Bedarf auch einfach durch eine Schriftlesung ersetzt werden.[94]

Der Vorschlag, die Predigt könne auch ganz fortfallen, war selbstverständlich eine Provokation für ein evangelisches Establishment, für welches das Wort Gottes und die Predigt aufs engste zusammengehörten. Die Berneuchener hatten aber keinesfalls vor, den Boden evangelischen Christentums zu verlassen; sie bekämpften nur die Gleichsetzung von Predigt und Gotteswort. Besonders deutlich wird dies an einer Anekdote, die Wilhelm Stählin in seinen Lebenserinnerungen geschildert hat. Karl Barth habe sich mit ihm über einen Gottesdienst unterhalten, den Barth nach Stählins liturgischen Instruktionen gehalten hatte. Stählins Äußerung, die Liturgie sei das Beste im ganzen Gottesdienst gewesen, habe Barth als Kritik an seiner Predigt aufgefasst. Darauf habe Stählin geantwortet:

> „Nein, Sie haben ausgezeichnet gepredigt, aber ich habe nur in der Liturgie Gottes Wort gehört, in der Predigt habe ich Professor Barth gehört."[95]

Wenn die Berneuchener in der Liturgie Gottes Wort zu vernehmen glaubten, so gilt das erst recht für das *verbum visibile* des Abendmahls. Auch hier bestand evangelischerseits die Tendenz, das Abendmahl zugunsten der Predigt abzuwerten; im Prinzip galt das Abendmahl als eine sich an den Hauptgottesdienst anschließende Sonderveranstaltung.[96] Dieser Tendenz traten allerdings auch außerhalb der Liturgischen Bewegung mehrere Theologen von Rang entgegen. Karl Barth stellte in seiner ‚Homiletik' das Sakrament über die Predigt, da die Predigt letztlich Interpretation des Sakraments sei. Zuvor hatte er bereits die evangelische Neigung kritisiert, Gottesdienst ohne Abendmahl – und damit unvollständige Gottesdienste – zu feiern.[97] Der Praktische Theologe und Systematiker Wolfgang Trillhaas wies bei aller Hochschät-

---

[93] Die Ordnung der Deutschen Messe (Der Deutsche Dom, hrsg. im Auftrag des Berneuchener Kreises von Ludwig Heitmann, Karl Bernhard Ritter, Wilhelm Stählin), 2., neu bearb., erw. Aufl. Kassel o. J. [ca. 1936], I.

[94] Vgl. Ordnung der Deutschen Messe (wie Anm. 93), III–VI.

[95] Wilhelm Stählin, Via Vitae, Kassel 1968, 221. Vgl. dazu auch Merkel, Karl Barth (wie Anm. 75), 151.

[96] Vgl. beispielsweise Curt Horn, Das evangelische Kultusproblem, in: ders. (Hg.), Kultus und Kunst (wie Anm. 37), 24–39, hier 35. Das ‚Evangelische Kirchenbuch' von Karl Arper und Alfred Zillessen erwähnt in seiner 3. Auflage von 1921 das Abendmahl nicht einmal als integrierenden Bestandteil des Gottesdienstes. Für die 5. Auflage von 1929 gilt dasselbe. Hier wird das Abendmahl nicht nur mit keinem Wort erwähnt, sondern es wird in einem 1924 verfassten Vorwort ausdrücklich gesagt, dass neben dem Lied das Wort und das Gebet „den vollen evangelischen Gottesdienst" ausmachen. Karl Arper/Alfred Zilessen, Evangelisches Kirchenbuch. Bd. 1: Der Gottesdienst, Göttingen ^{3}1921/^{5}1929, Zitat aus der 5. Aufl., 6 (Vorwort).

[97] Barth, Homiletik (wie Anm. 78), 43ff.; Barth, Gotteserkenntnis (wie Anm. 74), 198f. Vgl. Hans-Martin Gutmann, Symbole zwischen Macht und Spiel. Religionspädagogische und liturgische Untersuchungen zum ‚Opfer', Göttingen 1996, 223f.; vgl. Merkel, Karl Barth (wie Anm. 75), 159ff.

zung der Predigt darauf hin, dass doch nicht diese, sondern nur das Sakrament Glaubensgewissheit hervorbringen könne.[98] Und auch Dietrich Bonhoeffer vertrat die Auffassung, dass das Wort Gottes nicht einfach mit der Predigt gleichgesetzt werden dürfe, sondern dass Wort und Sakrament letztlich eins seien.[99]

Diese – moderaten – Korrekturen evangelischer Predigtfokussierung sind ein Indikator dafür, dass die Anregungen der Liturgischen Bewegung zumindest indirekt rezipiert wurden. Gerade die Berneuchener kämpften entschlossen im Namen eines „kultischen Realismus“[100] für eine Aufwertung des Abendmahls im gottesdienstlichen Leben. Die Predigt, so das ‚Berneuchener Buch‘, sei lebendiges Zeugnis, nicht mehr. Auch andere Formen des Verkündigungsgottesdienstes als nur der Predigtgottesdienst seien denkbar und sinnvoll, denn es sei nicht einzusehen, weshalb Lesungen aus Schriften großer Theologen oder Choräle großer Komponisten nicht als Wortverkündigung akzeptiert seien, während unbegabte Pastoren predigen dürften.[101] Die schlimmste Folge dieser Verengung der Verkündigung auf die Predigt sei aber die Randstellung des Abendmahls.[102] Das Abendmahl sei wie die Taufe und wie alle liturgischen Handlungen eine Gleichnishandlung, aber es gebe überhaupt keine Wortverkündigung, die nicht im Gleichnis geschähe.[103]

Aus diesem Grundverständnis heraus entwickelten die Berneuchener in der ‚Ordnung der Deutschen Messe‘ eine eigene Gottesdienstordnung, die ausdrücklich als Ordnung für den Sakramentsgottesdienst angelegt war, der Kern und Hauptsache des christlichen Kulthandelns sei.[104] Für Luther, so die Einleitung in die Messordnung, sei das Abendmahl selbstverständlicher Teil des Sonntagsgottesdienstes gewesen, zu dem natürlich auch die Predigt gehören sollte. Luther habe besonderen Wert auf Belehrung und Unterweisung des Volkes gelegt, woraus sich die Betonung der Predigt erkläre. Diese Betonung habe sich aber in der Geschichte des Luthertums in unguter Weise verstärkt, und aus dem Sakramentsgottesdienst mit Predigt sei ein Predigtgottesdienst mit oder ohne sich anschließendem Sakramentsempfang geworden. Diese Entwicklung müsse rückgängig gemacht und der Sakramentsgottesdienst wieder als Hauptgottesdienstform etabliert werden. Daneben könne und solle es Wortgottesdienste geben, wie auch im Sakramentsgottesdienst gepredigt werden könne, aber die Mitte und den Höhepunkt des Gottesdienstes bilde die Feier des Abendmahls.[105]

Die Berneuchener Gottesdienstordnung erfuhr polemische, teilweise aber auch sehr ernsthafte und sachliche Kritik. Hervorzuheben ist dabei der Studentenpfarrer Gerhard Kunze, der selbst zum erweiterten Kreis der Liturgischen Bewegung gehörte,

---

[98] Vgl. Wolfgang Trilhaas, Evangelische Predigtlehre, München [2]1936, 31ff.; vgl. auch Gutmann, Symbole (wie Anm. 97), 224–227.

[99] Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften. Bd. 4: Auslegungen – Predigten 1933–1944, hg. v. Eberhard Bethge, München 1961, 241–244; vgl. auch Gutmann, Symbole (wie Anm. 97), 228ff.

[100] Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), 239. Müller zitiert hier eine Formulierung Wilhelm Stählins.

[101] Vgl. Berneuchener Konferenz, Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 107.

[102] Vgl. Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 109.

[103] Vgl. Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 112ff.

[104] Vgl. Ordnung der Deutschen Messe (wie Anm. 93), I.

[105] Vgl. Ordnung der Deutschen Messe (wie Anm. 93), IIf.

jedenfalls an Veranstaltungen der Gruppe in Alpirsbach teilgenommen hatte.[106] In seinem 1938 erschienenen ‚Gespräch mit Berneuchen' warf er der ‚Deutschen Messe' vor, die untrennbare Einheit von Predigt, Gebet und Abendmahl aufzuheben. Dass aber schon seit Luther die Predigt in der evangelischen Kirche tendenziell Vorrangstellung habe, daran sei im Ernst nicht zu zweifeln.[107] Besonders problematisch an der Berneuchener Gottesdienstordnung sei, dass es sich um ein Konglomerat aus altkirchlichen, römischen und lutherischen Elementen handle, das gar keine eindeutige theologische Grundlage erkennen lasse.[108] Das Hauptproblem der Berneuchener sei aber ein falsches Traditionsverständnis: anstatt die Intention der Väter in gegenwärtige Formen zu kleiden, übernähmen die Berneuchener die alten Formeln, änderten aber deren Sinn.[109] Dadurch werde die Bahn der lutherischen Tradition verlassen; im Grunde liege in der ‚Deutschen Messe' eine Art gesamtchristlicher Unionsversuch vor – zum Preis einer Aufgabe des lutherischen Abendmahlsverständnisses.[110]

V. Das evangelische Kultusproblem

Unabhängig von der Frage nach der sachlichen Richtigkeit der Kritik Kunzes lassen sich der Debatte um die Stellung des Abendmahls im evangelischen Gottesdienst zwei wichtige Erkenntnisse in Bezug auf evangelisch-religiöse Form entnehmen. Zum ersten waren die Auseinandersetzungen der Zwischenkriegszeit nicht grundlos so heftig. Auf beiden Seiten wurde im Wortsinn um evangelische Form *gerungen*, und der Grund dafür war die gemeinsame Wahrnehmung, dass die evangelische Kirche ein prinzipielles „Kultusproblem"[111] habe: Evangelische Religion kenne keine feste, als heilig geltende Form, sei zu ihrer Ausübung aber dennoch auf eine Form angewiesen. Die Unterschiedlichkeit der Lösungsvorschläge für das Kultusproblem wiederum hat – zum zweiten – ihre Ursache in der unterschiedlichen Bewertung des konfessionellen Faktors. Die Kritiker der Liturgischen Bewegung legten die Betonung auf ein *evangelisches* Christentum, während es etwa den Berneuchenern um ein evangelisches *Christentum* ging. Die einen wollten im Grunde die Konfessionalisierung vollenden und das Evangelische klar vom Katholischen trennen; die anderen wollten unter Wahrung der lutherischen Frömmigkeit und der lutherischen Glau-

[106] Zu Gerhard Kunze vgl. Birgit Fenske, Gerhard Kunze (1892–1954), in: Kranemann/Rschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. I (wie Anm. 23), 606–620. Seine Teilnahme an der Osterwoche 1935 in Alpirsbach ist belegt durch Conrad, Liturgie als Kunst und Spiel (wie Anm. 33), 261.

[107] Vgl. Gerhard Kunze, Gespräch mit Berneuchen, Göttingen 1938, 12–19.

[108] Kunze, Gespräch mit Berneuchen (wie Anm. 107), 42.

[109] Vgl. Kunze, Gespräch mit Berneuchen (wie Anm. 107), 44.

[110] So heißt es bei Kunze: „Dem griechisch-orthodoxen Christen ist die Konsekration durch die Epiklese gewahrt, dem römischen Katholiken die Betonung des Opfers, dem Lutheraner die Sündenvergebung und das ewige Leben, ihnen allen die Gewißheit des engsten Anschlusses an allerehrwürdigste Tradition." Kunze, Gespräch mit Berneuchen (wie Anm. 107), 49f.

[111] Horn, Kultusproblem (wie Anm. 96).

bensinhalte eine festere und zugleich ökumenischere Gottesdienstform in Annäherung an den katholischen Ritus schaffen.[112]

Es wäre ein grobes Missverständnis, das Anliegen der Liturgischen Bewegung als ‚reaktionär' oder ‚repristinativ' abzutun. Ihrem Selbstverständnis nach war sie eine revolutionäre Aufbruchsbewegung, die neue Wege des religiösen Ausdrucks suchte. Ihr Ziel war es nicht, tote Formen wiederzubeleben – wie einige Gegner ihr vorwarfen – sondern Orientierungspunkte für eine festere religiöse Formgestaltung zu finden. Dass bei dieser Suche die Bahn der protestantischen Traditionen verlassen werden sollte, liegt auf der Hand – zumal die Liturgische Bewegung den beiden großen protestantischen Konfessionen in dieser Hinsicht ja eine eklatante Fehlentwicklung diagnostizierte.

Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg konnte man den Eindruck gewinnen, dass die evangelische Kirche nun gewillt war, die Fehlentwicklung zu korrigieren. Im Rahmen der Agendenreformen war der Einfluss der gottesdienstlichen Ordnungen, die in der Zwischenkriegszeit von den verschiedenen Gruppen der Liturgischen Bewegung entworfen worden waren, zumindest teilweise erheblich.[113] In den 1960er Jahren fand allerdings in der evangelischen wie auch in der römisch-katholischen Kirche eine antiritualistische Gegenbewegung statt, die im Grunde bis heute fortwirkt.[114] Erst vor diesem Hintergrund werden die eingangs erwähnten vorsichtigen Hinwendungen zum Ritual in beiden Großkirchen sowie der anhaltende Widerstand gegen diese Hinwendung verständlich.

Die Kulturanthropologin Mary Douglas hat die Ursache dieses Antiritualismus darin gesehen, dass man ihn als Ausdruck einer zeitgemäßen Religionsauffassung verstand, in dem die rationale und personale Bindung an Gott an die Stelle des die Entfaltung der Persönlichkeit verhindernden Ritualismus trete.[115] Eine solche Auffassung, so Douglas, ignoriere aber, dass Antiritualismus gar kein spezifisch modernes Phänomen sei, und dass außerdem jede entsprechende Bewegung irgendwann der Notwendigkeit einer Institutionalisierung gegenüberstehe, die wiederum ohne

---

[112] Karl Ferdinand Müller attestiert Wilhelm Stählin ein Bemühen um „das frühkirchliche, das reformatorische und ökumenische Erbteil im Gottesdienst" und resümiert: „So stößt Stählin auf seinem Wege zu einer liturgischen Gesamtschau des Gottesdienstes durch, die einmal das reformatorische Erbe aufnimmt, zum anderen aber darüber hinaus wesentliches im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung liegengebliebenes Erbgut in steter Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift und dem Bekenntnis neu belebt." Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), 239 u. 246.

[113] Daher konnte Karl Ferdinand Müller auch noch 1952 von einem allgemeinen liturgischen Aufbruch in der evangelischen Kirche sprechen: vgl. Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), bes. 201 f. Zu dieser „ersten Phase" evangelischer Agendenreform nach 1945 vgl. Frieder Schulz, Die Agendenreform in den evangelischen Kirchen, in: Klöckener/Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen, Teil II (wie Anm. 5), 1022–1028.

[114] Mary Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt a. M. ^{2}1973, bes. 11–36. Vgl. auch Schulz, Agendenreform (wie Anm. 113), 1029–1049.

[115] Vgl. Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik (wie Anm. 114), 15. Die Abwendung vom Ritual vollzieht sich laut Douglas in drei Phasen: die Ablehnung als bloß äußerlich betrachteter ritueller Formen, die Verinnerlichung und Individualisierung der Religion, und eine Hinwendung zur „humanitären Betätigung". Mit der dritten Phase gebe es schließlich keine symbolischen Formen der Religion mehr. Vgl. ebd., 19.

einen neuen Ritualismus nicht möglich sei. Dieser neue Ritualismus habe aber gegenüber dem alten zwei entscheidende Defizite: Erstens sei etwas von der Ernsthaftigkeit der ursprünglichen Rituale verlorengegangen, zweitens das Verständnis für die Einordnung der Rituale in die Geschichte und damit ein wesentlicher Aspekt der historischen Dimension des Menschseins überhaupt.[116]

Anders ausgedrückt: Die institutionelle Schwäche des Protestantismus ist dafür verantwortlich, dass die evangelische Kirche ein ‚Kultusproblem' hat. Mit diesem Problem ernsthaft und konstruktiv umzugehen, war das Ziel der Liturgischen Bewegung. Darin liegt auch ihre bleibende Legitimität. Jede neuerliche Hinwendung zum Ritual wird nämlich an der theologischen Reflexionshöhe zu messen sein, die in der Zwischenkriegszeit schon einmal erreicht war.

Abstract

Since a couple of years religious form has been a current issue of ecclesiastical practice. However, except for Practical Theology there is no major response to this in academic theology. A view to the debates on the protestant "Liturgische Bewegung" (liturgical movement) between the World Wars reveals that religious form has to satisfy aesthetical as well as theological criteria. This essay reconstructs these debates, especially those who dealt with church architecture and church service. It carves out the different positions – conservative and "radical" church building, the relation between sermon and Communion, the theological relevance of liturgy – and places them into their historical context. Thus it becomes clear that there exists a fundamental Protestant "Kultusproblem" (problem of cult). It also illustrates that the level of reflection of the 1920 and 1930 debates would be a worthwhile example for any further discussion.

[116] Vgl. Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik (wie Anm. 114), 36f.

KRITISCHE MISZELLE

Zwischen Sozialethik und Architekturkritik – Adolph Kolpings Einfluss auf August Reichensperger

Ludwig Schwab und Karl-Heinz Becker

> „Dazu war das Zusammentreffen einer Reihe von enthusiasmierten Männern nötig, die jeder auf seine Weise und an seinem Ort Entscheidendes beigetragen haben. […] Dazu gehörte bis zu seinem frühen Tode der Domvikar Adol[ph] Kolping aus Kerpen, dessen Interesse an künstlerischen Dingen über seiner bedeutenden Gründung, dem Gesellenverein, leicht vergessen wird."[1]

Mit diesen Worten beschrieb Willy Weyres in seinem Beitrag zum Kölner Domblatt 1976 ein geistiges Klima als Hauptvoraussetzung für den Weiterbau des Kölner Doms 1842 und wies in dem Zusammenhang auf die wichtige Rolle August Reichenspergers hin. Adolph Kolping und August Reichensperger haben sich zu diesem Zeitpunkt zwar noch nicht gekannt, jedoch hat ihre spätere Freundschaft mit zu jenem Enthusiasmus beigetragen, der zu einer Fertigstellung der sich über 38 Jahre hinziehenden Bauaufgabe nötig war.[2]

Kennengelernt haben sich Adolph Kolping und August Reichensperger wahrscheinlich im Jahr 1849, als beide zu neuen Aufgaben nach Köln gerufen wurden. Reichensperger trat eine Stelle als Appellationsgerichtsrat an, Kolping wurde als Domvikar eingeführt. Nach Auskunft Peter Reichenspergers vermittelte die Bekanntschaft der gemeinsame Freund Albert Freiherr von Thimus.[3] Hieraus wuchs eine enge Freundschaft, so dass „fast täglich Reichensperger seinen Freund aufsuchte, um Rats mit ihm zu pflegen und seine Sorgen mit ihm zu teilen."[4] Die zeitgenössische Forschung befasste sich mit dem Aufeinandertreffen der beiden Persönlichkeiten bislang stets aus der Sicht des heute wesentlich bekannteren Gesellenvaters Adolph Kolping und beschreibt Reichensperger als dessen Freund und Berater „in persönlichen, politischen und publizistischen Dingen."[5] Diese Blickrichtung dominiert auch

---

[1] Willy Weyres, Die Kölner Dombauhütte und die Neugotik im Rheinland, in: Kölner Domblatt 41 (1976), 195–214, hier 204.

[2] Vgl. Franz Lüttgen, „Nur nicht nachlassen!" Adolph Kolping, der Kölner Dom und der Dombau, in: Kölner Domblatt 70 (2005), 237–258, hier 258.

[3] Peter Reichensperger, Der Gesellenvater und der Koblenzer August Reichensperger, in: 100 Jahre Kolpingsfamilie Koblenz. Verbunden mit dem Treffen der Kolpingsfamilien der Diözese Trier, 16–18. Juni 1951, Koblenz 1951, 9.

[4] Reichensperger, Der Gesellenvater (wie Anm. 3).

[5] Michael Schmolke, Adolph Kolping als Publizist, Münster 1966, 203.

die einschlägige Reichensperger-Literatur seit Ludwig Pastor, der Kolping in seinem „August Reichensperger 1808–1895" von 1899 nur an drei Stellen kurz erwähnte und damit die Einflüsse beider Persönlichkeiten aufeinander nicht beleuchtete. Leo Schwering bemerkt, dass Reichensperger „von Anfang an dessen (Kolpings) soziales Werk richtig erkannt" habe und Kolping förderte.[6]

Auch in den aktuellsten Beiträgen zu Reichensperger wendet sich die Blickrichtung der Forschung nicht. In dem von Mario Kramp herausgegebenen Ausstellungskatalog des Mittelrhein-Museums in Koblenz, der im Ganzen gesehen Reichenspergers vielfältiges Wirken sehr ausgewogen präsentiert, fehlt Kolping gänzlich. Der einzige kleine Beitrag, der einen andersläufigen Ideentransfer erahnen lässt, ist der eingangs zitierte Aufsatz des Peter Reichensperger – bei dem es sich nicht um den gleichnamigen Bruder August Reichenspergers handelt – in der Jubiläumsschrift „100 Jahre Kolpingsfamilie Koblenz", der zum Ziel hatte, die ideelle Nähe beider Persönlichkeiten im Kontext ihres Wirkens in der erforderlichen Kürze des Anlasses zu beleuchten.

August Reichensperger, der Abgeordneter in der Deutschen Nationalversammlung, im Erfurter Unionsparlament, im preußischen Abgeordnetenhaus und zuletzt im deutschen Reichstag war, verfügte über einen großen politischen Überblick. Er teilte Kolpings Weltanschauung und warb für die Idee des Gesellenvereins, was ihn für Kolping außerordentlich wertvoll werden ließ.[7] Publizistisch hat er der Nachwelt ein gewaltiges Œuvre hinterlassen.[8] Hierin war er Kolping ebenbürtig und ab 1858 arbeiteten beide sogar auf diesem Feld zusammen.[9]

Während sich Kolping in seinen Schriften mit politischen und sozialethischen Fragen auseinandersetzte, schrieb Reichensperger über Kunst und insbesondere über Architektur. Er gilt heute als der bedeutendste deutsche Publizist und Vordenker der Neugotik für den deutschsprachigen Raum.[10] Reichensperger ist damit auch einer der wichtigsten Vertreter eines bereits im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in Deutschland einsetzenden neuen Mediävismus. Dieser war inspiriert von französischem Ideengut aus der Mitte des 18. Jahrhunderts. Im nachmittelalterlichen Frankreich war die Gotik seit der frühen Neuzeit keinem Ansehensverlust unterworfen, wie dies in Deutschland geschehen war. Die Forschung betont, dass die Gotik zumindest in der Sakralarchitektur, immer ein lebendiger, stilbildender Faktor geblieben sei und führende Bautechniker und Architekturtheoretiker neue Ansätze generiert hätten.[11] Für den katholischen Kirchenbau war die Nachgotik, die durch den Jesuitenorden von der benachbarten französischen Ordensassistenz in das Rheinland getragen

[6] Leo Schwering, August Reichensperger, Dülmen 1936, 219f. und weist darauf hin, dass es „eine interessante Einzelstudie wert [wäre], die reichen Tagebuchaufzeichnungen bezüglich des Gesellenvaters einmal zu sammeln. Es würde sich herausstellen, daß auch Kolping August Reichensperger persönlich sehr viel mehr verdankt als bis jetzt bekannt ist."

[7] So in der Rede zum preußischen Landtag vom 27. Januar 1881. Ludwig Pastor, August Reichensperger 1808–1895, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1899, Bd. 2: 192.

[8] Pastor, August Reichensperger (wie Anm. 7), Bd. 2: 449–474.

[9] Schmolke, Adolph Kolping (wie Anm. 5), 203.

[10] Hanno-Walter Kruft, Geschichte der Architekturtheorie, München 1991, 362f; auch bei Georg Germann, Neugotik – Geschichte ihrer Architekturtheorie, Stuttgart 1974, 93.

[11] Michael Hesse, Klassische Architektur in Frankreich, Darmstadt 2004, 63.

wurde, eine Basis der deutschen Neugotik.[12] Auch das Verständnis der Gotik als „nationaler Kunst" war in Frankreich schon vorgebildet. Für wichtige Architekturtheoretiker der Jesuiten in Frankreich stand die Gotik in Zusammenhang mit dem Inkulturationsgebot des heiligen Ignatius.[13] In diesem Kontext sah man die Gotik als originäre Kunst des französischen Volkes.[14] Klaus Jan Philipp verweist darauf, dass eine deutsche Gotik-Diskussion bis in die 1760er und 1770er Jahre zurückreicht, als mit dem Nauener Tor in Potsdam und dem Gotischen Haus in Wörlitz die ersten neugotischen Bauten errichtet worden waren. Zur gleichen Zeit gab Johann Gottfried Herder die Aufsatzsammlung „Von deutscher Art und Kunst" heraus.[15] Ebenso fand die Veröffentlichung der Marienburg-Zeichnungen Friedrich Gillys weithin Beachtung. Jedoch ging es Gilly und der Rezeption dabei eher um die Sorge des Verlusts einer vaterländischen Architektur denn um eine Abwägung einer Stilentwicklung. Die deutsche Gotik-Diskussion wurde nach Philipps Einschätzung durch die Umgestaltung der spätmittelalterlichen Nikolaikirche in Leipzig von Dauthe und dem Nachdruck von Goethes „Von deutscher Baukunst" durch Johann Sigismund Gottfried Huth im Allgemeinen Magazin für die bürgerliche Baukunst gehoben. In ihnen wurde Goethes Hymnus auf Erwin von Steinbach mit Weinlings „Briefen aus Rom" konfrontiert.[16] Damals waren – wie Philipp zeigte – erhebliche Schwierigkeiten und Vorurteile zu überwinden gewesen, um überhaupt Entwürfe in gotischem Stil oder auch eine Beschäftigung mit gotischer Architektur durchzusetzen.[17] Klaus Jan Philipp hebt zu Recht die Tatsache hervor, dass die Romantiker, die erst um 1806 an Boden gewonnen haben, die Gotik als genuin deutsche Architektur verstanden und sie als Reflex auf die napoleonisch-französische Besetzung Deutschlands kunstpolitisch vereinnahmten.[18] Schriften dieser Romantiker, wie die des Sulpiz Boiserée, hat Reichensperger – nach Pastor – seit den frühen dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts studiert. Jedoch waren es nicht sie, sondern die gotischen Bauten, die ihn in ihren Bann zogen.[19] Die deutsche Architekturtheorie der Neugotik war zu diesem Zeitpunkt nahezu unbedeutend. Der einzige nennenswerte Architekturtheoretiker der frühen Neugotik, der in Frankfurt am Main ansässige Jurist Friedrich Hoffstadt, forderte in seinem „Gotischen A-B-C Buch"[20] eine Formfindung auf Grundlage strenger Geometrisierung. Seine „Vorlegeblätter einer selbständigen Produktion und Construction"[21] zielten auf eine additive Gestaltungsweise, die dem Empire

[12] Josef Braun, die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten, Freiburg i. Br. 1910, Bd. 1: 9–190.

[13] Vgl. Ludwig Schwab, Bauanlage und Fassaden der Jesuitenkollegien in der alten Oberdeutschen Ordensprovinz (1561–1773), in: architectura 2 (1999), 149–164, hier 149.

[14] Pierre Moisy, Les églises des Jésuites de l'ancienne assistance de France, Rom 1958, 330–338.

[15] Johann Gottfried Herder, Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter, Hamburg 1773.

[16] Vgl. Klaus Jan Philipp, Um 1800 – Architekturtheorie und Architekturkritik in Deutschland zwischen 1790 und 1810, Stuttgart 1997, 60.

[17] Philipp, Um 1800 – Architekturtheorie (wie Anm. 16), 60f.

[18] Klaus Jan Philipp, Rückgriff und Auswahl – Klassik und Romantik als komplementäres System in der Baukunst, in: Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland, Bd. 6: Klassik und Romantik, hg. v. Andreas Beyer, München 2006, 207–223, hier 220.

[19] Pastor, August Reichensperger (wie Anm. 7), Bd. 1: 162.

[20] Friedrich Hoffstadt, Gotisches A-B-C Buch, Frankfurt a. M. 1840.

[21] Hoffstadt, Gotisches A-B-C (wie Anm. 20).

noch sehr nahe stand. Das Beispiel Hoffstadt zeigt exemplarisch, dass die frühen Neugotiktheoretiker sich noch in den Gedankengebäuden des französischen Klassizismus bewegten – und das nicht nur in Deutschland.[22] Nicht anders wird es bei Reichensperger anfangs gewesen sein, dessen Familie ausgewiesen frankophil war und der Napoleon seine schnelle Karriere zu verdanken hatte.[23] Seine Angriffe auf den Klassizismus französischer Prägung, der ihn umgab, zielten daher sicherlich nicht auf Frankreich als Besatzungsmacht. Vielmehr war für ihn der Klassizismus Ausdruck für die kirchenfeindliche Aufklärung. Letztlich hatte Reichensperger nach seiner *grand tour* durch Italien 1839, wo er neben dem Reiseabenteuer auch das Klassische suchte[24] – aber desillusioniert zurückkehrte – auch wesentliche Impulse im Hinblick auf seine Mittelalterorientierung in der Auseinandersetzung mit französischen Architekturschriften erhalten. Ein wichtiger Autor in diesem Zusammenhang war offenbar der Jesuit Marc-Antoine Laugier gewesen, welcher der bedeutendste Architekturkritiker des 18. Jahrhunderts – wie des Klassizismus überhaupt – in Frankreich war.[25] Und Frankreich hat in dieser Hinsicht Deutschland noch bis in das beginnende 19. Jahrhundert hinein kulturell dominiert.[26]

Laugier hatte in seinem „Essai sur l'architecture" aus dem Blickwinkel des Klassizismus heraus die Gotik in positivem Licht erscheinen lassen und damit der Neugotik den Weg bereitet. Er hob die konstruktiven Leistungen und klaren Konstruktions- und Raumstrukturen sowie die vertikalen Raumbildungen hervor, die einen „majestätischen Ausdruck" hervorriefen.[27] Laugier gibt erste Vorschläge zur Erreichung qualitativ gleichwertiger Raumbildungen,[28] zielt also in seiner Architekturkritik auf zukünftige Umsetzungen ab – allerdings im klassizistischen Formenrepertoire. Diese Gedanken entwickelt er in seinen „Observations sur l'architecture" fort und intendiert eine Geometrisierung auch profaner Bautypologien.[29] Laugiers „Essai" wurde bereits nach nur drei Jahren nach seinem Erscheinen 1753 in Frankreich auch in deutscher Sprache herausgegeben.[30] Er hat nicht nur durch Goethes „Von deutscher Baukunst", die Laugiers Ideen verarbeitete, eine herausragende Wirkung auf die Gotik-Diskussion in Deutschland gehabt,[31] sondern wurde schon damals häufig

[22] Auch in Frankreich sieht die aktuelle Forschung zunehmend die Kontinuitäten zwischen Empire und Neugotik. So gingen aus der Schule Charles Perciers auch Neugotiker hervor. Siehe hierzu Jean-Michel Leniaud, Une simple querelle de clocher? Viollet-le-Duc à Saint-Denis (1846), in: Revue de l'Art 101 (1993), 17–28, hier 18.

[23] Mario Kramp, August Reichensperger, Koblenz – Köln – Europa, Koblenz 2004, 8.

[24] Siehe hierzu: Pastor, August Reichensperger (wie Anm. 7), Bd. 1: 89–158.

[25] Wolfgang Hermann, Laugier and the 18th Century French Theory, London 1962, 148–172.

[26] Ludwig Schwab, Frankreich in Frankfurt – Architekturimporteure um 1800 in Frankfurt am Main, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 72.3 (2009), 389–408; Pierre du Colombier, L'architecture française en Allemagne au XVIIIème siècle, Paris 1956, 101–243.

[27] Marc-Antoine Laugier, Essai sur l'architecture, Paris 1753, 144 (ND auf Deutsch, Zürich 1989).

[28] Laugier, Essai sur l'architecture (wie Anm. 27), 145f.

[29] Marc-Antoine Laugier, Observations sur l'architecture, Paris 1765.

[30] Hermann, Laugier and the 18th Century (wie Anm. 25), 184.

[31] Hanno-Walter Kruft, Geschichte der Architekturtheorie, München 1991, 172; Herrmann, Laugier and the 18th Century (wie Anm. 25), 188ff.

rezipiert und zitiert.[32] Dennoch erwähnt Reichensperger Laugier und seine Schriften – zumindest in den zahlreichen hier herangezogenen Werken – nicht explizit. Sein Einfluss auf Reichensperger ist unverkennbar: Die Machart seiner Schriften, die in kleinformatigen, handlichen Ausgaben zu vergleichsweise günstigen Preisen vertrieben wurden, ihre kurzweilige Lesbarkeit, der sie auch ihre scharfen Ironisierungen und derben Kontrastierungen verdanken, erinnern unwillkürlich an Laugier. Reichensperger stand zudem in jahrelanger, enger Verbindung zu dem französischen Neugotik-Essayisten Alphonse-Napoléon Didron und dem Architekten Eugène Emmanuel Viollet-le Duc, die ihrerseits Laugiers Publikationen gekannt und auf jeweils eigene Weise literarisch verarbeitet haben. Reichenspergers internationale Kontakte zur zeitgenössischen Architekturtheoretikern und Praktikern erstreckten sich jedoch nicht nur auf Frankreich.

Eine weitere innovative Neugotik-Nation, die durch ihre technische Vorreiterstellung im Deutschland des 19. Jahrhunderts stark beachtet wurde, war England. Reichensperger pflegte enge Kontakte zu Einzelpersonen wie dem Architekten und Architekturtheoretiker August Northmore Welby Pugin, dem Architekten George Gilbert Scott sowie Organisationen wie der Ecclesial Society, die sich für die kirchlich geprägte Neugotik in England einsetzte.[33] Sein thematischer Austausch in dieser Hinsicht reichte aber auch weit über Europa hinaus in die Vereinigten Staaten und zu Missionaren nach China.[34] Für Deutschland spielte Reichensperger im Hinblick auf die Neugotik freilich eine herausragende Rolle: Reichensperger war nicht nur Redakteur des Kölner Domblatts und Initiator des Koblenzer Dombauvereins – des ersten seiner Art, dem in Deutschland über hundert weitere Vereine folgten.[35] Führende deutsche Neugotiker wie Vincenz Statz, Georg Gottlob Ungewitter, Friedrich von Schmidt, August von Essenwein und Conrad Wilhelm Hase erkannten Reichensperger als ihren theoretischen Vordenker an.[36] Dass er auch Kolping für die Neugotik begeisterte, ist bekannt.[37] Zugleich kam Kolping aber auch mit Reichenspergers zeitkritischem Mediävismus in Berührung, aus dem er – wie später zu berichten sein wird – auch für seine sozialethischen Themenfelder Ideen generierte. Durch

---

[32] Philipp, Um 1800 – Architekturtheorie (wie Anm. 16), 102–105; Herrmann, Laugier and the 18th Century (wie Anm. 25), 185ff.

[33] Die Vernetzung der europäischen Neugotik-Bewegung – insbesondere der englischen, französischen und deutschen Protagonisten, der führenden Zeitschriften und Vereinigungen stellt Claude Mignon in seinem Standardwerk zur Architektur des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang dar. Vgl. Claude Mignon, L'architecture au XIXème siècle, Freiburg i. d. Schweiz 1983, 48–79.

[34] Zahlreiche Fernkorrespondenzen August Reichenspergers finden sich in der Briefsammlung des Landeshauptarchivs Koblenz, das einen großen Teil des Nachlasses Reichenspergers aufbewahrt. Hierzu: Johannes Simmert, Verzeichnis der Briefsammlung August Reichensperger im Landeshauptarchiv Koblenz, Koblenz 1977.

[35] Pastor, August Reichensperger (wie Anm. 7), Bd. 1: 166.

[36] Michael J. Lewis, Politics of the German Gothic Revival – August Reichensperger, Massachusetts 1993, 136.

[37] Reichensperger, Der Gesellenvater (wie Anm. 3), 11; Schmolke, Adolph Kolping (wie Anm. 5), 203; Sebastian Georg Schäffer, Adolph Kolping, der Gesellenvater. Ein Lebensbild, Münster 1880, 273f.; Franz Lüttgen, Adolph Kolping, der Kölner Dom und der Dombau, in: Kölner Domblatt 70 (2005), 237–258.

Reichensperger hat Kolping auch Steinle kennengelernt,[38] der später gemeinsam mit Vinzenz Statz die Kölner Minoritenkirche restaurierte, zu deren Rektor Kolping 1862 ernannt wurde. Wie die Briefe Kolpings an Steinle zu den Arbeiten an der Kölner Minoritenkirche zeigen, hat sich Kolping weit mehr für die thematische Ausgestaltung von Architekturen interessiert denn für die Raumbildungen oder konstruktiven Fragen, die er stets an Reichensperger verwies.[39] Trotzdem konnte auch Kolping mit seinen sozialethischen Gedanken Reichenspergers Architekturkritik in bedeutender Weise inspirieren. Dieser Sachverhalt wird im Folgenden entwickelt.

Reichenspergers Architekturkritik, die im Zentrum seiner Kunstkritik stand, war – wie bei kaum einem anderen bedeutenden Architekturkritiker – immer auch eine politisch und religiös motivierte Kulturkritik. Gelegentlich vermitteln seine Schriften den Eindruck, seine Architekturkritik wäre gänzlich ein Schattengefecht eines religiös-konservativen Kulturkämpfers, der seiner Zeit das Mittelalter als Idealzeit oder auch als Spiegel im Hinblick auf das Gesellschafts- und Glaubensleben vorhält. Hierbei zielte Reichensperger zunächst auf den französisch geprägten Klassizismus, den er in einer inhärenten Verbindung mit der kirchenfeindlichen Aufklärung und dem Utilitarismus der jungen bürgerlichen Gesellschaft wahrnahm.[40] Später, etwa ab 1849, wirkte er gemeinsam mit seinem Bruder Peter zunehmend als christlicher Kulturkämpfer in Preußen,[41] wo er mit dem preußischen Eklektizismus auch gegen die Suche der preußischen Kulturpolitik nach einem Staatsstil zu Felde zog. All dies ist aber nur eine Facette seiner literarischen Beschäftigung mit der Architektur. Eine andere ist seine liebevolle Beschreibung und energische Verteidigung mittelalterlicher Bauwerke und die fürsorgliche Förderung und Begleitung zeitgenössischer neugotischer Künstler bis hin zu deren posthumer Würdigung. In letzterem zeigte er eine Liebe zu Werkschaffenden, wie sie sein Freund Kolping auf eigene Weise in seinem Lebenswerk verarbeitete. Kenntnisse der Rahmenbedingungen des zeitgenössischen Werkschaffens – der Arbeitswelt des Handwerks – konnte der promovierte Jurist aus gehobenem Beamtenmilieu dabei von seinem Freund Adolph Kolping gewinnen, der als spätberufener Priester bekanntermaßen selbst zunächst Handwerksgeselle war. Aus diesem Austausch mit Kolping schöpfte Reichensperger zwei wichtige Freistellungsmerkmale seiner neugotischen Architekturkritik.

Kolping beschäftigte sich mit der „Sozialen Frage der Zeit“ aus der Sicht eines Handwerkers. Diese Sichtweise brachte er auch dem Juristen August Reichensperger nahe. Kolping sah die soziale und moralische Verelendung des Arbeitenden in der

[38] Alphons Maria von Steinle, Edward von Steinle und August Reichensperger in ihren gemeinsamen Bestrebungen für die christliche Kunst, Köln 1890, 87.

[39] Vgl. August Reichensperger, Eine kurze Rede und eine lange Vorrede zur Kunst, Paderborn 1863. Die gesamten Korrespondenzen Kolpings mit Steinle sind zudem abgedruckt in: Michael Hanke/Rosa Copelovici (Hgg.), Adolph-Kolping-Schriften. Kölner Ausgabe, 16 Bde., Köln 1981–2000, hier Bd. 2: Briefe, Köln 1991.

[40] Dieser Eindruck täuschte Reichensperger nicht. Gerade in Frankfurt, der deutschen Hochburg des verbürgerlichten französischen Klassizismus, wo Reichensperger während seiner Zeit als Abgeordneter der Deutschen Nationalversammlung weilte, traten diese Zusammenhänge deutlich zutrage. Siehe hierzu Schwab, Frankreich (wie Anm. 26), 390.

[41] Von seinem ebenfalls politisch sehr engagierten Bruder stammt eine seinerzeit viel beachtete Denkschrift: Peter Reichensperger, Kulturkampf oder Friede in Staat und Kirche, Berlin 1876.

Industrialisierung durch den Übergang von handwerklich selbständiger, selbstverantworteter Arbeit zu abhängiger Lohnarbeit.[42] Fähige Handwerker konnten ihr Potential nicht mehr voll einsetzen und wurden zu einfachen und geringfügig entlohnten Arbeitern degradiert. Aus verantwortungsbewussten Handwerkern wurden abhängige und unfreie Arbeiter. Besonders dramatisch stellte sich für Kolping im Fabrikkapitalismus die Situation der arbeitenden Jugend dar. Dementsprechend galt auch in erster Linie ihr sein Engagement für die katholischen Gesellenvereine. Seiner Meinung nach war die Jugend durch die wirtschaftliche Situation und durch mangelnde menschliche und fachliche Reife gefährdet. Aus eigener Erfahrung war Kolping noch mit dem Werdegang der Gesellen im Zunftwesen vertraut: Als Zögling des Meisters lebte der Geselle in dessen Familie. Dort lernte er Berufsfachliches und unterlag der sittlichen Führung des Meisters.[43] Für Kolping stellte dieses Lebensumfeld die Richtschnur für die Gemeinschaft der Gesellenvereine in der industriell bestimmten Arbeitswelt dar.[44]

August Reichensperger war von Kolpings Gesellenvereinen begeistert. Er lobte insbesondere deren „Gesundheit und Wahrheit" und ihr Engagement für das Lehrlingswesen. Er selbst beschäftigte sich mit der Thematik der Industriekultur allerdings nicht auf dem Gebiet der Gesellschaftskritik, sondern auf dem der Kunst- und Architekturkritik. Dabei stellte er die Beziehung des Arbeitenden zum Werk und die daraus resultierende Qualität des Werkes in den Mittelpunkt. Seiner Auffassung nach waren Handwerk und Kunst in der Industrialisierung getrennt worden. Die „gewöhnlichen Erzeugnisse" hätten das „künstlerische Element" verloren. Das sei zum einen darauf zurückzuführen, dass „die Kunst zur dienenden Magd der Maschine geworden" sei, deren „Schöpfungen den Charakter der Schablone an sich tragen".[45] Zum anderen sei es die Folge davon, dass Idee und Ausführung sowie technisches Wissen und handwerkliches Können im Werkprozess getrennt worden seien.[46] Ein Missstand, der bereits in der Ausbildung beginne. Gestützt auf seine Analyse stellte Reichensperger seine Vision vor: Es gelte wieder Bauhütten – wie die des Mittelalters – zu errichten. Mit ihnen könne man „den alten Corporationsgeist und das in demselben wurzelnde Standesehrgefühl und Unabhängigkeitsbewusstsein wieder ins Leben rufen."[47] Zudem böten die Bauhütten auch den Vorteil, dass „Kopf und Hand dort zu gleicher Zeit beschäftigt und die vagen Theorien und Schul-

[42] Adolph Kolping, Zur Arbeiterfrage, in: Rheinische Volksblätter 12 (1865), Nr. 11, 169–172, hier 169. Auf das Thema der Werkqualität hingegen geht Kolping in seinen überlieferten Schriften nur im Ansatz ein. Vgl. ibid., Nr. 36, 567f. Er verweist aber darauf, dass der Arbeiter den Bezug zum Werk verliere, wenn er nur noch einen Bruchteil des Werkprozesses begleiten kann. Ibid., Nr. 11, 169–172, hier 169f.

[43] Kolping, Zur Arbeiterfrage (wie Anm. 42), Nr. 37, 583–586, hier 583ff.

[44] Adolph Kolping, Der Gesellenverein und seine Aufgabe, in: Vereinsorgan. Beilage zum Rheinischen Kirchenblatt, Elberfeld 1850.

[45] Pastor, August Reichensperger (wie Anm. 7), Bd. 1: 192.

[46] Pastor, August Reichensperger (wie Anm. 7), Bd. 1: 191.

[47] Pastor, August Reichensperger (wie Anm. 7), Bd. 1: 195; August Reichensperger, Die Bauhütten des Mittelalters, in: Ders., Vermischte Schriften über christliche Kunst, Leipzig 1856, 156f.; auch erschienen im: Kölner Domblatt 73 (1875), 24.

pedantereien sofort auf die Probe gestellt werden können."[48] Ein Aspekt, der bei der zeitgenössischen Ausbildung der Bauschulen nicht zum Tragen kam. Der bisherige Zenith der Architekturentwicklung war für Reichensperger das 13. Jahrhundert – auch im Hinblick auf die Entwicklung der Bauhütte. Diese Einschätzung muss, anders als in der Reichensperger-Forschung bisher gesehen, verstärkt im Kontext der anfangs angesprochenen Kunst-Kultur-Inhärenzanschauung Reichenspergers als zeitkritisch motivierte mediävistische Präferenz gesehen werden. Aktuelle Forschungsbeiträge zu Handwerks- und Zunftwesen im Mittelalter, weisen verstärkt auf Verknüpfungen zwischen Handwerk, Zunftstrukturen und Kirche im ausgehenden 12. und 13. Jahrhundert hin.[49] In dieser Zeit entstanden mit dem Aufstreben des städtischen Handwerks zunehmend Organisationen mit religiösem Hintergrund wie die Bruderschaften. Sie entstanden damals zunächst an Kathedralstandorten; dann auch bei den in den Städten wirkenden Prediger- und Bettelorden. Genau das scheint Reichensperger aber auf seine Zeit übertragen zu haben. Solche Vereinigungen hatten nicht nur religiösen Charakter, sie waren auch soziale Netzwerke, die Hilfen für Wandergesellen, Witwen oder Kranke organisierten, nicht selten unterhielten sie auch Hospize.

Kolping, der seine Aktivitäten ohne Mittelalterbezug begonnen hat, könnte Hinweise Reichenspergers auf diese mittelalterlichen Gemeinschaften als Ideenquelle benutzt haben, um sie in seine Zeit zu projizieren. Mit dessen zeitgenössischen Erfahrungen retardierten aber wiederum diese Ideen. Reichensperger muss Kolpings Gesellenverein als Inkarnation der mittelalterlichen Bruderschaft begrüßt haben. Eine typisch mittelalterliche Idee, die diese Hypothese bestätigt ist Kolpings Gesellenhospitium, das spätere „Kolpinghaus". Die Idee des Gesellenhospitiums taucht bei Kolping erst ab 1851 auf, also nachdem der Austausch mit Reichensperger eingesetzt hatte. Das Gesellenhospitium war für Kolping vorübergehende Heimat für den wandernden Gesellen der Industriegesellschaft. Hier hatte er die Möglichkeit in einer Gemeinschaft zu wohnen, zu lernen und am religiösen Leben teil zu nehmen. Den wandernden Gesellen konnte Reichensperger, der diese Thematik stets auf das Bau- und Kunsthandwerk bezog, wiederum mit der mittelalterlichen Bauhütte in Verbindung bringen, einer Gemeinschaft wandernder Bauhandwerker. Sie stand unter der Führung des Baumeisters und wanderte von Kathedralenbau zu Kathedralenbau in stetiger Erfüllung eines Bauwerks zum Lobe Gottes.[50] Die Tatsache, wie positiv sich Kolpings Gesellenvereine und Gesellenhospize entwickelten, muss Reichensperger auch in seiner optimistischen Einschätzung der Bauhüttenidee bestärkt haben. Zusätzlich von der zeitgenössischen Notwendigkeit der Gesellenvereine überzeugte Reichensperger die Angst vor der aufkommenden Sozialdemokratie, die freilich in ihrer Begrifflichkeit im Kontext des 19. Jahrhunderts etwas anderes bedeutete

[48] August Reichensperger, Die christlich-germanische Baukunst und ihr Verhältnis zur Gegenwart, Trier 1845, 68.

[49] Vgl. Knut Schulz, Handwerk, Zünfte und Gewerbe, Darmstadt 2010.

[50] Georg Germann nennt die Gemeinschaft, die Reichensperger und sein Umfeld in der Bauhütte gesehen haben sollen, eine „christliche Arbeitsgemeinde." Vgl. Germann, Neugotik (wie Anm. 10), 163.

als heute.[51] In Kolpings Gesellenvereinen sah er die zeitgemäße Antwort auf dieses Problem und suchte dies auch den führenden Politikern seiner Zeit zu vermitteln. In einer Parlamentsrede von 1881 betonte er, Arbeiterunruhen vor Augen, „daß kein mächtigerer Damm gegen die Sozialdemokratie errichtet ist als dieser katholische Gesellenverein."[52]

Im Laufe der 1860–1870er Jahre relativierte Reichensperger zunehmend seine zunächst pauschal ablehnende Haltung zum maschinellen Werkschaffen im Bauwesen. In seiner Schrift „Die Kunst – Jedermanns Sache" von 1865 schreibt er noch:

> „Ist diese Ohnmacht in aller Kunst als der Anfang vom Ende alles Kunstlebens zu betrachten? Nicht wenige sind geneigt, auf diese Frage mit Ja zu antworten und schicken sich bereits an, der Maschine zu huldigen […]."[53]

1875 in seiner Schrift „Über das Kunsthandwerk" von wandelt sich seine Einschätzung:

> „Ich bin weit davon entfernt etwas gegen die Vervollkommnung des Maschinenwesens einzuwenden; es verschuldet auch die Maschine weit weniger, als es den Anschein hat und man gemeinhin annimmt. Der Handwerkerstand konnte in Betreff gewisser Dinge gegen die Maschine nicht ankommen. […] Aber das Handwerk streckte viel zu leicht und zu früh das Gewehr vor ihr. In mancher Beziehung kann man auch die Maschine dem echten Kunsthandwerk dienstbar machen."[54]

Ein Leitthema bleibt weiterhin die Authentizität im Kunsthandwerk, die insbesondere im kirchlichen Bereich unabdingbar sei. Gegen das zeitgenössische Argument, dass das Handwerk nicht mehr bezahlbar sei, wendet er ein: „Auch im Mittelalter standen die Leute nicht allerwärts neben vollen Geldsäcken." Für den kirchlichen Bereich appelliert er zudem an die christliche Opferwilligkeit und verweist „auf die Bibelstelle vom Heller der alten Wittwe". In „Über das Kunsthandwerk" setzt sich Reichensperger auch mit der Arbeitsteilung auseinander. Er reflektiert hier nochmals die bereits besprochen Ansichten zur Qualität des Werkschaffens, bringt sie nun aber in Verbindung zum fortschreitenden Eklektizismus, von dem sich keiner entziehen könne. Auch hier nennt er wieder die Orientierung an der mittelalterlichen Bauhütte als Ausweg, denn hier „wurde nach einem Princip, in einem Stile gearbeitet, und zwar arbeitete zunächst nicht der Kopf sondern die Faust." Er greift hier explizit die Akademien an – diesmal in ihrer planenden Arbeitsweise: „mit allen möglichen schönen Dingen auf dem Papier ist der Welt wenig gedient." Auch die Arbeitsteilung war eine Entwicklung die in dem von Reichensperger so geschätzten 13. Jahrhunderts stark zunahm. Reichensperger sah sie prinzipiell nicht negativ. Die arbeitsteilige Organisation der Bauhütten hätte ja in einem Stil gearbeitet. Jedoch sah er arbeitsteiliges Arbeiten in Verbindung mit dem Maschineneinsatz kritisch.[55] Reichensper-

---

[51] Der Begriff der Sozialdemokratie bedeutete für Reichensperger den organisierten Angriff von Aufwieglern gegen Kirche und Staat, den er als die legitime Gesellschaftsordnung verstand. Die Begriff der Sozialdemokratie wurde wegen seiner Bedeutungsveränderung spätestens ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in Zitaten nicht mehr erwähnt oder ersetzt – wie das beispielsweise im Eingangs erwähnten Jubiläumsschrift geschehen ist. Vgl. Reichensperger, Der Gesellenvater (wie Anm. 3), 12.

[52] Pastor, August Reichensperger (wie Anm. 7), Bd. 2: 193.

[53] August Reichensperger, Die Kunst – Jedermanns Sache, Frankfurt a. M. 1865, 8.

[54] August Reichensperger, Über das Kunsthandwerk, Köln 1875, 19.

[55] Vgl. Reichensperger, Über das Kunsthandwerk (wie Anm. 54), 19.

ger hatte in dem besprochenen Zeitraum von 1860–1880 zunehmend wahrgenommen und für sich akzeptiert, dass selbst im neugotischen Kunsthandwerk – insbesondere in größeren Betrieben – eine Weiterverarbeitung von maschinellen Halbzeugen in arbeitsteiliger Organisation einsetzte. Zudem beurteilten insbesondere seine befreundeten Korrespondenten in Frankreich wie Alphonse-Napoléon Didron und Eugène-Emmanuel Viollet-Le-Duc diese Tendenzen zunehmend positiv. Reichensperger zielte fortan gegen den Eklektizismus, der sich im Bauwesen neben der proportionalen Planung der Gebäude oft in der gemischtsteiligen Verwendung von Bauhalbzeugen zeigte. Aus dem oben Geschilderten lässt sich folgern, dass Reichensperger die Erstellung eines Bauwerks als Gemeinschaftsarbeit und nicht als Werk eines Architekten begriff. Dieses teamorientierte Denken und die gemeinschaftliche Verantwortung für das Werk ist eine neue Position in der damaligen Architekturkritik, in der bereits seit der Renaissance das Werk als Leistung einer Künstlerpersönlichkeit präsentiert und diskutiert wurde. Auch dieser Gedanke fußt auf der Einschätzung der Bauhütte des Mittelalters, wo im Werk – zumindest nach Reichenspergers Einschätzung – Gott und nicht der Mensch verherrlicht wird.

Die Gemeinschaft schafft also nach Reichenspergers Ansicht das Werk der Neugotik. Sie wird geleitet vom Meister. Der Begriff des Meisters, der in der deutschen Romantik kultiviert wurde, besaß im Mittelalter viele Bedeutungen. Im Allgemeinen bezeichnete der vom lateinischen Magister abgeleitete „Meister“ eine Person, die sich Können erwarb und dies in einer glaubwürdigen Prüfung nachwies. In religiösen Themenfeldern kommt häufig ein Bezug auf Jesus, den „Meister des Lebens“. Mystiker wie Meister Eckhardt, die schon vor der Jahrhundertmitte des 19. Jahrhunderts neue Beachtung gefunden hatten, wurden im Mittelalter als „Lebemeister“ bezeichnet. Auch im Handwerk etablierte und institutionalisierte sich die wohl erst umgangssprachliche Bezeichnung für den „Könner seines Fachs“ durch das Zunftwesen. Durch den Aufschwung der Städte im 12. und 13. Jahrhundert wuchs auch die wirtschaftliche Bedeutung und damit das gesellschaftliche Prestige und der politische Einfluss des Handwerks, der Zünfte und damit auch der Meister.[56] Zahlreiche überlieferte Predigten und Denkschriften des 13. Jahrhunderts beschäftigen sich mit dem Lob des Meisters, dem Tadel des Pfuschers – wie damals ein „Un-Zünftiger“ bezeichnet wurde – und thematisieren Handwerkstugenden. Das produktive Werkschaffen mit dem Ziel der Produktions- und Qualitätssteigerung wurde positiv bewertet.[57] Teil des Lobs des Handwerks war auch die Betrachtung des vorbildhaften Meisters, der in seiner fachlichen Ausbildung zu einem tugendhaften, mildtätigen Menschen gereift war. Es waren nicht selten die Meister, an Bildung und Lebenserfahrung reich, die an der Spitze von Handwerker-Fraternitäten standen, die sich im 12. und 13. Jahrhundert oft in Verbindung mit Zünften entwickelt hatten.[58] Sie wachten über die Moral und bekamen die religiöse Aufgaben der Vereinigungen anvertraut. Ein Exponent dieser Entwicklung waren die Meistersänger,[59] die durch Richard Wagners gleichnamige Oper im kollektiven Gedächtnis geblieben sind. In

[56] Vgl. Schulz, Handwerk (wie Anm. 49), 42–48.
[57] Schulz, Handwerk (wie Anm. 49), 256ff.
[58] Schulz, Handwerk (wie Anm. 49), 57–60.
[59] Schulz, Handwerk (wie Anm. 49), 253f.

seinen Schriften und Reden hebt Kolping stets die Bedeutung des Meisters hervor. In seiner Begriffswahl schimmert dabei seine eigene Herkunft aus der Zunfttradition durch. In der Aufsatzfolge „Zur Arbeiterfrage" in den Rheinischen Volksblättern widmet Kolping dem ‚Meister-Ethos' eine ganze Ausgabe.[60] Im Unterschied zu vielen Meisterdarstellungen der Mittelalterrenaissance der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt sich seine konservative Anschauung aus einer zeitkritischen Reflexion. Er beschreibt zunächst, wie der selbständige Handwerksmeister vom Vertrauen seiner Kunden lebt, das auf charakterliche Stärken und nicht auf Geschäftstüchtigkeit gründe. Äußere und innere Bildung seien hierfür von großer Bedeutung. Im Anschluss widmet er sich der Situation des Meisters im Marktgeschehen nach dem Niedergang der Zünfte und dem Aufstieg der Industrialisierung. Der Meister stehe nicht mehr alleine mit anderen Meistern in Konkurrenz und messe sich um die bessere Arbeit, sondern es stünden ihm nun zwei neue Gegner gegenüber: Der „Pfuscher", ein ungebildeter Handwerker, der durch die Gewerbefreiheit den Markt betreten hatte und „das Kapital". Während der Pfuscher trotz Preisdrückerei seiner schlechteren Qualität wegen nicht auf dem Markt bestehen könne, sei es dem Kapital gelungen, mit Hilfe der Maschinen einen großen Teil der früheren Handwerke zu ruinieren. Nach Kolping könne es aber nicht im Interesse der Gesellschaft liegen, das selbständige Handwerk zu Grunde gehen zu lassen, da es als „mittlerer Bürgerstand" das Gleichgewicht in der Gesellschaft sichere. Hier fänden sich „moralische und geschäftliche Tüchtigkeit." Diese Behauptung begründet Kolping mit dem Bildungsweg des Gesellen zum Meister, der Fleiß und Tugendhaftigkeit generiere. Für einen jungen Menschen, der sich zum „Meisterwerden" entschieden habe, „trete die Lohnfrage im Gesellenstande zurück vor der Frage um die größere Ausbildung." Dies rufe in ihm fachliche und charakterliche Qualitäten hervor: Dem Gesellen genüge es nicht mehr, „daß er bloß den einen oder anderen Gegenstand mit besonderem Geschick zu fertigen weiß – Seine Sorge muß dahingehen, daß er das ganze Geschäft in allen seinen Teilen versteht." Als angehendem Meister genügt es ihm zudem nicht, nur reproduzieren können; er muss auch Eigenständiges entwickeln lernen. Schließlich muß „der wahre, richtige Meister vom Künstler etwas an sich haben, und wäre es nur die Liebe und Freude am Schaffen." In einem Zusammenhang mit dieser Liebe zum Handwerk steht die Sorge um eine gute Nachfolge.[61] Vielfach vergleicht Kolping einen Meister mit einem Familienvater. Er glaubte, dass der Meister auch in der Industrie an die fachliche und sittliche Bedeutung seiner Handwerkstradition anknüpfen könne.

Kolpings Gedanken waren nachweislich vom zeitgenössischen Mediävismus geprägt. Das Lob des Handwerks, der Tadel der Pfuscher, die Idee des Gesellenhospitiums – all das waren Rückgriffe auf das mittelalterliche Zunftwesen, die er adaptierte. Der Niedergang der Zünfte ließ ihn offenbar in der Tradition der Zünfte nach Fundamenten suchen, auf denen das Handwerk seine Zukunft durchstehen kann. In diesem Zusammenhang erscheint sein Lebenswerk – der Zusammenschluss der wandernden Gesellen in der Not in einer religiösen Organisation zur sozialen

[60] Kolping, Zur Arbeiterfrage (wie Anm. 42), Nr. 36, 567ff.
[61] Kolping, Zur Arbeiterfrage (wie Anm. 42), Nr. 37, 583–586, hier 583.

Absicherung und Bewahrung des Seelenheils – als eine zutiefst von der Mittelalterüberlieferung inspirierte Leistung.

Auch Reichensperger war in Sorge um die Ausbildung im Handwerk. Ihn interessierten allerdings in erster Linie das Kunsthandwerk und das Baufach. Bereits 1845 kritisierte er die zeitgenössische Architektenausbildung, die auf das Altertum Griechenlands, Kleinasiens und Ägyptens zurückgreife, statt sich von den alten Meistern der Heimat „des Achtortes Geheimnis deuten, in der Handhabung des Richtscheites und Winkelmaßes und in des Zirkels Kunst und Gerechtigkeit unterweisen zu lassen."[62] Im Gegensatz zu Kolping, der ein anonymes ‚Meister-Ethos' vertrat, neigte Reichensperger dazu, den Meister zu personalisieren. So nennt er in der „Christlich-germanischen Baukunst" die Namen der mittelalterlichen Baumeister Gerhard, Hültz, Ensinger, Arler und Roriczer.[63] Auf seine Biographien „Georg Gottlob Ungewitter und sein Wirken als Baumeister",[64] „Augustus Northmore Welby Pugin, der Neubegründer der christlichen Kunst in England",[65] und „Zur Charakterisierung des Baumeisters Friedrich Freiherr von Schmidt"[66] folgen Lebensbeschreibungen von Werkmeistern, die auch die Gesinnung der Meister thematisieren und auszugsweise sogar an Heiligenviten erinnern. Diese Anlehnungen scheinen durchaus bewusst gesucht worden zu sein und machen im Kontext Reichenspergers Anschauungen und seiner Vermittlungsweise auch durchaus Sinn. Waren für ihn diese Künstler doch Zeugen einer zu erweckenden christlichen Kunst. Ungewitter bewertet er als „eine[n] der wackersten Vorkämpfer für die Sache der nationalen Kunst", dessen Andenken es wach zu halten gelte. Er habe „mehr vielleicht als irgend ein anderer die Mühen und Wechselfälle des Kampfes in sich selbst und nach außen hin zu bestehen gehabt".[67] Von August Welby Pugin schreibt er:

> „er begnügte sich denn auch keineswegs damit, mittels seiner Kunstübung und seiner Schriften Gott zu ehren und ihm zu dienen, sowie allen Anordnungen der Kirche pünktlich Folge zu leisten; das Gebet war ihm geradezu Herzensbedürfnis. […] Hier suchte er Stärkung, Beruhigung und Trost inmitten der aufreibenden Arbeiten und Kämpfe, welche sein Leben erfüllten und […] verdüsterten."[68]

Reichenspergers Künstlerbild zeigt eine für ihn typische Synthetisierung aus moralischer Gesinnung und der Qualität des Kunstschaffens. Er propagiert einen neuen religiös-romantischen Typus des Künstlergenies und wendet sich damit gegen die zeitgenössische Spezialisierung im Bauwesen. Diese Spezialisierung, die bereits um 1800 von staatlicher Seite in Frankreich vorgeplant wurde und sich spätestens mit dem Einzug des Stahlbaus in Frankreich und England durchsetzte, trennte das Berufsfeld des Baumeisters in die Fachdisziplinen des Architekten und des Inge-

[62] Reichensperger, Über das Kunsthandwerk (wie Anm. 54), 60f.
[63] Reichensperger, Über das Kunsthandwerk (wie Anm. 54), 61.
[64] August Reichensperger, Georg Gottlob Ungewitter und sein Wirken als Baumeister zumeist aus Briefen dargestellt, Leipzig 1866
[65] August Reichensperger, Augustus Welby Northmore Pugin, der Neubegründer der christlichen Kunst in England, Freiburg i.Br. 1877.
[66] August Reichensperger, Zur Charakterisierung des Baumeisters Friedrich Freiherr von Schmidt, Düsseldorf 1891.
[67] Reichensperger, Georg Gottlob Ungewitter (wie Anm. 64), 6.
[68] Reichensperger, Augustus Welby (wie Anm. 65), 60.

nieurs. Dies trat augenfällig bei den Weltausstellungen seit 1851 zu Tage, die auch Reichensperger interessiert wahrgenommen hat. Zugleich offenbarten sie das Aufkommen des industriellen Eklektizimus[69] – das Feindbild der zweiten Schaffensperiode Reichenspergers. Diesem Eklektizismus stellt er in seinem Spätwerk neben seiner Bauhütte auch seinen Baumeister entgegen – allerdings mit abnehmender Beachtung seiner Zeitgenossen. Reichenspergers Bedeutung für die Geschichte der Architekturtheorie gründet sich letztlich auf sein Frühwerk, seine Schriften „Über den Dombau zu Köln",[70] „Die christlich-germanische Baukunst" und die „Fingerzeige". Das Frontispiz seiner „Fingerzeige auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst" zeigt programmatisch das Südportal von St. Viktor in Xanten vor dem sich ein Mönch mit einem Baumeister trifft. Reichensperger beschreibt die Szene:

> „Der Mönch und der Werkmeister berathen, wie das Alte zu erhalten und das Neue damit in Einklang zu bringen, wie die wechselseitige Durchdringung von Gottesgelehrsamkeit und Kunst herzustellen sein möchte."[71]

Wie dargestellt wurde, bot Adolph Kolping seinem Freund August Reichensperger – auch in der Weiterverarbeitung seiner Mittelalterlichen Ansätze – zu Fragen zum Arbeitsumfeld und Vorbild der Werkschaffenden fruchtbare Kontaktflächen für dessen Überlegungen zur zeitgenössischen Architekturproduktion. Um die prekäre Situation der Handwerksgesellen in der Industrialisierung zu lindern, entwickelte Kolping eine Gemeinschaftsidee und sein familialer Gesellenverein zielte sowohl auf die soziale als auch auf die sittliche Lage der Gesellen. Auch Reichensperger kam zu der Überzeugung, dass im Industriezeitalter die gefährdete ästhetische Qualität des Werkschaffens nur mit einer Gemeinschaftsidee zu retten sei. Er sah das kulturelle Leben mit dem gesellschaftlichen inhärent verbunden.[72] Sein Vorschlag war das Aufgreifen der mittelalterlichen Bauhütte als „Werkgemeinschaft." Vorbild und Leitfigur der Arbeitswelt war für ihn, wie auch für Kolping, der Meister. Reichensperger sah den Meister als den Hoffnungsträger des zeitgenössischen Werkschaffens, der eine ästhetische Besserung zum Nutzen der Gesellschaft herbeiführen könnte. Kolping sah in ihm den Hoffnungsträger in der „sozialen Frage der Zeit." Die Überlegungen und Erfahrungen Kolpings dienten Reichensperger zur Auslotung seiner eigenen Impulse für die Neugotikbewegung. Die mit den Ideen des katholischen sozialen Aufbruchs kompatible Überhöhung der „Werkgemeinschaft Bauhütte" und die Idealisierung der Werkmeister bildeten eine populäre Komponente seiner Angriffsstrategie gegen den Klassizismus. Sie besaß weder die tendenziell national gefärbte französische noch die eher religiös gefärbte englische Neugotiktheorie.[73] Vielmehr passte sie in die allgemeine Strategie, nämlich die Auseinandersetzung auf dem Feld der Moral auszutragen und sich nicht auf das Gedankenge-

---

[69] Mohammed Scharabi, Architekturgeschichte des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1993, 126f.

[70] August Reichensperger, Über den Dombau zu Köln, von einem Rheinländer an seine Landsleute gerichtet, Koblenz 1840.

[71] August Reichensperger, Fingerzeige auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst. Nebst einem Titelkupfer, 31 Tafeln mit 125 Abbildungen (nach Zeichnungen von V. Statz), Leipzig 1854, 136.

[72] Reichensperger, Die christlich-germanische Baukunst (wie Anm. 48), 62.

[73] Eugène Emmanuel Viollet-le-Duc, Dictionnaire, Paris 1854, Bd. 1: 3; Nikolaus Pevsner, Some Architectural Writers of the Nineteenth Century, Oxford 1972, 103–106.

bäude des Klassizismus einzulassen, der Kraft seiner Theorietradition deduktiv argumentieren konnte. Aber auch für die Baupraxis der Neugotik leisteten Kolpings Impulse und die Verbreitung der Neugotik durch dessen Gesellenvereine einen nicht unbedeutenden Beitrag. Denn seine Darstellungen des Handwerks und die damit korrespondierende Kunstwertdebatte Reichenspergers förderten die Rückwendung zu traditioneller handwerklicher Werkbearbeitung im 19. Jahrhundert. Aus zwei Rezensionen Kolpings in den Rheinischen Volksblättern zu Veröffentlichungen Reichenspergers wird dies deutlich. 1854 wendet sich Kolping an kirchliche Entscheidungsträger wie Pfarrer, Kapläne und Kirchenräte und fordert sie auf, sich mit der kirchlichen Kunst zu beschäftigen.[74] Er legt ihnen hierfür den Erwerb der „Fingerzeige" Reichenspergers nahe. Kolping argumentiert, die überkommene kirchliche Kunst sei eine Kunst des Volkes.[75] Sie sei aus dem Glauben und damit aus dem Herzen des Volkes geboren:

> „Alles, was die Kirche an Kunst hat, das gehört dem Volke, das genießt das Volk, genießt es täglich, saugt es ordentlich in sich auf, erfreut, erbaut, erhebt und veredelt sich daran. Unsere sogenannte moderne Bildung hat sich nämlich der Art am wirklichen Volksleben herausgedrechselt und geschraubt, daß auch kein Ton im Volke mehr recht tief und frisch anschlagen und anklingen kann noch will."[76]

Zuletzt zeigt Kolping den Zusammenhang zwischen Kirche, Kunst und Handwerk auf:

> „In der alten kirchlichen Kunst, so Kolping, die sich besonders in kirchlichen Bauten äußert, spielt das Handwerk eine große und ehrenvolle Rolle. Wir sagen das Handwerk, nicht das Maschinenwerk. Das alte Handwerk im Dienste der kirchlichen Kunst ist selbst zur Kunst geworden, […] kommt die kirchliche Kunst wieder zu Ehren dann zieht sie wieder das Handwerk zu sich heran und macht es zur Kunst. Keine Frage dass diese Veredelung unserem heutigen Handwerk Noth thäte."[77]

Einige Jahre später wendet sich Kolping in einer Rezension zu Reichenspergers „Eine kurze Vorrede und eine lange Vorrede zur Kunst" an die Handwerker. In ihr erläutert er die These Reichenspergers:

> „dass die Kunst keineswegs ein bloßer Luxusartikel, überhaupt etwas apartes sein darf, was nur von gewissen Leuten zu gewissen Zwecken geübt werden soll, sondern daß sie vielmehr das ganze Leben eines Volkes durchdringen, sein innerstes Eigentum, eine Art Sprache werden muß, um ihren hohen Beruf zu erfüllen."[78]

Neben diesem sehr modernen Gedanken rät er den Handwerkern, „daß das Handwerk sich wieder, wie in der guten, alten, wahrhaft christlichen Zeit mit Kunst möglichst durchdringen muß, wenn es nicht schaal werden und dem Fabrikwesen erliegen will."[79] Kolpings erreichte durch seine Verlautbarungen und Gesellenvereine

---

[74] Adolph Kolping, Rezension zu August Reichensperger ‚Fingerzeige kirchlicher Baukunst', in: Rheinische Volksblätter 1 (1854), Nr. 1, hier 501.

[75] Diese These Kolpings geht – wie oben besprochen – über Reichensperger auf die französischen Jesuiten des 18. Jahrhunderts zurück.

[76] Kolping, Rezension ‚Fingerzeige' (wie Anm. 74), 502.

[77] Kolping, Rezension ‚Fingerzeige' (wie Anm. 74), 502f.

[78] Adolph Kolping, Brief an Steinle vom 7.10.1863, nach Bayerische Staatsbibliothek München, Steinleana 414.

[79] Kolping, Brief an Steinle (wie Anm. 78), 414f.

in der Fläche weit mehr katholische Handwerker als Reichensperger. Seine Unterstützung der Neugotik sorgte für eine Breitenwirkung der Neugotikbewegung im katholischen Volk. Vereinzelt förderte er auch neugotische Baumeister und Künstler wie den Maler Eduard Steinle, Vinzenz Statz oder den Kunstschreiner Martin Zens. Außerdem waren Kolpings Gesellenvereine Orte des Ideenaustauschs für das neugotisch orientierte Kunsthandwerk. Dass Friedrich von Schmidt im Kölner Gesellenhaus Unterricht in konstruktivem Zeichnen gab, ist bekannt.[80] Viele andere, weniger bekannte Neugotiker wirkten in ähnlicher Weise. Das war Teil der Vernetzung der Neugotiker im 19. Jahrhundert, die Konfessions- und Landesgrenzen überschritt. Die Etablierung eines Universalstils gelang Reichensperger und seinen Mitstreitern jedoch nicht, obwohl sie sich durch die Suche nach Bildungsgesetzen um die Flexibilisierung der Neugotik und für die Etablierung eines neugotischen Profanbaus bemühten. Reichenspergers Orientierung an der schlichten Gotik des 13. Jahrhunderts bildete die Grundlage für die Existenz eines flächendeckenden Erscheinens der Neugotik in Deutschland. Eine Orientierung an der Spätgotik wäre im Hinblick auf Kosten und Handwerksressourcen gar nicht umsetzbar gewesen. Die Neugotik wurde seit Mitte des 19. Jahrhunderts, genaugenommen mit der Durchsetzung Preußen in der „Deutschen Frage" und der preußischen Kulturpolitik, die in ihrer vergeblichen Suche nach einer Nationalarchitektur überwiegend in einen barockisierenden Eklektizismus verfiel,[81] zunehmend auf den katholischen Kirchenbau zurückgedrängt.[82] Sie wurde dann mit dem Aufkommen der Moderne immer im Zusammenhang des Historismus kritisiert. Reichensperger, dem im Gegensatz zu Kolping ein hohes Alter geschenkt wurde, hat gewissermaßen seine Neugotik mitbegründet und beinahe überlebt. Dennoch hatte Reichensbergers Gedankengut in der Architekturtheorie – gerade im Hinblick auf die hier behandelte Gemeinschaftsidee Bauhütte und seinen Meisterethos – ein bedeutendes und verzweigtes Nachleben. In den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts erwachte ein neues Interesse für die mittelalterliche Bauhütte in Deutschland. Nationalistische Kreise suchten das völkisch-germanische der Bauhütte und interessierten sich für Reichenspergers Ideen als Sinnbild mystischer Lebens- und Werkgemeinschaft. Louis Schwarz, ein Exponent dieser Bewegung, schied zwischen kirchlichen Bauhütten und Laienbauhütten. Nur letztere verfügten – seiner Behauptung nach – über Bauhüttenzeichen.[83] Er glaubte zudem in Bauhüttenzeichen eine Verbindung zur Runenmystik zu erkennen. Ende der 1920er Jahre verloren diese Kreise das Interesse an der Bauhütte, denn die nationalsozialistische Kulturforschung interessierte sich kaum für die Gotik. Sie bevorzugte die Romanik. Das Handwerk und das katholische Bürgertum suchten die Nationalsozialisten in literarischer Weise

[80] Brief vom 17. November 1850. Vgl. Reichensperger, Georg Gottlob Ungewitter (wie Anm. 64), 27.

[81] Scharabi, Architekturgeschichte (wie Anm. 69), 147–172.

[82] Hammerschmidt spricht vom Rückgang der Neugotik in den 1870er und 1880er Jahren. Gegen Ende des Jahrhunderts kam es zu neuem Interesse an der Gotik – jetzt aber nicht mehr in der „klassischen" Form der (französischen) Hochgotik. Vgl. Valentin Wolfgang Hammerschmidt, Anspruch und Ausdruck in der Architektur des späten Historismus in Deutschland (1860–1914), Frankfurt a. M. 1985, 66.

[83] Louis Schwarz, Die deutschen Bauhütten des Mittelalters und die Erklärung der Steinmetzzeichen, Dortmund 1926, 7 u. 24.

anzusprechen.[84] Reichspropagandaminister Josef Goebbels, der aus einer katholischen Kölner Familie stammte und durch seine Promotion zu Wilhelm von Schütz mit der deutschen Romantik vertraut war, interessierte sich sicherlich für Reichensperger als Propagandist und Führergestalt des Zentrums. Auch knüpfte er mit seiner „Volksgemeinschaft" an Ideen der Romantik an. Sinn für die Architektur als Kulturträger hatte er allerdings nicht. Inwieweit Reichensperger bei seinen vielfältigen Kontakten nach England und Frankreich auf die dortigen handwerksorientierten Reformbewegungen wirkte, ist noch nicht erforscht. Hierzu gibt es weder von Nikolaus Pevsner noch von Georg Germann konkrete Hinweise.[85] Demgegenüber lassen sich zu dem Belgier Henry van de Velde Verbindungen herstellen.[86] Dieser gab 1902 sein Buch „Kunstgewerbliche Laienpredigten" in deutscher Sprache heraus, das sich auf John Ruskin und William Morris – die Protagonisten der neugotisch geprägten ‚Arts-and-Crafts-Bewegung' – bezog und viele mit Reichensperger gleichlaufende Ansichten vertrat.[87] Van de Velde war Gründer der „Großherzoglich sächsischen Kunstgewerbeschule Weimar." Walter Gropius, der auf Empfehlung van de Veldes dessen Nachfolger wurde, benannte die Schule zwar in „Staatliches Bauhaus in Weimar" um. Er blieb aber der handwerksorientierten, gemeinschaftsorientierten und sozial orientierten Zielrichtung seines Förderers van de Velde treu.[88] Auch hier wirkte der zeitkritische Mediävismus Reichenspergers und seiner gleichgesinnten Freunde in England und Frankreich nach. Das gemeinschaftliche Arbeiten wurde alsbald wieder verbunden mit dem Gedanken des Gesamtkunstwerks. Sinnbild wurde die Kathedrale, was als Reflex auf die unter anderem von Reichensperger geführte Diskussion des Nationaldenkmals Kölner Dom gesehen werden muss. Hermann Muthesius glaubte eine Verbindung von dem englischen Kunsthandwerk zur mittelalterlichen Bauhütte zu erkennen und verbreitete die Anschauungen der englischen Architekturtheorie zwischen ‚Gothic Revival' und ‚Arts-and-Crafts' in Deutschland. Er sammelte nicht nur Theoriematerial für den sogenannten Heimatstil der 1920/1930er Jahre,[89] sondern erreichte so auch Gropius und das Bauhaus in einer zu van de Veldes Ansätzen gleichlaufenden Weise.

---

[84] Vgl. Ralf Klausnitzer, Blaue Blume unterm Hakenkreuz – Die Rezeption der deutschen literarischen Romantik im Dritten Reich, Paderborn 1999.

[85] Pevsner, Some Architectural Writers (wie Anm. 73) und Germann, Neugotik (wie Anm. 10).

[86] Dieses Ideengut Reichenspergers dürfte van de Velde über die belgischen und holländischen Neugotiker erreicht haben. Zu den Reisen Reichenspergers in die Heimatregion von van de Veldes siehe Udo Liessem, August Reichensperger (1808–1895), the Journeys Abroad of an Art Theorist and Politician, in: Wolfgang Cortjaens/Jan De Maeyer/Tom Verschaffel (Hgg.), Historism and Cultural Identity in the Rhine-Meuse Region: Tensions Between Nationalism and Regionalism in the Nineteenth Century, Leuven 2008, 366–379. Unter den Kunsthandwerkern hatte zudem der von Reichensperger geförderte und in Gent ansässige neugotische Kunsttischler Martin Zens und dessen Werkstatt eine landesweite Beachtung in Belgien gefunden. Auch über ihn wäre eine Verbindung zu van de Velde herstellbar.

[87] Henry Van de Velde, Kunstgewerbliche Laienpredigten, Leipzig 1902.

[88] Vgl. Kathleen James-Chakraborty, Fragile Allianz. Über die Beziehung zwischen Henry van de Velde und Walter Gropius, in: Anja Baumhoff u. a. (Hg.), Mythos Bauhaus. Zwischen Selbsterfindung und Enthistorisierung, Berlin 2009, 35–52.

[89] Scharabi, Architekturgeschichte (wie Anm. 69), 166–181 u. 301–308.

Der von Reichensperger stammende Gedanke der „Werkgemeinschaft Bauhütte“ wurde im Kontext des zeitgenössischen Sozialismus als Aufhebung klassentrennender Anmaßung der Akademien – ein Gedanke Reichenspergers – gesehen und als Bekenntnis zum Handwerk und seiner Lebensweise in der Werkstatt und auf dem Bauplatz umgesetzt. Zugleich sah man Industrie und Handwerk – im Gegensatz zum frühen Reichensperger – nicht mehr als widerstreitende Elemente an, sondern strebte die Einheit von handwerklichem und industriellem Schaffen an.[90]

So sind also im Bauhaus nicht nur zahlreiche Ansätze der Architekturkritik Reichenspergers wieder zu erkennen. Berücksichtigt man den dargestellten Zusammenhang, so kann man noch durch Feiningers „gläserne Kathedrale des Sozialismus, zu deren Fuß die Bauhütte Bauhaus steht“,[91] die Liebe des Gesellenvaters Adolph Kolpings hindurchschimmern sehen, der einst das „ehrbare Handwerk“ dem Segen Gottes empfohlen hatte.[92]

[90] Die Entwicklung des Gemeinschaftsgedankens im Bauhaus wurde in der DDR-Kunstgeschichtsschreibung aus politisch-ideologischem Interesse stark beforscht. Man sah in der Werkgemeinschaft des Bauhauses die Auflösung der Klassen und der Gegensätze zwischen Handwerk und Industrie durch die Werktätigen avisiert. Vgl. Karl-Heinz Hüter, Das Bauhaus in Weimar, Berlin 1976, 61–65 u. 149–179.

[91] Ludwig Grote, Funktionalismus und Stil, in: Ders., Historismus und Bildende Kunst, München 1965, 59–72, hier 63.

[92] Kolping kultivierte diesen alten Segensspruch des Handwerks und betitelte sogar eine Aufsatzfolge in den Rheinischen Volksblättern mit diesem. Vgl. Adolph Kolping, Gott segne das ehrbare Handwerk!, in: Rheinische Volksblätter 7 (1860), Nr. 36–38 u. 44, 45, 47, 50.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Benjamin Hasselhorn
Universität Passau
Lehrstuhl für Neuere
und Neueste Geschichte
Innstr. 25
D-94032 Passau

Janis Witowski, M.A.
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Zentrum f. Europäische Geschichts- und
Kulturwissenschaften
Historisches Seminar
Grabengasse 3-5
69117 Heidelberg

Dr. Ludwig Schwab
Landwehrstraße 23
D-63110 Rodgau

Karl-Heinz Becker
Eilenburger Straße 33
D-04317 Leipzig

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 2–3/2013:

Simon Groth, Papsttum, italisches Königtum und Kaisertum. Zur Entwicklung eines Dreiecksverhältnisses von Ludwig II. bis Berengar I.

Florian Heinritzi, Promotion als Politik. Die Verleihung des Doktors der Bürgerlichen Rechte durch die Universität Oxford an Ignaz von Döllinger

Stephen Pielhoff, Gabentausch im Großstadtdschungel. Die Innere Mission in Hamburg im Spannungsfeld innerprotestantischer Anerkennungskonflikte (1825–1914)

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart, zusammengestellt und bearbeitet von Jochen Gruch. Band I: A-D, Bonn: Habelt 2011 (SVRKG 175), 370 S., ISBN 978-3-7749–3608-9.

Die Erarbeitung von Pfarrerbüchern ist ein mühsamer, erhebliche Detailarbeit verlangender, nur nach langer Vorarbeit überzeugende Ergebnisse ausweisender Prozess, der durch eine Publikation keinesfalls zu einem Abschluss gelangt, weil entweder der Fortgang der Forschung oder Kenntnisse, die Nutzer eines Pfarrerbuchs einbringen, rasch Nachbesserungen unterschiedlicher Art zur Folge haben. Deshalb ist es verständlich, wenn in einem Vorwort zu dem von Gruch bearbeiteten ersten Band des neuen rheinischen Pfarrerbuchs festgehalten wird: „Trotz sorgfältiger Recherchen ließen sich nicht alle wünschenswerten Informationen ermitteln".

Da jedes Pfarrerbuch nur den erreichten Forschungsstand festhalten kann, ist grundsätzlich das Erscheinen des neuen Werkes freudig zu begrüßen. Zugleich verdient das vorgelegte Ergebnis eine eingehende Überprüfung, enthält doch jedes Pfarrerbuch ein Kernstück territorialer Kirchengeschichte. Es ist in der Zusammenschau aller an einem Ort tätigen evangelischen Geistlichen ein Leitfaden für Gemeindegeschichten, dient genealogischer oder soziologischer Forschung, erlaubt Einblicke in die Nöte von Verfolgungszeiten im 16. und 17. oder Emigrantenexistenzen im 19. und 20. Jahrhundert, die kirchlichen Strukturentwicklungen in städtischen Ballungsräumen oder auch in Gemeindegeschicke in der Zeit von 1933 bis 1945. Aber die Lektüre von Pfarrerbüchern ist begründet in der komprimierten Form der erfassten Nachrichten ein spröder Stoff, dessen sich entfaltender Nutzen für andere, die solche Bücher wie Nachschlagewerke einsehen, u. a. davon abhängt, wie datengenau sie erarbeitet wurden, ob sie alle erreichbaren Nachrichten vollständig zusammenführen.

Eine Besprechung vorzulegen, wenn ein auf fünf Bände angelegtes Werk, in dem um die 15000 Biogramme über Pfarrerinnen und Pfarrer zu erwarten sind, die in ihre erste Pfarrstelle bis zum Ende des Jahres 2006 eintraten, erst mit einem Band vorliegt, der 2694 durchnummerierte Personen erfasst, ist kein Wagnis, weil schon anhand des ersten vorgelegten Bandes die Qualität des neuen rheinischen Pfarrerbuchs unter generellen Aspekten markiert werden kann.

Die Entstehungsgeschichte eines rheinischen Pfarrerbuches ist zu skizzieren, weil in ihr Ursachen vorliegen, die den Ausgangspunkt für die Arbeiten von Gruch bedingen wie die erzielten Fortschritte erkennen lassen. Frühe Bemühungen wurden angeregt durch die seit 1921 erschienen Bände der Hassia Sacra von Wilhelm Diehl wie das 1930 publizierte Pfälzische Pfarrer- und Schulmeisterbuch von Georg Biundo. Entsprechend diesen Vorbildern sammelte Heinrich Rodewald Nachrichten über alle im Bereich der Landeskirche tätigen Pfarrer seit der Reformation. Welchen Umfang seine Bemühungen erreicht hatten, als er 1939 diese Aufgabe an Albert Rosenkranz abgab, lässt sich nicht mehr feststellen. Rosenkranz setzte die Arbeiten fort auf der Basis von Gemeindegeschichten, Personalakten, Sachakten des rheinischen Konsistoriums, unterschiedlicher handschriftlicher Aufzeichnungen wie durch Versendung von Fragebögen, anhand deren die einzelnen Kirchengemeinden die örtliche Überlieferung über ihre Pfarrer dokumentieren konnten. Seinen Arbeiten wurde ein Ende gesetzt durch den Bombenangriff am 18.10.1944, bei dem das landeskirchliche Archiv am Bonner Hofgarten in Flammen aufging. Zwar wurden im Unterschied zu Personalakten, die im Keller des Archivs lagen, fertiggestellte Gemeindegeschichten und die Kartei mit biographischen Daten zu verstorbenen rheinischen Pfarrern aus dem brennenden Haus gerettet, aber auf dem Weg zu ihrer Sicherung auf der Festung Ehrenbreitstein bei Koblenz wurden die geretteten Unterlagen durch einen Bombenangriff vollständig zerstört. Nach dem Zweiten Weltkrieg waren es insbesondere die nachgelassenen bzw. zur Verfügung gestellten Materialien von Wilhelm Rotscheidt und Hugo

Fröhlich, die es Rosenkranz ermöglichten, die Arbeiten wieder aufzunehmen, welche zu dem in zwei Bänden 1956 / 1958 erschienenen Werk „Das evangelische Rheinland, ein Pfarrer- und Gemeindebuch“ führten.

Rosenkranz erklärte, „die für die Kirche wichtigen persönlichen Angaben“ zu den Pfarrern zu erfassen. Vorgelegt wurden bekannte Eckdatendaten über Geburt bzw. Taufe und das Ableben. Der Geburtsort wurde nach Möglichkeit genannt. Der Sterbeort fehlt vielfach. Im Stichwort wurde der Beruf des Vaters angegeben und wenn zwei oder mehrere Pfarrer, die im Rheinland wirkten, aus einer Familie stammen, wurde zur Markierung eines Pfarrergeschlechts in einer Kurzform die Vater-Sohn-Beziehung festgehalten. Da alle Namen der Ehefrauen der Pfarrer nicht erwähnt wurden, blieb die häufig nur über die Frauen nachweisbare soziale Verflechtung der Pfarrerschaft rudimentär. Angaben über Schulbesuche fehlen. Ohne eine Zeitangabe wurden die Studienorte genannt sowie mit Jahresangaben ab der Hilfspredigerzeit alle Pfarrdienste, Zeiten als Superintendenten, Tätigkeiten als Lehrer oder Schulinspektoren, Aufstiege in der kirchlichen Hierarchie. Ohne Datumsangabe wurden erworbene oder verliehene akademische Grade mit Nennung der verleihenden Universitäten berücksichtigt und anderes mehr. Deshalb lässt sich das von Rosenkranz erarbeitete Pfarrerbuch charakterisieren als ein knapp gefasstes rheinisches Pfarrer-Repertorium oder Prediger-Kompendium, durchaus entsprechend den Werken von Diehl und Biundo und vergleichbar auch mit Frederik Agnietus van Lieburg, „Nederlandse hervormde predikanten tot 1816“, (1996). Rosenkranz war sich bewusst, nicht allein weil er schon mit Erscheinen des Pfarrerbuchs eine Liste von Verbesserungen und Ergänzungen vorlegen konnte, „dass die Forschung nach genauen Personalien rheinischer Pfarrer“ keineswegs abgeschlossen, sondern gerade erst eingeleitet sei. Das dokumentierte er selber noch durch zwei Ergänzungsheftchen mit Korrekturen und Verbesserungen.

Die durch Verluste von Akten und der ersten Datensammlung gekennzeichnete Entstehungsgeschichte des Rosenkranzschen Pfarrerbuches einschließlich seiner Ergänzungen musste Benutzer anhalten, alle Daten auf ihre Zuverlässigkeit zu überprüfen wie die Suche „nach genauen Personalien“ anzugehen. Die im Landeskirchenarchiv in Düsseldorf geführte Pfarrerdatei konnte dabei eine Hilfe sein, wenn darin neue Fakten vermerkt waren. Die im Hintergrund zwar nicht systematisch ausgebaute, unter Umständen auch Versehen enthaltende, langsam durch Einarbeitung neu anfallender Akten anwachsende Pfarrerdatei führte über viele Jahre zur Frage, wie es gelingen könne, die vielen Nutzern bekannten Fehler, Lücken und weiteren Informationsdefizit des Rosenkranzschen Pfarrerbuches zu beseitigen. Die Aufgabenstellung war zwar anerkannt, aber es wurde lange, wie Gruch bestätigt, „ruhig um das Projekt“ neues Pfarrerbuch.

Im Jahr 1968 legte Georg Biundo eine Neubearbeitung seines Pfälzischen Pfarrer- und Schulmeisterbuches unter dem Titel „Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation“ vor und 1980 dokumentierte Friedrich Wilhelm Bauks „Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformation bis 1945“. Damit lagen für zwei dem Rheinland benachbarte Landeskirchen Pfarrerbücher mit einer so breiten Informationsdichte von hoher Qualität vor, die förmlich dazu zwangen, alle bislang zu rheinischen Pfarrern gesammelten Datensätze erneut durchzuarbeiten und Zusatzinformationen zusammenzustellen, wenn der durch Biundo wie Bauks gesetzte Qualitätsstandard erreicht werden sollte.

Die Erarbeitung eines Pfarrerbuches von Qualität erfordert eine zeitaufwendige Durchsicht von Akten wie Literatur und den Einsatz von Hilfsmitteln. Zwischen dem „alten“ Biundo und dessen Neubearbeitung liegen rund 38 Jahre. Bauks benötigte mehr als 20 Jahre. Biundos Pfarrerbuch will ohne Vernachlässigung kirchlicher Interessen vorab „genealogischen Zwecken und der Forschung dienen“. Er lieferte in alphabetisch-chronologischer Anordnung „ein Handbuch für den Geschichts- und Familienforscher“ unter Einschluss soziologisch relevanter Fakten mit einer fortlaufenden Nummerierung von 6222 Personen einschließlich im gleichen Band abgedruckter Berichtigungen und Ergänzungen. Alle schon für Rosenkranz wichtigen Daten werden entsprechend dem Forschungsstand vorgelegt. Über Rosenkranz hinaus macht er Angaben nicht nur über den Vater, sondern über beide Elternteile und gelegentlich gar über weitere Vorfahren. Er dokumentiert bekannte Schulbesuche und Studienorte mit einem Immatrikulationsdatum. So wollte er das den einzelnen Pfarrer prägende „geistige Erbe“ festhalten, welches „sie in ihr Amt mitbrachten“. Für die Dienstzeiten der Pfarrer werden nach Möglichkeit Ernennungs- bzw. Antrittsdaten der Pfarrer mitgeteilt. Es folgen Angaben über die Ehefrauen, deren Eltern und Vorfahren und über die Kinder eines Pfarrerehepaares, ohne das an dieser Stelle Vollständigkeit erstrebt wurde. Sofern vorliegend bilden den Abschluss einer Eintragung die Publikationen eines Pfarrers. Töchter von Pfarrern, die einen in der Pfalz tätigen Pfarrer heirateten, wurden in einem separaten Register

zusammengestellt. Bauks präsentiert bis zum 1.3.1945 alle „bekanntgewordenen Inhaber eines geistlichen Amtes“ im Raum der heutigen Evangelischen Kirche von Westfalen. Die Benutzung dieses 7218 Pfarrer erfassenden Werkes führt zu dem Rückschluss, dass Bauks nach den gleichen Daten gesucht hat, die auch für Biundo maßgeblich waren. Zu erwähnen ist im Blick auf den von Gruch vorgelegten Band einmal, dass Bauks häufig den Abiturtermin nennt. Sofern noch keine gedruckten Universitätsmatrikeln vorliegen, beschritt Bauks außerdem den eleganten Weg für fehlende Immatrikulationsdaten ersatzweise die Länge der zurückgelegten Studienzeiten an einer oder mehreren Universitäten anzugeben. Auf diese Weise belegt er ab datierten Schulabgängen bis zu den abgelegten Examina die Ausbildungswege sehr genau. Mit einem Datum werden ferner erworbene und verliehene akademische Grade angeführt. Hinsichtlich der Ausbildungswege ist die Informationsdichte bei Bauks mithin noch höher als bei Biundo.

In den vergleichsweise wenigen Jahren von August 2001 bis ins Jahr 2010 lief, so steht es in einem Vorwort, „die ‚heiße‘ Projektphase“ für das neue rheinische Pfarrerbuch. Um dem Eindruck zu wehren, „bei dem rheinischen Lexikon“ könne es sich „geradezu um einen unverantwortlichen Schnellschuss“ handeln, wird erinnert an „Vorarbeiten, die bis in die 1960er Jahre zurückreichen“. Nachdem lange nach außen hin nichts sichtbar wurde zur Verwirklichung eines verbesserten rheinischen Pfarrerbuchs, ergab sich, so Gruch den Sachverhalt genau treffend, „die Gelegenheit eines Neubeginns“, der umgesetzt wurde, weil zugleich für alle erhobenen oder von auswärts zufließenden Informationen eine „straffe Koordination in einer Dienststelle“, so der Leiter des Landeskirchenarchivs in Düsseldorf, begleitend wirkte.

Die vorliegenden Karteikarten mit der Spannweite von rudimentären bis sehr gutem Informationsgehalt wurden elektronisch erfasst. Zur Behebung von Fehlern und Defiziten wurden Pfarrerbücher anderer Landeskirchen herangezogen. Es waren Personalakten oder andere Personalnachweisungen auszuwerten. Dazu wie auch für die Ermittlung genealogischer Fakten und für die Literaturverzeichnung wurde großer Aufwand betrieben. Zusätzlich erhielten lebende Theologinnen und Theologen sowie Angehörige verstorbener Pfarrer einen Ausdruck der sie betreffenden Angaben verbunden mit der Bitte um eine korrigierende wie ergänzende Durchsicht. Zugleich wurde das Einverständnis zur Veröffentlichung der Daten erbeten. Erfolgte auf diese Anschreiben keine Reaktion oder wenn kein Einverständnis erteilt wurde, dann konnten nur Daten aus öffentlich zugänglichen Informationen berücksichtigt werden. Die Persönlichkeitsrechte sicherstellende Datenschutzgesetzgebung ist klaglos zu akzeptieren, obgleich sie bei lebenden wie vielen im 20. und angebrochenen 21. Jahrhundert verstorbenen Personen zu einer ungleichen Informationsdichte im Vergleich zu allen Eintragungen führen kann, für die Einverständniserklärungen vorliegen. Es war bei Pfarrern aus Gebieten die zeitweilig, aber heute nicht mehr zur Evangelischen Kirche im Rheinland gehören, abzuklären, ob sie zu berücksichtigen sind. Die Möglichkeiten des heutigen Namensrechts können zur Folge haben, dass der aktuelle Name von dem während einer Dienstzeit geführten abweicht. Liegt keine Einverständniserklärung vor, dann konnte dies nicht offengelegt werden, was bei Verweisen im Pfarrerbuch, so Gruch, „in scheinbar falsche Einträge“ leite. Diese und weitere von Gruch umschriebene wie zufriedenstellend gelöste Probleme hinsichtlich der Abgrenzung des aufzunehmenden Personenkreises wie der Datennennung verdeutlichen den arbeitsmäßigen Umfang, der zu bewältigen war.

Vergleicht man den von Gruch vorgelegten, im lexikographischen Zweispaltendruck ansprechend gestalteten Band mit dem Rosenkranzschen Pfarrerbuch, dann wird sofort klar, dass außerordentlich viel an erreichbaren Informationen hinzugewonnen wie auch dass auf hohem Informationsniveau der erfasste Personenkreis fortgeschrieben wurde. Zwei erst für die Kirchengeschichte ab dem 20. Jahrhundert wichtige Fakten fallen ebenfalls ins Auge: Da die kirchenrechtliche Anerkennung von Frauen als Pfarrerinnen beim Erscheinen des Rosenkranzschen Pfarrerbuchs noch nicht, sondern erst viele Jahre später erreicht wurde, fehlen darin alle älteren Theologinnen. Gruch berücksichtigt sie und er nennt selbstverständlich alle jüngeren in den Pfarrdienst eingetretenen Frauen. Die seit 1909 bis zum Ausbruch des zweiten Weltkriegs vereinzelt eingerichteten Funktionspfarrstellen, deren Anzahl ab 1946 langsam und ab ca. 1960 rasant zunahm, wurden geordnet nach Kirchenkreisen in einer langen Tabelle mit Angaben zum Tätigkeitsfeld erstmals zusammengestellt; eine Rückkopplung der Tabelle mit Verweisen auf Stelleninhaber unterblieb.

Der volle Nutzen des neuen Pfarrerbuchs wird sich erst erschließen, wenn mit dem Erscheinen des letzten Bandes zwei erforderliche Indizes vorgelegt werden: Ein für die Erarbeitung von Gemeindegeschichten erforderliches Ortsregister und für genealogische Forschungen eine Zusammenstellung aller Ehepartner, d. h. bei Pfarrstelleninhaberinnen also von Männern, sofern diese nicht durch

Verweise als Pfarrer erfasst sind, und aller Frauen entsprechend ihrem Geburtsnamen.

Gruchs Leistung ergibt sich umfassend nur bei der Durchsicht aller Biogramme. Zu ihrer Erarbeitung hat er acht Rubriken definiert. Ihre Füllung haben Gruch wie die koordinierende Archivleitung zu verantworten. Die erste Rubrik bildet die Kopfzeile eines Eintrags. Sie enthält nach dem Familiennamen für die ältere Zeit die quellenmäßig belegten oder für die jüngere den oder die amtlichen Vornamen. Ist bei mehreren Vornamen der Rufname bekannt, wird dieser kursiv hervorgehoben. Eine belegte Konfessionszugehörigkeit wird mit Kürzeln ausgewiesen. Die zweite Rubrik erfasst bekannte Lebens- und Ausbildungsdaten ab dem Geburts- oder Taufdatum, danach insbesondere den Schulabschluss, besuchte Universitäten oder kirchliche Ausbildungsstätten, Ausbildungsunterbrechungen, abgelegte Examina, Vikariats-, Hilfs- und ggf. Sonderdienste einschließlich einer nachgewiesenen Ordination. Auch davon abweichende Bildungsgänge, die ins Pfarramt führten, werden belegt. In der dritten Rubrik werden insbesondere alle Amtszeiten der aufgeführten Personen in Kirchengemeinden mit anfallenden Differenzierungen zwischen Stelleninhabern, Verwaltern, Gemeindemissionaren als Pfarrstelleninhabern usw., ggf. die Übernahme kirchlicher Ämtern oder der Eintritt in eine Funktionsstelle, nebenamtliche Tätigkeiten wie auch die Wahrnehmung von Lehraufgaben angegeben. Wurde jemand Superintendent, dann blieben andere im Kreissynodalvorstand wahrgenommene Aufgaben unerwähnt. Ebenfalls wurde auf die Nennung der Vielzahl für besondere Zwecke eingesetzter Synodalbeauftragter verzichtet. Diese Informationseinschränkungen sind vertretbar. In der vierten Rubrik, die sehr häufig leer blieb, werden Informationen angeboten, die eine theologische Richtung eines Theologen oder seine politische oder kirchenpolitische Position festhalten. Auch sonst in anderen Rubriken nicht unterzubringende Zusatzinformation, z. B. Eintritt des Todes durch ein Unglück, konnten hier vereinzelt untergebracht werden. In der fünften Rubrik stehen, sofern nennbar, u. a. Angaben über die Eltern, ggf. die Ehefrau und die Kinder eines Pfarrers. Die Nichtnennung von Stief- oder Pflegekindern ist akzeptierbar. Die Rubriken 6 bis 8 nennen ggf. die selbständigen Veröffentlichungen verzeichneter Personen, eine Bibliographie, eine Festschrift oder vorliegende Literatur in einer Kurzform; derartige Informationen zusammenfassend kann ersatzweise ein Lexikonartikel angegeben sein.

Die kritische Würdigung des durch Gruch Erreichten konzentriert sich auf biographische Daten, die zum Ausbildungsweg eines Pfarrers gehören und die erworbenen und verliehenen akademischen Grade. Hinzu kommen Einzelfeststellungen. Wichtigster Beurteilungsmaßstab sind das pfälzische und das westfälische Pfarrerbuch: Biundo belegt nachgewiesene Schulbesuche mit Zeitangaben z. B. bei Nr. 4, 8, 14, 17, 18, 62, 64, usw.; Schulbesuche an mehr als einem Ort werden aufgeführt z. B. bei Nr. 66, 98, 131, usw. Er kann aus Zeiten, für die keine gedruckten Matrikeln vorliegen, häufig nur pauschal die Studienzeit an Universitäten nennen, so z. B. bei Nr. 12 und 15. Immer wenn es exakte Immatrikulationsdaten gibt, dann werden diese wie z. B. bei Nr. 2, 4, 7, 8, 24, 25, 27, 29, usw. genannt. Eine Mischform pauschal notierter Studienzeiten an je zwei Universitäten wie eines exakten Immatrikulationsdatums in Utrecht liegt z. B. bei den Nr. 50 und 51 vor. Unterschiedliche akademische Grade werden mit genauem Datum genannt z. B. bei Nr. 14, 21, 66, 121, usw. - Bauks nennt Daten mit der gleichen Exaktheit wie Biundo. Datierte bzw. um Ostern oder in den Herbst eines Jahres fallende Schulabschlüsse werden genannt bei den Nr. 3, 25, 26, 27, 28, usw.; Schulbesuche an mehr als einem Ort sind belegt bei den Nr. 32, 36, 44, 50, 68, 79, 115, usw.; Immatrikulationen nur mit einer Jahresangabe oder Nennung eines Ostertermins fallen an bei Nr. 13, 20, 135, 249, 269, 270, usw.; exakte Immatrikulationsdaten gibt es bei Nr. 10, 14, 15, 18, 19, usw. Die Mischform mit Angabe eines Immatrikulationsjahrs und einem exakten Immatrikulationsdatum an einer anderen Universität erscheint bei Nr. 11, 16, 17, 21, 23, usw.; Jahresangaben zu einem erworbenen akademischen Grad liegen vor bei Nr. 106, 168, 193, 249, 250, usw.; exakte Daten zu erworbenen oder verliehenen akademischen Graden gibt es bei Nr. 22, 93, 233, 568, 571, usw. Diese literaturkonformen Nachweise verdeutlichen, mit welcher Präzision bei der Feststellung des Schul- und Universitätszeiten umfassenden Ausbildungsweges wie der Verzeichnung von akademischen Graden gearbeitet wurde.

Kritik am Inhalt der ersten Rubrik kommt auf, wenn trotz des Hinweises, dass „fast alle Friedrich“ im Alltag „Fritz“ genannt wurden, das gelte auch für die Kurzformen Heinz und Willi, für den Rufnamen eine offizielle Langform und eine Kurzform bekannt ist. Bei Nr. 678 wird die Kurzform genannt. Bei Nr. 1213 und Nr. 1330 fehlt der Kurzname „Willy“ und bei Nr. 1303 ein „Hans“; diese formale Ungleichbehandlung ist auffällig. Wenn mehrere Vornamen feststehen, dann wurde bei Back, Nr. 360, der Vorname „Friedrich“ nicht kursiv gesetzt. Weder ein allgemeines Argumentieren über den phantasie-

vollen Gebrauch von Rufnamen im 19. Jahrhundert im Vorwort noch deren Vorkommen etwa in kirchlichen Protokollen hilft entlastend, weil beides grundsätzlich nicht durch die Norm der definierten Rubrik erfasst werden kann. Ob es für eine Kursivsetzung ausreichend ist oder nicht, wenn Back sich in seiner bekanntesten Publikation nur „Friedrich" nennt, das stillschweigend einem Entscheid von Gruch zu überlassen, ist ein Diskussionsfall.

Die Einwendungen zur zweiten Rubrik wiegen schwer: Bei den aufgesuchten weiterführenden Schulen wird nur das Gymnasium genannt, an dem die Hochschulreife erlangt wurde. Im Unterschied zu vielen Angaben, die Biundo und Bauks machen konnten, werden weder Zeitangaben zum Schulabschuss noch Schulbesuche an mehreren Orten genannt; beides mindert die Qualität des neuen Pfarrerbuchs. - Beschränkt auf Personen unter dem Buchstaben „A" ergeben Stichproben in Einzelheiten mehr Genauigkeit: Bei Nr. 14 fehlt der aus der Matrikel Duisburg gelegte Schulabgang in Elberfeld. Bei Nr. 16 fehlt der datierte Schulbesuch in Herborn und dessen Abschluss. Die Schulabgänge von Nr. 43 und Nr. 51 können Moerser Schulliteratur entnommen werden. Bei Nr. 50 ist der Schulabschluss in Herborn eine Annahme. Bei Nr. 77 fehlt der Hinweis auf den Schulbesuch in Herborn. Bei Nr. 78 sind Schulbesuche in Moers und Duisburg belegbar. Daten zum Herborner Schulbesuch gibt es bei Nr. 111. Bei Nr. 123 wird der Moerser Schulbesuch ohne Zeitangabe genannt; er ist ab 22.4.1770 bis zum Schulabgang im Herbst 1779 nachweisbar. Bei Nr. 146 wird der in der Literatur angenommene Besuch der Rektoratsschule in Altenkirchen nicht genannt. Der genannte Herborner Schulbesuch von Nr. 150 ist ab der Versetzung in die Quarta bis zur Schulentlassung am 10.5.1660 nachvollziehbar. Für Nr. 151 ist bekannt, dass der Wechsel in die Quarta des Herborner Pädagogikums „ex private institutione" 1684 erfolgte und am 27.4.1687 die Versetzung in die Prima vollzogen wurde. Belegt wird bei Nr. 155 zwar der Schulbesuch in Herborn, aber es entfällt der Hinweis „venit ex paedagogeo Sigenensi" und das Datum des Schuleintritts am 3.11.1615; der Schulabschluss im Frühjahr 1621 ist eine plausible Annahme durch die Aufnahme in die Herborner Hohe Schule. Zu Nr. 165 fehlt der Herborner Schulbesuch ab Herbst 1590 bis 1599 gänzlich. Bei Nr. 187 fehlt der durch die Bremer Matrikel belegte Besuch der Bremer „schola publica". Bei Nr. 194 fehlt der bei Biundo genannte Besuch des Heidelberger Sapienzkollegs. Zu Nr. 204 ist die Zeitangabe 1588 zum Schulbesuch in Herborn möglich. Zu Nr. 217 wird behauptet, das Gymnasium in Duisburg sei besucht worden; tatsächlich wurde der Schulabschluss gemäß Matrikel der Universität Duisburg in Moers erreicht. Bei Nr. 223 fehlt der Schulbesuch ab 1.5.1609 bis zur Schulentlassung am 10.10.1620 in Herborn. Zu Nr. 224 fehlt der Übertritt aus der „schola civica" in die Herborner Quinta am 1.5.1656 bis zur Schulentlassung am 30.5.1663. Nach Bauks besuchte F. J. Arnold das Gymnasium in Barmen und die Landesschule Pforta; Gruch nennt hingegen unter Nr. 245 das Gymnasium Dessau, eine der Aufklärung bedürftige Differenz!

In vielen Fällen ist es ungeklärt, welche Universitäten besucht wurden. Kennt man die aufgesuchten Hochschulen jedoch, dann werden diese im Unterschied zu Biundo und Bauks grundsätzlich von Gruch nur mit einem Immatrikulationsjahr genannt. Darin ist er aber nicht konsequent; denn er vermerkt nicht durchgehend das überlieferte Immatrikulationsjahr. Dieses Manko fällt unter dem Buchstaben „A" bei Auswertungen der Matrikel Bremen bei Nr. 157, 174, 288 und der Matrikel Herborn bei Nr. 16, 26, 30, 31, 65, 223 an. In gedruckten Matrikeln gibt es zudem recht häufig genaue Daten. Begrenzt auf „A" lassen sich diese aus der Matrikel der Universität Duisburg für die Nr. 14, 33, 73, 75, 76, 123, 151, 187, 217, 281, für Studierende in Herborn bei den Nr. 31, 77, 150, 155, 165 sowie in Bremen bei Nr. 187 nachweisen. Die Durchsicht ergab unter „A" weitere Feststellungen: Bei Nr. 14 geht das schon von Rosenkranz angegebene Studium in Bremen nicht aus der Matrikel hervor! Bauks notiert zu B. E. Aevermann den 27.7.1645 als Immatrikulationsdatum in Groningen, ein Versehen das in 27.7.1646 zu korrigieren ist; Gruch nennt unter Nr. 63 keine Jahresangabe. Das sowohl von Bauks wie Gruch mit einem Fragezeichen versehene Studium von Aevermann in Leiden konnte anhand der Matrikel nicht ermittelt werden. Wie passt die spätere Zusatzangabe in der Herborner Matrikel „apostata extitit, Limburgi ad Lanum vitam privatam egit ibique obiit" zusammen mit dem, was unter Nr. 150 angegeben wird? Bei Nr. 281 wird u. a. ein Studium in Bremen mit der Jahresangabe 1780 genannt; die Matrikel verzeichnet für dieses Jahr nur einen gleichnamigen Dr. iur. utriusque, aber keinen Theologiestudenten! Zu Nr. 319 wäre anhand der Bremer Matrikel auch ein Studienaufenthalt ohne Immatrikulation in Utrecht zu nennen. Biundo gibt bei B. Bell an, dass dieser sich am 9.6.1599 immatrikulierte und noch 1608 als stud. theol. in Heidelberg war. Zwischen diesen beiden Daten weist Biundo ihn ab 22.3.1603 bis 1604 als reformierten Schulmeister und Diakon in

Klingenmünster aus; bei Gruch, Nr. 716, erscheint nur das Studienjahr 1599 und die Schulmeister- und Diakonentätigkeit in Klingenmünster mutiert zu einem Pfarrdienst. Weitere biographische Daten werden teils bei Biundo, teils bei Gruch besser präsentiert. - Selbst die eine aufgeworfene Frage könnte in der vierten Rubrik durch einen knappen Vermerk geklärt werden. Der Ausfall anderer Angaben ist einerseits Folge einer im Vergleich zu Biundo wie Bauks unverständlichen Einengung des Informationsinhaltes dieser Rubrik und andererseits ein Anzeichen unzureichender Gründlichkeit bei der Auswertung gedruckter Matrikeln. Eine Untersuchung der Notierungen zu den Personen unter den Buchstaben „C“ bis „D“ wie die Einsicht in weitere gedruckte Matrikeln für alle Eintragungen ab Nr. 1 generiert eine unzumutbar lange Mängelliste. Genannt sei nur eine Auffälligkeit: Bei Nr. 1116, Bluhm, wird ohne eine Zeitangabe der Besuch der Universität Leiden genannt. Will man nicht dem Irrtum erliegen, Bluhm habe seine Universitätsausbildung in Leiden vor Antritt der Pfarrstelle in Kleve im Jahr 1664 erhalten, ist der Eintrag aufzuschlagen. Dort erfährt man unter dem 13.6.1666, dass Bluhm im Alter von 33 Jahren nach Leiden ging, um zu promovieren. Der Eintrag enthält mithin eine Sachinformation und einen Anhalt für das Geburtsjahr; beides nennt Gruch nicht. Wo Bluhm vor oder bis 1664 studiert hat, ist unbekannt. - Nur gering anders ist es für Zeiträume, aus denen noch keine gedruckten Universitätsmatrikeln vorliegen. Dann kann die Nennung einer aufgesuchten Universität ausreichend erscheinen. Wenn aber aus im Landeskirchenarchiv vorliegenden Akten die an Universitäten zurückgelegten Ausbildungszeiten erkennbar sind, erhebt sich die Frage, sofern der Datenschutz kein Hindernis ist, warum nicht Zeitangaben zum Hochschulstudium in der Form vorgelegt wurden, wie es Bauks vorgemacht hat. Zu bedauern ist, wenn ermittelte Bonner Immatrikulationsdaten auf eine Jahresangabe bei den Nr. 783, 1544, 1551, 1994 und 2623 reduziert wurden. - Auf eine Jahresangabe verkürzt werden auch die erworbenen oder verliehenen akademische Grade genannt. Exakte Daten z. B. für alle in Bonn erworbenen und verliehenen Grade liegen in zwei 1919 bzw. 2009 erschienen Büchern zur Fakultätsgeschichte bis zum Jahr 2006 vor. - Insgesamt wird jeder Nutzer veranlasst sein, bei Schul- und Universitätsbesuchen die nicht leicht erreichbaren gedruckten Schülerverzeichnisse und die in der Regel nur in großen Bibliotheken vorhandenen gedruckten Matrikeln einsehen, nach im Landeskirchenarchiv Düsseldorf erhaltenen Akten zu suchen und diese, sofern freigegeben, durchzuarbeiten wie auch noch nicht veröffentlichte Eintragungen in Universitätsmatrikeln aufzuspüren, wenn er entsprechend dem Vorgehen von Biundo und Bauks nach den in dieser Rubrik eigentlich zu erwartenden exakten biographischen Daten sucht.

Rosenkranz benutzte durchgängig die Bezeichnung „Hilfsprediger“ unabhängig davon, in welcher Phase der Kirchengeschichte einzelne Personen, für welche diese Bezeichnung in ihrem Lebensweg zeitweilig gültig war, lebten. Gruch benutzt stattdessen den Begriff „Hilfsdienst“. Der Begriffswechsel verdeckt wie bei Rosenkranz, dass im heute geläufigen Sinn Hilfsdienste durch Hilfsprediger wahrgenommen werden, die ab dem 19. Jahrhundert durch das Konsistorium und ab 1945 durch die Landeskirche z. B. in die Gemeinden eingewiesen wurden. Für die ältere rheinische Kirchengeschichte ist hingegen analog zu den aus Biundo wie Bauks erkennbaren Verhältnissen in der Pfalz und in Westfalen von Adjunkten oder Diakonen zu sprechen. Reformierte Gemeinden beriefen selber einen Adjunkten, hier und da nachweisbar auf dem Weg über den zuständigen Landesherrn. Adjunkten hatten das Recht der Amtsnachfolge, wenn der Pfarrer, dem sie halfen, verstarb; dieses Recht hat kein Hilfsprediger. Eine Differenzierung der in älterer wie jüngerer Zeit anfallenden Hilfsdienste ist Gruch nicht durchgehend gelungen. So werden aus der Zeit bis 1789 z. B. ohne Spezifizierung Hilfsdienste notiert bei Nr. 94, 177, 247, 261, 281, 292. Bei den Nr. 271 und 277 wird der Hilfsdienst spezifiziert mit Diaconus bzw. Kaplan. Bei Nr. 649 wurde die Adjunktenzeit entgegen den Vorgaben zur zweiten Rubrik den Pfarrstellendaten in der dritten Rubrik zugeschlagen.

Bauks und Biundo nennen bei den Amtszeiten exakte Daten, wo immer dies möglich war; vgl. im Ausschnitt bei Bauks die Nr. 252 bis 267 und bei Biundo die Nr. 156 bis 160. Im Unterschied dazu werden in der dritten Rubrik in der Regel nur runde Jahreszahlen für die Amtszeiten genannt. Nur wenn in einem Jahr verschiedene Tätigkeiten ausgeübt wurden, werden zu deren Abgrenzung genaue Zeitangaben mitgeteilt. - Im bislang festgestellten Einzelfall werden bei Nr. 1063 nicht alle bekannten sonstigen Tätigkeiten aufgeführt. Es fehlen die Bonner Lehraufträge für Hebräisch 1977–1979 und die für rheinische Kirchengeschichte ab dem Wintersemester 2003/04.

Bei der Ausfüllung der vierten Rubrik fällt auf, dass die nur selten fassbaren Beziehungen einzelner Pfarrer zu Johannes Coccejus oder Martin Hundius vereinzelt genannt werden, aber leider nicht bei den Nr. 1089, 2183, 2200

und 2341. - Zu begrüßen ist das Bemühen, die politische oder kirchliche Haltung von Pfarrern während der Jahre 1933 bis 1945 anzugeben. Jede Lebensgeschichte ist eine Ganzheit, die nach Belieben zu dokumentieren oder abschwächend anzuzeigen, abzulehnen ist. Wenn belastende Fakten nicht genannt werden, dann kann dies an Daten- und Personenschutzbestimmungen liegen, die nicht greifen, wenn aus Veröffentlichungen Nachweise geführt werden. Wenn trotzdem aus einer Lebensgeschichte nicht alles genannt wird, ist nachzufragen, ob der Teppich, unter den manches im Zuge der kirchlichen Reinigungsmaßnahmen nach dem Kriegsende 1945 gekehrt wurde, Jahrzehnte nach der Hitler-Diktatur immer noch herhalten muss, um Fakten auszublenden. Einige Beispiele: Mangelnde Informationen über das Verhalten im Dritten Reich gibt es bei Nr. 739 (1934 Austritt aus der BK), 1308 (1933 DC orientiert) und 2597 (DCer, ab 1934 bei der BK). Bei Nr. 678 wird zwar die Mitgliedschaft in der NSDAP, nicht aber die Zugehörigkeit zu den Thüringer Deutschen Christen genannt. Bei Nr. 848, 961 und 2384 wird die DC-Vergangenheit ausgeblendet. Bei Nr. 958 ist die Bemerkung „DC“ unscharf; richtig wäre: Thüringer DC. Bei Nr. 1570 werden das Ausscheiden aus dem Pfarramt 1945 und die Tätigkeit als Heilpraktiker ab 1955 genannt; der Grund für den Wechsel der beruflichen Tätigkeit, die Zugehörigkeit zu den Thüringen DC fehlt. Bei Nr. 2171 fehlt der Hinweis auf die DC-Mitgliedschaft bis 1936. Bei Nr. 2670 wird unscharf eine DC-Mitgliedschaft genannt; der Grund der Entlassung aus dem Kirchendienst einschließlich der Aberkennung der Ordinationsrechte 1946 und die sehr späte Wiederaufnahme in den Pfarrdienst ab 1960, das überaus aktive Eintreten für wie die Zugehörigkeit zu den Thüringer-DC, blieb ungenannt. - In der Einleitung heißt es, „geschiedene Ehen werden in der Regel“ nicht genannt. Sollte in diesem Punkt das Bemühen unterblieben sein, von lebenden Personen eine Einverständniserklärung einzuholen, um Namen nennen zu können, ist zu diskutieren, ob eine gleichberechtigte Behandlung von Männern und Frauen nach dem Grundsatz von Aufwand und Nutzen entschieden wurde!

Zu den letzten Rubriken sind kaum Hinweise möglich: Die Literaturangabe zu Nr. 142 ist unpassend, weil an der angegebenen Stelle nur mit einer Zeile ein Namensträger „Altgelt“ mit einer verweisenden Fußnote steht! Stattdessen wäre es angebracht, entweder für alle 15 Personen mit dem Namen „Altgelt“ bei Nr. 142 pauschal MRKG 1928, 161-171, zu nennen oder diesen Literaturverweis aufzuteilen auf die Nr. 142 bis 156. - Bei Nr. 286, E. Aschoff, wird ein einseitiger Artikel aus „MGKK 35 (1930)“ genannt. Nicht über die im Werk von Gruch zusammengestellte „Literatur und ihre Abkürzungen“, sondern über das Abkürzungsverzeichnis zur TRE wird erkannt, dass die 1941 eingestellte „Monatsschriftschrift für Gottesdienst und Kunst“ gemeint ist. Ein Verweis auf den Artikel über E. Aschoff-Bizer im „Lexikon früher evangelischer Theologinnen. Biographische Skizzen“, (2005), fehlt.

Ein Rubriken übergreifender Fall mangelnder Sorgfalt ist zu nennen: Zu E. Bäsken nennt Bauks das Geburtsdatum und mit Wichlinghausen den Geburtsort exakter als Gruch, der Barmen notiert, das Abitur im Herbst 1886 am Barmer Gymnasium, die Studienorte Erlangen, Leipzig, Greifswald und Bonn mit auf das Jahr bezogenen Zeitangaben, den Namen und Beruf des Vaters sowie den Namen der Mutter; all das fehlt bei Nr. 391. Eine Abweichung gibt es zwischen Gruch und Bauks beim Ordinationsdatum. Teils bei Bauks, teils bei Gruch finden sich genauere Daten ab dem ersten Examen über den beruflichen Weg. Die Ehefrau, das Datum des Eintritts in den Ruhestand und den Sterbeort mit Datum nennt nur Bauks. Dieser Einzelfall veranlasst die grundsätzliche Empfehlung bei allen Personen, die auch in einer weiteren Landeskirche Dienst taten, das entsprechende Pfarrerbuch aufzuschlagen!

Im Vorwort wird erklärt, man wolle „alle berechtigten Korrekturvorschläge aufgreifen und in geeigneter Form publizieren“. Selbstverständlich müssen alle eingehenden Nachfragen und Ergänzungen überprüft, ggf. auch zurückgewiesen werden. Aber mit dem Wort „berechtigt“ ist ein Vorbehalt formuliert worden; denn nicht mitgeteilte exakte Daten oder andere gemeldete Fakten werden maßgeblich sein, ob und wie Verbesserungen oder Korrekturen aufgegriffen werden, sondern die Archivleitung wird, wie sie sich hinsichtlich aller angezeigten defizitären Zeitangaben im Zuge der Entstehung des Pfarrerbuchs generell-normierend ohne Offenlegung der Gründe für eine verkürzte Widergabe biographischer Daten entschieden hat, auch beurteilen, was hinsichtlich eingegangener oder selbst gefundener Ergänzungen dereinst vorgelegt wird.

Im Vorwort wird angekündigt, dass ergänzend zur Druckversion nach Vorliegen aller Bände des Pfarrerbuchs dessen „Beziehern eine elektronische Fassung zur Verfügung gestellt wird, die über die Druckfassung hinausgehende Informationen enthält“. Was das exakt meint, bleibt abzuwarten. Angekündigt wird nur, dass die elektronische Version ermittelte Aufsätze verzeichneter Perso-

nen umfasst. Angenommen werden kann, dass einzelne, aus unerklärlichen Gründen in der Druckfassung entfallene Angaben nachgereicht und akzeptierte Verbesserungen und Korrekturen notiert werden. Ob präzisere Angaben zu Schul- und Universitätsbesuchen wie auch bekannte biographischen Details zu Personen, die das Dritte Reich erlebten, in der „elektronischen Fassung" stehen werden, wird erneut zu prüfen sein. Zugestanden wird vorab, dass Angaben, die aus Gründen des Daten- und Personenschutzes gesperrt sind, zwar in der Datenbank stehen, aber keinesfalls in die elektronische Ausgabe des Pfarrerbuchs übernommen werden. So nützt auch der Hinweis nur begrenzt, dass bis zum Erscheinen der elektronischen Fassung des Gesamtwerks in der Datenbank recherchiert werden kann. Da ein eng begrenzter Personenkreis Zugang zur Datenbank hat, kann ein Interessent eine Recherche lediglich durch eine Anfrage veranlassen.

Verglichen mit der Leistung von Rosenkranz ist weithin ein deutlicher Qualitätssprung gelungen. Für alle Weiterarbeit wird eine unverzichtbare neue Basis angeboten. Bei der Masse der neu eingebrachten Fakten können einzelne Versehen entschuldbar sein, kaum deren Summe. Nicht hinnehmbar sind die zur zweiten Rubrik definierten Datenbeschränkungen samt ihrer nachgewiesenen Lückenhaftigkeit. Generell wird in der dritten Rubrik hinsichtlich exakter Amtszeiten nicht die vielfach mögliche Informationsdichte erreicht. Gemessen an zwei ausgewählten Pfarrerbüchern liegt deshalb zum Bildungsweg, den Amtszeiten wie teilweise bei Einzelinformationen im ersten Band des neuen rheinischen Pfarrerbuchs ein durch deutliche Spuren eines „Schnellschusses" gekennzeichnetes, unausgereiftes Ergebnis vor. Die alte Wahrheit variierend gilt: Habet suum fatum hic libellus.

Schaffhausen *Heiner Faulenbach*

Edeltraut Klueting / Harm Klueting (Hrsg.): Fromme Frauen als gelehrte Frauen. Bildung, Wissenschaft und Kunst im weiblichen Religiosentum des Mittelalters und der Neuzeit, Köln 2010 (Libelli Rhenani 37), 376 S., ISBN 978-3-939160-30-4

Der Band versammelt die Ergebnisse der gleichnamigen Tagung, die 2009 in Köln stattfand. Ziel der Tagungsveranstalter und Herausgeber der Publikation ist es, geistliche Frauen als „Denkerinnen, Intellektuelle, Lehrerinnen, Autorinnen oder Künstlerinnen vorzustellen" und deren geistige Leistungen in Erinnerung zu rufen (S. 13). Sowohl zeitlich als auch inhaltlich wird in den 15 Aufsätzen ein breiter Rahmen gespannt, der sich von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert erstreckt, wobei der Schwerpunkt auf der mittelalterlichen Geschichte liegt. Thematisch ist der Band weder auf bestimmte Orden noch Regionen fokussiert. „Ausnahmefrauen" wie Hildegard von Bingen oder Edith Stein werden dabei ebenso in den Blick genommen wie Chronistinnen oder Schreiberinnen, deren Namen unbekannt geblieben sind.

Die Reihenfolge der Beiträge ist chronologisch und beginnt mit einer Abhandlung von Georg Jenal zum Thema „Bildung und Wissen frommer Frauen in der Spätantike". Jenal geht dabei in mehreren Schritten vor, wobei er, vor allem ausgehend von Briefen und Viten, zuerst den Wissenserwerb sowie den Bildungsstand spätantiker Asketinnen wie Marcella oder Melania iuniora in den Blick nimmt. Jenal arbeitet heraus, dass diese Frauen über gründliche Bibelkenntnisse verfügten und mit den gebildeten Männern ihrer Zeit durchaus auf eine Stufe gestellt werden können. Er widmet sich sodann paränetischen Texten zum Umgang frommer Frauen mit Bildung und Wissen, wobei er vor allem auf Hieronymus' *epistulae* 107 und 22 rekurriert. Ein Blick auf die Aussagen früher *regulae* über Bildung und Wissen in monastischen Frauengemeinschaften, in denen Bildungsinhalte vor allem auf die Erfordernisse des asketischen Alltags sowie den Vollzug der Liturgie abgestimmt waren, beschließt den Aufsatz.

Der Beitrag von George Hardin Brown knüpft zeitlich wie inhaltlich an Jenal an und widmet sich dem Thema „Outstanding Religious Women Abbesses in Fourth-Century Mediterranean Lands and in Eigth-Century Northumbria". Brown sieht in den spätantiken Familienasketinnen die Vorläufer der angelsächsischen Äbtissinnen und weist auf Ähnlichkeiten beider Gruppen wie die Herkunft aus „aristocratic households of strong matriarchal power" (S. 44) hin. Vor allem mit Blick auf das 8. Jahrhundert betont er die singuläre Stellung von Äbtissinnen angelsächsicher Doppelklöster, die eine wichtige Rolle in der Ausbildung von Nonnen und Mönchen übernahmen. Heinz Finger sucht nach „Spuren von Griechischkenntnissen in Frauenklöstern und Kanonissenstiften des frühen Mittelalters" und findet diese vor allem im Frauenstift Essen. Dabei handelt es sich unter anderem um einen griechischen Psalter vom Ende des 9. Jahrhunderts, der wohl zum Erlernen der Sprache diente. Neben weiteren liturgischen Quellen wie der Missa Graeca weist er auf profane Hinterlassenschaften wie auf Griechisch gehaltene Inschriften oder Münzprägungen hin. Auch wenn nicht von einem systematischen Griechischunterricht ausgegangen werden

könne, so Finger, seien in dem Frauenstift bis zum 13. Jahrhundert mehr oder weniger ausgeprägte Griechischkenntnisse vorhanden gewesen.

Der Beiträg von Phyllis Brown widmet sich Hrotsvit von Gandersheim. Anhand Hrotsvits Schriften über die Heiligen Gangolf und Theophilus zeigt Brown auf, wie die Gandersheimer Kanonisse ihre Kenntnisse über pagane wie christliche Werke dazu nutzte „to shape an understanding of human existence, sin, and Christian responsibility" (S. 83). Klaus Bergdolt gibt einen Überblick über „Heilkunde in mittelalterlichen Frauenklöstern". Während er in einem ersten Teil die Entwicklung und Vermittlung (klösterlicher) Heilkunde vorstellt, geht er in einem zweiten Teil unter anderem auf Hildegard von Bingen ein, die ein gleichsam „theologisch-kosmologisches Gesundheitsmodell" (S. 127) entworfen habe. Hildegard steht auch im Mittelpunkt des klar gegliederten und quellenkritischen Aufsatzes von Michael Embach. Unter dem Titel „Kryptische Gelehrsamkeit und rhetorischer Sprachgestus" fragt er, auf welche Autoritäten sich Hildegard in ihren Werken bezieht. Mittels einer Analyse ihrer visionären wie natur- und heilkundlichen Schriften zeigt er auf, dass sich ihre klassische Bildung gleichsam unter ihrem toposhaften Bescheidenheitsgestus versteckte. Wie Bergdolt betont auch Embach, dass das medizinische Werk Hildegards vor allem theologisch gedeutet werden müsse.

Die Brücke vom hohen ins späte Mittelalter schlägt Helmar Härtel mit seinen Ausführungen zu frommen Frauen als Buchschreiberinnen und Buchmalerinnen im Sachsen des 12. und 13. Jahrhunderts. Er führt den Leser in die – recht unterschiedlich überlieferten – Bibliotheken bzw. Skriptorien der Klöster Lamspringe, Lippoldsberg und Neuwerk bei Goslar, deren Nonnen qualitätvolle Handschriften schrieben und illuminierten. Darüber hinaus nimmt er die wohl im dortigen Frauenkloster entstandene Ebstorfer Weltkarte in den Blick, zu deren Anfertigung eine gut sortierte Spezialbibliothek zur Verfügung gestanden haben müsse.

Elisabeth Hense betrachtet „Hadewijch, eine theologische und mystische Schriftstellerin". Sie verortet die Begine, Mystikerin und Autorin als volkssprachige Theologin, deren Werk jedoch auch Einflüsse monastischer und scholastischer Theologie aufweise. Anhand ihres Briefs Nr. 22, dessen Zitation etwas weniger umfangreich hätte ausfallen können, verweist sie auf Hadewijchs hervorragende Kenntnis der traditionellen theologischen Ezechielkommentierung. „Fromme Frauen als Chronistinnen und Historikerinnen" betrachtet Edeltraud Klueting anhand sächsischer und westfälischer Beispiele des späten Mittelalters. Sie vertritt die These, dass historiographische Schriften von Nonnen dem pragmatischen Schriftgut zuzuordnen seien. Sie verweist in ihrem klar strukturierten Beitrag in Anlehnung an Anne Winston-Allen auf „hybride Überlieferungsformen" wie Rechnungen, Sammelhandschriften, Kopialbücher etc., die – gleichsam als „Charakteristikum" des Schrifttums frommer Frauen (S. 226) – bisweilen auch historiographische Texte beinhalten.

Susanne Krauß nimmt die „Bildungsstandards in Frauengemeinschaften der Devotio moderna" in den Blick, wobei sie die ausgeprägte Lese- und Schreibkultur der männlichen wie weiblichen Ordensmitglieder betont. Krauß untersucht unter anderem die Lateinkenntnisse sowie Bibliotheksbestände von Frauenkonventen wie Diepenveen. Sie kommt zu dem Schluss, dass das Bildungsideal der Devotio moderna nicht auf die gebildete Frau abzielte, die beständig neues Wissen akkumulierte, sondern Lesen wie Schreiben in erster Linie einer frommen Lebensführung dienen sollten. Der Aufsatz von Harm Klueting beschäftigt sich mit den gelehrten „Janseistinnen von Port-Royal". Er gibt einen Überblick über die Entwicklung der beiden Port-Royal-Konvente, wobei er mit Jaqueline Pascal und Françoise-Marguerite de Joncoux zwei hochgelbildete Janseistinnen in den Mittelpunkt stellt.

Die „‚Englischen Fräulein' als Schulorden im 17. und 18. Jahrhundert" stellt Ursula Dirmeier vor und gibt dabei einen chronologischen Abriss der Mädchenbildung durch den Orden von der Gründungsphase zu Beginn des 17. Jahrhunderts bis zur Säkularisation. Ausbreitung und Struktur des Ordens werden dabei ebenso thematisiert wie die Unterrichtsinhalte und die Restriktionen von kirchlicher Seite, mit denen sich die „Englischen Fräulein" unter anderem wegen der nicht vorhandenen Klausur ausgesetzt sah. Anneliese Kirchberg widmet sich den „Höheren Töchterschulen in und nach dem Kulturkampf". Dabei handelt es sich weniger um eine wissenschaftliche Abhandlung als um den Blick einer amtierenden Schulleiterin auf Vergangenheit und Gegenwart der Schulen der „Schwestern Unserer Lieben Frau", insbesondere der Theresienschule in Berlin.

Mit den Auswirkungen des Laizismus auf die Lehrtätigkeit geistlicher Frauen an privaten wie öffentlichen Schulen in Frankreich befasst sich Monique Luirard. Sie zeichnet den Weg von den laizistischen Gesetzen der 1880er Jahre über das Verbot der Unterrichtstätigkeit durch Kongregationsangehörige im Jahr 1904 über die allmähliche Rückkehr geistlichen Lehrpersonals bis hin zu den sozio-kulturellen

Veränderungen seit den 1960er Jahren. Den Band beschließt ein Beitrag von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz über „Edith Stein – Philosophin und Karmelitin".

Die Beiträge des Bandes bestechen durch ihre thematische Vielfalt und chronologische Breite. Gerade wegen dieser Spannbreite, vor allem aber angesichts der teilweise recht unterschiedlichen Verwendung von Begriffen wie „Bildung" oder „Gelehrte" in den einzelnen Beiträgen, hätte man sich einen einführenden oder zusammenfassenden Aufsatz mit einer Verortung des Themas in die aktuellen Forschungsdiskussionen zu den Themen „Bildung" oder „Wissen" gewünscht. Das Ziel, die geistigen Leistungen von Nonnen, Beginen oder Kanonissen in Erinnerung zu rufen, ist den Herausgebern des Bandes, der durch ein Register gut zu erschließen ist, indes vollauf gelungen.

Tübingen *Sabine Klapp*

Helen Parish: *Clerical Celibacy in the West: c. 1100–1700,* Farnham: Ashgate 2010 (Catholic Christendom, 1300–1700, hrsg. von Thomas F. Mayer), XI+ 282 S. Leinen. ISBN 978-0-754-63949-7.

Im Rahmen einer Reihe, die programmatisch die Kontinuitäten zwischen Mittelalter und Neuzeit herausstellen und die Zäsur der Reformation relativieren will (Series Editor's Preface, VIIf.), präsentiert dieser Überblick den gegenwärtigen Forschungsstand zum Thema in gefälliger Form – sieht man von den lateinischen Zitaten in den Fußnoten ab, die bisweilen von Druckfehlern bis zur Unleserlichkeit entstellt sind.

Die Geschichte des Priesterzölibats in der lateineuropäischen Christenheit wird fast kontinuierlich begleitet vom Streit über dessen Grund und Geltung. Weithin verlaufen diese Debatten als Deutungskontroversen über bestimmte frühkirchliche Quellenzeugnisse. Diese endlosen Querelen sind auch deswegen so langweilig und ermüdend, weil in ihnen die eigentlich wirksamen Triebkräfte der Kontrahenten eher verschleiert als offengelegt werden: Jeweils unterschiedliche normative Vorstellungen über Wesen und Aufgabe des Geistlichen Amtes instrumentalisieren die normativen Dokumente für ihre argumentativen Absichten; exemplarisch lässt sich das ablesen an der Paphnutius-Legende und der Reihe ihrer kontroversen Beanspruchungen (67–71). Historiographisch ergibt sich daraus die Frage, ob die Geschichte des Priesterzölibats vorwiegend als Geschichte dieser Kontroversen oder als Kapitel der nach hinten wie vorne offenen Geschichte der Amts- und Kirchenkonzeptionen zu verstehen ist. Die Vf.in stellt sich entschlossen auf die erste Seite der Alternative; sie bietet also eine Geschichte der Normen und der Normenkonflikte. Darum muss sie mit den in dieser Perspektive alles bestimmenden Anfängen beginnen und schildert zunächst die Vorgeschichte des Zölibats in der Alten Kirche (15–57) und im Frühen Mittelalter (59–86). Gemäß ihrer Gesamtkonzeption liest sie die einschlägigen Quellen immer schon in dem Licht, welches die späteren Kontroversen dann auf sie geworfen haben – und in späteren Kapiteln kehrt sich das dann entsprechend um. Im Zentrum der Darstellung stehen selbstverständlich die Kirchenreformen des 11./12. Jh.s. In der Schilderung der Ereignisse nimmt die Vf.in entschlossen den Standpunkt ihres Helden, des Zölibats, ein – sein Wohl und Wehe stehen im Focus, die übrigen Anliegen der gregorianischen Kirchenreform bilden lediglich die sparsam ausgestattete Kulisse für die Wechselfälle seines Ergehens. Die Fragen, wie ein Priester auf dem Lande sein Leben fristete, und wie er überhaupt unter den ihm vorgegebenen Lebensbedingungen ohne eine Frau an seiner Seite hätte existieren können, stellt sich die Vf.in ebenso wenig wie damals die Protagonisten der Klerusreform, Mönche bzw. Regularkleriker, die eine ländliche Pfarrei allenfalls aus der Ferne kannten. So sind im ductus der Darstellung die formal-legislatorischen Akte und die Anstrengungen zu deren Durchsetzung von entscheidender Bedeutung, die Bezugnahme auf die Agitation des Petrus Damiani (109f.) bleibt randständig und blass; dass die publizistischen Invektiven und die legislativen Initiativen gegen den „Nikolaitismus" in den revolutionären Kampf für ein weithin neuartiges Leitbild der Kirche gehörten, bleibt gänzlich unterbelichtet. Interessant sind die folgenden Hinweise auf die kanonistischen Bemühungen, rechtssystematisch einen organischen Bezug zwischen dem Zölibat und der Priesterweihe herzustellen (112–114). Die spätmittelalterliche Kirche litt, so die Vf.in, an dem Widerspruch zwischen Rechtsordnung und Wirklichkeit. Arrangements wie das „Milchgeld", das beweibte Priester ihrem Bischof entrichteten (126f.), wurden von Kritikern wie Bettelmönchen gern skandalisiert; die Vf.in folgt ihnen darin unkritisch – dass zölibatäre Priester seitens ihrer verheirateten männlichen Gemeindeglieder vielfach misstrauisch beäugt wurden, passt nicht in ihr Bild. Dass die Reformation (143–183) einen neuen Begriff von Wesen und Zweck des geistlichen Amtes begründete, dass von hier aus der Zölibat zum Unproblem wurde, und dass mit dem evangelischen Pfarrhaus eine neuartige Modellgestalt christlichen Lebens entstand, interessiert die Vf.in

allenfalls am Rande. Sie konzentriert sich einseitig auf die eskalierenden Absichten und Wirkungen der Eheschließungen von Priestern und Mönchen in den Anfängen der Reformation und auf die folgenden publizistische Kontroversen über die Geltung und Auslegung normativer Texte, in denen natürlich immer wieder dieselben Argumente ausgetauscht wurden (176–79). So bleibt der Reformation im Gesamtduktus der Untersuchung vornehmlich katalytische Bedeutung, sofern der radikalisierte Widerspruch gegen den Zölibat die Bemühungen um dessen Begründung und Verwirklichung zu neuen Leistungssteigerungen emportrieb (185–208). Interessant sind hier die Angaben darüber, wie die Umsetzung der einschlägigen Trienter Reformdekrete vonstatten ging: Noch im 2. Drittel des 17. Jahrhunderts gab es in Deutschland wie in Frankreich Diözesen, in denen Priester faktisch Ehemänner und Familienväter waren. Dass die Quellen, Syodalakten, diese Männer als Konkubinarier bezeichneten, muss man als historisches Faktum natürlich registrieren, aber es besteht doch kein Grund, diese Abqualifizierungen unkritisch zu übernehmen (196f.)! Vielmehr sollte man sich möglichst deutlich machen, dass hier, wie seit dem 11. Jhdt. immer wieder, schlichtweg unterschiedliche Formationen sittlichen Bewusstseins aufeinander trafen, von denen die eine die andere in einem jahrhundertelangen Kampf allmählich niederrang. So hinterlässt dieses Buch einen ambivalenten Gesamteindruck: Es bietet konzentriert eine Fülle von Informationen, aber die Interpretationsperspektive kann nicht vollständig überzeugen.

Wuppertal *Martin Ohst*

Christa Bertelsmeier-Kierst (Hrsg.): Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute, Frankfurt u. a.: Peter Lang 2010 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 3,) VIII, 221 S., geb., ISBN 978-3-631-58776-8.

Der Sammelband vereinigt in sich Beiträge einer Ringvorlesung in Marburg, die im WS 2007/08 anlässlich des 800. Geburtstages der hl. Elisabeth von Thüringen gehalten wurden. Die Herausgeberin artikuliert als Ziel der Beiträge, dass „Aspekte der Frauenfrömmigkeit im gesellschaftlichen und kulturhistorischen Wandel“ deutlich werden sollten. Implizit werden hier also weibliche Religiosität und Frauenfrömmigkeit synonym verstanden. Leider wird weder die eine noch die andere Begrifflichkeit genauer definiert, außer man bezöge den Obertitel des Bandes darauf und erläge damit der gefährlichen Engführung einer weiblichen Religiosität, die zum einen deutlich von männlicher Religiosität zu unterscheiden ist – was erst zu beweisen wäre – und zum anderen bliebe der Aspekt einer Konstruktion von gender unberücksichtigt, wenn eine statische Bestimmung von weiblicher Religiosität als zwischen Vernunft und Gefühl situiert vorgenommen würde.

Die einzelnen Beiträge wiederum unterscheiden hier durchaus zwischen sozialer Praxis und normativer Theorie. Der Band ist chronologisch aufgebaut und beginnt mit zwei Beiträgen von TheologInnen zu Frauen im Judentum und in der Antike. Rainer Kessler, der als Alttestamentler „Blicke auf Frauen in jüdischen Schriften aus persischer und hellenistischer Zeit“ wirft, betont eingangs, dass es keine Quellen von Frauen selber aus der Zeit gibt, und somit keine authentischen subjektiven Frömmigkeitsäußerungen vorliegen. Er rekonstruiert literarische Frauenbilder, – vornehmlich aus dem biblischen Sprüchebuch und dem zu den Apokryphen gehörenden Buch Jesus Sirach – in denen sowohl frauenfeindliche wie positive Stilisierungen vorkommen und bei denen es sich um männlich geprägte Frauenbilder handele. „Die Perspektive, die die Texte einnehmen, ist eindeutig; es ist die Sicht des Mannes auf die Frau.“ (5) Er setzt sie in Bezug zum gesellschaftlichen Kontext der Epoche, die durch eine faktische Schwächung der Männer in ihrer Rolle als patriarchale Familienväter erfolgt sei, die er als eine Ursache für die polaren Konstruktionen ansieht. Als „Gegenbuch“, das eine frauenfreundliche Tradition bewahrt hat, sieht er das biblische Buch Rut an. Die Marburger Neutestamentlerin Angela Standhartinger wendet sich der Rolle der Witwen im antiken Judentum und frühen Christentum zu und rekonstruiert deren sehr eigenständige Position. Ärgerlich für Forschungsinteressierte ist an diesem Beitrag, dass aus den antiken Quellen ohne präzise Angabe der verwendeten Ausgabe zitiert wird (z. B. Ignatius an die Smyrnäer 13,1 in Anm. 6, u. ö.) und der zweifache Druckfehler Perigrinus/Perigini (Anm. 28) statt Peregrinus.

Dem Mittelalter widmen sich fünf Beiträge. Der Person der irischen Heiligen Brigit von Kildare (um 500) geht der Keltologe und Sprachwissenschaftler Erich Poppe akribisch nach und kann zielsicher Quellen mit unterschiedlichen Genderkonstruktionen voneinander abgrenzen und Gefahren vorschneller Zuordnungen zu gleichsam ahistorischen Geschlechterrollen benennen. Auch die Mainzer Historikerin Stephanie Haarländer dekonstruiert mit ihrem Aufsatz zu „Chancengleichheit

für die Nonnen. Heloïse auf der Suche nach einer spezifischen Regel für Le Paraclet" die Ansicht, bei dem Briefwechsel von Abaelard und Heloïse handele es sich um einen Austausch von Liebesbriefen. Tatsächlich legt sie eine überzeugende Deutung vor, nach der der Briefwechsel, ein „artificially constructed dossier" (51) sei, der nicht die genuine Stimme von Heloïse transportiere. Vor allem sei er auf Abaelards Regel hin konzipiert und finde dort seinen Zielpunkt, auch wenn diese in Le Paraclet nie zur Anwendung gekommen sei. Dass die zur Anwendung gekommene Regel Institutio Paraclitensis ordinis von Heloïse verfasst wurde, meint die Autorin belegen zu können. Sie stellt fest, dass diese jedoch nicht von Abealards Regel beeinflusst ist, sondern sie „stellt der Reglementierung weiblicher *vita religiosa* durch Männer ein eigenes Konzept entgegen, das man nicht unbedingt spezifisch weiblich nennen muss." (60) Christa Bertelsmeier-Kierst behandelt „Frauenkonvente nach der monastischen Reform". An ihrer Studie, die anhand des Schrifttums dreier niedersächsischer Frauenkonvente die Intensität der dortigen Schriftkultur nachweist, zeigt sie die Rezeption der bernhardinischen Braut- und Marienmystik im 12. Jahrhundert, die Verehrung Marias als Klosterpatronin und Himmelskönigin sowie das (unbiblische) Motiv der kreuztragenden Maria (89). Monika Rener lotet die „Möglichkeiten und Grenzen weiblicher Heiligkeit" innerhalb der verschiedenen Stände des Frauseins (Jungfrau, Ehefrau, Witwe) aus und rekonstruiert wie frühchristliche Heiligenviten – darunter die Vita S. Paulae von Hieronymus – im Mittelalter für andere weibliche Heilige adaptiert wurden. U. a. diente sie als Vorlage für die Vita der Gandersheimer Äbtissin Hathumod von Agius von Corvey. Sarah Khan bietet in ihrem Beitrag über „Die Blumen Christi. Weibliche und männliche Keuschheitsmodelle im Mittealter" eine überzeugende Erklärung für die Zunahme von Darstellungen des Florabereichs im religiösen Raum Europas im 14. Jahrhundert: Unter Aufnahme biblischer Vorstellungen (u. a. Jes. 11,1–2, Luk 1,42) symbolisieren die verschiedenartigen Blumen Christus als *flos*, und als Frucht des Leibes Mariae. Diese Visualisierungen dienen in Nonnenklostern als Kompensation dafür, dass den Nonnen die Ausübung der Feier der Eucharistie versagt blieb. „Die reale Abwesenheit Christi konnte so durch die signifikant-repräsentativen Ausdrucksformen, wie etwa Blumen, kompensiert werden." (134)

Mit der Frühen Neuzeit beschäftigen sich zwei Beiträge. Ulrich Winter beschreibt in seinem Beitrag „Der Schleier der Macht. Das *recogimiento* der Juana de Austria" die Verbindung von politischer und religiöser Macht anhand der spanischen Herrscherin Juana de Austria und ihres geistlichen Beistandes des Jesuiten Francisco de Borja. Das *recogimiento* als eine Frömmigkeitspraxis, die einen inneren Rückzug in die Askese bedeutet, war im Spanien des 15. Jahrhunderts verbreitet, und wurde von der Herrscherin benutzt, um eine „Weltabkehr aus der Position der Macht heraus" zu vollziehen. Juana de Austria gelang es durch diese Frömmigkeitspraxis eine für Frauen untypische Position der Macht zu legitimieren und politische Netzwerke zu knüpfen, ohne dass ihre Herrschaft infrage gestellt werden konnte, da sie sie mit den Tugenden asketischen Lebens und Rückzugs aus der Welt verband. Denselben Weg vollzog ihr geistlicher Beistand, der sich auf diese Weise Einfluss sicherte, der weltlicher Kritik entzogen war. Astrid von Schlachta befasst sich mit protestantischen Frauen und ihrem mystischen Schrifttum im 17. Jahrhundert und vertritt dabei die These einer Verbindung von „Devianz und Jesusminne". Der richtigen Beobachtung einer weiten Verbreitung einer spezifischen Form von mystischer, am Hohenlied angelehnten Form von Jesusminne, folgt die m. E. nicht haltbare These, dass es sich hier um eine spezifisch weibliche Form der Laientheologie handelt, die mit einer kritischen Haltung zur Kirche und oft auch einer Abkehr von ihr verbunden war. Tatsächlich jedoch gibt es im 17. Jahrhundert eine Vielzahl protestantischer Pfarrer, die mit eben solchen Schriften hervorgetreten sind [u. a. Heinrich Müller, Peter Hesselius, vgl. die Vielzahl der Beispiele von ausschließlich männlichen Protagonisten bei Paul Alverdes, Der mystische Eros in der geistlichen Lyrik des Pietismus, München Diss. phil. (ungedruckt) 1921].

Die neuere und neueste Zeit ist schließlich ebenfalls mit zwei Beiträgen vertreten. Die evangelische Kirchenhistorikerin Ruth Albrecht gibt einen Überblick über „Modelle weiblicher Frömmigkeit im Protestantismus des 19. Jahrhunderts". Dabei geht sie vor allem auf Darstellungen unterschiedlicher Provenienz (u. a. aus der zeitgenössischen Literatur) aus dem 19. Jahrhundert von protestantischen Lebensformen von Frauen ein (Stiftsdame, Diakonisse). Selbstzeugnisse von Frauen aus der Zeit und genuine Frömmigkeitsäußerungen von Frauen werden nicht berücksichtigt.

Die Pädagogin Elisabeth Rohr stellt abschließend „Frauen im lateinamerikanischen Fundamentalismus" dar. Ihr Beitrag bezieht sich auf eine Entwicklung in Lateinamerika seit den 60er Jahren, die dazu geführt hat, dass das Christentum nicht mehr weitgehend durch den römischen Katholizismus, sondern mehr und mehr durch einen fundamentalistisch und nordamerikanisch geprägten Missionsprotes-

tantismus repräsentiert wird. Die Autorin sieht diese Entwicklung im Hinblick auf eine Emanzipation der Frauen negativ: „Der Patriarchalismus scheint von daher das zentrale, transkulturelle, transreligiöse, wenn nicht gar universale Definitionsmerkmal des Fundamentalismus zu sein." (201) An zwei Fallbeispielen macht sie deutlich, dass der Anschluss an eine konservative Glaubensrichtung mit einem religiös begründeten Patriarchalismus für Frauen in prekären sozialen Verhältnissen dennoch Gewinne bringt, da die Orientierung an protestantischen Sekundärtugenden den „anomischen in einen geregelten Patriarchalismus" (210) überführe.

Ganz gewiss liegt hier kein Band vor, der das breite Spektrum weiblicher Religiosität zwischen Antike und Neuzeit abbildet, sondern es handelt sich um punktuelle Studien, meist an Einzelpersonen, die Genderkonstruktionen und soziale Praxis von Frauen in den Blick nehmen. Somit liefert das Bändchen weitere und zum Teil gewichtige Mosaiksteine für eine nach wie vor ausstehende Aufarbeitung der religiösen Gender- und Frömmigkeitsforschung im Christentum.

Bochum *Ute Gause*

Alte Kirche

Ernst Dassmann: Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter, Stuttgart: Anton Hiersemann 2010 (Standorte in Antike und Christentum 1), 286 S., ISBN 978-3-7772–1024-7.

Im Umkreis des 80. Geburtstages von Ernst Dassmann, dem emeritierten Ordinarius für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät und langjährigen Leiter des F.J. Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, sind zwei Aufsatzsammlungen aus seiner Feder erschienen: die eine, „Ausgewählte kleine Schriften zur Patrologie, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie" (= JbAC.E 37 [2011]) enthaltend, geht auf die Initiative seines Schülers und Nachfolgers auf dem Bonner Lehrstuhl sowohl wie in der Leitung des Dölger-Instituts, G. Schöllgen, zurück und dokumentiert die Breite von D.s wissenschaftlichen Interessen und Kompetenzen nahezu in dem gesamten Bereich, der von Anfang an im Blickfeld des Bonner Dölgerinstituts liegt und vom „Reallexikon für Antike und Christentum" (RAC) als seiner wichtigsten Hervorbringung und *raison d'être* abgedeckt wird; die andere, hier zu besprechende ist, wie schon zwei Vorgängerinnen aus den 1990er Jahren, vom Autor selbst in die Hand genommen worden, und zwar so, dass er sie, obwohl – mehrheitlich – aus früher Veröffentlichtem wie vor allem dem umfangreichen RAC-Artikel „Kirche II (bildersprachlich)" (RAC 20 [2004] 965–1022) mindestens hervorgewachsen, sehr viel stärker als die 1994 publizierte Monographie über „Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden" (Bonn 1994 [Hereditas 8]), dafür vergleichbar dem noch ein Jahr älterem Augustinbüchlein (Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart 1993), zu eindrucksvoller Geschlossenheit umformte und so ein wirkliches Buch entstehen ließ.

Behandelt werden: Die Kirche als Leib (1–23; vgl. RAC 20, 968–75); Die Kirche als Braut und Gemahlin (25–45; vgl. RAC 20, 975–9); Die Kirche als Jungfrau und Mutter (46–73; vgl. RAC 20, 979–89); Die Kirche als Pflanzung, Garten, Paradies und Weinberg (74–90); Lunare Symbolik (91–105; vgl. RAC 20, 1007–11); Nautische Bilder (106–38; vgl. RAC 20, 997–1007); Die Kirche als Haus und Tempel (139–63; vgl. RAC 20, 989–93); Die Kirche als Stadt und Volk Gottes (164–94; vgl. RAC 20, 993–7); Die Kirche als *Verus Israel* (195–220; Entsprechendes war im RAC unter „Kirche III" vorgesehen, wird aber, wenn überhaupt, erst unter dem Buchstaben V, d. h. sicher nicht mehr zu Lebzeiten E. D.s wie des Rezensenten erscheinen); Biblische Personen und Symbolfiguren (221–44; vgl. RAC 20, 1011–16); Ikonographie der Kirchenbilder (245–64; vgl. RAC 20, 1016–20). Folgen ein Nachweis der 11 über das Buch hin verstreuten Abbildungen (265 f.), ein Abkürzungsverzeichnis (267), eine Bibliographie (268–74), eine Zeittafel (275 f.), ein Register antiker Namen (277–81) und ausgewählter Sachen (281–6).

Schon der Seiten- bzw. Spaltenvergleich mit dem genannten RAC-Artikel, der wichtigsten Vorstufe zu dem Buch, zeigt, dass es sich bei diesem keineswegs nur um die „expanded version" des ersteren handelt. Zudem haben dort nicht nur zwei Buchkapitel (IV und IX) überhaupt keine Entsprechung; sondern es ist natürlich jetzt auch seit 2004 erschienene Literatur berücksichtigt. Schließlich handelt

es sich eben um ein Buch und nicht um einen komprimierten, mit Abkürzungen gespickten Lexikonartikel. Und da D. anschaulich und leicht verständlich zu schreiben versteht, erwartet den Leser eine angenehme Lektüre, und das um so mehr, als (wiederum) mit übersetzten Quellenzitaten wahrlich nicht gespart wird!

Wer es nicht ohnehin weiß, den belehrt das – nicht übertrieben umfangreiche – Literaturverzeichnis darüber, wie lange und vielfältig sich der Autor bereits mit dem Thema „Kirche" in Bibel und Patristik beschäftigt und dabei auch bereits der einschlägigen Metaphorik und Symbolik gebührende Aufmerksamkeit gewidmet hat, so dass er eine reiche Ernte in seine Scheuer einfahren konnte. Selbst für den kundigen Leser ist die Lektüre lohnend, ja, wenn er sich denn zu dem angeschnittenen Fragenkreis kompetent äußern möchte, unentbehrlich.

Dass beim Lesen gravierendere Spannungen kaum wahrnehmbar werden, sondern sich der Eindruck von Einheit, ja Einheitlichkeit der einen „Kirche in vielen Bildern" nahezu ungezwungen ergibt, hängt auch mit der gewählten Methode zusammen. Es heißt dazu im Vorwort (XI), der Autor sei bemüht gewesen, „sich dem" – nirgendwo begrifflich und systematisch abgehandelten – „Kirchenverständnis der Väter über die von ihnen verwendeten Kirchenbilder zu nähern", wobei „nicht nur Lesefrüchte" aneinandergereiht, sondern nach Kräften „theologische Hintergründe und Querverbindungen" aufgezeigt werden. Ferner: „da keine Vollständigkeit in der Präsentation der Quellen erreicht werden" könne, müsse versucht werden, „charakteristische Texte der jeweils kompetentesten Väter anzuführen und – wenn angebracht – auch Fehlstellen anzumerken". Allein, woran wird „jeweils" die besondere Kompetenz der berücksichtigten altkirchlichen Autoren und, umgekehrt, Defizitäres bei den nicht berücksichtigten erkennbar? Was ist der Maßstab, der hier angelegt wurde? Und wie lassen sich „Fehlstellen" nicht nur notieren, sondern – aus dem Gesamtbild von „Kirche" bei dem betreffenden Autor (woraus denn sonst?) – verständlich machen, wenn nicht gar erklären? Danach aber wird so gut wie nie gefragt.

Eine letzte Bemerkung: D. hat, wie man längst wissen kann, weder ein distanziert-„archivalisches" Verhältnis zu dem Gegenstand seines Fachs, der Alten Kirchengeschichte, „Früh"- wie „Großpatristik", wie er sich gern ausdrückt, noch scheut er vor klaren theologischen Urteilen zurück. So wird auch in diesem Buch die Gegenwartsbedeutung oft genug hervorgehoben; und es wird *clare et distincte* geurteilt, nicht immer, aber regelmäßig dann, wenn die besprochenen Bilder, Metaphern, Symbole eine Affinität zu Strukturfragen, zur Ämterthematik aufzuweisen scheinen. Man muss diese Urteile nicht teilen, sollte aber auf Begründungen besonderen Wert legen, damit das Gespräch nicht sogleich abbricht, sondern – vielleicht – wenigstens noch ein Stück weit fortgesetzt werden kann.

In diesem Sinne will ich das Gespräch mit dem Autor an einer einzigen mir als problematisch erscheinenden Stelle aufnehmen und zumindest einige Fragen formulieren. In seinem 7. Kapitel („Die Kirche als Haus und Tempel"), das außer dem genannten RAC-Artikel (Kirche II) einen weiteren, diesmal gemeinsam mit G. Schöllgen verfassten älteren Artikel desselben Lexikons (Haus II [Hausgemeinschaft]: RAC 13 [1986] 801–905) aufnimmt, kommt der Verf. abschließend auf den Zusammenhang von „Hausmetaphorik und Kirchenverfassung" zu sprechen (161–3). Die Beschäftigung mit diesem Bild, so heißt es dort, zeige, dass „Bilder" gelegentlich „ihren metaphorischen Charakter ablegen und zu konkreten Vorbildern werden" können. So habe in diesem Fall die Vorstellung von der Kirche als „Haus" oder „Familie Gottes" (οἶκος θεοῦ, *familia Dei*) auf die Ausbildung der kirchlichen Ämter eingewirkt; „lag es" doch „nahe", wie D. findet, „die für die Führung eines Hauses erprobten Grundsätze und Leitungsstrukturen, die aus der antiken Ökonomie-Literatur bekannt waren, auf die Kirche … zu übertragen". Demgemäß habe die οἶκος-Ekklesiologie „ganz wesentlich zur Durchsetzung des Monepiskopates" (und schließlich auch, müsste man mit G. Schöllgen fortfahren, des „monarchischen Episkopates" im strengen Sinne; vgl. G. S., From monepiscopate to monarchical episcopate: the emergence of a new relationship between bishop and community in the third century, in: The Jurist 66 [2006] 114–128) „sowie zur untergeordneten Stellung der Frauen, Witwen und Jungfrauen in der Gemeinde beigetragen"; entsprechend werde in den Pastoralbriefen als Hauptrepräsentanten dieser οἶκος-Ekklesiologie auch „die Stellung der Sklaven im Hause analog den Vorgaben in der paganen Hauswirtschaftsliteratur beschrieben" (161).

Allein, sollte wirklich in den behandelten Quellen vollkommen in Vergessenheit geraten sein, dass von der Kirche als „Haus *Gottes*" die Rede ist, in welchem noch andere Maßstäbe und Spielregeln gelten als in der „Welt" (vgl. Mk 10, 42 f. par.; Röm 12, 2 u. ö.); jenem Haus, in dem allein Gott „Herr" genannt zu werden verdient und alle anderen als seine „Hausgenossen" zu gelten haben; jenem „Bauwerk", dem Christus als „Eckstein" dient (Eph 2, 19–22), in welchem sich, religiös betrachtet, für

die, die, auf ihn getauft, ihn „angezogen“ haben, alle gesellschaftlichen Differenzierungen relativieren, selbst die zwischen Sklaven und Freien, Männern und Frauen (Gal 3, 28)? D. ist mit Bibel wie „Früh“- und „Großpatristik“ vertraut genug, um genau zu wissen, dass all das nicht vollkommen in Vergessenheit geriet und Paulus keineswegs zum Alleineigentum der „Ketzer“ (*apostolus haereticorum*) wurde (vgl. dazu D.s schönes Buch „Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus“ [Münster 1979]). Doch das spielt in *unserem* Zusammenhang keine Rolle. Rein historisch-deskriptiv wird vielmehr abschließend festgestellt, die rasche „Entwicklung von den paulinischen Vorstellungen charismatisch erweckter Gemeindedienste, dem jüdischen Vorbild der Synagogenältesten oder anderen Modellen hellenistischer Kultvereine mit kollektiver Führung zum kirchlichen Monepiskopat“ lasse „sich gewiss nicht monokausal“ erklären; entscheidend dazu beigetragen aber habe ohne Zweifel eben die οἶκος- Ekklesiologie, in deren „zeitlich und räumlich begrenztem Einflussbereich „das Kirchenbild vom Haus über seinen symbolischen Sinn hinaus zum Gestaltungsprinzip für Kirchenorganisation und kirchliche Ämter geworden“ sei, eine Entwicklung, die „sich überall durchgesetzt“ habe und „bereits gegen Ende des 2. Jahrhunderts im wesentlichen abgeschlossen“ gewesen sei (162). Dass sich die skizzierte Entwicklung schon früh „überall durchgesetzt“ habe, wird man nur behaupten können, wenn man für einen Moment die lückenhafte Quellenlage außer Acht lässt. Zudem: könnte man „rein historisch“ nicht auch so argumentieren: Unter vormodernen Bedingungen sich an die pagane, zumal die aristotelische Ökonomik anzulehnen, sei – mit bestimmten Abstrichen (s. o.) – „naheliegend“, unter modern-demokratischen Bedingungen aber daran festzuhalten, sei es das mitnichten? Ist das völlig falsch?

Man würde sich mit dem Autor gern über diese wie viele andere Fragen austauschen. Doch das hier vorzustellende Buch bleibt an *dieser* Stelle stumm. Trotzdem werden es auch kritische Leser, wie der Rezensent, bereichert aus der Hand legen.

Heidelberg *Adolf Martin Ritter*

Timothy D. Barnes: Early Christian Hagiography and Roman History, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Tria Corda 5). XX, 437 S., Kt. ISBN 978-3-16-150226-2

Der namhafte, früher in Toronto und nun im Ruhestand als Honorary Fellow an der Universität Edinbourgh tätige Althistoriker Barnes legt hier im Jahre 2008 in Jena gehaltene Vorlesungen vor. Sein methodisches Credo ist dabei, dass frühchristliche Quellentexte „in a spirit of extreme scepticism“ zu interpretieren seien (S. IX f.) und hinsichtlich der Märtyrerliteratur insbesondere die prosopographische Methode, aber auch die sorgfältige Textkritik in der Lage seien, neue Ergebnisse zu zeitigen. Das ist richtig und wichtig. Doch so neu ist freilich das meiste nicht, was B. ausbreitet, und eigentlich geht er bei seinem Bemühen um eine kritische Hagiographie, die er so lange für nötig hält, „bis die Unterdrückung vom Angesicht der Erde verschwindet und es keine Opfer religiöser Verfolgung mehr gibt“ (S. 328), nirgends wirklich über den Altmeister der wissenschaftlichen Hagiographie, Hippolyte Delehaye SJ (1859–1941) hinaus, den er zusammen mit dem Forschungsunternehmen der Bollandisten in Kap. VII ausführlich würdigt. Der kleine Band hat deshalb zum einen seinen Wert vor allem in der Information über den Stand der Quellenkritik bei den von B. jedoch in unterschiedlicher Ausführlichkeit behandelten Texten, deren Zusammenstellung besonders bei den späten indes nicht ganz durchsichtig erscheint; so fehlen z. B. die *Conversio et passio Afrae*, die *Passio Floriani*, die *Passio Irenaei Sirmiernesis* oder die *Passio Acaunensium Martyrum* des Eucherius völlig, derweil die *Vita Severini* des Eugippius kurz angesprochen wird. Gerade an den vermissten Texten könnte sich das Werkzeug des Althistorikers freilich bewähren. Zum anderen ist das hypothesenreiche Buch voller Detailbeobachtungen, die die Diskussion bereichern.

Im ersten Teil seines Buches behandelt B. die „authentischen“ Märtyrertexte. Insgesamt rechnet er dabei mit neunzehn Dokumenten bis zur tetrarchischen Zeit, von denen zehn aus der Zeit vor 260 stammen(*): *Acta Justini**, *Acta Scillitanorum**, *Acta Cypriani**, *Acta Marcelli, Acta purgationis Felicis, Acta Gallonii, Passio Athenogenis, Acta Eupli, Acta Crispinae, Acta Stephani presbyteris, Acta Philae, Martyrium Polycarpi**, *Passio Perpetuae**, *Passio Pionii**, *Martyrium Fructuosi**, *Actus et visio Montani, Lucii et ceterum comitum**, *Martyrium Mariani et Jacobi**, *Martyrium Agapetis, Irenae et Chioniae, Pontius: Vita Cypriani**. Erstaunlicherweise fehlt in diesem „Kanon“ der Brief der Gemeinde von Lyon und Vienne von 177 (*Martyrium Lugdunensium*: Eus h.e. 5, 1.3–3.4).

Aus der Fülle der Beobachtungen zu diesen und anderen Texten seien einige Fragen und Probleme heraus gegriffen, die zu kritischen Bemerkungen Anlass geben. Detailliert untersucht wird zunächst die Frage des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus in Rom, welche

in jüngster Zeit erneut heftig diskutiert worden ist (vgl. St. Heid [Hg.], Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte, Freiburg 2011; P. Gemeinhardt, Petrus in Rom? Neue Diskussion über eine alte Frage, in: MD 62 [2011] H. 4, S. 063–067). Nach B's. Ansicht starb Petrus unter Nero durch Verbrennung. Die These der Verbrennung findet sich, wenn auch anders begründet, schon bei dem Archäologen J. Fink, Das Petrusgrab in Rom, Innsbruck-Wien 1988. Die Berücksichtigung archäologischer Literatur, die im hagiographischen Zusammenhang indispensabel ist, dürfte insgesamt ausgeprägter sein. Reliquien Petri wurden nach B. jedoch wahrscheinlich nicht geborgen, da das Konzept der Märtyrer- bzw. Heiligenverehrung Mitte des 1. Jhs. noch nicht entwickelt war; es ist erstmals durch das Polykarpmartyrium bezeugt.

Für die in Verhörform verfassten Märtyrertexte hält B. es, den Studien von F.A. Coles und G.A. Bisbee folgend, grundsätzlich für möglich, dass sie auf der Basis offizieller Verhörprotokolle oder Augenzeugenberichte geschrieben wurden. Insbesondere nimmt er dies auch für die *Scillitanischen Akten* an, die aber, wie man zeigen könnte, als ein gut durchkomponierter, theologisch durchdachter Text eines juristisch gut informierten Zeitgenossen (Tertullian?) verstanden werden können. Ob man die in zwei Varianten vorliegenden *Acta Cypriani* (entsprechend den alten Thesen Reitzensteins, auf die B. allerdings nicht explizit Bezug nimmt) in eine entwicklungsgeschichtliche Abhängigkeit bringen und so von einem ersten (früheren) Teil, der auf einem Protokoll fußt, und einem zweiten (späteren) sprechen kann, der im Gegensatz dazu auf einem solchen nicht beruht, ist bei genauerer Untersuchung der Texte doch fraglich. Erstaunt hat mich die Interpretation, der zu Folge der Cyprian schließlich verurteilende Proconsul Galerius Maximus beim Verhör in einem Privatraum „in a sweat because of a long journey" dasitzt (S. 85); der Text sagt, dass er sich dort aufhielt *bonae valetudinis recuperandae gratia* (Acta Cypr. 22, 3) und dort saß *obvoluto et sauciolo* (31, 1: wahrscheinlich „verbunden und verletzt" zu übersetzen).

Nach Auffassung B's. wurde der Rekrut Maximilianus „not executed as a Christian, but because he refused to be formally inducted into the Roman army" (S. 108). Die historischen Probleme, mit der die Acta Maximiliani belastet sind, sind freilich größer als B. ausführt (zur Diskussion um diese vgl. meinen Aufsatz: Kaiser oder Kalif – Wem sollte die Verweigerung Maximilians gelten und wer verehrte ihn? Zur neueren Diskussion um die *Acta Maximiliani*, in: H. Grieser/A. Merkt [Hgg.], Volksglaube im antiken Christentum, Darmstadt 2009, S. 176–186), und ihre Authentizität ist fraglich. Für die Zeit der tetrarchischen Verfolgung setzt B. voraus, dass eine Reihe von Protokollen, die als Basis der Texte gedient haben, von den Beamten zum Zweck des Selbstschutzes aufgesetzt wurden; angesichts der Erfolge Konstantins im Westen habe man gegebenenfalls nachweisen wollen, nicht zu hart gegen (vornehme) Christen vorgegangen zu sein.

In der zweiten Hälfte des Buches wendet sich B. der Entstehung der fiktiven hagiographischen Texte zu, zu denen er auch das *Testamentum XL martyrum* zählt, vor allem aber die *Vita Antonii*, die er Athanasius abspricht, den er mit guten Gründen lediglich für den Bearbeiter hält. Ausführlich beschäftigt sich B. mit den Mönchsviten des Hieronymus und der *Vita Ambrosii* des Paulinus. Unbefriedigend bleibt die Behandlung der Martinustexte des Sulpicius Severus, zu denen gewiss mehr zu sagen ist als die breite Wiederholung der bekannten chronologischen Probleme der Martinsbiographie. Lösen sich diese nicht letztlich auf, wenn man erwägt, ob die Dauer des Militärdienstes, den Martin ableistet, nicht bewusst im Dunkel gelassen wird, weil dieses Detail hagiographisch heikel ist?

Mit einem Ausblick auf die Hagiographie des 5. und 6. Jhs. (u. a. Gregor von Nyssa: *Vita Macrinae, Possidius: Vita Augustini, Gerontius: Vita Melania Iunioris, Constantius: Vita Germani Autissiodori, Eugippius: Vita Severini, Vita Danielis Stylitae, Marcus Diaconus: Vita Porphyrii*) schließt der Band, doch zeigt sich hier deutlich, dass die primäre Frage nach „historischen Kernen" und nach „Fälschungen" nicht dazu führt, die Texte in ihrer Funktion und Wirkung zu erfassen. So bleibt das Buch, das in seinem ersten Teil viele anregende Beobachtungen macht und Fragen stellt, in seinen zweiten Teil unbefriedigend, denn die im Gestus einer gewissen Überlegenheit angewandten methodischen Prinzipien des Historikers tragen hier nicht mehr in ausreichender Weise. Deutlich weiter kommt man hier mit der literarischen Topos-Forschung (vgl. Th. Pratsch, Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit [Millenium-Studien 6], Berlin – New York 2005).

Tübingen *Hans Reinhard Seeliger*

Hans-Bernd Krismanek: Das Briefkorpus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie und Pastoral. (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, Bd. XXIV), Frankfurt am Main 2010, Peter Lang, 322 S., ISBN 978-3-631-60922-4.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine Dissertation, die Hans-Bernd Krismanek betreut von Hubertus Drobner in Paderborn verfasste. Der Autor beabsichtigt mit seiner Arbeit, die das Mönchtum betreffenden „Initiativen, Interventionen und Stellungnahmen" (Einleitung) in Kyrills Briefkorpus darzustellen. Solchermaßen behandelt er Themen, die das ägyptische (S. 33–69) und das palästinensische (S. 71–84) Mönchtum betreffen sowie insbesondere die monastische Dimension der christologischen Auseinandersetzungen, in die Kyrill involviert war (S. 85–193). Ein Exkurs ist dem Roman von Apa Viktor und dortigen koptischen Brief-Kompilationen gewidmet (S. 195–210). Umfangreiche Anhänge runden die Studie ab, eine tabellarische Übersicht über Kyrills Briefkorpus (S. 219–221), eine Prosopographie zu den Briefen Kyrills (S. 223–266) sowie Kartenmaterial (S. 267 f).

Der Autor beginnt mit kompakten Ausführungen über die monastische Biographie Kyrills und das Briefkorpus, welches er hinsichtlich Forschungsgeschichte, Inhalt und Struktur beschreibt. Mit Kapitel II, welches Kyrills Umgang mit dem ägyptischen Mönchtum gewidmet ist, beginnt er seine Analysen der monastischen Briefe, die er systematisiert (an dieser Stelle A: Lehrschreiben, B: Instruktionen an Suffragane, C: Hinweise und Spuren) und je hinsichtlich ihres allgemeinen und spezifisch monastischen Inhaltes beschreibt, immer unter Einbezug umfangreicher Forschungsliteratur. Das erste Kapitel mündet in ein Fazit ein (S. 67–69), wonach Kyrills ägyptische Briefe „keine systematischen Abhandlungen zu Mönchtum und Askese" (S. 67) enthalten, vielmehr aus aktuellem Anlass entstanden und in konkreten Fällen die alexandrinische kirchliche und theologische Autorität darlegen, wobei K. Brief 1 eine Sonderrolle zuspricht im Sinne einer „Argumentationshilfe mit Modellcharakter" (S. 68: Zitat Graumann). Der Autor folgert aus Kyrills ägyptisch-monastischem Briefmaterial, dass dessen Beziehung zum dortigen Mönchtum gut waren und er „einen wesentlichen Beitrag zur Integration der monastischen Bewegung in die kirchliche Organisation Ägyptens" geleistet habe (S. 69). Das kurze III. Kapitel geht auf zwei Antworten auf Anfragen palästinensischer Mönche ein (*Responsiones ad Tiberium* und *De dogmatum solutione*), welche im Kontext anthropomorphitischer Streitkeiten stehen und Kyrill einmal mehr als bischöfliche Autorität mit Sympathie für die Asketen zeigen.

Kapitel IV–VII und damit knapp mehr als die Hälfte der Studie sind der monastischen Dimension der nestorianischen Kontroverse gewidmet. Das IV. Kapitel zeichnet dabei die Anfänge der Initiative gegen Nestorius nach (A: „Platzierung christologischer Lehrschreiben in Konstantinopel", B: „Briefe an Mönche in der Hauptstadt", C: „Ein Rundschreiben aus Ephesus an die ägyptischen Mönche") und legt dar, dass und wie sich Kyrill erfolgreich an die monastische Bewegung Konstantinopels wandte, um sich ihre Unterstützung zu sichern und die monastischen Führer für seine Zwecke, nämlich die Absetzung des Nestorius, zu mobilisieren, wobei er sich dabei geschickt der „Möglichkeiten von Propaganda und Massenkommunikation" bediente (S. 125). Kapitel V. analysiert einen in seiner Echthheit umstrittenen syrischen Brief Kyrills an die Mönche Konstantinopels aus nachephesinischer Zeit. Kapitel VI. behandelt „Diplomatische Interventionen nach dem Unionsschluss", d. h. der Zeit zwischen 433–435. Besprochen werden vor allem „Briefe an irritierte und widerstrebende Archimandriten" (S. 134). Denn die von Kyrill getragene Kompromissformel von 433 stellte nicht wenige der meist der alexandrinischen Christologie nahestehenden orientalischen Mönche vor den Kopf, so dass es der ekklesiologischen Beschwichtigungen und Erklärungen Kyrills bedurfte. Kapitel VII behandelt „Publizistische Initiativen in der Reichsdiözese *ORIENS*" und steht ebenfalls im Kontext der Abwehr antiochenischer Christologie und positiv in der Propagierung der alexandrinischen Christologie, wobei in dieser Phase nach 436 auch zwei „monastische Agenten" (S. 191) Kyrills konkret greifbar werden: Die Archimandriten Maximus und Adamantius. K. zeigt an ihnen und weiteren Personen auf, dass und wie sich Kyrill der monastischen Strukturen und Exponenten bediente, um seine Ideen zu verbreiten, z. B. indem er Rund- und Gruppenschreiben in den monastischen Kontext einspeiste, aber auch, indem er die ihm christologisch gleichgesinnten Mönche als Informanten und Wächter für seine Christologie einsetzte. Im Exkurs über die „Briefkompilationen im Roman von Apa Viktor" geht K. besonders ausführlich auf die Echtheitsfrage der dortigen kyrillischen Texte ein und kommt zum Schluss, dass sie „als genuine Kyrill-Briefe" ausscheiden, „ebenso der ‚Mönch Viktor', als authentischer Adressat", der vielmehr literarisch als Gegenstück zu Schenute emporstilisiert wurde (S. 209).

Zusammenfassend und damit die Gesamtanlage seiner Arbeit rechtfertigend weist K. noch einmal darauf hin, dass sich innerhalb der kyrillischen monastischen Korrespondenz nach einer „dreifache[n] Rollendifferenzierung" Schwerpunkte nachweisen lassen, je nachdem, ob „Kyrill (1) als Patriarch von Alexandrien an bzw. für Mönche seiner Diözese, (2), als angesehener Theologe an eine Kommunität in Palästina oder als (3)

Partizipant der christologischen Auseinandersetzungen an gleichgesinnte monastische Kreise in Konstantinopel und in die Reichsdiözese Oriens schrieb (S. 211).“ Kyrill war sich dabei der kirchlichen Macht der von ihm geschätzten monastischen Bewegung bewusst und seine Korrespondenz reflektiert ein „gezieltes und differenziertes Agieren mit großem Geschick“ (S. 217). K. schätzt das kyrillische Briefkorpus abschließend als „beachtenswerte Quelle des antiken Mönchtums“ ein (S. 217).

Müsste man K.s Studie mit einem einzigen Wort beurteilen, dann wäre ‚nützlich‘ angemessen. Einem Handbuch ähnlich liefert K.s Buch sprachliche und tabellarische Zusammenfassungen von Texten, Abläufen und Forschungsergebnissen. Als speziell erwähnenswert und lobenswert ist in diesem Kontext die von ihm eigens zusammengestellte Prosopographie zu den Briefen Kyrills zu nennen. Auf dem Arbeitstisch desjenigen, der sich für die christologischen Auseinandersetzungen und die Kirchenpolitik des 5. Jahrhunderts oder das Mönchtum jener Zeit interessiert, ist sein Buch zweifellos ein hilfreiches Arbeitsinstrument. Die Qualität der Arbeit liegt dabei weniger darin, neue Einsichten über Kyrill an den Tag zu fördern als darin, bekannte Texte und Forschungsergebnisse thematisch gebündelt und übersichtlich zu präsentieren. Das Programm der Studie zwar sprengend wäre es reizvoll, K.s Ergebnissen zu Kyrill mit der monastischen Sicht der Dinge zu konfrontieren, um so ein vollständigeres historisches Bild zu gewinnen – gerade auch, da Krismaneks Bild des Mönchtums recht blass bleibt – mithin, z. B. wenn er unhinterfragt vom „geringen Bildungsniveau“ (S. 45) der ägyptischen Mönche spricht, sogar problematisch. Erst abschließend wurden wohl die Arbeiten Wickhams eingefügt, nur so sind die entsprechenden unfertigen Fussnoten (S. 61; S. 82) erklärbar.

Hamburg *Barbara Müller*

Patrick Laurence: Le Monachisme Féminin Antique. Idéal Hiéronymien et Réalité Historique, Löwen: Peeters 2010 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents 52), 362 S., ISBN 978-9-04292-297-6.

Der Band umfasst dreizehn überarbeitete, in ihrer Form vereinheitlichte und um neue Forschungsliteratur ergänzte Artikel aus verschiedenen Fachzeitschriften der Jahre 1996–2007, zusammengestellt in drei Gruppen, die zentrale Forschungsthemen des Wissenschaftlers der Universität Tours im Department d'Etudes latines berühren: Keuschheit und ihre Umsetzung in Lebensentwürfe (La chasteté et ses modèles); Keuschheit und ihre Gegen-Entwürfe (La chasteté et ses contre-modèles); gesellschaftliche Stellung, Kultur und Religion (Statut, culture et religion). Es sind vor allem drei Aspekte, die, mal mehr, mal weniger stark fokussiert, in allen Beiträgen aufscheinen: a) die Positionierung Hieronymus innerhalb der adeligen Gesellschaftskreise während seines Wirkens in Rom, b) die nicht nur, aber eben auch von ihm entwickelten und in ihrer Wertigkeit hierarchisierten Daseinsmodelle für christliche Frauen und c) die Etablierung neuer christlicher Wertesysteme in und mit Hilfe der lateinischen Sprache innerhalb der lateinisch sprechenden Gesellschaft durch die semantische Neuprägung gängiger und häufig verwendeter Begriffe.

L. legt dabei größere Betonung auf Hieronymus Ideal des asketischen Mönchtums, die ihn in der Rezeptionsgeschichte zum ‚Mönch von Bethlehem' machten als auch seine Wirkung, die er als ‚Kirchenvater' in den folgenden Jahrhunderten entfaltete. Er wertet seine Schriften, mit einem Schwerpunkt auf den Briefen, sowohl diachron als auch synchron vergleichend aus, und zwar unter steter Berücksichtigung der verwendeten Worte und Wortfelder.

Zu a): L. verweist auf Hieronymus ambivalente Situation in Rom: Einige christliche Frauen aus Familien des römischen Senatorenadels suchten nach einem spirituellen Ratgeber und fanden ihn in dem schon bekannten Exegeten Hieronymus. Er brachte ihnen das Ideal des asketischen Mönchtums nahe, dessen Umsetzung diese Frauen dann deutlich von der römischen Gesellschaft und ihrem Wertekanon ab- und ausgrenzte. Gleichzeitig aber ist klar, dass Hieronymus niemals ohne den Zugang in diese adeligen Häuser und ohne deren Unterstützung so großen Einfluss, nicht nur auf einige der Frauen dieser Gesellschaftsschicht, sondern auch auf fundamentale innerkirchliche Diskussionen wie den Streit um die Lehren des Origines hätte gewinnen können.

Seine Briefe an Paula und ihre Tochter Eustachium ebenso wie die Trauerrede auf Paula zeugen davon, wie Hieronymus seine Ansprechpartnerinnen für die Darlegung seiner Vorstellungen eines asketischen Lebens für christliche Frauen in Anspruch nahm: Zum einen stellten sie ihm ein reales Gegenüber, dem er als mahnender und wegweisender Lehrer begegnete, zum anderen fungierten sie wie literarische Figuren in Lehrgesprächen, welche sich an die viel größere Öffentlichkeit der römischen Gesellschaft richtete. Die Inhalte dieser Texte zeigen, dass Hieronymus vielen Wertvorstellungen der spätantiken Gesellschaft eng verhaftet war, andererseits aber eben diese Wertvorstellungen auf der

Grundlage seines christlichen Denkens ‚umarbeitete'.

b) Ein in mehreren Beiträgen thematisiertes Beispiel ist das Ideal der körperlichen Unversehrtheit einer unverheirateten Frau bzw. das Ideal der Jungfräulichkeit. So war sich Hieronymus, laut L., durchaus bewusst, dass Jungfräulichkeit im römischen dynastischen Denken ein unverzichtbarer Aspekt für familienpolitische Entscheidungen war. Gerade die Entscheidung für eine dauerhafte Jungfräulichkeit machte er aber auch zur Voraussetzung für das von vielen Verfechtern des asketischen Mönchtums anerkannteste Lebensmodell für eine christliche Frau. Jungfräulichkeit war damit die Einlösung eines asketischen Ideals und gleichzeitig die radikale Loslösung von allen familiären, sozialen und kulturellen Bindungen in krassestem Gegensatz zur spätantiken, adeligen Verfügung über Frauen im Rahmen familienpolitischer Planungen innerhalb der Führungsschichten.

Keuschheit galt Hieronymus als asketisches Ideal für beide Geschlechter. Allerdings wurden dessen Vorteile vor allem für das Leben von Frauen thematisiert. Die christliche Jungfrau würde nicht den Gefahren von Schwangerschaften und Geburten ausgesetzt sein, nicht der Belästigung von Kindergeschrei, nicht den Unbequemlichkeiten der Haushaltsführung oder der Demütigung, sich mit den Mätressen eines untreuen Ehemannes abfinden zu müssen.

So entwirft L. in Auswertung von Hieronymus Schriften dessen bekannte Hierarchie anerkannter Lebensmodelle für christliche Frauen: Jungfrauen; Witwen, die sich gegen eine Wiederverheiratung wehren; Prostituierte, die sich ‚bekehren' und dem asketischen Ideal zuwenden; Ehefrauen und Mütter; Kurtisanen und ‚uneinsichtige' Prostituierte. Hieronymus belehrende Sorge gilt dabei ausschließlich den beiden ersten Gruppen.

c) In allen Beiträgen zeigt L. seinen Protagonisten als jemanden, der sich der bewusstseinsbildenden Funktion von Sprache in hohem Maße bewusst war. Ein Beispiel: Hieronymus nutzt Gegensatzpaare nicht einfach plakativ in ihrer gegebenen Semantik, sondern er konstruierte solche Gegensatzpaare durch eine entsprechende Kontextualisierung völlig neu. So wird aus dem schlichten Wort ‚puella' im Sinne von (nicht-verheiratetem) jungen Mädchen oder Dienerin in Hieronymus Kontextualisierung des Wortes eine junge Sklavin, auf die sich die sexuellen Begierden ihres Herrn richten, eine intellektuell unausgereifte und/oder eine laszive junge Frau. Den Gegensatz dazu bildet Hieronymus mit ‚virgo' in einem semantischen Umfeld, das eine Jungfrau zeigt, die sich geistiger und körperlicher Reinheit verschrieben hat.

Ein anderes Beispiel für Hieronymus Transformation von Begriffen: Die ‚domina' im Sinne der Vorsteherin eines adeligen römischen Haushaltes wandelt sich in Hieronymus Texten zur Vorsteherin einer christlichen Gemeinschaft.

Natürlich gibt es in den 13 Beiträgen die ein oder andere Wiederholung, doch meist nur dort, wo L. Zusammenhänge zwischen den von ihm angesprochenen Personen in Erinnerung rufen will. Vor allem aber zeichnet L. einen Hieronymus in den Umbruchsjahrzehnten des ausgehenden vierten und beginnenden fünften Jahrhunderts. Seine neuen weiblichen Lebensentwürfe, angelehnt an das Ideal der Wüstenväter, setzten einige seiner Schülerinnen in die Realität um. Sie grenzten sich einerseits selbst aus familiären und politischen Zusammenhängen des römischen Senatorenadels aus, übernahmen andererseits aber auf der Grundlage ihrer Mittel und ihrer Bildungsvoraussetzungen als adelige Römerinnen ihren neu gegründeten monastischen Gemeinschaften die Funktionen der Vorsteherinnen. Durch seinen sehr bewussten Zugriff auf einige Wortfelder seiner Zeit erschloss Hieronymus neue Bedeutungsebenen für die seinen Zeitgenossen geläufige Sprache – so schrieb sich der Mönch von Bethlehem zum Kirchenvater, der in die folgenden Jahrhunderte hineinwirkte.

Osnabrück *Gudrun Gleba*

Christine Mühlenkamp: „Nicht wie die Heiden". Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit, Münster: Aschendorff 2008 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 3), VIII, 232 S., ISBN 978-3-402-10911-3

„Nicht wie die Heiden" – mit diesem von Mt 6, 7 inspirierten Titel überschreibt Christine Mühlenkamp, Verfasserin der von Alfons Fürst/Münster betreuten Dissertation, ihre Ausführungen, mit denen sie die Grenzlinien zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit ermitteln will. Dabei geht es ihr ausdrücklich nicht um die Analyse von Extremsituationen in Phasen der Verfolgung, sondern um die Rekonstruktion verschiedener Lebensführungsentwürfe von Christen, die die Gestaltung des Alltagslebens in einer vom paganen Götterkult geprägten antiken Gesellschaft intendierten.

Was aus heutiger Perspektive als zentrale Problematik erscheinen mag, stand für die frühen Christen, und dies ist eines der wesentlichen Ergebnisse der Studie M.s, selten im Fokus des Interesses: Außer den umfangrei-

chen Erörterungen des Tertullian von Karthago beschäftigen sich nur wenige Texte mit einer solchen Thematik. Damit lässt sich das zunächst ungewöhnlich anmutende Vorgehen der Verfasserin rechtfertigen, im Anschluss an eine präzise und problemorientierte Einleitung (S. 1/35) die „Felder der Interaktion und der Abgrenzung" (S. 38/69) entlang der Schriften jenes Nordafrikaners vorzustellen. Das dort behandelte breite Spektrum an Fragestellungen umfasst das Berufs- und Wirtschaftsleben, die Teilnahme am öffentlichen Leben, das Alltagsleben von Christen und die Lebenswirklichkeit von Christinnen im Besonderen. Die Autorin gewährt hier unter Rekurs auf die einschlägige Sekundärliteratur (vor allem die Studien Georg Schöllgens) wertvolle und differenzierte Einblicke in die konkrete Situation in Karthago. Allerdings verführen ihre vielen erläuternden Hinweise beispielsweise zu Lehrerberuf und Schulen zu gelegentlich unzulässigen Verallgemeinerungen, insofern nicht immer exakt zwischen tatsächlich vorhandenen Informationen zu Christen vor Ort und weitergehenden Rückschlüssen auf die Situation in anderen Regionen unterschieden wird.

Im Anschluss ermittelt M. aus der Vielfalt denkbarer Haltungen in der Frage der Grenzziehung zwischen Heiden und Christen (streng genommen geht es nicht um die Gemeinde!) vier verschiedene Positionen, die sie getrennt voneinander vorstellt. Den Reigen eröffnet als exklusiver Vertreter einer rigoristischen Partei wiederum Tertullian (S. 70/125), was zu einer gelegentlich unglücklichen inhaltlichen Doppelung führt. Eng an der Abfolge seiner einschlägigen Äußerungen orientiert, dokumentiert sie ausführlich dessen radikale Abgrenzungsforderung von einem als gefährlich bewerteten paganen Umfeld. Gleichwohl stelle sich dieser Konflikt als ein innerchristlicher dar, insofern sich der Nordafrikaner nicht direkt mit den Heiden auseinandersetze, sondern im Kontext realer innergemeindlicher Auseinandersetzungen argumentiere bzw. polemisiere.

Jene Kontrahenten Tertullians identifiziert die Verfasserin als die Vertreter einer zweiten möglichen Option, die sie mit „Kompromisse ohne Verlust der Eindeutigkeit" (S. 126/147) charakterisiert. Die in diesem Zusammenhang verdienstvoll aus den Schriften Tertullians rekonstruierten Argumente verweisen auf unterschiedliche Gruppierungen innerhalb der Gemeinde Karthagos, die jeweils interessegeleitet kontroverse Fragen klärten. Auch wenn die Vermeidung der Idolatrie das maßgebliche Movens darstellt, wird den *necessitates* des Lebens ein deutlich höherer Stellenwert beigemessen: Statt einer strengen Grenzziehung erlaube man die Existenz von „Grauzonen" (z. B. S. 143).

Welchen Einfluss der Grad der Integration der Christen in ihr städtisches Umfeld auf die Problematik einer Abgrenzung von den Heiden ausübt, illustriert M. an einer dritten Variante. Denn Klemens von Alexandrien bildet etwa zeitgleich zu Tertullian vor allem in seinem *Paidagogos* ein Oberschichtenmilieu ab, das wohl jenseits des normalen Gemeindelebens das „Christsein als kultiviertes Leben in der Oberschicht" (S. 148/167) pflegte. Die von der Autorin referierten Empfehlungen des Klemens für eine maßvolle und natürliche Lebensführung lassen in solchen Kreisen kaum eine Auseinandersetzung mit den Heiden und das Bemühen um eine Abgrenzung bzw. deren Reflexion erkennen.

Als vierte und letzte Möglichkeit präsentiert die Verfasserin nur noch knapp verschiedene einschlägige Bestimmungen der Kirchenordnungen und einzelne Synodalcanones bis zur Synode von Ankyra (314), die, jeweils am Einzelfall orientiert, pragmatische Entscheidungen treffen. Sie zu verallgemeinern, verbietet sich methodisch von selbst; insofern lässt sich das bemerkenswerte Fazit ziehen, dass übergreifende Regelungen im Umgang mit der paganen Gesellschaft für „die Kirche" kein zentrales Anliegen darstellten.

Als Ergebnis kann M. daher festhalten, dass bei der Frage nach der Abgrenzung des Christentums vom Heidentum der kultisch-religiöse Bereich von fundamentaler Bedeutung war, während ethische Aspekte eher zweitrangig erschienen. Ihre Überschrift „Nicht wie die Heiden" ist im Blick auf die konkrete Lebensführung daher weniger als Ausdruck tiefer christlicher Überzeugung, sondern vielmehr als ein kaum einholbares Ideal zu verstehen. Die vorliegende Quellenanalyse hat eine mehrheitlich kompromissbereite und situationsangepasste Haltung der Christen plausibel gemacht. Dies wiederum erklärt, warum die christlichen Texte solche Abgrenzungsfragen insgesamt nur selten thematisierten und entsprechende „Grauzonen" toleriert wurden. Eine solche Entscheidung stellt nach dem schlüssigen Nachweis der Verfasserin letztlich die Voraussetzung für das Entstehen der Volks- und Reichskirche dar.

Mainz *Heike Grieser*

Mittelalter

Gerfried Sitar / Martin Kroker (Hg.): *Macht des Wortes*. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas, 2 Bde., Regensburg: Schnell und Steiner 2009, 902 S., ISBN 978-3-79542-125-0.

Das zweibändige und prachtvoll illustrierte Werk aus Anlass der gleichnamigen Doppelausstellung im Stift St. Paul im Lavanttal (Kärnten) sowie im LWL (Landschaftsverband Westfalen-Lippe)-Landesmuseum für Klosterkultur (Stiftung Kloster Dalheim) ist aufgeteilt in Bd. 1 („Essays") und Bd. 2 („Ausstellungskatalog").

Die anzuzeigende Veröffentlichung entbehrt eines Vorwortes, das klar erläutert, wen die Herausgeber als Adressaten im Blick haben, welchem Zweck die Publikation eigentlich dienen soll, wie die Bände aufeinander bezogen sind und warum man sie derart voluminös ausgestaltet hat.

Beim Lesen von Bd. 1 fällt die wissenschaftlich unterschiedliche Qualität der Essays auf: einerseits fachlich solide Grundinformationen, andererseits spirituell-erbauliche Beiträge fast ohne wissenschaftlichen Gehalt. Hier sei der Blick allein auf die insgesamt chronologisch präsentierten Aufsätze der ersten Kategorie gerichtet. Aufgrund ihrer wissenschaftlichen Solidität und ihrer historischen Perspektiven seien hervorgehoben: Gerfried Sitar, „Der Ursprung des Mönchtums am Beispiel der syrischen Mönchskolonien" (41–53); Michael Richter, „Columban der Jüngere und Gallus" (55–61); Lutz E. von Padberg, „Verbreitung des Wortes. Willibrord und Bonifatius" (73–81); Mirko Breitenstein, „Der Eintritt ins Kloster" (91–97); Franz J. Felten, „Äbte und Äbtissinnen als Vorsteher des Klosters" (105–109); Uwe Lobbedey, „Die karolingische Klosterkirche zu Corvey" (161–169); Franz Neiske – Maria Hillebrandt, „Die Reformen von Cluny und Hirsau" (171–181); Stefan Weinfurter, „St. Blasien – Seine Frühzeit und das Aufblühen in der jungcluniazensischen Klosterreform" (195–201); Vera Trost, „Ein Kloster ohne Bücher" (251–261); Thomas Labusiak, „Benediktinische Buchmalerei. Die Macht der Bilder" (303–315); Gerfried Sitar, „Untergang und Erbe. Säkularisation und Wiederbesiedlung" (405–411).

Eine über die Chronologie hinausreichende Kriteriologie ist hinter der Komposition der Beiträge nicht zu entdecken. Essays mit standortbezogenen und regionalgeschichtlichen, ikonographischen und architektonischen, liturgischen und textilen, regel-interpretierenden und biographie-orientierten Schwerpunkten folgen lose aufeinander. Bisweilen gelang es, die Spezialisten für ein Fachgebiet mit einem eigenen Beitrag zu gewinnen (Breitenstein, Padberg, Felten, Weinfurter etc.). Ansonsten griff man auf eher unbekannte Autoren zurück, um bestimmte Themen berücksichtigen zu können. Für beide Autorengruppen gilt, dass sich die Aufsätze darauf konzentrieren, Bekanntes gediegen zu präsentieren, Unbequemes meist auszulassen und Anregungspotentiale aus der Geschichte vielfach zu übergehen. So greift keiner der Essays die von Johannes Fried gestellte Frage auf, ob denn Benedikt von Nursia überhaupt gelebt hat. Niemand problematisiert, was es bedeutet, dass das Mönchtum über Jahrhunderte (und noch lange über „816/817" hinaus) seine Kraft erstrangig daraus bezog, dass es charismatisch organisiert war mit einem Abt/mit einer Äbtissin als ‚lebendige Regel'. Kaum bedacht wird die Bedeutung des Mönchtums für die Zivilisationsgeschichte bis in die Gegenwart (Arbeitsethos, Ästhetik, Wissenschaft etc.).

Ebenso wie Bd. 1 folgt auch Bd. 2 („Katalog") einer ‚grob chronologischen' Gliederung. Dargeboten wird eine Fülle von Exponaten des mittelalterlichen und des frühneuzeitlichen Klosterlebens (Bilder, Alltagsgegenstände, Objekte der Liturgie, Urkunden, Kartenmaterial etc.). Die Einzelautoren stellen sie allesamt präzise vor: Objektbeschreibung inkl. Herkunfts- und Ausstellungsort, knappe historische Einordnung, kurzer Literaturhinweis. Auch wenn es keine direkten inhaltlichen Bezüge zwischen den beiden Bänden gibt, kann der Leser sie doch gut aufeinander beziehen, allzumal beide Bände in der prächtigen Illustration übereinstimmen.

Essen *Hubertus Lutterbach*

Mikołaj Olszewski: Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis, Münster: Aschendorff 2010 (Archa Verbi. Subsidia 2), XI u. 355 S., ISBN 978-3-402-10219-0.

Die mittelalterliche Schultheologie pflegte über Wesen und Eigenschaften der Theologie zusammenfassend in den Einleitungen der Summen und Sentenzenkommentare zu handeln. In ihnen wurden häufig Entscheidungen gefällt, die oft für den gesamten Charakter der

anschließend entwickelten materialen Theologie grundlegend waren. Seit den Anfängen einer theologischen Wissenschaftstheorie im frühen 13. Jh. bildeten sich dafür gewisse Standardfragen heraus, die immer wieder gestellt wurden und dadurch einen Vergleich zwischen der Auffassung verschiedener Theologen ermöglichen. An der Aufnahme bestimmter Fragen, vor allem aber an ihrer Lösung lässt sich zugleich eine Schulenbildung erkennen, in der sich meist die Zugehörigkeit zu einem Orden oder das Fehlen einer solchen Bindung bei Weltklerikern widerspiegelt.

Das vorliegende Werk ist der dominikanischen Theologie an der Wende vom 13. zum 14. Jh. gewidmet. Im Hintergrund steht Thomas von Aquin, dessen Autorität damals freilich keinesfalls so unangefochten war, wie es im Zeichen der noch immer nachwirkenden Enzyklika *Aeterni patris* bis heute scheint. Als Leitfrage dient dem Vf. die seit den Anfängen wissenschaftstheoretischer Reflexion immer wieder gestellte und kontrovers beantwortete Frage, ob die Theologie eher paktischen oder spekulativen Charakter habe. Während sich die frühen Franziskaner entschieden für ihren praktischen, d. h. handlungsleitenden Charakter aussprechen, antwortet Thomas in der *Summa theologiae*, die Theologie sei zugleich spekulativ und praktisch; aber im Blick darauf, dass sie hauptsächlich von religiösen Gegenständen handle, eher spekulativ. Diese mehrdeutige Lösung ließ Spielraum für Interpretationen und rief innerhalb wie außerhalb des Dominikanerordens Widerspruch hervor. Mit Jakob von Metz und Hervaeus Natalis stellt der Vf. zwei markante, aber sehr unterschiedlich argumentierende Theologen aus dem Dominikanerorden vor. Jakob stand Thomas durchaus kritisch gegenüber, wofür er von dem getreuen Thomas-Anhänger Hervaeus heftig getadelt wurde. Im Vergleich ihrer wissenschaftstheoretischen Einleitungen kommt der Vf. aber zu neuen, überraschenden Ergebnissen.

Sein Buch besteht aus zwei gleichgroßen Teilen. Im ersten Teil schafft der Vf. durch eine kritische Edition der relevanten Texte die Grundlage für eine Untersuchung der beiden Positionen. Aus dem Prolog der Sentenzenkommentare bietet er von Jakobs erster Redaktion nur qu. 5: *Utrum theologia sit practica vel speculativa,* daneben drei *quaestiones* aus den zugehörigen *Additiones* sowie die vollständige, sechs *quaestiones* umfassende zweite Redaktion, von Hervaeus aus der ersten Redaktion zwei und aus der zweiten Redaktion alle sieben *quaestiones*. Beiden abschließenden Fassungen gemeinsam sind die Fragen nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, nach Gott als ihrem Gegenstand *(subiectum)*, nach ihrem Verhältnis zu anderen Wissenschaften und nach ihrem praktischen oder spekulativen Charakter, wobei Jakob das Thema der Subalternation, Hervaeus die Stellung der Theologie zwischen Praxis und Spekulation in mehreren *quaestiones* erörtern. Hervaeus fragt zudem nach der Einheit der Theologie als Wissenschaft. Die Edition wird durch Listen der Handschriften, Bemerkungen über ihr Verhältnis, Stemmata, Beobachtungen zum Verhältnis der Kommentare und zu ihrer Chronologie sowie Angaben über die Editionsweise eingeleitet (1–19). Das wichtigste Ergebnis des Vergleichs zwischen den Texten formuliert der Vf. bereits im Vorwort: „The severe critic – and even persecutor– [gemeint ist Hervaeus] of James did not hesitate to adopt as his own large parts of the text of his supposed intellectual enemy and even to accept solutions worked out in it." (VI).

Im zweiten Teil gibt der Vf. einen sorgfältig die Argumentationen nachzeichnenden Kommentar zu den edierten Quellen und zu weiteren Texten, die ihren geschichtlichen Hintergrund bilden. Zunächst fasst er knapp die Position des Thomas zusammen, wobei er sich auf die Begründung der Wissenschaftlichkeit, Bestimmung des Gegenstands, Entscheidung über praktischen oder spekulativen Charakter und Behandlung der Einheit der Theologie konzentriert. Ausführlicher ist der Bericht über die Positionen des Augustinereremiten und Thomas-Anhängers Aegidius Romanus, des Weltklerikers Heinrich von Gent, der gegenüber Thomas eine sehr selbständig-kritische Position einnahm, und seines Schülers Gottfried von Fontaines, ebenfalls eines Weltklerikers, der sich in seinen *Quodlibeta* von seinem Lehrer Heinrich abwandte, aber auch Aegidius kritisierte und in seiner Wendung gegen beide teilweise zu Thomas zurückkehrte. In einem weiteren Kapitel behandelt er zwei Dominikaner, die sich vor Jakob und Hervaeus um eine neue Synthese im Geiste des Aquinaten bemühten (256): Johannes Quidort und – noch näher an Thomas und noch stärker apologetisch – Wilhelm Peter von Godino. Im ausführlichsten Kapitel stellt er Jakob zusammen mit dem von ihm abhängigen Hervaeus vor. Beide standen wie die ihnen vorausgehenden Dominikaner vor der Aufgabe, Thomas gegen Angriffe seiner Kritiker – vor allem des Aegidius Romanus und Heinrichs von Gent – zu verteidigen. Dabei lässt sich – wie der Verfasser herausarbeitet – bei Jakob wie bei Hervaeus eine wachsende Anlehnung an Gottfried von Fontaines beobachten: „the unsung hero of their Prologues" (334).

Mit seiner gründlichen und sachkundigen Arbeit hat der Vf. einen wertvollen Beitrag zum Theologieverständnis des späten 13. und

beginnenden 14. Jh.s geliefert. Von bleibender Bedeutung wird seine Edition von Texten der Dominikaner Jakob von Metz und Hervaeus Natalis sein. Aber auch der zweite Teil seines Werks hat – nicht zuletzt durch ausführliche Zitate, teilweise aus Handschriften – seinen eigenen Wert. Der Vf. analysiert und kommentiert die Texte nüchtern und kommt dabei zu wichtigen Ergebnissen über die Diskussion über das Wesen der Theologie in der Generation nach Thomas von Aquin. Nicht ganz überzeugend scheint mir allerdings seine Sicht der Rolle, die Thomas für die Geschichte der theologischen Wissenschaftstheorie spielte. Wenn der Vf. meint: „it was Aquinas who started the discussion about the nature of theology within scholastic theology of the 13th century" (175), dann unterschätzt er, was die Theologen vor Thomas zu diesem Thema geleistet haben und was er ihnen für seine eigene Konzeption verdankt. Der Vf. hat sein Urteil offenbar aus der Sicht der Anhänger des Aquinaten gefällt, die bezeichnenderweise nur wenig Interesse an der franziskanischen Diskussion über die Probleme zeigten (335) – vielleicht auch, weil sie durch Auseinandersetzungen in ihrem Orden wie den Konflikt um Durandus von St. Pourçain in Anspruch genommen waren (ebd.). Doch sollte der Historiker weder die damalige Verehrung innerhalb und außerhalb des Ordens noch die heutige Bewunderung für die zweifellos glänzenden Formulierungen der *Summa theologiae* zum Maßstab für die theologiegeschichtliche Einschätzung des Thomas machen.

Tübingen *Ulrich Köpf*

Frank Rexroth (Hg.): *Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter*, Sigmaringen: Jan Thorbecke 2010 (Vorträge und Forschungen 73), 343 S., ISBN: 978-3-7995-6873-9.

Der Sammelband zur „Kulturgeschichte der Gelehrten des späten Mittelalters" umfasst zehn Vorträge der Herbsttagung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte (2006). Verantwortlich für die gelungene Mischung der Beiträger aus ausgewiesenen Koryphäen der Bildungsgeschichte und jüngeren Experten ist Frank Rexroth, Göttinger Professor und Sprecher des Graduiertenkollegs „Expertenkulturen". Sowohl Publikationsort als auch Fragestellung lassen ihn somit neben die Gründerväter der deutschen Universitätsforschung (Heinrich Denifle, Herbert Grundmann, Peter Classen, Peter Moraw und Jürgen Miethke u. a.) mit einem aktualisierten Interessenschwerpunkt und Profil treten. Auch der seit Beginn der 90er Jahre vollzogene methodische und inhaltliche Wandel der Bildungsgeschichte, weg von den Prozessen der Institutionalisierung von Wissen an Schulen und Universitäten hin zu den Akteuren und Trägern von Wissen, dokumentiert der Sammelband. Die Leitfrage der Tagung, wie spätmittelalterliche Gelehrte und ihre Dispositionen in ihren jeweiligen Lebenswelten zu verorten sind und wie die Gelehrten wiederum diese Lebenswelten prägten und umprägten spiegelt sich in den zehn Aufsätzen wider. Als gemeinsamen Nenner einer Kulturgeschichte der Gelehrten führt Rexroth in seiner Einleitung vor allem „Lebensentwürfe, Weltsichten und Mentalitäten" von Universitätsangehörigen an. Doch erschöpft sich der Ansatz nicht auf ein Roll-Back von den Strukturen hin zu den Akteuren, vielmehr wird die Kombination beider Perspektiven konsequent gefordert, wenn auch nicht in allen Beiträgen umgesetzt. So vermisst der Rezensent bisweilen einen Reflex des rechtlichen und institutionellen Horizonts der vorgestellten Akteure wie auch eine Problematisierung von Grenzen und Repräsentativität der gewählten akademischen Beispiele.

Besonders gelungen und anregend ist der Beitrag von Dorothea Weltecke. Ausgehend vom Pariser Universitätsstreik 1277 dekonstruiert sie ein Metanarrativ der neuzeitlichen ideen- und religionsgeschichtlichen Forschung: den Dualismus von „Wissen und Glauben". Dieser konstruierte Antagonismus bestimmte die Interpretation hochmittelalterlicher Konflikte, die als Repräsentationen der Unvereinbarkeit von Rationalität und Frömmigkeit verstanden wurden. Welteckes diskurs- und wissenschaftsgeschichtlichen Überlegungen zeigen auf, wie sehr die mittelalterlichen Protagonisten in der neuzeitlichen Forschung entweder zu Heroen oder Feinden der Vernunft stilisiert und die in der Vergangenheit geführten theologischen Debatten zu „Kampfplätzen" von Kirche versus Wissenschaft aktualisiert wurden. Weltecke zeichnet eindrücklich am Beispiel des portugiesischen Franziskaners Thomas Scotus nach, wie im Verlaufe religionskritischer Debatten der frühen Neuzeit rationalistische Setzungen die ursprünglichen Argumente von ihren historischen Kontexten entkoppelten.

Ebenso empfehlenswert, wenn auch methodisch vollkommen anders gelagert ist der lexikonartig verdichtete Überblick zu den Juristen von Thomas Wetzstein (Heidelberg), der auf knapp fünfzig Seiten einen profunden Überblick zum Prozess der Professionalisierung des juristischen Gelehrtenstandes vom 12. bis zum 15. Jahrhundert liefert und wertvolles Quellenmaterial zu Fremd- und Selbstbildern zusammenträgt.

Zwei der Beiträge behandeln Perzeptionen und Rezeptionen des spätmittelalterlichen Gelehrtenbildes in Handschriften-Miniaturen bzw. in höfischen Romanen. Andrea van Hülsen-Esch (Düsseldorf) verdeutlicht, dass die Gelehrtenkultur des Spätmittelalters auch in der visuellen Vermittlung von Kleidung greifbar wird. Der Literaturwissenschaftler Klaus Ridder (Tübingen) widmet sich der Charakteristik von Wissensträgern in höfischen Texten. Sein Parforceritt durch drei Jahrhunderte höfischer Literatur bietet ein Kaleidoskop von Gelehrtenbildern, die er nach Topoi bzw. Leitmotiven ordnet.

Die Mehrheit der Autoren wählt hingegen einen konkreteren Zugriff und setzt sich mit der Praxis der Gelehrten auseinander – Verhalten, Habitus und Rituale rücken in den Mittelpunkt der Untersuchungen. Wenn man die inzwischen erschienen Qualifikationsschriften der Autoren kennt, bieten die Aufsätze des Sammelbandes wenig Neues, sind aber als konzise Zusammenfassungen ein guter Einstieg in die weiterführenden Arbeiten. Wie drückt sich Status und Rang der Gelehrten in ihren Bibliotheken und in ihrem Bücherbesitz aus (Jacques Verger / Paris IV.)? Welche Rolle Einsetzungsriten (Beanismus, Disputation und Graduierung) für die Formierung eines spätmittelalterlichen Gelehrtenhabitus spielen, fragt sich Marian Füssel (Göttingen). Harald Müller (Aachen) geht den humanistischen Gelehrten nach und problematisiert Erfassbarkeit der Angehörigen dieser Gruppierung. Entscheidend für ihn sind dabei Verhaltensmuster (Sprachkenntnisse, Briefkultur, lateinische Namensgebung, Sodalitäten) als Unterscheidungskriterium der Gelehrten untereinander. Mit Netzwerken setzt sich der zentrale Aufsatz von Rainer Christoph Schwinges (Bern) auseinander. Schwinges destruiert sozialromantische Vorstellungen, indem er aufzeigt, dass Karrierewege durchaus nicht unbedingt auf Bildung, Wissensdurst oder Leistungsgerechtigkeit beruhten. Ausschlaggebend sei vielmehr Einbindung in das professorale Umfeld (*familia magistra*) gewesen. Die Bedeutung der finanziellen, sozialen, familiären, ständischen (Rang-)Unterschiede, kurzum die Herkunft bildete sich in den Beziehungen ab und reproduzierte sich. Daneben erörtert Schwinges in einer konzisen Kurzzusammenfassung den Mehrwert von Netzwerkanalysen für die historische Forschung und thematisiert den Misserfolg, die Exklusion aus vorhandenen Netzwerken sowie seine finanziellen und beruflichen Folgen. Wolfgang Eric Wagner (Rostock) widmet sich einem lebensweltlichen Phänomen, das es eigentlich nicht hätte geben dürfen, den verheirateten Magistern (*uxorati*). Wagner macht plausibel, dass die Normierung der Ehelosigkeit historisch bedingt durch die klerikale Lebensordnung der Universität wie die Vermeidung von Konflikten und den Erhalt ihrer Privilegien gewesen sei. Umgekehrt wird für Gadi Algazi (Tel Aviv) die „Erosion des Gelehrtenzölibats“ zum Aufhänger für den Prozess einer umfassenden Veränderung der kulturell bedingten Verhaltensmuster spätmittelalterlicher Gelehrter (1400–1630). In der schriftlichen Problematisierung der Vereinbarkeit von Familie und Gelehrtendasein liege ein probates Bestimmungsmuster des Gelehrtenhabitus vor. Offen bleibt bei seiner Analyse allerdings, wie sein zeitlich und überkulturell angelegter Vergleich mit Selbstzeugnissen und Beschreibungen jüdischer und muslimischer Gelehrter zur Profilierung des „europäischen“ Gelehrtenbegriffs und Lebensrealität beitragen kann.

Die „Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter“ ermöglicht einen profunden Blick auf und in die Welten spätmittelalterlicher, akademischer Gelehrsamkeit und zeigt Wege auf, wie vormoderne Wissenswelten und Gelehrtenkulturen untersucht werden können. Durch die gelungene Bündelung der Experten wie die Vielschichtigkeit der behandelten Beispiele ist der Sammelband nicht nur Ausdruck gegenwärtiger Expertise, er wird selbst zu einem Referenzwerk und zum Generator neuer Fragen.

Berlin *Marika Bacsóka*

Quellen zur Christianisierung der Sachsen. Zusammengestellt, eingeleitet, neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Knut Schäferdiek, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 33), 148 S., geb., ISBN 978-3-374-02788-0.

Diese in jeder Hinsicht vorzügliche Quellenedition ist der Abschluss des wissenschaftlichen Werkes von Knut Schäferdiek (1930–2010), an dem dieser bedeutende Kirchenhistoriker bis in die letzten Lebenswochen hinein gearbeitet hat. Das Buch ist außerdem ein Vermächtnis, wie die folgenden Sätze aus seinem Vorwort zeigen: „Vielleicht könnte eine solche Zusammenstellung (von Quellen zur sächsischen Christianisierungsgeschichte, v. P.) auch ein Anreiz sein für nähere kirchengeschichtliche Beschäftigung mit der Christianisierung unseres Landes. Sie ist immerhin ein Geschehen von großer Tragweite und ein Beitrag zur Ausbildung der geschichtlichen Individualität Europas. Doch seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges ist die evangelische Kirchengeschichtsschreibung der Thematik weitgehend ausgewichen. Ein Grund dafür

mag in der Tendenz liegen, Kirchengeschichte auf Theologiegeschichte zu reduzieren“ (5). Dieser Gefahr ist Knut Schäferdiek nicht erlegen, was auch der mit Wärme geschriebene Nachruf auf ihn aus der Feder seines Nachfolgers auf dem Bonner kirchengeschichtlichen Lehrstuhl, Wolfram Kinzig, verdeutlicht (139–146). Beeindruckend sind Schäferdieks breit gefächertes Interesse und seine Gelehrsamkeit, was unter anderem darin zum Ausdruck kommt, dass er im Rahmen seiner Mitherausgabe der *Theologischen Realenzyklopädie* in den Jahren 1974 bis 2004 zahlreiche Beiträge aus acht europäischen Sprachen übersetzt hat. Gleichwohl hat er sich in besonderem Maße der Frühmittelalterforschung gewidmet und somit als einer der wenigen evangelischen Theologen ihr „Randdasein“ (143) überwunden. Schäferdieks entsprechende Beiträge sind in der Fortschreibung seiner Bibliographie verzeichnet (147f. Nr. 176–198; Nr. 1–138 in: Knut Schäferdiek, *Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter*, Hg. Winrich A. Löhr und Hanns Christof Brennecke, Berlin 1996, 510–522; Nr. 139–175 in: Ders., Randwanderung. Erinnerungen eines Kirchenhistorikers, in: *Kirchengeschichte als Autobiographie*, Hg. Dietrich Meyer, Bd. II, Köln 2002, 255f). In ihnen hat er sich der eingehenden Quellenanalyse zur „minutiösen Rekonstruktion vergangener Wirklichkeiten“ (144) gewidmet.

Ein hervorragendes Beispiel für Schäferdieks Arbeitsweise ist die vorliegende Quellenedition. Sie beginnt mit einer Einführung (9–39), die konzentriert den Ablauf der Christianisierungsgeschichte der Sachsen schildert, beginnend mit Erwägungen zur Entstehung und Ausbreitung des sächsischen Volksverbandes und der Skizzierung erster Missionsversuche (die Hewalde, Bonifatius, Liafwin) über die einzelnen Abschnitte der Sachsenkriege bis hin zur Missions- und Kirchenorganisation sowie Hinweisen zum überdauernden Heidentum. Es dürfte kaum eine präzisere Darstellung der sogenannten Eingliederung der Sachsen ins Frankenreich (auch Schäferdiek benutzt diesen euphemistischen Begriff, z. B. 10, 17, 32, der die wahren Umstände verschleiert) geben. Wenn auch fast durchgängig ohne Verweis auf Forschungsdebatten, so werden doch alle Probleme der Auseinandersetzung angesprochen und in wohltuender Nüchternheit geschildert. Auf Spekulationen lässt Schäferdiek sich nicht ein. An entsprechenden Stellen, etwa bei der Frage nach dem Verbleib Widukinds nach seiner Taufe 785, registriert er knapp das Schweigen der Quellen und verweist damit manch farbige Theorie in den Bereich der Phantasie (26f). Der Beginn der Auseinandersetzung 772 war in Schäferdieks Sicht „Mittel einer fränkischen Vorwärtsverteidigung“ (18), bei dem die Religionsfrage keine Rolle gespielt habe. Darüber ließe sich diskutieren, ist es doch grundsätzlich schwierig, den weltlichen vom kirchlichen Bereich zu trennen. Das zeigt auch das Resümee: „Die Christianisierung war somit ein Folge- und Begleitprozess der machtpolitischen Herrschaftsausweitung des christlichen fränkischen Königtums“. Damit sei sie „kennzeichnend für die mittelalterliche christliche Mission überhaupt“, was in dieser generalisierenden Form etwa für Island und Schweden kaum zutrifft. Zweifelsohne aber war der besondere Ablauf der Auseinandersetzung „bestimmt von der Hartnäckigkeit des sächsischen Widerstandes nicht in erster Linie gegen das Christentum, sondern gegen den fränkischen Herrschaftsanspruch“ (39).

Zugeordnet mit Querverweisen sind der Einleitung 78 Quellentexte, bis auf einen Auszug aus dem Heliand (Q 66) in neuer Übersetzung. Die lateinischen Originale sind den bekannten kritischen Ausgaben entnommen. In Anmerkungen werden Sachinformationen sowie Kurzbiographien geboten. Letztere werden bei jeder Erwähnung wiederholt (z. B. Willehad: 96 Anm. 141, 104 Anm. 158, 140 Anm. 201, 115 Anm. 228), was auch platzsparender hätte gelöst werden können. Benutzerunfreundlich ist der überaus kleine Satz vor allem der 300 Anmerkungen. Entscheidend aber ist, dass sich tatsächlich alle Quellen zum Ablauf der Geschichte finden, um sich ein Bild von der Entwicklung machen zu können. Manche Texte sind erstmals vollständig übersetzt, so beispielsweise die ältere Vita Liafwins, die bisher nur in Auszügen übersetzt vorlag (70–77).

Das Literaturverzeichnis (41–43) ist knapp, verzeichnet aber die wichtigsten Arbeiten. Die seit 1977 erscheinenden *Studien zur Sachsenforschung* hätten ebenso einen Hinweis verdient wie das alljährlich stattfindende Sachsensymposium, versammeln sie doch beide auch für die Missionsgeschichte wichtige Beiträge. Hilfreich ist schließlich das Verzeichnis der angezogenen Quellenschriften (45–52). Es gibt kurze Informationen zu Verfasser und Entstehungszeit und führt die kritische Ausgabe sowie, falls vorhanden. die Übersetzung an. Beim *Indiculus superstitionum et paganiarum* (35f, 50) enthält Schäferdiek sich einer Datierung, er dürfte in die 740er Jahre gehören. Zur Vita secunda Liudgeri wäre nachzutragen die Übersetzung von Eckhard Freise in: *Die Vita sancti Liudgeri* (Codices selecti XCV), Graz 1999, 29–61).

Das Buch hat seinen Ursprung in einer Quellenauswahl für die Teilnehmer eines kirchengeschichtlichen Seminars. Nicht nur für diesen Zweck ist es bestens geeignet.

Deshalb sei es, wie Wolfram Kinzig am Schluss seines Nachrufes schreibt, ihm gewünscht, „dass es in Seminaren und Übungen breit eingesetzt werde und so die Erinnerung an die große Gelehrtenpersönlichkeit Knut Schäferdiek auch unter kommenden Studierendengenerationen wach halten möge“ (146).

Paderborn *Lutz E. v. Padberg*

Joan Mueller: A Companion to Clare of Assisi. Life, Writings and Spirituality, Leiden – Boston: Brill 2010 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 21), 307 S. + 8 Ill. ISBN 978-90-04-18216-5

Die an der Creighton University lehrende Autorin ist in den letzten Jahren durch mehrere Studien über Klara von Assisi (1193–1253) hervorgetreten; zwei davon sind in diesem Band wieder aufgenommen: *Reading Clare's Letters in Context* (S. 119–168) und *The Agnes Legend in Clare's Letters* (169–198); beide machen einen Großteil des 2001 in St. Bonaventure (NY) erschienenen Buches *Clare's Letters to Agnes: Texts and Sources* aus.

Wie alle Bände in der Reihe will auch dieser ein Begleiter sein, also in das Leben, die Schriften und die Spiritualität der Heiligen von Assisi einführen. Der I. Teil (Kap. 1–4) macht deutlich, dass Klara nicht einfach das benediktinische Lebensmodell übernommen, sondern eine franziskanische Wahl getroffen und diese mit herkömmlichen Formen verbunden hat. Beweise für das eigenständig Franziskanische sind das von Klara erbetene und 1228 von Gregor IX. erhaltene Privileg der Armut, der häufige Bezug auf Franziskus in Klaras Regel und die Lebensweise in San Damiano unterhalb Assisi. Diese beschreibt J. M. ausführlich anhand der Zeugnisse von 15 Schwestern, die am 24. November 1253 vor dem Bischof Bartholomäus von Spoleto unter Eid aussagten. Sie schätzt mit Recht die Akten dieses Heiligsprechungsprozesses als Quelle höher ein als die offizielle zur Kanonisation verfasste Legende. Vier Schwestern bezeugen auch die in der Legende verschwiegene Vision Klaras, wonach diese an der Brust des Franziskus getrunken habe. Auf der Linie von Alfonso Marini legt M. die Vision politisch aus, d. h. im Zusammenhang mit Klaras Kampf um die eigene Lebensform. Während sie, von Franz ermutigt, ganz ohne Eigentum leben wollte, drängte Gregor IX. ihr immer wieder Besitz auf zur Sicherung des Lebensunterhalts in Klausur. Doch für Klara war nicht die Klausur das Wichtigste, sondern die Armut. Der Papst bezeichnete die von Franz 1213 gegebene und von Klara gehütete und über alles geschätzte *Forma vivendi* als „Säuglingsmilch“, die von ihm als Kardinal 1219 verordnete Regel hingegen als „Speise für Erwachsene“. Mit seiner Regel wollte Gregor IX. alle noch unabhängigen Nonnenklöster unter dem Patronat von S. Damiano zu einem Damiansorden einen, doch Klara widersetzte sich diesem Streben und behielt die Eigenart von San Damiano bei. Sie wurde darin bestärkt von Franz, der ihr im Traum die Brust reicht. Eine solche Interpretation der Vision ist einleuchtend, doch dürften andere Interpreten (Marco Bartoli, Fernando Uribe, Anton Rotzetter: Sterbevision) wenigstens erwähnt werden. Um Ordenspolitik geht es auch in Prag, wo die Königstocher Agnes ein Hospital gestiftet und ein Kloster gebaut hat, in das sie selbst Pfingsten 1234 mit adeligen Gefährtinnen eingetreten ist. Sie wollte dort ein Leben in absoluter Armut führen wie die Schwestern in San Damiano, erhielt dafür zwar Mitte April 1238 das Privileg der Armut, aber keine eigene Ordensregel; vielmehr musste sie die Benediktregel und die Konstitutionen Hugolins (Gregors IX.) annehmen wie die anderen zum Damiansorden vereinten Klöster auch. Von diesen beschreibt J. M. jene in Faenza, San Severino, Mailand und Trient, so dass man gut einen Vergleich zu San Damiano und Prag anstellen kann.

Der II. Teil (Kap. 5–7) besteht aus den eingangs genannten beiden Kapiteln zu den Briefen Klaras an Agnes von Prag und einem neuen Kap. (7) zur *Forma vitae* Klaras, d. h. zu der von ihr aus vielen Elementen (u. a. der Benedikt-, der Augustinus-, vor allem aber der Franziskusregel) zusammengesetzten Ordensregel, der ersten in der Geschichte der Kirche, die von einer Frau für Frauen geschrieben wurde. Liegen hierzu in Italien drei Bände vor, die eine farbige Synopse der Quellen (Padua 2003), eine Redaktionsgeschichte der Regel (Padua 2005) sowie einen umfassenden Kommentar (Padua 2007) bieten, so konzentriert sich die Amerikanerin darauf, die „unique Contributions“ (209–257) Klaras in jedem der zwölf Regelkapitel hervorzuheben. So wird noch einmal die Originalität der Lebensweise in San Damiano deutlich, wie sie schon aus den Aussagen der Schwestern beim Heiligsprechungsprozess aufschien (Kap. 2). Originell ist z. B., wie demokratisch im Kloster die Arbeiten und die Almosen verteilt wurden, ja allein schon die Tatsache, dass die Gemeinschaft nicht in Betende und Arbeitende (Chorschwestern und Laienschwestern) aufgeteilt war, sondern sich alle an den Diensten im Haus beteiligten. Die einzelne Schwester durfte ein Geschenk auch behalten, wenn sie dessen bedurfte. Originell ist selbst noch das „Amen“ am Schluss der Regel, das die am Ende einer langen Lebenserfahrung entstandene *Forma*

vitae in den liturgischen Rhythmus des Klosterlebens einordnet.

Der III. Teil (261–285) bringt dann ohne Einleitung oder Fußnoten die Schriften Klaras in englischer Übersetzung: die vier Briefe an Agnes von Prag und die *Forma vitae*. Spätestens hier fragt sich der Leser: Wo bleiben Klaras Testament und Segen? Die Autorin scheint sie bewusst ausgelassen zu haben, denn „the Testament and Blessing are of questionable authenticity" (17). In diesem Punkt wie auch in der Ablehnung eines schon 1216 gewährten Privilegs der Armut hängt sie den Thesen von Werner Maleczek (1995) an. Diese wurden aber nicht nur von Niklaus Kuster widerlegt, sondern auch von Emore Paoli und besonders von Attilio Bartoli Langeli, welcher den kleinen, Testament und Segen enthaltenden Kodex von Messina als von Bruder Leo geschrieben einstuft und somit dem 13. Jh. zurechnet. Im Übrigen hatte Giovanni Boccali schon 1989 zusätzlich zu den zuvor bekannten Kodizes von Urbino, Madrid und Uppsala, die das Testament enthalten, auf einen weiteren Kodex in Brüssel aufmerksam gemacht, der ebenfalls den Text bringt. Die Frage der Echtheit des Testaments wurde auf dem Klara-Kongress 2003 in Assisi neu aufgerollt und auf Grund der fünf vorhandenen Kodizes sowie eines Wortvergleichs zwischen dem Testament und den Briefen an Agnes positiv beantwortet. Mueller listet die *Atti* dieses Kongresses in der Bibliographie (287–299) zwar auf (295), setzt sich aber nicht mit dessen Ergebnissen auseinander; die Studien von E. Paoli in den *Fontes Franciscani* (Assisi 1995, 2237–51), von A. Bartoli Langeli zu den *Autografi di frate Leone* (Turnhout 2000, 104–130) und jene von G. Boccali in *AFH* 82 (1989) 273–305 sind nicht einmal erwähnt. Insofern hält das solide gebundene, schöne Buch nicht, was es eingangs verspricht: „to present the current state of studies concerning Clare of Assisi" (3). In der Kopfzeile für Kap. 4 sollte „Clare" gestrichen werden. Etliche Fußnoten (z. B. Fn. 10 S. 172 verweist auf Fn. 1 statt 3) machen deutlich, dass der Text redaktionell nicht genug vereinheitlicht wurde.

Eine der Errungenschaften Muellers ist, nachgewiesen zu haben, dass Klara in ihren Briefen an Agnes von Prag nicht nur auf Antiphonen und Responsorien des Offiziums zum Fest der heiligen Jungfrau und Märtyrin Agnes von Rom (21. Januar) anspielt, sondern auf deren ganze Legende, die während der Matutin gelesen wurde. Genaue Textvergleiche (187–196) bringen ein direktes Zitat, sieben Paraphrasen und fünf Anspielungen hervor. Die neun Lesungen für den Festtag und die drei für die Oktav, wie sie im Regelbrevier von Assisi (Sacro Convento, cod. 694) enthalten sind, werden dann in der Übersetzung von Julia Fleming geboten (199–208). Damit ist die These des Niederländers Theo Zweerman, der erste Brief Klaras an Agnes (Vers 8–11) spiele auf die Liturgie der Jungfrauenweihe an, in Frage gestellt. So bietet das Buch nicht nur einige solide Ergebnisse, sondern auch neue Anregungen für die Forschung.

Rom *Leonhard Lehmann*

Minnis, Alastair, Voadan, Rosalynn (Hgg.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100–c. 1500*, Turnhout: Brepols 2010 (Brepols Essays in European Culture 1), 748 S., zahlreiche Tafeln, ISBN 978-2-503-53180-9

Der Band präsentiert sich, um das Wesentlichste vorwegzunehmen, aufgrund seiner konzisen Anlage wie mit Blick auf die Qualität der dort aufgenommenen Beiträge als ein dienliches wie überfälliges Handbuch für all jene, die einen Ein- und Überblick über das Wirken vieler der bedeutsamsten religiösen Frauen vom Hoch- bis zum Spätmittelalter gewinnen möchten.

Das sehr durchdacht angelegte, ja nahezu enzyklopädisch verwendbare Werk gliedert sich in insgesamt acht Sektionen: Den sieben, nach Regionen unterteilten Abschnitten werden nach einführenden Bemerkungen der Herausgeber fünf thematische Beiträge vorangestellt, die – das weitere Profil vorwegnehmend – ein stark von angelsächsischen Forschungstendenzen getragenes Spektrum der Wirkungsbedingungen und -weisen der Frauen abdecken. Jedem einzelnen Beitrag hier wie im geographisch strukturierten Hauptteil schließt sich eine bibliographische Übersicht an, unterteilt in wichtigste Quellen und Sekundärliteraturen. Die sieben Länder-Sektionen (Britische Inseln, Frankreich, Deutsche Territorien, Iberische Halbinsel, Italien, die Niederlande und Skandinavien) sind dann jeweils so angelegt, dass sich nach einem Forschungsüberblick, abgerundet durch eine hilfreiche Übersichtstafel der dort erwähnten Heiligen, biographisch angelegte Darstellungen zu einzelnen ausgewählten Frauen anschließen.

Über Manches in Auswahl und Gewichtung der Zusammenstellung mag trefflich gestritten werden: Warum etwa im Falle Skandinaviens oder der Iberischen Halbinsel keine einzige Biographie dem Überblick folgt, warum Elisabeth von Thüringen, die nach Franziskus von Assisi wahrscheinlich populärste Heilige des Mittelalters (s. Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. 2 Bde., Petersberg 2007) keine eigene Darstellung erfährt oder warum Agnes von Böhmen aufgrund ihrer historisch

noch nicht einmal gesicherten Verwandtschaft zu Wilhelmina von Chiaravalle (oder Mailand) in der Sektion Italien verortet wird, während etwa Klara von Assisi hier unzweifelhaft besser aufgehoben gewesen wäre.

Der umfassende Ansatz des Bandes hätte sicherlich den Mut verdient, sich den Forschungsregionen gerade außerhalb angelsächsischer Provenienz beherzter, das heißt eben auch unter stärkerer Einbindung lokaler Autoren anzunehmen. So beschränken sich doch zahlreiche Beiträge, falls überhaupt, auf bloße Zitation fremdsprachlicher Beiträge, ohne dass eine inhaltliche Auseinandersetzung erkennbar wäre. Offensichtlich hat das gerade im italienischen wie amerikanischen Sprachraum zu beobachtende Handicap der Sprachbarriere (vgl. die Beobachtungen von Niklaus Kuster in: Klara von Assisi, hg. von Bernd Schmies, Münster 2011, S. 576.), ungeachtet der fortschreitenden medialen und institutionellen Verschränkung der Forschung, nichts an Brisanz verloren und wird, sollte die linguistische Qualifikation der Forschungstreibenden weiter abnehmen, erst dann behoben werden können, wenn die Technologie zuverlässige Übersetzungssoftware zur Verfügung gestellt haben wird. Bis dahin bleibt der vorliegende, wenn man so will in der Summe recht amerikanisch daherkommende Band immerhin eine solide herausgearbeitete Einführung und Orientierung im Rahmen der sanctae und Verehrten des hohen bis späten Mittelalters. Seine Beiträge bieten einen empfehlenswerten Einstieg in diesen von Frauen getragenen Bereich der europäischen Religions- und Kirchengeschichte, sei es anhand seiner thematischen Erschließungen, sei es aufgrund der im Ganzen umsichtig vorgetragenen Einordnungen der ausgewählten Protagonistinnen.

Köln *Christian-Frederik Felskau*

Heike Johanna Mierau: Kaiser und Papst im Mittelalter, Köln: Böhlau 2010, 328 S., ISBN 978-3-41220-551-5.

Heike Johanna Mierau geht in ihrer Studie von einer Grundannahme aus: Im Mittelalter habe es zwei maßgebliche Ordnungsprinzipien gegeben, „die ausgerichtet auf Kaiser und Papst ausgeformt wurden [und] zum festen Bestandteil der christlichen Gesellschaft [erwuchsen], ohne je für sich allein absolute Geltung durchsetzen zu können“ (so zusammenfassend S. 249). Die Einmütigkeit dieser beiden Zentralgewalten, die doppelte Lenkung der *christianitas*, sei ein erstrebenswertes Ziel „einer einheitlichen christlichen Weltordnung“ gewesen, bei dem aber immer wieder und von Beginn an „die Schwierigkeiten der Konsensfindung … hervortraten“. Ausdrücklich möchte M. ihren Ansatz als eine „Geschichte der Gewaltenteilung eingeordnet“ (S. 7) wissen. Auf Gewaltentrennung beruhende „Verfassungskonzepte“ definiert M. als die „Optimierung der gegenseitigen Kontrolle“, die „einem allseits anerkannten Gemeinwohl [dienen]“ (S. 7). Sie folgt damit dem staatstheoretischen, gegen die Willkür des Absolutismus gerichteten philosophischen Gedankengut von John Locke (1632–1704) und Montesquieu (1689–1755) – ohne sich direkt auf letztgenannte zu berufen. Auf dieser theoretischen Grundlage folgt M. den Spuren des Spannungsverhältnisses von Kaiser und Papst im Mittelalter zunächst in chronologischer Ausrichtung (S. 15–161), um in einem zweiten Schritt „die bipolare Weltordnung“ (S. 163–248) in ihren Rechtsgrundlagen und in der politischen Theorie, in der ihr innewohnenden Symbolik und der Praxis im Ritual zu untersuchen. Seinen Schwerpunkt besitzt das Werk unverkennbar auf der sogenannten Kaiser-Papst-Chronistik des späten Mittelalters, einem Bereich also, in dem die Verfasserin mit Recht als Expertin bezeichnet werden kann. Wenn ich recht sehe, handelt es sich bei M.s Studie somit um die erste deutschsprachige monographische Untersuchung mit derartigem Zuschnitt. In erfreulich straffer Form schildert die Verfasserin das Spannungsverhältnis von Kaiser und Papst von der Zeit Konstantins des Großen bis zur Reformation, wobei sie ein besonderes Augenmerk auf die wiederkehrenden Kaiserkrönungen und die Kaiser-Papst-Treffen legt. Zugleich richtet sie den Blick für die Zeit bis 800 auch auf das oströmische Kaisertum. Bedauerlicherweise trübt der sehr technokratische und nominalistische Sprachstil den Lesefluss an nicht wenigen Stellen der Darstellung. Auch bleibt es trotz des innovativen Zugriffs und der beeindruckenden Quellenkenntnis der Autorin nicht aus, dass das – sage und schreibe! – 13. Jahrhunderte durchquerende Werk vielfach den allseits bekannten Forschungsstand referiert. An dieser Stelle sei zudem der bemerkenswerte Umstand in Erinnerung gerufen, dass es im Westen für den Zeitraum von 800 bis 1500 zusammengerechnet etwas mehr als 300 „kaiserlose“ Jahre zu veranschlagen gilt.

Zu hinterfragen bleibt, ob der von M. gewählte Zugriff auf ihr Sujet angemessen ist. Immer wieder argumentiert sie mit Begrifflichkeiten, die nicht zeitgenössisch sind, was in einigen Detailfragen durchaus zu überlegenswerten Neudeutungen führt (vgl. als sprechendes Beispiel S. 207 f.), denen man sich anschließen mag oder auch nicht. Natürlich ist das Verhältnis von Kaisertum und Papsttum auch im Mittelalter Gegenstand beständiger

Diskussion und Interpretation gewesen, aber kann man sich dem Denken und der Lebenswelt mittelalterlicher Theologen und Philosophen, Historiographen und Gelehrter, Kaiser und Päpste tatsächlich mit einem neuzeitlichen Konzept von Gewaltentrennung und Bipolarität annähern, dieses durchdringen und in seiner religiösen Zeitverhaftung verständlich machen? Dem Rezensenten bleiben in diesem Punkt Zweifel, da der theoretisch-theologische Ausgangspunkt zur Erklärung des Spannungsverhältnisses von Kaiser und Papst im Mittelalter auf Grundlagen beruht, denen man mit dem begrifflichen Instrumentarium der Aufklärung und Moderne nicht vollends gerecht werden kann. Letztlich bleibt der Eindruck, dass die Stellung der mittelalterlichen Institutionen Papsttum und Kaisertum hier einer Konzeption untergeordnet wird, mit der die Komplexität des Kaiser-Papst-Verhältnisses im Mittelalter nicht hinreichend beleuchtet werden kann.

Düsseldorf *Matthias Schrör*

Dorothea Weltecke: *„Der Narr spricht: Es ist kein Gott“*. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2010 (Campus Historische Studien, Bd. 57). 578 S., ISBN: 978-3-593-39194-6.

Dorothea Weltecke stellt die Historisierung der Begrifflichkeit und des Phänomens „Unglauben/infidelity“ in das Zentrum ihrer Habilitationsschrift. Als Titel wählt sie programmatisch ein Psalmzitat (Ps 53 (52),1): Lediglich Narren könnten „in ihrem Herzen“ behaupten, dass Gott nicht sei. W. spielt durch ihren Aufhänger gekonnt mit der modernen Annahme, Gottesleugnung sei im Mittelalter unmöglich oder gar undenkbar. Die Untersuchung geht von der Beobachtung aus, dass der Modebegriff *infideles* in der philosophischen, religionsgeschichtlichen und kulturhistorischen Forschung der letzten 20 Jahre die Bezeichnung „Atheismus“ aus dem wissenschaftlichen Diskurs verdrängt hat. W. kritisiert, dass obwohl „*infideles*“ semantisch Atheismus ersetzt habe, er phänomenologisch ein identisches Bedeutungsfeld abdeckt und damit analoge Anachronismen weiterträgt. Neben der wissenschaftsgeschichtlichen Perspektive dreht sich die Studie im Kern um die Frage nach Begrifflichkeiten sowie dem Ort von Glaubenszweifeln im Mittelalter. W. leistet für diese zentrale Frage der Religionsgeschichte wichtige Vorklärungen sowohl der zu untersuchenden Quellengattungen als auch der zu Grunde liegenden Termini, um so Vorstellungen über die Inexistenz Gottes auf die Spur zu kommen. Den chronologischen Rahmen der Untersuchung bildet der Zeitraum von 1100–1500, geographisch beschränkt sie sich auf das lateinische Christentum. Die zentrale Hypothese der Studie lautet, dass es im Mittelalter entgegen der modernistischen Lesart, sehr wohl einen Ort für das Nachdenken über die Leugnung Gottes gab: den spirituell-seelsorgerischen Raum. Damit gelingt es ihr, unterschiedliche Formen und Möglichkeiten von Nonkonformität, Devianz und Nichtüberzeugung christlichen Glaubens im historischen Kontext, v. a. aber im argumentativen und kompositorischen Rahmen der Quellen differenziert nachzugehen.

Im ersten Kapitel der Studie analysiert Dorothea W. mittels eines diskursgeschichtlichen Zugriffes „wissenschaftliche Strategien und Topoi der frühen Neuzeit“. Sie interessiert sich für Träger und Kontexte, die zur Konturierung des Atheismusbegriffes führten (S. 23–99) und weist dabei nach, wie sehr der ab dem frühen 16. Jahrhundert eingeführte diffuse Begriff als polemische Kategorie genutzt wurde und erst im Laufe der frühneuzeitlichen, konfessionsgebundenen Kontroverse ein eigenständiges Profil erhielt. Die Lektüre von Enzyklopädieartikeln, moraltheologischen Dissertationen sowie Katalogen ermöglicht es W., ein Set der immer wieder als vermeintliche Atheisten des Mittelalters identifizierten Protagonisten zu erstellen. Wer ein Atheist und was Atheismus sei, wurde je nach Standort der Interpreten entweder als Projektionsfläche zu einer positiven „Ahnengalerie“ der Abweichler genutzt, oder negativ umgewendet als Sammlung devianter Rollenmodelle diffamiert. Wie sehr diese Genealogie der freidenkerischen Avantgarde oder der inakzeptablen Ketzer bis in die gegenwärtige Forschung nachwirkt, bildet das zweite Hauptergebnis des ersten Kapitels. Dabei historisiert W. Kontexte, bestimmt Adressaten und gewichtet Prämissen der jeweiligen Interpreten, so dass es ihr gelingt, feste Wegmarkierungen der Säkularisierungsthese nach und nach immer mehr in ihrer Eindeutigkeit zu hinterfragen und die Vielfalt und Uneinheitlichkeit der Religiosität des Mittelalters diesen Vereinfachungen entgegen zu stellen.

Im zweiten Kapitel geht W. in der Dekonstruktion der Säkularisierungsnarrative noch einen Schritt weiter und unterzieht die den gegenwärtigen forschungsgeschichtlichen Diskurs prägenden Quellen einer gesonderten Betrachtung (S. 101–255). Sie weist nach, dass die übliche Vorgehensweise in der Identifikation von mittelalterlichen Vorläufern von Atheisten bestand und besteht. Dabei isoliert sie die „üblichen Verdächtigen“ und ordnet ihnen typologische Lesarten zu. Diesen Identifikationen und Überformungen geht sie an-

hand von Fallbeispielen erstens des gottlosen Herrschers (u. a. Friedrich II. S. 106–159), zweitens der intellektuellen Zweifler (S. 180–229) und schließlich der aufgeklärten Bauern v. a. in den Debatten der Inquisitionsgeschichte (S. 230–252) nach. Es wird deutlich, dass die Beweiskraft der in der Forschung verwendeten Quellennachweise für Atheismus im Mittelalter einer genaueren methodisch-kritischen Betrachtung nicht standhält. W. bleibt nicht in einer revisionistischen Lesart stecken: Die zweifache forschungsgeschichtliche Sondierung und begriffsgeschichtliche Abgrenzung von den beharrenden Narrativen bildet die Grundlage des tatsächlichen Kernkapitels der Arbeit „Konzeptionen des Zweifelns und der Verneinung Gottes" im Mittelalter (S. 257–448). Ausgehend von den ubiquitären Beschreibungskategorien stellt die Untersuchung in den ersten beiden der vier folgenden Abschnitte eine semantisch-heuristische Analyse zeitgenössischer Quellenbegrifflichkeiten sowie im vierten die Skizze einer möglichen Konzeptionalisierung für den vormodernen Ort von Glaubenszweifeln dar.

Zu Beginn dieser vier als logische Einheit konzipierten Kapitel überprüft W. das semantische Spektrum des Terminus *infidelitas* im Alten und Neuen Testament (S. 260–267). Sie demonstriert, dass „eine moderne Bedeutung von ‚Gott leugnen, ‚nicht an Gott glauben im Sinn einer Verneinung der Existenz Gottes" (S. 267) in der Bibel nicht vorkommt. Als zentrales Ergebnis wird festgehalten, dass ein Begriff vom absoluten Unglauben im Mittelalter nicht existiert. Unglauben und Zweifel seien unscharfe Sammelkategorien, die durch ihre Unbestimmtheit keine systematisch-theologischen Stellungnahmen zuließen (S. 294). Im weiteren Verlauf wird deutlich, dass die Abstinenz von *infidelitas* sich auch in der patristischen und theologischen Literatur fortsetzt. Die Variabilität und Offenheit der Termini hänge zudem von der verwendeten Textgattung entscheidend ab. W. strebt keine systematische, qualifizierende Untersuchung der Begriffe an, sie fragt generalisierender nach analogen Bedeutungszusammenhängen und alternativen Termini sowie den variablen, textspezifischen Konnotationen von *infidelitas* im Mittelalter (*perfidia*, *incredulitas*, *diffidentia, desperatio*). Dazu prüft sie seine Verwendungen in theologischen Texten mittels einer elektronischen Abfrage der Patrologia latina und der CeTeDoc (Library of Latin Texts). W. lehnt konsequenterweise darauf ihre Operationalisierbarkeit als analytische Kategorien für historische Untersuchungen ab.

Das dritte Unterkapitel der Studie widmet sich der Dekonstruktion eines der zentralen Grundnarrative der Atheismus- und Modernisierungsgeschichte: der „Diskriminationsthese" (S. 309–368), wonach die mittelalterliche Kirche deviante Vorstellungen und religiöse Zweifel systematisch verfolgt und unnachgiebig bestraft habe. W. untersucht als erstes, ob diese Annahme einer gewalttätigen und umfassend kontrollierenden Kirche sich auch in rechtlichen Normen und Gesetzgebung niedergeschlagen habe (S. 309–323). Sie stellt überzeugend dar, dass es im Mittelalter zu keiner Zeit rechtliche Normen für die Verfolgung von Gottesleugnern gab, somit Unglauben innerhalb dieses Zeitraumes kein justiziables Verbrechen darstellte (S. 321). Als zweites geht W. der Frage nach, ob sich in Rechtskommentaren Zeugnisse für die Gleichsetzung des Vergehens *„dubius in fide"* mit Häresie auffindbar seien (S. 323–330). Sie stellt auch für dieses Korpus fest, dass bis auf eine Belegstelle im Decretum Gratiani kein Kirchengesetz oder Kommentar die Leugnung Gottes als häretisches Delikt begreife. Drittens wendet sich W. der inquisitorischen Praxis zu, um anhand von fünf Inquisitorenhandbüchern (u. a. Bernard Gui), zu überprüfen, ob wenigstens Glaubenszweifel in den Häresieverfahren gesondert benannt und bestraft würden (S. 330–365). Auch diese Quellen behandeln die Leugnung Gottes nicht als Delikt, Atheisten oder Glaubenszweifler sind nicht das gesuchte Objekt der Inquisitoren. Die Handbücher und Manuale bieten Hilfestellungen für die Suche nach Menschen, die an das Falsche glauben, „Atheisten" werden nicht erwähnt oder gar kriminalisiert (u. a. S. 354 f.). Die Betrachtung der rechtlichen Korpora und der Nachweis der Abwesenheit der Gottesleugnung als *crimen* in ihnen versetzen W. in die Lage, die Verwobenheit des Atheismusnarrativs mit der Diskriminationsthese aufzuzeigen und die Geltungskraft der These zu dekonstruieren (S. 366–369). Durch den geschickten Rückgriff auf die Ergebnisse ihrer ersten beiden Kapitel belegt sie, dass sich v. a. die protestantische Geschichtsschreibung wie auch die historisch-anthropologische Devianzforschung dieser „Verfolgungshermeneutik" (S. 368) bedient. Zugleich klassifizieren beide Träger des Narrativs die Leugnung Gottes als „höchste Form der Devianz oder extremste Form der Häresie" (ebd.), ohne für diese Setzung mittelalterliche Belege zu besitzen. W. fordert daher eindringlich, sich vom Topos der Diskrimination zu verabschieden und nicht länger einem anachronistischen Verständnis religiöser Devianz und ihrem gewalttätigen Umgang aufzusitzen.

Im vierten Abschnitt des zweiten Hauptteils kehrt W. ihre dekonstruktivistische Argumentation um und geht Verhandlungsformen und Formulierung von (kognitiven) Zweifeln nach

(S. 369–448). Sie fragt, nach dem Ort für Überlegungen, dass es Gott nicht gab und skizziert eine mögliche Quellenauswahl für weiterführende Untersuchungen. Dieser Abschnitt fällt freilich deutlich kürzer aus als die anderen Kapitel, welche die unübersichtliche Fülle von Zuschreibungen ordnen, doch ist dies dem sondierenden Charakter einer Pionierarbeit geschuldet. Glaubenszweifel werden im Mittelalter nicht als ein intellektuelles Problem begriffen und deshalb auch nicht innerhalb des scholastisch-theologischen Diskurses geführt. Sie werden als ein alltägliches, lebensweltliches Problem des Glaubens angesehen, so dass die spirituelle Literatur einen Fundus an paraphrasierenden Formulierungen zur Frage der Entfremdung und Negation von Gott bietet. W. identifiziert drei spezifische Verhandlungsorte für Phänomene, die mit Glaubenszweifeln zusammenhängen: erstens den vorwiegend monastisch geprägten Diskurs der *acedia* (S. 369–378), zweitens die Problematisierung von Anfechtungen in seelsorgerischen Texten (S. 378–411) sowie drittens die Formulierung von Unzufriedenheit aufgrund erfahrener Ungerechtigkeiten und Verarbeitung persönlicher Leiden (S. 412–432).

Dorothea W. gelingt ein Kunststück in ihrer wegweisenden Studie zu Glaubenszweifeln und Unglauben in der Vormoderne: durch ihre vorbildlich systematische Methodik, kombiniert mit einer sprachlichen Souveränität und konsequent umgesetzter Quellenkritik zeigt sie auf, wie über Religiosität im Mittelalter gearbeitet werden kann. Gleichzeitig ist die Arbeit in methodischer Hinsicht ein Markstein für die historische Forschung, weil sie die hohe Relevanz mediävistischer Expertise für zeitgenössische (wissenschaftliche) Narrative benennt, ohne in einen selbstlegitimatorischen Duktus zu verfallen. Diese Dimension untermauert W. mit ihrem Appell für eine stärkere Beteiligung von Historikern an gegenwärtigen Debatten, um missverständliche anachronistische Identifikationen und Verkürzungen durch ihre differenzierende Methode offenzulegen. Kurzum: Ein Narr ist, wer dieses überzeugende Buch nicht für seine Forschungen heranzieht, da es sowohl methodisch wie auch inhaltlich absolut überzeugt.

Berlin *Marika Bacsóka*

Vera von der Osten-Sacken: Jakob von Vitrys „Vita Mariae Oigniacensis“. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010 (VIEG 223), 270 S., geb., ISBN 978-3-525-10102-5.

Gegenstand der Studie, die 2008 als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen angenommen wurde, ist die von dem nordfranzösischen Theologen und späteren Kardinal Jakob von Vitry in lateinischer Sprache verfasste hagiographische Lebensbeschreibung der in Brabant lebenden Maria von Oignies († 1213): „Vita Mariae Oigniacensis“ (VMO) und ihres historischen Kontexts. Als sog. *mulier religiosa* stellt Maria einen um 1200 neu aufkommenden Frömmigkeitstypus dar, der dem apostolischen Ideal der Nachfolge des „nackten, armen Christus“ in der aktiven Nächstenliebe verpflichtet ist und unter dem Begriff des Beginentums seit langem das Interesse der Forschung geweckt hat.

Die Dissertation, die anhand der VMO frömmigkeitsgeschichtliche, kirchenhistorische sowie -politische Aspekte auf dem Hintergrund des religiösen Umbruchs an der Wende zum 13. Jahrhundert untersucht, versteht sich als Basis für ein weiter gefasstes, anspruchsvolles kirchenhistorisches Forschungsprojekt, das eine – bis dato fehlende – Übersetzung in die deutsche Sprache wie auch eine kritische Edition der VMO zum Gesamtziel hat.

Osten-Sacken stellt zunächst den Forschungsstand anhand der wichtigsten Thesen zu Ursprung und Bedeutung des Beginentums als neuer Frömmigkeitsform von Laien dar, die sich besonders im Umfeld der Städte entwickelt hat. Um die Vita im zeitgeschichtlichen Kontext zu situieren, wird deren Verfasser, der Theologe, Regularkanoniker und spätere Bischof von Akkon und Kardinal Jakob von Vitry (1160/70–1240), in seiner Biographie, seinen theologischen und kirchenpolitischen Werken sowie im Umfeld seines Lehrers, des Pariser Theologen Petrus Cantor, sowie weiterer Schüler Cantors, wie Johannes von Nivelles, Robert von Courçon und anderer, dargestellt. Dabei geht es vor allem um die zentrale Bedeutung von Predigttheorie und -praxis sowie der Seelsorge insgesamt.

Die Pastoraltheologie von Petrus Cantor wird zum Vorbild für Jakob von Vitry. Die Predigtlehre gilt beiden als „Königsdisziplin der Theologie“. Hinsichtlich der Pastoralpraxis ist die religiös-sittliche Lebensführung des Predigers Voraussetzung für dessen Glaubwürdigkeit und seelsorgerlichen Erfolg, was bei Cantor wie bei Vitry zu deutlicher Kritik an der Lebensführung zeitgenössischer Kleriker und deren laxer Moral führt. Es sind die Predigtkampagnen, die diese Theologen, z. B. Robert von Courçon, vor allem gegen Wucher und Geldhandel, aber auch gegen die südfranzösischen Katharer führten. Neben diesen kirchenpolitischen Aktivitäten stellt O.-S. auch die theologischen Einflüsse der augustinischen Theologenschule von St. Viktor, besonders der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor, auf Jakob heraus. „Die Vita der Laiin Maria

von Oignies illustriert die Frömmigkeit der *mulieres religiosae* in Brabant." (S. 62). Doch widerspricht O.-S. der These von Miriam Marsolais (Jacques de Vitry and the canons of St. Victor, in: Margot H. King / Hugh Fass: Jacques de Vitry, Thomas de Cantimpré. Two lives of Mary d'Oignies. Toronto, 4. Aufl., 2003, S. 13–33), Jakob habe die VMO als Exemplum für das Leben der Regularkanoniker von St. Viktor geschrieben.

Der Hauptteil (S. 63–229) ist der extensiven Darstellung der *Vita Mariae Oigniacensis* gewidmet. Die Autorschaft Jakobs von Vitry ist – nicht nur durch den Prolog, sondern auch durch Thomas von Cantimpré, den Autor einer Fortsetzung der VMO – bezeugt. Wie der Prolog an den Bischof Fulko von Toulouse darlegt, hat Jakob von Vitry die VMO auf Bitten Fulkos verfasst, der ihn um Lebensbilder der frommen Frauen der Diözese Lüttich in seinem Kampf gegen die Häresien der Katharer gebeten hatte. Zwei Jahre (1211–1213) lebte Jakob in der Nähe Marias als deren Seelsorger. Doch bewundert er Maria und nennt sie seine geistliche Mutter. Als „Expertendokument" handelt es sich bei der VMO zugleich um eine „frühe Vita" und „Erlebnislegende", die – zwei, höchstens drei Jahre nach Marias Tod (1213) abgeschlossen – im Unterschied zum Typus der Traditionslegende nicht auf fremder Überlieferung aus zeitlicher Distanz beruht. Jakob hatte bei der Abfassung der VMO noch keine Kenntnis ähnlicher Formen der religiösen Armutsbewegung, der Franziskaner oder der Humiliaten, die er erst auf der Reise zu Papst Honorius III. nach Perugia kennenlernte. Trotz ihrer teilweise legendären Züge zeichnet die VMO daher ein hoher Grad von Authentizität und entsprechender Quellenwert hinsichtlich des Lebens Marias von Oignies und der frühen *mulieres religiosae* aus.

Der VMO liegt ein Gesamtkonzept des Autors zugrunde. Zielsetzung des Werks ist die Darstellung eines heiligmäßigen Lebens der Buße nach dem neuen Frömmigkeitstypus der apostolisch begründeten Armutsbewegung. Es soll sowohl zur Erbauung der Gläubigen wie vor allem für den Gebrauch des Predigers, zur Buß- und Kreuzzugspredigt, wohl auch, wie der Prolog nahelegt, auch zur Bekehrung der Katharer dienen. Im Vergleich mit anderen Heiligenviten, z. B. der Vita Bernhards von Clairvaux durch Gottfried von Auxerre (PL 185,255–466), habe Jakob vor dem Problem gestanden, dass „Maria von Oignies zwar einem Ideal zisterziensischer Heiligkeit nahekam, sich aber nicht als Nonne oder Konverse beschreiben ließ, sondern als Laiin einer Hospitalgemeinschaft angehört hatte…" (S. 99 f.). Strukturell steht das Werk in der Spannung von chronologischem Rahmen einerseits und einer „Exempelsequenz" für Prediger, „innerhalb derer Wundergeschichten, Tugenderweise und Gnadenerlebnisse der Heiligen als Einzelgeschichten erzählt werden." (S. 65). Solche lehrhaften *Exempla* stehen bei Jakob von Vitrys eigenen Predigtsammlungen oft am Ende einer Predigt. In der hagiographischen Literatur des Mittelalters entsteht mit der VMO ein neuer Gattungstypus, der zwischen Wunder- und Gnadenvita changiert. O.-S. charakterisiert diesen Typus als „Brückenvita einer Laienreligiosen" (S. 99). Diese war „im Vollsinne *religiosa,* aber auch im Vollsinne Laiin, also weder an ein Kloster gebunden noch mit klerikalen Privilegien ausgestattet" (S. 100).

Die Überlieferung von Jakobs VMO verzeichnet bisher 39 Handschriften und –Fragmente aus dem 13. bis 15. Jahrhundert (S. 101–105). O.-S. entnimmt die Daten, durch Verkürzung teils summarisch, einer Untersuchung von Suzan Folkerts (The Manuscript Transmission of the *Vita Mariae Oigniacensis* in the Later Middle Ages, in: Mary of Oignies. Mother of Salvation. Ed. by Anneke B. Mulder-Bakker. Turnhout 2006, S. 221–241). Die VMO ist die am weitesten verbreitete Frauenvita des frühen 13. Jahrhunderts und vor allem in den Südlichen Niederlanden (dem heutigen Belgien), in Nord- und Mitteldeutschland überliefert. Ausführlicher und in kritischer Auseinandersetzung mit Literatur behandelt O.-S. die Funktionsbestimmung und den Adressatenkreis der VMO (S. 106–113). Das Supplement zur VMO, das Thomas von Cantimpré im Auftrag von Aegidius, Prior der Augustinergemeinschaft von Oignies, noch zu Lebzeiten Marias verfasste, wird samt Überlieferung und Übersetzungen im Vergleich mit der VMO dargestellt (S. 82–87).

Adressaten und Rezipienten der VMO sind vor allem Zisterzienser, Regularkanoniker und Benediktiner. Der große Anteil an zisterziensischen Abschriften spricht auch dafür, dass die Zisterzienser und Zisterzienserinnen die frommen Frauen als nahe Verwandte ihrer eigenen Religiosität ansahen. Die *mulieres religiosae* selbst kommen als Rezipientinnen und Adressatinnen der Mariavita laut O.-S. nur eingeschränkt in Frage, nämlich, soweit die Frauen Latein verstanden und innerhalb ihrer Gruppe predigten (S. 107–108). Zu den volkssprachlichen Übersetzungen – laut Suzan Folkerts gab es französische, englische, niederländische, italienische, norwegische, schwedische Versionen – die verstärkt erst im15. Jahrhundert einsetzten, macht O.-S. nur wenige summarische Bemerkungen (S. 108). Allerdings kam die Edition der mittelenglischen Übersetzung erst 2008 heraus (Brown, Jennifer N: Three Women of Liège. A Critical Edition of and

Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis and Marie d'Oignies. Turnhout 2008), kreuzte sich also mit dem Abschluss von O.-S.s Dissertation. Wichtig sind die Ausführungen zu den Beziehungen zwischen Maria und anderen *mulieres religiosae* mit den Zisterziensern und Zisterzenserinnen (S. 109–113). Dazu gehört auch der Vergleich mit der zisterziensischen Laienvita der Alpais von Cudot, die „erstaunliche Parallelen" zur VMO aufweist und möglicherweise Jakob beeinflusst hat. (S. 113–117). Die These von Maria Calzà, dass Häretiker und das gläubige Volk die Adressaten der VMO gewesen seien (Calzà, Maria Grazia: Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen auf den Leib geschrieben. Die Begine Maria von Oignies († 1213) in der hagiographischen Darstellung Jakobs von Vitry († 1240). Würzburg 2000, S. 154), hält O.-S. für unwahrscheinlich. (S. 106). Doch erschließt sie einen innerklerikalen Adressatenkreis, der an „sittlich hochstehendem Leben und einer entsprechenden Kirchenreform interessiert und empfänglich für Kritik an Mißständen im Klerus" war (S. 117). Die zwei Passagen, die sich mit dem Katharerproblem befassen, reichen ihrer Ansicht nach nicht aus, in der VMO eine „antikatharische Programmschrift zu sehen" (S. 120). Öfter nimmt O.-S. auf Werke Jakobs von Vitry, wie Kreuzzugspredigten (S. 133–139) oder Jungfrauenpredigten (S. 168ff.), Bezug, um Positionen ihrer Interpretation zu stützen.

Die VMO ist in einen Prolog und zwei Hauptteile gegliedert, die sich als *vita exterior,* (nicht: exteriora!), d. h. beispielhaftes äußeres Leben, wie die tief religiöse Persönlichkeit mit ihren Buß- und Tugendübungen, und *vita interior* (nicht: interiora!), inneres Leben, Gnadenerweise und mystisch-ekstatische Erlebnisse, zuordnen lassen. Die Umwandlung der enthaltsamen Liebe in der Ehe Marias zur geistlichen Ehe nach der räumlichen Trennung von ihrem Mann Johannes spielt für das um 1200 aufkommende Ideal der innerehelichen Enthaltsamkeit eine exemplarische Rolle (S. 169). Das zweite Buch ist durch das theologische Programm der sieben Gaben des Heiligen Geistes geprägt. Breiten Raum widmet O.-S. dem Kern von Marias Frömmigkeit, der innigen Christusliebe und Leidensnachfolge. Das Verhältnis zu Christus beschreibt Jakob im Sinne des Hohenlieds als das der mystischen Braut gemäß Bernhard von Clairvaux (S. 171–177 und 184f.) und anderer Theologen des 12. Jahrhunderts. Maria weiß sich in besonderer Weise der inneren Kreuzesnachfolge der Gottesmutter Maria verbunden, wie sie z. B. in der Hohelied-Deutung des Regularkanonikers Wilhelms des Kleinen († 1189) anzutreffen ist (S. 175). Das Beginen-Ideal der *vita activa*, vor allem in der Pflege Schwerkranker, wird auch bei ihr mit dem der *vita contemplativa*, vor allem in der Meditation von Christi Kreuzesleiden, verbunden. Das selbstgewählte Leiden der *compassio* mit Jesus zur Seelenrettung war auch in den Kreuzzugspredigten der Zeit, z. B. bei Abt Gervasius von Prémontré oder Papst Innozenz III., verbreitet (S. 183–185). Dazu gehörten intensive Bußübungen und Formen der Selbsterniedrigung, wobei Maria auch vor massiven Selbstverletzungen nicht zurückschreckte (S. 186ff.).

Diese Frömmigkeit manifestiert sich auch in starken Emotionen wie Zerknirschung über die Sünden, die bei Maria in der Tränengabe kulminieren. Durch ihr Beispiel erfährt ein darüber spottender Priester selbst einen Tränenstrom (S. 177–180). Es geht um „Erfahrung, als direktes Selbsterleben, nicht Anschauung oder Bildung aus der abstrakten Distanz des Fremdbetrachters" (S. 178f.). Die Anfeindungen von reformfeindlichen Klerikern gegenüber dem Lebensentwurf der *mulieres religiosae* werden mehrfach thematisiert. Jakob versucht, die Frauen vor dem Verdacht zu schützen, sie würden sich, da offenbar dazu befähigt, das Klerikervorrecht der Predigt anmaßen. Maria wird auch als engagierte Seelsorgerin im Gegensatz zu hochmütigen Klerikern mit laxer Moral charakterisiert. Als *paupercula Christi* wollte sie sogar an einem Kreuzzug teilnehmen oder bettelnd umherziehen. Diese Vorhaben werden ihr von Jakob und anderen geistlichen Freunden wohl aus pragmatischen Gründen ausgeredet, so dass Maria das *fugere et mendicare cum Christo* (S. 196) in den Dienst an Kranken, besonders den Leprosen, stellte (S. 206–210).

Da Maria im ersten Teil ihres Lebens in Williambrouck etwa 12 Jahre lang als Leprosenpflegerin tätig war, werden die frühen *mulieres religiosae* in den sozialen und religiösen Kontext der Hospitäler und Leprosorien der Zeit gestellt (S. 210–217). Ebenso werden Konflikte zwischen Klerikern und Laienreligiosen thematisiert, die durch das im 4. Laterankonzil 1215 ausgesprochene Verbot der Beichte bei Laien und durch Einschränkungen des Eucharistieempfangs von Laien entstanden (S. 217–220). Schließlich zieht O.-S. Linien bis zu den Viten Ivettas von Huy und Elisabeths von Thüringen, ja bis zur Darstellung des Lepraproblems in Hartmanns von Aue Erzählung „Der arme Heinrich" (S. 222–229).

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse in deutscher, englischer und französischer Sprache (S. 232–238), ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (S. 239–256), ein Anhang: „Handschriftliche Überlieferung der Mariavita

in Einzelvorstellungen“ aus dem 13. und 14. Jahrhundert (Kurzbeschreibungen von 14 Manuskripten; S. 257–262) sowie ein Orts- und ein Personenregister (S. 263–270) runden die profunde Darstellung ab. Strukturell führt das Ineinander von inhaltlicher Würdigung der VMO und zeitgeschichtlichem Hintergrund teilweise zu Redundanzen. Doch bietet die Arbeit insgesamt eine differenzierte Analyse der VMO und ihres weiten Umkreises im theologischen, frömmigkeits-, kirchen- und sozialgeschichtlichen Kontext des frühen 13. Jahrhunderts, bei der zu wesentlichen Aspekten eine kritische Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur erfolgt. Die Dissertation erscheint so auch als solide Basis für die weiteren Vorhaben Vera von der O.-S.s: eine kritische Edition der VMO und eine Übersetzung ins Deutsche.

München *Helga Unger*

Reformation und Frühe Neuzeit

Thomas Ott: Präzedenz und Nachbarschaft. Das albertinische Sachsen und seine Zuordnung zu Kaiser und Reich im 16. Jahrhundert, Mainz: Philipp v. Zabern, 2008 / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, Bd. 217), XIV, 654 S., ISBN 978-3-525-10090-5.

In seiner umfangreichen, im Wintersemester 2005/2006 in München angenommenen Dissertation wendet sich Thomas Ott der Geschichte des albertinischen Sachsen im 16. Jahrhundert zu. Obwohl dieses Thema in der Forschung zu Frühneuzeit und Reformation bereits als gründlich untersucht gelten kann, gelingt es dem Verfasser durch die Auswahl seiner Untersuchungskriterien, neue Fragestellungen und Erkenntnisse zu gewinnen. Wie der Titel ausweist, soll der Stellung des albertinischen Sachsen auf zwei einander gegenüberstehenden Untersuchungsfeldern nachgegangen werden: Dem Verhältnis zu Kaiser und Reich, wie es sich insbesondere auf den Reichstagen äußert, sowie dem Beziehungsgeflecht zu den Nachbarn anhand der Erbeinungen. Unter dieser doppelten Fragestellung soll die Position des albertinischen Sachsen zum Reich und seinen Institutionen sowie innerhalb der Reichsverbandes, also das, „was das albertinische Sachsen im Reich ‚ausmachte‘“ (S. 6), erhellt werden. Beide Aspekte waren für die wettinischen Territorien bisher noch nicht umfassend erforscht (s. allerdings jetzt Eger 1459. Fürstentreffen zwischen Sachsen, Böhmen und ihren Nachbarn – dynastische Politik, fürstliche Repräsentation und kulturelle Verflechtung, hrsg. von André Thieme und Uwe Tresp. Wettin 2011). Die Untersuchung ist nicht nur für die sächsische Geschichte, sondern für die Beurteilung der Reichsgeschichte insgesamt von besonderem Interesse, weil das albertinische Sachsen, das 1485 mit der Leipziger Teilung entstanden war, im 16. Jahrhundert bekanntlich zu einer Führungsmacht in der Reichspolitik und im Religionskonflikt, aber auch in wirtschaftlicher, finanzpolitischer und kultureller Hinsicht wurde.

Als politische Bezugsgröße untersucht Ott in erster Linie die „Präzedenz“ auf den Reichstagen, die sich konkret in den langwierigen Sessionsstreitigkeiten der Wettiner mit dem Haus Bayern/Pfalz um den Vorrang auf der Fürstenbank äußerte. Dieser den ganzen Untersuchungszeitraum durchziehende und von den Reichsinstitutionen letztlich nicht zu lösende Streit um die Hierarchie innerhalb des Reichstages war insofern von grundsätzlicher Natur, als sich in der Session Rang und Reputation im Reichsverband und damit auch die Stellung zum Kaiser ausdrückte. Eine Folge des unerledigten Konfliktes um die Präzedenz war z. B. auch die persönliche Abwesenheit Herzog Georgs von Sachsen auf den für den Religionskonflikt doch so wesentlichen Reichstagen seit 1524. Dieser angesichts des Engagements Herzog Georgs im Kampf gegen die Reformation doch bemerkenswerten Tatsache wird allerdings nicht weiter nachgegangen.

Sehr detailliert stellt der Verfasser die entsprechenden Bemühungen und Konflikte um die Session in chronologischer Folge dar, beginnend mit den Reichsversammlungen der 1480er Jahre bis hin zum Reichstag von 1576 – das heißt also vom Begründer der albertinischen Linie, Herzog Albrecht dem Beherzten, an über seine Nachfolger Georg, Heinrich, Moritz und August bis zu Christian I. Der interessante und durchaus innovative Ansatz des Verfassers führt gelegentlich dazu, dass über der detaillierten Einzeluntersuchung des sächsisch-albertinischen (und auch bayerischen) Verhaltens im Sessionsstreit auf den Reichstagen der Blick auf übergreifende Entwicklungen zurücksteht.

Deutlich kürzer wird demgegenüber das Thema „Nachbarschaft“ im Hinblick auf das sich seit dem 14. Jhd. entwickelnde Erbeinungswesen untersucht. Erbeinungen waren bilaterale oder multilaterale Verträge zwischen Fürstenhäusern, in erster Linie Instrumente der Landfriedenswahrung und deutlich zu unterscheiden von den vor allem auf wechselseitige Erbregelungen orientierten Erbverbrüderungen. Im Gegensatz zu Bünden waren sie auf Dauer angelegt. Bis zum Ende des 16. Jhd. war es allgemein üblich, dass ein neuer Herrscher sich um die Bekräftigung und Erneuerung der bestehenden Erbeinungsverträge bemühte, um die jeweiligen dynastischen und territorialen Interessen zu wahren und zu präzisieren. Die Bedeutung der Erbeinungen, die in der Forschung zuvor selten Berücksichtigung fanden, ist erheblich, nicht nur für die Friedenssicherung zwischen den Territorien, sondern auch für die Gewinnung von Bündnis- und Heiratspartnern oder zur Durchsetzung gemeinsamer Strategien und Positionen gegenüber Kaiser und Reich, nicht zuletzt in der Religionsfrage. Allerdings wird die für die wettinischen Länder und die Reformationsgeschichte so wichtige sächsisch-hessisch-brandenburgische Erbeinung hier nur am Rande erwähnt. Der Verfasser interessiert sich in erster Linie für die sächsisch-böhmische Erbeinung, doch wird auch dabei nur im Einzelfall – etwa für 1557 – detaillierter auf Entstehung, Inhalte und Beteiligte der jeweiligen erneuerten Einungen eingegangen (vgl. auch die Liste S. 538, in der aus der Literatur eine angebliche sächsisch-böhmische Erbeinung von 1500 übernommen wird, die aber nicht existiert). Fraglos waren die wettinisch-böhmischen Beziehungen in der Frühneuzeit von besonderer Bedeutung für die Reichsgeschichte und weisen damit weit über die nachbarschaftlichen Regelungen hinaus, weil sich hier nach 1526 eben wettinisch-habsburgische Beziehungen entwickelten und damit zumindest mittelfristig auch das Verhältnis zum Kaiser betroffen war. Dennoch wird „Nachbarschaft“ mit der Beschränkung auf Böhmen etwas einseitig betrachtet, denn auch für die Beziehungen zu Brandenburg und Hessen gilt, dass sich gerade in der Reformationszeit reichspolitische Konstellationen niederschlugen.

Sehr instruktiv ist ein längerer Exkurs zur Frage der Protestation auf Reichstagen, der einen Vergleich der Protestation in Sessionsfragen sowie in Religionsfragen einschließt (S. 173–193). Daneben wird der albertinischen Stifterpolitik 1547/48 nachgegangen, vor allem im Hinblick auf ihre reichpolitische Implikation (S. 211–246). Näher untersucht wird auch die Bundespolitik des Kurfürsten Moritz Anfang der 1550er Jahre. Der Schwerpunkt liegt auch hier auf dem Bezug zu König Ferdinand. Andere Bundesprojekte und Verbindungen des Kurfürsten werden kaum berücksichtigt. Moritz' Annäherung an den Heidelberger Bund etwa wird nur kurz gestreift (S. 271 f.).

Die Arbeit bietet viele neue Details zu den Beziehungen Sachsens zu Kaiser und Reich und insbesondere zu seiner Position auf den Reichstagen, ohne allerdings das bisherige Bild grundlegend zu verändern. Natürlich musste sich auch das albertinische Sachsen einem sich verändernden Reichssystem anpassen, nicht zuletzt auch wegen des veränderten Status der Albertiner selbst, für die sich mit dem Gewinn der sächsischen Kurwürde 1547 neue Chancen, aber auch Anforderungen an eine reichspolitische Führungsrolle ergaben. So führt die Darstellung von der gesuchten Nähe zum Kaiser unter Albrecht dem Beherzten über die Reichstagspolitik Herzog Georgs – mit auffallend geringer Akzentuierung auf der Religionsfrage –, dem Wechselspiel zwischen Konfession und Neutralität zu Beginn der Regierung Hz. Moritz' und dessen Opposition gegen das hegemoniale Kaisertum Karls V. nach 1547 zur albertinischen Bündnispolitik nach 1552. In der Schlussphase der Regierung Ferdinands I. steht dann weniger der albertinische, sondern der bayerisch-pfälzische Streit um die Session im Mittelpunkt der Untersuchung. Auf wettinischer Seite wurde der Streit nun von den Ernestinern getragen. Unter Maximilian II. gab es schließlich einen Versuch, den Sessionsstreit „in rechtlichen Bahnen“ zu lösen. Am Ende des Jahrhunderts führten insbesondere die wachsenden Hilfspflichten im Türkenkrieg dazu, dass eine Erneuerung der sächsisch-böhmischen Erbeinung nach 1587 nicht mehr zustande kam und sich das albertinische Kursachsen gegen böhmische Vormachtsbestrebungen zur Wehr setzen musste.

Ein kurzer Dokumentenanhang bietet etwas unvermittelt die “*Conceptio Mauiritij*“, ein „Schauspiel“, das die albertinischen Verhältnisse zwischen Moritz und seinen Räten um 1546 schildert, sowie ein Gutachten zu den Erbeinungen des Hauses Sachsen von 1620. Weiterhin findet sich die schon erwähnte Tabelle der Erbeinungen und Erbverbrüderungen der Wettiner mit Böhmen, Brandenburg, Henneberg und Hessen 1307–1615. Es folgt ein umfassendes Quellen- und Literaturverzeichnis, in das auch noch vor Drucklegung erschienene neue Literatur aufgenommen wurde. Diese (so der 2006 erschiene 6. Band der Politischen Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen) scheint jedoch in Text und Fußnoten nur noch in Einzelfällen berücksichtigt worden zu sein.

Abgeschlossen wird der Band durch ein ausführliches Orts- und Personenregister.

Leipzig *Christian Winter*

Peter Walter, „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte". Vergangenheit und Zukunft einer wissenschaftlichen Reihe, Münster 2008 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 68), 82 S., ISBN 978-3-402-11086-7.

Der vorliegende Band ist anlässlich des hundertjährigen Jubiläums der Reihe „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte" als Band 68 der Reihe Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung erschienen. Die Reihe RST ist in der Forschungslandschaft zum Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung fest etabliert und erscheint seit ihrer Begründung durch den Theologen Joseph Greving im Aschendorff Verlag. Die Reihe wird betreut von der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, welche ebenfalls von Greving begründet worden ist.

Der Vorsitzende der Gesellschaft Peter Walter hat die Festgabe an die Mitglieder der Gesellschaft gestaltet. Kernstück und Herz des Bandes bildet der Festvortrag Peter Walters, gehalten auf der Mitgliederversammlung am 25. September 2006, auf der des Jubiläums gedacht wurde. Des Weiteren enthält der Band die aufgrund neuer rechtlicher Vorgaben 2007 geänderte Satzung der Gesellschaft. Der Band dient wie Peter Walter im Vorwort erläutert ausdrücklich der Veröffentlichung und Bekanntmachung der geänderten Satzung für alle Mitglieder. Den Abschluss bildet ein Verzeichnis der Reihentitel der „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte", des „Corpus Catholicorum" und des „Katholischen Lebens und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung", die unter dem Dach der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum beheimatet sind.

In seinem Vortrag beschäftigt sich Peter Walter mit der Geschichte der Reihe und ihrer Zukunft. Er skizziert die Konzeption der Reihe und ihre inhaltlichen Ausrichtung durch Joseph Greving. Die Reihe ist ein Zeugnis der Bemühungen um katholische Forschungen zum Reformationszeitalter und der Suche nach historischer Wahrheit ohne konfessionelle Polemik. Walter beschäftigt sich mit der Gründung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und der Führung der Gesellschaft durch Greving. Er fährt fort mit der Würdigung der Nachfolger Grevings und stellt die die Entwicklung der Gesellschaft und die Aktivitäten und Schwerpunkte der Vorsitzenden bis in jüngste Zeit vor. Im Anschluss präsentiert er die Reihen der Gesellschaft. Walter beschließt seinen Vortrag mit einem Ausblick in die Zukunft und den Herausforderungen, vor denen die Reihe aktuell steht. Das Interesse von katholischer Seite an Reformationsgeschichte ist wieder rückläufig. Walter skizziert drei zukünftige Schwerpunkte: 1. Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Kontinuität und Diskontinuität; 2. Die sogenannten Vermittlungstheologen in der Nachfolge des Erasmus von Rotterdam und 3. Katholische Konfessionalisierung und insbesondere der theologische Beitrag daran. Insgesamt betont er die Möglichkeiten, Gemeinsamkeiten zwischen katholischer und evangelischer Konfession durch historische Forschungen zu erkennen und gibt somit eine Stellungnahme ab in den aktuellen Diskussionen zur Ökumene.

Mit Register umfasst das Bändchen 82 Seiten. Als Jahresgabe für die Mitglieder der Gesellschaft ist es von seiner Konzeption her sicher in erster Linie für den internen Gebrauch bestimmt. Es enthält eine Standortbestimmung und Pläne, wie den Herausforderungen der Zukunft begegnet werden kann. Es ist aber auch für alle jene von Interesse, die sich mit der katholischen reformationsgeschichtlichen Forschung sowie der Forschungsgeschichte beschäftigen und dient der Bekanntmachung des Selbstverständnisses der Gesellschaft sowie der Werbung für die wichtige Reihen, die unter ihrem Dach beheimatet ist und die nach wie vor durch die Publikation von Editionen und Qualifikationsschriften Grundlagenarbeit fördert.

Freiburg *Christine Kleinjung*

Volker Leppin/Dietrich Korsch (Hg.): Martin Luther – Biographie und Theologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 340 S., ISBN 978-3-16150-454-9.

As an offshoot of the controversy among German Luther researchers occasioned by the publication of Volker Leppin's Luther biography of 2006, Dietrich Korsch and Volker Leppin arranged a symposium in 2009 in Marburg on the theme biography and theology. The aim was to have a number of Germany's most prominent contributors to the study of Luther deal with selected transitory situations in Luther's life. Two scholars were asked to deal with each situation, one to apply a more biographical perspective in the light of deeds and events, the other a theological perspective related to religious self-understanding. In this way a time span from the early Luther before 1520 to the old Luther

of the 1540 s was covered, focusing upon his concept of freedom, his relation to monastic life, his views on marriage, his stay at Coburg, his disputations with the antinomians and finally his attitude towards the Jews. This publication offers these papers to the world at large. In addition to the double-portraits of Luther already mentioned, we also find an article on him as a letter writer, one on Luther as a biographically exceptional case, and finally a foreword, an introduction and a postscript written by the editors.

The introduction and the postscript, by Dietrich Korsch and Volker Leppin respectively, try to sketch out a few overall themes raised at the symposium, which ought to be central to the future debate on how to deal with Luther's person and his work: 1) the relation between individuality, biography and religion; 2) the relationship between historical contextualization and theological de-contextualization; and 3) the relation between Luther's description of himself and descriptions of him by others. Central to Korsch's methodological introduction are questions such as the role of sources for the construction of biography (autographic versus others' evidence), the inter-dependance of space, time, individuality and intersubjectivity in the biographical narrative, descriptions of the individual self versus the actions of that individual self, the limits of biography imposed by the fundamentally inexpressible or inaccessible truth of individuality and finally the importance of religious self-interpretations for writing a biography. Leppin for his part reflects upon the theological normativity of Luther weighed against his historical context, and upon his originality as well as his relation to tradition. He concludes by pointing to classical source criticism as a fundamental component of a putative necessary 'deconstructivistic' work on Luther, in which his life and theology will be contextualized in relation to his own age, with a view to de-contextualizing its importance for contemporary thinking.

The quantity of information and contextual detail on Luther's life and thought is overwhelming in the 14 articles of the book. The chosen situations all serve as eminent points of departure for addressing the interrelation of persons, actions and thoughts in the case of Luther. The attempt at a biographical versus a theological interpretation, held up against each other, does not succeed in every case, but what is striking is that, since every contribution gives its own unique account of the assigned topic, they cumulatively display the variety of faces and versions of Luther handed down to us through second-hand accounts – his own, those of contemporaries close to him and later descriptions. This admittedly banal observation serves as a concrete indication of the scope of this book.

It is of course impossible to evaluate all the contributions properly, but some remarks should perhaps be made. The interrelation between the articles on the concept of freedom by Professor in History at Jena, Georg Schmidt and the former Münchner Professor for Church History, Reinhard Schwarz, serve as fine examples of the original idea of balancing a historical versus a theological interpretation against each other. Georg Schmidt situates Luther's concept of freedom in the multifaceted humanist and political discourse on freedom in sixteenth century Germany, whereas Reinhard Schwarz gives a diligent interpretation of Luther's understanding of freedom with reference to his capacity as a theological doctor in Holy Scripture. Schwarz deepens his interpretation with a thorough theological analysis of *De libertate Christiana* (1520), relating it among other things to the religious and historical context of messianic salvation.

The following articles, reflecting Luther's relation to monastic life, give an impressive picture of how deeply rooted was Luther in tradition, even as he both accepted the consequences of his new theological insights and put them into practice. Professor for Liturgical Studies at the Catholic Theological Faculty in Tübingen Andreas Odenthal gives a thought-provoking account of Luther's simultaneous critique of the wrong use of the prayer at the canonical hours, represented by the half-conscious mechanical reeling-it-off, as well as his clear appreciation of a free employment of this type of structured recitation of the psalms in order to serve the proclamation of the gospel as well as to train young Christians in the Latin language. The Marburger Church Historian Wolf-Dietrich Schäufele depicts Luther's fundamental and long-lasting devotedness to monastic living, and his gradual and reluctant farewell to it for the benefit of the new evangelical life as a husband and father.

In Volker Leppin's and Dietrich Korsch's contributions on Luther's residence at Coburg, we are given two different treatments of Luther, redolent of the debate related to Leppin's biography of 2006. Whereas Leppin aims at interpreting the events, and especially the relations between Luther and Melanchthon, carefully on the basis of their correspondence, trying to avoid any theological interpretation marked by the perception of the reformers in later times, Korsch emphasizes a fundamental theological tension at the core of the events around 1530, namely the tension between subjective authenticity of faith (Lu-

ther) and official organization of the church (Melanchthon). A tension, says Korsch, which still characterizes and marks contemporary Protestantism.

The rest of the articles, those on Luther's marriage (Prof. of Church History at Leipzig Armin Koehnle and Prof. of Church history at Mainz Wolfgang Breul), those about antinomianism (Em. Prof. of Church History from Münster Martin Brecht versus Walter Sparn, Em. Prof. of Systematic Theology at Erlangen) and the last two about Luther's relations to the Jews (written by Prof. of Theology and History of Culture at Erfurt Anselm Schubert and Hans-Martin Kirn, Prof. of Church History at Utrecht-Kampen-Leiden) are equally instructive. Those dealing with Luther's antijudaism tackle a topic long detested among Luther-scholars. Both of these articles display the recent tendency no longer to explain away Luther's antipathy to the Jews with reference to his old age, or to an "irrationale Ausbruch spätmittelalterlichen Judenhasses" (p. 252). Anselm Schubert focuses upon the primarily legal bases of "Von den Juden und Ihre Lügen" with reference to judicial usage according to Roman law, under which a citizen could be convicted of "Mitschuld an fremder Sünde" in his capacity as an eye-witness or auditor to blasphemy, here the blasphemy of Jewish exegesis. Kirn points to the fundamental importance of the interpretation of Scripture and Luther's apocalyptic world view for his antijudaistic posture – without however making any excuse for it.

Rounding off the volume Johannes Schilling, Prof. of Church History at Kiel, has written a contribution, in terms of genre quite deviant, which in a more essayistic form gives an impression of Luther's life in letters. Finally Bernd Moeller, Em. Prof. of Church History at Göttingen, conveys the biographically exceptional case of Luther by enumerating why he was and is so special: German and European history would not have been the same without him – his production was enormous and thus we know a great deal about him – he did not merely follow the tradition of the Middle Ages, but incarnated a revolution and attracted thousands of followers. Moeller emphasizes the need for awareness of the alienation inherent to Luther due to the course of time, and for caution as to all kinds of actualization: "Die Geschichte der 'Nostrifikationen' Luthers in der Neuzeit kann von einer Fortsetzung eher nur abschrecken" (p. 311). He ends his short article with the significant sentence: "Die Aufgabe, ihm gerecht zu werden, gehört zu den schwersten und den reizvollsten der Kirchengeschichte" (p. 311).

The book is truly a witness to a continuing strong tradition of German Luther-research, at the core of which are openness combined with a judicious eye, detailed scholarship combined with extensive knowledge, and a fundamental urge to scrutinize and rethink one of the most far-reaching German contributions to world history. These pages lead the reader to hope for further debate on how to work with historical material in general, how to relate more narrowly to historical theology, and how to work specifically with the case of Luther.

As a postscript to the present appreciative review it should be noted, that in general the book is well ordered, but that once in a while the reader stumbles upon typological errors which, in the best of all possible worlds, would not have been there.

Kopenhagen *Anna Vind*

Joachim von Watt: Die Grössere Chronik der Äbte, Abtei und Stadt St. Gallen im Hoch- und Spätmittelalter (1199 – 1491) aus reformatorischer Sicht, herausgegeben von Bernhard Stettler. 2 Bände, Zürich: Chronos 2010 (St. Galler Kultur und Geschichte 36), 914 S., ISBN 978-3-03-400980-5.

Joachim von Watt, genannt Vadian (1484–1551) war wohl der bedeutendste Vertreter des schweizerischen Humanismus. Von 1502 bis 1518 war er an der Universität Wien tätig, wurde Poeta laureatus, Rektor und Doktor der Medizin. Danach kehrte er in seine Vaterstadt St. Gallen zurück, trug hier maßgebend zur Durchführung der Reformation bei und bekleidete von 1526 an bis zu seinem Tod das Bürgermeisteramt.

St.Gallens Lage war insofern besonders, als sich innerhalb der Stadtmauern, aber unabhängig von der Macht der städtischen Organe der Stiftsbezirk des Abtes befand, der zudem als Reichsfürst die umgebende Landschaft beherrschte, beschirmt durch die vier eidgenössischen Orte Zürich, Glarus, Luzern und Schwyz. Der Gegensatz zwischen Stadt und Abt ging weit zurück, verschärfte sich aber durch die Reformation. Eine Entscheidung schien sich 1529/30 abzuzeichnen: Die Stadt besetzte den Klosterbezirk, welcher ihr im Nachhinein von den zwei protestantischen Schirmorten Zürich und Glarus verkauft wurde, Abt und Konvent flohen über den Bodensee. Dies war ein doppelter Anlass für Vadian, seine Chronik zu verfassen. Einerseits hatte er nun Zugang zum Archiv des Klosters, anderseits schien für ihn eine Entwicklung an ihr Ende gekommen zu sein: von der Herrschaft des Klosters über eine sich allmählich formierende Stadt zur Herrschaft der Stadt

über das als Folge der Reformation überflüssig gewordene Kloster. Vadian nannte sein Werk „Chronik etlicher Äbte zu St.Gallen…“, die Bezeichnung „Grössere Chronik“ erhielt es im 19. Jahrhundert zur Abgrenzung von einer wesentlich später verfassten „Kleineren Chronik“. So wie die große Politik zum Anfang des Werkes führte, so bewirkte sie auch dessen Ende. Die Katastrophe der reformierten Orte im Zweiten Kappeler Krieg 1531 führte zur Restitution der Abtei. Vadian, der zuvor Zwingli und Zürich vor ihrer allzu kühnen Politik gewarnt hatte, erlitt einen physischen Zusammenbruch und stellte seine Arbeit ein. Zurück blieb ein Torso von 506 Blättern, der die Jahre 1199 bis 1491 umfasste und noch einer abschließenden Redaktion bedurft hätte. Vorgesehen hatte Vadian offenbar eine Geschichte von den Anfängen des Klosters bis zu dessen Aufhebung.

Diese „Grössere Chronik“ ist nun neu von Bernhard Stettler herausgegeben worden. Als Editor des monumentalen Geschichtswerks von Aegidius Tschudi und als wohl bester Kenner der schweizerischen Geschichte des 15. Jahrhunderts war er wohl wie kein zweiter für diese Aufgabe prädestiniert. Die Edition lässt denn auch keine Wünsche offen. Die Einleitung orientiert über die Rahmenbedingungen und den Zeitpunkt der Abfassung, Motivation und Zielsetzung Vadians sowie die Quellen, auf die er sich stützte. Es folgt der intensiv kommentierte Text. Besonders dankbar wird der mit dem mundartlich gefärbten Frühneuhochdeutsch nicht vertraute Benützer für das umfangreiche sprachliche Glossar sein. Es folgen das Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Orts- und Personenregister.

Vadian stützte sich auf Quellen aus dem städtischen und dem klösterlichen Archiv, auf frühere sanktgallische und andere Chronisten. Dabei fügte er in die übernommenen Texte vielfach Ausschmückungen, Erläuterungen und – manchmal gewagte – Interjektionen und Interpretationen ein. Das ganze Werk hat einen lehrhaften, auf die Gegenwart bezogenen Zug. Wenn Vadian etwa über das frühe 14. Jahrhundert festhält, dass der Adel das Kloster immer mehr als Unterbringungsstätte für seinen Nachwuchs benützt habe, so versäumt er nicht, festzuhalten, dass dies „straks wider Gott gsin“ sei und auch erkläre, warum der Adel in der Gegenwart die Reformation bekämpfe (Bd. 1, S. 207). Grundsätzlich geht Vadian, der St.Galler Tradition folgend, chronologisch vor, doch häufen sich vor allem im 15. Jahrhundert, das den Schwerpunkt seines Werks bildet, die manchmal sehr umfangreichen Exkurse, mit denen der Humanist seine Belesenheit zeigt.

Wegleitend für Vadians Geschichtsbild war der Entwicklungsgedanke. Während ein Aegidius Tschudi in der Entwicklung der Eidgenossenschaft eine Rückkehr zu einer mythischen „Urfreiheit“ – an der Vadian seine Zweifel hegte (Bd. 1, S. 192) – sah, betrachtete dieser die Geschichte der Stadt St.Gallen als Emanzipation von der äbtischen Herrschaft zur Selbständigkeit. Aus dieser Entwicklung konnte man Handlungsanweisungen für die Gegenwart ableiten; Vadians Werk richtete sich – daher die deutsche Sprache – wohl in erster Linie an die St.Galler Führungsschicht. Stettler sieht Vadian als „Pragmatiker, der mit dem ‚common sense’ eines Politikers nach Ursachen, Beweggründen und Abläufen fragte…“, der „dem modernen Geschichtsdenken überraschend nahe“ stand (Bd. 1, S. 38).

Zürich *Helmut Meyer*

Katalog der Leichenpredigten und sonstiger Trauerschriften in den Kirchenbibliotheken St. Nikolai und St. Thomas zu Leipzig, bearb. von Rudolf Lenz, Daniel Geißler, Werner Hupe, Gunter Janoschke, Helga Petzoldt, Klaus Wolf, Stuttgart: Franz Steiner 2008 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz. Marburger Personalschriften-Forschungen Band 46), 216 Seiten, ISBN 978-3-515-09291-3.

Das Potential frühneuzeitlicher Leichenpredigten als erstklassiger Quellen der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte, der Sozial- und Geistesgeschichte, der Mentalitäts- und Landesgeschichte wird viel zu selten einmal voll genutzt. Welche Informationsfülle dieses Quellengenre über die Biographie der mit einer Leichenpredigt geehrten Person hinaus insbesondere für die kirchengeschichtliche Forschung zur Verfügung stellt, demonstriert der Katalog der Leichenpredigten aus St. Nikolai und St. Thomas erneut in eindrucksvoller Weise. Beschrieben werden 434 heute in der Leipziger Universitätsbibliothek verwahrte Leichenpredigten aus dem Besitz der ehemaligen Bibliotheken der beiden Leipziger Hauptkirchen, wobei Nikolai den größeren Teil des Materials liefert. Mit einem zeitlichen Schwerpunkt in der zweiten Hälfte des 16. und dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts bieten die überwiegend von Leipziger Theologen wie Cornelius Becker und Siegfried Saccus angelegten Sammlungen frühe, überwiegend dem lutherischen Kontext entstammende Beispiele der Gattung Leichenpredigt. Leipzig und der sächsisch-mitteldeutsche Raum sind zwar besonders stark vertreten, darüber hinaus begegnen jedoch Persönlichkeiten aus fast allen Teilen des Reiches, wobei ein zweiter geo-

graphischer Schwerpunkt in Württemberg auffällt.

Die Beschreibung der einzelnen Stücke musste naturgemäß knapp gehalten und auf die wichtigsten Angaben zu der geehrten Person, zu dem Verfasser der Leichenpredigt und zum Druckexemplar beschränkt werden. Ein Katalog kann den Rückgriff auf den Text selbst zwar nicht ersetzen, sollte den Benutzer aber möglichst zielgenau zu den Texten führen, die für seine Fragestellung interessant sein könnten. Diese Anforderung erfüllt der vorliegende Katalog in vorbildlicher Weise, wobei dem knapp die Hälfte des Bandes füllenden Registerteil eine wichtige erschließende Funktion zukommt. Dass schon der Katalog für sich genommen geeignet ist, kirchengeschichtlich interessante Fragen zu verfolgen, mögen folgende Beispiele verdeutlichen:

Zahlreich sind die Hinweise auf eine evangelische Praxis der Sterbensvorbereitung, die darin bestehen konnte, den Predigttext für den eigenen Beisetzungsgottesdienst selbst auszuwählen (S. 19), eine Leichenpredigt noch zu Lebzeiten zu bestellen (S. 49), sie gar selbst zu schreiben (S. 70), den Ablauf des eigenen Leichenbegängnisses genau zu planen (S. 102), Epicedien (S. 58), Sterbegebete oder Lieder auf den eigenen Tod zu verfassen (S. 111) oder wie bei Martha Brehm aus Leipzig den Sarg schon zehn Jahre vor dem Tod anfertigen und vor das eigene Bett stellen zu lassen (vgl. S. 19; vgl. auch S. 102).

Zweitens erlaubt der Katalog interessante Einblicke in den Prozess der Herausbildung eines lutherischen Konfessionsbewusstseins. Die persönliche Bekanntschaft eines Verstorbenen mit Martin Luther wird gelegentlich rühmend erwähnt (S. 22, 72, 106), das lutherische Bekenntnis mitunter deutlich herausgestellt wie im Falle des Syndicus des Magdeburger Domkapitels Fabian Klee, der sich weigerte, sich in „Bäpstischen Sachen" gebrauchen zu lassen (S. 49). Die Praxis, einer Leichenpredigt selbstformulierte Bekenntnisse des Verstorbenen beizugeben, scheint weit verbreitet und keineswegs nur auf Theologen beschränkt gewesen zu sein (S. 14, 73, 82, 103). Deutlich spiegeln sich in zahlreichen Leichenpredigten die kursächsischen Auseinandersetzungen mit dem Kryptocalvinismus meist in der Weise, dass eine Distanzierung vom Calvinismus ausgesprochen wird (S. 22, 49, 52, 91, 109). Im Falle des wegen seiner calvinistischen Auffassungen 1601 hingerichteten ehemaligen kursächsischen Kanzlers Nikolaus Krell wächst sich die Leichenpredigt zu einem Protokoll einer lutherisch-calvinistischen Religionsdisputation aus (S. 53).

Schließlich liefern die Leichenpredigten mentalitätsgeschichtlich aufschlussreiche Beispiele für die Einstellung der Zeitgenossen zur angemessenen Dauer eines menschlichen Lebens, die sich im übrigen gar nicht so sehr von modernen Vorstellungen unterscheidet. Als in jungem Alter verstorben galt zum Beispiel ein Mann, der 35 Jahre alt wurde (S. 41), ein anderer wurde 48 und lebte nach Auffassung des Predigers doch nur „Wenig Jar" hier auf Erden (S. 40). Eine fast 50 Jahre währende Ehe galt hingegen als besonders lange dauernd (S. 64). Dass der fleißige Sammler von Leichenpredigten Siegfried Saccus im Alter von knapp 70 Jahren noch keine Brille benötigte, hielt der Verfasser seiner Leichenpredigt für erstaunlich und erwähnenswert (S. 87).

Inwiefern solche Befunde eher typisch oder atypisch, eher spezifisch für einen bestimmten geographischen Raum, ein soziales Milieu oder eine historische Phase sind, lässt sich allein anhand der beiden hier behandelten Leipziger Leichenpredigtsammlungen natürlich nicht entscheiden. Hierzu müssten weitere Kataloge von Leichenpredigten herangezogen werden, die dank der Arbeit der Marburger Forschungsstelle für Personalschriften inzwischen in großer Zahl für die kirchenhistorische Forschung zur Verfügung stehen (eine aktuelle Übersicht aller Kataloge unter http://www.personalschriften.de/datenbanken/gesa/erfasste-kataloge.html).

Leipzig *Armin Kohnle*

Robert Kolb: Martin Luther. Confessor of the Faith, Oxford 2009 (Christian Theology in Context), 215 S., ISBN 978-0-199-20893-7.

An Luther scheiden sich die Geister. Sie schieden sich an ihm im 16. Jahrhundert und sie tun dies noch heute. Und in all den Jahrzehnten und Epochen dazwischen. Mögen sich die Gründe dafür auch voneinander unterscheiden, der Tatsache selbst tut dies keinen Abbruch: Luther polarisierte und polarisiert, und jede Darstellung wird es kaum vermeiden können, selbst einem der Pole zuzuneigen und weniger zur Lösung beizutragen als neue Aspekte zu liefern, die das Problem ver- und weniger entschärfen.

Mit einer Diagnose wie dieser beginnt das Buch Robert Kolbs über Martin Luther, dessen Untertitel bereits die zentralen Begriffe liefert, welche den „Pol" des Autors markieren. Wer den Reformator als „Confessor of the Faith" tituliert, definiert ihn über seine elementare Bezugsgröße und sein Verhalten gegenüber dieser Bezugsgröße. Ob Kolb Luther damit wirklich trifft oder nicht, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls wird Luther auf diese Weise nicht zum Helden einer politischen Revolution oder zum Papstbekämpfer, sondern es wird

deutlich, wem und was er sich verpflichtet wusste und was der angemessene habituelle und sprachliche Ausdruck dieser Verpflichtung für ihn war.

Auch der Autor weiß sich verpflichtet: den Zugängen Paul Althaus', Gerhard Ebelings, Bernhard Lohses und Oswald Bayers, und mitunter spürt man den Einfluss dieser Interpreten, wobei Kolb aber stets neuere Forschungsergebnisse einfließen lässt. Für den Kenner der Materie findet sich nicht wirklich Neues oder Überraschendes; auch das Bemühen, Luthers Wurzeln konzentrierter in den Blick zu nehmen, die das Bild vom voraussetzungslosen Genie und creator ex nihilo zurechtrücken und ihn in bestimmten Traditionen verorten, ist inzwischen ganz en vogue. Auffällig ist die auch in anderen Darstellungen immer wieder begegnende Fokussierung auf den jungen und mitteleren Luther, was von dem Versuch zu zeugen scheint, trotz aller Verwurzelung in traditionellen und zeitgenössischen Strömungen eine bestimmte Originalität Luthers und in dieser Originalität das Proprium des Reformatorischen aufscheinen zu lassen. Der späte Luther kommt nur sehr gelegentlich vor, obwohl er sich doch auch gerade dort, wo sein reformerischer Tatendrang und seine Standhaftigkeit in Besserwisserei und störrische Unnachgiebigkeit umzuschlagen scheinen, als „confessor" erweist, der sich im Kampf für die Sache für keine, auch nicht die bösartigste Polemik zu schade ist.

Nachdem Kolb Luthers Wurzeln im Monastischen, Scholastischen, Augustinischen, Bibelhumanistischen sowie die Bedeutung des Einflusses seines Beichtvaters Staupitz in aller gebotenen Kürze nachgezeichnet hat, lässt er einen zweiten großen Teil folgen, der den speziellen „Wittenberger Weg" im Blick hat. Diesen identifiziert Kolb zu Recht als besondere Hermeneutik, die sich von der traditionellen deutlich unterscheidet und schlicht ein anderes Lesen und Verstehen biblischer Texte ermöglicht. Es kann ja gerade angesichts mancher populärwissenschaftlicher Darstellungen nicht deutlich genug hervorgehoben werden, dass es sich bei der reformatorischen Erkenntnis um eine exegetische Entdeckung handelt und sie sich eben nicht an den kirchlichen Missständen der Zeit entzündet hat. Insofern ist das Gewicht, das Kolb diesem Passus zuteilt, positiv in Anschlag zu bringen. Inhaltlich macht der Autor diese Erkenntnis dann vor allem an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium fest, was angesichts dessen, wie oft Luther selbst dieses Begriffspaar als Fundament rechter Theologie einbringt, durchaus angemessen ist. Pointiert formuliert Kolb, wie sich die Bedeutung dieser Unterscheidung durch den neuen hermeneutischen Zugang gegenüber der Tradition verschiebt: „This distinction is less a definition of terms than a lively guidline to their use." (52) Diese Fundamentalunterscheidung zugrunde legend benennt Kolb im Folgenden weitere reformatorische Grundeinsichten: die Theologie des Kreuzes, die Trinität, zwei Weisen, von Gerechtigkeit zu sprechen, das Leben des Christen als Leben in Buße. Dass Kolb dann mit ca. 1519 Luther zum Reformator werden lässt, also den reformatorischen Durchbruch recht spät ansetzt, gehört zu den sicher diskutablen Elementen seiner Darstellung. Immerhin wird dem prozessualen Charakter dieses Durchbruchs Rechnung getragen, indem kein besonderer, einmaliger Wendepunkt herausgehoben, sondern die Entwicklung von den Wurzeln weg über verschiedene Verschiebungen hin zum Neuen nachgezeichnet wird. Den Durchbruch markiert Kolb dann klassisch – und wiederum diskutabel – mit den Hauptschriften des Jahres 1520, in die er erfreulicherweise den ansonsten stets etwas zu kurz gekommenen „Sermon von den guten Werken" einbezieht. Warum er den als erstes erschienenen Sermon als letztes behandelt, ist allerdings nicht plausibel. Im Gegenteil wäre es interessant und wichtig gewesen, der Denkrichtung Luthers zu folgen und die Einsichten des Sermons als Fundamentaleinsichten herauszustellen. Vor allem, weil der Sermon noch vor der Veröffentlichung der Bannandrohungsbulle anzusiedeln ist, sind in ihm die Grundlinien zu finden, die noch losgelöst von der konkreten Kontroverse wesentliche Hinweise im Blick auf Kolbs Fragestellung liefern. In fünf weiteren Kapiteln geht Kolb dann diesen Grundlinien nach: das gebundene Willensvermögen, die Person Jesu Christi, das Wort Gottes in seiner gesprochenen, geschriebenen und sakramental begegnenden Form, die Kirche und schließlich der in der Liebe aktive Glaube. Dass es sich hier tatsächlich um nicht mehr handeln kann, als dass Skizzen Lutherischer Theologie gezeichnet werden, ist evident. Indes wie Kolb den Zeichenstift ansetzt und führt, ist durchaus anregend. Nicht nur der kirchenhistorische Leser wird allerdings eine genauere historische Verortung der Aussagen vermissen und sich fragen müssen, ob die herausgearbeitete Pointen auch wirklich als solche verstanden werden, die konkrete Gegner betreffen. Nun ist aber ein solches Buch vielleicht auch nicht unbedingt der Ort, an dem diese Kontexte aufgearbeitet werden müssten; es ist ja nicht so, dass es dazu nicht schon zahlreiche Publikationen gäbe, die der Leser im Ernstfall zu Rate ziehen könnte. So bleibt Raum, eher etwas vernachlässigte Themen mit einzubeziehen, die der systematischen Profilierung mehr als zuträglich sind, etwa wenn im Kapitel über den tätigen Glauben die Drei-Stände-Lehre Luthers grundgelegt

wird. Dass Kolb der Lehre vom gebundenen Willensvermögen eine solch prominente Stellung zuweist, hat nicht nur damit zu tun, dass er sich zum Themenkomplex selbst in einer 2005 erschienenen Publikation mit dem Titel „Bound Choice, Election and Wittenberg Theological Method. From Martin Luther to the Formula of Concord" geäußert hat, sondern ist sachlich gut begründet, kulminieren in diesem Lehrstück doch sämtliche christologischen und anthropologischen Erkenntnisse.

Die bei allem Verhaftetsein in den Fragen seiner Zeit dennoch bleibende Bedeutung Luthers sieht Kolb in seinem Schlusskapitel darin: „[H]e continues to challenge Christians and others to think through afresh what it means to be human as individuals and in the community. Luther continues to challenge through anew their understanding of the nature of God and his disposition toward human creature, indeed of the fundamental structure of reality."(197) Dass er dabei von einem akademischen und pastoralen Motiv zugleich geleitet war, sich darin also keine Alternative, sondern ein unbedingtes Zusammen versteckt, betont Kolb zu Recht. Wenn den Lesern seines Buches dieses Zusammen deutlich wird, wäre dies Grund genug, dessen Anschaffung zu empfehlen.

Gießen *Athina Lexutt*

Thomas Kaufmann: Geschichte der Reformation, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag 2009, 954 S., ISBN 978-3-458-71024-0.

Aus der Vielzahl der publizistischen Neuerscheinungen zur Reformationsgeschichte ragt ein kleinformatiges Taschenbuch hervor, das sich zu lesen lohnt. Thomas Kaufmann ist es gelungen, eine „Geschichte der Reformation" vorzulegen, die sowohl höchst gelehrt als auch wohltuend unterhaltsam ist. In souveräner Weise nähert sich der Göttinger Kirchenhistoriker seinem Gegenstand, integriert die neueren und älteren wissenschaftlichen Diskurse, entwickelt den Stoff kenntnisreich aus den Quellen und changiert wohltemperiert zwischen problemorientierter Analyse und chronologischer Erzählung. Anhand zahlreicher Ereignisse, Personen und Dokumente wird die Dynamik der frühen reformatorischen Bewegung detailliert nachgezeichnet und ein facettenreiches, abwechslungsreiches und mehrdimensionales Bild der Reformation des 16. Jahrhunderts entworfen.

In seiner Einleitung entschärft K. den historiographischen Streit um die Reformation, indem er die Kontinuitäten zum Spätmittelalter anerkennt, die Diskontinuitäten aber deutlich hervorhebt. Die Reformation bezeichnet er als „Prozess der theologischen Infragestellung, der publizistischen Bekämpfung und der gestaltenden Veränderung des überkommenen Kirchentums" (21). Zwar verabschiedet sich K. von dem allgemeinhistorisch problematisierten Epochenbegriff der Reformation. Aufgrund des durch die Reformation ausgelösten fundamentalen Einschnitts in der Kirchen- und Christentumsgeschichte verortet er die Reformation aber dennoch als „hochwichtige *Etappe* innerhalb der *Epoche der Frühen Neuzeit*" (23), gefolgt von der mit dem Augsburger Reichstag 1555 beginnenden Konfessionalisierung. In überzeugender Weise entwickelt K. somit die die Diskontinuitäten zum Mittelalter betonende Tradition der deutschsprachigen protestantischen Kirchengeschichtsschreibung weiter.

Die Darstellung, die sich auf die Reformationsgeschichte in Deutschland unter Berücksichtigung der europäischen Dimension historischer Zusammenhänge konzentriert, ist in drei Teile untergliedert. In Teil 1 (33–151) werden die Bedingungen und Voraussetzungen der Reformation innerhalb der verschiedenen Bezüge identifiziert. Von den gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Verhältnissen über die pluriformen kirchen-, frömmigkeits- und theologiegeschichtlichen Ebenen bis hin zu den kultur-, bildungs- und kommunikationsgeschichtlichen Vorgegebenheiten spannt sich der materialhaltige Bogen. Als herausragende Gestalt für die Komplexität des Verhältnisses von Humanismus und Reformation wird Erasmus von Rotterdam (118–125) dargestellt. Die kompakte Erzählung der frühen religiösen und theologischen Entwicklung Luthers, in der verschiedene Traditionsbestände brennpunktartig ineinandergreifen, beendet den ersten Teil.

Der fast zwei Drittel des Gesamtumfanges ausmachende Teil 2 (153–608) widmet sich der „Reformation im Reich" und erstreckt sich vom Ablassstreit 1517 bis zum Augsburger Reichstag 1530. Im Fokus der ersten Phase (Kapitel 1–3) steht Luther, den K. als „Zentralfigur einer bestimmten personellen und diskursiven Konstellation" (157) am Anfang der Reformation profiliert. Den forschungsgeschichtlich umstrittenen Thesenanschlag hält K. aufgrund gewichtiger Argumente für durchaus wahrscheinlich (185f). Pointiert werden die sich am Ablassthema entzündenden Stationen des Prozesses gegen Luther durch dessen literarische und publizistische Tätigkeit vertieft und deren Wirkungen auf die Anfänge der reformatorischen Bewegung skizziert. Mit dem Wormser Reichstag 1521 und dem In-Kraft-Setzen des Wormser Ediktes am 26. Mai 1521

endet dieser als „Inaugurationsphase der Reformationsgeschichte“ (158) beschriebene Abschnitt.

Als zweite Phase der Reformationsgeschichte werden die mannigfachen Umwandlungs- und Aneignungsformen sowie die bereits 1521/22 einsetzenden Ausdifferenzierungsprozesse thematisiert (Kapitel 4–10), die ihren Abschluss in der definitiven Ausformung eigener Lehr- und Bekenntnisgestalten der religionspolitischen Lager auf dem Augsburger Reichstag 1530 finden. Die Flugschriftenpublizistik sowie die Aktions- und Inszenierungsformen der frühen Reformation werden eindrücklich präsentiert. Ein Kabinettstück wissenschaftlicher Ritualforschung gelingt K. mit der Beschreibung der „karnevalesken Inszenierungen“ (349–356), jenen kaum bekannten studentischen Spottprozessionen und antirömischen Fastnachtsumzügen der frühen 1520er Jahren, die in verschiedenen Städten (Wittenberg, Straßburg u. a.) für Aufsehen sorgten und zu einem Austausch reformatorischer Agitationsmotive über Milieugrenzen hinweg führten. Der Verlauf der frühen städtischen Reformation wird an den zwei Fallbeispielen Wittenberg und Zürich nachgezeichnet, was durch eine genauere Orientierung über Straßburg und Nürnberg hätte vertieft werden dürfen. Die „Reformation der Alltagswelt“ führt K. exemplarisch an der „Judenfrage“, den „reformatorischen Flugschriftenautorinnen“ (439–453) Argula von Grumbach, Katharina Schütz-Zell und Ursula Weyda oder der reformatorischen Bildpolemik vor. Der Bauernkrieg mitsamt Luthers Publizistik wird innerhalb der Darstellung der „ritterschaftlichen, bäuerlichen und fürstlichen Reformation“ (482) präsentiert, der Abendmahlsstreit, die Tauffrage und das Täufertum werden sodann diskutiert und die „Bekenntnisse, Bündnisse und Beschwernisse“ (570) schließlich akzentuiert.

Im Teil 3 beschreibt K. die „Unwiderruflichkeit der Reformation“ (609–709), die über den Ausbau der Reformation, die Verwicklungen und Kriege der 1530er und 1540er Jahre und den dramatischen religionspolitischen Entwicklungen der frühen 1550er Jahre im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation zum Kompromiss in Augsburg 1555 führte. Erst vom Augsburger Religionsfrieden her, der zugleich „End- und Ausgangspunkt historisch dynamischer Entwicklungen“ (702) ist, konnten sich die differenten „Konfessionskulturen“ ausprägen. Im Epilog (711–719) weitet K. den Blick auf „die Reformation und das lateineuropäische Christentum“, wodurch die europäische Dimension der Reformationsgeschichte zumindest angedeutet wird. Weil das durch kaum bekanntes Bildmaterial angereicherte Handbuch seinen Schwerpunkt in der Interpretation der auf Deutschland konzentrierten Kirchen- und Theologiegeschichte der 1520er Jahre hat, fällt beispielsweise das Fehlen der reformatorischen Entwicklungen um Bullinger und Calvin kaum ins Gewicht.

Ein umfangreicher Anhang (723–954) mit Anmerkungen, Biogrammen, Glossar, Zeittafeln, Quellen- und Literaturverzeichnis, Register und ausführlichem Inhaltsverzeichnis rundet ein Werk ab, das schon jetzt als ein neues Standardwerk der Reformationsgeschichtsforschung gelten darf.

Jena *Christopher Spehr*

Almut Bues: Die Apologien Herzog Albrechts, Wiesbaden: Harrassowitz 2009 (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, Band 20), 373. S., ISBN 978-3-447-05881-0.

Der vorliegende Band enthält Quellen, die mit dem Beschluss des letzten Hochmeisters Albrecht, das Deutschordensland in Preußen in ein weltliches Herzogtum umzuwandeln, verbunden sind. Hierzu kam es am 8. April 1525: An diesem Tag hat Herzog Albrecht in Krakau mit Polen einen Friedensvertrag abgeschlossen, und überdies hat er am 10. April desselben Jahres gegenüber dem polnischen König Sigismund dem Alten auf dem Krakauer Markt einen Huldigungseid abgelegt und das Herzogtum Preußen als Lehen aus polnischen Händen empfangen. So schuf er in Preußen ein Erbherzogtum. Schon am 6. Juli 1525 sprach sich Herzog Albrecht für die Reformation im lutherischen Sinne aus und hat diese in seinem Staat konsequent eingeführt. Diese radikale Änderung der politischen und religiösen Überzeugungen des Herzogs hat im Westen Europas heftige Reaktionen hervorgerufen. Infolge der Bemühungen des hierdurch benachteiligten Deutschen Ordens, der nach der Säkularisation des preußischen Teiles nach wie vor vom Landmeister des Deutschen Ordens im Reich und in Livland vertreten wurde, wurde Herzog Albrecht aus dem Deutschen Reich ausgeschlossen. Daraufhin unternahm Albrecht von Hohenzollern mehrere Propagandamaßnahmen, welche seine weitreichenden Entscheidungen begründen sollten. So hat er in den Jahren 1526, 1530, 1531 und 1532 eine ganze Reihe von Schriften veröffentlicht, sogar in mehreren Versionen, die aus seiner Feder, aber auch aus denen seiner Mitarbeiter stammen (von Kanzlern Friedrich Fischer und Georg Spielberg, Vipert Schwab, Georg Klinkenberg oder dem Humanisten Crotus Rubenaus). Diese Apologien wurden in der einschlägigen Literatur sehr detailliert von

Kurt Forstreuter analysiert (*Vom Ordenstaat zum Fürstentum*, Kitzingen/Main 1950, S. 112–119).

Die Argumentation Herzog Albrechts beschränkte sich auf die These, dass er im Kampf um die Aufrechterhaltung des Ordenserbes gegen Polen allein gestanden habe. Weder der Papst noch das Reich seien ihm zur Hilfe geeilt. Zum Wohle seiner friedensbedürftigen Untertanen und begleitet von ihren Bemühungen, habe er die polnischen Bedingungen annehmen müssen. Er selbst habe sich keinesfalls durch eigene Ambitionen leiten lassen, und es habe ja schon Momente gegeben, in denen er verzweifelt Preußen habe verlassen wollen. Hätte er Preußen nicht als Lehen entgegengenommen – so er selbst –, wäre dieses ganz Polen anheim gefallen. So aber sei Preußen weiterhin für den deutschen Adel zugänglich und stelle – wie bisher – dessen Besitz dar. Genau für diese Entscheidung Herzog Albrechts spreche auch die negativ eingeschätzte moralische Einstellung des Ordens und eine sichtbare Verweltlichung seiner Strukturen, insbesondere während der Herrschaftszeit der beiden letzten Hochmeister. Herzog Albrecht warf dem Orden vor, Altpruzzen mit Waffengewalt statt mit der Kraft des Wortes Gottes christianisiert zu haben. Hier bezog er sich zweifellos auf die in dieser Hinsicht zweifellos übertriebene Chronik von Peter von Duisburg, die Anfang des 14. Jhs. niedergeschrieben wurde.

Unter dem Einfluss Luthers hat Herzog Albrecht seinen Mitbrüdern und auch sich selbst vorgeworfen, das Keuschheitsgelübde gebrochen zu halten. Er schrieb: „Solltest du dich in Liebe verzehren, freie und lebe nicht in Verlogenheit". Nur wenigen sei die Gnade der Keuschheit gegeben. Der Orden habe sich als Institution überlebt und sein weiteres Bestehen sei gegen das Evangelium. Im 13. und 14. Jahrhundert sei der Orden zweifelsohne *antemurale christianitatis* gewesen, aber schon im 14. Jh. habe er Kriege mit christlichen Herzögen und Fürsten aufgenommen, mit dem Königreich Polen und mit dem christianisierten Litauen. In den zwanziger Jahren des 16. Jhs. habe keiner mehr dem Orden beitreten wollen.

Tatsächlich gab es in Preußen in der Endphase des Bestehens des Ordens lediglich fünfzig Brüder, während er zu seiner Blütezeit tausend Mitgliedr gehabt hatte. Herzog Albrecht schrieb sarkastisch, dass man im Orden häufiger an den eigenen Magen als an eine religiöse Sendung denke.

Eine negative Meinung über den Deutschen Orden findet sich noch Ende des 16. Jahrhunderts bei dem Chronisten Kasper Schütz. Dieser schrieb, die Kreuzritter hätten die heidnischen Altpruzzen fast vollständig ausgerottet. Nach der Eroberung Preußens hätten sie weiterhin das Land verwüstet. Diejenigen, die sich vor der Ausrottung noch hätten retten konnten, seien durch Zwang zum Christentum bekehrt worden. Die Ordensbrüder hätten Morde und Vergewaltigungen an Frauen und Kindern verübt, Gerichte missachtet, die Suche nach Gerechtigkeit erschwert und die Leute in Gefängnissen verrotten lassen, während der Kaiser den Orden zu Unrecht bevorzugt habe. Diese Beschreibung von Schütz war eindeutig einseitig und übertrieben (siehe: Karin Friedrich, Inne Prusy. Prusy Królewskie i Polska miedzy wolnością a wolnościami 1569–1772 *[Königlich Preußen und Polen zwischen Freiheit und Freiheiten 1569–1772]*, Poznań 2005, S. 123–124).

In der von Almut Bues, der bewährten Herausgeberin von Quellen aus dem 16. Jahrhundert, erstellten Ausgabe finden sich neben einem Vorwort (auch auf Polnisch) folgende Texte: *Die christliche Verantwortung 1526, Die Supplik 1530, Das Libell 1531, Die Apologie 1532, Schriftstücke und Reden* (darin hauptsächlich der Schriftverkehr des Prinzen Albrecht mit evangelischen deutschen Fürsten und dem polnischen König). Der Wert des Bandes wird durch Illustrationen noch erhöht. Zum Beispiel das Autogramm des Herzog Albrecht „Eigenhändige Aufzeichnungen Herzog Albrecht zum Libell 1531" (S. 335–350). Die Herausgabe dieser Quellen wurde von Historikern schon lange erhofft, dank der Untersuchungsbemühungen von Almut Bues sind ihnen diese interessanten Texte nun endlich völlig zugänglich. Auf dem Buchdeckel fehlt allerdings, wie schon von einem anderen Rezensenten angemerkt (Edmund Kizik in: Gdański Rocznik Ewangelicki, Vol. IV, 2010, S. 219–223), die Kennzeichnung von B. als Herausgeberin durch das Kürzel „(Hg.)", so dass der Eindruck entsteht, man habe hier nicht Quellen, sondern eine Monographie vorliegen.

Torún *Janusz Małłek*

Ioannis Calvini scripta didactica et polemica, Bd. V: Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani, hg. v. Joy Kleinstuber, Genf: Droz 2009 (Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, IV/5), XXIII + 228 S., ISBN 978-2-600-01308-6.

Die Auseinandersetzung Johannes Calvins mit Michael Servet hat das Bild des Genfer Reformators in erheblichem Maß bestimmt. Mit der Hinrichtung Servets am 27. Oktober 1553 in Genf waren die Kontroversen keines-

wegs beendet. Bald setzte heftige Kritik an Calvins Verhalten ein, und bereits einen Monat nach der Hinrichtung beschloss Calvin, eine Verteidigung gegen die erhobenen Vorwürfe zu verfassen. Ungefähr zur gleichen Zeit begann ein Pamphlet zu zirkulieren, später als *Historia de morte Serveti* bekannt geworden und wohl von Sebastian Castellio verfasst. Auch wenn Calvin in seiner *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodiosos errores Michaelis Serveti Hispani* mehrere der in der *Historia* kritisierten Sachverhalte behandelt, kann man nicht mit Sicherheit sagen, ob er die Schrift in direkter Auseinandersetzung damit verfasst hat. Calvins in dem vorliegenden Band edierte *Defensio* wurde im Februar 1554 gedruckt. Es folgten vier weitere Werke in der Sache: die wirkungsreiche, unter dem Pseudonym Martinus Bellius, wohl von Castellio im März 1554 verfaßte Schrift *De haereticis an sint persequendi*, Theodor Bezas Antwort vom September 1554 *De haereticis a civili magistratu puniendis* sowie zwei weitere Werke Castellios (vgl. S. XII).

Calvin hat die Defensio in größter Eile geschrieben bzw. zusammengestellt. Entsprechend unübersichtlich und schwer zugänglich ist der Text – was im übrigen schon von den Zeitgenossen Castellio und Heinrich Bullinger kritisch angemerkt wurde. Die Schwierigkeit, einen klaren Gedankengang zu finden, hängt unter anderem damit zusammen, daß Calvin verschiedene Prozessdokumente, die wiederum von Servet und ihm selbst kommentiert worden waren, eingefügt hat. Nach einer Einleitung (S. 3–8) verteidigt Calvin den Gebrauch der Todesstrafe durch den christlichen Herrscher (S. 8–34). Dann wehrt er sich gegen den Vorwurf, an Servets Verhaftung in Vienne beteiligt gewesen zu sein, übernimmt aber Verantwortung für Servets Verhaftung in Genf (S. 34–36). Im weiteren wird der Briefwechsel der beiden wiedergegeben (S. 36–57) sowie der Prozess einschließlich des Todestages Servets beschrieben (S. 57–62). Breiten Raum nimmt die Wiedergabe von vier Dokumenten ein, die während des Prozesses entstanden waren. Calvin und die Pfarrer sollten nach der Verhaftung eine Liste von blasphemischen und häretischen Sätzen aus den Werken Servets zusammenstellen (S. 63–71: "38 Sententiae vel propositiones excerptae ex libris Michaelis Serveti"). Diese wurden Servet übergeben, damit er dazu Stellung nehme (S. 72–81: "Michaelis Serveti responsio ad articulos Iohannis Calvini"). Darauf antworteten die Pfarrer mit einer "Brevis refutatio errorum et impietatum Michaelis Serveti" (S. 82–123), die Servet wiederum mit Kommentierungen versah. Von den Stellungnahmen, die die Genfer bei vier Schweizer Kirchen erbaten, ist diejenige der Züricher (mit einer kurzen Erläuterung) abgedruckt (S. 123–130). In einem zweiten Teil der *Defensio* setzt sich Calvin zuerst grundsätzlich mit Servets Gedanken auseinander (S. 132–146). Dann weist er eingehend die einzelnen Bemerkungen zurück, die Servet an den Rand und zwischen die Zeilen der oben abgedruckten Kritik Calvins und der Genfer Pfarrer an seinen Lehren notiert hatte (S. 146–232). Ein abschließender Gedankengang fasst Servets Auffassungen noch einmal zusammen, um sie in aller Klarheit zurückzuweisen (S. 232–261).

Erschwert wurde die editorische Aufgabe dadurch, daß Calvin und Servet offensichtlich bei ihren jeweiligen Stellungnahmen unterschiedliche Textfassungen der entsprechenden Dokumente vor sich liegen hatten. Durch den Vergleich mit den in den Archives d'Etat in Geneva aufbewahrten Akten kann die Herausgeberin auch hier weitgehend für Klarheit sorgen und vermeintliche Widersprüche erläutern (vgl. S. XVIIIf.). Zwar ist der Text der *Defensio* in den *Calvini Opera* im 19. Jahrhundert bereits wiedergegeben worden. Die Neuausgabe im Rahmen der *Calvini opera omnia denuo recognita* bedeutet aber angesichts der skizzierten Vielschichtigkeit des Materials einen großen Fortschritt. Erst jetzt werden die vielfachen Bezugnahmen des Textes auf Servets *Christianismi Restitutio* und andere Autoren identifiziert. Unter anderem weist die Herausgeberin auf zwei zusammengebundene Editionen der Kirchenväter Irenäus und Klemens von Alexandrien von 1526 und 1528, die Servet offensichtlich in der Haft benutzt hat. Das entsprechende Exemplar mit den wahrscheinlichen Unterstreichungen Servets ist noch heute in den Beständen der Genfer Akademie erhalten. Calvins Schrift bleibt ein schwer zugänglicher Text, aber die Herausgeberin hat einen herausragenden Beitrag dazu geleistet, dass er besser verstanden werden kann. Das betrifft nicht nur die Auseinandersetzung mit Servet im engeren Sinn, sondern auch Grundfragen der Interpretation der Theologie Calvins insgesamt wie den Umgang mit den Kirchenvätern. So wird zum Beispiel durch die Kommentierung der Herausgeberin sichtbar, in welch' hohem Maß Calvin auf Tertullians Schrift *Adversus Praxeam* Bezug nimmt. Gleichwohl – und auch das spricht für die Qualität der Edition – bleibt der Apparat in einem sinnvollen Maß begrenzt.

Heidelberg *Christoph Strohm*

Sir William Herbert: Ad Campianum Iesuitam eiusque Rationes Decem Responsio, hg. v. Arthur Keaveney u. John A. Madden, Hildesheim/Zürich/NewYork: Olms 2009

(Noctes Neolatinae. Neo-Latin Texts and Studies 11). LII, 91 S., ISBN 978-3-487-13988-3.

Mit der anzuzeigenden Edition wird ein bislang unpubliziertes Manuskript zugänglich gemacht, das der Waliser Edelmann Sir William Herbert (1553–1593) wohl im Herbst 1581 verfasst hat. Es ist ein Zeugnis der angespannten Lage des Elisabethanischen England, das sich nach der Exkommunikation von Elisabeth I. durch die päpstliche Bulle „Regnans in Excelsis" (1570) diverserRekatholisierungsversuchezu erwehren hatte: Zur Zeit der Abfassung des Manuskripts durch Herbert wollten in Munster (Irland) katholische Landungstruppen unter Führung des Adelsgeschlechts der Fitzgeralds die Restitution des Alten Glaubens vorantreiben (Zweite Desmond-Rebellion 1579–1583).Zugleich traten im englischen Kernland die von Rom aus heimlich nach England entsandten Jesuiten an die Öffentlichkeit, allen voran Edmund Campion (1540–1581; als Märtyrer heilig gesprochen 1970). Der in England geborene, in Oxford zur Zeit Marias ausgebildete und nach der Flucht in Rom zum Jesuiten gewordene Campion hatte im Frühjahr 1581 von einer geheimen Druckpresse aus eine auf zehn Punkte zugespitzte Darstellung der Autorität der Papstkirche zur Widerlegung der Häresie, d. h. hier: des Protestantismus, publiziert. Das beträchtliche Aufsehen, das Campions „RationesDecem" erregten, zeigt sich nicht zuletzt dadurch, dass mit dem Lord High Treasurer-William Cecil, Baron Burghley (1521–1598), einer der politischen Architekten des „Elizabethan Settlement" die Publikation der Widerlegungsschriften unterstützte und organisierte. In den hinterlassenen „Burghley Manuscripts" ist William Herberts Entgegnung auf Campion aufgefunden worden. Das Manuskript ist in Schönschrift geschrieben, der Königin dediziert und mit einem Titelblatt von fremder Hand versehen. Doch gedruckt wurde es nie. Allerdings scheint der nur allzu offensichtliche Zweck des Manuskripts, nämlich Sympathien in königsnahen Kreisen zu erringen, nicht ganz verfehlt worden zu sein. Immerhin konnte Sir William Herbert 1587 Ländereien im durch die Krone behaupteten irischen Munster erwerben.

Die Einleitung der Editoren, beide sind Altphilologen mit neulateinischen Interessen, bringt dem Leser den Kontext des Manuskripts etwas näher, beschreibt das Manuskript mitsamt seiner Überlieferungsgeschichte und widmet sich Datierungsfragen (xii–xlvi). Die Edition selbst bietet einen verbesserten lateinischen Text, die Varianten werden in einem kritischen Apparat angegeben (4–26). Es folgen eine englische Übersetzung (29–51) sowie ein Kommentar (55–83). Dieser ist vornehmlich mit Übersetzungsproblemen beschäftigt, weist aber auch Bibelstellen (Vulgata) sowie Klassikerzitate nach;die Sachanmerkungen nehmen auf Sekundärliteratur Bezug, wobei die einschlägige allgemein- und kirchenhistorische Literatur zur englischen Reformation und zum „Elizabethan Settlement" überraschenderweise fehlt (Bibliographie: xlix–lii). Das Büchlein ist mit einem Index versehen (87–91). Die Benutzung der Edition gestaltet sich insgesamt aufwendig, weil viel geblättert werden muss.

Der Klappentext empfiehlt die Edition sowohl „für Tudor-Historiker als auch Studierende religiöser Kontroversen sowie Neulateiner". Für Letztere ist das sicher richtig. Für die anderen allerdings ist Herberts Text wenig weiterführend. Denn Herbert widerspricht seinem Gegner recht schlicht, indem er begründungslos darauf insistiert, dass das Gegenteil richtig ist. Die von Herbert manchmal angeführten Beispiele aus der Geschichte dienen nur dem polemischen Zweck, den antichristlichen Charakter des Papsttums zu illustrieren. Daraus lässt sich kaum etwas über Herberts Zeit, deren Theologie und kirchliche Lage lernen. Die Editoren selbst weisen auf die Mittelmäßigkeit der Argumentationsführung und die geringen theologischen Kenntnisse von Sir William Herbert hin (etwa: xxvii–xxviii u. ö.). Vielleicht hat das schon Lord Burghley so gesehen, weshalb das Manuskript nicht zum Druck befördert wurde.

Mainz *Christopher Voigt-Goy*

Guillaume Farel: Traités messins. Tome I: Oraison très dévote, 1542. Forme d'oraison, 1545. Textes établis par Reinhard Bodenmann et Françoise Briegel, annotés par Olivier Labarthe. Genf: Droz 2009 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 459), XXXIV, 413 S., ISBN 978-2-600-01328-4

Ce volume est le premier de la série des Œuvres complètes de Farel entreprise par Reinhard Bodenmann, avec Françoise Briegel et Olivier Labarthe. L'entreprise mérite d'emblée d'être saluée. En effet, le Dauphinois qui fut la figure de proue de la Réforme francophone dès 1530 et le mentor de Calvin à Genève, n'avait pas encore eu droit à une édition de ses *opera omnia*. Il est vrai que ses textes antérieurs à 1542, anonymes, ne lui ont été restitués que tardivement (grâce à Francis Higman et à Jean-François Gilmont au colloque Farel de Neuchâtel en 1980), et que le style de Farel, avec ses phrases à tiroirs, n'est pas propre à gagner facilement des lecteurs.

L'édition scientifique, prévue en dix volumes, des dix-huit traités imprimés de Farel permettra de prendre la mesure de l'oeuvre au sein du corpus des textes de la Réforme francophone. Le plan de publication ne suit pas l'ordre chronologique des éditions princeps. Les petits traités sont et seront regroupés par thème. Ainsi deux volumes sont prévus pour les ouvrages rédigés par Farel dans le cadre de ses efforts d'implantation de la Réforme à Metz, en 1542–1543.

Le premier volume des „traités messins" présente *l'Oraison très dévote en laquelle est faicte la confession des pechez*, publiée en 1542, puis dans une forme amplifiée, et sous un autre titre, *Forme d'oraison pour demander à Dieu la saincte predication de l'Evangile,* en 1545. Le contexte de la Réforme à Metz et du rôle joué par Farel est présenté en quelques pages. La situation de Metz, ville d'Empire insérée dans la Lorraine, francophone, mais proche de Strasbourg, ville d'Empire gagnée à la Réforme évangélique, explique l'intérêt stratégique de cette place du point de vue politique et confessionnel. A partir de l'été 1542, Farel venu à Metz comme pasteur va tenter d'obtenir la liberté de culte pour la petite communauté réformée, mais la répression l'emporte et Farel doit s'enfuir, rédigeant l'*Oraison très dévote* pour la consolation des fidèles, accompagnée d'une requête aux Eglises sœurs et d'une requête aux autorités de la ville. Un an plus tard, le même contexte de persécution pousse Farel, rentré à Neuchâtel, à republier, en la développant, son oraison consolatrice à l'usage des réformés de Metz, assortie d'analogues requêtes aux Eglises sœurs et au Magistrat chrétien.

Pour chacun des deux textes, une présentation de l'histoire du texte, puis une annalyse de contenu, précède l'édition, dans toutes les règles de l'art (exposées en tête de l'ouvrage). L'annotation éclaire le sens des mots du français ancien, les références bibliques, les allusions. Pour la *Forme d'oraison*, le parti a été pris de faire apparaître en caractères italiques le texte de la première édition de 1542, ce qui permet de repérer au premier coup d'œil les ajouts de 1545, dont les plus importants sont trois excursus de polémique antiromaine et une épître liminaire „à tous cueurs affamez du désir de la predication du sainct Evangile", adressée personnellement aux frères de Metz.

L'édition des deux traités est complétée par une série de pièces annexes relatives au séjour de Farel à Metz, d'août à octobre 1542, soit trente-six lettres, officielles ou privées, parfois confidentielles, annotées avec la même rigueur que les traités. On notera l'intérêt tout particulier de trois lettres en français, autour du 16 septembre 1542, celle de Farel au maître échevin réformé Gaspard de Heu, une autre de Farel au Magistrat de Metz, et une autre des réformés de Metz au Magistrat de Metz.

A la fin, une copieuse bibliographie et un index des noms achèvent de faire de cette impeccable édition de sources un précieux instrument de travail. Ne reste qu'à espérer la publication prochaine du second volume des traités messins et à patienter en attendant le volume des premières œuvres de Farel, au plus près de la mue du disciple de Lefèvre d'Etaples en luthérien-zwinglien.

Paris *Marianne Carbonnier-Burkard*

Johannes Calvin: Scripta Didactica et polemica Vol. IV. Epistolae Duae (1537) Deux Discours (Oct. 1536) (=Ioannis Calvini Opera Series IV, Vol. IV), hg. v Erik Alexander de Boer und Frans Pieter van Stam, Genf: Droz 2009, ISBN 978-2-600-01286-7.

Die „*Epistolae duae*" aus dem Jahre 1537 zeigen, welche neuralgischen Punkte im Zustand der Kirche aus der Sicht des jungen Calvin vor allem zu benennen sind: die das einmalige Opfer Jesu Christi negierende Messe und das korrumpierte Bischofsamt. Hier eine halbherzige Reform durchzuführen würde aus Calvins Sicht mehr schaden als nützen, weshalb er im ersten Brief dazu auffordert, nicht an der Messe teilzunehmen, und im zweiten, keine Ämter zu übernehmen. Beide Briefe zeigen einen klaren Johannes Calvin, dem es, wie wenig später im berühmten Brief an Kardinal Sadolet erkennbar wird, nicht um die Spaltung, sondern um die Erneuerung der Kirche geht.

Die vorliegende Edition bietet auf 120 Seiten eine vorzügliche und zuverlässige kritische Edition dieser beiden Briefe. Kleine Textdifferenzen in den verschiedenen Überlieferungen werden ebenso präzise aufgeführt wie mancherlei hilfreiche Hintergrundinformationen gegeben. Die Edition gibt den lateinischen Originaltext wieder, die Fußnoten sind in englischer Sprache verfasst. Wer sich zukünftig mit den beiden Briefen Calvins beschäftigen möchte, kommt an der vorliegenden Ausgabe nicht vorbei, zumal die deutsch-lateinische Ausgabe in Band I.2 der Calvin-Studienausgabe (Neukirchen-Vluyn 1994) viele Auslassungen und keinen kritischen Apparat enthält.

Zusätzlich zu den *Epistolae duae* enthält die Edition auch die beiden Rede-Anteile Calvins auf der Lausanner Disputation 1536, diese in französischer Sprache. Auch die 14 Seiten umfassende Edition dieses Textes liegt auf gleichem hohen Niveau wie die der beiden Briefe.

Die Hineinnahme dieses Abschnitts aus der Lausanner Disputation dient nicht zuletzt der These der Herausgeber, die einen Zusammen-

hang zwischen Disputation und Briefen sehen. Auch wenn sie sich unsicher sind, ob und inwiefern eine literarische Abhängigkeit zwischen beiden besteht (aufgrund einer sachlichen und sprachlichen Analyse zuversichtlich für die Originalschreiben S. XLI-XLVIII, zurückhaltender im Blick auf die Edition 1537 S. 122), so dient die Hypothese doch der Rekonstruktion der Anfänge der reformatorischen Genese Calvins.

Die mit 82 Seiten ausführlich geratene Einführung will dieses ansatzweise leisten. Zunächst wird Abfassungszeit und –ort plausibel erörtert: Die beiden Briefe sind in Ferrara zwischen März und Juni 1536 verfasst worden. Veröffentlicht wurden sie von Calvin 1537 als öffentliche Briefe, auch wenn Beza mit Duchemin und Russel erste Adressaten der beiden Briefe mit Namen nennt. Mag das auch zutreffend sein, ist doch aus der Sicht von de Boer und van Stam anderes entscheidend: „At the end oft he Disputation Farel and Viret shared in disappointment and undoubtedly their adherents did too“ (XXXVIII-XXXIX) – Calvin steht auf der Lausanner Disputation mit Recht im Schatten von Farel und Viret. Die Enttäuschung über die Disputation liegt nach Auffassung der Herausgeber darin begründet, dass trotz der überlegenen Argumentation der Reformatoren keine grundlegende Veränderung eintrat, weil sich faktisch keine Konversionen von Priestern hin zur reformatorischen Erneuerung der Kirche ergeben hätten. Calvin hingegen schreibt nur fünf Tage nach Ende der Disputation einen Brief an Franois Daniel, in dem er sich „very enthusiastic“ (S. XXXIX) über die Disputation zeigt. Diese positive Einschätzung liegt nach Auffassung der Herausgeber darin begründet, dass Calvin – anders als Farel es befürchtet hatte und Calvin als wankelmütig einschätzte – sich fest und unerschütterlich zur Reformation bekannte und also auf der Seite Farels stand – dies also als positives Ergebnis der negativ verlaufenen Disputation. Calvin bekannte sich jetzt nach der Disputation also eindeutig zur Genfer Reformation – und genau dies bekunden nach Auffassung der Herausgeber die beiden Briefe, in denen Calvin unmissverständlich gegen falsche Kompromisse, gegen das später sogenannte Nikodemitentum, angeht. Manche von Calvin und Farel in der Disputation vertretenen Argumente (beispielsweise, dass Christen unter dem Papst mehr gelitten hätten als die Juden zur Zeit des Alten Testamentes oder Menschen außerhalb des Christentums) tauchen in den Briefen wieder auf und dienen den Herausgebern als Hinweis für die enge Zusammengehörigkeit. Zugespitzt: Die beiden Briefe sind auch als Hommage an Farel zu verstehen (vgl. S. LI).

Die Einführung enthält auch Hinweise zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte und zu den verschiedenen Ausgaben und bietet eine Fülle von Literaturhinweisen – im Mittelpunkt steht hingegen die These der Einfindung Calvins in die Reformation in Farelschem Sinn. Diese Auffassung passt gut hinein in die von Frans Pieter van Stam bereits 1999 vertretenen These, nach der die Genfer Artikel von 1537 von Farel stammen (vgl. Frans Pieter van Stam. Die Genfer Artikel vom Januar 1537: aus Calvins oder Farels Feder, in: Zwingliana XXVII, 2000, 87-101). Und historisch möglich ist diese in der Einleitung vertretene These des Weges Calvins zur entschiedenen Reformation durchaus. Aber sie hat doch auch einen deutlichen spekulativen Zug und ist daher aus meiner Sicht an einem eher zu prominenten Ort veröffentlicht; für eine Einführung ist die These hier zu dominant vertreten. Hinzu kommt, dass die inhaltlichen Aspekte der beiden Briefe (wohl aufgrund der ausführlichen historischen Rekonstruktionsversuche) zu kurz kommen. Zwar gibt es eine thesenartige Zusammenfassung der Briefe (S. LXXIII-LXXXII); eine theologische Analyse der Briefe findet nicht statt; hier hätte ein Zusammenhang mit dem Sadolet-Brief auf inhaltlicher Linie herausgearbeitet werden können. Die viel knappere Einleitung in der o. a. Calvin-Studienausgabe bietet hier deutlich mehr Hilfestellung.

Summa: Eine sehr gelungene Edition mit einem durchaus plausiblen, aber zu breit geratenen Rekonstruktionsversuch der Beziehung von Calvin zu Farel.

Siegen *Georg Plasger*

Jacqueline Van Gent: Magic, Body and the Self in Eighteenth-Century Sweden, Leiden, Boston: Brill 2009 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 135), 228 Seiten, ISBN 978-90-04-17114-5.

Die australische Historikerin Jacqueline Van Gent wertet in ihrer Studie die ausführlichen und wohldokumentierten schwedischen Rechtsquellen des 18. Jahrhunderts aus und schildert mit deren Hilfe Magie und Volksglauben in einer Zeit des Umbruchs. Allzu lange und recht vereinfachend haben bisher zahlreiche Forscher Paradigmenwechsel in der Vergangenheit gesucht: Alte Weltbilder seien von neuen ersetzt worden, z. B. als das Christentum die heidnische Religion ablöste, als der Protestantismus dem Katholizismus folgte, als der im Volk verbreitete Aberglaube der Aufklärung wich oder als ein mechanistisches Weltbild ein anthropomorphes verdrängte. V. G.s Untersuchung nimmt hinge-

gen ihren Ausgangspunkt in der Beobachtung, dass die in der Vergangenheit vorfindlichen, zahlreichen religiösen Vorstellungen nicht in einem Gegensatz zueinander standen, sondern miteinander interagierten. Die Übergänge waren fließend, verschiedenste religiöse Vorstellungen bestanden lange Zeit Seite an Seite miteinander. V. G. untersucht die Prozesse gegen Zauberei, die im Laufe des 18. Jahrhunderts – also etwa zwei Generationen nach den großen Hexenprozessen – vor das Göta hovrätt (Hofgericht) gebracht wurden. Diese Verfahren machen schon für sich allzu polarisierende Darstellungen von Geschichte problematisch. Nach den großen schwedischen Hexenprozessen Ende des 17. Jahrhunderts nahmen Hexenverfolgungen im 18. Jahrhundert ab; die Anzahl der Prozesse, die sich mit Zauberei befassten, wuchs hingegen gleichzeitig dramatisch an. Die Todesstrafe wurde ebenso häufig wie zuvor ausgesprochen, jedoch praktisch nie vollzogen. Nach 1700 wurden nur zwei oder drei Personen wegen Hexerei hingerichtet (V. G.s Angaben dazu weichen auf S. 23 bzw. S. 55 voneinander ab).

Eine Ursache dafür, dass die Anzeigen wegen Zauberei zunahmen, ist darin zu suchen, dass das schwedische Rechtswesen in dieser Zeit seinen Charakter veränderte. Die Primärgerichtsbarkeit wurde lange Zeit von mit Laien besetzten Kammern ausgeübt, die somit als lokales Rechtsorgan des schwedischen Volkes fungierten. Während des 18. Jahrhunderts begannen die Gerichte jedoch sukzessive die offiziellen Interessen von Krone und Kirche wahrzunehmen. Die Kreisgerichte waren folglich immer seltener eine Arena für individuelle Auseinandersetzungen und wurden – wenn man V. G. Glauben schenken darf – immer häufiger ein Forum, an dem sich die Interessen des Staates und der Lokalgesellschaft brachen.

Für V. G.s Untersuchung sind das Ich und die Auffassung vom Ich von zentraler Bedeutung. Ihr zufolge war das Ich soziozentrisch; zwischen der geistlichen und physischen Existenz des Ichs wurde nicht unterschieden. Der Mensch war wie ein offenes Gefäß, das mit seiner Umgebung kommunizierte. Diese Vorstellung ermöglichte Magie zum Zweck der Heilung oder zur Beeinflussung der Umwelt, z. B. als Liebesmagie oder bei der Suche nach einem entlaufenen Tier. Im 18. Jahrhundert wuchsen die Fälle von „weißer Magie“ an; die Anzahl der Fälle, die sich mit einem *maleficium* (Schadenszauber) befassten, blieb hingegen konstant. Dies illustriert wiederum, dass die Behörden vor allem daran interessiert waren, ihre Moralvorstellungen durchzusetzen. Die naheliegende Frage, was die Beweggründe hierfür waren, wird von V. G. freilich nicht berührt. Eine sinnvolle Erklärung dafür ist m. E. der Umstand, dass der massive Hexenwahn des 17. Jahrhunderts und die darauf folgende Ernüchterung weite Teile der Gesellschaft traumatisiert und einen Bedarf an kollektiver psychologischer Bearbeitung hinterlassen hatte. Dem volksbildenden Eifer der Behörden kommt folglich die Funktion zu, den Ausbruch neuerlicher Moralpanik zu verhindern. Eine solche Erklärung gewinnt zudem an Plausibilität, da es rein empirisch gesehen nahezu unmöglich ist, Staatsbedienstete und Klerus von der ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts zu trennen.

Es bleibt unklar, ob V. G. der Auffassung ist, dass ihre Ergebnisse in einem weiteren Kontext generalisierbar sind oder ob ihre Beschreibung nur Validität im Blick auf die frühneuzeitlichen schwedischen Verhältnisse besitzt. Vermutlich existierten ziemlich große Übereinstimmungen zwischen der Volkskultur in Schweden und andernorts. V. G. tut freilich gut daran, nicht über Dinge zu spekulieren, zu denen sich das von ihr genutzte Quellenmaterial nicht äußert. Da Historiker beispielsweise nur selten davon ausgehen, dass Akademiker in verschiedenen nationalen Kontexten eine geistige Affinität zueinander besaßen, sollten wir dies auch nicht behaupten, wenn wir uns mit den niederen sozialen Schichten befassen. „Christentum“ wird z. B. nicht selten als Sammelbegriff für ein gemeineuropäisches Kulturerbe verwendet; V. G. weist aber sehr deutlich nach, dass die praktische Religiosität weitaus mehr lokale Eigenarten umfasste als etwa eine nur grobe Differenzierung in protestantische versus katholische Territorien suggeriert.

U.a. das was V. G. als die Mehrdeutigkeit der Magie („the ambiguity of magic“) bezeichnet, gab Raum für lokale Sitten und Bräuche. Diese Mehrdeutigkeit äußerte sich in verschiedenen Bereichen und eröffnete Deutungsoptionen. Zunächst waren die Zeichen (*signs*), die gedeutet wurden, nur selten inhaltlich eindeutig. Ein und dasselbe Phänomen konnte verschieden interpretiert werden, manchmal als bedeutungstragend, manchmal als unbedeutsam. Sodann wurden übernatürliche Kräfte mal in einer christlichen, mal in einer heidnischen Bedeutungsmatrix verortet. In einem christlichen Kontext wurden magische Phänomene entweder Gott oder dem Teufel zugeordnet. Im Volksglauben konnte das Magische hingegen als menschlichen Eigenschaften inhärent oder als von Naturwesen wie Elfen oder Waldgeistern verursacht gesehen werden. Nicht zuletzt wurde die Beschaffenheit der Magie von ihrem Zweck oder Effekt her beurteilt. Während die Behörden jedwede Magie aus einer normativen Sicht heraus als gefährlichen Aberglauben oder Blendwerk des Teufels be-

trachteten, war die Allgemeinheit weitaus vorurteilsfreier und sah in ihr beispielsweise ein Werkzeug, das – neben Gebeten und der Schulmedizin – Krankheiten heilen konnte.

V. G. lauscht in das juristische Material hinein und versucht die Vorstellungen, Motive und Beweggründe zu deuten, die in ihm überliefert sind. Sie folgt einer kulturtheoretischen Zugangswiese, die das Weltbild historischer Akteure ernst nimmt und nicht anachronistisch als einen Abweg betrachtet. Dies ist selbstverständlich die einzig angemessene Methode, sich dem Vergangenen zu nähern, und bildet zudem die natürliche Voraussetzung für Historiker, die amtskirchliche Religionsausübung untersuchen oder Philosophiegeschichte schreiben – nicht jedoch zwangsläufig, wenn Ideen und Traditionen, die dem Volksglauben entspringen, analysiert werden. Dass sich hier eine Schere öffnet, beruht sicherlich auf dem Umstand, dass Theologen und Philosophen ihr Quellenmaterial selbst geschaffen haben und somit für sich sprechen konnten, wohingegen das Gedankenleben des gemeinen Mannes meist nur in sekundären Quellenarten studiert werden kann, wie z. B. im vorliegenden Fall in Rechtsakten. Die spätere Forschung hat daher auch die Perspektiven der Urheber dieser Quellen übernommen.

Jacqueline Van Gents luzide Analyse zeigt Respekt für die vor langem Verstorbenen und hilft uns Nachgeborenen zu einem besseren Verständnis des Reichtums, der denjenigen Gedankenwelten innewohnt, die lange Zeit hinter dem Bild der alleinherrschenden lutherischen Orthodoxie im Schweden des 18. Jahrhunderts verborgen geblieben sind.

Stockholm *Jonas Nordin*

Fernanda Alfieri: Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII), Bologna: Società editrice il Mulino 2010, 423 S., ISBN 978-88-15-13810-1.

Die Autorin, Fernanda Alfieri, ist Historikerin am Italienisch-Deutschen Historischen Institut der Fondazione Bruno Kessler in Trient. Ein Forschungsschwerpunkt ihrer wissenschaftlichen Arbeit ist der Diskurs über Sexualität im katholischen Europa der frühen Neuzeit. Die Studie „Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità" befasst sich mit einem Teilaspekt der Ehelehre des spanischen Jesuiten, der in seinem Werk „Disputationes de sancto matrimonio sacramento" in Liber IX (de debito coniugale) eine Materie untersucht, von der er direkt, aus unmittelbarer Erfahrung – so die Autorin (S. 11) – nichts wissen kann. Was also hat den Moraltheologen und Kanonisten Tomás Sánchez angetrieben, alles verfügbare Material zum Thema Ehe zu sammeln, zu ordnen und zu erörtern? „Senza Trento, quindi, nessuna *disputatio de sancto matrimonii.*" (S. 17) Fernanda Alfieri vertritt nachvollziehbar die Auffassung, dass die gegen das Eheverständnis der Reformatoren gerichtete Ehelehre des Trienter Konzils der Auslöser für die *Disputationes* des Tomás Sánchez gewesen sei. Mit der lehramtlichen Bestätigung der Sakramentalität der Ehe untermauerte das Trienter Konzil die kirchliche Zuständigkeit und Kontrolle über die formalen und materiellen Elemente. Die vom Trienter Konzil geforderte Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses setzte bei den Beichtvätern ein umfassendes Wissen über das eheliche Sexualverhalten voraus, und deshalb wurde um der Gewissenforschung und Seelenführung willen das Intimleben der Eheleute methodisch (jesuitisch-kasuistisch) bis in das kleinste Detail seziert, um die Grenzen des Möglichen und Unmöglichen, des (noch) Erlaubten und des Sündhaften zu reglementieren.

Im Mittelpunkt des von Tomás Sánchez dominierten neuzeitlichen Diskurses über die eheliche Sexualität stand die rechtlich verankerte eheliche Pflicht (ius in corpus) und die vor allem physische Fähigkeit der Ehegatten, diese Pflicht zu erfüllen ohne sich dabei zu versündigen. Die von der Autorin durchgeführte Analyse der *Disputationes* des Tomás Sánchez erfolgt in sieben Kapiteln. Sie beschreibt im ersten Kapitel den gesellschaftlichen und intellektuellen Kontext dieser Quelle. Das zweite Kapitel handelt von den seit der Antike geführten Auseinandersetzungen über den Ehestand und seinen Stellenwert im Heilfinden und Heilwerden des Individuums. Im dritten Kapitel wird das Thema der Lust (delectatio) aufgegriffen, ein Aspekt, der wie das gesamte Sexualverhalten der Eheleute nicht aus der Paarperspektive, sondern aus der Perspektive des Ehemannes und der Ehefrau moraltheologisch analysiert wird. Dem Lustempfinden wird kein Eigenwert – etwa als Ausdruck emotionaler Verbundenheit – zuerkannt, sondern es wird zum einen in den Dienst der Fortpflanzung gestellt und zum anderen als Mittel toleriert, das verhindern soll, dass eine sexuell unbefriedigte Ehefrau Gefahr läuft, die Todsünde des Ehebruchs zu begehen. Der Diskurs über die Ehe als probates Mittel gegen die Begierlichkeit ist Gegenstand des vierten Kapitels. Das fünfte Kapitel spiegelt den medizinischen und theologischen Wissensstand des 16. Jahrhunderts über die anatomischen und biologischen Elemente der menschlichen Fortpflanzung wider, so wie er von Tomás Sánchez rezipiert wurde. In diesem

Kontext wird auch der Konfliktfall des Schwangerschaftsabbruchs erörtert auf der Grundlage einer Argumentationslinie der scholastischen Tradition, die von einer stufenweisen Beseelung des Fötus ausging. Die Lehre von der Simultanbeseelung setzte sich im kirchlichen Lehramt erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch. Gegenstand des sechsten Kapitels ist mit den Worten der Autorin die „preziosa superfluità". Weniger prosaisch formuliert geht es um die Grenzen der Erlaubtheit, eine Empfängnis zu verhindern und zwar aus der Perspektive des Mannes, dem im Zeugungsakt die aktive Rolle zugesprochen wird. Im siebten Kapitel schließlich analysiert Fernanda Alfieri kontroverse Reaktionen auf das Lebenswerk des Tomás Sánchez vor allem innerhalb des Jesuitenordens.

Mit den *Disputationes de sancto matrimonii* schuf Tomás Sánchez ein theologisches Standardwerk über die Ehe, das sich in eine Lehrtradition einreiht, die den funktionalen Aspekt der Geschlechtlichkeit in den Vordergrund stellt. Erst mit der Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils gewinnen Aspekte wie Paarbeziehung und Paarperspektive, Partnerschaft und Personalität maßgeblichen Einfluss auf moraltheologische und kirchenrechtliche Bestimmungen über das Sexualverhalten in der Ehe, das nun auch in den Dienst des Wohles der Ehegatten (bonum coniugum) gestellt wird. Fernanda Alfieris Diskursanalyse zu Ehe und Sexualität im historischen Kontext der Gegenreformation ist ein wertvoller Beitrag, um diese Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer erweiterten Perspektive über die eheliche Sexualität als Überwindung eines über Jahrhunderte tradierten biologistischen Ansatzes einmal mehr würdigen zu können.

Bochum *Rosel Oehmen-Vieregge*

Andreas Ohlemacher: Lateinische Katechetik der frühen lutherischen Orthodoxie, Göttingen 2010 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 100), 510 S., IBSN 978-3-525-56399-1.

Andreas Ohlemacher hat mit seiner von Thomas Kaufmann betreuten Göttinger Dissertationsschrift die erste umfassende Untersuchung der lateinischen Katechismen des frühneuzeitlichen Luthertums im Alten Reich vorgelegt. Während im Bereich der deutschen Katechismen seit dem monumentalen Sammelwerk Johann Michael Reus vorbildliche Einzeleditionen und Kommentare erschienen sind, ist das Gebiet der lateinischen Katechismen noch wenig erkundet. Das Ungleichgewicht der Forschung dürfte nicht nur mit der lateinischen Sprachhürde, sondern vor allem auch mit der keineswegs leichten Abgrenzung des Gegenstands zu erklären sein. Die Übergänge der lateinischen Katechismen zu anderen Textsorten wie etwa den „Loci communes" sind fließend, die Werke wurden häufig anonym publiziert, sie stehen in komplexen Filiationen und sind in der großen Variationsbreite der Titelformulierungen nicht leicht zu recherchieren. Die historiografischen Verheißungen, aber auch Herausforderungen durch das umfangreiche, disparate Material sind enorm. Man wird von einer Erschließungsarbeit leistenden Dissertationsschrift kaum erwarten dürfen, dass sie beidem schon in jeder Hinsicht gerecht zu werden vermag.

O. legt seiner Untersuchung einen weiten, letztlich nur an der Autorenintention bemessenen Katechismusbegriff zugrunde, wenn für ihn bereits ein lateinisches Werk, das „eine Darstellung der gesamten Theologie in vereinfachter Form bieten sollte und nicht primär für den Diskurs unter Fachkollegen gedacht war" (11), Untersuchungsrelevanz beanspruchen kann. Unter die solchermaßen verstandenen „katechetischen Werke" fallen dann „Erstlernerkatechismen ebenso wie Katechismen für Studienanfänger, Prüfungskandidaten und an Laien gerichtete Kurzdogmatiken." (ebd.)

Der Versuch, das Quellenfeld zu sichten und konfessionsübergreifend alle im deutschen Sprachraum erschienenen und für diesen Sprachraum publizierten lateinischen „katechetischen Werke" des Zeitraums 1520 bis 1620 bibliografisch zu erfassen, wurde angesichts der besagten Schwierigkeiten bald aufgegeben. Eine „Katechismustabelle", die Autor, Titel, Druckort, Drucker, Erscheinungsjahr, Seitenzahl von 1585 Katechismen nennt, zeigt, wie weit O. das Feld sondiert hat. Sie fand zwar keine Aufnahme in das Buch, ist aber unter der vom Verlag dauerhaft zur Verfügung gestellten Adresse „http://is.gd/1jRpX" abrufbar und bietet trotz der Unvollständigkeit der Angaben wertvolle Hinweise für historische und literaturwissenschaftliche Anschlussforschungen aller Art. O. selbst widmet sich vorrangig der bildungs- und theologiegeschichtlichen Analyse des Materials. Sein Ziel ist die textimmanente Ermittlung von Hinweisen auf die Verwendungssituation der Katechismen. Dazu fragt er insbesondere nach der Rolle der Kontroverstheologie und nach der „Textdidaktik", den textimmanenten Lern- und Lesehilfen für die Leserinnen und Leser.

Die Annäherung an das Genre ließ sich indes auch auf der Grundlage der „Katechismustabelle" nur exemplarisch durchführen. O. entschied sich dafür, die drei seiner Ansicht nach verbreitetsten Katechismen zu unter-

suchen: David Chytraeus' „Catechesis" (1554), Jakob Heerbrands „Compendium" (1573) und Matthias Hafenreffers „Loci theologici" (1600). Alle drei sind in der Typologie O.s „universitäre Katechismen" (102), die über das „Erstlernerniveau" hinausgehen und sich an Studenten der philosophischen und theologischen Fakultät richten. Sie werden aufgrund der Häufigkeit der Drucke zu Vergleichsgrößen, entstammen aber durchaus unterschiedlichen historischen Situationen, richten sich an keineswegs kongruente Adressatenkreise und fallen auch sonst in Umfang, Anlage und Inhalt verschieden aus. Mit der Entscheidung wird der Quellenkreis zwar auf ein bewältigbares Quantum eingegrenzt, zugleich aber muss man es angesichts der bildungsgeschichtlichen Bedeutung der lateinischen Katechismen bedauern, dass hier eine Chance vertan wurde, einen Beitrag zur Erforschung der außeruniversitären konfessionellen Formierungsanstrengungen des 16. und 17. Jahrhunderts zu leisten.

Jedem der drei Katechismen ist ein eigenes Kapitel gewidmet, in dem das Werk unter dem Stichwort „Inhalt und Theologie" in geradezu paraphrasierender Ausführlichkeit vorgestellt wird. Anschließend wird es auf die genannten Aspekte hin untersucht und mit den Seitenstücken verglichen. Das Schlusskapitel formuliert mit weitreichendem Anspruch und in unterschiedlicher historischer Perspektivierung „Fazit und Thesen".

Die ausgewählten Quellen können in diesem Zusammenhang nicht immer die Beweislast tragen, die O. ihnen aufbürdet. Selbst unter hypothetischem Vorbehalt kann man die im Blick auf das vorrangige Untersuchungsziel aus den Katechismen von Chytraeus, Heerbrand und Hafenreffer eruierten Verwendungssituationen „Schule, Universität, kirchliche Katechese, häusliche Katechese und Privatstudium" kaum als „realisierte Einsatzorte" (426) behaupten. Erst recht nicht lässt sich von der schmalen Quellenbasis aus über den „vergleichsweise weiten Erfolg" (431) der Volkskatechese des Konfessionellen Zeitalters im Unterschied zu der des Mittelalters befinden. O. zeigt in seiner Arbeit generell die Tendenz, allzu schnell von der vermeintlichen Autorenintention auf die historische Wirklichkeit zu schließen. Am plausibelsten erscheinen noch seine auf bildungsgeschichtlichen Beobachtungen basierenden Thesen. Die frühneuzeitlichen lateinischen Katechismen des Luthertums wurden demnach einerseits von Auflage zu Auflage didaktisch überarbeitet, sollten also nach wie vor der mentalen Aneignung einer sich freilich immer differenzierter darstellenden lutherischen Lehre dienen, erfüllten aber andererseits, wie an den voluminösen Kompendien Heerbrands und Hafenreffers sichtbar ist, verstärkt die Funktion theologischer Nachschlagewerke. Die umfangreicher werdenden kontroverstheologischen Anteile, die auffällig vermehrten autoritativen Belegstellen wertet O. „nicht unbedingt als Ausdruck einer besonders polemischen Gesinnung" (423). Weitere Forschungen werden zeigen, ob diese Thesen haltbar sind.

Das wesentliche Verdienst der Arbeit O.s besteht darin, künftigen Expeditionen in das zerklüftete Gebirge der frühneuzeitlichen lateinischen Katechetik ein vorgeschobenes Basislager verschafft zu haben. Die Arbeit „erschließt" dem Vorwort zufolge „ein umfang- und einflußreiches Genre innerhalb der Frühen Neuzeit" (9). Diese Aufgabe ist durch O., aufs Ganze gesehen, eher in Angriff genommen als tatsächlich schon geleistet worden. Das freilich ist nicht wenig – gemäß dem von den lutherischen Theologen der Frühneuzeit gern zitierten Horazschen „*Dimidium facti*".

Duisburg-Essen *Marcel Nieden*

Bernhard Schneider: Martin Persch (Hg.) Geschichte des Bistums Trier Bd. 3: Kirchenreform und Konfessionsstaat (1500–1801), Trier: Paulinus 2010 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier Bd. 37), 836 S., Abb., ISBN 978-3-79020-273-1.

Mit dem Band zur Frühen Neuzeit hat die monumentale vierbändige Trierer Bistumsgeschichte, herausgegeben von Bernhard Schneider, dem dortigen Lehrstuhlinhaber für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, und Martin Persch, dem Trierer Bistumsarchivar, nun ihren Abschluss gefunden.

Das Handbuch ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil wird unter der Überschrift „Rahmenbedingungen, Strukturen, Institutionen" zusammengefasst. Zu Beginn beschäftigt sich Rita Voltmer, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Trierer Lehrstuhl für Geschichtliche Landeskunde, mit den umwelt-, wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen der Trierer Bistumsgeschichte in der Frühen Neuzeit. Anschließend behandelt sie die weltliche Ämter- und Behördenstruktur von Erzbistum und Hochstift. Leider wird hier die weltliche Verwaltungsstruktur nicht so mustergültig und klar dargestellt, wie es wünschenswert gewesen wäre und wie es die Herausgeber im übernächsten Abschnitt im Hinblick auf die geistliche Bistumsverwaltung auf allen Ebenen tun. Zuvor bieten der Trierer Landeshistoriker Wolfgang Schmid und Bernhard Schneider Biographien der Erzbischöfe der Frühen Neuzeit. Dabei gelingt es ihnen, auf jeweils wenigen Seiten anschauliche Charakterstudien zu entwerfen. Abschließend stellt

der Kirchenhistoriker Wolfgang Seibrich die Geschichte des Erzbistums Trier in seinen Beziehungen zur Gesamtkirche dar. Er geht dabei auf das Verhältnis der Erzbischöfe zum Papst, zu den Suffraganbistümern und zu den weltlichen Landesherrschaften im Bereich des Erzbistums ein, wobei vor allem der Konflikt mit dem französischen Separatismus im Mittelpunkt der Betrachtung steht.

Den zweiten Teil unter der Überschrift „Kirchliches Leben und religiöse Praxis", der entsprechend des Charakters einer regionalen Kirchengeschichte den umfangreichsten Abschnitt darstellt, leitet Martin Persch mit einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des niederen Klerus ein. Dies ist umso wertvoller, als Vorarbeiten hierzu weitgehend fehlen und Persch seinen Versuch deshalb auf die zeitraubende Auswertung einer Unmenge von Pfarrchroniken stützen musste. Anschließend daran stellen Wolfgang Seibrich die Geschichte der Männerorden, die Saarbrückener Biblikerin Anne Conrad diejenige der Frauenorden dar. Im nächsten Abschnitt leistet der emeritierte Trierer Liturgiewissenschaftler Andreas Heinz eine weit über Handbuchniveau hinausreichende wissenschaftliche Analyse der Trierer Liturgiegeschichte. Eindrucksvoll gelingt es ihm auf breiter Quellenbasis, die Trierer liturgischen Sonderentwicklungen im Rahmen einer nach Vereinheitlichung strebenden nachtridentinischen Kirche zu analysieren. Daraufhin analysiert Bernhard Schneider die Frömmigkeitsformen „im Spannungsfeld von Norm und Praxis, Wandel und Beharrung". Er geht dabei auf den Festtagskalender, Andachtsformen, Heiligenverehrung, Wallfahrten und Prozessionen ein. Der Luxemburger Jesuit Josy Birsens beschäftigt sich im Anschluss daran mit der Geschichte der Katechese, die Schulgeschichtsexpertin Andrea Fleck mit der Geschichte des einfachen und des höheren Schulwesens einschließlich der Trierer Universität. Der Trierer Historiker Sebastian Schmidt wiederum stellt die Geschichte der Caritas im frühneuzeitlichen Erzbistum Trier dar. Dabei arbeitet er das Spannungsverhältnis zwischen kirchlichen Geboten und landesherrlichen Erfordernissen heraus. Der Trierer Stadtarchivar Gunther Franz beschäftigt sich mit der Geschichte der Protestanten im Bereich des Hochstifts Trier, Andreas Göller mit derjenigen der Trierer Juden. Abschließend behandelt Wolfgang Schmid, Ordinarius für Geschichtliche Landeskunde an der Universität Trier, die Entwicklungen auf dem Gebiet der bildenden Kunst, Michael Embach, Leiter der Trierer Stadtbibliothek, die literarischen Entwicklungen im Bereich des Erzbistums. Ein Abschnitt über die musikalische Entwicklung hätte diesen Teil abgerundet.

Im nächsten Teil unter der Überschrift „Probleme und Ereignisse" bietet der Band tiefere Analysen zentraler kirchenpolitischer und theologiegeschichtlicher Probleme des frühneuzeitlichen Erzbistums. Überschneidungen mit den vorhergegangenen Kapiteln wurden dabei in Kauf genommen. Zunächst beschäftigt sich Gunther Franz äußerst detailliert und auf Vollständigkeit bedacht mit der Geschichte der reformatorischen Bewegung im Erzbistum Trier. Anschließend daran stellt Bernhard Schneider die Umsetzung der tridentinischen Reformen im Erzbistum Trier, aber auch die eigenständigen „untridentinischen" Reformansätze vor. Rita Voltmer analysiert die Hexenverfolgungen im Bistum Trier, das ein Zentrum derselben im deutschsprachigen Raum war. Wolfgang Seibrich beschreibt die Erschütterungen, denen das Erzbistum Trier vor allem im 18. Jahrhundert durch den Jansenismus im Zusammenhang mit den gallikanischen Bestrebungen von Seiten Frankreichs ausgesetzt war. Der emeritierte Kirchenhistoriker Josef Steinruck behandelt schließlich Reichsepiskopalismus und Febronianismus, der in der Person des Trierer Weihbischofs Johann Nikolaus von Hontheim seine prominenteste Figur hatte. Ein Anhang mit Farbtafeln, dem nötigen Kartenwerk und einem Orts-, Personen- und Sachregister beschließt den Band.

Besonders zu loben ist an dem Band, dass es den Autoren meist gelungen ist, eine leicht verständliche Einführung in die Trierer Kirchengeschichte geschrieben zu haben, die auch derjenige, der nicht Fachmann auf diesem Gebiet ist, mit Gewinn lesen kann. Darüber hinaus beeindruckt die ausgewogene Darstellung, die versucht, die Geschichte der französischsprachigen und deutschsprachigen Teile des frühneuzeitlichen Erzbistums gleichwertig zu behandeln. Insgesamt ist ein Werk entstanden, das jede wissenschaftliche Bibliothek bereichert.

Regensburg *Johann Kirchinger*

John M. Frymire: The Primacy of the Postils. Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany, Leiden / Boston: Brill, 2010 (= Studies in Medieval and Reformation Traditions, 147), XIV. 642 S., ISBN 978-90-04-18036-9.

Die Bedeutung der Predigt für die Ausbreitung der Reformation ist allgemein bekannt. Von der Frühneuzeitforschung der letzten Jahrzehnte wurde die Funktion gedruckter Predigten im Verbreitungsprozess reformatorischen Gedankengutes mehrfach hervorgehoben und verschiedentlich exempla-

risch pointiert. Eine Sonderstellung nehmen in diesem Zusammenhang die Postillen ein, jene durch Martin Luther seit 1521 populär gewordene literarische Gattung. Konnte seit Mitte des 14. Jahrhunderts unter Postillen bisweilen ein ganzer Jahrgang von Homilien verstanden werden, festigte sich die Terminologie unter Luther und avancierte – so die verbreitete Meinung – zu einem Charakteristikum lutherischer Predigtkultur. Folglich bezeichnet der Begriff Postille eine Sammlung von sonn- und festtäglichen Perikopenauslegungen des Kirchenjahres, die den Pfarrern auf dem Lande als Predigthilfe oder Predigtmuster zur Fundierung des evangelischen Glaubens oder den Hausvätern als Textvorlage bei der Hausandacht dienen sollten.

Eine neue Perspektive in der Postillenforschung gelingt John M. Frymire mit seiner eindrücklichen Studie. Bei seinen Forschungen, die den Zeitraum von 1520 bis 1620 umfassen, stieß er auf zahlreiche Predigtsammlungen katholischer Persönlichkeiten, die gegenüber lutherischen Postillen eigene Akzente zu setzen suchten. Durch einen Vergleich der katholischen mit den protestantischen „postils" stellte sich für F. die zentrale Frage, welche Bedeutung den Postillen im konfessionellen Differenzierungsprozess zukommt. Methodisch geht er komparativ vor, indem er in zwei thematischen Blöcken Produktion, Vertrieb und Format der jeweils einer Glaubensrichtung zugeordneten Postille vergleicht. Im ersten, drei Kapitel umfassenden Teil (9–224) gibt F. einen instruktiven Überblick über die auf lutherischer und katholischer Seite vollzogene Entwicklung der Postillen zwischen 1520 und 1620. Etwas verkomplizierend wirkt hierbei der häufige Wechsel der konfessionellen Sichtweisen. Die Darstellung wird durch den aufschlussreichen Exkurs „Calvinist Postils?" (225–251) ergänzt, in welchem F. die wenigen immerhin vorhandenen Postillen aus reformierter Feder untersucht. Obwohl diese Gattung von den Calvinisten in der Regel abgelehnt wurde, konnte deren Vertrieb aufgrund der langen Tradition der Literatur und ihrer allgemeinen Beliebtheit akzeptiert werden. Der römisch-katholischen Postillenproduktion von 1555 bis 1620 widmet sich der zweite, nun in zwei Kapitel untergliederte Teil (253–436).

Die Stärke dieser Arbeit besteht in der weiterführendenden Erforschung der katholischen Predigtsammlungen, die wirkmächtig in Reaktion auf die lutherischen Postillen im konfessionellen Entscheidungsjahr 1530 mit Antonius Broickwy von Königsteins Werk „Postillae seu enarrationes in lectiones epistolarum et euangeliorum", Johannes Ecks Sammlung „Christliche Außlegung der Evangelien vonn der zeit durch das gantz Jar" und Friedrich Nauseas Publikation „Evangelicae veritatis homiliarum centuriae tres" beginnen. Weil F. im zweiten Teil auch die nachtridentinische Zeit untersucht, treten die Differenzen zu den vorangehenden reformkatholischen und bisweilen kirchenkritischen Predigtsammlungen eindrücklich hervor. Nach Trient wurde die Produktion konzilstreuer Postillen spanischer und französischer Autoren verstärkt und auf die Einhaltung der römisch-katholischen Lehre geachtet. Dass bei der nachtridentinischen Postillenproduktion nicht in erster Linie die Jesuiten, sondern Weltpriester und andere Orden vorrangig tätig waren (431–433), ist eines der vielen Ergebnisse der Untersuchung.

Ein umfangreicher Anhang enthält die von F. erschlossenen Quellen, welche in unterschiedlich angeordneten Listen und Tabellen geboten werden und so zum Weiterforschen einladen. Hierbei stellt die ausführliche Auflistung aller bis 1617 erschienener und heute nachweisbarer Postillen Luthers (524–555) eine wertvolle Ergänzung der Lutherbibliographie dar.

Mit F. Studie liegt ein gewichtiger Beitrag zur Predigt- und Mediengeschichte vor, der anhand der Postillen insbesondere den Prozess der katholischen Konfessionalisierung im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation zu erhellen vermag.

Jena *Christopher Spehr*

Johannes Wallmann: Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze III, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, XIV, 472 S., Gln., ISBN 978-3-16-150259-0.

Nach Studien zum Pietismus in zwei 1995 und 2008 erschienenen Sammelbänden (s. ZBKG 68, 1999, 276-280; BWKG 110, 2010, 485-487) erhöht Vf. nun 2010 durch einen dritten starken Band von knapp 500 Seiten den Umfang seiner „Gesammelten Aufsätze" auf über 1350 Seiten. Von den nun 20 vorgelegten, 1972 bis 2010 veröffentlichten Beiträgen würde man wohl die Nummern XVI und XVII nicht vermissen. Die Kontroverse um die in der vierbändigen „Geschichte des Pietismus" nur proklamierte sog. weite Pietismussicht ist weidlich vorher und nun aktuell auch nachher (ThR 76, 2011, 222-254) verhandelt – übrigens mit diversen weiteren Diskussionsbeiträgen. Gut, daß der F.A.Z.-Beitrag zu Zinzendorf enthalten ist – im Sinne des Vf. „einer breiten Öffentlichkeit" geschuldet. Zwei Aufsätze liegen jetzt ein drittes Mal vor (Nr. IV, V). Unveröffentlicht war allein die Studie zu Johann Georg Neumann [Nr. XV. - *Nur in*

deutsch „ungedruckt" Nr. XII, XVIII (so 456 f.); Nr. IV nahezu gleichzeitig in AGP 55, 2010, inzwischen ²2011]. Dieser Text, wie derjenige zur lutherisch-orthodoxen Predigt (Nr. XIX), beide vorgetragen auf dem 8. bzw. 10. Orthodoxie-Symposium in Wittenberg, weisen mit 9 bzw. 6 Jahren den größten Abstand zwischen Vorstellung und (Erst)veröffentlichung auf.

Ein den Band gut einführendes Vorwort und ein gut gestaltetes Inhaltsverzeichnis ersparen lange Inhaltshinweise. Es sind nicht nur Pietismusbeiträge versammelt, sondern „daneben auch solche zur Geschichte der lutherischen Orthodoxie". Von ihr war auch bei schwerpunktmäßiger Beschäftigung mit dem Pietismus nicht abzusehen. Wichtig ist der Hinweis, daß der „Segen […] der Beschäftigung mit den Quellen" den Ertrag „terminologischer Debatten" weit übertrifft. Spener, Mystik, Judentum, J. S. Bach/Mühlhausen, sodann die Ausweitung der Pietismusforschung über Deutschland hinaus: dies dokumentiert vorliegender Band auf vielfältige Weise. Beherzigenswert bleibt die Aufforderung, im Rahmen der Zusammenarbeit der Disziplinen: Predigtforschung etwa kann und wird auf den theologischen Zugang nicht verzichten können – gerade auch nicht um „einer falsch verstandenen Interdisziplinarität" willen. Internationalität und Interdisziplinarität sind in ihrer Bedeutung für die Pietismusforschung freilich länger erkannt als es in diesem Band (und auch im gen. Forschungsbericht ThR 2011) scheinen mag. Ein Sammelband von 1977 sowie ein Forschungsbericht von 1988/wieder 2003 (einer von vielen beim Vf. ungenannten) haben vor 35 bzw. über 20 Jahren entschieden darauf verwiesen.

Der Band ist gut ausgestattet. Das wirklich den Inhalt wiedergebende Inhaltsverzeichnis ersetzt nahezu das Sachregister. Seitentitel, Erstveröffentlichungsnachweis, Orts- und Personenregister erleichtern die Arbeit. Stand die Endredaktion unter Zeitdruck – dem 80. Geburtstag des Vf. am 21. Mai 2010? Vielfältige Eingriffe wären noch möglich gewesen: zahlreiche Lit.-Ergänzungen (zu Feustking; Spener-Ausgaben; Speners „De Impedimentis studii theologici" [auch deutsch, 1999 zugänglich]; zur Pentapla-Bibelausgabe, zu Israel Clauder [272!], zu Nachdrucken/Reprints; Bibliographien usw.), Spener-Briefe unvollständig zitiert, verkürzte Lit.-Angaben (z. B. zu H. J. Kraus/L. Diestel, wegen hier unvollständigem Register auch nicht über S. 281 Anm. 24 zu klären, hier noch falsch Diestel „1969"), Register sub ‚Clauder, Israel' zwei verschiedene Namensträger, irrige Anm.-Angaben für Erstzitierungen, „Worte" für Wörter, Speners lat. Consilia „1711" (1709!), fehlende Bd.-Angabe bei RGG. Der letzte Satz S. 426 („Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.") ist im Druck entbehrlich.

Urteile im einzelnen werden ggf. zu befragen sein. Über J. C. Schade als Prediger sei „nicht aus der neueren (Literatur)" etwas zu erfahren (S. 435)? 1991 ist in einem Lexikon [!] vermerkt: Schade „entfaltete eine weitreichende […] homiletische […] Tätigkeit" in Berlin. Es „wirkten […] die z. B. in Hof […] immer wieder herausgegeben[en] (Predigten)" – mit Nachweis von 9 Ausgaben 1714 bis 1853. Oder: Hat Gottfried Arnold wirklich „wenig für die Auslegung der Bibel getan."? (303) Die Dünnhauptsche Bibliographie weist doch einige Arnold-Predigtbände nach – die natürlich einer umfassenderen Analyse harren als sie 1991/95 (wieder 2003) versucht wurde.

Jene an sich weder beim Vf. noch beim Verlag erwarteten Versäumnisse sind schade, schaden freilich im ganzen kaum – außer, daß mancher Weg in neuere Literatur und zu inzwischen leichter zugänglichen Quellen nicht gewiesen wird. Vf. spricht ja zu Recht „mit Jacob Burckhardt [von] dem Segen, der auf der Beschäftigung mit den Quellen liegt". Diese sollte auf alle nur mögliche Weise angeregt und erleichtert werden.

Erlangen *Dietrich Blaufuß*

Jan Scheunemann (Hg.): Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, 322 S., geb., ISBN 978-3-374-02760-6.

Der vorliegende Band enthält 19 Beiträge zu einem der im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts womöglich meist diskutierten historischen Gegenstände der Frühen Neuzeit: Reformation und Bauernkrieg. Ganze Forschergenerationen waren in die vielfach ideologisch aufgeheizten, stets kirchenpolitisch relevanten Debatten aktiv involviert, die nicht nur eine schier unübersehbare Flut von Forschungsliteratur hervorgebracht, sondern sich bis heute vielerorts in Stein, Museum, Straßenname oder Bild gewordene Realität eingetragen haben.

Drei auf die theoretische Ebene der aktuellen Debatten abzielende Beiträge eröffnen den Band. *Edgar Wolfrum* skizziert Konzepte, Methoden und Themen des Forschungsfeldes, das zwischen den allerdings eng aufeinander bezogenen Begriffen Bewusstsein, Kultur und Politik angesiedelt ist. Dabei werden besonders die geradezu „spiegelbildliche[n] Polarisierungen" in der Geschichtspolitik zwischen den beiden deutschen Staaten betont (26), die nunmehr, in der „postdiktatorische[n] Vergangenheitsaufarbeitung", in nationale oder

europäische und damit erneut in Normierungen übergegangen sind (28). *Volker Leppin* geht es demgegenüber um die parallele Konstruktion der Reformationsgeschichtsschreibung in Ost und West. Das Hauptaugenmerk liegt auf den Anstößen der marxistischen Reformationssicht seit 1952 und auf den Antworten, die aus dem nichtmarxistisch-bundesdeutschen und theologisch-ostdeutschem Lager gegeben worden sind. Dass dabei besonders die Sozialgeschichte in den Blick gerät, liegt auf der Hand. Die Interdependenzen – und persönlichen Kontakte (43), wie *Siegfried Bräuer* als Nestor der Müntzerforschung in einem eigenen Beitrag eindrücklich darstellt – zwischen den verschiedenen historisch-theologisch-politischen Schulen zeigen die Wissenschaft bestimmenden Frontstellungen, auch über die Grenzen hinweg. Zuweilen entsteht gar der Eindruck eines trotz politischer Kontextualität relativ autonomen Wissenschaftlerdiskurses. Die Lokalisierung des Themas in der marxistischen Teleologie durch die Rede von der „frühbürgerlichen Revolution" wird von *Sascha Möbius* auf deren Wandel in der Ära Honecker untersucht, wobei die Auseinandersetzungen im marxistischen Lager selbst zur Sprache kommen. Dass durch SED-Historiker die Rolle der Reformation aufgewertet wurde (57 f.), sollte aber nicht ohne den kirchenpolitischen Rahmen der DDR gesehen werden; kaum dürfte eine stärkere Berücksichtigung der Fakten die Theorie verändert haben (60), zumal Verf. am Ende selbst die durchgängig herrschaftslegitimierende Rolle der DDR-Historiographie betont (62).

Es sind vor allem zwei Themenfelder, auf denen die folgenden Texte den disparaten Einschreibungen von Reformation und Bauernkrieg, Luther und Müntzer in den politisch aufgeladenen Lagern Ost-West, Kirche-Staat nachspüren: erinnerungspolitische Orte und Jubiläen. Vor allem die Beiträge von *Claudia Lepp* über die gesamtdeutsche „Erinnerungsgemeinschaft" 1967 und 1983, von *Peter Maser* über das Lutherjahr 1983 und von *Johannes Schilling* (Luther 1946) konzentrieren sich auf die grenzübergreifende (kirchen-)politische Kontextualität der Erinnerungsdebatten. *Wolfgang Flügel* geht archivalisch der Staat-Kirche-Konkurrenz am Beispiel des Lutherjahrs 1983 nach, das sich, wie *Kathy Hannemanns* Studie über den einschneidenden Wittenberger Kirchentag im selben Jahr bestätigt, als politischer Misserfolg der SED herausgestellt hat.

Bei der Schilderung der ‚materialisierten', musealen Reformationskultur fällt erwartungsgemäß die westdeutsche Perspektive hinter den Osten zurück, was durch die Straßennamenskultur (*Johanna Sänger*) zwischen Ost und West unterstrichen wird. Während *Alexander Fleischauer* das Gewicht der geschichtspolitischen „Metaerzählung" (240) für die museale Verortung von Erinnerung in der DDR betont, gewinnt man schon durch den Titel „Zwischen Staatsdoktrin und Bürgerwillen" bei *Thomas T. Müller* den Eindruck, wo in der DDR dirigistisch ‚von oben' Erinnerung vorgeschrieben wurde, sei Erinnerung im Westen frei ‚von unten' entstanden, so als wäre die ‚westliche' Erinnerungskultur ohne den Referenzpunkt des ‚Ostens' und der politischen Ebene schlechthin zu erklären. Dass sich Müller dem durch seine Betonung der Impulsgeberschaft des Bundespräsidenten Heinemann (229 f.) selbst entgegenstellt, unterstreicht, wie auch das ‚westliche' Gedächtnis zu kontextualisieren ist, gerade im Gegenüber zu den Positionen in der DDR. Es ist diese diskursive Interdependenz zwischen marxistischer und kirchenhistorisch-theologischer Forschung oder zwischen Ost und West, die sich zum Beispiel in den sozialgeschichtlichen Mustern „frühbürgerlich" versus „bürgerlich-revolutionär" (*Bräuer*, 123) zeigt.

Anregend für weitere Diskussionen sind die in manchen Beiträgen (*Sänger*) stärker, sonst gelegentlich, aber mit einiger Selbstverständlichkeit auftauchenden Konnotationen zum Gedächtniskulturkonzept Assmanns. Denn gerade dort, wo es um die konsequente Kontextualisierung der behandelten Gedächtniskonstruktionen geht, erscheint die Applizierbarkeit von Assmanns eher tiefenpsychologischem Modell auf einen genuin historisch-kritischen Ansatz problematisch. Hier besteht nach meinem Dafürhalten ein grundsätzlicher Klärungsbedarf in der zeitgeschichtlichen Forschung.

Schließlich wird bei dem geradezu paradigmatischen Rezeptionsfeld *Reformation* deutlich: 1945 ist nicht Neubeginn, sondern Transformation und Modifikation vorhandener Narrative, von denen etwa die antiliberale Luther- und Müntzerdeutung Karl Holls mit ihren Gegenbildern (Troeltsch, Ball, Bloch etc.) nur ein Beispiel wäre. Gerade diese ideologisch aufgeladene Historiographie böte Anlass zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Kontext des Historikers und seiner Quellenarbeit und -rezeption. Wären ausgerechnet Erinnerungskultur und Gedächtnispolitik diejenigen Orte, an denen die Konstruktivität sowohl der strukturalistischen als auch der historistischen Historiographie zu problematisieren wäre, nämlich mit Konsequenzen für die Historizität der Quellendeutung und -auswahl, mithin der Historiographie selbst? Gerade die ambivalente, oft parteipolitische ‚Erinnerung' an Reformation und/oder Bauern-

krieg, die in dem vorliegenden Band für die Zeit des ‚Kalten Krieges' so eindrücklich dokumentiert wird, regt diese Frage an. Nähme man von hier aus die *plot*-Struktur ernst, die nach Hayden White nicht in den Ereignissen zu finden ist, sondern in sie hineingelegt wird, dann würden sich reiche Diskussionsfelder ausgerechnet an der derzeit blühenden Gedächtnisforschung entzünden. Die von *Wolfrum* (21) betonte Wechselbeziehung zwischen Politik und Geschichte und deren Verhältnis zu „Sinnstiftung und Identität" gerade unter der Perspektive der politisch-akademischen Verflechtungen würde womöglich stärker problematisiert werden, wenn die Kontextualität der Akteure (18) – und Autoren – nicht nur hinsichtlich der DDR-Forschung vollauf ernst genommen würde. Es wäre konsequent zur Disposition zu stellen, ob eine Differenz zwischen (rein) geschichtswissenschaftlichen und (rein) politischen Debatten, die gelegentlich aufscheint (*Moeller* passim; *Sänger*, 88 passim, *Flügel*, 154), überhaupt aufgemacht werden kann, denn das würde schließlich der von *Wolfrum* konstatierten Diskursivität des Autors entgegen stehen.

Der vorliegende Band dokumentiert die Wechselbeziehung zwischen Politik und Geschichte anhand des Themas eindrücklich, materialreich, exemplarisch. Er ist Basis und Ideengeber für weitere Forschungen, die fruchtbar ausgedehnt werden könnten auf Schulbücher oder auf die Musik- und Kunstszene. Ein zweifellos wichtiger Beitrag ist dazu geleistet.

Halle/Heidelberg *Friedemann Stengel*

Heinz Scheible: Aufsätze zu Melanchthon, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 49), X, 478 S., Ln., ISBN 978-3-16-150234-7.

Schnörkelloser kann man einen Titel nicht formulieren: „Aufsätze zu Melanchthon". Es handelt sich dabei um einen zweiten Band von Melanchthon-Studien, nach einem ersten „Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge" (Hrsg. von Gerhard May und Rolf Decot. Mainz 1996), für den der Verfasser 1997 den Melanchthon-Preis der Stadt Bretten erhielt. Nun legt ein Neunundsiebzigjähriger (das Vorwort datiert vom August 2009) abermals einen stattlichen Band von 26 Aufsätzen auf fast 500 Seiten vor, durch einen Personenindex wohl erschlossen. (Inzwischen ist ein dritter stattlicher Band erschienen: Heinz Scheible, Beiträge zur Kirchengeschichte Südwestdeutschlands. Stuttgart: Kohlhammer 2012 [Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 2]; ISBN 978-3-17-022072-0, in dem Melanchthon ebenfalls vielfach berührt wird und der sogar einen Beitrag aus dem vorliegenden Band, nämlich „Reuchlins Bedeutung für den Toleranzgedanken", wiederholt.) Die ältesten Arbeiten sind zuerst 1993 publiziert, die jüngsten 2008, und im vorliegenden Fall ist die Rede, die Arbeiten seien „zum Teil an recht entlegenen Stellen" (V) erschienen, einmal richtig. Die Themen sind breit gefächert, von eher biographisch orientierten Beiträgen bis zu solchen der Rezeptionsgeschichte, von Forschungsbeiträgen mit einem reichen Anmerkungsapparat, in denen wissenschaftliche Debatten geführt werden, bis zu Darstellungen ohne Anmerkungen für ein breiteres Publikum. Sogar eine Predigt ist dabei, vom 16. Februar 2003, und mit einem Anmerkungsapparat! Das ist, wenn nicht ein Unicum, so doch eine Rarität.

Das Anliegen von Scheibles Arbeiten ist ein doppeltes: In seinen Aufsätzen und Vorträgen erschließt der Autor aus lebenslang erworbener Kenntnis den reichen Schatz vor allem von Melanchthons Briefwechsel, aber er möchte auch zeigen, „dass historische Arbeit durchaus Relevanz für aktuelle Entscheidungen haben kann" (287 Anm. 1). Eine Besprechung seines Werkes hat also dem doppelten Anliegen des Autors zu entsprechen: ihn als Melanchthonforscher und als Anwalt seines Helden für die Gegenwart zu würdigen.

Als Melanchthonforscher hat Scheible ein monumentales opus geschaffen, „Melanchthons Briefwechsel" (MBW), das zu den herausragenden Leistungen geisteswissenschaftlicher Grundlagenforschung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gehört. Er hat viel Zeit dafür gehabt und gebraucht, und das Ergebnis wird Bestand haben (und die Arbeit seiner Nachfolgerinnen auch). Aber als Leiter der Melanchthon-Forschungsstelle hat er nicht nur gesammelt, geordnet, verzeichnet, registriert und ediert, sondern auch interpretiert, und so dürften seine Arbeiten vielleicht auch den Titel „Gesammelte Aufsätze zu Melanchthon" tragen. Aber das historische Bewusstsein mahnt in diesem Fall zur Bescheidenheit, zumal der Verfasser der „Gesammelten Aufsätze" in Scheibles Buch nicht besonders gut wegkommt.

Im einzelnen enthält der Band folgende Beiträge: 1. Melanchthon [künftig: M.] als theologischer Gesprächspartner Luthers (1998); 2. M.s Werdegang (1993); 3. M. und die oberrheinischen Humanisten (2001); 4. Reuchlins Bedeutung für den Toleranzgedanken (1993); 5. M. als akademischer Lehrer (1997); 6. Die Philosophische Fakultät der Universität Wittenberg von der Gründung bis zur Vertreibung der Philippisten (2007); 7.

Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform (1997); 8. Die Reform von Schule und Universität in der Reformationszeit (1999); 9. M.s ökumenischer Einsatz in Frankreich (2002); 10. M.s Sorge um die Diaspora (1997); 11. M. und Osiander über die Rechtfertigung: Zwei Versuche, Wahrheit zu formulieren (2002); 12. Philipp M.s Ethik des Friedens (2002); 13. Die Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für theologische Ethik und Praktische Theologie am Beispiel M. (2000); 14. M. rettet die Universität Wittenberg (1998); 15. Ein Irrtum M.s: seine Warnung vor dem Fürstenkrieg 1551/52 (2008); 16. Christliches und humanistisches Menschenbild nach Philipp M., ein Leitfaden für politisches Handeln im 21. Jahrhundert (2007); 17. Wie M. predigte (2008); 18. M.s Verhältnis zu Johannes Setzer (2008); 19. M.s Freundschaft mit Matthäus von Wallenrode (2001); 20. Die Verfasserfrage der Histori Thome Muntzers (2001); 21. M.s Beziehungen zu Stadt und Bistum Breslau (2000); 22. M. und Frau Luther (2001); 23. Das Augsburger Interim und die evangelischen Kirchen (1998); 24. Der Catalogus testium veritatis: Flacius als Schüler M.s (1996); 25. M. und die Grafen von Erbach (2003); 26. Das M.bild Karl Holls (2003). Voraus geht ein Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur; den Aufsätzen folgen Nachweise der Erstveröffentlichungen sowie ein Personenindex.

Der Reichtum des Bandes dürfte sich nicht nur in der Lektüre, sondern vor allem im beständigen Gebrauch erweisen. Denn hier tritt dem Leser und Benutzer die souveräne Kenntnis von Melanchthons Werk, insbesondere seines Briefcorpus, entgegen, gelegentlich auch in lexikalischer Gestalt, die einem (fast) den Mut nehmen könnte, den Quellen nachzugehen (vgl. 219f. Anm. 8ff.), dazu die Übersicht über die Forschungsliteratur, zumal zu den Biographien von Melanchthons Zeitgenossen. Besonders quellen- und damit anmerkungsgesättigt sind die Studien über Breslau (21) und über Frau Luther (22); forschungsmäßig ausgesprochen ergiebig ist der Beitrag über die Reform von Schule und Universität (8).

Nicht ganz zu Unrecht meint Scheible, den vergessenen und vernachlässigten Melanchthon immer wieder zur Geltung bringen zu sollen und zu müssen, er stellt ihn als einen zu Lebzeiten und post mortem Verkannten und mit Vorurteilen Behafteten dar (241, 374f.), ja, er rechnet ihn „zu den weithin unbekannten und unterbewerteten Gestalten der Geistesgeschichte“ (301). Besonders heftig geht Scheible mit Karl Holl ins Gericht; gegen dessen Meinung, Melanchthon habe „die lutherische Rechtfertigungslehre verdorben“ (202), bricht er eine Lanze für seinen Helden.

Zumal in den Vorträgen wird deutlich, wie sehr Scheible daran gelegen war (und ist), die Ergebnisse seiner Forschungen einem breiteren Publikum zu erschließen (vgl. etwa 65, 173) und für gegenwärtige Fragestellungen nutzbar zu machen (vgl. v. a. 249–252): „Wenn Geschehenes nicht mehr berichtet wird, gerät es in Vergessenheit“ (65). Hier und dort gibt es in den Vorträgen Doppelungen und Überschneidungen; sie entsprechen der jeweils dokumentierten Situation. Und bei aller Irenik und Bereitschaft zu Kompromissen – Scheible begrüßt und vertritt die Leuenberger Konkordie ebenso wie die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre – kommt ihm auch einmal eine ordentliche Professorenschelte unter (400).

Niemand hat in dem vergangenen halben Jahrhundert mehr für Melanchthon getan als Heinz Scheible. Das gilt weit über die unerlässliche und mit Recht eingeforderte „Zuverlässigkeit im Faktischen“ (422) hinaus. Seine lebenslangen Anstrengungen, von denen die „Aufsätze zu Melanchthon“ nur einen Ausschnitt bieten, haben sich gelohnt. Theologie und Kirche haben von seiner Arbeit bisher reichen Gewinn gehabt und dürften auch künftig davon profitieren.

In seiner Einleitung beklagt Scheible, bei biographischen Anmerkungen sei der Verweis auf die einschlägigen Artikel der Buchstaben L bis Z in MBW „noch nicht möglich“. Wenn er – und wer sonst sollte das mit vergleichbarer Kompetenz tun können – diesem Desiderat abhülfe, wäre dies das schönste Geschenk des Verfassers, das er sich selbst, der Melanchthon- und der Reformationsgeschichtsforschung machen könnte, ja, es wäre die Krönung seines Werks.

Kiel *Johannes Schilling*

Andrew L. Thomas: A House Divided. Wittelsbach Confessional Court Cultures in the Holy Roman Empire, c. 1550–1650, Brill, Leiden-Boston 2010 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 150), XI + 403 S. m. Anh. u. 17 s/w-Abbildungen., ISBN 978-90-04-18356-8.

Am Beginn des Reformationsjahrhunderts, nach dem Ende des Landshuter Erbfolgekrieges (1503–1505), war es dem politischen Geschick des „weisen“ Herzogs Albrecht IV. von Bayern-München (1465–1508) gelungen, das Land nach langer, seit 1255 bestehender Trennung wiederzuvereinigen und künftige Teilungen durch das Primogeniturgesetz von 1506 (ausschließliches Erbrecht des Erstgeborenen männlicher Linie) zu verhindern. Er legte damit, ohne es beabsichtigt haben zu

können, eine wichtige Grundlage zum Aufbau eines bayerischen Konfessionsstaates, der in den rund hundert Jahren zwischen 1550 und 1650 vollends zum Abschluss kommen sollte.

Es ist eine historische Tatsache, dass sich die anfangs so mitreißende, allenthalben Enthusiasmus auslösende reformatorische Bewegung im Reich vor allem an den Grenzen des Herzogtums Bayern gebrochen hat, dass die Herzöge dieser Epoche die konsequentesten und damit sichersten Stützen für die alte Kirche und das Papsttum, damit aber auch für den Kaiser waren. Diese Haltung entsprang nicht so sehr politischem Kalkül, sie gründete vielmehr in der persönlichen religiösen Überzeugung, und dies in einer Zeit, da Bischöfe und Domkapitel versagten, ja selbst in Rom die Kräfte einer religiösen Erneuerung sich nur langsam und äußerst beschwerlich gegen die verhängnisvollen Traditionen des Renaissancepapsttums durchsetzen konnten. Dies wiegt bei der Beurteilung des genuin bayerischen Beitrages für die kaiserliche Reichspolitik umso schwerer, als Luther auch in Bayern sogleich starke Resonanz gefunden hatte. Die Entscheidung, am alten Glauben, am Papsttum und am Reichsoberhaupt festzuhalten, fiel bei den beiden Herzögen Wilhelm IV. (1508–1550) und Ludwig X. (1516–1545) bereits nach dem Reichstag von Worms 1521, das heißt nach Luthers Reichsächtung durch Karl V. Mit der Grünwalder Konferenz im Februar 1522 und dem ersten bayerischen Religionsmandat einen Monat später wurde Bayern der früheste Schauplatz der Gegenreformation im Reich! Dabei hätte die Einführung der Reformation, vom Standpunkt kühler Berechnung aus betrachtet, den Herrschern Bayerns doch nur Vorteile gebracht – das Land war reich an Stiften und Klöstern, und auch die reichsunmittelbaren Territorien mitten im Land und an den Grenzen wären eine verlockende Beute gewesen, nämlich die fürstbischöflichen Hochstifte Freising, Passau, Regensburg, Augsburg, Eichstätt und Salzburg, die Fürstpropstei Berchtesgaden und die mächtigen schwäbischen Reichsstifte. Nur die frühe, unerschütterliche Entscheidung der regierenden Herzöge gegen die religiöse Neuerung und für die alte Kirche sicherte dem Land den geschlossen katholischen Charakter. Und nicht nur dies: Herzog Wilhelm IV. war es in der stürmischen ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gelungen, mit der Abwendung einer gefährlichen kirchlichen Spaltung letztlich auch die neu begründete Einheit des Herzogtums zu verteidigen. Als er 1550 starb, hinterließ er außer einer Tochter nur einen einzigen Sohn: Albrecht V. (1550–1579). Dieser entwickelte sich zum Typus des humanistisch gebildeten, kunstsinnigen Renaissancefürsten, der seine Residenzstadt zum Mittelpunkt der Künste erhob – Hofbibliothek, Antiquarium, Hofkapelle und Orlando di Lasso sind bis heute die kongenialen und klingenden Kennzeichen einer zeitgemäß als Mäzenatentum zu etikettierenden „Kulturpolitik“, die nicht launisches Akzidens, sondern Wesensmerkmal seiner an Habsburg orientierten und vom Prinzip der Imitatio geleiteten Herrschaftsauffassung waren. Neben der kaiserlichen Hofhaltung in Wien wurde München zu einem der glanz- und geistvollsten Fürstensitze des Reiches.

Es ist hier nicht der Ort, die weitere konfessionelle Entwicklung im Herzogtum Bayern zwischen 1550 und 1650, also unter Albrecht V., Wilhelm V. dem Frommen und Maximilian I. (seit 1623 Kurfürst) nachzuzeichnen. Dies leistet der hier anzuzeigende Band, die erweiterte Fassung einer von Charles Ingrao betreuten, 2007 an der Purdue University/USA eingereichten Dissertation. Minutiös und mit stupendem, an den Quellen und der Literatur erkennbaren Fleiß untersucht Thomas die geradezu organisch anumutende Verknüpfung von Glauben und Frömmigkeit, dynastischen Ambitionen und höfischer Kultur eines „getrennten Hauses“, der beiden Hauptzweige der Wittelsbacher, „Bayern und Pfalz“, an den Höfen in München und Heidelberg. Aus dieser Perspektive heraus liefert der Autor einen weiteren wichtigen Beitrag zur Wahrnehmung bayerischer Politik im konfessionellen Umfeld, die für die deutsche Reformationsgeschichte bekanntermaßen von fundamentaler Bedeutung war. Ein Orts- und Personenregister schließt den Band ab, der sich als Standardwerk zum Thema – hier ist sich der Rezensent sicher – erweisen wird.

München *Manfred Heim*

Wilhelm Kühlmann/Volker Hartmann/Susann El Kholi/Björn Spiekermann (Hg.): Die deutschen Humanisten. Dokumente zur Überlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur in der Frühen Neuzeit. Abteilung I: Die Kurpfalz, Band II: David Pareus, Johann Philipp Pareus und Daniel Pareus, Turnhout 2010 (Euopa Humanistica. Collection publiée par L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 7), 959 S., ISBN 978-2-503-53238-7.

Der zu besprechende Band ist Teil eines großangelegten Forschungsprojektes unter der Überschrift ‚Europa Humanistica‘ – ein sehr hoch gegriffener Titel, der bei näherem Hinsehen gerechtfertigt erscheint: Unter Federführung des *Centre National de la Recherche Scientifique* in Paris arbeiten Projektgruppen

u. a. in Frankreich, den Niederlanden, Belgien, Spanien, Ungarn und in Deutschland parallel an der Aufgabe, „die Rezeption der antiken und mittelalterlichen Autoren in der Frühen Neuzeit für den [europäischen] Kulturraum zu dokumentieren und durch die notwendigen Erläuterungen zu erschließen“ (XVII). Die für den Bereich des deutschen Humanismus zuständige Arbeitsgruppe ist in Heidelberg angesiedelt und wird von der dortigen Akademie der Wissenschaften gefördert.

Die bisherige Forschung hat bei Studien zum frühneuzeitlichen Humanismus den Schwerpunkt darauf gelegt, die inhaltlichen Neuansätze von Gelehrten dieser Richtung herauszuarbeiten und damit die Entstehung neuer juristischer, philologischer, philosophischer und theologischer Arbeitsweisen zu skizzieren. Dass die Humanisten dabei in ihrer Arbeit auf antike und mittelalterliche Quellen zurückgriffen, ist allgemein bekannt. Jedoch fehlt bislang eine systematische Untersuchung darüber, welche Literatur aus welchen Gründen rezipiert und für würdig erachtet wurde, sie durch Neueditionen dem akademisch interessierten Publikum der Frühen Neuzeit zugänglich zu machen. Diese Lücke soll durch die Arbeitsgruppen von ‚Europa Humanistica‘ durch eine vollständige Katalogisierung der Editionen von bekannten Humanisten geschlossen werden.

Die deutsche Arbeitsgruppe dieses internationalen Forschungsvorhabens hat den ersten Band dem Juristen, Staatsrechtler, Historiker und Diplomaten Marquard Freher (1565–1627) und dem Heidelberger Hochschullehrer und Philologen Janus Gruter (1560–1627) gewidmet. In dem zu besprechenden zweiten Band rückt mit David Pareus (1548–1622) ein für die Zeit vor Ausbruch des dreißigjährigen Krieges überaus wichtiger Theologe in den Mittelpunkt des Interesses. Pareus ist in der neueren Forschung bislang primär anhand seiner theologischen und kirchenpolitischen Schriften rezipiert worden. Insbesondere sein Ausgleichsversuch zwischen reformierter und lutherischer Konfession im Zusammenhang mit den Gründungen von protestantischer Union und katholischer Liga (1608/09) haben ihn als Ireniker bekannt gemacht. Die Auflistung aller Editionen dieses Heidelberger Gelehrten umfasst mit 600 Seiten knapp 2/3 des Bandes. Anschließend finden die editorischen Tätigkeiten von Sohn Johann Philipp Pareus (1576–1648) sowie Enkel Daniel Pareus (1605–1635[?]) Aufnahme. Grund hierfür ist nicht die Berühmtheit der beiden letztgenannten Personen – sie haben wenig Breitenwirkung entfaltet –, sondern der Reiz, das Wirken einer Gelehrtenfamilie über mehrere Generationen in diesem Bereich aufzuzeigen.

Die Herausgeber beginnen die drei Teile jeweils mit einer kurzen biographischen Skizze der humanistischen Gelehrten, mit einem Schriftenverzeichnis sowie mit einer Nennung der wichtigsten Sekundärliteratur. Angesichts moderner digitaler Recherchemöglichkeiten erscheint es gerechtfertigt, dass diese Abschnitte knapp gehalten wurden. Anschließend werden die Editionen in chronologischer Reihenfolge behandelt. Elf Editionsprojekte von David Pareus finden Berücksichtigung, 26 von Johann Philipp Pareus und neun des früh verstorbenen Daniel Pareus. Während der Erstgenannte hauptsächlich mit der Schaffung einer an den philologischen Methoden des Humanismus orientierten neuen Bibelausgabe sowie mit der Kommentierung biblischer Bücher beschäftigt war, hatte sein Sohn großes Interesse am antiken römisch-lateinischen Theaterschrifttum, insbesondere am Werk des Plautus. Auch Autoren wie Aristoteles und Sallust wurden von ihm ediert, ebenso eine Schrift des erst kurz vorher verstorbenen humanistischen Gelehrten Justus Lipsius (1547–1606). Daniel Pareus als Vertreter der dritten Generation profilierte sich bereits in jungen Jahren mit einer Reihe von Editionen als Philologe. Im Gegensatz zu Vater und Großvater sind „keine sonderlichen eigenen editorischen Interessen zu erkennen“ (XXIV), die Auswahl ermöglicht dennoch einen eindrücklichen Einblick in das Leben eines durch Krieg und Flucht entwurzelten jungen humanistischen Gelehrten. Angesichts der Wirren des dreißigjährigen Krieges, der die Kurpfalz mit Heidelberg als Zentrum besonders traf, hatte der Enkel des großen Theologen vermutlich eine zukünftige Tätigkeit als Verlagsmitarbeiter im Blick, die ihm den Lebensunterhalt in seiner neuen Heimat sichern sollte.

Die Auflistung der frühneuzeitlichen Editionen antiker und mittelalterlicher Werke in ‚Die deutschen Humanisten‘ geht weit über ein bibliographisches Nachschlagewerk hinaus. Informationen, die einem nicht spezialisierten Nutzer des Bandes unbekannt sein könnten, werden nicht nur erläutert, sondern zusätzlich mit Literaturempfehlungen zur weiteren Recherche versehen. Hervorzuheben ist, dass alle den Editionen zugehörigen Vorworte, Begleitschreiben und Gedichte vollständig abgedruckt und zur besseren Erschließung vorab inhaltlich zusammengefasst wurden. Die Aufnahme dieser sog. Paratexte hat den Nutzen, Informationen über das „soziale Milieu“ zu bekommen, „in dem sich der Autor bewegte und auf dessen Anteilnahme er hoffen durfte.“ (Bd. I/1, XXI f.) Sehr nutzerfreundlich sind die Kurzbiographien sowie weiterführende Literaturhinweise zu Personen, die in den Paratexten

Erwähnung finden. Mit beeindruckender Gründlichkeit haben die Herausgeber auf diese Weise ein Nachschlagewerk geschaffen, das den Rezipienten viel Rechercheaufwand erspart.

Da nicht die Personen David, Johann Philipp und Daniel Pareus im Vordergrund stehen, sondern deren Editionen der antiken und mittelalterlichen Literatur, wird der zu besprechende Band in erster Linie vom spezialisierten Fachpublikum rezipiert werden. Dieses wird viel wertvolles Material darüber finden, aus welchen Gründen und in welchem Umfang bestimmte antike Werke in der frühen Neuzeit von Humanisten ediert wurden. Insbesondere der bereits erwähnte vollständige Abdruck der Paratexte eröffnet hier neue Interpretationsmöglichkeiten. Kommentierungen von zeitgeschichtlichen Ereignissen, Widmungsreden sowie Hinweise zu anderen Personen innerhalb dieser Paratexte ermöglichen zudem ertragreiche Rückschlüsse auf Vernetzungen und auf den Blickwinkel der Humanisten im Zusammenhang mit ihren editorischen Tätigkeiten.

Das zügige Arbeitstempo der Arbeitsgruppe ist bemerkenswert: Ein Jahr nach Erscheinen des zweiten Bandes wurde bereits der dritte fertiggestellt. Mit dem neulateinischen Lyriker Jacob Micyllus, den Medizinern Johannes Posthius und Johannes Opsopoeus sowie dem Theologen Abraham Scultetus werden vier weitere bedeutende Heidelberger Humanisten in den Blick genommen. Es ist zu hoffen, dass weitere Bände ebenso rasch erscheinen, damit die Wissenschaft für zukünftige Studien auf dieses wertvolle, mit viel Sorgfalt und Akribie zusammengetragene Material zurückgreifen kann.

Marburg *Tobias Sarx*

Albrecht Ernst/Anton Schindling (Hg.): *Union und Liga 1608/09.* Konfessionelle Bündnisse im Reich – Weichenstellung zum Religionskrieg?, Stuttgart: Kohlhammer 2010 (Veröffentlichung der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B Forschungen, 178), 385 S., ISBN 978-3-17020-983-1.

Man mag sich über die Jubiläumsorientierung historischer Forschung mokieren – und zu Recht auf die Problematik einer kurzlebigen Konjunktur von Fördergeldern, Buchmärkten und öffentlichem Interesse verweisen –, Jubiläen eröffnen aber auch die Möglichkeit, Themenfelder in den Mittelpunkt zu rücken, die sonst eher im Schatten prominenterer Aspekte stehen. Dies gilt auch für den hier vorliegenden Band zur Gründung von Union und Liga 1608/09, der die um einige Aufsätze ergänzten Beiträge eines Symposions anlässlich des 400. Jahrestages der Gründung der Union 2008 in Heidelberg versammelt.

Auf der Grundlage der von den Herausgebern in der Vorbemerkung kurz umrissenen These, dass die Gründung von Union und Liga in den Jahren 1608/1609 entgegen der Darstellung einer älteren Geschichtsschreibung nicht zu einer Zwangsläufigkeit des Krieges geführt habe und als konfessionelle Frontstellung dessen Ausbruch gar präjudiziert habe und man zu einer genaueren Betrachtung der Dynamiken, Strategien und Rhetoriken kommen müsse, um dieses Phänomen angemessen zu würdigen. In zwölf Beiträgen beleuchten Historiker und Theologen die unterschiedlichen Politikziele der Akteure sowie ideen- und rezeptionshistorische Aspekte des Themas. Eine kommentierte Edition der Gründungsdokumente der beiden Vereinigungen von Albrecht Ernst beschließt den Band.

Georg Schmidt unterstreicht die These des Bandes durch eine Einordnung der Gründungen in den reichspolitischen Kontext. Mit einer ausführlichen Untersuchung der politischen Rhetorik sowohl im diplomatischen Schriftverkehr der politischen Akteure als auch der beginnenden Publizistik in den krisenhaften Jahren der 1610er-Jahre hebt er das Bemühen hervor, gerade vor dem Hintergrund unüberwindbar scheinender Konfrontationen und Konflikte das allen gemeinsame Interesse am Bestand der Reichsverfassung als Basis einer deeskalierenden Verständigung zu beschwören. Dies zeigt sich nach Schmidt auch in der sorgfältigen Vermeidung direkter Schuldzuweisungen an andere Reichsstände. Vielmehr habe die Formulierung abstrakter Kollektiva wie „Calvinisten“ oder „Jesuiten und Spanier“ als Schuldige an der gegenwärtigen Krise die Möglichkeit offengehalten, eine gemeinsame Diskussion über Form und Gestalt des Reiches weiterzuführen.

Wie wenig allerdings die beiden Bündnisse in sich als stabile, von gemeinsamen Politikzielen getragene Vereinigungen zu sehen sind, zeigen die folgenden vier Aufsätze zu internen Strukturen und Entwicklungen von Union und Liga.

Axel Gotthard zeichnet anhand einer dichten Beschreibung der Gründungsphase und ersten Jahre der Union die massiven internen Divergenzen der Unionsmitglieder nach, die letztlich auch zu Nichtwiederauflage des Bündnisses nach 1620 führten. Nicht nur das tiefe Misstrauen gegenüber dem je anderskonfessionellen Partner von Reformierten und Lutheranern machten die Verständigung auf eine gemeinsame Politik schwierig, vor allem die sehr unterschiedlichen Positionen innerhalb

des politischen Machtgefüges des Reiches waren ausschlaggebend – die zwischen einflussreichen, machtpolitisch europaweit agierenden Kur- und Reichsfürsten in kleinen und kleinsten Reichsstädten changierte, die um ihre Reichsstandschaft fürchteten. Aus diesen Konstellationen heraus habe das Jahr 1610 weit mehr eine reale Kriegsgefahr für das Reich dargestellt als 1619.

Diese These vertritt auch Thomas Hölz, der die internen Differenzen innerhalb der Liga am Beispiel des oberschwäbischen Reichsklerus unter die Lupe nimmt. Die hohe Interessendivergenzen selbst innerhalb der geistlichen Reichsstände Oberschwabens machte eine gemeinsame, schlagkräftige Politik unmöglich, und das tiefe Misstrauen gegenüber den Absichten der großen benachbarten Territorialfürsten ließen vor allem nach der Erfahrung 1610 (als die erwartete Unterstützung gegen drohende Einfälle von Unionstruppen nicht zufriedenstellend ausfielen) das Engagement stark abflauen. Franz Brendle hingegen zeichnet die Grundrupturen am Beispiel der unterschiedlichen Ausgangslagen der beiden Direktorien von Kurmainz und Kurbayern nach. Auch wenn er vornehmlich die Zeit bis 1630 in den Blick nimmt, lässt sich dennoch sehr deutlich der zugrunde liegende Konflikt der wittelsbachisch-habsburgischen Dauerkonkurrenz in ihren Auswirkungen nachvollziehen und wie Kurmainz sich in diesem Spannungsfeld immer wieder neu positionieren musste. Johannes Merz zeigt am Beispiel der Ligapolitik des Fürstbistums Würzburg, dass auch hier die konfessionspolitischen Erwägungen weit hinter territorialpolitischen Erwägungen und einer Positionierung im regionalen Kräftefeld entscheidend waren.

Es schließen sich an diese reichspolitischen Erörterungen fünf Beiträge an, die nun verschiedene kulturhistorische Phänomene im Umfeld der Union in den Blick nehmen, die auf unterschiedliche Weise das Selbstverständnis von Unionsmitgliedern deutlich machen.

Armin Schlechter präsentiert die sehr divergierenden Beurteilungen der Persönlichkeit Friedrichs IV. als Unionsgründer vor dem Hintergrund von Selbstzeugnissen, Leichenpredigten und anderen medialen Gattungen, die alle stark auf den ausschweifenden Lebenswandel eingehen, weniger auf sein politisches Wirken. Trotz der interessanten Gegenüberstellung der verschiedenen Ausdeutungen wird die Funktion des Beitrages vor dem Hintergrund der Gesamtthese des Bandes nicht deutlich.

Tobias Sarx analysiert zentrale Schriften der so genannten Heidelberg Irenik um 1600 als eine die Politik begleitende und formende Publizistik, die vor allem auf den innerprotestantischen Ausgleich setzte, wohingegen die Frontstellung gegen den habsburgischen Katholizismus erhalten blieb. Daher hätten die Schriften, so Sarx, trotz ihres Bezuges auf aktuelle politische Problemstellungen nur bedingt dem politischen Frieden gedient, immerhin habe kaum ein protestantischer Fürst die Pfälzer Provokationen Friedrichs IV. und Friedrichs V. kommentiert.

Auf welche Weise man um 1600 als politischer Akteur Interessenkoalitionen zu schmieden wusste, zeigt Lars Adler am Beispiel der Gründung des badischen „Ordens von der goldenen Klippe“ durch den Markgrafen Georg Friedrich. Anhand der hohen Konvergenzen zwischen dem neugegründeten Orden und der protestantischen Union vermag er zu zeigen, wie Georg Friedrich die Unionsmitglieder auch zur Unterstützung seiner eigenen landespolitischen Interessen zu bewegen versuchte. Auch wenn dem letztlich kein Erfolg beschieden, verweist es doch auf spezifische Formen politischer Kommunikation um 1600.

Inwieweit das Engagement innerhalb der Union in das dynastische Selbstverständnis beteiligter Fürstenhäuser eingegangen ist, erarbeiten zwei Beiträge zur politischen Ikonographie im Rahmen von Tauf- und Begräbniskulturen. Laure Ognois kann anhand einer parallelen Auswertung des in den Flugschriften verbreiteten Bildprogramms sowie der Nachrichten über Zusammenkünfte der Unionsfürsten am Rande des Tauffestes Herzog Friedrichs von Württemberg 1616 herausarbeiten, dass die dem zeitgenössischen humanistischen Ideal folgenden Allegorien auf Tugenden und antike Vorbilder vor dem Hintergrund der aktuellen Tagespolitik von den Adressaten genauso als politisches Programm der Unionsfürsten gelesen wurde, die sich als Wahrer von Frieden und Einigkeit im Reich präsentierten. Anneliese Seeliger-Zeiss vermag anhand der Nachzeichnung der Bestattungsformen der sechs Gründungsdynastien einen Bruch zu Beginn des 17. Jahrhunderts feststellen, der von den bisher üblichen Bestattungen in Einzelgruften zu einer auf Repräsentation angelegten Gruftanlage der Dynastie übergeht und damit Größe und Ehre des Hauses preist. Sie verweist auf die Übernahme bestimmter Bestattungsformen aus den Niederlanden und anderen protestantischen Territorien, eine Einordnung in eine allgemeine Strömung der Zeit und den zeitgleichen Bestattungsformen katholischer Dynastien hätte das Bild deutlicher abgerundet.

Den inhaltlichen Abschluss bildet ein Beitrag des Herausgebers Anton Schindling, in dem er nach einer Kriegsschuld der Kurpfalz fragt und damit implizit die Grundthese des Bandes nach

dem Charakter der Union aufgreift. Die Nachzeichnung der Reichs- und Konfessionspolitik der Pfälzer Kurfürsten seit dem 16. Jahrhundert zeige zwar eine starke Frontstellung gegen eine habsburgisch beförderte Gegenreformation, die unmittelbaren Ereignisse der Jahre 1608 bis 1619 seien aber einem vor allem von Christian von Anhalt-Bernburg betriebenen dynastischen Ehrgeiz zuzurechnen.

Gerade der letzte Beitrag hebt den Diskussionscharakter des Bandes hervor, zumal die Beiträge durchaus in Detailfragen unterschiedliche Nuancen setzen. Es ist das Verdienst des Bandes, zum einen die aktuellen Forschungen zum Thema zusammenzuführen und zum anderen die methodische wie inhaltliche Bandbreite des Forschungspotenzials aufzuzeigen, dass eine intensivere Beschäftigung mit Union und Liga als markanten Ereignissen der Reichsgeschichte um 1600 bietet.

Osnabrück *Inken Schmidt-Voges*

Jörg Baur: Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien. Historisch-systematische Studien, hg. von Thomas Kaufmann, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 379 S., ISBN 978-3-16-150384-9.

Der Herausgeber dieses Aufsatzbandes von Jörg Baur, Thomas Kaufmann, sagt im Vorwort zu dem Band: „Wohl niemand besteht so nachdrücklich wie Baur darauf, dass sich vor allem das lutherische Verständnis des Christentums auf der denkerischen Höhe der Neuzeit zu explizieren vermag; niemand unter seinen systematischen Kollegen steigt mit so großer Geduld und im Bewusstsein tiefster theologischer Gegenwartsverantwortung in das Schattenreich der historischen Überlieferung der lutherischen Orthodoxie hinab wie Baur; niemand hat das Projekt der Orthodoxie auch an seinen heterodoxen Rändern ähnlich konsequent weiterverfolgt, wie er es tut.“ Vor allem dem zweiten Aspekt in diesem Urteil des Kirchenhistorikers über den Systematiker Baur sei hier anhand seiner Aufsätze zu Gestalten und Themenkreisen der lutherischen Orthodoxie nachgegangen, die kirchenhistorisch entsprechend dieser Zeitschrift von besonderem Belang sind.

In der Tat: Neben dem kürzlich verstorbenen früheren Marburger Systematiker Theodor Mahlmann, mit dessen Tod seine überaus reiche Quellenkenntnis zur lutherischen Orthodoxie leider nicht mehr zur bereitwillig gewährten Verfügung steht, ist es wohl unter den Systematikern vor allem Baur, der die Theologie der nachreformatorischen lutherischen Orthodoxie in ihrer historischen Gestalt wie in ihrer bleibenden Aktualität recht zu würdigen versteht. Wie schon in seinen früheren Aufsatzbänden „Einsicht und Glaube“, hat Baur auch in diesem jüngsten Band einzelnen Gestalten der lutherischen Orthodoxie eine prägnante theologische Charakteristik gegeben, die ihre historische wie gegenwärtige Bedeutung neu ins Blickfeld rückt. Waren es zuvor Martin Chemnitz und Matthias Flacius, so sind es jetzt Johannes Brenz, Catharina Regina von Greiffenberg, die Akteure in der Vorgeschichte des synkretistischen Streites um die Theologie von Georg Calixt und die Theologie der lutherischen Spätorthodoxie, vor allem Valentin Ernst Löscher.

Aber auch der Systematiker des Franckeschen Pietismus, Joachim Justus Breithaupt, die Theologen im Umfeld der Göttinger Universitätsgründung sowie Kant und Herder und der spekulative Theologe Carl Daub werden einer genauen quellengesättigten und denkerischen Analyse unterzogen. Das organisierende Zentrum seiner Studien ist die Frage nach der jeweiligen Gestalt ihrer „orthodoxen“ Lehre, sei es die unüberbietbare Gemeinschaft von Gott und Mensch in Christus bei Brenz, Jesusfrömmigkeit und Christologie bei Catharina von Greiffenberg, das Glaubensverständnis Georg Calixts im Spiegel seiner Kritiker oder das Rechtfertigungsverständnis von Valentin Ernst Löscher im Gegensatz zum Pietismus. Für die historische Perspektive sind besonders die umfangreichen Untersuchungen zur Genese des synkretistischen Streites und zu Löscher bedeutsam. Nicht erst seit dem Thorner Religionsgespräch 1645 stand Georg Calixt in Helmstedt in der Kritik seiner orthodoxen Kollegen. So tadelte z. B. Balthasar Mentzer die Fassung des Rechtfertigungsartikels in Calixts Epitome Theologiae und dessen Anthropologie und Christologie. Aber zu einer deutlichen Frontstellung gegenüber Calixt kam es durch mancherlei Umstände noch nicht. Ausführlich wird der Angriff von Statius Buscher in seinem „Cryptopapismus novae Theologiae Helmstadiensis“ von 1640 gegen Calixt geschildert und die Versuche, diesen abzuwehren. Auch das Mahnschreiben des Leipziger Heinrich Hoepffner an Calixt von 1641 und dessen Antwort – ein „Musterbeispiel professoraler Arroganz“ (112) – sowie Baurs Überlegungen zur theologischen Konzeption von Georg Calixt geben wichtige Einblicke in die Vorgeschichte des synkretistischen Streites.

Besonders hervorzuheben sind auch die beiden Aufsätze zu Valentin Ernst Löscher. Zum 250. Todestag Löschers hielt Baur in der Krypta der Dresdner Frauenkirche 1999 einen Vortrag, der den „Zeitgenossen im Widerspruch“ eindrücklich charakterisiert. Löscher war einer der letzten der zahlreichen lutherischen Fürstenkritiker, als Superintendent von

Dresden der eigentliche spätorthodoxe „Dresdner Hofprediger" vom Schlage des älteren Luthertums, während die im Amt sitzenden pietistischen Hofprediger Heinrich Pipping und Bernhard Marperger die absolutistische Herrschaft der sächsischen Kurfürsten und Könige vollauf absegneten.

Der zweite Aufsatz zu Löscher gibt eine ausführliche inhaltliche Darstellung seiner „Praenotiones theologiae", der Ertrag seiner theologischen Professur in Wittenberg, die in sechs Editionen publiziert wurde. „Im Diskurs mit den frühneuzeitlichen Heterodoxien", so der Untertitel, wird ein kritischer Überblick über die in Löschers Gegenwart herrschenden „Kirchenübel" gegeben, die Baur detailliert erörtert, im deutlichen Blick auch auf die Übel seiner eigenen Zeit.

Die Verbindung der Theologie mit der Philosophie entsprechend der klassischen Dogmatik des orthodoxen Luthertums kommt in Baurs häufigeren Rekurs auf Plato und auf Aristoteles zum Ausdruck. Neben den französischen Enzyklopädisten wird auch der Dichtung, allen voran Goethe, mit dem erhellenden Aufsatz „Martin Luther im Urteil Goethes" die Ehre gegeben. In dem bisher unveröffentlichten Text über „Orthodoxie im Sprachgebrauch der altprotestantischen Orthodoxie" erfahren wir, dass „die nachreformatorische Kirche und Theologie der beiden protestantischen Konfessionen sich selbst nicht einem als ‚Orthodoxie' firmierten Zeitalter zugehörig gewußt" hat (263), historische Konturen bekam eine Zeit der Orthodoxie erst seit dem späten 18. Jahrhundert. Die Bildung „orthodoxia Lutherana" ist wohl in das zweite Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts zu datieren. (269).

Als vorläufiges Fazit erörtert Baur am Schluss den reformatorischen Rechtfertigungsglauben angesichts der Herausforderungen durch das neuzeitliche Selbstbewusstsein.

Alle Aufsätze sind sehr lesenswert, wenn auch die Sprache teilweise recht abstrakt und die Lektüre öfters nicht sehr lesefreundlich ist. Aber die stupende Gelehrsamkeit des Autors wird zuweilen durch ein überraschend eingeführtes und erhellendes Goethe- oder Hölderlinzitat unterbrochen, so dass der Sprachduktus wohltuend aufgelockert wird.

Der Band wird durch Register gut erschlossen, vor allem das umfängliche Sachregister bietet dazu gute Möglichkeiten.

Neuendettelsau *Wolfgang Sommer*

Márta Fata/Anton Schindling (Hgg.): Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918. Unter Mitarbeit von Katharina Drobac, Andreas Kappelmayer, Dennis Schmidt (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd. 155), Münster: Aschendorff 2010. XX + 603 S., Ln. Geb., ISBN 978-3-402-11580-0.

Die im Vorfeld des Calvinjahres im November 2008 an der Universität Tübingen veranstaltete internationale Tagung über Calvin und dessen Rezeption in Ost- und Südostmitteleuropa wurde dokumentiert und liegt in gewohnt exzellenter Ausstattung einer renommierten Buchreihe seit geraumer Zeit vor. Am Umschlag ist eine Abendmahlskanne aus dem 18. Jahrhundert abgebildet, die aus der Debrecener Goldschmiedewerkstatt des István Büttősi stammt und durch die angedeutete Abbildung des Tempels von Jerusalem eine geschichtstheologische Interpretation im Sinne einer „ungarisch-jüdischen Schicksalsparallele" unternimmt. Der hierin zum Ausdruck kommende religiöse Erwählungsgedanke, wie er vor allem in Nordamerika auftrat und auftritt („chosen people"), begegnet im Donau- und Karpatenraum seit dem 19. Jahrhundert im reformierten Kontext in spezifisch nationalistischer Umdeutung. Damit ist eine Forschungsperspektive markiert, das Zusammenwirken von Ethnie und Konfession mit seinen bisweilen verhängnisvollen Schlussfolgerungen (Calvinismus als confessio hungarica). Die Tübinger Tagung hob neben der eigentlichen Wirkungsgeschichte Calvins in diesem Raum, die durch Philipp Melanchthon in Wittenberg, David Pareus in Heidelberg und Heinrich Bullinger in Zürich bestimmt wurde, noch drei weitere hervor: die Formen und Wege des kommunikativen Austausches, vor allem die Studentenperegrination zuerst nach Wittenberg, später Heidelberg und andere reformierte Universitäten und die Einflüsse derselben auf die reformierten Kollegien in Ungarn und Siebenbürgen, schließlich die möglichen Zusammenhänge zwischen Freiheitsstreben und Calvinismus, wie sie durch die Symbolfiguren István Bocskay, zu ersehen am Genfer Reformationsmemorial und am Budapester Millenniumsdenkmal, und Gabor Bethlen proklamiert wurden. Das herkömmliche Bild wurde allerdings erheblich differenziert, ja dekonstruiert. Die in den Blick genommenen „wahrnehmungsgeschichtlichen Auswirkungen" beziehen sich auf die Reibungsflächen im Austausch mit anderen Konfessionen, dem Luthertum der Siebenbürger Sachsen, der Slowaken und Deutschen, dem Katholizismus und der rumänischen Orthodoxie.

Nach einer exzellenten Einführung durch die beiden Herausgeber liefert Heinz Schilling die europageschichtliche Perspektive des Calvinismus (S. 1–21), wobei er die Akzente auf

dessen flüchtlings- und minderheitenkirchliche Profil legte und die „Exul-Erfahrungen“ als Kern calvinistischer Konfessionskultur (S. 19) interpretierte. Die daran anschließenden 22 Beiträge gruppieren sich um die Themen: 1. „Helvetisches Bekenntnis in Ungarn und Siebenbürgen“, 2. „Ethnie und Konfession“, 3. „Wege der Vermittlung“, 4. „Der Calvinismus als politische Tradition“, 5. „Fremdbilder und Selbstbilder“ sowie 6. „Calvin heute“.

In den beiden ersten Beiträgen widmen sich Jan-Andrea Bernhard der literarischen Calvin-Rezeption vor 1551 (S. 25–62) an Hand der Polemiken von Juraj Drašković, aber auch der überlieferten Bücherverzeichnisse, schließlich fokussiert auf das Werk des als „ungarischer Luther“ bezeichneten Dévai Bíró. Dessen theologische Nähe zu Calvin und Bullinger steht außer Zweifel. Als „Schlüssel“ der reformierten Überformung fungierte Melanchthon und dessen Confessio Augustana variata (S. 50). Hier knüpft Tamás Juhász an mit seiner Schilderung der weiteren Entwicklungsgeschichte des Helvetischen Bekenntnisses (S. 63–78), das äußerste Popularität erwarb, sodass der ursprüngliche Titel der Tagung („Calvin und Calvinisten …“) modifiziert wurde zu „Calvin und Reformiertentum“, um die Mehrdimensionalität der reformierten Konfession hervorzukehren. Bullingers Libellus Epistolaris von 1551 beförderte deren Rezeption. – Dem Schwerpunkt Ethnie und Konfession sind vier Beiträge gewidmet, die einerseits die zunehmende reformierte Konfessionalisierung unter den Magyaren im 16. Jahrhundert (András Szabó, S. 81–89), andererseits in einer Längsschnittuntersuchung die Haltung der Slowaken und Deutschen in (Ober-)Ungarn vom 16. bis 19. Jahrhundert (Eva Kowalská, S. 91–110) thematisiert – bis hin zu dem Unionsversuch des Generalinspektors Károly Zay, gegen den das slowakische Luthertum heftigen Widerstand leistete. Sándor Előd Ősz untersucht die Auswirkungen des Helvetischen Bekenntnisses auf die Rumänen in Siebenbürgen (S. 111–138), wobei er eine rege Missionstätigkeit registriert, ja im Komitat Hunyad-Zaránd sogar die Ausbildung von reformierten Gemeinden rumänischer Sprache, die zu einem reformierten Bistum zusammengefasst wurden. Márta Fata widmet sich den reformierten deutschen Kolonisten im 18. Jahrhundert (S. 173–198) und diskutiert an ihrem Beispiel die habsburgische „Konfessionalisierungs- und Siedlungspolitik“ – bezogen auf das Banat, das als „Vor-Mauer der Christenheit“ an der habsburgisch-osmanischen Grenze konzipiert war, auf das Komitat Tolna und die Batschka, wo es zur Ausbildung multikonfessioneller, -ethnischer und -kultureller Strukturen kam, die sogar eine interkonfessionelle und unionistische Praxis implizierten. – „Wege der Vermittlung“ zeigen fünf Beiträge, die dem reformierten Theologen an der siebenbürgischen Akademie in Weißenburg Johann Heinrich Bisterfeld (Noémi Viskolcz, S. 201–214), dem Einfluss der Leidener Universität im 17./18. Jahrhundert (Réka Bozzay, S. 215–238), der Bedeutung des Reformierten Kollegiums in Debrecen (János L. Győri, S. 239–259), dem Kollegium in Nagyenyed/Straßburg an der Marosch (Gábor Sipos, S. 261–281) und der reformierten Diakonie im Budapest des 19. Jahrhunderts nach dem Vorbild von Kaiserswerth (Eleonóra Erzsébet Géra, S. 283–297) gewidmet sind. Der aus Siegen-Nassau stammende Bisterfeld, der im Dienste des siebenbürgischen Fürsten Gábor Bethlen dessen Kollegium in Weißenburg aufbaute, war ein Gelehrter europäischen Formates, der mit vielen Fachkollegen im Austausch stand, insbesondere mit Johann Amos Comenius, aber auch als Diplomat im Dreißigjährigen Krieg wirkte und Siebenbürgens Öffnung nach Europa betrieb, setzte sich mit der antitrinitarischen Theologie der Sozinianer und Unitarier auseinander, trug allerdings ungewollt auch zu deren Popularisierung bei. Im Rahmen der Peregrinatio academica spielte die Leidener Universität eine bedeutende Rolle, das wird an Hand der Lehren von Johannes Coccejus und der Arminianer dargestellt, die der orthodoxen reformierten Dogmatik eine neue biblisch orientierte Föderaltheologie entgegenhielt, vor der sich das theologische Establishment zunächst durch Reverse und Modevorschriften hinsichtlich Barttracht und Bekleidung freilich vergeblich zu schützen hoffte. Die Wahl eines Coccejanisten zum reformierten Bischof im Kirchendistrikt jenseits der Theiß signalisiert den Sieg der coccejanischen Schule. Debrecen als das reformierte Rom wird von Győri eingehend gewürdigt, insbesondere das schon im 16. Jahrhundert gegründete Kollegium, das über Jahrhunderte als „die Schule des Landes“ galt. Sein Einfluss auf die ungarische Kultur und Politik ist evident und wird anhand einzelner Beispiele illustriert. Sipos erörtert die kulturgeschichtliche Bedeutung des Kollegiums von Nagyenyed. Die ursprünglich in Klausenburg geplante Hohe Schule nahm 1622 in der fürstlichen Residenzstadt Weißenburg ihren Anfang, wo das Gymnasium zu einem Academicum collegium ausgebaut und durch eine beachtliche wissenschaftliche Bibliothek erweitert wurde. Die Professoren Johann Heinrich Alsted, Johann Heinrich Bisterfeld und Philipp Ludwig Piscator garantierten den wissenschaftlichen Ruf der Akademie im Sinne der Hochschule in Herborn, mit der enge

Kontakte gepflegt wurden. 1658 durch Kriegseinwirkung zerstört, wurde die Schule nach Nagyenyed übersiedelt, infolge seiner Anteilnahme an den antihabsburgischen Aufständen jedoch 1850 degradiert und in der Folge etappenweise nach Klausenburg verlegt. Dort entstand 1872 die erste Universität Siebenbürgens. Unter dem Einfluss der Erweckungsbewegung kam es im 19. Jahrhundert zur Bildung karitativer Institutionen, darunter eine bis 1903 an das Mutterhaus in Kaiserswerth angeschlossene Diakonissenstation in Budapest. Ihre Geschichte, die in enger Verbindung mit der Schottischen Mission und der neu gegründeten deutschen reformierten Gemeinde stand, wird von Géra detailliert und theologiegeschichtlich differenziert nachgezeichnet.

Der folgende Abschnitt trägt die Überschrift „Der Calvinismus als politische Tradition" (S. 315ff.) – mit einem Fragezeichen, das eine kritische Distanz zu den überlieferten Klischees andeutet. András Péter Szabó widmet sich der Widerstandslehre im Bocskai-Aufstand 1604 (S. 317–340) und erörtert insbesondere deren konfessionelle Implikationen. Direkt aus den Quellen erhoben und mit analytischer Klarheit ordnet er den „Aufstand" in die ungarische Konfliktgeschichte ein und fragt nach den Motiven des Widerstands. Neben dem Widerstandslegitimationsartikel 31 der Goldenen Bulle von 1222, dem grundlegenden Verfassungsgesetz der ungarischen Ständefreiheit, ist vor allem seit Kálmán Benda auf die biblisch begründete calvinistische Widerstandslehre verwiesen worden. So wurde Bocskai schon von den Zeitgenossen als ein von Gott beauftragter „Erretter" empfunden und im Sinne der jüdisch-ungarischen Schicksalsparallele interpretiert. Szabó sieht hierin Bocskais politische Glanzleistung, dass er die beiden Hauptrichtungen der Widerstandslegitimation gleichsam zu bündeln vermochte. Den ständischen Widerstand im 18. Jahrhundert untersucht István M. Szijártó (S. 341–355), wobei vor dem Hintergrund der konfessionellen Frage eine Wende vom ständischen Konfessionalismus zum ständischen Konstitutionalismus und ein Rückgang des reformierten Einflusses zu gewärtigen ist. Péter Zakar erörtert in seinem Beitrag „Kossuth – Moses der Ungarn" (S. 357–375) das Kossuth-Bild der liberalen Geistlichen mit besonderem Blick auf die reformierten Pfarrer 1848/49 und vertritt die These, dass der Kossuth-Kult die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der reformierten Kirchengeschichte dieses Zeitraumes verhindert habe. Wie schon das Zitat in der Überschrift andeutet, wurden die Parallelen zwischen der jüdischen und ungarischen Leidens- und Befreiungsgeschichte im 19. Jahrhundert breit ausgemalt und der Erwählungsgedanke auf die ungarische Nation appliziert – zuerst im reformierten Kontext, der Kossuth-Kult blieb nicht auf die beiden reformatorischen Konfessionen beschränkt, sondern begegnet auch bei Katholiken und Juden. Am Beispiel des ungarländischen Politikers István Tisza (1861–1918) rekonstruiert László Tökéczki das Verhältnis zwischen Liberalismus und Reformiertentum in der Ära des österreichisch-ungarischen Dualismus (S. 377–394). Der reformierte Politiker, der über ausgezeichnete Bibelkenntnisse verfügte, mit Calvins Theologie vertraut war, ging von der Überzeugung aus, dass „die Sache des Protestantismus (…) in innigstem, untrennbarem Zusammenhang mit der Angelegenheit der ungarischen Nation, nämlich der ungarischen Freiheit (steht)" (zit. S. 383). Eine Verständigungsbasis mit den Habsburgern zu finden, war sein Ziel, so verkörperte er den Dualismus, bemüht um den Schutz des Gleichgewichts des multiethnischen Landes und die Modernisierung der ungarischen Gesellschaft. Den letzten Beitrag dieses Abschnittes stellte Juliane Brandt zur Verfügung, die „das Wahlverhalten in den überwiegend reformierten Gebieten (…) zur Zeit des Übergangs in die Moderne" (S. 395–438) analysiert und einmal mehr in einer spannenden Synopse von sozial-, gesellschafts- und kirchengeschichtlichen Daten die Identität der reformierten „Minderheit" als „historische Gemeinschaft" würdigt. – Um den Abschnitt „Fremdbilder und Selbstbilder" (S. 439ff.) gruppieren sich vier Beiträge, deren erster aus siebenbürgisch-sächsischer Perspektive zur Wahrnehmung der Reformierten Stellung nimmt (Ulrich A. Wien, S. 441–452). Auf der Grundlage eines Traktates des Jesuiten Péter Pázmány vom Herbst 1608 über die Religionsfreiheit der Calvinisten und Lutheraner diskutiert István Bitskey (S. 453–472) die unterschiedlichen theologischen und religionsrechtlichen Schattierungen der Toleranz, dessen Polemik gegen Calvin und die reformierten Bibelübersetzungen ins Ungarische. Den Unionsbestrebungen zwischen Reformierten und Lutheranern im langen 19. Jahrhundert zwischen 1791 und 1914 widmet Botond Kertész eine konzise Untersuchung (S. 473– 496), die sich erfreulicherweise nicht auf die dominierende politische Ebene beschränkt, sondern auch die theologischen Spuren berücksichtigt, angefangen von der unter rationalistischen Vorzeichen projektierten theologischen Hochschulgründung in Pest bis hin zur Erweckungsbewegung und der theologisch motivierten Kooperation der Missions- und Diakoniegesellschaften. „Die Auseinandersetzung rumänischer Historiker mit dem siebenbürgischen Calvinismus im langen

19. Jahrhundert“ rückt Hans-Christian Maner (S. 497–513) in den Mittelpunkt seiner Untersuchung, wobei er die Unterschiede zwischen der national-konfessionellen Perspektive griechisch-katholischer Prägung und der national-politischen Perspektive orthodoxer Prägung herausarbeitet und die erhobenen Fremdbilder als Seismograph für die interkonfessionellen und ungarisch-rumänischen Beziehungen in Siebenbürgen würdigt. Im letzten Abschnitt „Calvin heute“ (S. 515ff.) trägt ein Essay des Theologen und Politikers Zoltán Balog (S. 517–531) eine aktuelle Deutung des Themas „aus persönlicher Sicht“ und vor dem Hintergrund der europäischen Integration vor. Er hebt insbesondere auf die Aktualität der Souveränitätslehre Calvins ab, auch wenn dessen Verfasser kaum mehr präsent ist, höchstens in der Literatur als fanatischer Gegner des spanischen Theologen Servet auftaucht (András Sütő). Mit „Calvin in der ungarischen Erinnerungskultur“ ist der abschließende Essay von Márta Fata und Máté Millisits überschrieben (S. 533–564), der mit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzt und den Bogen bis zum 450. Todestag Calvins 2014 spannt. Er schließt indes mit der 2009 erfolgten Präsentation zweier Weinsorten mit dem Namen „Calvinum“, deren Ertrag der Reformierten Kirche in der Ukraine zugute kommen soll.

Der gewichtige Band vereint kirchen- und theologiegeschichtliche, sozial- und kulturgeschichtliche Beiträge, die miteinander verzahnt sind und aufeinander Bezug nehmen, die gelegentlich kaleidoskopisch wirken, aber doch den ordnenden Zugriff der Herausgeber erkennen lassen. Er besticht nicht nur durch seine reichen Illustrationen mit ihren exzellenten Bildbeschreibungen, sondern auch durch die deutsche Übersetzung aller magyarischen Zitate und Literaturhinweise. Damit ist der weiteren Forschung eine große Hilfe geleistet worden, für die an dieser Stelle aufrichtig gedankt werden soll, ebenso auch für das nützliche Orts- und Personenregister sowie das Verzeichnis der Abbildungen und Karten.

Wien *Karl W. Schwarz*

Joachim Camerarius: Das Leben Philipp Melanchthons, übersetzt von Volker Werner, mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Heinz Scheible, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Bd. 12), 304 S., ISBN: 978-3-374-02787-3.

Im Melanchthon-Gedenkjahr 2010 sind einige neue Melanchthon-Biographien erschienen. Neben den Biographien von Martin Greschat, Nicole Kuropka, Uwe Birnstein und Martin Jung stellt die vorliegende Biographie eine besondere dar. Es handelt sich um eine Übersetzung der ersten Biographie des Freundes Melanchthons aus dem Jahr 1566: Ioachimi Camerarii De Philippi Melanchthonis vita narratio, die – wie das Vorwort verdeutlicht – eine Vielzahl von Neuauflagen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert erlebte. Dieses Werk hat das Bild von Melanchthon als Reformator und Humanisten bis in die Gegenwart entscheidend geprägt. Da Camerarius mit Melanchthon über 40 Jahre in einer engen Freundschaft stand und er diesen wohl am besten kannte, kann diese Biographie zweifellos als eine gelten, die am nächsten an der historischen Gestalt Melanchthon angelehnt ist. Sie ist damit gleichzeitig ein herausragendes Dokument eines unmittelbaren Augenzeugen der Reformationszeit. Bislang lag diese Biographie allerdings – nicht zuletzt auch aufgrund ihrer schwierigen Diktion – nur auf Latein vor. Den beiden klassischen Philologen, Mutter und Sohn, Elisabeth und Volker Werner, verdanken wir nun diese erste deutsche Übersetzung der Camerarius-Biographie (auf dem Titelblatt wird gleichwohl nur Volker Werner genannt).

Außerordentlich hilfreich ist bei der Wiedergabe des ursprünglichen Fließtextes die Einfügung von entsprechenden, d. h. meist chronologischen Kapitelüberschriften der Ausgabe des Nürnberger Gelehrten Georg Theodor Strobel aus dem Jahr 1777. Auf diese Weise kann die Biographie leicht den entsprechenden Lebensabschnitten und Ereignissen aus dem Leben Melanchthons zugeordnet werden. Der Ausgabe ist eine kenntnisreiche Einführung des Melanchthonpreisträgers Heinz Scheible vorangestellt, in der dieser kurz die historischen Linien der freundschaftlichen Beziehung zwischen Camerarius und Melanchthon nachzeichnet und die literarische Gattung benennt: sein „Erinnerungsbuch an den Lebensfreund geriet zur reinen Heldenverehrung“, was allerdings nicht überraschen sollte, berücksichtigt man nicht nur den humanistischen Stil dieser Biographie, sondern auch die Gattung humanistischer Biographien in der frühen Neuzeit. Dennoch kann diese überschwängliche Darstellung des Lebens Melanchthons leicht an den historischen Quellen überprüft werden, weil Ereignisse, Begegnungen und Briefe durch die Regesten des Briefwechsels Melanchthons historisch leicht kontextualisiert werden können. Die Nachweise von Personen in den Fußnoten erleichtern ebenso sehr die Einordnung der Biographie wie die Nachweise zumeist antiker Quellen Camerarius als einen außerordentlichen humanistischen Gelehrten erweisen. Die

Biographie wird ergänzt durch ein ausführliches Personen- und Ortsregister sowie weiterführende Literaturempfehlungen (im Personenregister fehlt allerdings der Name des Grynaeus, S. 106). Bemerkenswert ist ein von Camerarius wiedergegebener Brief von Kardinal Sadoleto an Melanchthon (§ 52), der in der Forschung zwar nicht ganz unbekannt geblieben ist, aber selten wahrgenommen wird. Dieser Brief, in dem Sadoleto beinahe überschwänglich seine Hochschätzung des Wittenberger Reformators zum Ausdruck bringt, erweist den Kardinal selbst als einen – darin ist sich die Forschung einig – humanistisch gebildeten Reformkatholiken. Daneben finden sich Beobachtungen aus dem Leben Melanchthons, die nur von Camerarius überliefert sind, so der für die Reformationsgeschichte vielleicht wichtigste Hinweis, dass Melanchthon die „Confessio Augustana" lieber von den Theologen als von den Fürsten unterzeichnet haben wollte. Die Übersetzer haben sich dafür entschieden, die komplizierten und teilweise redundanten Satzbildungen möglichst getreu wiederzugeben. Gleichzeitig haben sie teilweise „interpretierend" eingegriffen und auf diese Weise dafür gesorgt, dass ein gut verständlicher deutscher Text entstanden ist. Einige Übersetzungen bleiben jedoch, um nur einige Beispiele anzuführen, fragwürdig, z. B.: S. 47: „in genere tenui et aspero" wird übersetzt „sowohl in der einfachen wie der neuen Redeweise" – was soll das bedeuten? S. 107: „conventu Spirensi" wird übersetzt mit „die Versammlung in Speyer" – warum nicht „Reichstag von Speyer"? S. 172: „ministerium Evangelii" wird im Melanchthonzitat einmal mit „Hilfe des Evangeliums", das andere Mal – was wohl treffender ist – mit „Dienst am Evangelium" übersetzt. Dennoch liegt mit dieser Biographie aber insgesamt ein gut verständlicher deutscher Text für die Reformations-, Literatur- und allgemeine Kulturgeschichte vor.

Karlsruhe *Günter Frank*

Denis R. Janz: The Westminster Handbook to Martin Luther. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press 2010 (The Westminster Handbooks to Christian Theology Series), 147 S., 978-0-664-22470-7.

Denis R. Janz's slim lexicon, *The Westminster Handbook to Martin Luther* is a distinguished contribution to recent literature on Luther. Janz's collection arranges from A to Z articles on 58 important topics in Luther's life, thought and theology. Each article is a short presentation of the topic, including comments on the historical development of particular issues from pre to post-reformation thinking. He complements succinct definitions with judicious nuancing that avoids getting bogged down in the scholarly debates on the various topics. Each entry points to the relevant major texts of Luther's work (in German and/or English translation). For anyone interested in Luther, whether student, lay person, religious professional, or scholar, this volume will serve as a helpful guide to the key concepts associated with the German Protestant reformer.

The genre of "handbook" (or concise lexicon) is a timely one for reading Luther during this "Luther-decade." The beauty of J.'s handbook is that in this context of intense interest in Luther, Luther's thought can still be represented in the concise terms of a definable body of substantive knowledge. Luther's theology has been picked over and analyzed for so many centuries from so many different, often contradictory perspectives, so it is refreshing to see that his work can still be rendered in a coherent discussion of topics, presented in a non-controversial and substantive way. Furthermore, the fact that all the essays are written by one author renders a conceptually consistent Luther. Luther's theology is not dissected by infinite debate or divided by the different genres in which he wrote, but is presented as a coherent body of knowledge.

The topics that J. has chosen reflect the repertoire of standard theological concepts associated with Luther and his late-medieval milieu. We find the expected entries on justification, law and gospel, but also ones on doctrines such as God, Christ, Holy Spirit, and Church. Some entries (e. g. all seven sacraments) presuppose Luther's training as a Catholic priest, while others (e. g. Bible and faith) emphasize the novelty of Luther's thinking in relation to his Catholic context. Certain entries evidence Luther's Catholic beliefs (e. g. Mary and key terms from the Creed, for example the "descent into hell"), others explore ideas specific to Luther (e. g. *Anfechtung*, vocation).

The canonical list of entries makes this volume an excellent resource to extend Luther's theology outside the narrow circle of Luther scholars and theologians. Such a contribution is important at this juncture in the history of Luther scholarship. If Luther is to be represented as a historical figure who made an extraordinary impact on the history of the West, then he must be treated in texts such as J.'s that make the nuances of the Protestant reformation accessible to a broader audience. J.'s approach is to distill the essence of Luther's thought for a present generation that is interested in the reformation, but at the same time stands firm on the reformation's

distinctly theological perspective. J. explains abstract theological concepts and doctrines with facility, while still offering complex and challenging theological information.

Any book that seeks to organize Luther's thought into a compressed format will be guilty of some omissions. J.'s handbook is no exception. The choice of topics tends to be weighted toward doctrine and church; omitted are topics reflecting current scholarship on early modernity, religious experience, and the relations of reformers to each other (e. g. Calvin, Melanchthon). Further, the body of scholarship from which J. draws, indicated in the "suggestions for further reading" section at the end of the volume, reveals a predominantly white male contingent from North America, the Nordic countries and Germany. Only two books by women scholars appear: Eeva Martikainen's work on *doctrina* and the sourcebook for *Luther on Women* edited by Susan Karant-Nunn and Merry Wiesner-Hanks. J.'s canon sadly does not accurately reflect the whole, diverse and more global situation of Luther scholarship today that includes authors Deanna Thompson, Mary Solberg, Elisabeth Gerle, Marit Trelstad, Else Marie Wiberg Pedersen and others who are addressing the constructive theological issues of how Luther can be critically appropriated today to imagine a society that deals seriously with justice, equality, economic welfare, and multiculturalism. J.'s book answers the important question, "Why have we read Luther in the past?" In order for Luther to continue to be a significant dialogue partner as we look forward to 2017, the question for Luther scholarship must also include, "Why should we continue to read Luther?"

Northwestern University *Christine Helmer*

Ulrich Köpf, Sönke Lorenz und Dieter R. Bauer (Hg.): Die Universität Tübingen zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg. Festgabe für Dieter Mertens zum 70. Geburtstag, Ostfildern: Thorbecke 2010 (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte 14), 484 Seiten, ISBN 978-3-7995–5514-2.

Der vorliegende Band vereint 16 Vorträge eines Symposions, welches im März 2008 stattfand und den zweiten Teil einer auf drei Veranstaltungen angelegten Reihe zur Tübinger Universitätsgeschichte bildet. In seinem Mittelpunkt stand die Entwicklung der Universität während des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Fünf Beiträge widmen sich den grundlegenden Ordnungen der Universität, ihren normativen und städtischen Rahmenbedingungen. Ebenso groß ist die Zahl der Beiträge zur Theologischen Fakultät, auf der ein gewisser Schwerpunkt liegt, der sich aus ihrer universitätshistorischen Relevanz in dieser Epoche herleiten lässt. Drei Aufsätze befassen sich mit der Juristischen Fakultät und ihren Protagonisten, während jeweils zwei auf die Medizinische und die Philosophische Fakultät entfallen. Die Aufsätze lassen sich nach inhaltlichen und methodischen Gesichtspunkten in drei Gruppen gliedern: Mit Ausnahme der Philosophischen Fakultät ist zu jeder der Fakultäten ein Überblicksbeitrag vorhanden. Daneben widmen sich die Autoren zumeist über wissenschaftshistorische oder biographische Ansätze einzelnen Professoren, und schließlich bereichern zwei Quelleneditionen den Band.

Einen aktuellen und straffen Überblick über die statuarische Entwicklung der Universität Tübingen hin zu einem Hort der lutherischen Orthodoxie bietet Ulrich Köpf, indem er die Reihe herzoglicher Maßnahmen und Regelungen mit Bezug auf die Universität über rund ein Jahrhundert hinweg verfolgt. Ähnlich geht Köpf in seinem Beitrag zur Theologischen Fakultät vor, in dem neben der personellen Entwicklung vor allem die normativen Gegebenheiten im Vordergrund stehen. Ob und in wie weit die einzelnen Maßnahmen griffen, verfolgt Köpf nicht. Hier geht Wolfgang Friedrich in seinem Beitrag zur Juristischen Fakultät einen Schritt weiter, indem er neben der statuarischen Entwicklung auch die Berufungspolitik untersucht. Er zeigt die Mechanismen auf, warum der Versuch, der Fakultät durch ausländische Juristen Glanz und eine gewisse Modernität zu verleihen, scheiterte. Am tiefsten greift der Beitrag von Miriam Eberlein zur Medizinischen Fakultät, der neben der personellen Besetzung und normativen Regelungen auch das Medizinstudium selbst in den Blick nimmt. Sehr deutlich arbeitet Eberlein beispielsweise die Differenz zwischen verordnetem Lehrprogramm und akademischer Praxis heraus.

Zu den prägenden Gestalten der Tübinger Universität im 16. Jahrhundert gehört der Theologe Jakob Andreae, der in zwei Beiträgen des Bandes eine zentrale Rolle spielt: Christoph Weismann porträtiert ihn in seiner Rolle als unermüdlicher Universitäts- und Kirchenpolitiker, indem er die verschiedenen Wirkungsfelder Andreaes beleuchtet. In seinem wissenschaftshistorischen Beitrag analysiert Reinhold Rieger die Diskurse Tübinger Theologen – unter ihnen prominent: Andreae – mit ihren externen Kollegen, wobei er vor allem der Differenz zum Calvinismus und ihrer Ausprägung eine entscheidende Bedeutung zuspricht.

Einen rechtshistorischen Schatz haben die Tübinger Juristen des 16. und 17. Jahrhunderts mit ihrer Tätigkeit als Gutachter für den Landesherren und Gerichte hinterlassen. Wie sich dieses Spruchkollegium in seiner Anfangszeit entwickelte und welchen Umfang seine Arbeit annahm, untersucht Sönke Lorenz. Mit Christoph Besolds Staatsrechtslehre, insbesondere dem in ihr angelegten Verhältnis von Politik, Recht und *maiestas*, befasst sich Heinrich de Wall. Einem ebenfalls eher wissenschaftshistorischen Ansatz folgend, würdigt Peter Dilg Leonhart Fuchs als humanistischen Vertreter der zeitgenössischen Medizin, als einen ‚konservativen Reformator' in einer Zeit des Übergangs. Barbara Mahlmann Bauer analysiert am Beispiel des Mathematikers und Kartographen Philipp Apian die Auswirkungen der ‚Konfessionalisierung' an den Universitäten. Apian hatte sich geweigert, seine Unterschrift unter die Konkordienformel zu setzen, und lehnte eine Disputation zu seiner religiösen Auffassung ab. Ähnlich hatte er sich unter anderen konfessionellen Vorzeichen in Ingolstadt verhalten, so dass ein besonderes Augenmerk der Autorin auf seiner Argumentationsstruktur liegt. Mit Wilhelm Schickard stellt Friedrich Seck einen Professor in Kriegszeiten in den Mittelpunkt seines Beitrages, den er sowohl biographisch als auch aus einer universitätshistorischen Perspektive beispielsweise in seiner Amtsführung als Dekan beleuchtet. Besonders umfang- und aufschlussreich ist der Anhang zu diesem Beitrag, in dem sowohl die Promotionen und vierteljährlichen Neglektenexamina als auch die wirtschaftlichen Verhältnisse Schickards belegt werden.

Neben dieser Dokumentation enthält der vorliegende Band zwei mustergültige Quelleneditionen, die reiches Material für weitere Forschungsarbeiten enthalten. Während Ulrich Köpf die Voraussetzungen für die Unterschriften unter das Konkordienbuch zusammenstellt, besteht der zweite Teil des Beitrags, der von Volker Schäfer bearbeitet worden ist, aus der Edition der Unterschriften unter das Konkordienbuch an der Tübinger Universität. Diese Edition umfasst einen Zeitraum von rund zweihundert Jahren. Eine Edition der Matrikel der Tübinger Theologischen Fakultät von 1536 bis 1683/94 inklusive Register, erstellt von Stefan Kötz, beschließt den insgesamt sehr facetteneichen Band klassischen Zuschnitts. Gemäß seinem Anspruch konzentriert er sich auf die Universität Tübingen als zentrales Objekt der Betrachtung. Um diese jedoch besser einordnen zu können, hätte eine gelegentliche Weiterung der Perspektive um Referenzpunkte sowohl einzelne Beiträge als auch den gesamten Band bereichert.

Jena *Daniela Siebe*

Silke-Petra Bergjan / Karla Pollmann (Hg.): Patristic Tradition and Intellectual Paradigms in the 17th Century, Tübingen: Mohr 2010 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 52), XII, 207 S., ISBN 978-3-16-150581-2.

Der vorliegende Sammelband mit teils englischen und teils deutschsprachigen Beiträgen, die auf eine 2006 in Kappel abgehaltene Tagung zurückgehen, versucht sich in einer großen thematischen Breite mit der Rezeption antiker christlicher Literatur auseinanderzusetzen. Gegenüber älteren vergleichbaren Ansätzen bringt die von Silke-Petra Bergjan und Karla Pollmann herausgegebene Aufsatzsammlung dabei mehrere interessante neue Ansätze ein: Zum einen beschränkt sich der Betrachtungszeitraum auf das bis dato weniger untersuchte 17. Jahrhundert, zum anderen steht in den Beiträgen die interdisziplinäre und kontextorientierte Perspektive im Vordergrund. Und schließlich versuchen die Beiträge die Beobachtung einzubinden, dass sich die Wiederaufnahme und Transformation des antiken Erbes in der nachreformatorischen Epoche nicht nur auf das dogmatische oder theologische Feld im engeren Sinn beschränkte, sondern eine Vielfalt von Gattungen und Themenbereichen betraf. Um diesen Ansprüchen gerecht zu werden zieht der Sammelband eine Reihe von ausgewählten Bereichen wie Komparatistik, Enzyklopädie, Hermeneutik, innerkonfessionelle Konflikte, Philologie sowie Philosophie heran, um auf einer ersten Ebene einen möglichst breiten quantitativen Überblick über die patristischen Verweise im 17. Jahrhundert zu ermöglichen. Auf einer zweiten Ebene zielen die unterschiedlichen Beiträge auch darauf ab, die veränderten Rahmenbedingungen der Lektüre und deren Auswirkungen auf den Rezeptionsprozeß herauszuarbeiten. So untersuchen die Tagungsbeiträge zum einen, in welchen Kontexten antike Literatur gelesen wurde und zum anderen, in welcher Form diese Lektüre erfolgte. Trotz ihrer methodischen Unterschiedlichkeit versuchen die einzelnen Teilstudien dabei exemplarisch eine Reihe von übergreifenden Fragestellungen im Blick zu behalten: Wie beeinflusste die Entwicklung der nicht-theologischen Wissenschaften das Verständnis der patristischen Literatur? Welche Aspekte der antiken christlichen Literatur wurden im 17. Jahrhundert neu oder verstärkt berücksichtigt? Wie wirkten sich die frühneuzeitlichen Methodendiskussionen und Modernisierungsprozesse auf den Umgang mit der patristischen Tradition aus? Welche Wechselwirkungen sind zwischen zeitgenössischen Ereignissen und der Relektüre der

patristischen Texte zu beobachten? Und schließlich: Wie entwickelte sich die Rezeption der Kirchenväter im Vergleich zur allgemeinen Relektüre antiker Texte? Unter dem Titel „Mining Patristics" bietet der Sammelband dazu aus dem Bereich der Komparastistik und Enzyklopädie drei Beiträge an, die auf Christian Arnold (Ralph Hafner), Pierre Bayle (Irene Dingel) sowie Alexander Ross (Karla Pollmann) eingehen. Mit zwei Aufsätzen ist das „Continuity and Critique" betitelte Feld der frühneuzeitlichen Bibelhermeneutik und innerkonfessionellen Konflikte vertreten, das anhand von Johann Gerhard (Johann Anselm Steiger) sowie Johannes Coccejus (Silke-Petra Bergjan) abgedeckt wird. Ebenfalls an zwei Einzelpersönlichkeiten orientiert ist der dritte Abschnitt über den im 17. Jahrhundert praktizierten philologisch-antiquarischen Umgang mit Texten, der unter der Titel „Working on the Text" die Origenes- and Athanasius-Rezeption (Scott Mandelbrote, Hanns Christof Brennecke) behandelt. Einer Sonderform der Rezeption, die sich mit den in der Tradition verankerten Problemen sowie deren Lösung bzw. Neubestimmung auseinandersetzt, ist schließlich der vierte, „Direct and Indirect Tradition" übertitelte Abschnitt gewidmet, der Studien über die Augustinusrezeption bei den niederländischen Remonstranten bzw. den Cambridger Platonisten (Diana Stanciu) sowie zur Frage des Bösen bei Augustinus und Descartes (Gareth B. Matthews) enthält. Die in den ausführlichen Vorbemerkungen von Silke-Petra Bergjan und Karla Pollmann skizzierten Ansprüche werden dabei in den Einzelbeiträgen in Summe überzeugend eingelöst. Demgegenüber bleiben nur wenige Desiderata offen: So konzentrieren sich die meisten Beiträge auf dogmatische und hermeneutische Fragen, das exegetische Feld bleibt dagegen fast unberücksichtigt. Hier wäre es doch auch interessant zu erfahren, ob sich hinsichtlich der Rezeption patristischer Kommentare Veränderungen in formaler, verweistechnischer oder inhaltlicher Hinsicht ergaben. Zum anderen lässt die Auswahl der untersuchten Autoren bei aller Breite doch gewisse Beschränkungen auf einige wenige Gattungen und Bereiche sowie auf ausgewählte Einzelpersönlichkeiten erkennen. Wie auch die Vorbemerkungen des Sammelbandes zugeben, fehlen etwa zeitgenössische populäre literarische Gattungen wie das Pamphlet oder Felder wie die Jurisprudenz völlig. Insofern wird der Anspruch des Sammelbandes, eine quantitative Erhebung der patristischen Zitate in möglichst vielen Bereichen zu leisten, nicht erfüllt. Und schließlich finden sich mit Ausnahme der Beiträge von Karla Pollmann und Irene Dingel nur vergleichsweise wenige Beispiele für die praktische Seite der Rezeption und Transformation der Prätexte. In Summe bieten die Teilstudien jedoch, vor allem wenn man die sich in einigen Bereichen noch in den Anfängen befindliche Forschung berücksichtigt, einen ersten instruktiven und überzeugenden interdisziplinär- kontextorientierten Einblick in die Veränderungen des Rezeptionsprozesses patristischer Texte im 17. Jahrhundert.

Frankfurt *Bernhard Hackl*

Rolf Darge, Emmanuel J. Bauer, Günter Frank (Hg.): Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit, Stuttgart: W. Kohlhammer 2010, 368 S., ISBN 978-3-170-20976-3.

Anders als sein mittelalterlicher Vorläufer ist der frühneuzeitliche Aristotelismus in der Forschung nach wie vor stark unterrepräsentiert. Der anzuzeigende Sammelband, der auf ein 2007 in Salzburg abgehaltenes Symposium zurückgeht, will Abhilfe schaffen und illustriert eindrucksvoll die Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit der Spielarten der Aristotelesrezeption nach 1500. Einleitend untersucht Paul Richard Blum Versuche, die Transzendentalienlehre zu reformulieren. Von Vallas Reduktion auf ‚Ding' als einziges Transzendentale über Ficino, der ‚Eines' als dem Seienden in Gott übergeordnet bestimmt und in Anknüpfung an die Ideenlehre die Transzendentalien als Stufen des Wirklichen deutet, führt der Weg zu Campanellas Lehre, die göttliche Trinität gehe aus den „*primalitates*" Macht, Weisheit und Liebe hervor, die von den drei einzigen Transzendentalien, ‚wahr', ‚gut' und ‚seiend' nachgeahmt würden. Dem fügt schließlich Suárez ‚eins' hinzu. Die göttlichen Ideen versteht er als zur Verwirklichung bestimmte Formen, die Gottes Kreativität ausmachen. Isabella Mandrella überprüft J. Doyles Forschungen zu den Supertranszendentalen, Begriffen wie ‚denkbar' und ‚wahrnehmbar', die im frühneuzeitlichen Aristotelismus allumfassend bezeichneten, was Gegenstand von Denken und Sprechen werden kann. Keiner der von ihr untersuchten Autoren nimmt jedoch an, reales und verstandesmäßiges Sein seien identisch. Metaphysik werde durchweg vom realen Sein her betrieben. Die Transformation der Analogielehre bei Cajetan und Suárez beschreibt Rolf Darge als Neuansatz gegenüber der thomistischen Tradition und Versuch, die Metaphysik als strenge Wissenschaft zu sichern. Cajetan beruft sich auf die aristotelische Vorstellung der Analogie als Entsprechungsverhältnis. Dann drückt ‚Seiendes' in Bezug auf Gott und Geschöpf zwar kategorial verschiedene Seinsweisen aus, bringt

sie zugleich aber auf einen Begriff, der sich auf das Sein bezieht. Suárez möchte über den Analogiebegriff die Ordnung des Seienden untersuchen und zeigt sich überzeugt, Aristoteles habe den Gegenstand der Wissenschaft vom Seienden durch den Begriff des realen Seienden bestimmt, der einen allem, was ‚seiend' heißt, inhärierenden Sinngehalt bezeichne. Wouter Goris untersucht die Rezeption der Debatte zwischen Thomisten und Scotisten um das Ersterkannte in Padua. Um die beiden realistischen Traditionen zusammenzubringen, argumentiert Marcantonio Zimara, das in der Erkenntnisordnung Frühere müsse die Sinne stärker affizieren als das Spätere. Also werde mal das Universale besser erkannt als das weniger Universale, da es von den Sinnen stärker wahrgenommen werde, mal sei es umgekehrt. Heinrich Ganthaler widerlegt die These, Jacopo Zabarella habe das heutige Ideal einer empirischen Wissenschaft, die auf Beobachtungen und Experimenten gründet, vorweggenommen. Vielmehr orientiere sich „*De methodis*" an der aristotelischen Theorie, eine wissenschaftliche Erklärung sei möglich, wenn man von wenigen beobachteten Einzelfällen auf das Wesen einer Sache zu schließen vermag.

Mit Salzburg führt Emmanuel J. Bauer eine Universität der Barockzeit an, die gängige Erwartungshaltungen enttäuscht. Obschon Benediktineruniversität, war sie von ihrer Gründung an thomistisch gesonnen. Anfänglich sei obendrein der Einfluss des averroistischen Aristotelismus italienischer Prägung beträchtlich gewesen. Passend dazu befasst sich Ulrich Leinsle mit dem Aristotelismus an der Universität Dillingen, wo viele Salzburger Professoren ausgebildet worden waren. In Dillingen wurde, wie im gesamten Jesuitenorden, heftig um die Legitimität der averroistischen Aristotelesdeutungen gerungen. Daneben entfaltete auch der humanistische Aristotelismus seine Wirksamkeit. Während schließlich mit Pedro da Fonseca ein zentraler Vertreter des jesuitischen Aristotelismus breit rezipiert wurde, verhielt man sich gegenüber Suárez lange abwartend. Das Thema von Günter Frank ist Aristoteles innerhalb der ‚philosophiaperennis'. Um ihn in die angeblich uralte Weisheitslehre zu integrieren, griff man auf die pseudoaristotelischen Schriften „*De mundo*" und „*Theologia Aristotelis*" zurück, die mit ihrer stoischen und neuplatonischen Prägung der Suche nach einer Weisheitstradition, die alle antik-philosophischen wie christlichen Wahrheiten umfasste, besser entgegenkamen als die wirklichen Texte des Stagiriten. Jorge Uscatescu Barrón betont, wie Suárez bemüht war, die Akzidenzienlehre aus einer ontologischen Perspektive zu behandeln. Mit der mittelalterlichen Scholastik hält Suárez die Kategorien Quantität, Qualität und Relation für selbständige Seiendheiten, die einer Substanz inhärieren müssen; die übrigen Kategorien bestimmt er dagegen ontologisch als ‚*modi entium*' in einem wirkmächtigen Schritt zur Modalisierung der Seiendheit. Bernd Roling macht am Beispiel des Leib-Seele-Problems mit der Aristotelesrezeption an schwedischen Universitäten bekannt. In einer ersten Phase dominierte ein Aristoteles Wittenberger Prägung. Sukzessive fand jedoch die den Aristotelismus herausfordernde Seelenlehre des Paracelsus auch in Nordeuropa Anhänger und schuf so eine diskursive Offenheit, in die die Cartesianer hineinstoßen konnten. Um 1700 hatten sie sich durchgesetzt. Doch bei bestimmten Problemen, etwa der Unsterblichkeit der Seele, gelangte der kanonisierte Cartesianismus nicht zu überzeugenden Lösungen, was das Wiedererstarken theologischer und spekulativer Argumentationen ermöglichte.

Sebastian Lalla erklärt, dass Suárez die ‚*anima rationalis*' in enger Nachbarschaft zur Angelogie diskutierte. Damit erhielt jede Aussage über die menschliche Seele eine auf die Offenbarung verweisende Begründungsstruktur, was die praktische Philosophie mit der Spekulation kurzschloss und sie so als theoretische Erkenntnisform sicherte. Die lutherischen Denker Georg Gutke und Abraham Calov sieht Sascha Salatowsky als Neubegründer einer transzendentalen Erkenntnistheorie, der Noologia bzw. Gnostologia. Sie lösten die natürliche Theologie aus der Metaphysik, formulierten eine natürliche Erkenntnistheorie und entwickelten eine Geistphilosophie, die die ersten Erkenntnisprinzipien im Proportionalitätsverhältnis zwischen den Dingen untereinander und zu Gott gegründet sein lässt. Die in den frühneuzeitlichen Aristoteleskommentaren geführte Debatte um die substantielle Gleichheit der menschlichen Seelen analysiert Henrik Wels. Vor dem Hintergrund der thomistischen Ansicht, die Seele sei die wesensbestimmende Form des Menschen, galt es, individuelle Verschiedenheit unter den Menschen theoretisch zuzulassen, ohne den Individuen unterschiedliche Grade des Menschseins zuschreiben zu müssen. Sven Knebel zeigt, wie in der Barockscholastik die nominalistische Annahme fortlebte, die ‚*forma artificialis*' füge dem Stoff nichts von diesem Verschiedenes derart hinzu, dass das Kunstwerk Resultat einer intentionalen Hervorbringung des Künstlers sei, die sich wesentlich von Naturdingen unterscheide. Francesco Valeria Tommasi erläutert unter Verweis auf Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg, wie der Begriff „transzendental" als Verbindungsglied zwischen dem deutschen

Schularistotelismus und Kants Philosophie gedeutet werden kann. Abschließend fragt Ulrike Zeuch am Beispiel der Universität Helmstedt nach der Funktion des Aristoteles innerhalb der ‚*historia literaria*' als einem Versuch, die fachspezifisch differenzierten Wissensbestände unter dem Primat der Pragmatik neu zu integrieren. Mitunter sollte die Bindung an Aristoteles ermöglichen, eine von theologischen Einflussnahmen befreite Philosophie zu praktizieren, mitunter diente sie lediglich dazu, eigene Lehren zu rechtfertigen.

Göttingen *Jan-Hendryk de Boer*

Mariano Delgado/Markus Ries (Hg.): *Karl Borromäus und die katholische Reform.* Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Fribourg/Stuttgart: Academic Press/W. Kohlhammer Verlag 2010 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 13), geb., 430 S., ISBN 978-3-7278-1666-6/978-3-17-021316-6.

Der anzuzeigende Band versammelt die Beiträge eines im April 2009 in Fribourg im Vorgriff auf die vierhundertjährige Heiligsprechung des Carlo Borromeo (1538–1584, heiliggesprochen 1610) veranstalteten Symposions, das den früh als Musterheiligen der tridentinischen Reform stilisierten Mailänder Erzbischof in seinen Beziehungen zur Schweiz untersucht und kontextualisiert, zudem erinnerungsgeschichtlich nach der Entwicklung des Borromeo-Bildes fragt und einige Vergleiche zur Rezeption des II. Vatikanum nach 1965 zieht. *Harm Klueting* fragt nach dem Zäsurcharakter des Tridentinum für die Kirchengeschichte und deutet den „tridentinischen Katholizismus" als (wenn auch nicht ausschließlich) Antiprotestantismus, der kulturell den Barock hervorgebracht habe, in seinen Reformanliegen aber erst im 19. Jahrhundert vollendet worden sei. *Thomas Lau* untersucht den konfessionellen Konflikt in der Schweiz 1531–1732 kommunikationstheoretisch: die konfessionelle Spaltung bedeutete wechselseitigen Vertrauensverlust, so dass die intrakonfessionelle Kommunikation sehr viel intensiver war als die interkonfessionelle; die Alte Eidgenossenschaft konnte nur bedingt diese Strukturen des Misstrauens integrieren, auch wenn eine militärische Eskalation lange vermieden wurde. *Danilo Zardin* zeigt, wie die historiographische Tradition San Carlo als herben, strengen Asketen stilisiert, sein Bild dadurch aber enthistorisiert und verengt hat. Dazu beigetragen hat die Weisung der Ritenkongregation 1610, Borromeo nur als Kardinal, nicht aber als Erzbischof darzustellen (ein römischer Versuch, die *memoria* zu restringieren und zu dominieren, damit sie sich nicht als Stachel im Fleisch des nepotistischen Papsttums erweise, so *Volker Reinhardt*); zu kurz kommt hier vor allem das ständige Bestreben, als Bischof in die Gesellschaft zu wirken und diese zu erneuern. Bestimmend für ihn sei die Prägung durch die antiken heidnisch-stoischen Klassiker, die frühchristlichen Heiligenviten und die Kirchenväter und durch den *Stimulus pastorum* des Bartholomäus de Martyribus gewesen, die ihm die Modelle für eine persönliche und gesellschaftliche Sittenreform vor Augen gestellt haben. An den antiken Quellen (auch seiner Bischofsstadt) geschult und inspiriert von einer affektiven Christusfrömmigkeit habe er gegen den römischen Zentralismus auch die lokalkirchliche Eigenüberlieferung und –bedeutung verteidigt.

Ein Ausgreifen in Richtung der Schweiz bedeutete seine erste Pastoralvisitation der Ambrosianischen Täler Leventina, Blenio und Riviera im Tessin 1567, die *Paolo Ostinelli* nachzeichnet; bis 1582 folgten vier weitere. Die Täler waren weit vom Bischofssitz entfernt, drohten ein Einfallstor des Protestantismus zu werden und waren durch kommunalistisch-lokalkirchliche Strukturen und eine weltliche Unterordnung unter die innerschweizer Kantone gekennzeichnet. Borromeo strebte danach, sich als strengen, verständnisvollen Seelenhirten zu präsentieren, auf eine allmähliche professionalisierte Seelsorgsausbildung und Sakralisierung der Lebensformen der Priester zu drängen und den traditionellen Einfluss der weltlichen Obrigkeiten auf diese zu restringieren; auch die Gemeinden wollte der Erzbischof von der Kontrolle über die Amtspflichten des Klerus zurückdrängen. Von hier aus erfolgte der „Griff über den Gotthard", den kenntnisreich *Urban Fink* darstellt, durch den Borromeo in der Schweiz faktisch bischöfliche Funktionen ausübte und seinen Mitarbeiter Giovanni Francesco Bonomi als eine Art Generalvikar („Visitator") für Konstanz, Chur und Lausanne agieren ließ, woraus sich schließlich die Luzerner Nuntiatur entwickelte, auch wenn anfangs Bonomi eher mit dem Mailänder Erzbischof als mit Rom korrespondierte. Fink zeigt auch, wie der Kardinal durchaus Profiteur des Nepotismus gewesen ist und selbst die Gesetzmäßigkeiten von Patronage und Klientelismus beherrschte, seine Residenznahme in Mailand aber primär mit dem Tod des päpstlichen Onkels erklärt werden muss. Luzern war auch Ausgangspunkt der jesuitischen Präsenz in der katholischen Schweiz; das nicht unproblematische Verhältnis des Mailänder Erzbischofs zur Gesellschaft Jesu analysiert *Paul Oberholzer*. Weder in Luzern noch in Fribourg

war er an der Gründung von deren Kollegien beteiligt und bei seiner Schweizreise 1570 hatte er keine Jesuiten im Gefolge. Für die Ordensleitung hatte ein Engagement in der Schweiz lange eine sehr nachgeordnete Bedeutung. In Mailand hatte er zwar 1563 Jesuiten angesiedelt, doch kam es bald zu Konflikten, da dem Erzbischof ein anderes Bildungsideal (Seelsorgsklerus statt *Ratio studiorum*) vorschwebte und der Orden sich in sein episkopales Selbstverständnis und die Gesetzgebung mittels Synoden schlecht einfügte; 1579 wurde er durch auf ihn vereidigte „Oblaten des heiligen Ambrosius" ersetzt. Hinter der Ansiedlung von Jesuiten in der Schweiz stand vor allem das Streben konfessionell-katholischer innerschweizer Kreise, wie etwa Melchior Lussy (1529– 1606), auch wenn der Erzbischof diese Versuche ebenfalls unterstützte. Dagegen ist die Ansiedlung der Kapuziner nördlich der Alpen (1581 Altdorf, 1582 Stans) der Förderung Borromeos zu verdanken, so *Christian Schweizer*, der diese Reformgemeinschaft überaus schätzte und seinen Verbindungsmännern Lussy und Walter von Roll empfahl. *Barbara Ulsamer* zeigt, wie die Gründung des ganz vom Erzbischof abhängigen *Collegium Helveticum* 1579 in Mailand aus dessen Bestreben, für Predigt und Seelsorge auszubilden, erwachsen ist; das Seminar wurde dann vor allem von den Söhnen der führenden Familien der katholischen Orte besucht. Geleitet wurde es von den „Oblaten des hl. Ambrosius"; eine Konsolidierung erfolgte freilich erst unter seinem Neffen Erzbischof Federico Borromeo. Die Pädagogik der Katechismen des Petrus Canisius (Betonung der Sündenlehre mit einem Schwergewicht auf dem 6. Gebot und der Werkgerechtigkeit), die *Instructio praedicationis verbi Dei* des Erzbischofs und das Werk „Die christliche Erziehung" von dessen ehemaligen Sekretär Silvio Antoniano (1540–1603) analysiert *Stephan Leimgruber*. Die „tridentinischen Liturgiereform" und deren Umsetzung in der Schweiz beschreibt *Martin Klöckener*, der Rückkehr zum Ursprung, Reinigung von Unpassendem und Uniformierung als wichtige Tendenzen herausarbeitet und die erheblichen Differenzen in der Umsetzung in Konstanz, Chur, Lausanne und Genf betont. Carlo Borromeo wirkte besonders durch seine Anweisungen zur Kirchenausstattung auch auf die Schweiz. Erinnerungsgeschichtlich, so *Franziska Metzger*, wollte im 19. Jahrhundert die katholische Geschichtsschreibung den Einbruch des Übernatürlich-Transzendenten deutlich machen und Borromeo providentiellen Charakter für seine Zeit und die Gegenwart zuschreiben. Die besonderen Beziehungen der Schweiz zu ihm macht *Markus Ries* anhand der Daten von 1560 (*Protector Helvetiae*), 1610 (Kanonisation) und 1655 (Patron der Eidgenossenschaft) deutlich. Wurde die Beziehung zunächst von den politischen Eliten getragen, so knüpfte sich an die Person des Heiligen bald eine intensive katholische Verehrung, zugleich wurde er Symbol für die Entfremdung zu den reformierten Landesteilen. Anhand der Jubiläen zu Borromeo 1910, Luther 1883 und Calvin 1909 suchte *Martin Sallmann* differente konfessionelle Gedächtniskulturen herauszuarbeiten; *Mariano Delgado* schließlich analysiert die Rezeption der wegen ihrer antiprotestantischen Wendungen berüchtigten Borromäus-Enzyklika *Editae saepe* Papst Pius' X. 1910 in der Schweiz und kommt zum Ergebnis, dass von konfessionell protestantischer und freisinniger Seite damit ein willkommener Gegenstand der Entrüstung gefunden war, während die katholische Seite zu beschwichtigen suchte. Abschließende Beiträge von Kardinal *Kurt Koch*, *Rolf Weibel* und *Urs Altermatt* deuten die Konzilsrezeption und den Wandel der 1960er Jahre durchaus unterschiedlich. Trotz unterschiedlicher Qualität der Beiträge ist so ein facettenreicher und sehr informativer Sammelband entstanden. Selbstinszenierung des Erzbischofs, römische Usurpation der Erinnerungshoheit mit entfremdender Enthistorisierung der *memoria* und darauf aufbauende aktualisierende Erinnerung durch die Jahrhunderte hätten insgesamt vielleicht noch konsequenter und implikationsreicher miteinander verschränkt werden können.

Münster *Klaus Unterburger*

Neuzeit

Weitlauff, Manfred: Der „Fall" des Augsburger Diözesanpriesters und Münchener Theologieprofessors Joseph Schnitzer (1859–1939). In Erinnerung an die antimodernistischen Erlasse Papst Pius' X. vor hundert Jahren. Mit Quellen- und Dokumentenanhängen, Lindenberg: Fink 2010, 702 S., ISBN 978-3-89870–6995.

Das vorzustellende Opus magnum des emeritierten Münchener Kirchenhistorikers umfasst zwei Hauptteile, einen Darstellungsteil, der den „Fall Schnitzer" im Rahmen der „Modernismus"-Problematik „erneut" minutiös vor Augen führt – er wurde erstmals in der 1977 publizierten Bonner Habilitationsschrift von Norbert Trippen aus den Quellen gehoben –,

und einen Editionsteil, der eine Fülle von archivalischen Quellen hierzu aus Münchener Archiven sowie eine Reihe von zwar gedruckten, aber zum Teil nur schwer zugänglichen Dokumenten wiedergibt, so die beiden inkriminierten Beiträge vom Februar 1908, die den Münchener Theologieprofessor „zu Fall gebracht" haben, und mehrere kontextuelle Veröffentlichungen von Zeitgenossen samt einem Nachruf auf Schnitzer von seinem Schüler Friedrich Heiler. Dabei soll mit diesem umfangreichen Editionsteil „dem interessierten Leser … die Möglichkeit geboten" werden, sich durch dessen Lektüre „ein eigenes Urteil zu bilden" (S. X) – selbstredend über den im Darstellungsteil aufgerollten „Fall" mit seinen vielfältigen Implikationen. Hingegen lag es nicht in W.s Absicht, das literarische Lebenswerk Schnitzers eingehend zu untersuchen. Gleichwohl werden seine umfangreicheren Publikationen, zumal die bahnbrechenden Studien über den Florentiner Bußprediger Savonarola, kurz gewürdigt.

Die akademische Laufbahn von Joseph Schnitzer aus Lauingen/Donau, der 1884 zum Augsburger Diözesanpriester geweiht und 1890 aufgrund einer Dissertation über die Abendmahllehre Berengars von Tours in München mit höchstem Prädikat zum Dr. theol. promoviert wurde, begann nach weiteren historischen und kanonistischen Studien in Wien und Rom 1893 mit der Ernennung zum ao. Lyzealprofessor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Dillingen. 1902 erhielt er eine Professur für Dogmengeschichte, Symbolik und Pädagogik an der Münchener theologischen Fakultät. Hier betrieb er das für ihn neue Fachgebiet Dogmengeschichte von Anfang an „nach streng wissenschaftlichen Prinzipien als Historiker, nicht als Dogmatiker", wobei er sich bei der Behandlung von Themen wie das Urchristentum „an der wissenschaftlich-exegetischen Diskussion seiner Zeit und ihren Ergebnissen" orientierte (S. 52), namentlich an protestantischen Autoren der liberalen Richtung. Damit aber führte ihn „sein Weg unter das Damoklesschwert" (J. Bernhart), denn den Vertretern der damals in der katholischen Theologie tonangebenden ahistorischen Neuscholastik „war eine Unterscheidung zwischen Dogmatik und Dogmengeschichte im Grunde nicht nachvollziehbar" (S. 54). Zudem bewirkte die Vertiefung in die frühchristlichen Quellen eine Krise seiner theologischen Überzeugung, ausgelöst durch das Problem der Nichterfüllung von Jesu apokalyptischer Naherwartung, die ihm Beleg für das Fehlen göttlichen Wissens war.

Den Zusammenstoß mit dem kirchlichen Lehramt provozierte dann die antimodernistische Enzyklika „Pascendi Dominici gregis" Papst Pius' X. vom 8. September 1907, die bekanntlich jeden Versuch, die moderne Wissenschaftsmethodik für die Theologie furchtbar zu machen, strikt verwarf und an deren Maximen Schnitzer in einem am 1. Februar 1908 veröffentlichten Artikel schärfste Kritik übte. Doch der kirchlichen Zensurierung als „Häretiker" lieferte er sich durch seine etwa gleichzeitig erschienene Rezension der „Legendenstudien" des Tübinger Mediävisten Heinrich Günter aus, in der er abschließend die Ansicht vertrat, dass auch in den Evangelien mit „legendären Zusätzen" zu rechnen sei, und sich gegen die damals gängige Methode wandte, die Gottheit Jesu aus Wunderberichten zu beweisen. Diese Rezension war neben einem beim Münchener Nuntius eingelaufenen Denunziationsbrief ausschlaggebend dafür, dass Schnitzer am 6. Februar auf telegraphische Weisung des Papstes wegen Leugnung der Gottheit Christi suspendiert und von den Sakramenten ausgeschlossen wurde. Aber damit nicht genug: Weil Schnitzer zur Preisgabe seiner wissenschaftlichen Überzeugung nicht bereit war, drohte ihm Rom für den Fall weiterer Lehr- und Publikationstätigkeit die Excommunicatio maior an, wobei man kalkulierte, die Wirkung der über ihn verhängten und angedrohten Strafsanktionen mit Hilfe der bayerischen Regierung auch bezüglich seiner Stellung als Staatsbeamter, sprich durch den Verlust seiner Professur, erzwingen zu können. Der „Fall Schnitzer" war nämlich nach Ansicht des Münchener Nuntius Frühwirth deshalb „ein Schulfall der Behandlung der Encyclica [Pascendi] für die ganze Welt", weil sich an ihm ein Exempel statuieren ließ, wie mit „modernistischen" Priestern zu verfahren sei, da man in Bayern die Enzyklika plazetiert hatte und hier im Unterschied zu Frankreich oder Italien ein konkordatär verankertes Staat-Kirche-Verhältnis bestand, so dass bei der Durchsetzung kirchlicher Forderungen mit staatlicher Unterstützung gerechnet werden konnte.

Allerdings ging diese Rechnung nicht auf. Denn die bayerische Regierung ließ den Nuntius und über ihn die Römische Kurie wissen, dass sie aufgrund der in der Verfassung garantierten Gewissensfreiheit, die prinzipiell auch für einen Theologieprofessor gelte, „verfassungsmäßig" verpflichtet sei, „den von einer kirchlichen Strafe Betroffenen davor zu schützen, daß der Einfluß der kirchlichen Zwangsmittel auf das Gebiet der staatsbürgerlichen Existenz übergreife". Demzufolge entwickelte sich die „Affäre Schnitzer" zu einem schweren Konfliktfall zwischen Staat und Kirche, der mit Unterbrechungen ein über fünfjähriges diplomatisches Tauziehen in Anspruch nahm und dessen einzelne Etappen W. anhand reichen Quellenmaterials detailliert schildert. Obschon

sich die philosophische Fakultät der Universität München bereits 1908 bereiterklärte, Schnitzer mitsamt seinem Lehrstuhl aufzunehmen, entschied sich Kultusminister von Wehner für seine Beurlaubung „bis auf Weiteres". Schnitzer, 1909 in Tübingen auch zum Dr. phil. promoviert, nützte die ihm aufgezwungene Muße für seine Savonarola-Forschungen und – ungeachtet des päpstlichen Verbots – zu reger publizistischer Tätigkeit im Sinne seiner „modernistischen" Reformanliegen, ohne dass die angedrohte Exkommunikation über ihn verhängt wurde. Als dann der neue Kultusminister von Knilling im Einvernehmen mit dem Ministerpräsidenten von Hertling seinen „Fall" im Sommer 1913 definitiv regelte, musste der Heilige Stuhl eine schwere diplomatische Niederlage hinnehmen. Schnitzer wurde mit der Versetzung in den einstweiligen Ruhestand zugleich zum Honorarprofessor in der philosophischen Fakultät ernannt und erhielt dadurch gegen den erbitterten, aber vergeblichen Widerstand Roms das Recht zuerkannt, seine Vorlesungstätigkeit wiederaufzunehmen.

Die Darstellung von Schnitzers „Fall" durch Manfred Weitlauff, den langjährigen Vorsitzenden der Joseph-Bernhart-Gesellschaft, liest sich als gelehrte Frucht intensiver Beschäftigung mit der neueren Theologiegeschichte im Kontext der „Modernismus"-Kontroverse und weit darüber hinaus. Sie referiert mit großer Umsicht die einschlägigen Quellen, lotet die Motive und Handlungsspielräume der kirchlichen und staatlichen Akteure fach- und sachkundig aus und führt die theologisch relevanten Komponenten dieses spektakulärsten „Modernismus-Falls" im deutschen Sprachraum tiefgründig und mit Empathie vor Augen. Weil die quellengesättigte Untersuchung auch neues, keineswegs immer günstiges Licht auf die Münchener theologische Fakultät und das mit ihr verbundene überdiözesane Priesterseminar „Georgianum" wirft, sei noch hingewiesen auf die „persönliche Vorbemerkung", in der sich der Autor dankbar dafür weiß, dass er selbst an der Universität München „geistig offene, problembewußte akademische Lehrer erlebt" hat (S. 3), und unter Bezugnahme auf den Neutestamentler Otto Kuss Einblick in die Genese seiner eigenen, in Forschung wie Lehre stets der historisch-kritischen Methode verpflichteten Standortbestimmung gewährt.

Regensburg *Karl Hausberger*

Ralf Retter: Zwischen Protest und Propaganda. Die Zeitschrift „Junge Kirche" im Dritten Reich, München: Allitera 2009, 387 S., ISBN 978-3-86906-066-8.

Ralf Retters Dissertation, die 2008 an der TU Berlin eingereicht und verteidigt wurde, räumt mit der immer noch gängigen Annahme auf, die gesamte Bekennende Kirche (BK) habe sich in einer klassischen Oppositionshaltung zum Nationalsozialismus befunden und sei *die* Bastion zur Verteidigung des Protestantismus in Deutschland gewesen. Am Beispiel der Zeitschrift „Junge Kirche", die sich aus dem Mitteilungsblatt der Jungreformatorischen Bewegung zum Organ des moderaten Flügels der BK entwickelte, weist die Arbeit nach, wie differenziert die Kritik der BK am Nationalsozialismus eingeschätzt werden muss und wie heterogen sowie teilweise systemkonform die kirchliche Opposition letztlich war. Vor dem Hintergrund einer gründlichen Analyse, so wie sie von Retter geleistet wird, zeigt die Dissertation darüber hinaus, dass eine Zeitschrift ein hervorragendes Medium darstellt, um die Gemengelagen der BK illustrativ zu beleuchten und analytisch zu durchdringen.

Die „Junge Kirche" übe zwar von Anfang an „publizistische Resistenz gegenüber der nationalsozialistischen Kirchenpolitik" aus, so Retter, lasse aber ebenso von Beginn an „christlich-völkische und pro-nationalsozialistische Tendenzen" in ihren Publikationen erkennen (23). Letztere nahmen seit 1936 noch deutlichere Züge an, so dass die „Resistenzwirkung der Zeitschrift schrittweise" zurückgedrängt wurde und sie sich in den letzten Jahren vor ihrem Verbot 1941 „wie ein NS-Blatt" ausnahm (366). Ein Hauptgrund für diese Entwicklung sieht Retter in der Übernahme der Leitung der Zeitschrift durch den langjährigen Mitarbeiter Fritz Söhlmann, der 1936 Hanns Lilje als Herausgeber ablöste. Söhlmann prägte bis 1941 mit seiner „weitgehend nationalsozialistisch[en], antisemitisch[en], antiliberal[en] und antidemokratisch[en]" Haltung (43) und seinem „Netz von Kontakten zu einflussreichen Personen im NS-Regime" (51) die „Junge Kirche", die gleichzeitig seit der Spaltung der BK 1936 in verschiedene Flügel vor dem Problem stand, die BK nicht mehr in ihrer Gesamtheit repräsentieren zu können. War die „Junge Kirche" seit ihrer Gründung 1933 unter Liljes Ägide zwar eine dezidiert lutherisch geprägte Zeitschrift, die kaum reformierte Theologen, z. B. Karl Barth, zu Wort kommen ließ, so stellte sie doch das zentrale Organ der sich konstituierenden BK dar. Das veränderte sich in den folgenden Jahren. Pointiert konstatiert Retter, dass die „Situation der ‚Jungen Kirche' viele Parallelen zum Schicksal der evangelischen Kirche im ‚Dritten Reich'" aufweise (365) bis hin zu der „Kooperation mit dem NS-Regime" seitens des moderaten Flügels der BK.

Retter fokussiert in seiner Arbeit strukturell auf drei Schwerpunkte: zum ersten auf den historischen und publizistikwissenschaftlichen Kontext des Erscheinens der Jungen Kirche, der die Entstehungsgeschichte, Einflüsse auf die Zeitschrift und ihre Stellung innerhalb der evangelischen Presse sowie die redaktionellen und verlegerischen Rahmenbedingungen ihres Erscheinens umfasst. Zu den „geistigen Grundlagen" der Zeitschrift zählt u. a. Söhlmann, dessen Leben und Werdegang ausführlich dargestellt werden, aber auch das Verlagshaus Vandenhoeck & Ruprecht, das ein besonderes Augenmerk auf die „Junge Kirche" hatte. Zum zweiten untersucht Retter die sprachlichen Darstellungsformen, Aussagemittel und Methoden der Zeitschrift, v. a. im Hinblick auf die Umgehung der nationalsozialistischen Pressezensur. In einem umfangreichen Unterkapitel über die Beitragsleistung der „Jungen Kirche" zur Bekenntnisbildung kommen zahlreiche theologische Aspekte zur Sprache, die die Charakteristik der „Jungen Kirche" ausmachten und diese sehr differenziert beleuchten. So trug, um nur ein Beispiel zu nennen, die „Thematisierung der ökumenischen Bewegung durch die ‚Junge Kirche' […] zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus bei" (204) – laut Retter v. a. auf Grund der Toleranz, des politischen und sozialen Engagements und der Internationalität der ökumenischen Bewegung, die in der Berichterstattung der Zeitschrift positiv aufgenommen wurden und damit zu einem Widerspruch gegenüber den deutschen Verhältnissen anregten. In einem dritten Schritt erörtert Retter die Geschichte und Haltung der „Jungen Kirche" in der Zeit 1936 bis 1941, besonders die „fromm-erbauliche" Tendenz der Zeitschrift in diesen Jahren vor dem Hintergrund der „völkisch-national[en] und bellizistisch[en] Richtung" der „Jungen Kirche" – so die entsprechenden Kapitelüberschriften.

Die von Retter vorgelegte Studie erhellt nicht nur das eher marginal ausgeleuchtete Gelände der konfessionellen Presse im nationalsozialistischen Staat, sondern exemplifiziert eloquent und mit großer Tiefenschärfe die Geschichte und Haltung der BK, besonders ihres moderaten Flügels, zum NS-Staat sowie ihre innerprotestantische Stellung. In der Perspektive einer Zeitschriftenanalyse eröffnet die Arbeit neue Einblicke in die Vielschichtigkeit der evangelischen Kirche im Nationalsozialismus und hält manche Enttäuschung, aber auch Überraschung im Hinblick auf die häufig generalisierte Oppositionshaltung der BK bereit.

Bensheim *Gisa Bauer*

Inken Schmidt-Voges (Hg.): Ehe – Haus – Familie. Soziale Institutionen im Wandel 1750–1850, Köln u.a: Böhlau 2010, 328 S. m. 10 Abb., ISBN 978-3-412-20539-3

Ehe und Familie befinden sich, wie täglich zu lesen ist, im Umbruch. Umstritten ist, was die Ehe ausmacht, was Familie ist und sein soll, welche Freiräume beiden als Institutionen des Privaten gegenüber dem Staat zukommen sollen. Daß sie wie das ganze Haus in der Frühen Neuzeit keine statischen Einrichtungen waren, gehört zu den Prämissen und grundlegenden Ergebnissen des Bandes von Inken Schmidt-Voges. Die Trias – Ehe, Familie, Haus – versteht sie als eine „gesellschaftliche Grundeinheit mit der Pflicht zur Erziehung und Versorgung" (21). Um 1800 sei die Ausbildung der Sittlichkeit in der Familie betont worden und habe sich das Verhältnis zum „Staat" gewandelt: Er sei auf die Rechtsaufsicht begrenzt worden, wobei der Hausvater als Bindeglied fungiert habe. Gegen Meistererzählungen vom Übergang vom „Haus" zur „Familie" setzt Schmidt-Voges lebensweltliche Gleichzeitigkeiten, die Langlebigkeit tradierter Muster und die Relevanz der sozialen Umgebung.

Drei große Themenkomplexe gliedern den Band. In den „Forschungsperspektiven" fragt Siegrid Westphal nach der Mädchenbildung und -erziehung, die in der Frühaufklärung gerade im mitteldeutschen Raum gefördert worden sei. Sie verweist auf die inneren Widersprüche der Forschung, die etwa die Institutionalisierung der Schulbildung stets positiv, ihre Ergebnisse aber negativ bewertet habe, weil sie geschlechtsspezifisch geprägt waren. Doch trotz des angeblichen weiblichen „Bildungsnotstandes" hätten viele Frauen als Schriftstellerinnen, Journalistinnen, Schulleiterinnen oder Lehrerinnen wirken können. Die Forschung dürfe sich künftig nicht allein auf die „aufklärerischen Diskurse und die obrigkeitlichen Institutionalisierungsbemühungen" konzentrieren, sondern müsse die Aufklärung „als umfassenden Bildungsprozeß" einschließlich der Selbstbildung verstehen (69).

Michaela Hohkamp untersucht die von M. Foucault publizierte Rechtfertigungsschrift des Mörders Pierre Rivière auf Ehe, Haus und Familie als „gesellschaftliche Schlüsselbeziehungen" (31). Die soziale Umgebung und insbesondere die Eltern der Eheleute besaßen, so ein wirklich verallgemeinerbarer Befund, Einfluß auf die Eheschließung und den Ehealltag. Die Ehe habe „offene Ränder" gehabt und im Grunde aus „viele[n] Ehen" bestanden (47). Dagegen habe die Forschung die Kleinfamilie als gänzlich abgeschottet begriffen und zur „ultima ratio der westlichen Industriegesellschaften erklärt" (35). Im konkreten Fall

gab es zahlreiche Konflikte, zumindest aus der Sicht des Täters. Er tötete seine Mutter und Geschwister, weil er die von den Eltern gelebten „Konzepte von Ehe, Familie und Haus“ abgelehnt und „die Deutungshoheit für sich in Anspruch“ genommen habe (47). Das ist freilich die Hybris des Mörders. Folgerichtig lautet eine Zwischenüberschrift „der Sieg der Feder“ (39).

Nacim Ghandbari präsentiert ethnologische Forschungen von Claude Lévi-Strauss und Franz Boas. Damit geht es insbesondere um Verwandtschaftsbeziehungen südafrikanischer Gesellschaften. Diese Ergebnisse sieht sie, ein methodisch nicht hinterfragter Schritt, von Romanen und Texten wie von Theodor Fontane oder Gustav Freytag belegt: Ghandbari spricht von der „Häuser-Literatur“ (86) des Wilhelminismus. Ein gesonderter Teil beleuchtet die Autobiographie des Bankierssohns Paul Wallich.

„Strategien in Gesellschaft und Ökonomie“ – das meint hier Einstellungen, Verhaltensweisen, Mechanismen des Zusammenlebens. Es ist der homogenste Part des Bandes. Evelyne Luef geht in einer mikrogeschichtlichen Studie der Wahrnehmung häuslicher Gewalt und dem Vorgehen der Gewalt ausübenden Ehemänner, der Ehefrauen und der Obrigkeit in einer Gemeinde bei Wien nach. Letztere, der Marktrat, schritt häufiger als bisher angenommen ein – wenngleich erst nach jahrelangen massiven Vorfällen. Er habe sich um Ruhe und Ordnung gesorgt. Bei dieser anschaulichen und lehrreichen Analyse überrascht jedoch die abschließende Betonung der „beachtliche[n]“ Handlungsspielräume der historischen Subjekte (120). Schließlich befanden sich die Frauen und Kinder, auch wenn eine zeitgenössisch andere Wahrnehmung von Gewalt zugrundegelegt wird, in durchaus lebensbedrohlichen Notlagen und blieb ihnen trotz Interventionen des Rats letztlich nur die Flucht zu Verwandten. Und wo liegen die Handlungsspielräume eines durch den prügelnden Vater zum „krippel“ gemachten Kindes (116)?

Alice Velková analysiert das „Familieninteresse“ in der ländlichen Gesellschaft Böhmens anhand des Umgangs von Familien mit ihrem Hofbesitz. Besitzkontinuität, wirtschaftlicher Gewinn, Migration und sozialer Aufstieg sind hier die Parameter. Auch Josef Grulich konstatiert eine erhebliche soziale Mobilität. Eindrucksvoll analysiert er anhand der Eheverträge aus der Herrschaft Třeboň/Wittingau die Mechanismen des dörflichen Heiratsmarktes. Grulich betont u. a. die zentrale Bedeutung des elterlichen Votums im Falle lediger Brautleute, die größeren Handlungsspielräume der Witwer, die Position in der Geschwisterfolge, die sozioökonomischen Verhältnisse, die (un)eheliche Herkunft und die rechtlicher Rahmenbedingungen. Die jeweiligen Strategien seien stets in einem „mehrdimensionalen familiären Kontext“ zu verstehen (159).

Ulrike Plath beschäftigt sich noch einmal mit der Hausväterliteratur. Mit dem Baltikum betritt sie jedoch ein wenig erforschtes Terrain. Ein baltischer Sonderweg zeigt sich i. E. in einem besonderen, aristokratisch geprägten Lebensstil und in der Hausväterliteratur selbst, die den tatsächlichen Verhältnissen entsprechend an die Gutsverwalter adressiert gewesen sei. „Hausvater“ und „Hausmutter“ fehlten weitgehend. Es sei somit ein anderes, in gewisser Weise auch transnationales „Haus“. Etwas mißverständlich ist allerdings die Rede von der „deutschen“, „deutschsprachigen“ oder auf das „deutschsprachige Ausland“ (191 ff.) bezogenen Hausväterliteratur im Vergleich zur baltischen, die meist ebenfalls in deutscher Sprache erschien.

Ein breites Spektrum eröffnet Teil drei, „Inszenierungen in literarischen Kontexten“. Während die Idee der „romantischen Liebe“ in den Grulichschen Quellen erst langsam im 19. Jahrhundert greifbar wird, zeigt Fridrun Freise ihren Siegeszug in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts anhand von Hochzeitsgedichten. In ihnen wurde ein „gesellschaftlicher Minimalkonsens“ formuliert (284). Anders die Romanliteratur: Hier, so Andrea Albrecht in ihrem instruktiven Aufsatz über Entwürfe weiblichen Lebens im Werk Therese Hubers, konnte „probeweise Zukunft entworfen“ werden (313 f.). Huber sei es um die „Entscheidungssouveränität“ der Frauen gegangen (286) – um die Wahl zwischen Ehe und Mutterschaft oder einem Leben als Ledige. Angesichts einer steigenden Zahl unverheirateter, oft in bedrängter Lage lebender Frauen sollten auch sie Anerkennung und die Möglichkeit finden, sich nützlich zu machen. Damit zeichnet Huber – ohne eine der Jungen- vergleichbare Mädchenerziehung zu fordern – das Modell einer anders verfaßten Gesellschaft, der im Roman bereits fiktive Umsetzungsmöglichkeiten erwachsen konnten.

Jacob Michael Reinhold Lenz' Reformprojekte, die er an die deutschen Monarchen bzw. die französisches Regierung adressierte, hätten mit der Armee auch die Familie grundlegend verändert, so David Hill. Lenz habe eine Reform der Nation gewollt und ein Zeitalter der sozialen Harmonie versprochen, das aber mit einer repressiven und instrumentellen Kontrolle des Privaten erkauft worden wäre. In einem auf Tagebuchaufzeichnungen und Briefen basierenden Aufsatz geht Iris Carstensens der Selbstthematisierung eines holsteinischen Landadligen als Vater und der Rolle seiner Hausgemeinschaft nach.

Insgesamt versammelt der Band interessante und lesenswerte Beiträge, die das Nebeneinander verschiedener Lebenswelten und Entwicklungen auch durch die verschiedenen, sich ergänzenden Forschungszugriffe kenntlich machen. Zum Haus ist demnach noch viel zu sagen.

Jena *Astrid Ackermann*

Uwe Rieske (Hg.): Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010 (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 27), 364 S., Hardcover, ISBN 978-3-579-05782-8

Unter dem Titel „Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945" erschien 2010 im Gütersloher Verlagshaus die Dokumentation einer Tagung der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB). Die vierzehn Beiträge des Bandes untersuchen die konfessionellen Prozesse und Verschiebungen, die das Flucht- und Vertreibungsgeschehen seit Ende des Zweiten Weltkrieges in den westdeutschen Landeskirchen sowie in Österreich ausgelöst hatten.

Nach einer Einführung des Herausgebers über die evangelischen Deutschen im Dobriner Land stellt Bernhard Parisius ausführlich konfessionelle Wanderungsmotive der Heimatvertriebenen nach ihrer Ankunft im Nachkriegsdeutschland dar. Sowohl die Wahl des Aufnahmeortes als auch die Binnenwanderung waren vom Faktor „Kirche" wesentlich mitbestimmt, sodass 1961 die alten Konfessionszonen fast wieder hergestellt waren und weniger Vertriebene in der Diaspora lebten als 1950.

Im Beitrag von Friedrich-Otto Scharbau werden die Entwicklungen verschiedener evangelischer Räte, Gruppierungen und Verbände bis 1945 dargestellt, um so die Ausbildung einer lutherischen Identität nachzuweisen.

Der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union widmet sich der Beitrag Wilhelm Hüffmeiers. Nach fünf konzisen Vorbemerkungen zur Forschungslage beschreibt der Autor unter dezidiert konfessionellen Gesichtspunkten die Schwierigkeiten der verschiedenen Konfessionen (lutherisch, uniert und reformiert) und deren Wesensmerkmale in den Aufnahmegemeinden. Wenn auch hierbei zumeist Lutheraner auf Lutheraner trafen, gilt es dennoch, auf Phänomene wie die topografische Verteilung der Vertriebenen, die Ausbildung liturgischer Parallelstrukturen und auf andere Probleme bei der Eingliederung evangelischer Lutheraner der APU in VELKD-Gemeinden hinzuweisen.

Ein ähnliches Themenfeld bearbeitet Marion J. Wetzel, die das Aufeinandertreffen von Vertriebenen und Alteingesessenen in Schleswig-Holstein beschreibt. Auch sie rückt die ersten Eindrücke der Vertriebenen, die Mentalitätsunterschiede und das gottesdienstliche Leben in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung, verfolgt aber einen anderen methodischen Ansatz, indem sie mit Zeitzeugeninterviews arbeitet.

Der Gruppe der geflohenen und heimatvertriebenen Pfarrer widmet sich der Beitrag von Inge Mager. Sie geht bei ihrer „Elitenforschung" besonders auf die von 1946 bis 1951 geleistete theologische Integrationsarbeit ein, die Rudolf Schneider und sein Team fünf Jahre lang in den Preetzer pastoraltheologischen Kursen für die gesamte Schleswig-Holsteinsche Nachkriegskirche durch das Zusammenführen von Ost- und Westpfarrern verrichteten.

Wie aus einer Munitionsanstalt ein Gemeinwesen für Flüchtlinge wurde und welchen Beitrag die evangelische Kirche hierbei leistete, nimmt Ernst Kreutz in seinem Text über die Flüchtlingsstadt Espelkamp in den Blick.

Auch in rein katholische Gebiete gelangten durch Flucht und Vertreibung protestantische Flüchtlinge; 1953 war im katholischen Bayern jeder dritte Evangelische ein Heimatvertriebener. Den damit in Zusammenhang stehenden Problemfeldern widmet sich der Beitrag Helmut Baiers. Der Anstieg der Gläubigenzahl, die Gründung neuer Gemeinden sowie die Integration und der geregelte Einsatz der Ostpfarrer werden thematisiert. Die evangelische Kirche installierte 1948 einen eigenen „Beauftragten für die kirchliche Vertriebenenarbeit in Bayern", dessen Aufgabe die Eingliederung der Zugezogenen in die jeweilige Landeskirche war. Deshalb gab es auf diesem Gebiet nur vier Vertriebenen-Sonderveranstaltungen im Jahr mit Bezug zur alten Heimat.

Ein weiteres katholisches Land – Österreich – rückt Rudolf Lech in den Mittelpunkt. Auch wenn evangelische Migranten hier an den äußeren Größenverhältnissen wenig verändert haben, so war ihr Einfluss auf die Evangelische Kirche im Inneren erheblich. Sie haben vielen Gemeinden und der Gesamtkirche „Rückgrat und echte Substanz in Frömmigkeit und Engagement im Gemeindeleben gegeben". Dies gilt vor allem in den Diasporagemeinden. Die Nachkommen der Heimatvertriebenen stellen noch heute einen hohen Anteil an Pfarrern, Theologen und aktiven Laien.

Intensiv setzt sich Hans Otte mit der Integration der Heimatvertriebenen im Emsland und Ostfriesland auseinander. Hier ste-

hen vor allem die Verschiedenheiten der Konfessionen im Zentrum der Untersuchung: Vielen Flüchtlingen war der Unterschied zwischen Lutherisch und Reformiert unbekannt, es fehlte jegliches, in der Aufnahmegemeinde gefordertes, konfessionelles Sonderbewusstsein. In Ostfriesland kam es zu heftigeren Auseinandersetzungen, als man gegen den Willen des hannoverschen Landeskirchenamtes eine eigene lutherische Gemeinde gründete und 1952/53 eine eigene lutherische Kirche errichtete. Der sich entwickelnde Streit konnte nur mit einem Prozess und schließlich einem Vergleich vor dem Schiedsgerichtshof der EKD 1955 beigelegt werden.

Auf das kirchenleitende Handeln der Evangelischen Kirche von Westfalen in Bezug auf die Flüchtlingsproblematik richtet Jürgen Kampmann sein Augenmerk. Nach anfänglicher Distanz und Reserviertheit – bis 1947 gab es keine offizielle kirchenamtliche Verlautbarung hierzu, und die Kirchengemeinden blieben in der Begleitung Heimatvertriebener auf sich gestellt – erkannte man die innerevangelisch-konfessionellen Probleme, führte „Evangelische Flüchtlingstage“ und (lutherische) Flüchtlingsgottesdienste durch und bildete schließlich 1949 (vier Jahre nach Kriegsende!) einen Flüchtlingsausschuss.

Christof Schorling beschreibt kurz und wenig zusammenhängend die Situation in Pforzheim (Baden), wohin erst 1952/53 Heimatvertriebene gelangten. Ein Passus über die Integration von Russlanddeutschen ab 1974 schließt sich an.

Die Organisation des kirchlichen Wiederaufbaus sowie die Kooperation und die Zusammenschlüsse unter den selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen beschreibt Werner Klän.

Als einziger Beitrag behandelt der von Michael Hirschfeld die Eingliederung vertriebener und geflohener Katholiken – hier im evangelischen Umfeld Niedersachsens. Im Zentrum stehen acht „Bausteine“ der konfessionellen Identität mit konkreten Fallbeispielen: Priester/Seelsorgehelferinnen, Kirchenbau, Gemeindeleben, Siedlungsbau, politisches Engagement, katholische Schule, Kontakte zu Protestanten und überörtliche Vergemeinschaftung. Resümierend hält er fest: Verlorene Heimat muss nicht unbedingt verlorene Kirche bedeuten.

Insgesamt betrachtet liegt mit diesem Tagungsband, trotz einiger weniger der Thematik unangepasster Beiträge, ein wichtiges Kompendium der Migrationsforschung vor, das nicht nur nüchternes Zahlenmaterial, sondern auch die Disparitäten und Problemlagen der Konfessionen, die Unterschiede der Landsmannschaften und die Integration der Ostpfarrer in den Blick nimmt. Leider fehlt eine eigene und aufschlussreiche Betrachtung der evangelischen Kirchen in der SBZ/DDR.

Die konfessionellen Veränderungen, die mit der Einwanderung der Deutschen aus dem Osten und Südosten entstanden, werden für den Bereich der evangelischen Kirche eingehend beleuchtet. Der vorliegende Band eignet sich daher, die Forschungen auf der Mikroebene weiter voranzutreiben.

Erfurt *Josef Pilvousek*

Uta Wiggermann: *Woellner und das Religionsedikt.* Kirchenpolitik und kirchliche Wirksamkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (BhTh 150), XVIII+ 640 S., Leinen. ISBN 978-3-16-150186-9.

Am 9. Juli 1788, also knapp zwei Jahre nach dem Tode Friedrichs d. Gr., erließ sein Neffe und Nachfolger Friedrich Wilhelm II. ein Religionsedikt, das von Anfang an mit seinem Autor Johann Christoph Woellner, als Chef des Geistlichen Departements Leiter der preußischen Kirchen- und Bildungspolitik, verbunden wurde. Das Edikt knüpfte einerseits an die herkömmliche preußische Religionspolitik an: Es sicherte nicht nur den reichsrechtlich abgesicherten Kirchentümern ihre Entfaltungsmöglichkeiten zu, sondern hielt ausdrücklich daran fest, dass auch kleineren Religionsgemeinschaften weiterhin ein Maß an Duldung und Rechtssicherheit gewährt bleibe, das andernorts im Reich nicht von ferne denkbar war. Anderseits band es jedoch die (mittelbar) dem landesherrlichen Kirchenregiment unterstellten evangelischen Geistlichen in ihrer Lehre und Verkündigung an die rechtsgültigen Bekenntnisschriften der Reformationszeit, unternahm also den Versuch, mit Rechtsmitteln der gerade in den Preußischen Provinzen besonders wirksamen Aufklärungstheologie die praktische Wirksamkeit in den Schulen und Kirchen abzuschneiden. Ein Zensuredikt, das aus der Lebensgeschichte Kants bekannt ist, und eine Examinationskommission, die den Absichten des Religionsedikts am Eingang zu Kirchen- und Schulämtern Nachdruck verschaffen sollte, traten dem Edikt an die Seite. Dieser Versuch einer Revolution von oben scheiterte restlos; was eine Epochenscheide setzen sollte, markierte lediglich eine Episode, die eigentlich schon vorüber war, als der Tod Friedrich Wilhelms II. am 17. November 1797 ihr Ende brachte.

Diesem Kapitel der neueren Kirchengeschichte hat die Vf.in nun die auf absehbare Zeit endgültige Darstellung gewidmet. Ausschließlich aus den umfänglichen Original-

akten schöpfend, hat sie ein umfassendes, an erhellenden Details überreiches Gesamtbild der preußischen Kirchen- und Kulturpolitik jener Jahre geschaffen: So etwas gab es bisher nicht! Am Anfang steht der Bericht über Woellners Anfänge als Prediger, Gutsbesitzer und Landbaureformer, der, befördert durch Freimaurer- und Rosenkreuzerverbindungen, in den Kreis um den Kronprinzen gelangte und dort Einfluss gewann: Hier herrschten mit allen Mitteln der Intrige mit- und gegeneinander verschämte Laszivität und mystifizierende, bisweilen schlicht verlogene Frömmelei. Auf diesem sumpfigen Grund erhob sich Woellners Machtposition; sie geriet ins Wanken, als rigorosere Vertreter seiner Richtung, Hilmer und Hermes, in den Focus der königlichen Gunst traten (254ff.). Aber zunächst stieg Woellners Stern: Er insinuierte dem Kronprinzen moderne agrarpolitische Konzepte und die Ansicht, allein ein vor- bzw. antiaufklärerisches Christentum mit Zentrum in der Inkarnations- und Versöhnungslehre stabilisiere dauerhaft die gesellschaftliche Ordnung. Konfessionelle Differenzen sind aus dieser durch und durch utilitaristischen Perspektive nachrangig, und so bringt dieser Utilitarismus auch ein Toleranzkonzept hervor, dessen Geltung und dessen Grenzen er selbst bestimmt (28–43). Der Rekurs auf die Bekenntnisschriften, der dann im Edikt selbst noch hinzukam, fungierte als formal-kirchenrechtlicher Anknüpfungspunkt für die antiaufklärerische Disziplinierung der Geistlichen. – Auf diesen Grundlagen entfaltet die Vf.in dann ein weites Panorama der institutionellen Bedingungen, in denen Woellners Politik begann und scheiterte. Besondere Glanztücke der Arbeit sind die Abschnitte über das Berliner Oberkonsistorium (57–66, 154–197, u. ö.): Die Vf.in erhellt nicht nur prosopographisch dessen wechselnden Personalbestand, sondern sie erörtert höchst lehrreich die Kompetenzen und den Geschäftsgang des Gremiums sowie seine Stellung innerhalb des komplexen Behördenapparates. Dem Kollegium gehörten erstrangige Führungsgestalten der kirchlichen Aufklärung an. Ihr konsistentes, maßvolles und v. a. unbeirrbar ehrliches Reagieren auf die gegen sie gerichtete Politik Woellners bietet ein Kontrastbild zu den Rankünen am Hof. Aber nicht nur zu ihnen: Dass Semler das Religionsedikt billigte, war nach seiner Verhältnisbestimmung von öffentlicher und privater Religion folgerichtig, aber seine Versuche, die persönliche Gunst Woellners zu gewinnen, hinterlassen doch einen unguten Nachgeschmack (89f.). Das ist harmlos im Vergleich zu den Kapriolen, die Carl Friedrich Bahrdt schlug, der nach seinen Irrfahrten in Halle ein Auskommen als Gastwirt gefunden hatte (416–444): Wegen seiner Satiren auf das Religionsedikt geriet er mit dem Zensuredikt in Konflikt und wurde zeitweilig in (milde) Haft genommen. Aus seinem Gefängnis begann er eine Korrespondenz mit Woellner. Einerseits unternahm er den unverhüllten Versuch, diesen mit seiner Rolle in den Hofkabalen zu erpressen, anderseits prostituierte er sich mit dem Angebot, seine nimmermüde, flinke Feder in den Dienst der Propaganda für das Religionsedikt zu stellen. Dass sich Woellner auf derlei überhaupt einließ und Bahrdt letztlich doch einigermaßen glimpflich davonkam, offenbart eine nicht ganz unwesentliche Ursache für sein klägliches Scheitern: Er war kaum je bereit, seinen Verbalradikalismen mit folgerichtigem Handeln Geltung zu verschaffen. Aber der entscheidende Grund lag anderswo: Auf allen Ebenen von den Kirchengemeinden bis zu den Universitäten, auf denen das Edikt durchgesetzt werden sollte, stießen die Maßnahmen auf fest gefügte Mentalitäten, die sich dem religionspolitischen Roll-back ruhig verweigerten. Eine gewaltsame Durchsetzung hätte zu unübersehbaren Friktionen geführt und für den Protestantismus Preußens das Ende der bestehenden kirchlichen Organisation eingeläutet. Dieses Ende wollte im Zeitalter einer staatlichen Kirchenpolitik in den Traditionen des brandenburg-preußischen Territorialismus (anders die Vf.in 117), den das Allgemeine Landrecht noch einmal kodifizierte (96–123), niemand.

Wuppertal *Martin Ohst*

Anne Elisabeth Neyer: Leitbilder katholischer High Schools. Eine zeitgeschichtliche Studie am Beispiel der High Schools in der Erzdiözese Chicago, Münster: Aschendorff 2010, 358 S., ISBN 978-3-402-12844-2.

In den USA sind seit Mitte des 19. Jh. Pfarrschulen verbreitet – eine bis in die Kolonialzeit zurück reichende Tradition, um europäischen katholischen Einwanderern ein Mindestmaß an Bildung und religiöser Fundierung zukommen zu lassen; seit 1884 waren die Pfarreien gemäß einem Beschluss der amerikanischen Bischöfe zu ihrer Einrichtung verpflichtet. Neue Zuwanderungswellen im 20. Jh. verstärkten den Einsatz der Gläubigen für ihre Schulen, man förderte die Lehrerbildung der zumeist Ordensleuten, und sorgte für die Finanzierung durch Schulgeld. Bis in die 1960er-Jahre war die Schülerschaft ausschließlich katholisch, das katholische Schulwesen zielte auf eine religiöse Erziehung und war wesentlicher Bestandteil der Pfarrei und des katholischen Milieus.

In der Konzilszeit stiegen mit dem Wirtschaftsaufschwung und besseren Bildungs-

möglichkeiten viele Katholiken in die Mittelschicht auf und hatten wenig Interesse an einer katholischen Opposition zur amerikanischen Gesellschaft. Die katholischen Schulen öffneten sich schrittweise und nahmen qualifizierte nichtkatholische Lehrer auf. Ende der 1980er-Jahre begann die Diskussion um die Identität der katholischen Schulen.

Die vorliegende Dissertation erschließt in Teil 1 und 2 die historische Entwicklung des amerikanischen und darin des katholischen Schulwesens und speziell des Erzbistums Chicago. Das zentrale Interesse liegt in der Erforschung des spezifischen Profils der heutigen katholischen Schulen, das die Autorin durch mehrere Erhebungswellen mit sozialwissenschaftlichen Methoden zu ergründen sucht, wobei sie schließlich auf fünf ausgewählte High Schools fokussiert. (Teil 3 und 4) Den sachlichen Ansatzpunkt bilden die „Mission Statements", die Leitbilder der Schulen. Diese wurden mit dem Rückgang der Zahl der Ordensleute an den Schulen einerseits, und damit der Frage der Finanzierung und des Profils andererseits, zu einem wesentlichen Element des Schullebens.

Die *Mission* ist in der amerikanischen Kirche ein wesentlicher Aspekt, dennoch zeigen sich die schulischen Leitbilder vielschichtig; sie betonen zwar alle die Katholizität der Schule, legen aber nur teilweise größeren Wert auf religiöse Bildung. Dennoch haben alle näher untersuchten Schulen Angebote in den vier zentralen Bereichen – *message, community, service* und *worship*. Wesentliche Bestandteile des schulischen Angebots sind dazu ein vierjähriger verpflichtender Religionsunterricht, Morgengebete, Schulgottesdienste, Einkehrtage und verpflichtender ehrenamtlicher Einsatz. Studien zeigen, dass die Lehrer an den katholischen Schulen formal insgesamt schlechter ausgebildet, aber engagierter sind als an den staatlichen. Die Eltern setzen hohe Erwartungen an die durch reichlich Schulgeld zu finanzierende Ausbildung ihrer Kinder in der katholischen Privatschule, sodass sie die Schulkarriere auch emotional sehr stark fördern. Zudem sind die Schulen eher klein, investieren viel in ein gutes Schulklima und einen menschlich förderlichen Umgang miteinander. Entsprechend bringen katholische Schulen überdurchschnittlich gute Ergebnisse. Speziell in Innenstädten bieten sie auch sozial benachteiligten Kindern eine gute Ausbildung, und gelten als Vorbilder für das staatliche Schulsystem.

Im ausblickenden fünften Teil ihrer Arbeit zieht die Autorin Schlüsse für das deutsche Schulsystem. Sie sieht eine Herausforderung in der hier wie bei uns angezielten *diversity*, der ethnischen und sozialen Streuung der Schüler, die durch die Finanzierungsfrage trotz Fördervereinen und Stipendien prekär bleibt. Die amerikanischen katholischen Schulen und die sie tragenden Orden investieren viel in die Lehrerfortbildung und die Förderung der Schulleiter, um das schulische Leitbild immer besser zu implementieren, und die christliche Identität und spirituelle Persönlichkeit ihrer Lehrer zu fördern. Entsprechend arbeiten sie stark an ihrem Leitbild. Beide Aspekte sieht die Autorin als Ansätze, die in Deutschland noch weit intensiver verfolgt werden könnten.

Ein spannendes Buch für alle, die sich für die amerikanische Schullandschaft und das katholische Bildungswesen dort wie hier interessieren.

Erfurt *Maria Widl*

Werner Klän / Gilberto da Silva (Hg.): *Quellen zur Geschichte selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen* Dokumente aus dem Bereich konkordienlutherischer Kirchen, Göttingen: Edition Ruprecht 2. Aufl. 2010 (Oberurseler Hefte. Ergänzungsbd. 6), 764 S. ISBN 978-3-767-57138-9.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um eine zweite, erweiterte und grundlegend überarbeitete Auflage der von Manfred Roensch und Werner Klän herausgegebenen „Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland" (Frankfurt a. M. / Bern / New York 1987). Bereits auf den ersten Blick erweist sich die neue Auflage als auch konzeptionell umgestaltete Neuedition, sofern sie neben Dokumenten aus der Geschichte von 7 im 19. Jahrhundert entstandener – und teilweise später mit anderen Kirchen vereinigter – Kirchen Dokumente zu Themenkomplexen und Arbeitsfeldern enthält, die die Geschichte dieser Kirchen begleitet haben. Bei den Kirchen handelt es sich um die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche, die Evangelisch-lutherische Immanuelsynode, die Evangelisch-lutherische Kirche in Baden, die Evangelisch-Lutherische Freikirche (in Sachsen und anderen Staaten), die Renitente Kirche ungeänderter Augsburger Konfession, die Selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen und die Hannoverschen evangelisch-lutherische Freikirchen. Grundlegende Texte zur Geschichte der 1972 gegründeten Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) finden sich in Kapitel XII (Vereinbarungen, Zusammenschlüsse, Vereinigungen). Als Themenkomplexe erscheinen, jeweils speziell auf ihren Sitz im Leben dieser Kirchen bezogen, die Mission, das Verhältnis Kirche und Judentum, die

Diakonie, Ausbildungsstätten sowie Vereinbarungen / Zusammenschlüsse / Vereinigungen. Besonders hervorzuheben ist ein weiterer Abschnitt „Oecumenica“. Er enthält neben Texten grundsätzlichen Charakters (so beispielsweise der Charta Oecumenica als Grundlage der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e. V. (ACK) von 2001) hauptsächlich Texte aus dem Bereich der Selbstständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK).

Die knappen instruktiven Einleitungen zu den 13 Kapiteln mit insgesamt 270 Texten aus den Jahren 1817 bis 2008 gewähren Orientierungen, die nicht nur Anleitung zum Kontext der Einzeltexte bieten, sondern in ihrer Zusammenschau auch Grundlinien der Geschichte von sich betont am Lehrbestand des Konkordienbuchs von 1580 orientierenden Konfessionskirchen. Dabei wird auch die Darstellung von Entwicklungen nicht ausgespart, die sich bis in jüngste Zeit hinein nicht nur aus Belastungen des Verhältnisses zwischen den einzelnen solcher Kirchen und den Landeskirchen, sondern auch im Verhältnis dieser Bekenntniskirchen zueinander ergeben haben, wie es an den Beziehungen zwischen der Evangelisch-Lutherischen Freikirche und der (späteren) Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) (Dokument 94 bis 101) abzulesen ist.

Auch nur der erste Einblick in die in den Kapiteln VIII bis XIII dokumentierten Themenkomplexe dürfte geeignet sein, auf in der Kirchengeschichte nahezu unbekannt gebliebene Aktivitäten und Diskussionen aufmerksam zu machen, die den Weg der in ihren Äußerungen dokumentierten Kirchen begleitet haben und begleiten. So zeigt es sich am Themenkomplex „Verhältnis Kirche und Judentum“, dass auch in diesen Kirchen die Aufarbeitung einer belastenden Geschichte als notwendig erkannt worden ist. Das Kapitel „Diakonie“ bietet Dokumente lediglich aus der SELK, in denen sich gründliche theologische Reflexion befindet. Die Einleitung weist jedoch darauf hin, dass die diakonische Arbeit älter ist als die Ordnungen dieser Kirche.

Der Bischof der SELK Hans-Jörg Voigt formuliert im Vorwort des Bandes die Frage, ob sich die selbständige lutherische Bekenntniskirche „nicht manchmal in ihren kleinen überschaubaren Gemeinden zu wohl gefühlt hat in dem Bewusstsein, dass die anderen alles falsch und sie selbst alles richtig mache“ (S. 21). Die Herausgeber bezeichnen – wohl aus ähnlichen Erwägungen – die Aufnahme des Textkomplexes „Oecumenica“ (Kapitel XIII) als „unabdingbar“, weil die in ihren Dokumenten zur Sprache kommenden Kirchen „aus teils selbst gewählter Isolation in den zurückliegenden dreißig Jahren zur Wahrnehmung gesamtchristlicher Verantwortung gefunden haben“ (S. 23). Die in diesem Zusammenhang wiedergegebenen Texte vermitteln den Eindruck, dass sich, in der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen, eine „Ökumene neben der Ökumene“ weltweiten Ausmaßes etabliert hat, die sich selbst als „entschieden konkordienlutherisch, zugleich aber ökumenisch gesprächsfähig“ versteht (vgl. S. 666). In diesen Kontext gehört auch die Grundsatzkritik an der Leuenberger Konkordie, der seitens der in diesem Band vertretenen Kirchen geübt wird.

Zu erwähnen sind auch die dem Band beigegebenen Abbildungen von Persönlichkeiten aus der im Einzelnen differenzierten Geschichte der beteiligten Kirchen sowie historische Aufnahmen von Gebäuden nicht mehr existieren, da sie dem 2. Weltkrieg zum Opfer gefallen sind. Das betrifft vor allem Schlesien. Erleichtert wird die kritische Lektüre im Vergleich mit der 1. Auflage des Bandes dadurch, dass dessen Durchnumerierung in eckigen Klammern beibehalten worden ist.

Zum Gewinn, den die Edition einbringt, gehört es, dass mit ihm der oft mühsame Rückgriff auf teilweise entlegene Erstpublikationsorte erspart wird, während gleichzeitig ein Quellenverzeichnis beigegeben ist. Zu den Beigaben gehören ferner neben einem Personen-, Orts- und Sachregister Biogramme wichtiger Personen. Zu korrigieren ist „Sonnewalde / Thüringen“ zu „Sonnewalde / Niederlausitz“ S. 732 (Biogramm Sasse).

Die Textedition wie auch die Darstellung der Texte halten sich eng an die Vorlagen bis hin zur buchstabengetreuen Wiedergabe.

Es wäre wünschenswert, wenn als Ertrag der Dokumentation die Existenz eines „modernen Kirchentyps mit betont konkordienlutherischer Ausrichtung“ (S. 23) deutlicher wahrgenommen würde, zu dessen Kennzeichen die Freiheit von staatlicher Anbindung gehört. Denkbar ist es, dass eine solche Existenz Bedeutung für die Zukunft kirchlicher Verfassungen im Europa erhalten wird. Allerdings ist in die Beurteilung der Enstehungsbedingungen dieses Kirchentyps das Studium der jeweils zugehörigen ekklesiologische Grundbesinnung einzubeziehen.

Die Orientierung über die Kirchen auf dem Wege ihrer Namengebung gestaltet sich für den Benutzer nicht immer einfach. Zwar wird im Abkürzungsverzeichnis zwischen der 1876 in Hessen entstandenen „(alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche“ (abgekürzt: SeLK) und der 1972 entstandenen „Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ (abgekürzt: SELK) unterschieden, jedoch wird beispielsweise S. 370 die erstgenannte Kirche als „(alte) SELK“ bezeichnet. Vielleicht wäre es

hilfreich gewesen, dort, wo sie bis hinein in das Inhaltsverzeichnis genannt und gemeint ist, die unterscheidende Abkürzung „SeLK“ (buchstabengetreu) in Klammern beizufügen. Für den Benutzer wird nicht auf den ersten Blick deutlich sein, dass die Abkürzungen ELAK, ELKA und ELKP die gleiche Kirche in unterschiedlichen Stadien ihrer Geschichte meinen.

Leipzig *Ernst Koch*

Norbert Friedrich/Uwe Kaminsky/Roland Löffler (Hg.): *The Social Dimension* of Christian Missions in the Middle East. Historical Studies of the 19th and 20th Centuries, Stuttgart: Steiner 2010 (Missionsgeschichtliches Archiv 16), 252 S., ISBN 978-3-515-09656-0.

In der Reihe der Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte, dem Missiongeschichtlichen Archiv, erschien – etwas verspätet – als Band 16 ein Sammelband zu einer in Kaiserswerth abgehaltenen Tagung aus dem Frühjahr 2006. Thematisch war die Konferenz der Idee aus dem Umkreis des Marburger Theologen Kaiser verpflichtet (der selbst die Konferenz unterstützte, aber keinen Beitrag lieferte), dass das soziale Engagement der Missionen sozusagen eine Variante der Inneren Mission in der Äußeren sei. Kaisers Schüler Löffler gab eine methodische Einleitung, die einige der gängigen historischen Zugänge thematisierte. Anders als es in der Einleitung (S. 6) heißt, ist dies der erste Beitrag des Konferenzbandes, dem der in der Einleitung als Eröffnungsbeitrag angekündigte von Heleen Murre-van den Berg folgt (der eine exemplarische Auswahl zur Literatur vorstellt und mit einigen Fragehorizonten verknüpft).

Bis auf eine Ausnahme beziehen sich alle Beiträge auf Palästina. Dominique Trimbur untersucht die Stellung der auswärtigen Politik Frankreichs und Deutschlands auf die konzeptuelle Verankerung der katholischen Kirche hin, Charlotte van der Leest steuert ein Teilstück ihres Dissertationsprojekts zu Gobat bei (passend zur Thematik des Bandes ging es da um die Schulen der CMS), Haim Goren stellt die Schul- und Missionskonzepte der deutschen Katholiken in Palästina dar, Barbara Haider-Wilson bezieht sich auf das spezielle katholische Milieu der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie der Habsburger in Palästina. Der Medizin widmet sich Yaron Perry, Jakob Eisler den Werbefilmen der deutschen Missionen, Christine Pschichholz dem Zusammenhang zwischen sozialer Dimension und missionarischer Aktivität, Gronauer schließlich dem westdeutschen Protestantismus im Blick auf den Staat Israel, Kaminsky der Wiederherstellung der deutschen Institutionen nach dem Zweiten Weltkrieg. Nicht immer geht es in den Beiträgen um die soziale Dimension und auch nicht immer um die christliche Mission. Das politische Feld ist eindeutig als gesonderter Bereich erkennbar und nur lose mit dem Themenfeld verlinkt, das im Titel mit der sozialen Dimension im Mittleren Osten angezeigt wird.

Zwei Beiträge verdienen besondere Beachtung, weil sie die Forschung in eine neue Richtung weisen: Ruth Kark und Shlomit Langboim untersuchen das Verhältnis der Missionen zur Identitätsbildung bei der ansässigen Bevölkerung mit Blick auf die im Lande lebenden jüdischen Minderheiten. Das wird in gewisser Weise auch beim zweiten Beitrag, der hier zu nennen ist, aufgenommen. Michael Marten geht aber noch weiter, wenn er grundlegend methodische Fragen aufwirft und etwa den Zugang der indischen Subaltern-Studies für die Nahostforschungen fruchtbar zu machen sucht. Ob der hinlänglich ist im Blick auf die Zielgruppen der Mission in Palästina, bleibt schon vom Selbstverständnis der Zielgruppen her zu diskutieren und wohl nur in Fortentwicklung weiter zu verfolgen, aber wichtig ist doch der bei ihm besonders stark in den Blick tretende Perspektivenwechsel, der dann eben auch konsequenterweise gekoppelt ist an Fragen der gegenwärtigen Umgangsweise mit Palästina. Hier bleibt ein Problem schon des Ansatzes: zu wenig sind die Arbeiten bemüht um die Sicht derer, die da als Zielgruppen der Missionen in den Blick gerieten. Dabei genügt nicht der in einigen Beiträgen anklingende Hinweis auf die Gegebenheiten des Osmanischen Reiches. Jede der Zielgruppen hat ihre eigene Geschichte, oft haben sie unterschiedliche kulturelle Codes, zuweilen haben fast alle – über die Religionsgrenzen hinweg – gemeinsame kulturelle Codes. In den meisten Zielgruppen gab es erkennbare Reaktionen auf die mit sozialer Arbeit aufwartenden Missionen (im Iran führte das zum sogenannten Schulstreit, aber der Iran lag nicht im Blickfeld des Sammelbandes). Wie schon in anderen Regionen weithin vollzogen, so wird auch die Missionsgeschichte Palästinas neu aufzurollen sein von jenen Gruppen, die in der Region verbleiben und in ihre kollektive Erinnerung die missionsgeschichtliche Episode des 18., 19. und 20. Jahrhunderts aufnehmen. Sie werden deren Geschichte als Teilaspekt ihrer eigenen neu zu schreiben haben und das entscheidende Wort sprechen zu dem, was es um die soziale Dimension der Missionen war. Der Beitrag von Christine Pschichholz sprengt den geographischen Rahmen. Ihr Gegenstand ist auch

nicht die Mission. Sie handelt zu den Auslandsgemeinden in Istanbul und Izmir. Beide sind Gegenstand neuerer Forschungen, und auch die Arbeit von Pschichholz liegt mittlerweile vor und fügt sich nahtlos dem Programm der Marburger ein, wenn darin Diaspora, Diakonie und Orientpolitik miteinander verknüpft werden. Warum nun der Band nicht sagt, was er geographisch ist: ein Sammelband zu den Missionen in Palästina, bleibt am Ende unerfindlich, gerade weil natürlich Ägypten ein spannendes Vergleichfeld gewesen wäre oder die Südosttürkei, Syrien, Iran, Irak und bei dem Mittleren Osten ist da ja sogar mit an Indien zu denken. Aber das mag den Debatten um die Begriffe geschuldet sein (Naher und Mittlerer Osten, Orient, Orientalistik: alles steht zur Diskussion) oder den Empfindlichkeiten gegenwärtiger Politik (Palästina/Israel). Auffällig ist, dass israelische Autoren Beiträge lieferten, aber keiner der arabischen Autoren, die doch teilweise Richtung weisendes in diesem Forschungsfeld leisteten (wie der nur immer wieder ins Gedächtnis zu rufende orientalische Protestant Edward Said, um den wir alle forschungsgeschichtlich nicht herumkommen, dem aber zahllose Forschungen nachfolgten und hoffentlich diesen Teil der Geschichte als nicht nur interaktiv für sie wichtigen, sondern auch Identität formierend zu beachtenden entdecken und entwickeln werden). Das Buch bietet ein interessantes Panorama zu Aspekten der gegenwärtigen Forschung zur Mission in Palästina und mag darüber hinaus auch für Forschungen zum Nahen und Mittleren Osten Übertragbares bieten. Lesen sollte es, wer die Verknüpfung europäischer Interessen mit den gegenwärtig dort miteinander ringenden ein wenig mit historischer Tiefe verstehen will. Dabei auf die soziale Dimension in ihrer europäischen Herkunft aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst des Bandes.

Göttingen *Martin Tamcke*

Kokou Azamede: Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884–1939, Stuttgart: Steiner 2010 (Missionsgeschichtliches Archiv 14), 278 S., ISBN 978-3-515-09669-0.

Das Fragezeichen hinter dem Titel ist bewusst gesetzt; denn Begriffe wie Transkulturation oder Transkulturalität erfreuen sich über den akademischen Sprachgebrauch hinaus einer breiten Verwendung in recht unspezifischem Sinne. Da die veröffentlichte Dissertation innerhalb des Bremer Forschungsprojekts mit gleichnamiger Nomenklatur („Transkulturationen. Eine Mikrogeschichte der Norddeutschen Mission") entstanden ist, dürfte jedoch a priori recht unwahrscheinlich sein, dass hier mit einem unreflektierten Transkulturationskonzept gearbeitet wurde, und tatsächlich spiegelt die Arbeit diesbezüglich *the state oft the art*, wie insbesondere in den – kurz gehaltenen – Einleitungs- und Auswertungsteilen sowie im 5. Kapitel („Transkulturationen: Kategorien hybrider Kultur in der Ewe-Gesellschaft") deutlich wird.

Nun ist die Geschichte der Norddeutschen Mission im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten und Datenlage vergleichsweise gut erforscht. Insbesondere aus der Perspektive der historischen Anthropologie sind unter anderem im Rahmen des o. g. Forschungsprojekts eine Reihe beachtlicher Dokumentationen und Forschungsarbeiten entstanden. Die Besonderheit der vorliegenden Arbeit ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass selbst in den inzwischen vorliegenden, durchaus wegweisenden Veröffentlichungen „die Analyse der traditionellen kulturellen Vorstellungen in Westafrika nicht gründlich erläutert wird" (S. 17) – ein Desiderat, auf das Azamedes Studie reagiert, indem sie die vorliegenden Untersuchungen bereichert und ergänzt. Dies geschieht auf der Grundlage einer Mikroanalyse der Biographien von zwanzig Ewe-Mitarbeitern, die in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts in Württemberg ausgebildet wurden und später auf die Entwicklung der Kirche und der Nationalbewegung im Ewe-Land zum Teil maßgeblichen Einfluss nehmen sollten. Gegenüber bereits vorliegenden Forschungen – das Phänomen dieser „Ewe-Württemberger", wie der Autor sie nennt, ist bereits von andrer Seite mehrfach untersucht worden; so hat Thorsten Altena in seiner 2003 veröffentlichten Dissertation bereits die Biographien von achtzehn der zwanzig Seminaristen vorgestellt – berücksichtigt Azamede Ewe-sprachige Quellen und kann so subtile transkulturelle Vorgänge schärfer in den Blick nehmen, als dies bislang der Fall war. Zu vermuten ist zudem, dass er als Angehöriger der Ewe mit besonderer Sensibilität den Blick auf Prozesse richtet, die einerseits vor dem Hintergrund einer „christlichen Ethnogenese" zu beschreiben sind, andererseits jedoch schon früh von Desintegrationstendenzen gezeichnet waren: „Die Nation dieser Ethnie wurde niemals politische Realität. … Schon seit 1884 droht der nationalen Identität der Ewe eine Auflösung, zumindest einer Teilung" (S. 17).

Einem kurzen Überblick über die Migrations- und Kulturgeschichte der Ewe sowie den württembergischen Pietismus und die Präsenz protestantischer Missionare an der Westküste Afrikas (2. und 3. Kapitel) folgt der materiale Hauptteil der Studie: die Biographien der zwanzig Ewe-Seminaristen. Dabei

stützt sich Azamede in seiner Dokumentation auf ein im Anhang der Arbeit dokumentiertes detailliertes Kategorienschema, das im Bremer Transkulturations-Projekt erarbeitet wurde und es ermöglicht, die transkulturellen Prozesse, die sich im Zuge der Herausbildung eines „dritten Raums" der Ewe-Gesellschaft beobachten lassen, systematisch zu erfassen. Auf der Grundlage dieses Schemas werden im vierten Kapitel die Biographien der Ewe-Württemberger analysiert – und zwar mit explizitem Blick auf die darin erkennbaren Hybridbildungen. Der Autor macht deutlich, in welche Spannungen und Konflikte die Seminaristen sowohl mit ihren europäischen als auch mit ihren nichtchristlichen Landsleuten gerieten. Diese Konflikte wie auch diverse Hybridbildungen kommen im Folgenden unter dem Kategoriencluster der „Körperlichkeit" und der „Kommunikationsformen" zur Darstellung. Am Beispiel von Gender-Beziehungen und Familienleben etwa zeigt Azamede auf, wie die Ewe-Württemberger die Spannung zwischen pietistischem Familienideal und Familienverständnis der Ewe-Gesellschaft dadurch zu lösen versuchten, dass sie eine „Hausgemeinde" um sich scharten, der auch die (zum Teil nichtchristlichen) weiteren Verwandten der christlichen Kernfamilie als Hausdiener/innen eingegliedert wurden. Dies führte zu einer Konstellation, die in der Kirchenordnung nicht berücksichtigt war, da die Ewe-Württemberger aufgrund ihrer vielen Verpflichtungen der vorgeschriebenen Aufgabe, die sich in ihrem Haushalt befindlichen Kinder christlich zu erziehen, oftmals nicht nachkommen konnten. Im Laufe der Zeit erwiesen sich manche der Ewe-Württemberger als zunehmend selbstbewusste Akteure, indem sie Praktiken duldeten, die eigentlich im Widerspruch zur Kirchenordnung standen – so, indem sie beispielsweise Polygamisten tauften oder die Zulassung von „Mischehen" mit Katholiken oder Angehörigen der traditionellen Religion forderten. „Die Ewe-Christen standen zwar treu zur Ordnung, aber die adaptierten sie je nach den kulturellen Umständen" (S. 234).

Im abschließenden Kapitel stellt Azamede in aller Kürze einige kulturwissenschaftliche Reflexionen an, die nochmals auf Schlüsselbegriffe wie die der Transkulturalität und Hybridität fokussieren. Dabei wird deutlich, dass die Ewe-Württemberger in ihrer Biographie selbst komplexe Transkulturationsvorgänge abbildeten und verkörperten, die als filigrane, widersprüchliche und multidimensionale Prozesse zu beschreiben sind und für die einzelnen Akteure sowohl mit Gewinnen als auch mit Verlusten verbunden waren. Der „dritte Raum" der Ewe-Gesellschaft, so schließt Azamede, erweist sich damit als Gebilde, das in seinem geschichtlichen Werden bereits zu präkolonialer und kolonialer Zeit bedeutende Impulse aus Transkulturationen bezogen hat und unter dieser Perspektive in gewisser Weise als „Synthese aus dem transkulturellen Leben von einzelnen Ewe-Christen, die jeder in seiner Weise auf die ganze Gesellschaft gewirkt haben" (S. 254), zu verstehen ist.

Azamedes Studie bereichert nicht nur die im Bremer Transkulturations-Projekt bislang erarbeiteten Ergebnisse um eine ganz wesentliche Perspektive, indem der Einfluss „traditionell"-afrikanischer Vorstellungen im Rahmen der beobachteten Interaktionsprozesse in den Vordergrund gerückt wird, sondern gibt auch neue Impulse für die Diskussion über die Phänomene des „dritten Raums" im Kontext der Konstruktion nationaler, ethnischer und religiöser Identitäten. Mit Blick auf die Mission der Ewe im engeren Sinne harmonisieren die Analysen des vorgestellten Buches zudem „durchaus mit den Ergebnissen, die die neue Disziplin der Kirchengeschichte der nichtwestlichen Welt gegenwärtig zeitigt" (S. 10), wie Werner Ustorf in seinem Geleitwort zu diesem Buch feststellt.

Kritisch anzumerken bleiben zwei Punkte: Zum einen scheint die Fokussierung auf die Kategoriencluster „Körperlichkeit" und „Kommunikationsformen" im Auswertungskapitel recht willkürlich – jedenfalls findet sich keine Begründung dafür, weshalb gerade diese beiden Perspektiven zum systematischen Ordnungsprinzip des Auswertungsteils avancieren. Zum anderen fällt auf, dass die gesamte Studie stark im deutschsprachigen Kontext verortet ist und sich entsprechend auf einen Binnendiskurs bezieht; hier hätte eine stärkere Kontextualisierung im internationalen Wissenschaftsdiskurs stattfinden können – auch, was die Berücksichtigung nicht-deutschsprachiger Publikationen zur afrikanischen Regional-, Kultur- oder Religionsgeschichte des Ewe-Landes und der weiteren Umgebung anbelangt.

Rostock *Klaus Hock*

Matthias Bär: Die Beziehungen des Münchener Görreskreises und anderer katholischer Gelehrter in das katholische England, St. Ottilien: Eos-Verlag 2010 (Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung 38), 556 S., ISBN 978-3-8306–7427-6.

Matthias Bär legt mit dieser Publikation, einer Doktorarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, eine Untersuchung zu einem hoch interessanten Gebiet der Theologie-, Geistes- und Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts vor, die von

Stefan Löschs Studie zu „Döllinger und Frankreich“ (1955) inspiriert ist (vgl. S. 34), jedoch keine Untersuchung zu Döllinger und England sein soll.

Das erste Kapitel „Englands Katholiken nach der Reformation“ (S. 35–201) beginnt mit einem prägnanten Überblick über die Geschichte der englischen Katholiken seit der Reformation, woran sich eine detaillierte Beschreibung der Situation der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert anschließt. Dabei geht B. nicht nur auf die Veränderungen des englischen Katholizismus durch die Wiedererrichtung der katholischen Hierarchie ein, sondern auch auf die gesellschaftlichen Veränderungen durch die industrielle Revolution und irische Zuwanderer, und schildert das Auseinanderdriften der alteingesessenen, meist adeligen, Katholiken (old catholics) und der oftmals in Cambridge und Oxford ausgebildeten Konvertiten.

Anhand ausgewählter Oberbegriffe, wie etwa „Autorität“, „Papsttum“, „Mittelalter“, „Protestantismus“, „Lamenais“ oder „Tagespolitik“, untersucht B. theologische Positionen der englischen Theologen Lingard, Wiseman, Russell und Robertson als typische Vertreter des englischen Katholizismus. Durch intensives Studium ihrer Schriften arbeitet er die Bandbreite der kirchenpolitischen teils auch politisch-gesellschaftlichen Haltungen dieser vier Theologen heraus.

Diesem Bild des britischen Katholizismus stellt B. den deutschen Katholizismus nach 1830 (S. 202–323) gegenüber. Einer sehr detaillierten Schilderung des Münchner Görreskreises, die vor allem wegen ihrer unterschiedlichen Personenzuschreibungen wertvoll ist, folgen knappe Ausführungen zu den „Zentren des Aufbruchs“ (S. 202) in Mainz, Köln/Bonn und Wien. Die literarische Tätigkeit von Mitgliedern des Münchner Kreises, seine Rezeption und Verbindung mit Engländern werden ebenso klar aufgezeigt, wie deren unterschiedliche Entwicklung nach dem Umbruchsjahr 1848. Die theologischen Positionen von Görres, Möhler, Döllinger und Klee werden mit dem gleichen Themenraster, wie zuvor bei den englischen Personen, untersucht.

Die anschließende Schilderung „Persönliche[r] Kontakte zwischen deutschen und englischen Katholiken“ (S. 324–414) behandelt dann jedoch nur Wiseman und Döllinger, wobei auffällt, dass der Schwerpunkt der Beziehungen Wisemans nicht in München, sondern in Köln/Bonn liegt, auch wenn dieser selbst die Münchner Schule als seine bevorzugte betrachtet hat (vgl. S. 336). Sehr aufschlussreich und detailliert ist die Schilderung der Kontakte Döllingers und deren dreistufige Entwicklung im Zeitraum von 1834 bis zum Vorabend des Konzils. Dabei findet eine Engführung auf die Person Döllingers statt, obwohl die Schilderung der Englandreisen Döllingers zeigt, dass in England auch die literarischen Werke anderer Mitglieder des Görreskreises rezipiert wurden. Die Besuche zahlreicher Briten und Iren bei Döllinger zeigen allerdings, dass er sich spätestens seit seiner ersten Englandreise wohl zum Bindeglied zwischen der Insel und dem Görreskreis entwickelt hatte. Die weiteren Reisen und Gegenbesuche fokussieren sich praktisch vollständig auf den Münchner Gelehrten.

Ausführlich behandelt B. die Rezensionen deutscher Werke in der „Dublin Review“, von denen ein erheblicher Teil von Mitgliedern des Görreskreises stammt. Im Gegenzug wirft der Verfasser einen kurzen Blick auf die Darstellung des katholischen Englands in den Zeitschriften „Eos“ und „Historisch-Politische-Blätter“ (S. 442–474) und stellt ausführlich deutsche Übersetzungen und Übersetzer englischer theologischer Literatur vor (S. 475–509).

Die zunehmende „Entfremdung Döllingers vom englischen Katholizismus“ (S. 510–530) zeigt sich deutlich in der Entwicklung der Beziehungen zu einzelnen englischen katholisch-ultramontanen Protagonisten – ein Bild, das durch die Darstellung Döllingers in der englischen Presse nach dem Konzil seine Abrundung findet. In einem letzten Kapitel zieht B. das Fazit, dass der intellektuelle Austausch zwischen Katholiken Englands und Deutschlands und eine gegenseitige Befruchtung scheiterten, wozu die sich verändernden kirchenpolitischen Bedingungen das ihre ebenso beitrugen, wie die Unterschiede der gesellschaftlichen und universitären Voraussetzungen (S. 531–534). Das Werk erfährt seine Abrundung durch einen Anhang interessanter ausgewählter Quellen im Original.

Für die Döllingerforschung, aber auch weit darüber hinaus liefert B.s Dissertation einen erhellenden Einblick in die Geistes- und Mentalitätsgeschichte der englischen Katholiken des 19. Jahrhunderts. Die angestoßenen Fragen und aufgezeigten Forschungsfelder sind Ansporn für kommende Forschungen auf diesem Gebiet.

Es ist allerdings zu bedauern, dass man in der in weiten Teilen akribischen Arbeit über Döllinger hinaus nicht mehr über die Beziehungen der anderen Görreskreismitglieder erfährt.

München *Florian Heinritzi*

Harald Suermann (Hg.): Naher Osten und Nordafrika, Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 2010 (Kirche und Katholizismus seit 1945 Bd. 7), 255 S., ISBN 978-3-506-74465-4.

Harald Suermann, Projektreferent für Nordafrika und den Nahen Osten und Direktor des missionswissenschaftlichen Institutes des Missionswerks Missio in Aachen und zugleich Professor an der Universität Bonn, ist durch Arbeit und Forschungstätigkeit im Nahen Osten – vor allem im Libanon – ein ausgewiesener Fachmann für Geschichte und Gegenwart des Christentums im Alten Orient und Nordafrika. Der Zuschnitt des Bandes überzeugt insofern, als er im Grunde genommen die Zeitgeschichte der katholischen oder mit Rom unierten Kirchen abdeckt, die – im südlichen und östlichen Mittelmeerraum gelegen – Wurzeln im alten römischen Kaiserreich haben und im Zuge der islamischen Eroberung in eine Minderheitensituation gerieten. Ein entsprechendes Selbstverständnis schließt nicht aus, dass es im Lauf der Geschichte bis zum europäischen Kolonialismus auch zu Unterbrechungen christlicher Präsenz kam wie etwa in Algerien. Dabei sei gleich vorweg bemerkt, dass S. über das Ziel der Reihe hinausgehend eine Darstellung der katholischen oder mit Rom unierten Kirchen nur unter Berücksichtigung der alten orthodoxen Kirchen wie syrisch-orthodoxe, armenische oder koptische Kirchen für sachgemäß hält und insofern auch über diese Kirchen informiert. Gerade im Libanon, in Syrien und in Israel ist der Rechtsstatus und die Identität der oft kleinen Kirchen unübersichtlich und verwirrend. Entgegen der geschichtlichen Entwicklung sind die „Melkiten" heute nicht mehr die dem „Kaiser" (syr. melek) verbundene, sondern die mit Rom unierte Ostkirche, während die in Verbindung mit dem ökumenischen Patriarchen stehende griechisch-orthodoxe Ostkirche durch ihre Selbstbezeichnung „Rum orthodox" an das Neue Rom Kontantins erinnert. Das Buch schlägt hier solide und übersichtliche Schneisen. Auch die protestantischen Kirchenbildungen seit der presbyterianischen Mission im 19. Jh. werden erwähnt (Registereintrag „Evangelische Kirchen"), ebenso wie neuere z. T. offenbar recht erfolgreiche charismatische Missionsbewegungen. Man vgl. z. B. das zur Kabylei in Algerien Gesagte (S. 226f). Naturgemäß sind dies allerdings eher Randnotizen als erschöpfende Darstellungen. Immerhin liest man mit Interesse das abschließende Urteil über die in Algerien indigenisierte katholische Kirche, die 2010 auf Grund ihrer Sozialarbeit und ihrem Dialog mit dem Islam ein hohes Ansehen genießt (S. 228). Die Ermordung der Mönche von Tibbirine 1996 (S. 227.233) war nur grausamer Höhepunkt einer ganzen Serie von Morden an katholischen Spiritualen, hat nach S. den Rückhalt der Kirchen als „Kirche im Islam" in der Gesellschaft allerdings eher gestärkt (S. 237). Der ökumenische Kirchenlehrer Augustin (354–430) wird zunehmend auch als herausragende „algerische" Persönlichkeit gesehen.

Kaum bekannt dürfte sein, dass im streng islamischen Saudiarabien mittlerweile durch Gastarbeiter über 1,5 Mio. Christen, davon 800.000 Katholiken leben, denen jede Religionsausübung verboten ist. In den umliegenden Staaten am persischen Golf hingegen sind für Migrationschristen Kirchenbauten ermöglicht worden. Das orientalische Christentum steht also vor dem merkwürdigen Phänomen abnehmender und wachsender Präsenz zugleich (S. 238f)!

Ebenso interessant ist, dass seit 1990 immerhin sieben katholische Kirchen im Nahen Osten als Vollmitglieder am ursprünglich 1974 protestantisch und orthodox initiierten Mittelöstlichen Kirchenrat mitarbeiten (S. 13f). Der Rat befindet sich allerdings gegenwärtig in einer finanziellen Krise. Bedauerlicherweise verhinderte die koptische Kirche eine Mitgliedschaft der sog. Nestorianer, der apostolischen Kirche des Ostens – immer noch eingedenk der 431 ausgesprochenen und in vielen orientalischen Kirchen durch Verfluchungen in der Liturgie lebendig gehaltenen christologischen Trennung. Die kirchengeschichtliche Darstellung ist von einer ökumenischen Auffassung des durch die Taufe konstituierten Leibes Christi getragen, der vielfältige konfessionelle Spaltung überspannt, die im Nahen Osten in die beklemmende Erfahrung der Minderheit, den „tödlichen Minderheitenkomplex" führt (S. 12). Zwischen den Zeilen legt sich eine Botschaft des Buches nahe: Minderheit in einer muslimisch dominierten Situation zwingt zur Inkulturation und Ökumene um des Überlebens willen. Nichtsdestotrotz nimmt die Darstellung auf die historisch gewachsene Gewichtung der Kirchen nach Alter und theologischer Grundprägung ebenso selbstverständlich Rücksicht.

S. selbst leitet das Buch ein (Kap. 1, S. 1–34), bzw. schließt das Buch mit knappen Resümes ab (Kap. 11, S. 235–241): Trotz politisch verursachter existentieller Bedrohung des Christentums gelte es Aufmerksamkeit und Interesse für in Europa weithin unbekanntes lebendiges christliches Leben und mehr als ein Jahrtausend Erfahrungen mit dem in Europa heimisch werdenden Islam zu wecken. S. informiert kompetent über Vorgeschichte und Gegenwart, das Buch will aber durch Information auch praktischen Erfordernissen gelebter Ökumene dienen. S. selbst ist Verfasser der Kapitel zum Irak (3, S. 53–86), zum Libanon (5, S. 105–136), zu Jordanien (6, S. 137–145), zur arabischen Halbinsel (8, S. 175–184), zu Ägyten (Kap. 9, S. 175–184) und zum Maghreb (10, S. 211–234) und damit im Grunde auch Hauptgewährsmann des

gesamten Buches. Prof. Hermann Teule von der Radboud Universität in Nijmegen, bzw. der Katholischen Universität in Leuven übernimmt die Kapitel zur Türkei und Syrien (S. 35–52.87–104). Rainer Zimmer-Winkel MA stellt unter dem Titel „Heiliges Land" die Verhältnisse der Kirchen in Israel und den Palästinensergebieten dar (Kap. 7, S. 147–173). Kaum bekannt dürfte sein, dass unter wegen jüdischer Abstammung nach Israel eingewanderten Russen schätzungsweise 400.000 orthodoxe Christen sind (S. 34)

Bei allen Einschränkungen ist S. in der kirchenkundlichen Reihe zum weltweiten Katholizismus der Gegenwart ein aktuelles und ausgesprochen nützliches Nachschlage- und Überblickswerk gelungen, das viele überraschende und weithin unbekannte Phänomene zur Kenntnis bringt. Dies sei S.s Diagnose eines weitgehenden Niedergangs der Ostkirchengeschichte an deutschen Universitäten – mit gewissen Einschränkungen für die protestantischen Fakultäten – zum Trotz festgehalten. Durch Glossar, Namens-, Orts- und Sachregister ist der Band hervorragend erschlossen.

Hermannsburg *Jobst Reller*

Wassilowsky, Günther: Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22), Stuttgart: A. Hiersemann 2010, X, 406 S., ISBN 978-3-77721-003-2

In den Papstwahlen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts verdichteten sich normative Widersprüche. Einerseits hielt man die Ansicht aufrecht, die Wahl des Pontifex Maximus werde letztlich von der göttlichen Vorsehung gelenkt, andererseits war auch den Zeitgenossen nur allzu bewusst, dass der Kampf der Faktionen um die Wahl eines Papstes aus ihren Reihen von Normen klientelärer Verflechtung und politischen Interessen geprägt war. Der Kirchenhistoriker Günther W. behandelt ein Scharniereignis der Geschichte der Konklaven: die Bulle „Aeterni Patris Filius" Gregors XV. Ludovisi (1621–23) von 1621 und die im folgenden Jahr erstellte Zeremonialordnung für die Papstwahlen. Die Studie weist überzeugend nach, dass damit die „umfassendste Konklavereform der Neuzeit" eingeleitet wurde. Über die Untersuchung des Zustandekommens dieser Reform hinaus bietet der Autor eine sehr gelungene Analyse des Normen- und Wertehorizonts kirchlicher Eliten im frühneuzeitlichen Rom.

W. geht in seiner Studie interdisziplinär vor, da das Zusammenspiel sozialer und religiöser Motive ein breit angelegtes Analyseinstrumentarium erfordert. Die Studie baut auf drei methodischen Säulen auf: Zum einen greift der Verfasser den von Wolfgang Reinhard aus der englischsprachigen Netzwerkforschung weiterentwickelten Ansatz der Verflechtung bzw. „Mikropolitik" auf. Darunter ist die Untersuchung sozialer Beziehungen und ihres Einwirkens auf (kirchen)politisches Handeln unter Einbezug des dahinter stehende Werte- und Normenhorizonts zu verstehen. Die Begünstigung von Verwandten, Freunden, Landsleuten und Klienten wurde als Ausfluss christlicher Nächstenliebe verstanden, als „*pietas*-Ethos". Die Existenz verflechtungskritischer Diskurse zeigt, dass der auf sozialen Normen fundierte Ethos nicht konkurrenzlos dominierte (was die Verflechtungsforschung, anders als der Verfasser meint, so auch keineswegs behauptet), sondern vielmehr unaufgelöste Wertedifferenzen in einer Spannung zueinander standen, die mitunter Reformdynamiken auslösen konnten. Diese Diskurse untersucht der Verfasser im Sinne der kirchlichen Ideengeschichte. Die dritte methodische Säule der Arbeit ist die Symbol- und Verfahrensgeschichte, wie sie vor allem von der Schule um die Münsteraner Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger entwickelt wurde. Die Arbeit ist auf der Basis eines umfangreichen Quellenkorpus erstellt worden, der von Diarien und Notizen der päpstlichen Zeremonienmeister über Konklaveberichte und diplomatische Relationen bis hin zur Traktatliteratur reicht und auch Bildquellen umfasst.

Um die Bedeutung der Konklavereform von 1621 zu ermessen, unternimmt W. zunächst einen Gang durch die Geschichte der Papstwahlen. Diese war schon im Mittelalter von der Konfrontation zwischen theologischen Wertvorstellungen und soziopolitischen Faktoren geprägt. Verschiedene Wahlverfahren existierten nebeneinander, bis sich im frühen 16. Jahrhundert die Adoration als Regelfall durchsetzte. Darunter ist ein rechtskonstituierendes Ritual der Huldigung zu verstehen. Ein Kardinal wird dadurch verbindlich zum Papst auserkoren, dass eine qualifizierte Mehrheit der anwesenden Kardinäle vor ihm kniete und ihn küsste. Bei der Untersuchung der Ursachen des Aufstiegs dieser Wahlform zeigt der multiperspektivische Ansatz W.s seine Stärken. Der Verfasser kann überzeugend argumentieren, dass die Verfahrenslogik und die rituelle Symbolik der Adorationswahl den Klientelstrukturen im Kardinalskollegium und dem *pietas*-Ethos dienlich waren. Im Kern ging es darum, eine von den Faktionshäuptern – also zumeist den Kardinalnepoten – ausgehandelte Entscheidung rasch auf das Kardinalskollegium zu übertragen und mit der Adoration als Rechtsakt zu besiegeln. Die konklaveöffentliche Huldigung setzte die Faktionsangehörigen unter Druck, ihre Loyalität gegenüber

ihrem Patron und dem zukünftigen Papst (der ja registrierte, wer noch zögerte) zu bekunden.

Dieses Verfahren war von Anfang an umstritten. Es wurde Anstoß daran genommen, dass keine Wahlfreiheit herrsche und das Oberhaupt der katholischen Kirche somit nicht auf der Basis von Gewissensentscheiden der einzelnen Papstwähler, sondern mit Rücksicht auf soziale Bindungen und politischen Druck gewählt wurde. Im Pontifikat Clemens' VIII. Aldobrandini (1592–1605) entstand eine kleine *conscienza*-Faktion von *zelanti* im Kardinalskollegium, die auf die Unabhängigkeit der Kirche von weltlichen Gewalten pochten und die, aufbauend auf neostoizistisch geprägten Argumenten, den kurialen Nepotismus als Beeinträchtigung des Gemeinwohls ansahen. Ihre prominentesten Vertreter, Roberto Bellarmino und Federico Borromeo, erarbeiteten Reformvorschläge, deren Stunde im kurzen Pontifikat Gregors XV. kam. Das durch geheime schriftliche Stimmabgabe vom Eindringen anderer Erwägungen geschützte Gewissen stand im Zentrum der Reform, welche die Adorationswahl durch die geheime Stimmabgabe (Skrutinalwahl) ersetzte. Die Gleichheit der Papstwähler wurde betont und die Stellung der Kardinalnepoten als Faktionsführer ebenso wie der Einfluss weltlicher Fürsten auf ihre kardinalizischen Klienten eingeschränkt. Ein neues räumliches Arrangement verstärkte den Appell an das Gewissen der einzelnen Kardinäle: Die Skrutinien wurden erstmals 1623 in die Sixtinische Kapelle verlegt, also jenen Ort, den wir heute selbstverständlich mit den Konklaven verbinden. Dort, mit Blick auf das Jüngste Gericht Michelangelos, musste jeder Kardinal unmittelbar vor der Stimmabgabe schwören, Gottes Willen folgend die Wahl zu treffen. Indem er seinen Eid also face to face zum Weltenrichter ableistete, wurden ihm die Folgen einer nicht rein auf dem Gewissen basierenden Entscheidung für sein Seelenheil drastisch vor Augen geführt.

Die Bewährungsprobe der neuen Wahlordnung war das Konklave von 1623, das zur Wahl Urbans VIII. Barberini (1623–44) führte. Zwar gelang es den Faktionsführern, ihre Anhänger schließlich durch Verfahrenstricks zu disziplinieren, doch die Adorationswahl wurde tatsächlich ein für alle Mal beseitigt. Auf lange Sicht entglitt den Kardinalnepoten durch das Verfahren der geheimen Wahl die Kontrolle über das Wahlverhalten ihrer Anhänger. Auch deswegen konnten sich in der zweiten Jahrhunderthälfte wiederholt Kandidaten der zelantischen, auf den Vorrang religiöser Normen pochenden *squadrone volante* durchsetzen.

W. hat ein erhellendes und facettenreiches, zudem gut lesbares Buch geschrieben. Der Leser lernt viel Neues über die Dynamiken, die von frühneuzeitlicher Normenkonkurrenz ausgelöst wurden und über die rechtsetzende Wirkung von Ritualen. Die Spannung zwischen gegensätzlichen Wertesystemen war das Movens für eine Reform, welche die Gewichte an der Kurie auf lange Sicht deutlich verschob. Passagenweise neigt der Verfasser allerdings zu einer allzu teleologisch-modernisierungstheoretischen Sichtweise, wie sich auch an einigen anachronistischen Begriffsverwendungen zeigt, etwa den schon im 17. Jahrhundert verorteten „werdenden Nationalstaaten". Seine These einer dezidiert spirituellen Ausrichtung des Ludovisi-Pontifikats passt allzu gut in den Verlauf der Argumentation der Arbeit. Dass ein Papst (wie schon manche seiner Vorgänger) seinem Neffen in einer Art politischem Testament die unbedingte Orientierung an religiösen Normen anempfiehlt und ihn zu Unparteilichkeit ermahnt, dürfte eher dem Bewusstsein des Verfassers dieses Dokuments, in Kürze vor seinen höchsten Richter zu treten, geschuldet sein. Es kann daher nicht als „authentische" Darstellung der Handlungsmotivation eines ganzen Pontifikats gewertet werden. Das ändert nichts daran, dass mit der Studie von Günther W. ein anregendes, auf hohem methodischem Niveau stehendes Buch vorliegt, das in der Geschichte der Papstwahlen wie des Normenhorizonts im frühneuzeitlichen Rom ohne Übertreibung einen Meilenstein darstellt.

Köln *Hillard von Thiessen*

Sabine Schratz: Das Gift des alten Europa und die Arbeiter der Neuen Welt. Zum amerikanischen Hintergrund der Enzyklika Rerum novarum (1891), Paderborn: Schöningh 2011 (Römische Inquisition und Indexkongregation, 15), geb., 562 S., ISBN 978-3-506-77032-5.

Die Enzyklika *Rerum novarum* (Leo XIII, 1891) über „die Arbeiterfrage" markiert den Beginn der päpstlichen Sozialverkündigung; und sie war von Anfang an umstritten, weil sie mit einer naturrechtlichen Begründung der Unantastbarkeit des privaten Eigentums, vor allem des Landeigentums beginnt, die sich von späteren Sozialenzykliken deutlich korrigieren lassen musste. Die vatikanische Redaktionsgeschichte dieses Textes ist bekannt. Unklar war dagegen das Ausmaß des schon länger vermuteten amerikanischen Einflusses auf die Sozialenzyklika, denn seit 1883 waren in Rom mehrere Konfliktfälle anhängig, die die vatikanischen Behörden mit Fragen nach der Berechtigung von Arbeiterorganisationen und der Legitimität privaten Landeigentums kon-

frontierten. Hier hat nun die große Münsteraner Dissertation der katholischen Kirchengeschichtlerin Sabine Schratz völlig neue Einsichten zu Tage gefördert. Im Rahmen des von Hubert Wolf geleiteten DFG-Langzeitprojekts ‚Römische Inquisition und Indexkongregation' war es der Verfasserin möglich, auf die bis 1998 gesperrten Aktenbestände der Kongregation für die Glaubenslehre zurückzugreifen, um diese Konflikte erstmals aus kurialer Perspektive aufzuarbeiten und so „auf neuer Grundlage nach der Vorgeschichte der Enzyklika zu fragen" (65).

Zum einen ging es um die als Geheimgesellschaften gegründeten *Knights of Labor*, der damals bedeutendsten Arbeitervereinigung der USA, die seit den 1880er Jahren von irisch-katholischen Immigranten dominiert wurde. Immer wieder stand in Rom ein vollständiges Verbot dieser Organisation im Raum, obwohl sich die US-amerikanischen Bischöfe schon 1866 für die Möglichkeit einer grundsätzlichen Duldung geheimer Arbeiterorganisationen ausgesprochen hatten; eine Entscheidung, die 1884 auch im Vatikan übernommen wurde. Damit war „– jedenfalls in der Theorie – für die Weltkirche die Möglichkeit zumindest zur Duldung von reinen Arbeiterorganisationen unter nichtkirchlicher Leitung" (509) festgeschrieben. Diese Linie wurde schließlich auch gegenüber neuen, direkt gegen die *Knights of Labor* gerichtete Verbotsinitiativen, wenn auch kurial heftig umkämpft und trotz zeitweilig ausgesprochener Mitgliedschaftsverbote, durchgehalten, so dass es 1888 – vor allem auf Betreiben von James Gibbons (1834–1921), des einflussreichen Kardinals von Baltimore (vgl. 158-185) – zur offiziellen Tolerierung der *Knights* kam. Dass in *Rerum novarum* entgegen den ursprünglichen Textentwürfen – wohl durch eine Intervention des Papstes in letzter Minute (vgl. 205) – doch noch eine Formulierung zur Duldung des Koalitionsrechts der Arbeiter aufgenommen wurde, dürfte entscheidend auf die Intervention Gibbons zurückzuführen sein. Definitives dazu wird sich aber, so Sch., wohl nicht nachweisen lassen, da von Leo XIII. selbst „kaum eine handschriftliche Zeile überliefert ist" (202).

Zum anderen ging es – wichtiger noch – um die Frage des privaten Landeigentums, die vor dem Hintergrund des irischen Nationalismus und der päpstlichen Großbritannien-Diplomatie besondere Brisanz enthielt. Sie entzündete sich zunächst am Konflikt um den sozial engagierten New Yorker Priester Edward Mc Glynn (1837–1900), der sich als Sohn irischer Immigranten auch für die irische *Land League* mit ihrer Parole „*The Land for the People*" stark machte und 1882 wegen Häresieverdachts im Vatikan angezeigt wurde. Sie verknüpfte sich dann aber schnell auch mit dem grundlegenden Streit um die Schriften des zur *Episcopal Church* gehörenden Sozialreformers Henry George (1839–1897), der im New Yorker Wahlkampf 1886 für das Amt des Bürgermeisters kandidierte und dabei von McGlynn nachdrücklich unterstützt wurde.

George hatte 1879 seine später in Millionenauflage verbreitete Schrift *Progress and Poverty* veröffentlicht. Sie ist unschwer als die inhaltliche Gegenposition zu erkennen, an der sich die naturrechtlichen Eigentumsbegründungen von *Rerum novarum* abarbeiten. George, der nach dem Erscheinen von *Rerum novarum* mit einem Offenen Brief reagieren und den Papst scharf kritisieren sollte (vgl. 413-420), plädierte in dieser Schrift für eine vollständige steuerliche Einziehung der Bodenrente. Auf diese Weise wollte er – unter Beibehaltung der nominalen Besitzrechte – die Dominanz des privaten Bodenbesitzes brechen, das rechtmäßige Eigentum an dem, was durch eigene Arbeit geschaffen wurde, sichern und so den Marktkräften wieder die Chance zur freien Entfaltung eröffnen.

Nachdem der New Yorker Erzbischof Michael A. Corrigan (1839–1902) in der heißen Phase des Wahlkampfs ein Exemplar von *Progress and Poverty* unter Sozialismusverdacht nach Rom geschickt hatte, wo zügig ein Verbotsverfahren eingeleitet wurde, war es erneut James Gibbons, der auch hier – unterstützt von mehr als 20 US-amerikanischen Bischöfen – effektiv zu intervenieren vermochte. Mit Erfolg bat er den Papst, der Theorie Henry Georges nicht mit einem pauschalen Verbot, sondern mit einer eigenen Darlegung der naturrechtlichen Prinzipien des Eigentumsrechts in Rahmen der schon länger geplanten Enzyklika zu den Gefahren des Sozialismus zu begegnen. Die Entscheidung zu diesem Rundschreiben war wohl schon, so Sch., im Frühjahr 1887 gefallen (vgl. 200–406); interessant ist allerdings, dass es – neben *Progess and Poverty* – offensichtlich keinerlei Schriften europäischer Sozialisten gab, die der Indexkongregation zur Prüfung vorgelegen haben, so dass sich die in *Rerum novarum* so auffällige Fixierung auf die Landeigentumsfrage – im Unterschied etwa zur Frage des privaten Eigentums an Produktivkapital – auch aus diesem *american bias* erklären dürfte. „Niemand hätte vor der Öffnung des Archivs der Kongregation für die Glaubenslehre vermuten können, dass es ausgerechnet ein Amerikaner war, der die grundlegende Auseinandersetzung der Inquisition mit dem Phänomen Sozialismus am Vorabend von Rerum novarum provozierte." (512)

Sabine Schratz hat ein großes Werk vorgelegt; eine vorzüglich geschriebene Studie, die nicht nur ungemein gründlich erarbeitet wurde, sondern auch ungewöhnlich gut, geradezu mitreißend zu lesen ist. Auf die im Vorwort angekündigte kritische Edition eines neu entdeckten 54-seitigen römischen Sozialismus-Gutachtens aus dem Jahr 1888 wird man gespannt sein dürfen.

Darmstadt *Hermann-Josef Große Kracht*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Bischof, Franz Xaver / Thurner, Martin (Hg.):* Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert, Berlin: Akademie Verlag 2013 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 56), 310 S., ISBN 978-3-05-005539-8.
2. *Dendorfer, Jürgen / Lützelschwab, Ralf (Hg.):* Die Kardinäle des Mittelalters und der Frühen Renaissance, Firenze: Sismel 2013 (Millennio medievale 95), VI+396 S., ISBN 978-88-8450-463-0.
3. *Dreyer, Mechthild / Mehl, Édouard/ Vollet, Matthias (Hg.):* La réception de Duns Scotus / Die Rezeption des Duns Scotus / Scotism through the Centuries. Proceedings of "The Quardruple Congress" on John Duns Scotus 4, Münster: Aschendorff 2013 (Archa Verbi Subsidia 6), 344 S., ISBN 978-3-402-10216-9.
4. *Guasco, Alberto*: Cattolici e fascisti. La Santa Sede e la politica italiana all'alba del regime (1919–1925), Bologna: Il mulino 2013 (Testi e ricerche di scienze religiose: nuova serie 50), 500 S., ISBN 978-88-15-24520-5.
5. *Helmrath, Johannes*: Wege des Humanismus. Studien zu Praxis und Diffusion der Antikeleidenschaft im 15. Jahrhundert. Ausgewählte Aufsätze 1, Tübingen: Mohr Siebeck 2013 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 72), 350 S., ISBN 978-3-16-150047-3.
6. *Lackmann, Heinrich / Schrörs, Tobias (Bearb.):* Katholische Reform im Fürstbistum Münster unter Ferdinand von Bayern. Die Protokolle von Weihbischof Arresdorf und Generalvikar Hartmann über ihre Visitationen im Oberstift Münster in den Jahren 1613 bis 1616, Münster: Aschendorff 2012 (Westfalia Sacra: Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens 16), 564 S., ISBN 3-978-402-15495-3.
7. *Maurer, Michaela / Schneider, Bernhard (Hg.):* Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein „edler Wettkampf der Barmherzigkeit?", Berlin: LIT 2013 (Religion – Kultur –Gesellschaft: Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne 1), 416 S., ISBN 978-3-643-12003-8.
8. *Morrison Karl. F. / Bell, Rudolph M. (Hg.):* Studies on Medieval Empathies, edited by Karl F. Morrison and Rudolph M. Bell, Turnhout: Brepols 2013, XXXII+352 S., ISBN 978-2-503-53031-4.
9. *Neuheuser, Hanns Peter (Hg.):* Bischofsbild und Bischofssitz. Geistige und geistliche Impulse aus regionalen Zentren des Hochmittelalters, Münster: Aschendorff 2013 (Archa Verbi Subsidia 9), VIII+237 S. , ISBN 978-3-402-10223-7.
10. *Thurau, Markus*: Paul von Schanz (1841–1905). Zur sozial- und theologiegeschichtlichen Verortung eines katholischen Theologen im langen 19. Jahrhundert, Stuttgart: Steiner 2013 (Contubernium: Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 80), XII+510 S., ISBN 978-3-515-10335-0.
11. *Zerbe, Doreen*: Reformation der Memoria. Denkmale in der Stadtkirche Wittenberg als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 14), 576 S., ISBN 978-3-374-03082-8.

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 Helmrath, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.
Es wird gebeten, Manuskripte möglichst per E-Mail als elektronische Version und als übereinstimmenden Ausdruck einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden. Durch die Einsendung eines Manuskripts an die ZKG erklärt sich der Autor gleichzeitig bereit, das Manuskript einem peer-Review-Verfahren zu unterziehen.
Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. 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



Neu bei Mohr Siebeck

Informationen zum eBook-Angebot: *www.mohr.de/ebooks*

Albrecht Beutel
Spurensicherung
Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus
2013. X, 320 S.
ISBN 978-3-16-152660-2 fBr € 44,–

Christian Jaser
Ecclesia maledicens
Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter
2013. Ca. 630 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-151927-7 Ln ca. € 115,–
(Oktober)

Thomas Kaufmann
An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung
2013. Ca. 600 S. (KSLuth 3).
ISBN 978-3-16-152678-7 Ln ca. € 160,–
(Dezember)

Beate Kobler
Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes
Protestantische Melanchthonkritik bis 1560
2013. Ca. 610 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-152696-1 Ln ca. € 120,–
(September) eBook

Natalie Krentz
Ritualwandel und Deutungshoheit
Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533)
2013. Ca. 440 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-152679-4 Ln ca. € 100,–
(November)

Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike
Hrsg. v. Alfons Fürst, Luise Ahmed, Christian Gers-Uphaus u. Stefan Klug
2013. Ca. 250 S. (STAC).
ISBN 978-3-16-152385-4 fBr ca. € 50,–
(November) eBook

Christoph T. Nooke
Gottlieb Jakob Planck (1751–1833)
Grundfragen protestantischer Theologie um 1800
2013. Ca. 530 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-152266-6 Ln ca. € 110,–
(September) eBook

Christian Senkel
Patriotismus und Protestantismus
Konfessionelle Semantik im nationalen Diskurs zwischen 1749 und 1813
2013. Ca. 330 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-152714-2 Ln ca. € 90,–
(September) eBook

Christopher Voigt-Goy
Potestates und ministerium publicum
Eine Studie zur Amtstheologie im Mittelalter und bei Martin Luther
2013. Ca. 220 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-152762-3 Ln ca. € 80,–
(Oktober)

Katharina Waldner
Die Erfindung des Martyriums
Wahrheit, Recht und religiöse Identität in Hellenismus und Kaiserzeit
2013. Ca. 300 S. (STAC).
ISBN 978-3-16-152340-3 fBr ca. € 70,–
(November) eBook

Bitte fordern Sie unseren Gesamtkatalog an.

Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Zeitschrift für Kirchengeschichte

124. Band 2013
Heft 2–3
Sonderdruck

Verlag W. Kohlhammer

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Irene Dingel, Johannes Helmrath, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Ulrich Volp und Manfred Weitlauff.
Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmrath.
Redaktion Aufsatzteil: Marika Bacsóka.
Verantwortlich für den Rezensionsteil: Franz Xaver Bischof.

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

Inhalt 124. Band (Vierte Folge LXII) Heft 2-3

Simon Groth, Papsttum, italisches Königtum und Kaisertum. Zur Entwicklung eines Dreiecksverhältnisses von Ludwig II. bis Berengar I. 151

Hanns Peter Neuheuser, Die kulturhistorische Grundlegung der christlichen Sakralkonzeption in der Jüdischen Bibel 185

Ingo Klitzsch, „Date eleemosynam ...“ – Facetten der Theologie der Almosen Innocenz' III. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Gattung, dem historischen Ort und der Textgestalt des sogenannten Libellus de Eleemosyna 212

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 1/2014 270

Jens Röhrkasten, Zu Armutsideal und Wirtschaftspraxis im Franziskanerorden bis zum Pontifikat Johannes' XXII. 271

Stephen Pielhoff, Gabentausch im Großstadtdschungel. Die Innere Mission in Hamburg im Spannungsfeld innerprotestantischerAnerkennungskonflikte (1825–1914) 297

Anschriften der Mitarbeiter des Heftes 317

Kritische Miszelle

Florian Heinritzi, Promotion als Politik. Die Verleihung des Doktors der Bürgerlichen Rechte durch die Universität Oxford an Ignaz von Döllinger.. 318

Literarische Berichte und Anzeigen 331

Papsttum, italisches Königtum und Kaisertum. Zur Entwicklung eines Dreiecksverhältnisses von Ludwig II. bis Berengar I.*

Simon Groth

In memoriam Josef Semmler
22.08.1928 – 23.10.2011

I. Einleitung

Als Karl der Große am Weihnachtstag des Jahres 800 in Rom durch eine päpstliche Zeremonie zum Kaiser erhoben wurde,[1] entstand zwischen Kaisertum, Papsttum und italischem Königtum (das zu diesem Zeitpunkt als langobardisches verstanden werden muss) ein das Mittelalter prägendes Dreiecksverhältnis.[2] Gleichwohl war es zunächst nicht diese Grundlegung, die die Geschichte der drei Eckpunkte bestimmte, sondern sowohl Karl der Große als auch Ludwig der Fromme und Lothar I. verstanden Kaisertum, Papsttum und italisches Königtum als unverbundene Größen. Mit Ludwig II., dem ein halbes Jahrhundert nach seinem Urgroßvater das Kaisertum übertragen wurde, sollte sich das Verständnis des Kaisertums richtungsweisend wandeln; die Bezugnahme der drei Größen hatte hier ihren Kristallisationspunkt. Ausschlaggebend war die machtpolitische Realität unter Kaiser Ludwig II., dessen faktische Herrschaft auf Italien beschränkt blieb: Erstmals fielen Kaisertum und

---

* Der vorliegende Beitrag ist ein gekürzter und überarbeiteter Abschnitt meiner im Sommersemester 2009 an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf eingereichten Masterarbeit, deren erster Teil im Archiv für Kulturgeschichte erschienen ist (vgl. Anm. 2).

[1] Zuletzt Matthias Becher, Das Kaisertum Karls des Großen zwischen Rückbesinnung und Neuerung, in: Hartmut Leppin u. a. (Hg.), Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter, Regensburg 2012, 251–270; die ältere Literatur bespricht Karl Heldmann, Das Kaisertum Karls des Großen. Theorien und Wirklichkeit, Weimar 1928; vgl. dazu die Rezension von Eugen Rosenstock in: ZSRG.G 49 (1929), 509–524; sowie die Erwiderung von Karl Heldmann in: ZSRG.G 50 (1930), 625–659.

[2] Vgl. Simon Groth, Kaisertum, Papsttum und italisches Königtum. Zur Entstehung eines schwierigen Dreiecksverhältnisses, in: AKuG 94 (2012), 21–58.

italisches Königtum zusammen. Die päpstliche Seite wiederum reanimierte ihre bei den Kaisererhebungen Ludwigs des Frommen und Lothars I. verlorene Position als konstituierende Legitimitätsautorität durch die Übertragung des Kaisertums an Ludwig II. im April des Jahres 850 in Rom. Mit den affirmativen Aktualisierungen der Kaiserwürde Ludwigs des Frommen (816) und Lothars I. (823) hatte das Papsttum seinen Anspruch auf Verleihung zuvor wachgehalten. Die unterschiedlichen historiographischen Verarbeitungen dieser Ereignisse illustrieren die stärker werdende päpstliche Position bezüglich der Verleihung des Kaisertums,[3] nachdem Karl der Große eine (päpstliche) Einflussnahme durch die von päpstlicher Teilhabe unberührte Weitergabe des Kaisertums an seinen Sohn Ludwig den Frommen in Aachen – vermeintlich hinter sich gelassen hatte.[4] Am Ende der langjährigen Vakanz des westlichen Kaisertums, die mit der Ermordung Kaiser Berengars I. begann, war die Übertragung des Kaisertums durch den Papst in Rom für Otto den Großen (962) dann selbstverständlich. Das Kaisertum war an das Papsttum gebunden. Darüber hinaus versuchte das Papsttum in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts auch, auf die Vergabe des italischen Königtums Einfluss auszuüben. Erst das Kaisertum Ottos des Großen bedingte hierbei eine für das folgende Mittelalter fortwirkende Verbindung des Kaisertums mit Italien. Die Zeit zwischen Ludwig II. und Berengar I.[5] war dagegen noch von anderen Voraussetzungen bestimmt und unterschied sich sowohl von der Ungebundenheit des Kaisertums Ludwigs des Frommen und Lothars I. als auch von dem Kaisertum Ottos des Großen. Sie ist demnach eine eigenständige Episode in der Geschichte des Dreiecksverhältnisses zwischen Papsttum, italischem Königtum und Kaisertum. Dies soll im Folgenden nachgezeichnet werden.

---

[3] Vgl. etwa Philippe Buc, Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge, in: RH 620.4 (2001), 843–883, hier 865ff.

[4] Inwiefern eine so genannte ‚Aachener Kaiseridee' zum Tragen kam, wie es die ältere Forschung in wohl zu stark systematisierender Sicht auslegte, muss an dieser Stelle offen bleiben; vgl. zur ‚Aachener Kaiseridee' Martin Lintzel, Das abendländische Kaisertum im 9. und 10. Jahrhundert. Der römische und der fränkisch-deutsche Kaisergedanke von Karl dem Großen bis auf Otto den Großen, in: Die Welt als Geschichte 4 (1938), 423–447, hier 429ff.; Carl Erdmann, Die nichtrömische Kaiseridee, in: Friedrich Baethgen (Hg.), Carl Erdmann. Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben, Berlin 1951, 1–51, hier 16–31; vgl. auch Rudolf Schieffer, Konzepte des Kaisertums, in: Bernd Schneidmüller u. a. (Hg.), Heilig – Römisch – Deutsch. Das Reich im mittelalterlichen Europa, Dresden 2006, 44–56, hier 47f.; Hans K. Schulze, Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter, Bd. 3: Kaiser und Reich, Stuttgart u. a. 1998, 256–260.

[5] In den einführenden Überblickwerken zum Kaisertum wird die Zeit zwischen Ludwig II. und Berengar I. vergleichsweise marginal behandelt; vgl. Bernd Schneidmüller, Die Kaiser des Mittelalters. Von Karl dem Großen bis Maximilian I., München ^{2}2007, 38–44 (im Kapitel „Der Triumph Italiens [855–924]"); Heike Johanna Mierau, Kaiser und Papst im Mittelalter, Köln u. a. 2010, 51–54 („Kooperation auf neuer Grundlage"); Elke Goez, Papsttum und Kaisertum im Mittelalter, Darmstadt 2009, 27f. („Das Ende der Karolingerzeit"). Kaiser Ludwig aus der Provence taucht bei Mierau lediglich in der Kaiserliste (290) auf, während er bei Goez überhaupt nicht aufgeführt wird.

II. Verflechtungen. Päpstlicher Einfluss und italischer Zusammenhang bei Ludwig II., Karl II. und Karl III.

Ludwig II., dem möglicherweise bereits sein Großvater Ludwig der Fromme Italien zugesichert[6] und der im Jahr 840 die Herrschaft in Italien angetreten hatte,[7] wurde 844 zusammen mit Erzbischof Drogo von Metz und weiteren Großen von seinem Vater Lothar I. nach Rom geschickt, um die Unregelmäßigkeiten bei der Papstwahl Sergius' II. zu klären.[8] Dort angekommen wurde er von Sergius II. feierlich empfangen[9] und dieser konnte die Anerkennung seiner Wahl durchsetzen. Mit dem Versprechen, in Zukunft die kaiserlichen Rechte in verschärfter Form zu wahren, legten die Römer auf päpstliche Veranlassung einen Treueid auf Lothar I., nicht jedoch auf Ludwig II., ab.[10] Anschließend wurde Ludwig II. vom Papst zum „*rex Langobardorum*" (Liber Pontificalis) beziehungsweise zum italischen König erhoben.[11] Bereits 781 hatte der damalige Papst Hadrian I. Pippin, den zunächst Karl-

---

[6] Vgl. Annales Bertiniani, hg. v. Félix Grat u. a., Annales de Saint-Bertin, Paris 1964 (Societé de l'Histoire de France 95), a. 856, 72: „*Ludoicus rex Italiae, filius Lotharii […] Italiam largitate avi Ludoici imperatoris se asserens assecutum*"; Andreae Bergomatis historia, hg. v. Georg Waitz, Hannover 1878, ND 1988 (MGH.SRL 1), c. 6, 225: „*Habuit Lotharius filius Hludowicus [sic!] nomine, cui avius suus Hludowicus Italiam concessit*"; Carmina de Ludovico II. imperatore, hg. v. Ludwig Traube, Berlin 1886, ND 2000 (MGH.PL III), II., 405, Z. 4.

[7] Vgl. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918 (926), Bd. 3: Die Regesten des Regnum Italiae und der burgundischen Regna, Tl. 1: Die Karolinger im Regnum Italiae 840–887 (888), bearb. von Herbert Zielinski, Köln u. a. 1991, Nr. 1 (künftig zitiert als RI,I,3,1). Die Zusicherung Ludwigs des Frommen könnte auf dem Wormser Reichstag im Juni 839 ausgesprochen worden sein. Eine italische Privaturkunde datiert (im August) 843 als viertes Königsjahr Ludwigs. Vgl. Codex diplomaticus Langobardiae, hg. v. Giulio Porro Lambertenghi, Turin 1873 (Historiae patriae monumenta 13), Nr. 152, 262: „*Imperante domno nostro Luthario magno imperatore anni imperii eius XXIV. et domno Lodovico filio eius regem hic in Italia anno quarto […]*".

[8] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 21–26; Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918 (926/962), Bd. 4: Papstregesten, 800–911, Tl. 2: 844–872, Lfg. 1. 844–858, bearb. von Klaus Herbers, Köln u. a. 1999; Lfg. 2. 858–872 (Nikolaus I.), bearb. von Klaus Herbers, Wien u. a. 2012, Nr. 30–32 (künftig zitiert als RI,I,4,2). Vgl. zur Papstwahl Nr. 1–5. Vgl. allgemein auch Harald Zimmermann, Papstabsetzungen des Mittelalters, Graz u. a. 1968, 40f.; Ludo Moritz Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter, Bde. I–IV, Gotha 1900–1915, hier Bd. III,1, 196f.; Herbert Hees, Studien zur Geschichte Kaiser Ludwigs II., Regensburg 1973, 29f.

[9] Vgl. Achim Thomas Hack, Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen, Köln u. a. 1999, 297f. u. 359ff.

[10] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 24–26; RI,I,4,2, Nr. 30–32.

[11] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 27; RI,I,4,2, Nr. 33; Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918, hg. v. Johann Friedrich Böhmer, neubearb. v. Engelbert Mühlbacher und vollendet v. Johann Lechner, Innsbruck ^{2}1908, Nr. 1115a/1177d (künftig zitiert als RI,I,1); Liber Pontificalis (Vita Sergii II.), hg. v. Louis Duchèsne, 3. Bde, Paris ^{2}1955, 89; Hees, Studien zur Geschichte Kaiser Ludwigs II. (wie Anm. 8), 32–37; Annemarie Henggeler, Die Salbungen und Krönungen des Königs und Kaisers Ludwigs II. (844, 850, 872), Freiburg i. Ue. 1934, 28–35. Die anderen Quellen sprechen vom italischen (und nicht vom langobardischen) Königstitel. Welchen Titel Ludwig bis zu seiner Kaisererhebung führte, muss offen bleiben, da von ihm ausgestellte Urkunden erst nach 850 überliefert sind; vgl. Carlrichard Brühl, Deutschland – Frankreich. Die Geburt zweier Völker, Köln u. a. 1990, 156. Dass der Liber Pontificalis die Bezeichnung eines langobardischen Königs aktualisierte, sollte Ludwigs Königsherrschaft wohl im Sinne päpstlicher Vorstellungen vom begrenzten Gebiet lango-

mann genannten Sohn Karls des Großen, in Rom zum italischen König geweiht,[12] was jedoch zunächst eine einmalige Aktion blieb. Weder für Karl den Großen noch für Bernhard von Italien oder Lothar I. ist etwas Vergleichbares anzunehmen. Ihre Stellung als Herrscher in Italien war jeweils durch eine kaiserliche Verfügung konstituiert worden, und auch für Ludwig II. sind ein analoger Ausgangspunkt respektive eine Legitimitätsgrundlage für sein italisches Königtum überliefert.[13] Wer (Papsttum, Lothar I. und Ludwig II. im Verbund oder Ludwig II. alleine) für diesen Akt initiativ verantwortlich war, kann nicht entschieden werden.[14] Letztendlich profitierten sowohl Sergius II. als auch Ludwig II. davon. Wie schon bei den nachträglichen Kaiserauszeichnungen Ludwigs des Frommen und Lothars I. konnte die päpstliche Seite hierdurch auch bezüglich der Vergabe des italischen Königreichs zu einer – zunächst affirmativen – Teilhabe gelangen. Zudem wurde der zu Beginn des Pontifikats kurzzeitig umstrittene Sergius II. gestützt, da die Bestätigung der königlichen Position Ludwigs II. ebenfalls die Rechtmäßigkeit des Papstes verstärkte, indem die fränkische Seite Sergius II. damit als rechtmäßigen Papst anerkannte. Für Ludwig II. stellte die päpstliche Zeremonie eine zusätzliche Legitimierung als italischer König dar, die die familieninterne Übertragung der italischen Herrschaft ergänzte und in einem italisch-römischen Rahmen visualisierte.

Ob die päpstliche Aktion das Selbstverständnis Ludwigs II. veränderte, kann nicht nachvollzogen werden, da keine Urkunden Ludwigs II. aus den Jahren vor 850 überliefert sind.[15] Er selbst zog nach der anschließenden Belehnung Siginolfs mit dem Fürstentum Benevent nach Pavia.[16] In den folgenden Jahren sind sodann herrschaftliche Aktivitäten überliefert.[17] Sein Vater Lothar I., der nach dem Tod

---

bardischer Königsherrschaft gegenüber den italischen Besitzungen der Römischen Kirche beschränken. Vgl. auch die folgende Anm.

[12] Vgl. zu Taufe und Königserhebung Pippins RI,I,1, Nr. 235b/508e/508f. Während die Reichsannalen davon schreiben, dass Pippin zum König in Italien („*rex in Italiam*“) gesalbt worden sei, bezeichnet ihn Hadrian I. in einem Brief als König der Langobarden („*rege Langobardorum*“); vgl. Annales regni Francorum, hg. v. Friedrich Kurze, Hannover 1895, ND 1950 (MGH.SRG 6), a. 781, 56; Codex Carolinus, hg. v. Wilhelm Gundlach, Berlin 1892 (MGH.Ep 3), Nr. 72, 603, Z. 32. Auch hier unterscheidet sich also die päpstliche und fränkische Bezeichnung. Interessanterweise findet sich in den so genannten Einhardsannalen, dass Pippin zum König „*in Langobardia*“ gemacht worden sei (a. 781, 57). In den Annales Xantenses wird Bernhard im Jahr 812 das „*regnum Langobardorum*“ übertragen: „*Dedit Karolus imperator filio filii sui Bernhardo, filio Pippini regis, regnum Langobardorum, […].*“ Annales Xantenses, hg. v. Bernhard von Simson, Hannover 1909, ND 2003 (MGH. SRG 12), a. 812, 4. Auch in einem Translationsbericht ist diese Bezeichnung zu finden. Vgl. Translatio sancti viti Martyris. Übertragung des Hl. Märtyrers Vitus, bearb. und übers. v. Irene Schmale-Ott, Münster 1979 (Fontes Minores I), c. III, 36, während in der Divisio regnorum von 806 steht, Pippin habe „*Italiam […], quae et Langobardia dicitur.*“ MGH Capitularia regum Francorum 1, hg. v. Alfred Boretius, Hannover 1897, ND 1984 (MGH.Cap 1), Nr. 45, c. 2, 127, Z. 23 erhalten und in der Ordinatio imperii von 817 nur noch das „Regnum Italiae“ (Nr. 136, 270–273) zu finden ist.

[13] Vgl. Anm. 6 u. 7.

[14] Vgl. etwa Gustav Eiten, Das Unterkönigtum im Reiche der Merowinger und Karolinger, Heidelberg 1907, 145, der (ohne Begründung) von einer väterlichen Verfügung ausgeht.

[15] In italischen Privaturkunden wurde seit 844 mehrfach nach Ludwig II. datiert. Vgl. Codex diplomaticus Langobardiae (wie Anm. 7), Nr. 157, 158, 160, 162, 165, 167, 168.

[16] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 28/29.

[17] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 30/31 / D 36/41/44/48 / D 49/53–55 / D 60/61/64.

Ludwigs des Frommen Italien – auf das er in den Auseinandersetzungen zwischen Ludwig und seinen Söhnen verschiedentlich beschränkt gewesen war – verlassen hatte, urkundete mehrfach in italischen Angelegenheiten.[18] Italien selbst betrat Lothar I., abgesehen von einem kurzen Besuch im März/April 847,[19] zeit seines Lebens nicht mehr. Kurz zuvor war Sergius II. am 24. Januar 847 gestorben und sein Nachfolger Leo IV. war ohne die in der Constitutio Romana verfügte Bestimmung der Anwesenheit kaiserlicher „*missi*" zum Papst gewählt worden.[20]

Innerhalb dieser politischen Rahmenbedingungen modifizierte Lothar I. die aktuelle Praxis der Vergabe des Kaisertums, bei der der kaiserliche Vater seinen Sohn selbstständig zum Kaiser machte, indem er seinen Sohn Ludwig II. nach Rom zum Papst schickte. Dort wurde Ludwig II. im Jahr 850 durch Leo IV. zum Kaiser erhoben.[21] Dies bedeutete, dass das Kaisertum wieder mit dem Papst als Legitimationsautorität verbunden wurde. Über die Gründe Lothars I. für diese Veränderung der Praxis kann lediglich spekuliert werden. Möglicherweise hoffte er durch die päpstliche Verleihung auf eine größere Akzeptanz des Kaisertums seines Sohnes bei seinen Brüdern Ludwig dem Deutschen und Karl dem Kahlen und wollte an das Kaisertum Karls des Großen anknüpfen. Vielleicht hatten ihn aber auch die eigenen Erfahrungen bezüglich seiner kaiserlichen Nachfolge zu einer solchen Veränderung veranlasst. Eine Kaisererhebung, bei der er selbst seinen Sohn zum Kaiser machte, fand nicht mehr statt, und Lothar I. verzichtete vollständig auf eine Teilnahme an der in Rom stattfindenden Zeremonie. Zum ersten Mal seit den Vorgängen an Weihnachten des Jahres 800 handelte der Papst als konstituierender Akteur. Die päpstliche Legitimation durch Paschalis I. (5. April 823) scheint für Lothar I. also eine höhere Legitimationskraft besessen zu haben als diejenige seines Vaters.[22]

---

[18] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 2/4–7/10–20/32/34/35 / D 37 / D 38/39/F40/44/51/52 / D 60 / D 62.

[19] Vgl. Herbert Zielinski, Ein unbeachteter Italienzug Lothars I. im Jahre 847, in: Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken 70 (1990), 1–22.

[20] Vgl. RI,I,4,2, Nr. 65; RI,I,3,1, Nr. 42; RI,I,1, Nr. 1130a.

[21] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 67; RI,I,4,2, Nr. 220; RI,I,1, Nr. 1142a/1179a. In der kurzen Nachricht der Annales Bertiniani (wie Anm. 6), a. 850, 59 schreibt Prudentius davon, Lothar habe seinen Sohn geschickt („*mittere*"). Dieser sei dann von Papst empfangen/aufgenommen („*suscipere*") und zum Kaiser gesalbt worden („*unguere*"). In einem Brief Hadrians II. im Zusammenhang mit der Inbesitznahme des Reiches Lothars II. durch Karl den Kahlen im Jahr 869 liest man, dass „*imperator [Lothar I.] constituerit imperatorem [Ludwig II.]*"; Hadriani II. papae epistolae, hg. v. Ernst Perels, Berlin 1925, ND 1995 (MGH.Ep 6), ep. 19, 721f., hier 722, Z. 17f. Übersetzt man „*constituere*" mit festsetzen oder anordnen wird der Sachverhalt in beiden Quellen in ähnlicher Weise verstanden. Da keine Quelle von einem (nicht auszuschließenden) Erhebungsakt durch den Vater (analog zu den Erhebungen Ludwigs des Frommen und Lothars I.) berichtet, sind darüber hinausgehende Interpretationen kaum möglich (vgl. etwa RI,I,3,1, Nr. 67: „ein weltlicher Erhebungsakt durch Lothar I. wird nicht erwähnt, er läßt sich allenfalls indirekt aus dem genannten Schreiben Hadrians II von 869 erschließen" [Herbert Zielinski]). Im Liber Pontifcalis wird über die Kaisererhebung im – Gegensatz zur päpstlichen Königserhebung des Jahres 844 – nichts berichtet. Vgl. auch Chronicon Salernitanum, hg. v. Ulla Westerbergh, Stockholm 1965, c. 103, 104, Z. 14–22, wo neben der Salbung auch von einer päpstlichen Krönung und Geschenken Ludwigs berichtet wird. Vgl. auch Anm. 70 und darüber hinaus Klaus Herbers, Papst Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher Herrschaft in der späten Karolingerzeit, Stuttgart 1996, 210–213; Hees, Studien zur Geschichte Kaiser Ludwigs II. (wie Anm. 8), 51–55.

[22] Vgl. Groth, Kaisertum (wie Anm. 2), 50ff.

Dass Lothar I. seinen Sohn zum Papst sandte und dieser bereitwillig die Erhöhung vollzog – Ludwig II. also qua väterlichem Willen Kaiser wurde –, knüpfte an die Mitkaisererhebungen seines Vaters und Großvaters an, und zeugt von der Prozesshaftigkeit der Vorgänge.[23] Neben der Reanimierung der päpstlichen Legitimationsautorität wurde das Kaisertum ebenfalls erstmals seit der Kaisererhebung Karls des Großen wieder in Rom vergeben. Dieser hatte zunächst im Jahr 813 das Kaisertum in Aachen an seinen Sohn Ludwig den Frommen weitergegeben. Drei Jahre später war Papst Stephan IV. nach Reims gereist und hatte den schon vom Vater erhobenen Ludwig ein zweites Mal zum Kaiser gemacht.[24] Nachdem Lothar I. 817 ebenfalls in Aachen und ebenfalls durch seinen kaiserlichen Vater zum Kaiser erhoben worden war, wurde er an Ostern des Jahres 823 durch Papst Paschalis I. in Rom empfangen und durch eine päpstliche Zeremonie ein zweites Mal Kaiser.[25] Vom gänzlichen Fehlen eines Rombezuges beim Kaisertum Ludwigs des Frommen war man also wieder nach Rom zurückgekehrt. In einem Brief an den fränkischen Episkopat im Anschluss an den ersten Rombesuch Ludwigs II. hatte Sergius II. bereits programmatisch auf die römisch-fränkische Verbindung des Kaisertums Karls des Großen hingewiesen.[26] Diese Entwicklung wird auch durch die Treffen zwischen Papst und fränkischem Herrscher deutlich:[27] War Papst Stephan II. 754 noch als Bittsteller in das Frankenreich zu Pippin dem Jüngeren gereist, so besuchte Karl der Große bei seinen insgesamt fünf Italienzügen viermal Rom und den jeweiligen Papst (Hadrian I. und Leo III.). Im Anschluss an die päpstliche Übertragung des Kaisertums im Jahr 800 betrat er weder Rom noch Italien ein weiteres Mal. Leo III. dagegen, der bereits im Zusammenhang mit den gegen ihn vorgebrachten Vorwürfen in Paderborn auf Karl den Großen traf (799), reiste gegen Ende des Jahres 804 zur Besprechung kirchlicher Fragen über die Alpen. Ludwig der Fromme hatte seinerseits in den 27 Jahren seiner selbstständigen Herrschaft weder Rom noch Italien betreten, wohingegen Stephan IV. zu ihm nach Reims kam und Gregor IV. auf dem ‚Lügenfeld' bei Colmar 833 versuchte, auf die innerdynastische Auseinandersetzung einzuwirken. Lothar I. kam lediglich im Rahmen seiner vom Vater verordneten Stellung in Italien 823 und 824 jeweils nach Rom. Erst unter Ludwig II. intensivierten sich die päpstlich-kaiserlichen Treffen, die sowohl in Rom als auch generell auf der Apenninhalbinsel stattfanden, während bis zum Jahr 1020 lediglich noch ein einziges Mal ein Papst über die Alpen zog.[28]

---

[23] Vgl. auch Wolfgang Giese, Die designativen Nachfolgeregelungen der Karolinger 714–979, in: DA 64 (2008), 437–511, hier 472–479: „hinter diesem Akt [stand] zum geringsten karolingisches, macht- und dynastieorientiertes Interesse, sondern in erster Linie päpstliche Schutzbedürftigkeit".

[24] Vgl. RI,I,1, Nr. 633a.

[25] Vgl. RI,I,1, Nr. 770a/1018a.

[26] Vgl. Sergii II. Papae Epistolae, hg. v. Adolf von Hirsch-Gereuth, Berlin 1899, ND 1995 (MGH. Ep 5), ep. 1, 583, Z. 14f.: „*[…], cuius [Karl der Große] beatissimi moderatoris industria Romanorum Francorumque concorporaviт imperium, […]*". Vgl. auch RI,I,4,2, Nr. 35.

[27] Vgl. zum Folgenden die Liste der Treffen der Päpste mit den fränkischen Herrschern in Rom und außerhalb Roms bei Hack, Empfangszeremoniell (wie Anm. 9), 603–640, hier 607–610 u. 628–631. Vgl. auch Pius Engelbert, Papstreisen ins Frankenreich, in: RQ 88 (1993), 77–113.

[28] Johannes VIII. reiste ins ‚Frankenreich', hielt im Jahr 878 in Troyes eine Synode ab, krönte und salbte Ludwig den Stammler am 7. September 878. Obschon Johannes VIII. auch andere Könige dazu aufgefordert hatte, sich mit ihm zu treffen, kam lediglich Ludwig der Stammler dem nach; vgl. Hack,

Im Anschluss an die Erhebung zum Kaiser war zudem das kaiserlich-päpstliche Pactum erneuert worden.[29] Hatte Ludwig II. während seiner Zeit als italischer Unterkönig keine Urkunden ausgestellt, so bezog sich sein nun verwendeter Titel – ähnlich wie bei demjenigen Lothars I. zu Lebzeiten Ludwigs des Frommen – explizit auf seinen Vater und lautete „*Dei gratia imperator augustus invictissimi domni imperatoris Hlotarii filius*".[30] Im Gegensatz zu Lothar I., der sich zunächst nur „*augustus*" genannt hatte, verwendete Ludwig II. also bereits zu Lebzeiten des kaiserlichen Vaters die Wendung „*imperator augustus*". Erst nach dem Tod Lothars I. verschwand die Bezugnahme auf den Vater aus seinen Diplomen. Von Lothar I. selbst ist nur noch eine einzige Urkunde für italische Empfänger überliefert.[31] Analog zu der 812 und 817 generierten Situation des Mitkaisertums gab es auch nun wieder zwei Kaiser im Frankenreich.[32] Dabei lassen sich keine Aktivitäten Ludwigs II. außerhalb Italiens greifen.[33] Seine Heirat mit Angilberga, der Tochter des Grafen Adelgis von Parma aus der Familie der Supponiden,[34] erweiterte zwar seine Machtgrundlage in Italien, verdeutlicht jedoch auch den Rahmen seiner Herrschaft. Innerhalb dieses Rahmens versuchte Ludwig seine Macht nach Süditalien auszuweiten, was von byzantinischer Seite als Affront gegen die als rechtmäßig verstandenen eigenen unteritalischen Ambitionen gesehen wurde. Basileios I. trat darauf in einen Briefwechsel mit Ludwig II.,[35] in dem grundsätzliche Fragen des beiderseitigen Kaiser-

---

Empfangszeremoniell (wie Anm. 9), 630; Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918 (987), Bd. 4: Papstregesten 800–911. Tl. 3: 872–882, bearb. von Veronika Unger nach Vorarbeiten von Dorothee Arnold, Klaus Herbers und Sofia Meyer, Wien u. a. 2013, Nr. 334/349/356/370/389/390/391/405/428/443 (künftig zitiert als RI,I,4,3). Hadrian III. starb auf einer Reise zu Karl III. im September 885. Im Jahr 1020 reiste Benedikt VIII. über die Alpen und feierte mit Heinrich II. in Bamberg Ostern.

[29] Vgl. RI,I,4,2, Nr. 226/293; RI,I,3,1, Nr. 69; Edmund Ernst Stengel, Die Entwicklung des Kaiserprivilegs für die Römische Kirche 817–962. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Kirchenstaat, in: HZ 134 (1926), 216–241, hier 220 ff. und 243 ff.; Anna Maria Drabek, Die Verträge der fränkischen und deutschen Herrscher mit dem Papsttum von 754 bis 1020, Wien u. a. 1976, 49; Hees, Studien zur Geschichte Kaiser Ludwigs II. (wie Anm. 8), 85.

[30] Vgl. Ludovici II. Diplomata, hg. v. Konrad Wanner, München 1994 (MGH.DRG 4), Nr. 1, 68. Auch in der Datierung findet sich die Bezugnahme auf Kaiser Ludwig den Frommen.

[31] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 79; RI,I,1, Nr. 1147. Vgl. auch RI,I,1, Nr. 1174.

[32] Vgl. allgemein zum Phänomen des ‚Mitkaisertums' Werner Ohnsorge, Das Mitkaisertum in der abendländischen Geschichte des früheren Mittelalters, in: ZSRG.G 67 (1950), 309–335; zum ‚Mitkaisertum' in Byzanz Georg Ostrogorsky, Das Mitkaisertum im mittelalterlichen Byzanz, in: Ernst Korneman (Hg.), Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum, Leipzig 1930, 166–178. Vgl. zum Aspekt des Nebeneinanders von westlichem und byzantinischem Kaisertum Ernst-Dieter Hehl, Zwei christliche Kaiser im mittelalterlichen Europa. Eine problematische Geschichte, in: Kaisertum im ersten Jahrtausend (wie Anm. 1), 271–295.

[33] Vgl. zu seiner Herrschaftsausübung in Italien Hagen Keller, Zur Struktur der Königsherrschaft im karolingischen und nachkarolingischen Italien. Der „consiliarius regis" in den italienischen Königsdiplomen des 9. und 10. Jahrhunderts, in: Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken 47 (1967), 123–223, etwa 154.

[34] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 120. Vgl. zu Angilberga Brigitte Kasten, Kaiserinnen in karolingischer Zeit, in: Amalie Fößel (Hg.), Die Kaiserinnen des Mittelalters, Regensburg 2011, 18–23; Katherine Fischer Drew, Angilberga, empress, in: Christopher Kleinhenz (Hg.), Medieval Italy. An Encyclopedia, Vol. 1, New York 2004, 37; Charles Edwin Odegaard, The Empress Engelberge, in: Speculum 26 (1951), 77–103; Joachim Fischer, Königtum, Adel und Kirche im Königreich Italien (774–875), Bonn 1965, 45 ff.

[35] Der Brief von Basileios I. ist nicht überliefert; sein Inhalt kann nur aus der Antwort Ludwigs II. erschlossen werden. Eine Inhaltsrekonstruktion etwa bei Franz Dölger, Europas Gestaltung im

verständnisses berührt wurden.[36] Zwei Elemente sind hierbei von grundlegender Bedeutung. Zum einen verwahrte sich Ludwig gegen die von byzantinischer Seite aufgeworfene Frage nach der Berechtigung seines Kaisertitels und erklärte, er verdanke seine Kaiserwürde, die über einen fränkischen Kaisertitel hinausgehe, der päpstlichen Salbung und dem väterlichen Erbe; zum anderen betonte er, dass er in der gesamten „*Francia*" herrsche („*imperare*"), da er diese durch die verwandtschaftlichen Bande zu seinen Oheimen besitze.[37] Basileios I. wird als ‚Bruder' angesprochen, der „*imperator novae Romae*" sei, was durchaus als Abwertung des oströmischen Kaisertums verstanden werden kann, wohingegen die Franken das „*regimen imperii Romani*" übernommen hätten. Beide Aspekte – der Ursprung und der Bezugsrahmen seines Kaisertums – sind Indikatoren für die nun beginnende Abhängigkeit von einer päpstlichen Verleihung und die machtpolitische Beschränkung Ludwigs II. auf Italien. Der Papst fungierte nicht mehr als affirmative Autorität wie im Falle Lothars I., sondern wurde als die ausschließliche Legitimitätsautorität anerkannt, dessen Salbung konstituierenden Charakter habe:

> „Nam Francorum principes primo reges, deinde vero imperatores dicti sunt, hii dumtaxat qui a Romano pontifice ad hoc oleo sancto perfusi sunt".[38]

Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzung des 9. Jahrhundert, in: Theodor Mayer (Hg.), Der Vertrag von Verdun 843. 9 Aufsätze zur Begründung der europäischen Völker- und Staatenwelt, Leipzig 1943, 203–273, hier 230f.

[36] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 324–326; RI,I,1, Nr. 1247; Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453, 1. Teil, 2. Halbband: Regesten 867–1025, 2. Aufl. bearb. v. Andreas E. Müller unter Mitarbeit von Alexander Beihammer, München 2003, Nr. 487. Vgl. neben der umfangreichen, im Regest 325 genannten Literatur noch Wilhelm Sickel, Die Kaiserkrönungen von Karl bis Berengar, in: HZ 82 (1899), 1–32, hier 21–23; Hees, Studien zur Geschichte Kaiser Ludwigs II. (wie Anm. 8), 65–74; Sigurd Graf von Pfeil und Klein-Ellguth, Die Titel der fränkischen Könige und Kaiser bis 911, Göttingen 1958, 185–195; Hehl, Zwei christliche Kaiser (wie Anm. 32), 277–281. Der bekannte Brief Ludwigs II. ist im ‚Chronicon Salernitanum' überliefert, weswegen Carlrichard Brühl die Möglichkeit einer „Bearbeitung" postulierte. Vgl. Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 155, der vermerkt: „ich gestehe, daß ich von der Authentizität des Schreibens in seiner überlieferten Form nicht überzeugt bin" und Anm. 445. Als Autor des Briefes gilt der päpstliche Bibliothekar Anastasius, der ein Vertrauter Ludwigs war. Vor diesem Hintergrund ist es problematisch, den Brief als die zum Schriftstück geronnene Auffassung Ludwigs vom Kaisertum auslegen zu wollen, jedoch erscheint die Grundtendenz als plausible Reaktion des Kaisers innerhalb einer Auseinandersetzung mit dem byzantinischen Kaisertum. Zuletzt benutzte ihn Hehl, Zwei christliche Kaiser (wie Anm. 32), 277–281 als Quelle für das Kaiserverständnis Ludwigs, ohne auf die Überlieferungsproblematik näher einzugehen.

[37] Vgl. Chronicon Salernitanum (wie Anm. 21), c. 107, 112, Z. 8–12; Ludovici II. imperatoris epistola, hg. v. Walter Henze, Berlin 1928, ND 1993 (MGH. Ep 7), 388f., Z. 28–1f.: „*In tota nempe imperamus Francia, quia nos procul dubio retinemus, quod illi retinent, cum quibus una caro et sanguis sumus hac a unus per Dominum spiritu*". Vgl. allgemein zum Brief RI,I,3,1, Nr. 325, wo der gesamte Inhalt paraphrasiert und auf die jeweilige Seite und Zeile der Überlieferung verwiesen wird.

[38] Chronicon Salernitanum (wie Anm. 21), c. 107, 112, Z. 21–24; Ludovici II. imperatoris epistola (wie Anm. 37), 389, Z. 8–10. In St. Gallen und Fulda wurde Ludwig der Deutsche nach dem Tod Lothars I. mehrfach als Kaiser bezeichnet, doch blieb dies eine lokale Besonderheit und wurde von Ludwig, der seitdem der älteste noch lebende Sohn Ludwigs des Frommen war, nicht aufgegriffen; vgl. dazu Edmund Ernst Stengel, Kaisertitel und Souveränitätsidee. Studien zur Vorgeschichte des modernen Verfassungsbegriff, in: DA 3 (1939), 1–56, hier 50–56.

Dies war eine Auffassung, die auf der Linie des päpstlichen Selbstverständnisses lag.[39] Wie man in Rechtsbüchern nachlesen könne, hätten göttlicher Wille und das Urteil der Kirche und ihres höchsten Bischofs seine Familie zu Trägern der (römischen) Kaiserwürde auserkoren.[40]

Seinem im Brief deutlich gemachten ‚gesamtfränkischen' Anspruch steht eine divergente Wirklichkeit entgegen, da sein unmittelbarer Aktionskreis im Prinzip auf Italien begrenzt blieb und er keineswegs als (kaiserlich-) übergeordnete Instanz innerhalb des fränkischen Herrschaftsraumes auftrat oder auftreten konnte. Zunächst hatte er bei der kurz vor dessen Tod verfügten Nachfolgeregelung Lothars I. im Jahr 855 und der daraufhin erfolgten Dreiteilung des Mittelreiches Italien erhalten,[41] worüber er sich kurze Zeit später nach Aussage der Annales Bertiniani beklagen sollte.[42] Schon die Tatsache, dass er dabei auf die Vermittlung Ludwigs des Deutschen und Karls des Kahlen zurückgriff, veranschaulicht seine Position, die von der in der Ordinatio imperii skizzierten kaiserlichen Suprematie über fränkische Könige weit entfernt war. Gleiches gilt für das im Spätsommer 856 abgehaltene Treffen der drei Söhne Lothars I. in Orbe, bei dem der kurz vor der Eskalation stehende Streit der Brüder durch die Intervention ihrer Vasallen, die um ihres eigenen Besitzes willen den Status quo bewahren wollten, beendet wurde, ohne dass Ludwig II. davon profitieren konnte.[43] Während er dann beim Tod seines jüngsten Bruders Karl (24. Januar 863),[44] der die Provence mit einem Teil Burgunds erhalten hatte, noch einen Ausgleich (Teilung) mit seinem anderen Bruder Lothar II. erzielen konnte,[45] wurde er bei dessen Tod (8. August 869)[46] trotz päpstlicher Fürsprache[47] von seinen älteren Oheimen Ludwig dem Deutschen und Karl dem

---

[39] Vgl. Sebastian Scholz, Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung. Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit, Stuttgart 2006, 202 u. 214–218.

[40] Vgl. Chronicon Salernitanum (wie Anm. 21), c. 107, 110, Z. 33–111, Z. 4; Ludovici II. imperatoris epistola (wie Anm. 37), 387, Z. 40–388, Z. 2: „*quantum ad lineam generis pertinet, non sit novum vel recens, quod iam ab abavo nostro non usurpatum est, ut perhibes, sed Dei nutu et ecclesie iudicio summi per presulis imposicionem et uncionem manus optinuit, sicut in codicibus tuis invenire facile poteris*".

[41] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 139; RI,I,1, Nr. 1177a/1177b.

[42] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 146; Brigitte Kasten, Königssöhne und Königsherrschaft. Untersuchungen zur Teilhabe am Reich in der Merowinger- und Karolingerzeit, Hannover 1997, 383–386 u. 391–394. Vor dem Hintergrund, dass in den Quellen überliefert wird, Ludwig II. habe den Standpunkt vertreten, Italien von Ludwig I. erhalten zu haben, hätte eine Teilung des Reiches Lothars I. eine Dreiteilung des Mittelreiches abzüglich Italiens bedeutet, wodurch Ludwig eben mehr als ‚nur' Italien hätte erhalten müssen.

[43] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 154.

[44] Vgl. RI,I,1, Nr. 1338a.

[45] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 210; RI,I,1, Nr. 1222b/1298b/1338a.

[46] Lothar II. starb ohne legitime Söhne, da seine erste Ehe mit Theutberga kinderlos blieb und seine Versuche, diese zu annullieren und stattdessen Waldrada (mit der er den Sohn Hugo gezeugt hatte) zu ehelichen, scheiterten; vgl. dazu Kai Witthinrich, … si negotio ecclesiae videtur expedire. Die Päpste des Mittelalters zwischen Eherecht und Heiratspolitik. Eine typologische Untersuchung, Husum 2011, 68ff. mit weiterer Literatur in Anm. 126; Scholz, Politik (wie Anm. 39), 185–195; Thomas Bauer, Rechtliche Implikationen des Ehestreites Lothars II. Eine Fallstudie zu Theorie und Praxis des geltenden Eherechts in der späten Karolingerzeit. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des frühmittelalterlichen Eherechtes, in: ZSRG.K 80 (1994), 41–87.

[47] Vgl. Scholz, Politik (wie Anm. 39), 214–218.

Kahlen übergangen. Die nordalpinen Teile des Mittelreiches wurden, nachdem Karl mit seiner Erhebung in Metz[48] versucht hatte, seinen Bruder vor vollendete Tatsachen zu stellen, (nach einer kurzen Auseinandersetzung zwischen den beiden) im Vertrag von Meersen geteilt.[49] Auch die in der Mehrzahl ohne ihn vollzogenen Herrschertreffen zeigen, dass Ludwig II. in Italien von der Politik seiner Verwandten isoliert war.[50] Der Kaiser blieb auf Italien beschränkt. Die Tatsache, dass bis zum Tod Lothars I. und auch noch in einigen folgenden Urkunden die Datierung, die sich auf seine Kaisererhebung bezog, den einschränkenden Zusatz „*in Italia*" beinhaltete,[51] verdeutlicht den unter Ludwig II. existierenden reduktiven Zusammenhang zwischen dem aktuellen Kaisertum und Italien, der in der zeitgenössischen Annalistik ebenfalls gespiegelt wurde.[52] Trotzdem (beziehungsweise in bewusster Abkehr davon) hielt Ludwig II. den Anspruch, als Kaiser Herrscher der gesamten „*Francia*" zu sein –

[48] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 300; RI,I,1, Nr. 1242c/1325e/1473f; Walter Schlesinger, Zur Erhebung Karls des Kahlen zum König von Lotharingen 869 in Metz, in: Georg Droege u. a. (Hg.), Landschaft und Geschichte. Festschrift für Franz Petri zu seinem 65. Geburtstag am 22. Februar 1968, Bonn 1970, 454–475; Nikolaus Staubach, Das Herrscherbild Karls des Kahlen. Formen und Funktionen monarchischer Repräsentation im früheren Mittelalter, Münster 1981, 239–271; Hees, Studien zur Geschichte Kaiser Ludwigs II. (wie Anm. 8), 6–11; Hans Hubert Anton, Verfassungspolitik und Liturgie. Studien zu Westfranken und Lotharingien im 9. und 10. Jahrhundert, in: Marlene Nikolay-Pante u. a. (Hg.), Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande. Regionale Befunde und raumübergreifende Perspektiven. Georg Droege zum Gedenken, Köln u. a. 1994, 65–103. Mit einem Schenkungsprivileg für die dortige Arnulfskirche, dem Begräbnisort Ludwigs des Frommen, hatte Karl ostentativ an seine (kaiserliche?) Verwandtschaft zu seinem Vater erinnert; vgl. dazu Rudolf Schieffer, Väter und Söhne im Karolingerhause, in: Ders. (Hg.), Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum. Referate beim Wissenschaftlichen Colloquium zum 75. Geburtstag von Eugen Ewig am 28. Mai 1988, Sigmaringen 1990, 149–172, hier 163f., der die Konkurrenz zwischen Lothar und Karl bezüglich des Seelenheils ihres Vaters herausstreicht. Zu Lothar I. auch Elina Screen, The importance of the emperor: Lothar I and the Frankish civil war, 840–843, in: Early Medieval Europe 12 (2003), 25–51, hier 35f.

[49] Vgl. RI,I,1, Nr. 1479h/1480/1480a; RI,I,3,1, Nr. 311; Wilfried Hartmann, Ludwig der Deutsche, Darmstadt 2002, 59f.; Eric Joseph Goldberg, Struggle for empire. Kingship and conflict under Louis the German, 817–876, Ithaca u. a. 2006, 152–156; Janet Loughland Nelson, Charles the Bald, London u. a. 1992, 225ff.

[50] Vgl. Ingrid Voss, Herrschertreffen im frühen und hohen Mittelalter. Untersuchungen zu den Begegnungen der ostfränkischen und westfränkischen Herrscher im 9. und 10. Jahrhundert sowie der deutschen und französischen Könige vom 11. bis 13. Jahrhundert, Köln u. a. 1987, 17–20; Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 359f.

[51] Vgl. Konrad Wanner, Einleitung, in: Ludovici II. Diplomata (wie Anm. 30), 1–66, hier 31f.

[52] So nennt ihn Hinkmar von Reims in den Annales Bertiniani mehrfach „*imperator Italiae*". Vgl. dazu Harald Zimmermann, Imperatores Italiae, in: Helmut Beumann (Hg.), Historische Forschungen für Walter Schlesinger, Köln u. a. 1974, 379–399, hier 384 Anm. 25 und 384–392; Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 509ff. In den Annales Fuldenses findet sich bei den insgesamt sieben Nennungen Ludwigs II. sechsmal diese Bezeichnung; vgl. Annales Fuldenses, hg. v. Friedrich Kurze, Hannover 1891 (MGH.SRG 7), a. 859, 53; a. 865, 63; a. 870, 72; a. 871, 74; a. 875, 84 und a. 878, 91. Zu Karl dem Kahlen hingegen wurde gelegentlich zu seiner Erhebung im Reich seines Bruders Lothar I. berichtet, er habe sich, als künftiger Beherrscher zweier Reiche, „*imperator*" und „*augustus*" nennen lassen (a. 869, 70). Vgl. mit weiteren Verweisen auch Pfeil und Klein-Ellguth, Titel (wie Anm. 36), 196–201. In den Annales Alamannici wird Lambert von Spoleto mit der gleichen Wendung bezeichnet (vgl. Anm. 184). Treffend beschreibt Regino von Prüm zu Beginn des 10. Jahrhunderts den Status Ludwigs beim Vermerk seines Todes: „*Hludowicus imperator, qui Italiae regnum regebat, moritur*"; Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi, hg. v. Friedrich Kurze, Hannover 1890, ND 1989 (MGH.SRG 50), a. 874, 107.

ohne dass sein Kaisertum im Titel auf ein ‚fränkisches' Kaisertum reduziert werden sollte[53] – aufrecht, weshalb der Verweis auf die italischen Jahre in der Regel wieder verschwand. Sein militärisches Engagement in Unteritalien dürfte mit seiner Beschränkung auf Italien zusammenhängen. Ohne die Möglichkeit einer Ausdehnung seines Herrschaftsbereiches gegenüber seinen Verwandten Ludwig dem Deutschen und Karl dem Kahlen im Norden sollte Unteritalien möglicherweise als Kompensation dienen.

Im Zuge dieser Bemühungen geriet Ludwig II. im August 871 in Gefangenschaft seines Vasallen Adelchis von Benevent, aus der er im September auf Vermittlung des Bischofs Aio von Benevent wieder entlassen wurde.[54] Die daraufhin erfolgte päpstliche Zeremonie im Mai 872 steht wohl im Zusammenhang mit diesem Prestigeverlust. Sie bedeutete eine abermalige Anerkennung der päpstlichen Legitimationsautorität und sollte in einem demonstrativen Akt die kaiserliche Idoneität Ludwigs aktualisieren.[55] Mit seinem Tod am 12. August 875[56] endeten fränkische Ambitionen einer Herrschaftsausweitung nach Unteritalien. Die dortigen lokalen Gewalten unterwarfen sich wieder byzantinischer Oberhoheit und der sarazenische Einfluss wurde größer.[57]

Das Kaisertum, das nun zum ersten Mal seit 75 Jahren vakant war, geriet endgültig in eine Abhängigkeit vom Papsttum und auch der Bezug des Kaisers zu Italien blieb weiterhin bestehen. Durch den söhnelosen Tod Ludwigs II. konnte das Papsttum seine Einflussmöglichkeit noch einmal ausweiten, indem es nun nicht mehr nur das konstitutive Element bei der Kreierung des Kaisers war, sondern auch zu einer Entscheidungs- beziehungsweise Auswahlinstanz wurde. Da die bisherige Weitergabe des Kaisertums vom Vater an den Sohn bei Ludwig II. nicht mehr praktizierbar war, musste eine andere Autorität gefunden werden, die die Erhöhung eines Karolingers über seine Verwandten nachvollziehbar legitimierte. Diese Funktion wurde schon vor dem Ableben Ludwigs II. vom Papsttum in Anspruch genommen, was für beide Seiten eine stimmige Lösung darstellte. Für den Papst war die Auswahl des Kaisers eine bedeutsame Entscheidung, da zu dessen grundlegenden Pflichten der Schutz der Römischen Kirche gehörte, so dass ein entscheidendes Kriterium der Auswahl die im Vorfeld auszuhandelnden Verträge zwischen Papst und Kaiserkandidat wurden. Für jedweden karolingischen Anwärter auf das Kaisertum war der Papst eine allge-

---

[53] Vgl. Chronicon Salernitanum (wie Anm. 21), c. 107, 112, Z. 13–15: „*quod non Francorum sed Romanorum imperatores appellemur, sed scire te convenit, quia nisi Romanorum imperatores essemus, utique nec Francorum*", auch 113, Z. 1; Ludovici II. imperatoris epistola (wie Anm. 37), 389, Z. 2–4, auch 389 Z. 16f.

[54] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 328/330; RI,I,1, Nr. 1251a/1251b.

[55] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 348/349; RI,I,1, Nr. 1253c/1253d. Brühl versteht diesen Akt als „Befestigungskrönung"; vgl. Carlrichard Brühl, Fränkischer Krönungsbrauch und das Problem der „Festkrönungen", in: HZ 194 (1962), 265–326, hier 279f. u. 324, Nr. 22. Vgl. auch Hees, Studien zur Geschichte Kaiser Ludwigs II. (wie Anm. 8), 75ff.

[56] Bischof Antonius von Brescia bestattete Ludwig in Brescia. Vgl. dazu RI,I,3,1, Nr. 472/473; RI,I,1, Nr. 1275a/1512a.

[57] Vgl. Hees, Studien zur Geschichte Kaiser Ludwigs II. (wie Anm. 11), 95–101; Horst Enzensberger, Unteritalien seit 774, in: Theodor Schieder (Hg.), Handbuch der europäischen Geschichte, Bd. 1: Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter, Stuttgart 1976, 784–804, hier 793f.; Hartmann, Geschichte Italiens (wie Anm. 8), III,1, 297–301.

mein anerkannte Autorität, die auf eine grundsätzliche Tradition verweisen konnte und beim Wegfall der väterlichen Verfügung als Legitimationsautorität verblieb.

Im Mai 872 trafen sich bei Trient die Kaiserin Angilberga und Ludwig der Deutsche in Anwesenheit zweier päpstlicher Legaten, während der ebenfalls um eine Unterredung gebetene Karl der Kahle sich einem Treffen verweigerte.[58] Zwei Jahre später fand bei Verona eine Zusammenkunft zwischen Kaiser Ludwig II., dem ostfränkischen König Ludwig dem Deutschen und Papst Johannes VIII. statt.[59] Es steht zu vermuten, dass bei beiden Beratungen sowohl die Nachfolge im italischen Königreich als auch die kaiserliche Sukzession thematisiert worden sein dürften.[60] Hierfür spricht, dass sich Karlmann, der Sohn Ludwigs des Deutschen, in seiner ersten Urkunde für Italien auf eine Designation Ludwigs II. bezog.[61] Karl der Kahle hatte seinerseits und unabhängig von Nachfolgeabsichten Ludwigs II.[62] schon frühzeitig Kontakt mit dem Papst aufgenommen und sich von Hadrian II. eine vertrauliche Zusage über das Kaisertum geben lassen.[63] Alle hier beteiligten Parteien suchten in dieser Situation ihren eigenen Vorteil und ließen sich dafür auf verschiedene Arrangements ein. Hierbei ist vor allem das Verhalten der päpstlichen Seite beachtenswert. Hatte Hadrian II. die Annexion des Reiches Lothars II. durch Karl den Kahlen noch scharf kritisiert und aus diesem Grund mehrere Briefe verfasst,[64] so steht dem das schriftliche Angebot zur Kaisererhebung entgegen.[65] Auch Johannes

---

[58] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 351; RI,I,1, Nr. 1254a/1490f. Angilberga unterstellte sich anschließend (die genaue Datierung ist unklar [Juli 874–April 880]) dem Schutz Johannes VIII.; vgl. RI,I,4,3, Nr. 121; zu diesem Zusammenhang auch: Nr. 235/236/271/320/496/586/662/670/671.

[59] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 391; RI,I,1, Nr. 1263b/1504b; RI,I,4,3, Nr. 115. Johannes VIII. war am 14. Dezember 872 als Nachfolger Hadrians II. zum Papst geweiht worden; vgl. RI,I,4,3, Nr. 1.

[60] Vgl. Hartmann, Geschichte Italiens (wie Anm. 11), III,1, 297f.; Hees, Studien zur Geschichte Kaiser Ludwigs II. (wie Anm. 8), 11–15; Hartmann, Ludwig der Deutsche (wie Anm. 49), 120; Boris Bigott, Ludwig der Deutsche und die Reichskirche im Ostfränkischen Reich (826–876), Husum 2002, 155f.; Dorothee Arnold, Johannes VIII. Päpstliche Herrschaft in den karolingischen Teilreichen am Ende des 9. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 61; Goldberg, Struggle for Empire (wie Anm. 49), 324ff.; Simon MacLean, 'After his death a great tribulation came to Italy …'. Dynastic politics and aristocratic factions after the death of Louis II, c. 870-c. 890, in: Millennium 4 (2007), 239–260, hier 243–250; Scholz, Politik (wie Anm. 39), 224f.

[61] In seiner ersten Urkunde für Italien bezieht sich Karlmann auf die Designation Ludwigs II.: „*Ludouuici […], qui nobis regnum istud disposuerat […].*" Ludowici Germanici, Karlomanni, Ludowici Iunioris Diplomata, hg. v. Paul Kehr, Berlin 1934, ND 1980 (MGH.DRG 1), Nr. 4, 289f. Vgl. auch Reinhard Schneider, Brüdergemeine und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozeß des Karlingereiches im Spiegel der caritas-Terminologie in den Verträgen der karolingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts, Lübeck 1964, 14.

[62] Nach dem Libellus de Imperatoria Potestate in Urbe Roma, hg. v. Giuseppe Zucchetti, Rom 1920 (Fonti per la storia d'Italia 55), 205f., hatte Ludwig II. kurz vor seinem Tod erklärt, dass „*Carolummagnum*" ihm im Kaisertum nachfolgen solle. Zudem habe Kaiserin Angilberga nach dem Tod ihres Gemahls eine Gesandtschaft an diesen geschickt (207f.). Sowohl Giuseppe Zucchetti (206 Anm. 1) als auch Herbert Zielinski (vgl. den Regestenkommentar zur Gesandtschaft der Angilberga RI,I,3,1, Nr. 474) sehen hiermit Karlmann gemeint.

[63] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 359 und Anm. 65.

[64] Paraphrase der einschlägigen Briefe mit Quellenverweis bietet Scholz, Politik (wie Anm. 39), 214–218.

[65] Vgl. Hadriani II. papae epistolae (wie Anm. 21), ep. 36, 743–746. Auch Nikolaus I. hatte Karl den Kahlen brieflich ermahnt mit Ludwig II. Frieden zu halten (RI,I,4,2, Nr. 737) und sich auch deswegen an den Episkopat in dessen Reich gewandt (Nr. 740).

VIII. hatte auf Veranlassung von Ludwig II. kurz nach seiner Weihe einen Brief geschrieben, in dem er Karl für sein Vorgehen tadelte.[66] Solange Kaiser Ludwig II. noch lebte und als Kaiser das italische Königreich regierte, stand das Papsttum im Erbfall Lothars II. auf der Seite Ludwigs II.,[67] da aktuell nur dieser die päpstliche Sicherheit in Italien garantieren konnte. Bezüglich der ungeklärten Nachfolge verfolgte die päpstliche Seite dagegen ein eigenes Ziel, das in dem Schreiben Hadrians II. deutlich wird.[68] Unabhängig von dem historischen Kontext, in dem die Entstehung dieses Briefes gesehen werden muss,[69] zeichnen sich hier die Linien des päpstlichen Kaiserverständnisses ab, die unter Johannes VIII. dann sehr deutlich hervortreten: Aufgabe des vom Papst bestimmten Kaisers sei die Verteidigung der Kirche.[70] Darüber hinaus war auch die Frage nach der Nachfolge im italischen Herrschaftsraum offen. Die Teilnahme Johannes VIII. an dem Treffen in Verona eröffnete dem Papst dabei die Möglichkeit, Kaisertum und italische Königsherrschaft zu entkoppeln, indem letztere im Sinne von Ludwig II. Karlmann zukäme, während das Papsttum davon unabhängig einen Kaiser kreierte. Dies wäre dabei als Reaktion des Papsttums auf die Situation unter Ludwig II. zu verstehen, als sich das Papsttum einer stärkeren Kontrolle des Kaisers (bedingt durch die räumliche Nähe) beugen musste und von verschiedenen Gewalttaten fränkischer Krieger betroffen gewesen

---

[66] Vgl. Fragmenta registri Iohannis VIII. papae, hg. v. Erich Caspar, Berlin 1928, ND 1993 (MGH. Ep 7), Nr. 6, 276f.; RI,I,4,3, Nr. 49.

[67] Vgl. Hadriani II. papae epistolae (wie Anm. 21), epp. 18 u. 19, 720–723. Auch Johannes VIII. hatte sowohl Karl den Kahlen (vgl. voranstehende Anm.) als auch die Söhne Ludwigs des Deutschen (RI,I,4,3, Nr. 106) getadelt.

[68] Vgl. Anm. 70.

[69] Dem Brief Hadrians II. war ein Brief Karls vorausgegangen (PL 124, 881–896), in dem er zum einen seine Verehrung des heiligen Petrus versicherte und zum anderen darauf hinwies, dass er durch die vorhergehenden Briefe Hadrians sich tief beleidigt fühle. Darüber hinaus erinnerte er Hadrian II. an die Geschichte des Papstes Vigilius, der von Kaiser Justinian I. ergriffen und nach Konstantinopel gebracht worden war und dort 553 öffentlich seine vorherige Position gegen den Monophysitismus zurück nehmen musste. Darüber hinaus war Karl auf dem Weg nach Italien, da er dachte, dass Ludwig II. gestorben sei, was aber in Besançon aufgeklärt wurde. Vgl. Annales Bertiniani (wie Anm. 6), a. 871, 182f.

[70] Vgl. Hadriani II. papae epistolae (wie Anm. 21), ep. 36, 745, Z. 15–24: „*Igitur ergo integra fide et sincera mente devotaque voluntate – ut sermo sit secretior et litterae clandestinae nullique nisi Melissimis publicandae – vobis confitemur devovendo et notescimus affirmando, salva fidelitate imperatoris nostri, quia, si superstes ei fuerit vestra nobilitas, vita nobis comite, si dederit nobis quislibet multorum modiorum auri cumulum, numquam adquiescemus, exposcemus aut sponte suscipiemus alium in regnum et imperium Romanum nisi te ipsum. Quem, quia praedicaris sapientia et iustitia, religione et virtute, nobilitate et forma, videlicet prudentia, temperantia, fortitudine atque pietate refertus, si contigerit te imperatorem nostrum vivendo supergredi, te optamus omnis clerus et plebs et nobilitas totius orbis et Urbis non solum ducem et regem, patricium et imperatorem, sed in praesenti ecclesia defensorem et in aeterna cum omnibus sanctis participem fore*“. Auch Nikolaus I. hatte bereits den Aspekt der Verteidigung der Kirche thematisiert; vgl. Nicolai I. papae epistolae, hg. v. Ernst Perels, Berlin 1925, ND 1995 (MGH.Ep 6), ep. 35, 303–305, hier 305, Z. 5f. Eduard Eichmann schloss von dieser Stelle des Briefes: „*machaerae usum, quem [Ludwig II.] a Petri principis apostolorum vicario contra infideles accepi, […]*“ auf eine Schwertübergabe an Ludwig II. bei seiner Kaisererhebung 850. Vgl. Eduard Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik, Bd. 1: Gesamtbild, Würzburg 1942, 49.

war.[71] Aufschlussreich für das unter Ludwig II. geänderte Verhältnis ist eine Reflexion im Libellus de imperatoria potestate, in der geschildert wird, dass Ludwig II. aufgrund seines italischen Bezuges wesentlich stärker als seine kaiserlichen Vorgänger in Rom präsent gewesen sei, obschon er es aus Ergebenheit für die heiligen Apostel abgelehnt habe, die alte Kaiserherrschaft wiederherzustellen.[72] Als Ludwig II. dann starb, hätten die römischen Päpste („*Romani pontifices*") heimlich Karl den Kahlen eingeladen:

> „et quia erat in literis quasi philosophus, rogabant illum supervenire beato Petro et de servitutis iugo ad propriam libertatem reducere suam Ecclesiam, ut quasi per vim ab aliquo esset oppressa".[73]

Trotzdem wollte das Papsttum selbstverständlich keineswegs auf die Schutzinstanz (den Kaiser) für die Römische Kirche – gerade im Hinblick auf die sarazenische Gefahr – verzichten,[74] wofür der westfränkische König Karl der Kahle vorgesehen war.[75] Während Ludwig II. mit Karlmann eine eigene Nachfolge bestimmt hatte,

---

[71] Schon bezüglich des ersten Romzugs Ludwigs II. im Jahre 844 berichtet der Liber Pontificalis über Ausschreitungen des fränkischen Heeres. In Rom angekommen, soll einer der Krieger auf den Stufen von St. Peter von einem Dämon befallen worden sein, woraufhin die Türen geschlossen und erst wieder geöffnet worden seien, als Ludwig versprach in friedlicher Absicht nach Rom gezogen zu sein. Vgl. Liber Pontificalis [Vita Sergii II.] (wie Anm. 11), c. 8–11, 87f. In verschiedenen Quellen zur Papstwahl Nikolaus I. (858) wird kaiserlicher Einfluss bei der Wahl thematisiert, während sich der Liber Pontificalis hierzu in (beredtes) Schweigen hüllt. Vgl. RI,I,4,2, Nr. 421. Im Jahr 864 floh Nikolaus I. aus dem Lateranpalast aufgrund des Gerüchtes, Ludwig II. plane ihn gefangen nehmen zu lassen. Vgl. RI,I,4,2, Nr. 688–691. Vgl. zum Verhältnis Ludwig II. – Papsttum Hees, Studien zur Geschichte Kaiser Ludwigs II. (wie Anm. 8), 78–94; Hartmann, Geschichte Italiens (wie Anm. 8), III,1, 196–199, 221–225, 235–241, 244–246, 251–265 und 269–276.

[72] Vgl. Libellus de Imperatoria Potestate (wie Anm. 62), 200, Z. 1–8: „*Hac consuetudine usi sunt Romani usque ad Ludowicum magnum imperatorem, Lotharii filium. Hic quia magis Italiam habitare elegit, vicinior factus est Romae; ubi et ampliori quadam usus est potestate, habens strenuos viros eius urbis, scientes antiquam imperatorum consuetudinem, et intimantes Caesari. Qui suggerebant illi, repetere antiquam imperatorum dominationem; et nisi ob reverentiam beatorum apostolorum dimitteret, pro certo faceret*". Auch im sich anschließenden Bericht über die Auseinandersetzung zwischen Nikolaus I. und Erzbischof Johannes VII. von Ravenna werden päpstlich-kaiserliche Auseinandersetzungen geschildert (200, Z. 15–205, Z. 3). Was mit der Wiederherstellung der alten kaiserlichen Herrschaft gemeint ist, muss offen bleiben. Eduard Eichmann interpretierte diese Stelle vor der Folie der Konstantinischen Schenkung dahingehend, dass die Römer Ludwig dazu aufgefordert hätten, „seine Residenz nach Art der römischen Kaiser in Rom aufzuschlagen". Eichmann, Kaiserkrönung (wie Anm. 70), 50.

[73] Libellus de Imperatoria Potestate (wie Anm. 62), 206, Z. 3–6.

[74] Vgl. etwa die Aussagen der beiden direkten Vorgänger Johannes VIII., die den kaiserlichen Schutz expressis verbis thematisieren: Nicolai I. papae epistolae (wie Anm. 70), epp. 33 u. 34, 301–305; Hadriani II. papae epistolae (wie Anm. 21), ep. 19, 721–723; allg. auch Scholz, Politik (wie Anm. 39), 202f. u. 214–216.

[75] In einem Brief Hadrians II. an Karl den Kahlen wird bereits auf die Schutzfunktion angespielt, indem Hadrian schrieb, er habe gehört, dass sich Karl immer für die Belange der Kirche einsetze. Vgl. Hadriani II. papae epistolae (wie Anm. 21), ep. 36, 743. Auch Johannes VIII. thematisierte in seiner Mitteilung über die Nachfolge des Kaisertums an Karl des Kahlen den Schutz der Römischen Kirche; vgl. Fragmenta registri Iohannis VIII. papae (wie Anm. 66), Nr. 59, 311, Z. 13–16: „*Cuius et nos non solum nostris diebus, set etiam beati papę Nicolai tempore reminiscentes excellentiam tuam ad honorem et exaltationem sanctę R[omanę] ęcclesię et ad securitatem populi Christiani eligendam esse speravimus*". Diese Entscheidung sei nach einer einträchtigen Beratung mit seinen ‚Brüdern' und

konnte das Papsttum das abzusehende Vakuum des Kaisertums nutzen, um mit Karl dem Kahlen ein kaiserliches Gegengewicht zu Karlmann zu etablieren, wodurch dann zwei unabhängige Gewalten vorhanden wären, die man im Problemfall gegeneinander ausspielen könnte.

Im Gegensatz zum Kaisertum Ludwigs II., bei dem das Papsttum keinerlei Einfluss auf den Kandidaten ausüben konnte, wurde das neue Selbstverständnis nun klar artikuliert. In einer kurzen Nachricht an Karl den Kahlen nach dem Tod Ludwigs II. führte Johannes VIII. zunächst den Aspekt der ‚Auswahl' Karls („*eligere*")[76] an und wies zum anderen darauf hin, dass nun, nach dem Tod des Kaisers, dem Papst die entscheidende Rolle bei der Frage der Nachfolge zukomme.[77] Auch in anderen Schreiben wurde dieser Aspekt thematisiert[78] und kurze Zeit nach der Kaisererhebung Karls hatte Johannes VIII. sogar darauf angespielt, dass auch Ludwig der Deutsche zum Kaiser hätte bestimmt werden können.[79]

Als Ludwig II. am 12. August 875 starb, waren trotz der skizzierten Bemühungen um Nachfolgeregelungen sowohl Kaisertum als auch italische Königsherrschaft unbesetzt geblieben. Diese Konstellation nutzte Karl der Kahle, indem er unmittelbar auf die Nachricht vom Tode seines Neffen nach Italien zog.[80] Hier erreichte ihn eine Gesandtschaft der italischen Großen, die, nach einer Beratung in Anwesenheit der Kaiserin Angilberga im September, uneins über das weitere Vorgehen, Gesandtschaften an beide noch lebenden Enkel Karls des Großen gerichtet hatten.[81] Spätestens zu diesem Zeitpunkt hatte auch der Papst über die Kaisernachfolge entschieden und sandte ebenfalls eine Gesandtschaft an Karl den Kahlen, die diesen zur Kaisererhebung nach Rom einlud.[82] Karl selbst wurde bereits herrschaftlich aktiv und stellte entsprechend Urkunden aus. Hierbei bezog er sich in der Datierung zweimal auf eine Nachfolge Ludwigs II.[83]

---

dem römischen Senat, Z. 11f.: „*cum fratribus nostris et inclito R[omano] senatu*" gefallen. Vgl. dazu auch RI,I,4,3, Nr. 138.

[76] Vgl. Fragmenta registri Iohannis VIII. papae (wie Anm. 66), Nr. 59, 311, Z. 16 (Zitat in der voranstehenden Anm.).

[77] Vgl. Fragmenta registri Iohannis VIII. papae (wie Anm. 66), Nr. 59, 311, Z. 10–13: „*Igitur quia, sicut Domino placuit, Hludouuicus gloriosus imperator defunctus est, cum nos, quis in loco eius propitia divinitate succedere debuisset, cum fratribus nostris et inclito a R[omano] senatu concorditer tractaremus, devotione et fide tua ad medium deducta, hanc multi dignis preconiis efferre ceperunt*".

[78] Vgl. die Zusammenstellung der Quellenstellen bei Percy Ernst Schramm, Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16. Jahrhundert. Ein Kapitel aus der Geschichte des abendländischen Staates. Bd. II: Anhänge, Anmerkungen, Register, Darmstadt 1960, 47 Anm. 1.

[79] Vgl.: Registrum Iohannis VIII. papae, hg. v. Erich Caspar, Berlin 1912, ND 1993 (MGH.Ep 7), ep. 22, 19–21, hier 20, Z. 33: „*spreto magno et bono fratre, vos more Dei gratuita voluntate tanquam alterum regem Davis elegitet prę̨legit atque ad imperialia sceptra provexit*".

[80] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 475.

[81] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 474; RI,I,1, Nr. 1512a.

[82] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 477; RI,I,4,3, Nr. 139; Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 80f. Es steht zu vermuten, dass die Gesandten, Bischof Gauderich von Velletri, Formosus von Porto und Johannes von Arezzo, hierbei ebenfalls das in Anm. 75 genannte Schriftstück überbrachten. Interessanterweise hatte Johannes VIII. im April des Jahres 874 noch einen Brief an die Kaiserin Angilberga geschrieben, in dem er das Verhalten Karls des Kahlen gegenüber päpstlichen Gesandten kritisierte und sie an eine Strafe Karls erinnerte, die Ludwig II. angemahnt habe; vgl. RI,I,4,3, Nr. 114.

[83] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 478/479.

Am 25. Dezember 875 wurde Karl der Kahle in Rom von Johannes VIII. zum Kaiser erhoben.[84] Anschließend verhandelten Kaiser und Papst über eine Erneuerung des Pactum. Inhaltlich ging es neben Herrschaftsrechten im Patrimonium Petri erneut um die schon im Vorfeld behandelte Frage des kaiserlichen Schutzes für das Papsttum.[85] Der päpstliche Standpunkt eigener Approbation des Kaiserkandidaten zwecks kaiserlichen Schutzes, der hier erstmals ausschlaggebend gewesen war, wurde dabei von Johannes VIII. deutlich vertreten, indem sich dieser als Erfüller des göttlichen Willens deklarierte,[86] während der neue Kaiser versuchte, kraft päpstlicher Autorität zumindest einen Geltungsanspruch seiner neuen Stellung im gesamten fränkischen Reich durchzusetzen.[87] Hatte er bis zu seiner Kaisererhebung fortwährend einen unspezifischen Königstitel („*rex*“) geführt – lediglich in der Datierung wurde seit 869 teilweise (seit 872 beständig) auf seine Herrschaft in Lotharingien verwiesen –, lautete der Titel nach 875 „*Karolus eiusdem Dei omnipotentis misericordia imperator augustus*“ und neben den Kaiserjahren wurden die Herrschaftsjahre

[84] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 485/486; RI,I,4,3, Nr. 144/145; Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 69–76 u. 80–87; Egon Boshof, Karl der Kahle: Novus Karolus magnus?, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen, Berlin 2001, 135–152, hier 138 u. 152; Girolamo Arnaldi, Natale 875. Politica, ecclesiologia, cultura del papato altomedievale, Rom 1990. Inwieweit hierbei das römische Volk respektive der römische Senat beteiligt gewesen sind, bleibt unklar. In einem Brief im Vorfeld der Kaisererhebung hatte Johannes VIII. davon geschrieben, mit seinen Brüdern und dem römischen Senat einträchtig über die Kaisernachfolge beraten zu haben (vgl. Anm. 75). Einen Verweis auf eine Beteiligung findet sich auch in seiner Predigt auf der Synode von Ravenna im Jahr 877 (vgl. Anm. 116). In zwei erzählenden Quellen liest man (wortgleich): „*Karolus autem, […], orandi causa ad limina apostolorum [Petri et Pauli] pervenit, ibique a cuncto populo Romano imperator eligitur, et a Iohanne papa in imperatorem consecratur.*“ Ado archiepiscopus Viennensis Chronicon, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1829, ND 1976 (MGH.SS 2), 325, Z. 21–26; Ex Libro Monasterii S. Wandregisili, hg. v. Martin Bouquet, Paris 1870 (Recueil des Historiens des Gaules et de la France VII), 44, Z. 35–38 (nur hier findet sich der Einschub).

[85] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 492; RI,I,4,3, Nr. 148; Stengel, Entwicklung (wie Anm. 29), 235ff.; Drabek, Verträge (wie Anm. 29), 50ff. u. 83ff.; Werner Maleczek, Otto I. und Johannes XII. Überlegungen zur Kaiserkrönung von 962, in: Jürgen Petersohn (Hg.), Mediaevalia Augiensia. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, Stuttgart 2001, 151–203, hier 176f; Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 84f. Vgl. auch Anm. 70 zur Bezugnahme auf die Schutzfunktion des Kaisers im Vorfeld der Kaisererhebung.

[86] Vgl. die Zusammenstellung bei Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 82 mit Anm. 59.

[87] Auf einer gesamtfränkischen Synode im Juni 876, zu der jedoch die ostfränkischen Bischöfe (trotz päpstlicher Ladung) nicht erschienen, bestätigte Johannes VIII. in einem Schreiben, das von zwei anwesenden päpstlichen Legaten verlesen wurde, das Kaisertum Karls. Zudem mahnte er die westfränkischen Bischöfe, die bei dem Einfalls Ludwigs des Deutschen auf der Seite des ostfränkischen Königs standen, das Kaisertum Karls anzuerkennen. Vgl. Scholz, Politik (wie Anm. 39), 227f. Bereits gegen Ende des Jahres 875 hatte Johannes VIII. Ludwig den Deutschen, seine Söhne, sowie die Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und übrigen Großen des ostfränkischen Reiches ermahnt, von einem Einfall in das Reich Karls des Kahlen Abstand zu nehmen und die Erzbischöfe und Grafen im Februar 876 nachträglich für ihr Verhalten getadelt; vgl. RI,I,4,3, Nr. 141 und 164/165. In zwei weiteren Briefen tadelte er einerseits die Bischöfe des westfränkischen Reiches, die den Einfall unterstützten, und lobte (ebenfalls ungenannte) Bischöfe und Grafen, die Karl dem Kahlen die Treue bewahrten; vgl. RI,I,4,3, Nr. 166/167. Vgl. auch RI,I,4,3, Nr. 169 (Ermahnung Ludwigs des Deutschen ob des Einfalls durch zwei Legaten) und Nr. 187 (Antwortbrief Johannes VIII. an Ludwig den Deutschen, in dem er diesen ermahnt mit Karl dem Kahlen Frieden zu wahren).

„*in Francia*“ gezählt.[88] Die angestrebte Vorherrschaft über das fränkische Reich, die möglicherweise auch in seiner nicht überlieferten Bulle zum Ausdruck gebracht wurde,[89] zeigte sich auch am Umgang mit der Herrschaft in Italien.

Auch wenn Karlmann von Ludwig II. (wahrscheinlich im Einklang mit Johannes VIII.) für die Nachfolge in Italien vorgesehen war,[90] konnte sich Karl der Kahle durch sein schnelles Eingreifen nach dem Tode Ludwigs II. auch in Italien behaupten. War im September 875 zunächst Karl der Dicke von seinem Vater Ludwig dem Deutschen nach Italien gesandt worden, ohne sich gegen seinen Oheim durchsetzen zu können,[91] so griff kurze Zeit später auch der für Ludwigs II. Nachfolge bestimmte Karlmann in die italischen Verhältnisse ein.[92] Kaum hatte er die Verteidigungsstellungen seines Widersachers umgangen und die Alpen überquert, schloss er an der Brenta einen Waffenstillstand mit Karl und zog sich nach Bayern zurück.[93] Grund hierfür könnte der größere Rückhalt Karls des Kahlen bei den italischen Großen gewesen sein, weshalb sich Karlmann zunächst auf eine Vertagung der Entscheidung einließ.[94] Diese nutzte Karl jedoch seinerseits, um mit seinem Romzug und der

---

[88] Vgl. Percy Ernst Schramm, Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters, 3 Bde., Bd. 2: Vom Tode Karls des Großen (814) bis zum Anfang des 10. Jahrhundert, Stuttgart 1968, 82ff.; Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 92f.; Pfeil und Klein-Ellguth, Titel (wie Anm. 36), 270ff.

[89] Es wird davon ausgegangen, dass seine Bullenumschrift „*Renovatio Imperii Romani et Fra(ncorum)*“ lautete. Vgl. etwa Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 512. Da diese Umschrift jedoch nur in einer alten Beschreibung überliefert ist (vgl. Schramm, Kaiser, Könige, Päpste [wie Anm. 88], Bd. 2, 84), muss zumindest fraglich bleiben, ob Karl der Kahle diese Verbindung aus den Bullen Karls des Großen („*Renovatio imperii Romani*“) und Ludwigs des Frommen („*Renovatio regni Francorum*“) wirklich führte, oder ob dies lediglich eine auf ihn projizierte Vorstellung war. Weder für seine unmittelbaren Vorgänger, noch Nachfolger ist eine solche Bezugnahme (ob Bulle oder Selbstbezeichnung) überliefert. Die Formel „*imperator augustus Romanorum*“ für Ludwig II. im Brief an Basileios I. (vgl. Anm. 36) ist dort singulär überliefert. Andere Rombezüge Ludwigs lassen sich in den Urkunden oder Kapitularien nicht greifen, wohingegen der Brief davon gesättigt ist. Vgl. zu diesem Aspekt des Briefes Walter Ullmann, Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte. Aus dem Englischen übertragen von Dr. Gerlinde Möser-Mersky, Graz u. a. 1960, 314–320.

[90] Neben der Nachricht des Libellus de Imperatoria Potestate (vgl. Anm. 62) sind hier die Treffen zwischen Angilberga und Ludwig dem Deutschen in Trient (872) und zwischen Ludwig II., Ludwig dem Deutschen und Johannes VIII. in Verona (874) anzuführen, da es nicht anzunehmen ist, dass es hierbei nicht um Beratungen über das Erbe Ludwigs II. ging, auf das sich Karlmann später bezog; vgl. dazu Anm. 58, 59 und 61. In den Annales Bertiniani (wie Anm. 6), a. 872, 186 wird bezüglich des ersten Treffens berichtet, Ludwig der Deutsche habe den Teil des Reiches Lothars II., den er von Karl erhalten habe, heimlich zurückgegeben (was wohl als Übergabe an Ludwig II. zu lesen ist). Da bei dem zweiten Treffen Johannes VIII. anwesend war, kann davon ausgegangen werden, dass er zumindest über die Pläne Ludwigs II. informiert gewesen war. Möglicherweise gedachten Ludwig II. und Ludwig der Deutsche den Papst als zusätzlich absichernde Autorität für ihre Pläne zu gewinnen. Nach Ausweis der Annales Fuldenses (wie Anm. 52), a. 874, 82 traf sich Ludwig der Deutsche im Anschluss an das italische Treffen mit seinen Söhnen Karlmann und Ludwig in Forchheim.

[91] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 476/480.

[92] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 481.

[93] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 482/528.

[94] Vgl. etwa Eduard Hlawitschka, Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774–962). Zum Verständnis der Fränkischen Königsherrschaft in Italien, Freiburg i. Br. 1960, 68f. Walter Mohr stellte die These auf, dass zwischen Karl und Karlmann ein Abkommen über eine Trennung zwischen italischem Königtum und dem Kaisertum getroffen worden sei. Vgl. Walter Mohr, Die karolingische Reichsidee, Münster 1962, 153f.; Ders., Boso von Vienne und die Nachfolgefrage

Kaisererhebung die ostfränkische Seite zu überrumpeln.[95] Darüber hinaus strebte er in Italien eine nicht klar zu greifende Position an. In Pavia, dem Zentralort des ehemaligen langobardischen Reiches, wurde er auf der Rückreise aus Rom von den italischen Großen zum „*protector*", „*dominus*" und „*defensor*" des italischen Reiches gewählt („*eligimus*"),[96] während sein Schwager Boso von Vienne[97] zum „*dux*"[98] Italiens erhoben wurde.[99] Karl nahm also eine unspezifische Suprematie für sich in Anspruch (inklusive eines Treueides der italischen Großen), forderte bezeichnenderweise aber weder ein italisches Königtum für sich, noch hielt er sich längere Zeit in Italien auf.[100] Zum ersten Mal seit dem Ende des langobardischen Reiches, in dem Dynastiewechsel durch Wahlen legitimiert worden waren,[101] und vor dem Hintergrund einer erstmals nicht mehr möglichen Sohnesfolge, ist eine Wahl auf italischem Boden ausdrücklich bezeugt.[102] Dies zeigt zweierlei: Zum einen das Legitimationsbedürfnis Karls, der aus italischer Perspektive aus einer karolingischen Nebenlinie stammte; zum anderen den Anspruch der italischen Großen, auf eine solche Situation mit einer Wahl zu reagieren. Im Anschluss an die Wahlversammlung in Pavia erließ Karl der Kahle als Kaiser im Februar 876 mit der Zustimmung der Großen ein Kapitular für Italien, in dem erneut der päpstliche Schutz thematisiert wurde.[103]

---

nach dem Tode Karls des Kahlen und Ludwigs des Stammlers, in: ALMA 26 (1956), 141–165, hier 142f. Der Einfall Ludwigs des Deutschen kurz nach der Kaisererhebung Karls in dessen westfränkisches Reich und die Tatsache, dass Karl, als er Kaiser geworden war, nicht daran dachte, Karlmann in Italien Fuß fassen zu lassen, sprechen gegen diese These. Gleichwohl kann die Aktion Ludwigs des Deutschen auch unabhängig von Vereinbarungen seines Sohnes ausgeführt worden sein und Karl der Kahle trotz einer Vereinbarung mit Karlmann versucht haben, diesen aus Italien heraus zu drängen.

[95] Vgl. etwa die Darstellung der Annales Fuldenses (wie Anm. 52), a. 875, 84f.

[96] Vgl. MGH Capitularia regum Francorum 2, hg. v. Alfred Boretius u. Viktor Krause, Hannover 1897, ND 2001 (MGH.Cap 2), Nr. 220, 98ff., hier 99 Z. 20f.; Konzilien der karolingischen Teilreiche 875–911, hg. v. Wilfried Hartmann u. a., Hannover 2012 (MGH.Conc 5), Nr. 3, 16–24, hier 19, Z. 10f.

[97] Vgl. zu Boso Stuart Airlie, The nearly men. Boso of Vienne and Arnulf of Bavaria, in: Anne J. Duggan (Hg.), Nobles and nobility in medieval Europe. Concepts, origins, transformations, Woodbridge 2000, 25–41.

[98] Vgl. Annales Bertiniani (wie Anm. 6), a. 876, 200: „*duce ipsius terrae constituto*".

[99] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 496.

[100] In Italien weilte er lediglich auf seinen beiden Italienzügen von September 875. Vgl. RI,I,3,1, Nr. 475; bis März 876 (Nr. 501) und August 877 (Nr. 517) bis September 877 (Nr. 525). Als Grund für die Rückreise im Anschluss an die Kaiserkrönung findet sich in den Annales Bertiniani, dass Karl das Osterfest in St. Denis habe feiern wollen. Vgl. Annales Bertiniani (wie Anm. 6), a. 876, 200. Zu diesem Zeitpunkt hatte Ludwig der Deutsche seinen Einfall in das westfränkische Reich, als Reaktion auf die Kaisererhebung Karls, bereits abgebrochen. Vgl. Annales Fuldenses (wie Anm. 52), a. 876, 86.

[101] Vgl. Reinhard Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern, Stuttgart 1972, 5–63; Hermann Fröhlich, Studien zur langobardischen Thronfolge von den Anfängen bis zur Eroberung des italienischen Reiches durch Karl den Grossen (774), 2 Bde., Bonn 1980, Zusammenfassung 261–289.

[102] Vgl. MGH.Cap 2 (wie Anm. 96), Nr. 220, 98ff.; Konzilien (wie Anm. 96), Nr. 3, 19f. Auf der Synode von Ponthion (Sommer 876) wurden die Wahl zum „*protector*", „*dominus*" und „*defensor*" noch einmal bestätigt; vgl. Konzilien (wie Anm. 96), Nr. 6, 31–57, hier 42, Z. 1.

[103] Vgl. MGH.Cap 2 (wie Anm. 96), Nr. 221, 100–104; RI,I,3,1, Nr. 497, 101, Z. 6–11. Die Beratung und Zustimmung der Großen wird dabei eigens hervorgehoben: „*capitula, quae domnus imperator Karolus […] una cum consensu et suggestione venerabilium episcoporum et illustrium optimatum […] fecit.*" Konzilien (wie Anm. 96), Nr. 3, 21, Z. 7–12.

Diesen hatte er im Dezember 875 noch den Brüdern Wido II. von Camerino und Lambert von Spoleto übertragen,[104] über deren Verhalten sich der Papst aber ein Jahr später bei Karl beschweren sollte.[105] Boso von Vienne legitimierte seine Stellung in Italien darüber hinaus durch seine Ehe mit Irmingard,[106] der Tochter Kaiser Ludwigs II. und dessen Frau Angilberga aus der italischen Familie der Supponiden.

Indem Karl der Kahle Karlmann daran hinderte, nach Italien zu ziehen, konnte er zu einer eigenen, wenn auch unbestimmten Position im italischen Königreich gelangen und Boso als eine von ihm abgeleitete Instanz installieren. Sein expliziter Verzicht auf den italischen Königstitel könnte Indikator für ein päpstliches Streben nach einer Entkoppelung des Kaisertums, an das das Papsttum eine Schutzpflicht für die Römische Kirche band, von der italischen Königsherrschaft sein. Im Libellus de Imperatoria Potestate heißt es hierzu, dass Karl nach Rom gekommen sei, den Vertrag mit den Römern erneuert und ihnen alle Rechte und Gewohnheiten des Reiches gegeben habe. Darüber hinaus habe er ihnen noch (einzeln aufgezählte) Besitzungen übertragen, die königlichen (!) Gesandtschaften aus Rom zurückgezogen und auf die Anwesenheit und Gegenwart bei der Papstwahl verzichtet,[107] woraufhin der kaiserfreundliche Autor resümierte:

> „Quid plura? Cuncta illis contulit quae voluerunt, quemadmodum dantur illa, quae nec recte adquiruntur nec possessura sperantur".[108]

Nachdem Karl ins westfränkische Reich zurückgekehrt und sein Halbbruder Ludwig der Deutsche am 28. August 876 gestorben war,[109] versuchte der (westfränkische) Kaiser, mit propagandistischen[110] und militärischen Mitteln sich des ostfränkischen Reiches (oder eines Teiles davon) zu bemächtigen, konnte sich in der Schlacht bei Andernach jedoch nicht gegen Ludwig den Jüngeren durchsetzen, woraufhin er sich wieder zurückzog.[111] Die Vorstellung einer gesamtfränkischen Herrschaft war also weiterhin existent, auch wenn die politische Realität eine solche verhinderte und die Quellen kaum verhohlene Kritik äußern.[112] Auch vor diesem Hintergrund überrascht sein expliziter Verzicht auf das italische Königtum.

Die Trennung der Herrschaft über das italische Königreich vom Kaisertum, die als eine Reaktion auf die Erfahrungen unter Ludwig II. interpretiert werden kann,[113] konnte die Bedürfnisse der päpstlichen Seite jedoch auch nicht dauerhaft befriedigen. Zwar agierte Johannes VIII. im Vergleich zu seinen Vorgängern unabhängiger vom

---

[104] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 802/804.
[105] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 806.
[106] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 807.
[107] Vgl. Libellus de Imperatoria Potestate (wie Anm. 62), 208, Z. 3–209, Z. 8.
[108] Libellus de Imperatoria Potestate (wie Anm. 62), 209, Z. 8–10.
[109] Vgl. RI,I,1, Nr. 1519b.
[110] Vgl. Recueil des actes de Charles II le Chauve, roi de France, hg. v. Georges Tessier und Ferdinand Lot, 3 Bde., Paris 1943–1955 (Chartes et diplômes relatifs á l'histoire de France), hier Bd. 2, Nr. 413, 426: „*anno XXXVII regni domni imperatoris in Franciam, et in successione Hlotharii VII, et imperii II, et successionis Hludowici regis I*" (September 876, Köln).
[111] Vgl. RI,I,1, Nr. 1547i.
[112] Vgl. etwa den Bericht der westfränkischen (!) Annales Bertiniani (wie Anm. 6), a. 876, 206–210.
[113] Vgl. Anm. 71.

aktuellen Kaiser, der jedoch die eingeforderte Schutzverpflichtung in den Augen des Papstes nicht erfüllen wollte (oder konnte), so dass dieser sowohl den Kaiser (sowie dessen Gemahlin Richilde) als auch Boso von Vienne wiederholt mit der Bitte um Schutz gegen die Sarazenen kontaktierte.[114] Erst im August des Jahres 877 zog Karl erneut nach Italien.[115] Demonstrativ hatte er im Vorfeld durch Johannes VIII. eine Synode in der antiken Kaiserstadt Ravenna einberufen lassen, die seine Stellung als Kaiser noch einmal bekräftigte. Doch auch Johannes VIII. nutzte diese Synode zur Darstellung des eigenen Anspruchs und verwies explizit auf seine Funktion als Auswahl- und Vollzugsinstanz bei der Kaisererhebung Karls des Kahlen.[116]

---

[114] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 504/505/509/511/515; RI,I,4,3, Nr. 163/188/192/209/212/214/227/228/229/261 mit den jeweiligen Verweisen auf die Briefe Johannes VIII.

[115] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 517.

[116] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 516; RI,I,4,3, Nr. 271; Wilfried Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, Paderborn 1989, 347–350; Wilhelm Alfred Eckhardt, Das Protokoll von Ravenna 877 über die Kaiserkrönung Karls des Kahlen, in: DA 23 (1967), 295–311; Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 90–100: „Indem Johannes VIII. die göttliche Bestimmung bekannt gibt und als Mittler in der Kaiserkrönung vollzieht, wird die bisherige konsolidierende und konstituierende Bedeutung nun auf den Papst bezogen und in ihm überhaupt erst motiviert“ (95); Scholz, Politik (wie Anm. 39), 228f. Anlass für diese Synode könnte die Niederlage Karls II. gegen Ludwig den Jüngeren am 8. Oktober 876 bei Andernach gewesen sein. Nach diesem Prestigeverlust – eine ähnliche Strategie hatte auch schon Ludwig II. mit der päpstlichen Zeremonie nach seiner kurzen Gefangenschaft in Süditalien verfolgt – hätte Karl dann versucht, seine kaiserliche Stellung durch päpstliche Vermittlung zu aktualisieren. Entscheidend für den Anspruch Johannes VIII. ist eine überlieferte Predigt des Papstes vor den anwesenden Bischöfen; vgl. RI,I,4,3, Nr. 273; Konzilien (wie Anm. 96), Nr. 8, 59–75, hier 64ff. Neben der Anführung anderer Legitimationsgründe für das Kaisertum Karls des Kahlen (vorweltliche Prädestination, Verwandtschaft mit Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen, die auf göttlicher Inspiration ruhende Auswahl Karls durch Nikolas I. sowie die ‚Wahl‘ durch Bischöfe und Diener der Kirche, dem Senat und dem ganzen römischen Volk) spricht Johannes VIII. explizit davon, Karl habe nicht selbst nach dem Kaisertum gestrebt, sondern sei von ihm (und Gott) dazu aufgefordert worden, um die Kirche zu verteidigen und zu beschützen: „*Neque enim sibi honorem pręsumptuose adsumpsit ut imperator fieret, sed tamquam desideratus, optatus, postulatus a nobis et a deo vocatus et honorificatus ad defendendam religionem et Christi ubique servos tuendos humiliter atque oboedienter accessit operaturus et roboraturus in imperio summam pacem et tranquillitatem, et in ecclesia dei iustitiam et exaltationem*“ (65, Z. 34–39). Dabei sei die (päpstliche) Kaisererhebung „*secundum priscam consuetudinem*“ (65, Z. 25) vollzogen worden. Der Punkt, dass Karl ausdrücklich auf päpstliche Einladung nach Rom gekommen sei (und nicht aus eigenem Antrieb), findet sich auch in einem Brief an die Grafen im Reich Ludwigs des Deutschen: „*Nunc vero cum divinitus praescitus et praedestinatus non a semet ipso, sed ab ecclesiae Dei filiis invitatus advenerit, […].*“ Iohannis VIII. papae epistolae passim collectae, hg. v. Erich Caspar u. a., Berlin 1912, ND 1993 (MGH.Ep 7), ep. 8, 323–326, hier 325, Z. 7f. Die Betonung der päpstlichen Verleihung findet sich in fast allen Schriftstücken, die auf das Kaisertum Bezug nehmen. Vgl. auch Eichmann, Kaiserkrönung (wie Anm. 70), 53: „Es ist von Interesse, wie die Rollen hier verteilt sind: neben der göttlichen Vorwahl ist es der von der römischen Kirche und dem römischen Volk einhellig gebilligte Entschluss des Papstes, der zum Imperium beruft“. Auch in zwei Briefen (Februar 877 und Mai 877) wird die von Johannes VIII. angestrebte Position deutlich, indem er seine Aufforderungen zum Schutz der Kirche an Karl den Kahlen jeweils damit einleitete, er habe ihn vor einem anderen „*quasi non vos specialiter ex omnibus et pre omnibus amaverit […] vel quasi nos non vos […] in imperium coronaverimus*“ (Registrum Iohannis VIII. papae [wie Anm. 79], ep. 32, 31f., hier 31, Z. 27f.) respektive vor den übrigen erwählt „*vestram per ceteris elegit*“ (ep. 56, 51f, hier 51, Z. 1ff.) und zum Kaiser gemacht. Vgl. zu den beiden Briefen auch RI,I,4,3, Nr. 229 u. Nr. 261.

Das Papsttum war nunmehr die einzige Legitimationsautorität für das westliche Kaisertum.[117]

Die Erhebung von Karls Gemahlin Richildis zur Kaiserin in Tortona[118] könnte als Zeichen eines dynastischen Kaiserverständnisses gedeutet werden, das sich gegen die konkurrierende ostfränkische Herrschaftslinie richtete. Eine Erhebung der Gemahlin zur Kaiserin war dabei weder etwas vollständig Neues in der Geschichte des karolingischen Kaisertums noch war sie einer wie auch immer gearteten Regelhaftigkeit unterworfen.[119]

War Karls Position gegenüber dem ostfränkischen Reich auf seinem ersten Italienzug noch so stark gewesen, dass er eine nachhaltigere Auseinandersetzung mit den Söhnen Ludwigs des Deutschen in Italien verhindern konnte, so hatte sich die Situation nun jedoch gewandelt. Von Karlmann, der mit militärischen Kräften nach Italien vorrückte, bedroht, zog sich Karl mit Johannes VIII. nach Tortona zurück.[120] Doch da die angeforderte Waffenhilfe der westfränkischen und burgundischen Großen ausblieb – diese hatten sich bewusst von Karl abgewandt – kehrte er über die Alpen zurück und starb auf dem Rückweg am 6. September 877.[121] Sein Sohn Ludwig der Stammler, obgleich er wohl der päpstliche Favorit war, beschränkte sich aufgrund seiner fehlenden Machtbasis auf das westfränkische Reich und strebte weder nach dem italischen Königtum noch nach dem Kaisertum.[122]

In Italien konnte sich zunächst Karlmann nach einer Huldigung der dortigen Großen in Pavia[123] durchsetzen, diese Stellung infolge seiner Krankheit jedoch nicht lange aufrechterhalten.[124] Aus diesem Grund unternahm er auch keine weiteren Schritte in Richtung einer kaiserlichen Erhöhung, auch wenn er den Papst über einen geplanten Romzug unterrichtet hatte und von diesem aufgefordert wurde, mit Verhandlungen über die Erneuerung des päpstlich-kaiserlichen Paktes zu beginnen.[125]

---

[117] Vgl. auch einen Brief Johannes VIII. an den Episkopat im Reich Ludwigs des Deutschen, in dem es heißt: „*per apostolicae sedis privilegium cunctorum favoribus approbatum sceptris imperialibus sublimavit, […].*“ Iohannis VIII. papae epistolae passim collectae (wie Anm. 116), ep. 7, 320–323, hier 321, Z. 34f.

[118] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 523; RI,I,4,3, Nr. 283. Zuvor hatte Johannes VIII. Karl dem Kahlen in Vercelli einen ehrenvollen Empfang bereitet (RI,I,4,3, Nr. 279) und war mit ihm zusammen über Pavia (Nr. 280) nach Tortona gezogen (Nr. 282).

[119] So war etwa Irmingard, die Gemahlin Ludwigs des Frommen bei der päpstlichen Kaisererhebung des Jahres 816 in die Zeremonie integriert worden (im Gegensatz zu 813, auch wenn sie damals schon fast 20 Jahre mit Ludwig verheiratet war). Vgl. allgemein Claudia Zey, ‚Imperatrix, si venerit Romam…‘. Zu den Krönungen von Kaiserinnen im Mittelalter, in: DA 60 (2004), 3–51.

[120] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 519/522/523/530.

[121] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 524/525; Achim Thomas Hack, Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft im frühen Mittelalter. Das Beispiel der Karolinger, Stuttgart 2009, 198-206.

[122] Vgl. Johannes Fried, Boso von Vienne oder Ludwig der Stammler? Der Kaiserkandidat Johanns VIII., in: DA 32 (1976), 193–208, hier 201ff.; Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 370u. 512f.; Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 103f.; Scholz, Politik (wie Anm. 39), 230 mit Anm. 1068; RI,I,4,3, Nr. 491.

[123] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 531.

[124] Vgl. Hack, Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft (wie Anm. 121), 212ff.

[125] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 531/537/543/544/545/550/551/553/567/569/575; RI,I,4,3, Nr. 285/289. 878 hatte Karlmann der römischen Kirche ein Schutzversprechen gegeben; vgl. RI,I,4,3, Nr. 305, dazu auch Nr. 345 (briefliche Erinnerung an das Schutzversprechen).

Anders als bei der Wahl Karls des Kahlen zum „*protector*“, „*dominus*“ und „*defensor*“ des italischen Reiches fand eine Wahl Karlmanns nicht statt, sondern lediglich eine Huldigung der italischen Großen. Es ist zu vermuten, dass die Designation zum Nachfolger im italischen Königtum durch Ludwig II., auf die Karlmann sich explizit bezog,[126] als Legitimationsgrundlage ausreichte.

Der erneute Wandel der päpstlichen Position dokumentiert sich deutlich in einem Brief Johannes VIII. Dieser hatte während der Krankheit Karlmanns dem Mailänder Bischof Anspert im Frühjahr 879 geschrieben, dass kein König ohne seine Zustimmung zu weihen sei, da derjenige, der vom Papst zum Kaiser geweiht werde, zuerst und vor allem von päpstlicher Seite berufen und erwählt sein müsse, und untersagte Anspert eigenmächtiges Handeln.[127] Neben der Kaisererhebung sollte demnach auch die Frage des italischen Königs durch päpstliche Auswahl beantwortet werden. Zu diesem Zweck plante der Papst eine Versammlung in Rom.[128] Zusätzlich lässt sich dieses Ansinnen, bei dem implizit der italische König für das Kaisertum vorgesehen wäre,[129] als eine Reaktion auf das zweijährige Kaisertum Karls des Kahlen deuten. Demnach hätte die päpstliche Seite wieder einen italischen König als Kaiser gewollt, der aufgrund seiner räumlichen Präsenz direkteren Schutz bieten konnte, als ein von Italien entkoppelter Kaiser, der – aufgrund der räumlichen Distanz – keinen wirksamen Schutz der Römischen Kirche zu gewährleisten vermochte. Dies bedeutete eine Zurücknahme der auf den Tod Ludwigs II. erfolgten Reaktion der Trennung beider Sphären.

Das Kaisertum blieb von Oktober 877 bis Februar 881 vakant. In dieser Zeit stieg Karl der Dicke, der jüngste Sohn Ludwigs des Deutschen, begünstigt durch den Tod seines Bruders Karlmann, zum Erben für das italische Königtum auf.[130] Von Johannes VIII. eingeladen[131] konnte er 879 nach Italien ziehen und im Januar 880 in Ravenna – in Anwesenheit des Papstes – die italische Königsherrschaft antreten.[132]

---

[126] Vgl. Anm. 61.

[127] Vgl. Registrum Iohannis VIII. papae (wie Anm. 79), ep. 163, 133 f., hier 133, Z. 32–34: „*Et ideo antea nullum absque nostro consensu regem debetis recipere, nam ipse, qui a nobis est ordinandus in imperium, a nobis primum atque potissimum debet esse vocatus atque electus, […]*“. Vgl. auch RI,I,4,3, Nr. 495. Das ebenfalls im Brief formulierte Motiv, Karlmann sei aufgrund seiner Krankheit nicht in der Lage das Reich zu halten, findet sich auch in den Fuldaer Annalen. Sie berichten Johannes VIII. habe versucht, das italische Königreich Boso zu übertragen. Vgl. Annales Fuldenses (wie Anm. 52), a. 878, 91 f.

[128] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 558; RI,I,1, Nr. 1538 a.

[129] Vgl. dazu auch Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 191 f.

[130] Karlmann hatte zunächst – zumindest nach päpstlicher Überlieferung – Johannes VIII. dazu aufgefordert, die Fürsorge für das italische Königreich zu übernehmen (RI,I,3,1, Nr. 575; RI,I,4,3, Nr. 557), kurz vor seinem Tod dann aber seinen Bruder Karl zum italischen Herrscher designiert (Nr. 586). Für die Nachfolge in Bayern war Ludwig der Jüngere vorgesehen (Nr. 557); vgl. auch Hack, Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft (wie Anm. 121), 260–266.

[131] Noch zu Lebzeiten (Frühjahr 879) Karlmanns hatte Johannes VIII. Karl den Dicken um Schutz bittend kontaktiert und erwartete sein Kommen (RI,I,3,1, Nr. 559/562, auch Nr. 569; RI,I,4,3, Nr. 501/524). Ebenso stand er mit Karlmann (Nr. 523/535) und Ludwig dem Jüngeren in brieflichem Kontakt (Nr. 517).

[132] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 591/598/600/601; RI,I,4,3, Nr. 613. Von einer Wahl wird nicht geschrieben, obschon in der einzigen erzählenden Quelle, die uns hierüber berichtet, steht, Karl habe befohlen, neben dem Papst, verschiedene Große Italiens zu sich zu rufen, von denen er dann zum König

Anschließend reiste Karl über die Alpen zurück, um seinen Bruder Ludwig den Jüngeren zu treffen.[133] Dieses Verhalten wurde sogleich von Johannes VIII. mit Verweis auf schon mehrfach angemahnten Schutz der Kirche brieflich kritisiert.[134] Schon zuvor hatte er seine Verwunderung über Karls Untätigkeit kommuniziert und hatte das kirchliche Schutzbedürfnis aktualisiert. Als Gegenleistung versprach der Papst, Karl Ehre und Ruhm („*honor et gloria*“) zukommen zu lassen. In der Forschung wird allgemein davon ausgegangen, dass dies als Angebot des Kaisertums zu lesen ist.[135]

Erst bei seinem zweiten Italienzug im folgenden Jahr wurde Karl der Dicke (wohl zusammen mit seiner Frau Richgard) von Johannes VIII. im Februar 881 in Rom zum Kaiser erhoben.[136] Die für den Papst hierbei maßgebliche Voraussetzung war Schutz und Anerkennung der päpstlichen Rechte, weshalb er Karl zunächst einen Einzug in Rom mit dem Hinweis auf noch zu klärende Fragen untersagt hatte.[137] Auch die im Vorfeld an Karl gesandten Briefe thematisierten diese Aspekte.[138]

Hatte Karl bis 881 einen unspezifischen Königstitel geführt, so lautete seine Selbstbezeichnung nun unverändert „*imperator augustus*“. In seinen Urkunden, die mit einer Bulle (Umschrift: „*Renovatio regni Franc[orum]*“) versehen waren, wurde mit einer Ausnahme lediglich zwischen königlichen und kaiserlichen Herr-

---

eingesetzt worden sei („*constituere*“). Anschließend hätten sich diese, mit Ausnahme des Papstes, eidlich seinem Dienst unterworfen („*constringere*“). Vgl. Continuatio breviarii Erchanberti, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1829, ND 1976 (MGH.SS 2), 329, Z. 43–48. Karl III. war wohl nach Italien gezogen, ohne Johannes VIII. hierüber zu informieren, worüber der Papst brieflich seine Verwunderung zum Ausdruck brachte; vgl. RI,I,4,3, Nr. 606.

[133] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 618/619/621.

[134] Vgl. Registrum Iohannis VIII. papae (wie Anm. 79), ep. 225, 200.

[135] Vgl. Registrum Iohannis VIII. papae (wie Anm. 79), ep. 224, 199 f., hier 199, Z. 22. Johannes VIII. forderte Karl darüber hinaus dazu auf, eine Legation nach Rom zu schicken, die über die abzuschließenden Verträge verhandeln sollte (RI,I,3,1, Nr. 610; RI,I,4,3, Nr. 619/622). Karl beauftrage die Markgrafen Wido III. von Spoleto und Adalbert von Tuszien mit dem Schutz der Kirche, worüber er Johannes VIII. informierte. Dieser beklagte sich daraufhin bei Karl dem Dicken, dass die beiden Markgrafen wider päpstlicher Interessen gehandelt hätten (RI,I,4,3, Nr. 623/635). Vgl. auch Registrum Iohannis VIII. papae (wie Anm. 79), ep. 251, 219 f., wo Johannes VIII. nochmals bekräftigte, allein Karl für den Schutz des apostolischen Stuhles zu wünschen und ihm abermals Belohnung dafür versprach: „*Et quia pro exaltatione atque utilitate sedis apostolicę totiusque terrę sancti Petri defensione vos prompta mente desudare velle cognoseimus, in quo scilicet vestri desiderii affectu piissimo et divinam circa regiam gloriam vestram habebitis adiutricem et placabilem maiestatem et dignam non solum in hoc sęculo, sed etiam in cęlesti postmodum regione retributionem procul dubio recipietis*“ (dazu auch RI,I,4,3, Nr. 636).

[136] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 646; RI,I,4,3, Nr. 660; RI,I,1, Nr. 1679; Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 76–87. In den Quellen wird der Kaisererhebung Karls äußerst wenig Platz eingeräumt. In der Regel bleibt es bei dem Satz, dass der Papst Karl zum Kaiser gemacht, geweiht oder gekrönt habe. Die Erhebung seiner Gemahlin wird lediglich in wenigen Quellen berichtet. Vgl. allgemein Zey, Imperatrix (wie Anm. 127), 13 ff.

[137] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 646; RI,I,4,3, Nr. 658. Ob ein Pactum abgeschlossen wurde, muss mangels Überlieferung offen bleiben. Die Bedeutung, die Johannes VIII. dem päpstlichen Schutz beimaß, ist auch in diesem Fall evident. Wie schon im Vorfeld der Kaisererhebung Karls des Kahlen als auch bei Kontakten zu Karlmann war auch hier das Verlangen nach einer Schutzinstanz Thema (vgl. RI,I,3,1, Nr. 610/622/623/625/626/629/631/646).

[138] Vgl. Anm. 131; sowie RI,I,4,3, Nr. 646. Vgl. auch die Zusammenstellung bei: Pfeil und Klein-Ellguth, Titel (wie Anm. 36), 338 ff.

schaftsjahren unterschieden, wohingegen die übrigen Urkunden nach den Jahren „*in Francia, in Italia*“ (seit 879) und „*in Gallia*“ (seit 885) datiert waren.[139]

Ein Jahr nach Karls Kaisererhebung starb sein Bruder Ludwig der Jüngere (20. Januar 882), so dass Karl nunmehr Herrscher über das um den westlichen Teil Lotharingiens erweiterte ostfränkische Reich wurde. Auf die Todesnachricht seines Bruders verließ er Italien.[140] 884 führte der dynastische Zufall durch den Tod des westfränkischen Königs Karlmann dazu, dass Karl durch die Anerkennung der westfränkischen Großen im Jahr 885 zum letzten Gesamtherrscher im fränkischen Reich aufstieg.[141] In einigen wenigen Urkunden für westfränkische Empfänger wurde nun nach einem Kaiser „*in Gallia*“ datiert.[142] Dies stellte jedoch nur eine Episode dar, die durch die zergliedernden Bestrebungen in den einzelnen Teilen nicht mehr zu einer gesamtfränkischen Lösung zurückführte. Nach seinem ersten Italienzug im September 875 hielt Karl sich bis zu seiner Absetzung noch sechs Mal für längere Zeit südlich der Alpen auf.[143] Seine Urkundenproduktion für italische Empfänger war ebenfalls signifikant hoch. Dadurch kann das italische Königreich als in die Gesamtherrschaft Karls integrierter Teil gelten. Gleichwohl hatte auch er das päpstliche Schutzbedürfnis nicht befriedigen können.[144] Nach seiner vor allem von Arnulf von Kärnten vorangetriebenen Absetzung durch ostfränkische Große im November 887 zerfiel das fränkische Reich endgültig in mehrere Königsherrschaften.[145] In Italien reagierte man auf die Absetzung Karls des Dicken noch vor allen anderen Königserhebungen. Sowohl ohne päpstliche Beteiligung als auch ohne Kontakt zu Arnulf gesucht zu haben, übernahm Berengar von Friaul in Pavia die italische Königsherr-

---

[139] Vgl. Schramm, Kaiser, Könige und Päpste (wie Anm. 88), Bd. 2, 86; Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 90; Paul Kehr, Vorrede, in: Karoli III. Diplomata, hg. v. dems., Berlin 1937 (MGH.DK 2), VIII–LXIV, hier XXXIX–XLV; Pfeil und Klein-Ellguth, Titel (wie Anm. 36), 318–335.

[140] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 679/696. Zwischen Mai 881 und Oktober/November 881 war er zwischenzeitlich in das ostfränkische Reich zurückgekehrt.

[141] Vgl. RI,I,3,1, Nr. 747.

[142] Vgl. Karoli III. Diplomata (wie Anm. 139), Nr. 148, 238–240, Nr. 154, 248–250 und Nr. 155, 250f.

[143] Zunächst von Oktober 879 (vgl. RI,I,3,1, Nr. 591) bis April/Mai 880 (Nr. 621), dann der Zug, der ihm die das Kaisertum einbrachte, von Oktober/November 880 (Nr. 632) bis Mai 881 (Nr. 667). Es folgen Aufenthalte von Oktober/November 881 (Nr. 670) bis Ende März 882 (Nr. 696), von April 883 (Nr. 702) bis November 883 (Nr. 731), von Anfang November 884 (Nr. 736) bis Ende April/Anfang Mai 885 (Nr. 748) und von Februar/März 886 (Nr. 753) bis April/Mai 886 (Nr. 760). Die von Simon MacLean angegebenen 50% der Zeit, die Karl der Dicke zwischen November 879 und November 887 in Italien verbracht hätte ist demnach auf ein gutes Drittel zu reduzieren. Vgl. MacLean, ‘After his death a great tribulation came to Italy …’ (wie Anm. 60), 248f.

[144] Sowohl Johannes VIII. als auch Stephan V. haben sich immer wieder um Schutz bittend an Karl den Dicken gewandt, ohne dass eine fassbare Reaktion erfolgte. Vgl. RI,I,3,1, Nr. 658/671/680/690/693; RI,I,4,3, Nr. 666/674/695/714.

[145] Vgl. etwa Hagen Keller/Gerd Althoff, Die Zeit der späten Karolinger und Ottonen. Krisen und Konsoldierungen, 888–1024, Stuttgart 2008, 45–53; Hans-Henning Kortüm, „Multi reguli in Europa … excrevere.“ Das ostfränkische Reich und seine Nachbarn, in: Franz Fuchs (Hg.), Kaiser Arnolf. Das ostfränkische Reich am Ende des 9. Jahrhunderts, München 2002, 68–88; Simon MacLean, Kingship and politics in the late ninth century: Charles the Fat and the end of the Carolingian Empire, New York u. a. 2003, 169–185; Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 368–389; vgl. zu der vielfach angeführten Krankheit Karls des Dicken die Relativierung von Hack, Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft (wie Anm. 121), 172–183 u. 266–274.

schaft.[146] Die Quellen sprechen nicht von einer Wahl. Das Kaisertum sollte bis 891 vakant bleiben. Gegenüber Karl dem Dicken hatte Stephan V. deutlich artikuliert, dass dieser sein Kaisertum der Römischen Kirche verdanke.[147] Das Papsttum hatte sich als unumgängliche Legitimationsautorität etabliert.

III. Voraussetzungslosigkeit. Das Kaisertum von Wido bis Berengar I.

Mit Wido von Spoleto,[148] den Stephan V. am 21. Februar 891 zum Kaiser machte, wurde zum ersten Mal ein Nichtkarolinger erhoben.[149] Im Juni des Jahres 886 war dieser bereits von Papst Stephan V. adoptiert worden. Rudolf Hiestand hatte diesen Akt als „Ausdruck des päpstlichen Willens" interpretiert, „den betreffenden Herrscher als Sohn des heiligen Petrus zur höchsten weltlichen Würde zu bestimmen".[150] Denn auch bei den Nachfolgern Johannes VIII. scheint die päpstliche Politik pragmatischen Standpunkten unterworfen gewesen zu sein. Seit dem Tod Ludwigs II. hatte keiner der beiden nachfolgenden Kaiser einen wirksamen Schutz für den päpstlichen Stuhl garantieren können.[151] Aus diesem Grund suchte auch Stephan V., anknüpfend an Johannes VIII., der bezüglich päpstlicher Protektion verschiedene Möglichkeiten sondiert hatte,[152] nach einem wirkungsvollen Schutzgaranten und

---

[146] Vgl. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918 (926/962), Bd. 3: Die Regesten des Regnum Italiae und der burgundischen Regna, Tl. 2: Das Regnum Italiae in der Zeit der Thronkämpfe und Reichsteilungen 888 (850)–926, bearb. von Herbert Zielinski. Köln u. a. 1998, Nr. 858/859 (künftig zitiert als RI,I,3,2); RI,I,3,1, Nr. 793. Eine singuläre Nachricht berichtet von einer Designation Berengars durch Karl den Dicken. Vgl. Gesta Berengarii imperatoris, hg. v. Paul von Winterfeld, Berlin 1899, ND 2000 (MGH.PL 4,1), l.I,359. Vgl. zur Diskussion RI,I,3,1, Nr. 793; RI,I,3,2, Nr. 858; Wolfgang Giese, Designative Nachfolgeregelungen im Regnum Italiae (891–950), in: DA 68 (2012), 505–517, hier 506ff: „Die Wahrscheinlichkeit, dass Regest Nr. 858 den historischen Tatsachen entspricht, ist mehr als gering." Berengar war über seine Mutter Gisela ein Enkel Kaiser Ludwigs des Frommen.

[147] Vgl. Fragmenta Registri Stephani V. papae, hg. v. Erich Caspar, Berlin 1912, ND 1993 (MGH. Ep 7), Nr. 14, 341, Z. 2–4: „*Novimus itaque vestram gloriam ad huius ecclesiae decentiam et exaltationem summopere anhelare, prout talis filius tantae matris honorificentia, a qua totius imperii diadema suscepit*".

[148] Vgl. zu seinem familiären Hintergrund Eduard Hlawitschka, Die Widonen im Dukat von Spoleto, in: Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken 63 (1983), 20–92; Ders., Die politischen Intentionen der Widonen im Dukat von Spoleto, in: Atti del 9 Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1983, 123–147 und zu seinem westfränkischen Abenteuer nach der Absetzung Karls des Dicken Ders., Kaiser Wido und das Westfrankenreich, in: Gerd Althoff u. a. (Hg.), Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift für Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag, Sigmaringen 1988, 187–198.

[149] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 899.

[150] Rudolf Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum im 10. Jahrhundert, Zürich 1964, 46.

[151] Schon Johannes VIII. und später auch Stephan V. hatten sich in der Frage des päpstlichen Schutzes wieder an Byzanz gewandt; vgl. Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 26f. u. 29f.

[152] Neben Karl dem Kahlen, Ludwig dem Stammler, Karlmann und Karl dem Dicken hatte Johannes VIII. auch zu Ludwig dem Jüngeren Kontakt gehabt und ihm möglicherweise die Erhöhung zum Kaiser in Aussicht gestellt. Vgl. Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 104f. Dazu kommt Boso von Vienne, der von päpstlicher Seite adoptiert wurde. Vgl. dazu Anm. 154 oder auch Hugo, Abt des Klosters Pothières; Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 106.

fand ihn in der Person Widos. Die Adoption Widos durch Stephan V. erfolgte jedoch erst, nachdem ein Romzug Karls des Dicken nicht zustande gekommen war.[153] Primäre Funktion dieses Aktes war die Generierung eines unmittelbareren Schutzherrn, was keineswegs mit einer Kaiserdesignation gleichzusetzen ist. Durch die Adoptionen Bosos von Vienne[154] und Widos von Spoleto sollten lokale Gewalten installiert werden, die eine unmittelbare Unterstützung garantieren konnten. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen der letzten Jahre musste dies jedoch nicht auf eine kaiserliche Erhöhung zielen, sondern könnte lediglich der Versuch gewesen sein, ein zusätzliches Instrument zu erhalten, das auch durch die Konkurrenz zum Kaisertum Sicherheit bieten könnte. Dass Wido später zunächst zum italischen König und dann zum Kaiser aufsteigen sollte, sind Aspekte, die von der Adoption zu trennen sind und von der gefühlten Schutzlosigkeit des Papsttums zeugen. Nachdem der Versuch der Entkoppelung unter Karl dem Kahlen zu keiner befriedigenden Situation geführt hatte und auch die Erhebung Karls des Dicken zum Kaiser, der schon auf einem vorherigen Italienzug in Anwesenheit des Papstes zum italischen König geworden war, eine solche nicht bieten konnte, suchte das Papsttum nach Alternativen.

Nachdem sich Wido in Italien zunächst gegen Berengar, der ein vasallitisches Verhältnis zum ostfränkischen König Arnulf eingegangen war,[155] in zwei Schlachten durchgesetzt hatte,[156] wurde er im Februar 889 auf einer Versammlung der italischen Großen in Pavia, vermutlich unter Mitwirkung Stephans V., zum König sowie „*senior*“ und „*defensor*“ gewählt („*eligere*“).[157] In den überlieferten Wahlkapitulationen betonte Wido, Verteidiger der Römischen Kirche zu sein.[158] Sein Urkundentitel lautete ohne reichsbezogenen Zusatz „*rex*“, während in der Datierung auf die Herrschaft in Italien verwiesen wurde.[159] Um eine Anerkennung durch Arnulf bemühte sich Wido nicht.

Eine Kaisererhebung Widos durch Papst Stephan V. fand zunächst nicht statt, was für den Versuch des Lavierens zwischen Kaisertum und lokaler Gewalt sprechen könnte. Erst zwei Jahre nachdem Wido italischer König geworden war und Stephan V.

---

[153] Zunächst hatte sich Stephan V. mit einem eindringlichen Hilfsgesuch an Karl gewandt (RI,I,3,1, Nr. 753). Nachdem dieser zwar nach Italien gezogen war (Februar/März 886) und seinen Erzkanzler, Bischof Liutward von Vercelli, nach Rom gesandt hatte, reiste er im April/Mai 886 aufgrund eines Anliegens der westfränkischen Großen wieder über die Alpen zurück (Nr. 760).

[154] Vgl. RI,I,4,3, Nr. 365/450; Johannes Fried, Boso von Vienne (wie Anm. 122), der hierin keinen Kaiserplan Johannes VIII. sieht. In diesem Sinne auch: Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 370f.; Arnold, Johannes VIII. (wie Anm. 60), 100–109.

[155] Ohne eine Einladung italischer Großer überquerte Arnulf mit einem Heer im Herbst 888 die Alpen. In Trient traf er sich mit Berengar, der als Vasall Arnulfs Italien behielt (mit Ausnahme zweier Höfe). Anschließend kehrte Arnulf in das ostfränkische Reich zurück (RI,I,3,2, Nr. 873–875).

[156] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 872/876.

[157] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 878; MGH.Cap 2 (wie Anm. 96), Nr. 222, 104ff., hier 105, Z. 37 und „*Electionis decretum*“, 106, Z. 9; Konzilien (wie Anm. 96), Nr. 27, 268–271, hier 271 Z. 9 und Z. 23f.

[158] Vgl. MGH.Cap 2 (wie Anm. 96), Nr. 222, c. 1, 104 (die Römische Kirche soll die ihr von den Kaisern und Königen verliehenen Privilegien und Rechte ungeschmälert besitzen dürfen) und „*Electionis decretum*“, 105f. (unter anderem Schutzversprechen für die Römische Kirche); Konzilien (wie Anm. 96), Nr. 27, c. I, 270 u. 271.

[159] Vgl. die (Königs-)Urkunden Widos von Spoleto I Diplomi di Guido e di Lamberto, hg. v. Luigi Schiaparelli, Rom 1906, ND Turin 1970 (Fonti per la storia d'Italia 36), Nr. I–V, 3–9.

in dieser Zeit versucht hatte, Arnulf zu einem Eingreifen in Italien zu bewegen,[160] wurde Wido vom Papst zum Kaiser erhoben.[161] Ostentativ knüpfte er in seiner Bullenformel an seinen kaiserlichen Vorgänger Karl den Dicken an („*Renovatio regni Fran[corum]*"),[162] und auch die Zählung der Herrschaftsjahre „*in Italia*" erinnert an dessen Datierung und weist damit nicht auf einen begrenzten Anspruch hin, sondern auf die Möglichkeit einer additiven Reichsnennung.[163] Gleichwohl sonderte man die Herrschaft in Italien von einer fränkischen ab, was bedeuten könnte, dass Italien weiterhin nicht als integraler Bestandteil des fränkischen Reiches wahrgenommen wurde. Die Kaisererhebung Widos zeigt außerdem, dass man nun nicht mehr von einer klaren Linie sprechen kann, an der das Papsttum sein Verhalten ausrichtete, sondern ausschließlich situativ gehandelt wurde. Der auf Italien begrenzte und dort noch nicht einmal konkurrenzlos anerkannte Wido[164] versuchte seinerseits, die aktuelle Schwäche des Papsttums[165] auszunutzen, indem er die päpstliche Auswahl- und Verfügungsgewalt bei der Kaisererhebung einzuschränken gedachte.

Nachdem Widos Sohn Lambert zum Mitkönig erhoben worden war,[166] erreichte er im April des Jahres 892 eine förmliche Mitkaisererhebung für diesen durch Papst

---

[160] Vgl. RI,I,1, Nr. 1844b. Sowohl diese Nachricht – wenn auch singulär überliefert in den Annales Fuldenses (wie Anm. 52), a. 890, 118 f. – als auch der zweijährige Abstand zwischen Königserhebung (16. Februar 889) und Kaisererhebung (21. Februar 891) sprechen gegen die von Rudolf Hiestand vertretene These, dass Wido seit seiner Adoption der Kaiserkandidat Stephans V. gewesen sei. Vgl. Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 45–53. Der Zeitpunkt, ab dem Wido nach dem Kaisertum strebte, darf ebenfalls nicht zu früh angesetzt werden. Bei seiner Adoption war Wido zwar die mächtigste lokale Gewalt in Italien, aber eben auch darauf begrenzt, und mit Karl dem Dicken gab es einen in Rom zum Kaiser erhobenen Karolinger. Hierbei darf die Gesandtschaft Widos an den byzantinischen Hof im Jahr 883 (RI,I,3,2, Nr. 837) nicht zu hoch bewertet werden, da der Bezug zu Byzanz hier lediglich auf Italien und nicht auf darüber hinausreichende Ambitionen verweist. Gleichwohl wurde Wido von Karl dem Dicken des Hochverrats angeklagt (RI,I,3,1, Nr. 710; RI,I,3,2, Nr. 838) und erst im Januar 885 wieder in Gnaden aufgenommen (RI,I,3,1, Nr. 742; RI,I,3,2, Nr. 843).

[161] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 899. Den wenigen Quellen, die über die Erhebung berichten – Annales Vedastini, Chronicon Farfense –, ist lediglich zu entnehmen, dass Wido Kaiser wurde. In den Annales Vedastini wird Kaiser Wido jedoch auch danach durchgehend als König bezeichnet.

[162] Vgl. Schramm, Kaiser, Könige, Päpste (wie Anm. 88), Bd. 2, 59; RI,I,3,2, Nr. 900–903/908/939/973.

[163] Vgl. Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 53–59.

[164] Nach der Königserhebung Widos sind weiterhin herrschaftliche Akte von Berengar überliefert (RI,I,3,2, Nr. 882–884/887/889/890/892); erst nach der Kaisererhebung gelang es Wido, Berengar in den Nordosten Italiens zurück zu drängen, ohne ihn jedoch vollständig zu besiegen (Nr. 921).

[165] Zwar schränkte Sebastian Scholz die von der älteren Forschung vertretene These der päpstlichen Schwäche im ausgehenden 9. Jahrhundert ein und arbeitete heraus, dass das Papsttum „für die Herrschaftssicherung weiterhin in Anspruch genommen" wurde. Vgl. Scholz, Politik (wie Anm. 39), 240–258. Bezüglich der hier im Mittelpunkt stehenden Frage des Kaisertums, scheint die Feststellung einer ‚geschwächten Autorität' jedoch sachadäquat: Gewünschte Kaiserkandidaten wollten nicht Kaiser werden (Arnulf), ungewollte Kandidaten wurden Kaiser (Wido).

[166] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 923. Lambert ist im Januar 892 als Mitkönig bezeugt. Wann, wo und in welcher Form er zum König wurde, kann nur spekulativ beantwortet werden. Zur Datierung auch Giese, Designative Nachfolgeregelungen (wie Anm. 146), 508 f.: „Das Mitkönigtum […] ist […] in das Jahr 891 zu bringen". Giese vermutet dabei, dass Wido einen erneuten Zug in den westfränkischen Herrschaftsraum plante und das Mitkönigtum seines Sohnes dazu diente, die Herrschaft über den italischen Herrschaftsraum zu festigen (510). Eine gleiche Intention sei im Fall des Mitkaisertums (vgl. Anm. 178) anzunehmen (511). Vgl. zum Zusammenhang Anm. 178.

Formosus[167] in Ravenna.[168] Warum Formosus diesen Vorgang, der im Prinzip ein Rückgriff auf die Mitkaisererhebungen von 813 und 817 mit päpstlicher Beteiligung war, unterstützte, sich kurze Zeit später jedoch von den beiden widonischen Kaisern abwandte, muss offen bleiben. Vielleicht hatte er zunächst gedacht, durch das in diesem Zusammenhang abgeschlossene Pactum[169] Wido und Lambert stärker an die päpstlichen Interessen binden zu können, und wurde in dieser Hinsicht enttäuscht. Möglicherweise wurde Formosus auch erst im Nachhinein bewusst, dass die Mitkaisererhebung auch als Versuch einer Etablierung einer neuen kaiserlichen Dynastie verstanden werden konnte, wodurch die päpstliche Auswahlgewalt erneut eingeschränkt worden wäre.

Doch schon im folgenden Jahr stellte sich Formosus gegen Wido, indem er Arnulf von Kärnten um Hilfe ersuchte.[170] Dieser gelangte jedoch aufgrund des Abfalls Markgraf Adalberts II. von Tuszien und Berengars von Friaul bei seinem ersten Italienzug nicht bis nach Rom, sondern musste sich ohne greifbaren Erfolg wieder zurückziehen.[171] Hiervon vermochte Wido zwar zu profitieren, indem er seine vorherige Stellung wieder einnehmen konnte, doch war dies nicht mehr als eine Momentaufnahme, da er gegen Ende des Jahres unerwartet starb.[172] Zunächst erkannte Formosus Lambert an, um sich kurze Zeit später (August/September 895) erneut an Arnulf zu wenden. Berengar von Friaul zog derweil nach Pavia, um dort das italische Königtum zu erlangen, auch wenn bereits einige italische Große Lambert demonstrativ zum König erhoben hatten.[173] Dieses freie Spiel der Kräfte, bei dem jede Partei versuchte, den jeweils eigenen Interessen nachzukommen, bedingte einen erneuten Italienzug Arnulfs.[174] Nachdem sich zunächst Berengar unterworfen hatte,[175] gelangte Arnulf bei seinem dritten Aufenthalt in Italien zum ersten Mal nach Rom und konnte die Stadt trotz des Widerstandes der Kaiserin Ageltrude, der Witwe Kaiser Widos, ohne größeren Kampf einnehmen.[176] Im Februar 896 machte ihn Formosus zum Kaiser,[177] womit sich nun zwei unabhängig voneinander erhobene

[167] Bei der Wahl des Formosus, des Nachfolgers Stephans V., wird widonischer Einfluss vermutet (RI,I,3,2, Nr. 914).

[168] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 925; Giese, Designative Nachfolgeregelungen (wie Anm. 146), 511 f. Vgl. zur Ortswahl Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 60–63; Carlo Guido Mor, L'età feudale 1, 1952, 29.

[169] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 927; Drabek, Verträge (wie Anm. 29), 60–63; Stengel, Entwicklung (wie Anm. 29), 220 ff. Es handelt sich wohl um eine Empfängerausfertigung der päpstlichen Kanzlei.

[170] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 942; RI,I,1, Nr. 1844b.

[171] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 949–951/953–955/957/961/962/968/970; vgl. auch Nr. 946 zu einem vorherigen (erfolglosen) Vorgehen seines Sohnes Zwentibold.

[172] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 980.

[173] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 981/982/988/990.

[174] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 992.

[175] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 993.

[176] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 997/998/1000/1002.

[177] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1003/1004. Neben der Erwähnung in verschiedenen kleineren Annalen und in der Chronik Reginos von Prüm findet sich in den Annales Fuldenses ein relativ ausführlicher Bericht über die Kaisererhebung, bei der ihm Papst Formosus nach der Art und Weise seiner Vorfahren eine Krone aufgesetzt habe und ihn Caesar und Augustus nannte: „*et secundum morem antecessorum suorum imperialem consecrationem coronam capiti sibi inponens cesarem augustum appellavit.*" Annales Fuldenses (wie Anm. 52), a. 896, 128, Z. 20 ff.

Kaiser gegenüber standen.[178] Während Byzanz als Unterstützer Arnulfs auftrat,[179] konnte dieser sich in Italien, von einer Krankheit geschwächt,[180] nicht behaupten und zog sich kurze Zeit nach der Kaisererhebung in das ostfränkische Reich zurück.[181] Grundsätzlich wurde Lambert zwar anerkannt,[182] doch eine wirkliche Kaiserpolitik ist nicht auszumachen.[183] Mit Berengar hatte sich Lambert auf eine Teilung Italiens verständigt.[184] Nach dem überraschenden Tod des söhnelosen Lamberts am 15. Oktober 898[185] war Arnulf zwar alleiniger Kaiser, jedoch waren die 13 Monate bis zu seinem Tod am 8. Dezember 899 mehr von krankheitsbedingter Regierungsunfähigkeit als von herrscherlicher Aktivität bestimmt.[186] Italien hatte Arnulf nach seiner Kaisererhebung nicht mehr betreten und eine neuerliche Vakanz des Kaisertums wurde Realität. In Arnulfs urkundlichem Selbstverständnis war sein Königtum

[178] Im Prinzip muss aufgrund der zeitlichen Abfolge das Kaisertum Arnulfs als ‚Gegenkaisertum' zum bestehenden Kaisertum Lamberts verstanden werden. Hiermit tat sich die ältere deutsche Forschung lange Zeit schwer (eine Ausnahme aufgrund seines Sujets bildet Ludwig Schirmeyer, Kaiser Lambert, Göttingen 1900, 41). Vgl. allgemein Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 73 f.; Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 384 mit Anm. 180 u. 514. In der in Italien verfassten Historiographie des 9. und 10. Jahrhunderts und den überlieferten Katalogen der italischen Herrscher wird das Kaisertum Arnulfs nicht angeführt; vgl. dazu Pfeil und Klein-Ellguth, Titel (wie Anm. 36), 391 f.

[179] In diesem Sinne ist wohl die Gesandtschaft Leons VI. an Arnulf im Sommer 896, also kurze Zeit nach dessen Kaisererhebung, zu verstehen. Vgl. Daniel Nerlich, Diplomatische Gesandtschaften zwischen Ost- und Westkaisern 756–1002, Bern u. a. 1999, 49 f. u. 291. Rudolf Hiestand spricht in diesem Zusammenhang von einem „byzantinischen Wunschbild" eines Kaisers, der „nicht weiter in die italischen Angelegenheiten eingriff". Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 76. Jedoch konnte es zu diesem „Wunschbild" auch nur kommen, weil Arnulf in Italien erkrankte und sich aus diesem Grund in das ostfränkische Reich zurückzog.

[180] Vgl. Hack, Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft (wie Anm. 121), 159–165.

[181] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1011/1012/1027.

[182] Nachdem Stephan VI. 896 in einem Brief an den Bischof von Narbonne noch nach dem Kaisertum Arnulfs datierte, bezog sich Papst Romanus im folgenden Jahr auf Lambert. Vgl. die Zusammenstellung der Belege bei Pfeil und Klein-Ellguth, Titel (wie Anm. 36), 378 f.

[183] Betonung der Anerkennung etwa durch Johannes IX. auf einer Synode in Ravenna im Mai 898, die gleichzeitig die Kaisererhebung Arnulfs für erpresst und daher ungültig erklärte (RI,I,3,2, Nr. 1057/1058). Vgl. auch Schirmeyer, Kaiser Lambert (wie Anm. 178), 62–80; Scholz, Politik (wie Anm. 39), 241 f.; Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150); Zimmermann, Papstabsetzungen (wie Anm. 8), 60–63 u. 75–79; Hartmann, Geschichte Italiens (wie Anm. 8), III,2, 123–133.

[184] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1037.

[185] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1074. In den Annales Alamannici und den Annales Laubacenses wurde Lambert gelegentlich seines Todes als „*imperator Italiae*" bezeichnet; vgl. Annales Alamannici/Annales Laubacenses, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1826, ND 1976 (MGH.SS 1), a. 898, 53, Z. 37.

[186] Vgl. RI,I,1, Nr. 1920a/1928a/1955a/1955b.

nicht im Kaisertum aufgegangen, sondern blieb daneben bestehen.[187] In Italien wurde die Königsherrschaft Berengars allgemein anerkannt.[188]

Zwei letzte Epigonen karolingischer Kaiserherrschaft sollten folgen. Nachdem Berengar eine vernichtende Niederlage gegen die einfallenden Ungarn erleiden musste und diese erst nach einem Jahr, durch Geschenke und Geiseln befriedet, aus Italien abzogen,[189] luden die italischen Großen im Herbst des Jahres 900 Ludwig von der Provence[190] zur Übernahme der Herrschaft ein.[191] Während Berengar sich kampflos zurückzog, wurde Ludwig durch die Großen Italiens im Oktober in Pavia zum König erhoben.[192] In der Forschung wird allgemein angenommen, dass auf weitere zeremonielle Akte verzichtet wurde. Ob dieser Verzicht auf eine imperiale Absicht hindeutet,[193] kann letztlich nicht entschieden werden, zeigt in einem gewissen Sinne aber die voraussetzungsfreie Offenheit der beteiligten Parteien. Das Papsttum, das schon für Arnulf auf den Abschluss eines neuerlichen Paktes hatte verzichten müssen, hatte seine Haltung bezüglich des Verhältnisses von italischem Königtum und Kaisertum mehrfach gewechselt, so dass mögliche Kandidaten nunmehr keiner fest gefügten Linie folgen mussten. Daher konnte Ludwig ein italisches Königtum antreten und herrscherlich aktiv werden,[194] ohne sich den Weg zum Kaisertum zu verbauen.

Zwar wurde Ludwig von der Provence, kurze Zeit nachdem er von den italischen Großen ins Land gerufen worden war,[195] auch von Papst Benedikt IV. zum Kaiser

---

[187] Arnulf führte zunächst einen unspezifischen „*rex*"-Titel und seit der Kaisererhebung die Bezeichnung „*imperator augustus*". Vgl. Schramm, Kaiser, Könige und Päpste (wie Anm. 88), Bd. 2, 86f. Die Datierung bezog sich in der Regel auf seine allgemeine Herrschaftszeit. Lediglich auf dem ersten Italienzug 894 werden kurzzeitig die Jahre „*in Frantia et in Italia gezählt*". Zuerst in Arnolfi Diplomata, hg. v. Paul Kehr, Berlin 1940, ND 1988 (MGH.DRG 3), Nr. 123, 180ff. (11. März 894, Piacenza). Folgend in DD Arn., Nr. 124 und Nr. 125, 183–186. Nach der Kaisererhebung wurden die Kaiserjahre ergänzt (zuerst in DD Arn., Nr. 143, 217ff. [verunechtet]). In der ersten Urkunden nach der Kaisererhebung findet sich in der Datierung lediglich eine Bezugnahme auf den königlichen Status, bei dem wiederum zwischen der Herrschaft „*in Frantia*" und „*in Italia*" unterschieden wurde (Nr. 140, 211ff.); in den folgenden beiden Diplomen bezog sich die Datierung nur auf den Kaisertitel (Nr. 141/142, 214–217). Die Trennung in königliche und kaiserliche Jahre blieb bestehen. Seine königliche Herrschaft ging also nicht im Kaisertum auf, sondern blieb daneben bestehen. Auf seiner Bulle, die jedoch nur an einer Urkunde, der ersten mit der kaiserlichen Datierung, überliefert ist, findet sich die bekannte Formel „*Renovatio Regni Fran(corum)*". Ein ab 896 verwendetes Kaisersiegel trug die Umschrift „*Arnolfus Imp(erato)r Aug(ustus)*"; vgl. Schramm, Kaiser, Könige und Päpste (wie Anm. 88), Bd. 2, 59.

[188] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1075.

[189] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1094/1096/1097/1107.

[190] Vgl. zu dessen Werdegang Thilo Offergeld, Reges pueri. Das Königtum Minderjähriger im frühen Mittelalter, Hannover 2001, 492–517.

[191] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1110.

[192] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1111. Papst Stephan V. scheint Fürsprecher dieser Königserhebung gewesen zu sein; vgl. Eduard Hlawitschka, Lotharingien und das Reich an der Schwelle der deutschen Geschichte, Stuttgart 1968, 93–100; Ders., Nachfolgeprojekte aus der Spätzeit Kaiser Karls III., in: DA 34 (1978), 19–50, hier 27; Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 88.

[193] In diesem Sinne Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 103.

[194] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1112–1124. In der Kanzlei wurde die Datierung „*hic in Italia*" eingeführt.

[195] Dieser Umstand muss meines Erachtens betont werden und schränkt die von Rudolf Hiestand implizit vertretene These eines geradlinig verlaufenen Aufstiegs Ludwigs zum Kaisertum ein. Vgl. Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 86–103. Erst durch dynastische Zufälle

erhoben,[196] doch schon im Sommer des Jahres 902 wurde er von Berengar aus Italien vertrieben und musste schwören, nicht mehr dorthin zurückzukehren.[197] Selbstverständlich hielt Ludwig von der Provence weiterhin an seinem Kaisertum fest – waren Kaisertum und italisches Königtum auch zwei verschiedene Aspekte –, doch der Prestigeverlust durch den erzwungenen Abzug dürfte sein Kaisertum zu einer substanzlosen Würde herabgestuft haben;[198] erhielt ein solcher Titel seine Wirkmächtigkeit doch erst durch die Anerkennung der anderen Gewalten.

Drei Jahre nachdem er sich aus Italien zurückgezogen hatte, wagte er einen zweiten Italienzug,[199] der nach anfänglichem Erfolg[200] vollständig scheiterte. In Verona konnte Berengar sich des Kaisers bemächtigen, ließ ihn blenden und schickte ihn in die Provence zurück.[201] In Italien agierte Berengar fortan unbestritten als italischer König,[202] auch wenn seine Macht nicht weit in den Süden Italiens hineinreichte. Das Papsttum ließ die Frage nach einem möglichen neuen Kaiser zunächst offen, auch wenn Papst Sergius III. und Berengar über eine Kaisererhebung verhandelten.[203] Erst Papst Johannes X. wandte sich im Jahr 915 mit einer Einladung an den italischen König.[204] Möglicherweise versuchte der offensiv gegen die Sarazenen

---

(Tod Arnulfs; Minderjährigkeit Ludwigs des Kindes) und die Machtlosigkeit Berengars gegenüber den Ungarn konnte Ludwig nach Italien gelangen und kaiserliche Ambitionen wagen. Wie fragil seine Stellung dabei war, zeigt die unmittelbare Reaktion Berengars.

196 Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1125. In einem im Anschluss an die Kaisererhebung ausgestellten Placitum wird auf die päpstliche Vergabe des Kaisertums Bezug genommen: „*Dum domnus Ludovuicus serenissimus imperator augustus a regale dignitate Romam ad sumum imperialis culminis apicem per sanctisimam hac ter beatissimam sumi pontificis et universalis pape domni Benedicti dexteram advenisset.*“ I Diplomi Italiani di Lodovico III e di Rodolfo II. Volume Unico, hg. v. Luigi Schiaparelli, Rom 1910 (Fonti per la Storia d’Italia), Nr. 6, 18–21, hier 19, Z. 1–4. Auch bei Regino von Prüm wird die päpstliche Vergabe betont; vgl. Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon (wie Anm. 52), a. 898, 146, Z. 23–25.

197 Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1155.

198 Vgl. Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 103f.

199 Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1185/1192/1194.

200 Zunächst musste sich Berengar vor der Heeresmacht Ludwigs zurückziehen (RI,I,3,2, Nr. 1192). Möglicherweise unterstellte er sich dort der Oberherrschaft Ludwigs des Kindes, wie er ja auch schon diejenige Arnulfs von Kärnten anerkannt hatte. Vgl. Frithjof Sielaff, Der ostfränkische Hof, Berengar von Friaul und Ludwig von Niederburgund, in: Ursula Scheil (Hg.), Festschrift Adolf Hofmeister zum 70. Geburtstage am 9. August 1953 dargebracht von seinen Schülern, Freunden und Fachgenossen, Halle a. d. S. 1955, 275–282. Dies würde für eine Anerkennung eines möglichen Kaiserplanes Ludwigs des Kindes durch Berengar sprechen, der dabei als italischer König neben (unter) dem aus dem ostfränkischen Reich stammenden Kaiser stehen würde. Vgl. Helmut Beumann, Die Einheit des ostfränkischen Reichs und der Kaisergedanke bei der Königserhebung Ludwigs des Kindes, in: ADipl 23 (1977), 142–163. Dass Berengar zehn Jahre später selbst Kaiser werden sollte, ist kein Argument gegen diese Deutungsmöglichkeit, da sich zum Zeitpunkt von Berengars Kaisererhebung die politische Situation im ostfränkischen Reich durch den Wechsel der Königsherrschaft zum Konradiner Konrad I. grundlegend gewandelt hatte.

201 Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1204a/1205. Vgl. zur Blendung Hack, Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft (wie Anm. 121), 296–303.

202 Vgl. die Regesten ab RI,I,3,2, Nr. 1206.

203 Vgl. Hiestand, Byzanz und das regnum Italicum (wie Anm. 150), 122–125; RI,I,3,2, Nr. 1238.

204 Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1298; Sächsisches Haus 919–1024. 5: Papstregesten 911–1024, bearb. v. Harald Zimmermann, Hildesheim ^{2}1998, Nr. 38 (künftig zitiert als RI,II,5).

agierende Johannes X.[205] mit einem neuen Kaiser, der zugleich ausschließlich italischer König war, an das erfolgreiche Vorgehen Ludwigs II. gegen die Sarazenen anzuknüpfen. Noch zu Lebzeiten Ludwigs aus der Provence, der erst 927 oder 928 verschied, wurde Berengar am 8. Dezember 915 in Rom zum Kaiser erhoben[206] und war bis zu seinem Tod, den er durch die Hand eines Attentäters am 7. April 924 fand,[207] der letzte abendländische Kaiser vor Otto dem Großen. Die Vakanz sollte 38 Jahre dauern.

IV. Schlussbetrachtung

Mit Ludwig II., der ein halbes Jahrhundert nach der Grundlegung des westlichen Kaisertums im Mittelalter erhoben wurde, sowie Karl dem Kahlen und Karl dem Dicken sollte sich das Verständnis des Kaisertums gegenüber demjenigen Ludwigs I. und Lothars I. entscheidend wandeln. Das italische Königtum geriet nach der Ungebundenheit der vorangegangenen Dekaden in eine Beziehung zum Kaisertum, wodurch dieses nachhaltig bestimmt wurde. Das Papsttum hingegen gewann seinen Einfluss auf die Vergabe des Kaisertums zurück. Zum ersten Mal seit der Kaisererhebung Karls des Großen fungierte der Papst bei derjenigen Ludwigs II. als konstituierende Legitimationsautorität. Obschon dies natürlich keineswegs eine unumkehrbare Veränderung der vorherigen Praxis darstellte, sollte die nachfolgende Entwicklung hier ihren Kristallisationspunkt haben, durch den für Karl den Kahlen und Karl den Dicken dann (aufgrund der sich für das Papsttum ergebenden Möglichkeit durch den söhnelosen Tod Ludwigs II.) Bahnen geschaffen wurden, die diese nicht mehr verließen.[208]

Anders als bei seinen kaiserlichen Vorgängern blieb Ludwig II. auf Italien begrenzt. Erstmals war der Herrschaftsraum des Kaisers aufgrund der äußeren Gegebenheiten mit dem italischen Königreich kongruent. Im Gegensatz zu den pauschalisierend anmutenden Urteilen von Gerd Tellenbach oder Harald Zimmermann[209] scheint die Geschichte der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts – wenn man als Betrachtungsformel zwischen italischem Königtum und Kaisertum unterscheidet – dennoch von einer Eigenständigkeit beider Größen geprägt zu sein.[210] Erst das

[205] Vgl. RI,II,5, Nr. 33–37.

[206] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1313; RI,II,5, Nr. 39/40. Direkt im Anschluss an die Kaisererhebung Berengars hatten Kaiser und Papst das letztmalig im April 892 zwischen Formosus und Wido von Spoleto geschlossene traditionelle Pactum erneuert; vgl. RI,I,3,2, Nr. 1314; Drabek, Verträge (wie Anm. 29), 64; Stengel, Entwicklung (wie Anm. 29), 219 u. 242.

[207] Vgl. RI,I,3,2, Nr. 1417.

[208] Die Kaisererhebung Ludwigs IV. im Jahr 1328, die ohne Papst vollzogen worden war, stellt hier eine die Regel bestätigende Ausnahme dar, da kurze Zeit später ein Gegenpapst eine Krönung nachholte.

[209] Vgl. Gerd Tellenbach, Die geistigen und politischen Grundlagen der karolingischen Thronfolge, in: FMSt 13 (1979), 184–302, hier 221; Zimmermann, Imperatores Italiae (wie Anm. 52), 398, der hier von einer „Unmöglichkeit einer Trennung von römischer Kaiserwürde und italischer Königswürde“ schreibt.

[210] Vgl. auch Joseph Calmette, La diplomatie carolingienne du traité de Verdun à la mort de Charles le Chauve, Paris 1901, 148; Brühl, Geburt (wie Anm. 11), 364 mit Anm. 73.

Kaisertum Ottos des Großen schuf eine für das weitere Mittelalter gültige Verbindung des Kaisertums mit der Herrschaft in Italien. Nichtsdestoweniger wurde mit dem Kaisertum Ludwigs II. auch die Königsherrschaft in Italien zu einem für die Erlangung des Kaisertums bedeutungsvollen Faktor; allerdings weniger in dem Sinne, dass der Erwerb des italischen Königtums eine Art notwendige Vorstufe für das Kaisertum gewesen wäre,[211] sondern vielmehr indem das Papsttum als nunmehr alleinige Legitimationsautorität für das Kaisertum auch versuchte, Einfluss auf das italische Königtum zu nehmen und hierbei wechselnde Strategien verfolgte. Das auf das langobardische Königreich zurückgehende italische Königtum, das in der Divisio regnorum noch als potentiell teilbarer Raum verstanden wurde[212] (wohingegen es im Titel Karls des Großen zeitlebens als zusätzliches Königtum angeführt und anders als die übrigen eroberten Gebiete nicht in den fränkischen Königstitel eingeschlossen wurde),[213] blieb dabei stets ein ungeteiltes Gebiet und wurde kein integraler Bestandteil des fränkischen Reiches. In diesem Sinne scheint es treffender, von einem Teilreich als von einem Reichsteil zu sprechen. Auch hier spielten machtpolitische Realitäten eine entscheidende Rolle und gaben die Rahmenbedingungen für die päpstliche Politik vor. Vor diesem Hintergrund war die Beschränkung des Kaisers Ludwig II. auf Italien zunächst keine Intention einer der Akteure, sondern resultierte aus der machtpolitischen Stellung Ludwigs II. gegenüber Ludwig dem Deutschen und Karl dem Kahlen.

Mit Wido und Lambert von Spoleto, dem karolingischen ‚Gegenkaisertum' Arnulfs von Kärnten sowie Ludwig von der Provence und Berengar von Friaul sank – so das Credo der älteren Forschung – das Kaisertum von seiner einstmals machtvollen Position zu einem Kleinkaisertum italischer Provenienz herab.[214] Allen gemein war jedoch der über Italien hinausreichende Anspruch ihres Kaisertums, auch wenn Ambition und Realität nicht deckungsgleich waren. In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts scheint also die jeweils aktuelle Situation die Aktivitäten der Beteiligten hauptsächlich bestimmt zu haben, weswegen man von einem Fehlen grundlegender Faktoren sprechen kann. Das Papsttum verfolgte dabei keine einheitliche Linie bezüglich der Voraussetzung eines Kaiserkandidaten, sondern reagierte wechselnd auf die eigenen Erfordernisse. Hierdurch war das Verhältnis zwischen italischem Königtum und Kaisertum geprägt.

Zur päpstlichen Verleihung selbst, als dem konstituierenden Element des Kaisertums, gab es dagegen nunmehr keinerlei Alternative, auch wenn Wido versuchte, mit der Mitkaisererhebung seines Sohnes durch Papst Formosus die päpstliche Ver-

---

[211] In diesem Sinne etwa Hartmann, Geschichte Italiens (wie Anm. 8), III,2, 15: „Die Erwerbung des Kaisertums ohne den tatsächlichen Besitz des italischen Königtums erschien unmöglich" oder Schneidmüller, Die Kaiser des Mittelalters (wie Anm. 5), 37: „Italien allein öffnete das Tor zur römischen Kaiserkrönung" und 44, wo er den „Besitz Italiens" als „Voraussetzung" einschätzt.

[212] Vgl. MGH.Cap 1 (wie Anm. 12), Nr. 45, c. 4, 127.

[213] Vgl. Pippini, Carlomanni, Caroli Magni Diplomata, hg. v. Engelbert Mühlbacher unter Mitwirkung von Alfons Dopsch u. a., Hannover 1906, ND 1991 (MGH.DK I), erstmals in Nr. 80 (5. Juni 774), 114: „*Rex Francorum et Langobardorum*". Auch in den 22 nach der Kaisererhebung ausgestellten Urkunden findet sich diese Wendung. Im Gegensatz zu dem Titel „*Patricius Romanorum*" ging der langobardische Königstitel also nicht im Kaisertitel auf (vgl. Nr. 197–218, 265–292).

[214] Vgl. (pars pro toto) Sickel, Kaiserkrönungen (wie Anm. 36), 32ff.

fügungs- und Auswahlgewalt durch eine dynastische Sukzession zu beschneiden. In diesem Sinne war das Papsttum zur alleinigen Legitimationsautorität geworden. Die Söhnelosigkeit Ludwigs II. hatte erstmals seit dem Kaisertum Karls des Großen dafür gesorgt, dass es im Frankenreich keinen Kaiser gab und die Weitergabe des Kaisertums vom Vater auf den Sohn endete. Zwar blieb das Kaisertum zunächst innerhalb der karolingischen Dynastie, doch hatte das Papsttum nun einen Hebel, um eigene Interessen durchzusetzen – zunächst weiterhin innerhalb der karolingischen Familie, dann auch durch die Vergabe des Kaisertums über diese hinaus. Erst Otto der Große knüpfte mit der Kaisererhebung seines Sohnes Ottos II. wieder an die Ausgangssituation an. Zum fünften,[215] aber auch letzten Mal in der Geschichte des westlichen Kaisertums wurde ein Sohn zu Lebzeiten des kaiserlichen Vaters ebenfalls zum Kaiser erhoben. Anders als bei den ersten beiden Mitkaisererhebungen im fränkischen Reich wurde Otto II. jedoch durch einen Papst zum Kaiser gemacht. Die hier skizzierte Entwicklung des Papsttums zur alleinigen und allgemein akzeptierten Legitimationsautorität hatte also dauerhaften Bestand. Erst Ferdinand I. verzichtete auf eine päpstliche Zeremonie und führte mit Zustimmung der Kurfürsten seit 1558 den Kaisertitel.

Auch der Ort der Vergabe wurde in der hier untersuchten Zeit festgeschrieben. Bis zur Annahme des Kaisertitels durch Maximilian I. im Dom von Trient im Jahr 1508 blieb die Vergabe des Kaisertums örtlich an Rom gebunden.[216] Die Erhebung Widos durch Formosus in Ravenna war das letzte, nicht in Rom vergebene Kaisertum des Mittelalters. Die Romlösung des Kaisertums unter Ludwig dem Frommen und Lothar I. fand keine Fortsetzung.

Abstract

Introductory handbooks pay relatively little attention to the space of time between the emperors Louis II and Berengar I. Yet their rules were significantly different from those of Charlemagne, Louis the Pious, and Lothar I, as well as from that of Otto the Great, and thus they are a considered a separate period in the history of the Empire. When considering the reciprocal relationship and mutual influences among the papacy, the Kingdom of Italy, and the Empire, the following developments can be discerned. The papacy established itself as the sole authority of legitimacy, accruing to itself influence over the choice and review of imperial candidates; they key event here was the death of Louis II without male offspring. This model enjoyed great longevity, as did the selection of Rome as the place of coronation. In addition, the Kingdom of Italy and the Empire remained two distinct entities, each with a different and varying relation to the other. The papacy also sought to assert its authority here, namely over the choice of who received the Kingdom of Italy. Only the reign of Otto the Great effected a change in the connection between the Empire and the Kingdom of Italy.

[215] Karl der Große und Ludwig der Fromme / Ludwig der Fromme und Lothar I. / Lothar I. und Ludwig II. / Wido und Lambert / Otto I. und Otto II.

[216] Vgl. etwa Gerd Tellenbach, Kaiser, Rom und Renovatio. Ein Beitrag zu einem großen Thema, in: Norbert Kamp u. a. (Hg.), Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters. Festschrift für Karl Hauck, Berlin u. a. 1982, 231–253.

Die kulturhistorische Grundlegung der christlichen Sakralkonzeption in der Jüdischen Bibel*

Hanns Peter Neuheuser

Mit der Einbeziehung des Tanach, also mit Tora, Neviim und Ketuvim aller Teile der Jüdischen Bibel, in die Heilige Schrift des Christentums war auch die Konfrontierung mit einer Fülle von Aussagen verbunden, die sich auf die sakralen Bauten, Gegenstände und Handlungen des Volkes Gottes in alter Zeit bezogen. Eine nähere Beschäftigung mit diesem Phänomen erweist alsbald, dass diese Konfrontierung nicht auf eine rein theologische Reflexion beschränkt blieb und ebenso nicht in einer punktuellen Entscheidung über Adaption oder Distinktion bestand, sondern vielmehr in einem allmählichen Annäherungskomplex sowie in Dimensionen geschichtlicher, kultureller und gesellschaftlicher Breite. Die heutige Forschung ist bemüht festzustellen, ob und inwiefern ein echter Adaptionsprozess in der mittelalterlichen Kulturgeschichte nicht allein singuläre Phänomene betraf – wie etwa die rein vokabularische Verwendung des Begriffs „Tempel" für „Gotteshaus"[1] –, sondern auch manifeste architektonische und gegenständliche Realien, die Übernahme von poetischen und narrativen Texten in die Gottesdienste sowie die Dynamik der rituellen Feierkultur einbezog. Gerade vor dem Hintergrund der aktuell von der Forschung untersuchten Raumqualität[2] und allgemeinen Materialität im Spannungsverhältnis zum Religiösen („Materializing Religion")[3] stellt sich die Frage nach der

---

* Der vorliegende Text mit kulturwissenschaftlich-historischem Schwerpunkt beruht auf dem ersten Teil eines Referats, das im März 2013 beim Symposion des Mediävistenverbandes in Heidelberg gehalten wurde.

[1] Vgl. Hansjosef Goertz, Deutsche Begriffe der Liturgie im Zeitalter der Reformation. Untersuchungen zum religiösen Wortschatz zwischen 1450 und 1530, Berlin 1977, 207 f.

[2] Vgl. die Literaturüberblicke in: Sonderheft „Raumerkundungen" in: Arbeitsstelle Gottesdienst 21 (2007), 1–93; Christoph Sigrist, Kirchen – Macht – Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010; Hans-Joachim Sander, Der ewige Gott hat Raum. Theologie im spatial turn, in: ThRv 109 (2013), 91–110.

[3] Hinter dieser Bezeichnung eröffnet sich freilich ein extrem breites Spektrum, das von konventionellen Erscheinungen (z. B. Reliquienverehrung) über Verfahren der Verbildlichung und zu antiquarischen und denkmalpflegerischen Ansätzen bis hin zu kreativ-assoziativen Annäherungen (z. B. religiöser Tanz) reicht. Vgl. etwa Caroline Walker Bynum, Christian materiality. An essay on religion in late medieval Europe, New York 2011; Elisabeth Arweck/William Keenan (Hgg.), Materializing Religion. Expression, performance and ritual, Hampshire u. a. 2006.

gesamten Sakralkonzeption des Judentums und ihrer Widerspiegelung in christlichen Kontexten.

Auf diese Weise entwickelt sich eine Fragematrix, die aus religiösen und ethnischen sowie ästhetischen und pragmatischen Aspekten vor dem Hintergrund des Adaptierens, Prüfens, Verwerfens und Rezipierens besteht, hineingestellt zudem in die zeitlichen Kategorien des Vorher und Nachher sowie der Gleichzeitigkeit. Religiöse Gehalte erscheinen somit verstärkt in ihrer potenziellen geschichtlichen Wandelbarkeit und werden auch hinsichtlich ihrer tatsächlichen Veränderung wahrgenommen. Spirituelle und ästhetische Entwicklungen erschienen daher sowohl den Zeitgenossen als auch der heutigen Forschung in der Qualität historischer Faktizität.

I. Realien als Prüfstücke der Adaptionshypothese – Spolien der Sakralkonzeption

Wie ein Schlaglicht wird unser Thema erhellt durch das Beispiel des Gebrauchs Siebenarmiger Leuchter durch Christen in christlichen Sakralräumen. Peter Bloch hat insgesamt 52 real erhaltene oder literarisch nachgewiesene Leuchter erfasst, die mehr oder weniger als Nachbildungen der Menora im Offenbarungszelt respektive im Jerusalemer Tempel betrachtet werden können;[4] unter den noch bestehenden befinden sich immerhin neunzehn mittelalterliche Exemplare, zurückgehend bis zum ottonischen Leuchter in Essen, der nach Forschungsansicht – speziell in Bezug auf die Ausgestaltung des Leuchterfußes – am stärksten das Urbild offenbart.[5] Den frühesten literarischen Nachweis dessen, dass sich die Künstler tatsächlich an der detaillierten Schilderung der Menora in der Jüdischen Bibel (Ex 37,17–24; vgl. 25,31–40) orientierten, liefert die Vita Benedicti Anianensis in Bezug auf den 772 von Karl dem Großen in Auftrag gegebenen Leuchter, *quod Beseleel miro conposuit* [sic!] *studio*.[6] Leider fügt der Exodus-Text der Erwähnung dieses von Bezalel (Ex 31,2; 35,30; 36,1–2; 37,1) geschaffenen und von Judas Makkabäus erneuerten Heptalychnos (1 Makk 4,48–49) neben der Standortbezeichnung an der Südseite des Sakralraumes (Ex 40,24) keine funktionale Erklärung bei,[7] und auch der Prophet Sacharja kennt nur die zeichenhafte Deutung des Leuchters als Bild der Allmacht Gottes (Sach 4,1–14).[8]

---

[4] Vgl. Peter Bloch, Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 23 (1961), 55–190. – Vgl. bereits zuvor die auch eine apologetische Zuspitzung erlaubende Skizze von Marcel Simon, Le chandelier à sept branches symbol chrétien?, in: Revue archéologique 6.F. 31/32 (1949), 971–980. Vgl. ferner Leon Yarden, The tree of light. A study in the menorah, the seven-branched lampstand, Uppsala 1972; Martine Dulaey, Le chandelier à sept branches dans le christianisme ancien, in: REAug 29 (1983), 3–26.

[5] Vgl. Heinrich Strauss, The history and form oft the seven-branched candlestick of the Hasmonean kings, in: JWCI 22 (1959), 6–16, insb. 14f.

[6] Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis 17, hg. von Georg Waitz, (MGH.SS 15/1), Hannover 1887, 206. – Vgl. jetzt auch Walter Kettemann, Subsidia Anianensia. Überlieferungs- und textgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte Witiza-Benedikts, seines Klosters Aniane und zur sogenannten „anianischen Reform", Duisburg 2000, Bd. 2, 166f.

[7] Vgl. hierzu die Hebr-Kommentierung bei Paul Billerbeck, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch, München [9]1994, 704–718.

[8] Vgl. auch die ältere symbolistisch-esoterische Auslegung bei Julius Haase, Der siebenarmige Leuchter des Alten Bundes, seine Geschichte und Symbolik, München 1922, zu Sacharja 19; Yarden, The tree of light (wie Anm. 4).

Entsprechend konnte auch die mittelalterliche Liturgik – auf den rabbinischen und patristischen Quellen beruhend[9] – nicht über die Anknüpfungspunkte an allgemeine Lichtallegorien, an Christus als das Licht der Welt (Joh 1) und als Zeichen der Sieben Gaben des Heiligen Geistes hinausgehen.[10] Eine Verbindung zu dem siebenfachen Lichterzug des gallikanischen Evangelienritus lässt sich nicht erkennen.[11] Auch für den erhaltenen Essener Leuchter konnte bislang eine konkrete liturgische Verwendung nicht nachgewiesen werden: Im mittelalterlichen Liber ordinarius wird das *candelabrum* ausschließlich zur Ortsbestimmung anderer Gegebenheiten erwähnt.[12] Offensichtlich diente der Essener Leuchter ausschließlich der von liturgischen Vollzügen unabhängigen ‚Konstituierung und Inszenierung von Sakralität'. Bereits aus dieser vagen phänotypischen Trivialität ergibt sich, dass eine substantielle Ableitung einer Sakralkonzeption aus Artefakten und Ritualen – z. B. hinsichtlich einer Bedeutungsaufladung der Raumachse – allererst entwickelt werden muss; dies gilt auch für Adaptionsbezüge zum Judentum. Erkennbar ist lediglich die auf einen anderen Sakralraum bezogene Memorialintention mit der dinglichen Markierung durch eine artifizielle Spolie. Zu fragen ist somit nach dem grundlegenden, historisch fassbaren Prinzip dieses zeichenhaften Gebrauchs eines Artefakts, jenseits des archäologistischen Interesses.

Die nachstehenden Untersuchungen beabsichtigen keineswegs, die zweitausendjährige wechselseitige Verweisungsgeschichte von Judentum und Christentum aufzuarbeiten, nicht einmal am Beispiel ihrer gemeinsamen oder distinkten Sakralkonzeption. Die Intention begnügt sich vielmehr damit, auf die Grundlegung der christlichen Sakralkonzeption in der Jüdischen Bibel hinzuweisen, wie sie im Mittelalter als geschichtliches und ästhetischen Faktum erfahrbar gewesen ist und in die Gegenwart hineinwirkt. Dabei muss zunächst (II.) von der historischen Prägung des später für das Christentum relevanten Begriffs einer Sakralkonzeption ausgegangen werden. Sodann (III.) sind die Konsequenzen der Spiritualisierung des Tempelbegriffs für die entstehende christliche Sakralkonzeption zu thematisieren. Das nächste Kapitel (IV.) widmet sich den in konkreten Bauten und Baumetaphern zum Ausdruck kommenden pragmatischen Aspekten einer Rezeption der Jüdischen Bibel. Mittels eines weiteren Fallbeispiels, der Kirchweihe, werden auch in rituellen Vollzügen umfangreiche Rückgriffe der hochmittelalterlichen Liturgik in der Jüdischen Bibel erkannt (V.), bevor zuletzt (VI.) die kulturhistorisch fassbare Perspektive als der neben der theologischen Reflexion prägnanteste Ertrag aus der jüdischen Sakralkonzeption erkannt wird.

---

[9] Vgl. Yarden, The tree of light (wie Anm. 4), speziell 12–19.

[10] Vgl. Rupert von Deutz, In Exodum 4,8, hg. von Rhaban Haacke (CChr.CM 22), Turnhout 1972, 755ff.

[11] Vgl. Expositio antiquae liturgicae Gallicanae 11, hg. von Edward C. Ratcliff, London 1971, 7.

[12] Vgl. Franz Arens, Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche, Paderborn 1908, 91, 113, 116, 196, 262. Vgl. auch Bloch, Siebenarmige Leuchter (wie Anm. 4), 120f. – Die Vermutung einer „nichtliturgischen" Memorialfunktion des Leuchters konnte bislang quellenmäßig nicht belegt werden; vgl. Vera Henkelmann, Der siebenarmige Leuchter des Essener Münsters und die Memoria der Äbtissin Mathilde, in: Birgitta Falk u. a. (Hg.), Wie das Gold den Augen leuchtet. Schätze aus dem Essener Frauenstift, Essen 2007, 151–167, speziell zur Memoria 162–167, gewiss falsch ist die Vermutung, dass der Leuchter zur „feierlichen Lichtinszenierung [sic !] des Altars" beigetragen habe (158).

II. Der latreutische Umgang mit dem Heiligen – Entstehung der Sakralkonzeption

Zu den ertragreichsten literarischen Zeugnissen und wirkmächtigsten Erzähltexten überhaupt gehören die Schilderungen von der je aktuellen und punktuellen Gegenwart Gottes vor den Menschen sowie dem Bedürfnis der Menschen, Orte der Erinnerung an die Gottesbegegnung zu schaffen. Mit dem Ausbau einer dauerhaften Memorialstätte glaubt vor allem der nomadische Mensch eben dieses Ereignis perpetuieren zu können. Jene Absicht fällt durchaus auch mit dem Heilsplan des biblischen Gottes und dessen Selbstentäußerung als der Schlechthin-Seiende gegenüber dem Mose am Horeb ineins (Ex 3,1–15). Gott bekundet nicht nur seine Existenz schlechthin, sondern sein lokal zu verstehendes ‚Da'-Sein für die Menschen (Ex 3,14). Ubiquität und lokale Manifestation der göttlichen Präsenz werden miteinander versöhnt. Durch die Gegenwart Gottes wird der Ort geheiligt: „der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden" (Ex 3,5; vgl. auch Jos 5,15). Dies bedeutet die Legitimierung zur Errichtung von Sakralbezirken in allen Zeiten, angefangen von den Altären respektive Steinmalen des Noah (Gen 8,20), des Abram (Gen 12,7–8), des Jakob (Gen 28,16–19), des Mose (Ex 17,15; 24,4), des Samuel (1 Sam 7,17) sowie des Josua (Jos 4,20; 8,30–31; 24,26). Erschrocken stellte Jakob fest: „Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels", nahm einen Stein als Mazzebe (Masseba) und goss Öl darüber. Dann gab Jakob dem Ort den Namen Bet-El, das heißt Haus Gottes (Gen 28,17–19). Vom Altar des Elija heißt es: „Elija zog rings um den Altar einen Graben und grenzte eine Fläche ab" (1 Kön 18,32). Die Altäre und Mazzebot[13] der Patriarchen und die an ihnen vollzogenen Handlungen lehren uns das biblische Verständnis vom gleichermaßen räumlichen sowie unräumlichen Umgang mit dem Heiligen[14] und das Entstehen einer – nach Graesser – gleichermaßen rechtlichen, kommemorativen und kultischen Infrastruktur, letztere „to mark the sacred area where the deity might be found […], where worship and sacrifice will reach the deity".[15] Der umherziehende Abram erinnert sich später des Ortes, „wo er früher den Altar erbaut hatte. Dort rief Abram den Namen des Herrn an" (Gen 13,3–4).

Wir erfahren aus den ältesten Teilen der Jüdischen Bibel von der Errichtung eines Gedenksteins und den ersten konsekrierenden Handlungen, von der Umschrankung des Gebietes bis hin zum Gebet und vom Vollzug einer Zeichenhandlung: Die

[13] Vgl. Carl F. Graesser, Standing stones in ancient Palestine, in: Biblical archeologist 35 (1972), 34–63. Vgl. auch den Exkurs bei Albert de Pury, Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales, Paris 1975, Bd. 2, 409–422.

[14] Vgl. Manfred Görg, Der Altar. Theologische Dimensionen im Alten Testament, in: Josef Schreiner (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie, Stuttgart 1983, 291–306. – Vgl. auch Wolfgang Zwickel, Der Altarbau Abrahams zwischen Bethel und Ai, in: BZ N.F. 36 (1992), 207–219, zur angeblichen Gründung von ‚Heiligtümern' in der Frühzeit 208 f. und zur geopolitischen Lage des Altarbaus auf der Grenze zwischen Nord- und Südreich; Eckart Otto, Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung, in: ZAW 88 (1976), 165–190; Joshua Schwartz, Jubilees, Bethel and the temple of Jacob, in: HUCA 56 (1985), 63–85; Wolfgang Zwickel, Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas, Tübingen 1994, zu Bet-El 281 mit Anm. 239.

[15] Graesser, Standing stones in ancient Palestine (wie Anm. 13), 37 u. 44–48.

Anrufung Gottes ist nach dieser Konzeption zwingend an das Aufsuchen eines bestimmten Ortes gebunden: Dieser eine Ort, wo der Herr ‚seinen Namen wohnen lassen' wird, ist aufzusuchen (Dt 12,2–14; 14,23; 16,2.6.11; 26,2), nur hier kann das Erhören eines Gebetes erwartet werden (1 Kön 8,30; 2 Chr 6,21), andere Altäre werden kritisch betrachtet (Jos 22,10–34). Der Gedenkakt ist ‚als Fest' zu gestalten (Ex 12,14). Diese Elemente, die strenge Scheidung zwischen Heilig und Profan (Lev 10,10), die Konstituierung und Sicherung des Sakralbezirks[16] einerseits sowie die Realisierung der konsekratorischen Sakralhandlung[17] einschließlich eines Erinnerungs- und Gebetsaktes andererseits, werden fortan die Determinanten einer Sakralkonzeption im engeren Sinne darstellen. Von Bet-El werden wir dann später erfahren, dass aus dem gesalbten Steinaltar – wie verheißen (Gen 28,22) – ein „Heiligtum des Königs und ein Reichstempel wurde",[18] ausgestattet mit einem Priesteramt und priesterlichen Funktionen sowie Sakraldisziplin (Am 7,13). Es handelt sich um die wirkmächtige Auffassung von einer realen und zeichenhaften Manifestation des Tranzendenten in der konkreten, historisch-geographisch fassbaren Welt des Menschen, einer heilig gewordenen und gleichwohl artifiziell gestalteten Umgebung[19] – mit allen Unsicherheiten heutiger Forschung über die Verhältnisse der Christen und ihrer räumlich-baulichen Verortung in der vorkonstantinischen Zeit.[20]

Eine religionsgeschichtlich aufschlussreiche Weiterentwicklung führte von der Vielzahl im Land verstreuter Altäre zu einem zentralen, wenngleich „umherziehenden" Kult (vgl. 2 Sam 7,6; 1 Chr 17,5), entsprechend der göttlichen Ansprache: „Macht mir ein Heiligtum! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen" (Ex 25,8). Sowohl das Wüstenzelt des Mose als auch der von dem zwischen 967 respektive 964 bis 922 v. Chr. regierenden König Salomo errichtete Tempel in Jerusalem gelten fortan als Inbegriffe des jüdischen Sakralkomplexes – insbesondere deshalb, weil in der Heiligen Schrift eine Fülle von Details über die materielle Ausstattung dieser Ein-

---

[16] Vgl. Hanns Peter Neuheuser, Grenze und Grenzüberschreitung im Umfeld von sakralen und profanen Zeichenhandlungen, in: Ulrich Knefelkamp u. a. (Hg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter, Berlin 2007, 345–358.

[17] Vgl. Ernst Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, Berlin 1963, zur Kultlegitimation 69 f.

[18] Vgl. Schwartz, Jubilees (wie Anm. 14), insb. 69–72. Vgl. zum Gesamtkomplex auch de Pury, Promesse divine (wie Anm. 13).

[19] Vgl. Robert A. Markus, How on earth could places become holy? Origins of the christian idea of holy places, in: JECS 2 (1994), 257–271; Sabine MacCormack, Loca sancta. The organization of sacred topography in late antiquity, in: Robert Ousterhout (Hg.), The blessings of pilgrimage, Urbana u. a. 1990, 7–40.

[20] Vgl. Friedrich Wilhelm Deichmann, Vom Tempel zur Kirche, in: Alfred Stuiber/Alfred Hermann (Hgg.), Mullus. Festschrift für Theodor Klauser, Münster 1964, 52–59; Willy Rordorf, Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?, in: ZNW 55 (1964), 110–128; Paul Corby Finney, Topos hieros und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung, in: Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie 7 (1984), 193–225; Victor Saxer, Domus ecclesiae – oikos tes ekklesias in den frühchristlichen literarischen Texten, in: RQ 83 (1988), 167–179. Vgl. vor allem die umfassende Materialsammlung bei Lloyd Michael White, The social origins of christian architecture, Valley Forge 1990, zur baulichen Adaptionsleistung in Zusammenhang mit der sozialen Gemeindebildung vgl. insb. Bd. 1: Building God's house in the Roman world. Architectural adaption among pagans, jews and christians.

richtung mitgeteilt wird, wobei es in unserem Zusammenhang wenig relevant ist, ob es sich hierbei um historisch abgesicherte Beschreibungen, visionäre Planungen oder nachträgliche Idealisierungen handelt. Aufschlussreich erscheint zudem die Erkenntnis, dass die Sakralkonzeption hinsichtlich des Instrumentariums ein Prinzip abgestufter Dignität kannte. Manche Texte berufen sich sogar darauf, dass die Maßnahmen einem „Muster" folgten (Ex 25,9; 35,32.35, vgl. auch Apg 7,44); auch Salomo erhält von seinem Vater David den „Plan" für den zu erbauenden Tempelbezirk (1 Chr 28,11 und 12).

Die Rede von einem strukturierten Tempelkomplex mit unterscheidbaren Einrichtungen und Gerätschaften sowie zuordbaren Funktionsträgern erweist in der Folge den Entwurf eines ausdifferenzierten Sakralitätskonzeptes, das vom Größeren (Flächenparzellierungen) zum Kleineren (z. B. Zuordnung von Gerätschaften zu Räumen und Funktionsträgern) reicht. Die räumliche Staffelung legt den Grundstein für die Entwicklung von Sakralitätsgraden, wie sie in der Mischna expliziert wird: Eretz Israel, ummauerte Städte, Bereich innerhalb der Mauern Jerusalems, Tempelberg, Zwinger, Frauenvorhof, Israelitenvorhof, Priestervorhof, Raum zwischen Vorhalle und Altar, Heiligtum, Allerheiligstes.[21]

Für unseren Zusammenhang bedeutet dies jedoch, dass wir die zahlreichen Details tatsächlich als Bausteine einer Konzeption auffassen dürfen. Den Darstellungen zum Wüstenzelt und zum salomonischen Tempel können wir folgende Elemente eines Sakralkonzeptes entnehmen:

1. Versöhnung von Ubiquität und lokaler Manifestation in Hinsicht auf die Da-Seins-Zusage Gottes. Die Auffassung des von Gott als heilig bestimmten Ortes mit der strikten Differenzierung des Sakralen und des Profanen.
2. Die Auffassung der Wohnung Gottes als Bauaufgabe und eines abgegrenzten Sakralbezirks sowie als Memorial- und Opferort, d. h. die Errichtung eines Gedenksteines und eines Altars.
3. Die Ausprägung des Erinnerungs- und Gebetsaktes ‚als Feier'.
4. Die Notwendigkeit einer kultischen Weihe (Öl-Salbung) des Gebäudes, eines Altares und der Raumausstattung.
5. Der Entwurf einer Konzeption verschiedener ‚Sakralitätsgrade', unterstützt von einer ästhetischen Raumkonzeption mit Zuordnungen verschiedener Bauteile unter den Prinzipien von Achse, Symmetrie und Proportion sowie von geometrischen Formen. D. h. die Realisation eines Baukomplexes mit Vorhöfen und unterschiedlich bedeutsamen Einzelbauten, insbesondere des zentralen Heiligtums, ferner einer Binnenparzellierung innerhalb der Hauptgebäude mit Bedeutungsaufladung des Vorne gegenüber dem Hinten und der Zentralität gegenüber der Peripherie, markiert durch Kennzeichnungen und Abschrankungen zwischen den Gebäudeteilen, vor allem durch den Vorhang vor dem Allerheiligsten.
6. Die Festlegung der Sakralausstattung und der Funktionsgeräte in unterschiedlicher Dignität und in materieller Hinsicht respektive bezüglich der hochwertigen Materialauswahl und künstlerischen Ausführung.

[21] Vgl. die (zehn) Sakralitätsgrade nach der Mischna VI,1: Kelim 1, 6a–9 d (Die Mischna, hg. v. Karl Heinrich Rengstorf/Leonhard Rost, bearb. v. Wolfgang Bunte, Berlin u. a. 1972, 77–87).

7. Die Konstituierung von umfassenden Ritualvorschriften und die Zuordnung von Ritualfunktionen zu Räumen und Handlungskomplexen; die Errichtung einer Ämterhierarchie mit Festlegung von Funktionsrollen, Stellvertretungen und Abzeichen, u. a. mit Festlegung der Priestergewänder.
8. Die Festlegung einer Gottesdienstordnung mit Gebets- und Gesangstexten bis hin zur Entwicklung spezifischer poetischer Formen (z. B. mittig getrennte Verse) und der vokalen Performanz einer Klangorganisation (z. B. Kantillation von Vortragstexten).
9. Die Ausprägung von Merkmalen einer vorbildhaften ‚Wortreligion' und Schriftkultur. Die Konstituierung eines rituellen Umgangs mit der Heiligen Schrift.
10. Das Verständnis der vorstehenden Merkmale als Elemente einer Sakralkonzeption und die Verstetigung dieser Konzeption mit Hilfe einer ‚Theologie der Überlieferung'.

Aus der archaischen Erinnerungskultur erwuchs somit die Vorstellung, die Gegenwart Gottes im irdischen Kontext zu perpetuieren, d. h. der Gegenwartszusage Gottes und damit seiner Person eine „Wohnstätte" anzubieten.[22] Hieraus ergaben sich letztlich Vorstellungen darüber, dass das Heiligtum „groß" werden müsse „und in aller Welt Lob und Bewunderung finden" sollte (1 Chr 22,5). Nur so konnte nach jüdischer Auffassung erreicht werden, dass Gott in das Heiligtum einzieht und sich dort offenbart (Ex 29,43; 30,36). Vorausgegangen aber war der Heiligungakt durch die Weihe, entsprechend der göttlichen Aufforderung, ein Salböl herzustellen (Ex 30,22–25) und den Konsekrationsakt zu vollziehen: „Nimm das Salböl und salbe die Wohnstätte und alles, was in ihr ist" (Ex 40,9–11; vgl. 30,26–29). Nunmehr konnte der Herr Wohnung nehmen: „Dann verhüllte die Wolke das Offenbarungszelt und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnstätte" (Ex 40,34). Der Kult der Schekina und insbesondere auch die Bestimmung als Gebetsstätte (1 Kön 8,22-23; 2 Chr 6,12.14) nimmt von hier seinen Ausgang. Die Schaffung des Wüstenzelts und die Errichtung des Jerusalemer Tempels durch Salomo mitsamt der komplizierten Ausstattung ist als Sakralkonzeption bleibendes religiöses und ästhetisches Vermächtnis der Jüdischen Bibel.[23]

Die berühmte Ezechielvision (Ez 40,1–44,3) vermag der traditionellen Sakralkonzeption substantiell keine gänzlich neuen Aspekte mehr hinzuzufügen: Sie stellt innerhalb der zwischen 593 und 570 zu datierenden Gesamtkomposition[24] eine um 573 aktualisierte Beschreibung des salomonischen Tempels kurz vor der 587 erfolgten Zerstörung dar, während der Text selbst von sich behauptet, die verschriftlichte Vision habe während des Exils stattgefunden (Ez 40,1) und sei – trotz aller

[22] Vgl. Bernd Janowski, Ich will in eurer Mitte wohnen. Struktur und Genese der exilischen Schekinah-Theologie, in: JBTh 2 (1987), 165–193.

[23] Vgl. Volkmar Fritz, Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift, Neukirchen-Vluyn 1977.

[24] Vgl. auch Carl Gordon Howie, The date and composition of Ezekiel, Philadelphia 1950, insb. 27–46.

theologischer Überprägungen[25] – als „realer Wiederaufbauplan“ zu verstehen.[26] Auf ähnliche Weise ist die Vision Sacharjas vom Siebenarmigen Leuchter (Sach 4) aus der Motivation heraus verstanden worden, die Tempelausstattung wiederherzustellen[27] und die ‚ästhetische Konstituierung von Sakralität‘ zu realisieren. Die Vision des Ezechiel beschreibt einen ausladenden und kompliziert strukturierten Sakralbezirk, mit Angabe von genauen Maßen und Ausstattungsdetails. Neben bereits aus der Chronistik bekannten Informationen werden bestimmte Einzelheiten nochmals unterstrichen, etwa die Kennzeichnung der Grenzmauer: „Sie sollte das Heilige vom Unheiligen trennen“ (Ez 42,20) oder die Vorschrift für die Priester, die Sakralgewandung abzulegen, wenn sie auf den Vorhof hinaustreten, „denn die Gewänder sind heilig“ (Ez 42,14; vgl. 44,18–19). Aufschlussreich ist auch die mehrfache Betonung der Bedeutung der Gebäudeausrichtung nach Himmelsrichtungen, so als Annäherungsrichtung Gottes selbst aus dem Osten (Ez 43,14; 44,1–3). Mit diesen Vorgaben – vor allem mit der Dichotomie von Sakral und Profan und dem Postulat des ewig heiligen Tempels (vgl. Ps 93,5) – fasst Ezechiel die Spezifika, aber auch die Komplexität der jüdischen Sakralkonzeption im vorexilischen Israel nochmals pointiert zusammen.[28]

Jüngere Schriften liefern nur noch punktuell Details zur Sakralkonzeption hinzu. So müssen Einzelaussagen als durchaus wichtige aber nicht mehr substantielle Ergänzungen der älteren Schriftzeugen bewertet werden. So lesen wir in dem um 400 v. Chr. verfassten Buch Nehemia von einem rituell elaborierten Wortgottesdienst, in welchem der Vortragende auf einer Holzkanzel, also erhöht, stand (Neh 8,4 und 5). Ferner heißt es: „Als er [der Schriftgelehrte Esra, H. P. N.] das Buch aufschlug, erhoben sich alle“ (Neh 8,5). Zum abschließenden Lobpreis erheben alle die Arme, antworten mit „Amen“ und verneigen sich (Neh 8,6). Dieser prägnanten Schilderung lassen sich somit weitere Angaben über Ritualfunktionen und Sakralkonzeptionen, z. B. der Ehrfurchtsbezeugung, entnehmen.[29] Die Stelle in Neh dokumentiert auch die performativen Abläufe des Tora-Vortrags, wie er sich dann in erzählerischer und magistral-diskursiver Weise im jüdischen Talmud[30] und in ritueller Darstellung in

[25] Vgl. auch Walther Zimmerli, Jerusalem in der Sicht des Ezechielbuches, in: Carol L. Meyers u. a. (Hg.), The word of the Lord shall go forth. Festschrift für David Noel Freedman, Winona Lake 1983, 415–426, zur ‚Kontinuitätsabsicht‘ 425.

[26] Vgl. Walther Zimmerli, Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587, in: VT 18 (1968), 229–255.

[27] Vgl. Robert North, Zechariah’s seven-spout lampstand, in: Biblica 51 (1970), 183–206. – Zum Gerätebestand allgemein vgl. auch Peter-Runham Ackroyd, The temple vessels. A continuity theme, in: Septuaginta Vetus Testamentum 23 (1972), 166–181.

[28] Vgl. auch die für unseren kulturgeschichtlichen Zusammenhang ergiebige Studie von Bertram Herr, Deinem Haus gebührt Heiligkeit, JHWH, alle Tage. Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel, Berlin 2000, u. a. 84.

[29] Vgl. Franz-Josef Helfmeyer, Als er das Buch nahm, erhoben sich alle. Das Buch im Gottesdienst Israels, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.), Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches, St. Ottilien 1995, 55–63.

[30] Vgl. die Thematisierung über den Kontext der Ester-Rolle hinaus im Talmudtraktat Megilla 3 (Der Babylonische Talmud, hg. von Lazarus Goldschmidt, Bd. 3, Den Haag 1933, 623–641). Zu einzelnen Segenssprüchen vgl. den Talmudtraktat Berakot, hg. v. Lazarus Goldschmidt, Den Haag 1933, Bd. 1, 1–240. Vgl. auch Ruth Langer, Celebrating the presence of the Torah. The history and

dem christlichen Ordo Romanus primus aus dem 2. Viertel des 8. Jhs. wiederfindet.[31] Ohne Zweifel wird die Anvertrauung der Worte Gottes an Gottes Volk von Judentum und Christentum gleichermaßen hoch geschätzt: Die Praxis von Jesu Synagogendienst und die Kennzeichnung des Jerusalemer Tempels als Bethaus werden als Ergebnis der nun zu behandelnden Spiritualisierung des Tempelbegriffs von der jungen Christengemeinde in Bezug auf die neue Sakralkonzeption als nutzbares Erbe des Judentums positiv memoriert (Röm 3,1–2).[32]

Aus der vorstehenden Schilderung ergab sich ein Bündel äußerer und innerer Elemente, welche das Christentum über die Antike und das Mittelalter bis in die Gegenwart hinweg als Bestandteile der Sakralkonzeption der Jüdischen Bibel beeinflussten. Dieser Einfluss manifestiert sich ebenso in den archäologisch und baugeschichtlich fassbaren Denkmälern großer Sakralbezirke, etwa des St. Galler Klosterplans oder des Klosterbezirks von Cluny, bis hin zu den liturgischen Büchern (etwa den *Libri ordinarii*) und den theologischen Reflexionen mittelalterlicher Autoren.

III. Der Jerusalemer Tempel angesichts der Spiritualisierung des Tempelbegriffs – Modifizierung der Sakralkonzeption

Die faktische Präsenz des Jerusalemer Tempelplatzes[33] und insbesondere die detailreichen Schilderungen der Jüdischen Bibel vom Jerusalemer Tempel, seiner Ausstattung und Vollzüge blieben auch im Christentum Gegenstand der kontinuierlichen Reflexion. Der Bericht in Lk 4,16–30 darüber, dass Jesus selbst am Synagogengottesdienst teilnahm und aus der Haftara vortrug, war für die Christen in Antike und Mittelalter Programm genug, eine Adaption der rituellen Übung vorzunehmen.[34] Dem stand nicht entgegen, dass im Hinblick auf die Sakralbauten längst eine funktionale Umorientierung und eine Übertragung der Sakralkonzeption vom Tempel als Wohnort Gottes auf die Kirchen als Versammlungsstätten der Liturgiegemeinden stattgefunden hatten.[35] Bereits die Jüdische Bibel kannte die Auffassung einer Unzugänglichkeit Gottes und eines „Wohnens Gottes" in einem unzugänglichen Heiligtum, setzte aber eine aus dem „Thronen Gottes" hergeleitete materiale Fixierung von Sakralität voraus,[36] so dass zumindest bei Wegfall dieser Materialität

---

meaning of reading Torah, in: Lawrence A. Hoffman (Hg.), My people's prayer book, Bd. 4: Seder K'riat Hatorah (The Torah service), Woodstock 2000, 19–27.

[31] Vgl. Ordo Romanus I, 30.31.51.56.58–65 (hg. von Michel Andrieu, Les ordines romani du haut moyen âge, Bd. 2, Löwen 1948, 77, 83, 86, 87–90).

[32] Vgl. Billerbeck, Die Briefe des Neuen Testaments (wie Anm. 7), 126–133.

[33] Zum archäologisch-historischen Bestand vgl. weiterhin die monumentalen Bände von Theodor A. Busink, Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes, 2 Bde., Leiden 1970 u. 1980.

[34] Vgl. Paul Billerbeck, Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen, in: ZNW 55 (1964), 143–161. Vgl. auch Paul Billerbeck, Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen, in: ZNW 55 (1964), 1–17.

[35] Vgl. Harold Walter Turner, From temple to meeting house. The phenomenology and theology of places of worship, Den Haag u. a. 1979, zur theologischen Perspektive 323–345.

[36] Vgl. Jörg Jeremias, Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos, in: Jörg Jeremias (Hg.), Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton, Tübingen 1996, 244–256; Fritz Stolz, Jahwes Unvergleichlichkeit und Unergründlichkeit. Aspekte der Ent-

von einem „Dethronement of Sabaoth“ gesprochen werden konnte.[37] Die Jüdische Bibel forderte aber von jenen, die nach Bet-El gehen und dennoch sündigen, innere Umkehr als formalen Frömmigkeitsakt (Am 4,4, vgl. 5,5; vgl. auch Hos 4,15; 12,12), sie hegte ferner eine sublime Skepsis gegenüber dem (ausschließlichen) „Wohnen Gottes“ in den von Menschenhand gebauten Gotteshäusern (Jes 66,1–2)[38] und konnte sich in eschatologischer Perspektive eine heilige Stadt, welche mit ihrer West-Ostachse eindeutig als Jerusalem zu identifizieren ist, ohne Tempel vorstellen (Jer 31,38–40). In neutestamentlicher Zeit mehren sich dann die zur jüdischen Sakralkonzeption distinkten Positionen, welche man summierend unter dem Stichwort der ‚Spiritualisierung des Tempelbegriffes‘ zusammenfassen kann:

1. Im Gefolge der in der Forschung gelegentlich überpointierten Antithetik Jesu (vgl. Mt 5,21–47)[39] entwickelt sich eine kritische Position, die mit der Verkündigung von der Zerstörung des Tempels (Mt 24,2; Mk 13,2)[40] auch andere Elemente des Tempelkultes, etwa das Tragen der jüdischen Sakralgewandung (Mt 23,5; Mk 12,38; Lk 20,46), einschließt. In der öffentlichen Wahrnehmung entstand in weiter Verbreitung die Meinung, dass Jesus mit der Zerstörung des Tempels (Mt 26,61; 27,40; Mk 14,58; 15,29) auch die von Mose überlieferten Bräuche ändern werde (Apg 6,14). Auf der anderen Seite steht die frühe Auffassung Jesu vom Tempel als des Eigentums des Vaters (Lk 2,49) sowie Jesu Tempelaktion (sog. Tempelreini-

---

wicklung zum alttestamentlichen Monotheismus, in: WuD N.F. 14 (1977), 9–24; Bernd Janowski, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: Bernd Janowski (Hg.), Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 214–246; Oswald Loretz, Gottes Thron in Tempel und Himmel nach Psalm 11. Von der altorientalischen zur biblischen Tempeltheorie, in: Ugarit-Forschung. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas 26 (1994), 245–270. Vgl. auch Peter Schäfer, Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur, in: Kairos 16 (1974), 122–133.

[37] Vgl. Tryggve N. D. Mettinger, The dethronement of Sabaoth. Studies in the shem and kabod theologies, Lund 1982.

[38] Vgl. Matthias Albani, Wo sollte ein Haus sein, das ihr mir bauen könntet. Schöpfung als Tempel JHWHs?, in: Beate Ego (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, Tübingen 1999, 37–56. – Vgl. auch Friedhelm Hartenstein, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition, Neukirchen-Vluyn 1997.

[39] Vgl. Ernst Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen ^{3}1965, 187–214, hier 206 u. 208; Josef Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg ^{5}1965, 95f.; Leonhard Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, Göttingen 1975, etwa 150ff.; Martin Hengel, Jesus und die Tora, in: ThB 9 (1978), 152–172; Helmut Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu, Würzburg 1978, 253–293; Wolfgang Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen ^{2}1989, 60–72.

[40] Vgl. Kurt Paesler, Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament, Göttingen 1999. Vgl. auch Lars Hartman, Prophecy interpreted. The formation of some jewish apocalyptic texts and of eschatological discourse Mark 13 par, Lund 1966, zum prophetischen Kontext 219–226, 240f.; Jacques Dupont, La ruine du temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13, in: Louis Monloubou (Hg.), Apocalypses et théologie de l’espérance, Paris 1977, 207–269.

gung) (Mt 21,12–17; Mk 11,15–19; Lk 19,45–48; Joh 2,13–16)[41] – beides Elemente der Hochachtung und der Ehrfurcht vor dem Vater und der in rechter Weise, d. h. innerhalb der von der „jewishness“[42] zu unterscheidenden Sakralkonzeption, genutzten Tempel.

2. Die aktive Beteiligung Jesu am nichtkultischen, aber gleichwohl liturgischen Synagogengottesdienst und sein Vortrag aus der Haftara (Lk 4,16–30) bildet mitsamt seiner zitathaften Kennzeichnung des Tempels als Bethaus (Mt 21,13; Mk 11,17; Lk 19,46 entsprechend Jes 56,7) eine in Antike und Mittelalter geglaubte Grundlage für die neue Charakterisierung der Sakralkonzeption: Affirmativ anerkennt bereits die junge Christengemeinde die heilige Schrift des Judentums als dessen Vermächtnis (Röm 3,1–2).[43]
3. Die Umwertung fordert auch Konsequenzen für das Verhalten der einzelnen Glaubenden und der Gesamtheit der Gemeindemitglieder angesichts des Tempels: Die Bewunderung seiner Steine erscheint inhaltsleer (Mt 24,1–2; Mk 13,1–2; Lk 21,5–6), das Schwören auf den materiellen Tempel allein wird wertlos (Mt 23,16–22). Zu Jesu Zeit war nach seinen Worten die Stunde gekommen, da es nicht mehr auf den topographischen Ort des Betens ankam (Berg Garizim oder Jerusalem), sondern auf Akt und Habitus des Betens selbst (Joh 4,20–24). Freilich ist damit keiner Kultfeindlichkeit das Wort geredet.[44]
4. Jesu Redeweise vom „Tempel seines Leibes“ (Joh 2,21) deutet in ihrer Metaphorik das Opfer Jesu und damit eine neue kultische Grundlegung an.[45] Zwar wird auch im Prolog des Vierten Evangeliums die traditionelle Redeweise vom „Wohnen“ Gottes wieder aufgegriffen (Joh 1,14), doch eindeutig auf die Zweite Person der Trinität und auf die Lehre von der Inkarnation bezogen,[46] welche radikal mit der Theologie der Jüdischen Bibel bricht und nur noch über das Medium des Kultes mit einem topographisch fassbaren Sakralbau in Verbindung zu bringen ist.[47] Durch die Eucharistie wird das dauerhafte „Zelten“ des Logos sichtbar und leibhaftig erfahrbar (Kol 2,9).[48]

---

[41] Vgl. Jostein Ådna, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr., Wiesbaden 1999, zum Marktbetrieb insb. 91–139; Ders., Jesu Stellung zum Tempel Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung, Tübingen 2000, insb. 157–430; Timothy C. Gray, The temple in the gospel of Mark, Tübingen 2008; Solomon Hon-fai Wong, The temple incident in Mark 11,15–19, Frankfurt a. M. 2009.

[42] Vgl. Shaye J. D. Cohen, The beginnings of jewishness. Boundaries, varieties, uncertainties, Berkeley 1999, 13 f. u. 143.

[43] Zur Röm-Stelle vgl. Billerbeck, Die Briefe des Neuen Testaments (wie Anm. 7), 126–133.

[44] Vgl. Finney, Topos hieros (wie Anm. 20), insb. 198 ff.

[45] Vgl. Franz Mußner, Jesus und das Haus des Vaters – Jesus als Tempel, in: Freude am Gottesdienst (wie Anm. 14), 267–275; Bruce Chilton, The temple of Jesus. His sacrificial program within a cultural history of sacrifice, University Park 1992, insb. 91–159.

[46] Vgl. Janowski, Ich will in eurer Mitte wohnen (wie Anm. 22), 191 ff.

[47] Vgl. Franz Mußner, Kultische Aspekte im johanneischen Christusbild, in: Ders. (Hg.), Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes, Düsseldorf 1967, 133–145.

[48] Vgl. Adolf Schlatter, Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart 1948, 23 f. Vgl. auch John C. Meagher, Joh 1,14 and the new temple, in: JBL 88 (1969), 57–68.

5. Die synoptischen Evangelien berichten übereinstimmend von den Vorbereitungen Jesu und seiner Jünger zur Feier des jüdischen Pessach-Festes (Mt 26,17–19; Mk 14,12–16; Lk 22,7–13 und 15) sowie vom Vollzug des Beracha-Ritus (Mt 26,27; Mk 14,23; Lk 22,20; vgl. auch 1 Kor 11,25). Doch ersetzt Jesus das in der Tempellade aufbewahrte Manna durch sein Opfer als „Brot des Lebens" (Joh 6,35.41.48.51); durch seinen Tod am Pessach-Fest der Juden wird Jesus selbst zum geschlachteten Osterlamm (1 Kor 5,7; vgl. 1 Petr 1,19).
6. Das Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tode Jesu (Mt 27,51; Mk 15,38; Lk 23,45) wurde von den Christen als äußeres Zeichen für das Ende des jüdischen Tempelkultes angesehen, da der Vorhang – im Gegensatz zu den statisch-baulichen Strukturen des Tempelgebäudes – die Steuerung der rituellen Performativität betraf.
7. Die neutestamentliche Theologie hat durch die Spiritualisierung des Tempelbegriffs den letzteren auf das Corpus der Gemeinde übertragen: von der Absage des Stephanus an den vom Menschen geschaffenen Tempel (Apg 7,48; 17,24)[49] bis hin zur Charakterisierung der Gemeinde als „lebendige Steine" eines „geistigen Hauses" (1 Petr 2,5) und als „Tempel Gottes" selbst im Rahmen der paulinischen Theologie (1 Kor 3,16–17; 6,19).[50] Die Herleitung des paulinischen Ansatzes aus der Qumrangemeinde[51] ist zumindest zwiespältig, da der Sekte nach der Ablehnung des Jerusalemer Tempels wohl keine ‚Alternative zur Spiritualisierung' blieb.
8. Das neue Corpus der christlichen Gemeinde konstituiert auch die Liturgie neu – und damit die Einstellung zu den liturgischen Orten: Die Gemeinde besucht den Tempel zum Gebet und bricht „in ihren Häusern" das Brot (Apg 2,46, vgl. Vers 42). Erst durch dieses Wirken entsteht der dichotome Kirchenbegriff, der Gemeinde und Bau zugleich bezeichnet.
9. Der Hebräerbrief, welcher die Jüdische Bibel als Wort Gottes und des Heiligen Geistes achtet (Hebr 1,1; 3,7; 9,8; 10,15), entfaltet die Prädikatisierung Christi als den Neuen Hohenpriester und schafft die Grundlage für einen neuen Sakralitätsbegriff ohne zentrales Tempelgebäude und jüdische Sakralkonzeption. Der auctor ad Hebraeos setzt die Kenntnis von der durch die Römer vorgenommenen Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. voraus, welche den Christen als Wahrheitsbeweis der Prophetie Jesu und als Sinnbild für die Umbewertung der Sakralkonzeption erscheinen musste. Deutlich stellt der Hebräerbrief aufgrund des diametralen Gegensatzes der „Bünde" die jüdische Sakralkonzeption (Hebr 9,1–10) einschließlich der Ämterverfassung[52] dem Neuen Opfer Christi (Hebr

[49] Vgl. Marcel Simon, Saint Stephen and the Jerusalem temple, in: JEH 2 (1951), 127–142.

[50] Vgl. Christfried Böttrich, Ihr seid der Tempel Gottes. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: Ego, Gemeinde ohne Tempel (wie Anm. 38), 411–425.

[51] Vgl. Georg Klinzing, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament, Göttingen 1971, 167–198.

[52] Vgl. Hans von Campenhausen, Die Anfänge des Priesterbegriffes in der alten Kirche, in: Ders., Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge, Tübingen 1960, 272–289; Ernst Dassmann, Die Bedeutung des Alten Testamentes für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie, in: Ders. (Hg.), Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994, 96–113. Vgl. auch den Überblick bei Albert Vanhoye, Die Priester des Alten Testaments und der Hohepriester des Neuen Testaments, in: Albert Rauch/Paul Imhof (Hgg.), Das Priestertum in der einen Kirche, Aschaffenburg 1987, 13–29.

9,11–28) in dialektischer Diskontinuität gegenüber.[53] Als Grundgesetz einer neuen Sakralkonzeption beschreibt der Hebräerbrief den endgültigen Schnitt: *Christus aufert primum ut sequens statuat* (Hebr 10,9b). Indem der Hebräerbrief die Doppeldeutigkeit des Wortes „Haus" (als Familienverband und Gebäude) aufgreift, ersetzt er das „Haus Gottes" durch die ekklesiale Formel „sein Haus aber sind wir" (Hebr 3,1–6) und knüpft insoweit an die Gemeindetheologie der neutestamentlichen Briefliteratur an.

10. Die Offenbarung des Johannes, deren Jerusalembild (Offb 21,10ff.) keinen Tempel mehr kennt (V. 22, vgl. Jer 31,38–40), wird von der heutigen Forschung mit Nachdruck als Relecture des Buches Ezechiel gedeutet.[54] Die pauschale Charakterisierung der ‚Stadt Gottes' in einem eschatologischen Zustand[55] beinhaltet aufgrund der Vorstellung einer mystischen Liturgie und der metaphorischen Verkürzung (vgl. die Edelsteinallegorese) eine große Herausforderung für die Theologie,[56] für die jüdische Theologie ist ein zukünftiges Jerusalem ohne Tempel – abgesehen von dem Negativbefund in Jer 31,38–40 – geradezu ein „unvollziehbarer Gedanke".[57] Aber auch für die spätantike und mittelalterliche Kunst kann eine solche Vorstellung nur schwerlich als ‚Baubuch' für die Architektur[58] dienen. Dagegen bedeutet die Redeweise von der „Vermessung des Tempels"[59] die konkrete liturgische Erschließung und rituelle Ingebrauchnahme eines realen Gebäudes als Sakralraum und wird – wie unten noch zu zeigen sein wird – noch im mittelalterlichen Kirchweihritus erfahrbar.

In der ‚Bilanz' von Adaption und Distinktion entwickelt das spätantike und mittelalterliche Christentum eine Sakralkonzeption, deren substantielle und ästhetische

---

[53] Vgl. hierzu Ulrich Luz, Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief, in: EvTh 27 (1967), 318–336.

[54] Vgl. Beate Kowalski, Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes, Stuttgart 2004, speziell in unserem Zusammenhang 345–357; Michael Bachmann, Ausmessung von Tempel und Stadt. Apk 11,1f. und 21,15ff auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel, in: Dieter Sänger (Hg.), Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung, Neukirchen-Vluyn 2006, 61–83.

[55] Aus der großen Zahl der Literatur zur eschatologischen Akzentuierung vgl. Andreina Contessa, Gerusalemme, promessa e profezia. Il significato escatologico di Gerusalemme nell'arte ebraica e cristiana, Magnano 1994; Peter Söllner, Jerusalem die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum, Tübingen u. a. 1998. Vgl. auch die sehr knappe Skizze bei Peter Kurmann, Zur Vorstellung des Himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen Perspektiven in der Kunst des Mittelalters, in: Jan A. Aertsen u. a. (Hg.), Ende und Vollendung, Berlin 2002, 293–300; Michael Alban Grimm, Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbol der Eschatologie, Münster 2007, etwa 375–382 zur ‚Bestreitung' einer jüdischen Identität Jerusalems und zur Entkopplung des ‚Theologumenons Jerusalem' von der konkreten Stadt.

[56] Vgl. Joseph Comblin, La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. XXI,1–XXII,5), in: EThL 29 (1953), 5–40.

[57] So Billerbeck, Die Briefe des Neuen Testaments (wie Anm. 7), 852. – Zum ‚Verdrängungsakt' in Offb auch Hans Windisch, Der Untergang Jerusalems anno 70 im Urteil der Christen und Juden, in: ThT 48 (1914), 519–550, hier 526.

[58] Vgl. David Flusser, No temple in the city, in: David Flusser (Hg.), Judaisme and the origins of christianity, Jerusalem 1988, 454–465; Otto Böcher, Johannes-Offenbarung und Kirchenbau. Das Gotteshaus als Himmelsstadt, Neukirchen-Vluyn u. a. 2010.

[59] Vgl. Marko Jauhiainen, The meaning of the sanctuary reconsidered (Rev 11,1–2), in: Biblica 83 (2002), 507–526. Vgl. insb. Bachmann, Ausmessung (wie Anm. 54).

Ausgestaltung – auch in den vielen Details – die Grundlegung in der Jüdischen Bibel nicht zu leugnen vermag, dogmatisch jedoch auf dem Neuen Testament beruht. Abseits von allen elaborierten Positionen zur Exegese und Ekklesiologie wird dieses Phänomen als kulturhistorische Entwicklung sichtbar.

IV. Bauten und Baumetaphern – Pragmatik der Sakralkonzeption

Die Bereiche der Architektur und Kunst haben die Tendenz zur Spiritualisierung des Tempel- und des umfassenderen „Kultusbegriffs“[60] insoweit aufgenommen, als die Auffassung des Gotteshauses als (alleinige) Wohnung Gottes schnell aufgegeben wurde. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer und die Tatsache, dass das Judentum selbst einen Wiederaufbau des Tempels sowie eine Wiederaufnahme des Tempelkults nicht durchsetzte,[61] sowie die Charakterisierung des Christentums als kultureller Nachfahre des Römischen Reiches[62] erleichterte die veränderte Bauaufgabe sowie die Invention einer alternativen Sakralkonzeption auch im Bereich der gottesdienstlichen Feier und des der Liturgie vorbehaltenen kultischen Ruhetages als „sakralisierte Zeit“.[63] Die Heiligkeit des Sakralbaus sowie des christlichen Altars wurde mit der Dignität der Martyrergrabmäler verknüpft[64] und vor allem mit Hilfe einer neuen eucharistiebezogenen Sakralkonzeption umschrieben,[65] was naturgemäß eine Distanzierung von vorchristlichen Positionen

[60] Vgl. bereits Hans Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe. Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, Leipzig 1932.

[61] Vgl. Windisch, Der Untergang Jerusalems (wie Anm. 57), etwa 548f. Vgl. weiterhin die unverzichtbare Studie von Hans Joachim Schoeps, Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte, in: CNT 6 (1942), 1–45. Vgl. ferner Samuel George Frederick Brandon, The fall of Jerusalem and the christian church. A study of the effects of the jewish overthrow of AD 70 on christianity, London 1957; Clemens Thoma, Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom auf das rabbinische Judentum, in: BZ N.F. 12 (1968), 30–54, 186–210; Heinz-Martin Döpp, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr., Tübingen u. a. 1998, vgl. 134–200 zum sog. ‚kultischen Versagen‘ des Judentums; Eve-Maria Becker, Der jüdisch-römische Krieg und das Markusevangelium. Zu den ‚Anfängen frühchristlicher Historiographie, in: Dies. (Hg.), Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, Berlin u. a. 2005, 213–236. Vgl. auch den Sammelband: Simon Lauer (Hg.), Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n. Chr.). Interpretationen, Bern 1994.

[62] Vgl. Gerd Tellenbach, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters, Heidelberg 1934.

[63] Vgl. die kommentierte Quellensammlung bei Willy Rordorf, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche, Zürich 1972; darüber hinaus auch Nicola Negretti, Il settimo giorno, Rom 1973, mit umfassender Bibliographie; Gerard Rouwhorst, The reception of the jewish sabbath in early christianity, in: Paulus G. J. Post u. a. (Hg.), Christian feast and festival, Leuven 2001, 223–266; Clemens Leonhard, The jewish pesach and the origins of the christian easter, Berlin u. a. 2006; Eve-Marie Becker, Der Sabbat als sakralisierte Zeit. Wandlungsprozesse vom alten Israel bis zum frühesten Christentum, in: Berndt Hamm u. a. (Hg.), Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Stuttgart 2007, 23–41.

[64] Vgl. MacCormack, Loca sancta (wie Anm. 19).

[65] Vgl. Franz Josef Dölger, Die Heiligkeit des Altares und ihre Begründung im christlichen Altertum, in: AuC 2 (1930), 161–183. Zu den abgrenzenden Faktoren vgl. vor allem Gerard Rouwhorst, The roots of the early christian eucharist. Jewish blessings or hellenistic symposia, in: Albert Gerhards u. a. (Hg.), Jewish and christian liturgy. New insights into its history and interaction, Leiden u. a. 2007, 295–308.

bedeuten musste. Gelegentliche Rückgriffe auf Sakralstätten des Judentums waren damit nicht ausgeschlossen, vielmehr scheint es, dass die alten, von den Urchristen (Apg 2,29) und Heilig-Land-Pilgern schon früh aufgesuchten Patriarchengräber und Gedenkstätten des Judentums[66] ihre Sakralität auf die neuen Sakralorte zu übertragen vermochten,[67] zumal sie gelegentlich unmittelbar benachbart lagen – wie z. B. das Grab der Rahel zur Geburtsstätte Jesu in Betlehem, deren Benachbarung sogar der Deutung des sog. betlehemitischen Kindermordes diente (Mt 2,18 mit Zitat aus Jer 31,15). Auch verknüpft Petrus sein David-Zitat ausdrücklich mit der Tatsache, dass sich „sein Grabmal […] bei uns erhalten [hat] bis auf den heutigen Tag" (Apg 2,29). Das Christentum entwickelte ‚seine' Sakralkonzeption somit zwischen den Polen des ‚Neuanfangs' und der bereits von der Jüdischen Bibel entwickelten „theology of tradition".[68] Das letztgenannte, mit Uniformität nicht verwechselte Traditionsprinzip entstand demgemäß bereits innerjüdisch in der Auseinandersetzung mit Diversitäten, bot dem Christentum jedoch zumindest das ästhetisch hilfreiche Modell einer kontextuellen Wiedererkennung an. Im Hinblick auf konkrete Versammlungsräume adaptiert das Frühe Christentum somit pragmatisch andere Bauformen,[69] doch geraten die Erzählungen aus der Jüdischen Bibel und ihre Sakralkonzeption als Ganzes auch in nachbiblischer Zeit niemals aus dem Blick, beginnend in der Exegese und Ekklesiologie der Kirchenväterzeit.[70] Garant hierfür war in erster Linie die Bibelauslegung, welche sich mit den Aussagen der Heiligen Schrift des Judentums auseinanderzusetzen hatte: Im Hinblick auf das gottesdienstliche Instrumentarium nahm man die Sakralkonzeption unseres ersten Kriterienkatalogs zu Hilfe und interpretierte ihn mit unserem zweiten Kriterienkatalog, der die Merkmale der Spiritualisierung im christlichen Sinne umfasste. Von der Spätantike bis ins hohe Mittelalter finden sich bedeutsame literarische Zeugnisse, die sich mit dem Wüstenzelt und dem Tempel auf zeichenhafte Weise beschäftigten und diese Erkenntnisse vor allem zur Erhellung ekklesiologischer Fragen heranzogen: unter anderem bei Beda Venerabilis[71]

---

[66] Vgl. Edward David Hunt, Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire AD 312–460, Oxford 1984; John Wilkinson, Jewish holy places and the origins of christian pilgrimage, in: The blessings of pilgrimage (wie Anm. 19), 41–53; Georg Kretschmar, Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit, in: ZDPV 87 (1971), 167–205 [=Teil 1], und in: Heribert Busse/Georg Kretschmar (Hgg.), Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit, Wiesbaden 1987, 29–111 [=Teil 2], vgl. 69 u. 77–81 zum Problem des ‚Kults'.

[67] Vgl. MacCormack, Loca sancta (wie Anm. 19), 20ff., 25ff.

[68] Vgl. Peter Runham Ackroyd, The theology of tradition. An approach to Old Testament theological problems, in: BTF 3 (1971), 49–64.

[69] Zur Sichtung der reichen Literatur vgl. White, Building God's house (wie Anm. 20); Hans-Rudolf Meier, Alte Tempel – neue Kulte. Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult, in: Beat Brenk (Hg.), Innovation in der Spätantike. Kolloquium Basel 1994, Wiesbaden 1996, 363–376.

[70] Vgl. Carlo Lorenzo Rossetti, Sei diventato tempio di Dio. Il mistero del tempio e dell'abitazione divina negli scritti di Origene, Rom 1998, 13–28, 65–77 etc.

[71] Vgl. Beda Venerabilis, De tabernaculo et vasis eius ac vestibus sacerdotum, hg. v. David Hurst (CChr.SL 119A), Turnhout 1969, 1–139; Beda Venerabilis, De templo, hg. v. David Hurst (CChr. SL 119A), Turnhout 1969, 141–234; vgl. auch Valery V. Petroff, The „de templo" of Bede as the source of an ideal temple description in Eriugena's „aulae siderae", in: RThAM 65 (1998), 97–106. Beda Venerabilis, De locis sanctis, hg. v. Jean Fraipont (CChr.SL 175), Turnhout 1965, 249–280.

und Hrabanus Maurus,[72] aber auch Petrus Damianus,[73] Rupert von Deutz[74] und Richard von St. Viktor;[75] das Gleiche gilt für die Erörterung des Tempelgerätes oder etwa der Sakralgewandung[76] – cum granu salis kann man sagen, dass geradezu alle Theologen, welche die einschlägigen Stellen kommentierten, zur Sakralkonzeption der Jüdischen Bibel Stellung beziehen mussten. Diese Erscheinungen sind der heutigen Forschung auf zweierlei Weise zugänglich: durch die Analyse dreidimensionaler Artefakte und durch das Studium von Textquellen.

Darstellungen in der mittelalterlichen Kunst zeigen quasi-archäologische Darstellungen des Jerusalemer Tempels und seiner Einrichtung als Erinnerungsbilder, aber auch als Projektionsflächen, um biblische Quellen zu veranschaulichen.[77] Als Beispiel für die bildhafte Umsetzung sei etwa der Grundriss des Wüstenzeltes in dem ca. 716 geschaffenen Codex Amiatinus aus der Tradition von Cassiodors *Codex Grandior* genannt.[78] Die Studie von Peter Bloch zu den „Nachwirkungen des Alten Bundes in der christlichen Kunst" lässt gerade durch die summarische Betrachtung das ganze Spektrum erahnen.[79] Dass im christlichen Sakralbau des Mittelalters Bundesladen und Siebenarmige Leuchter dreidimensional aufgestellt wurden,[80] zeigt, dass die Auftraggeber mit ‚Jerusalem' nicht nur allgemein, sondern ganz speziell jüdisches Sakralgut assoziierten.[81] Eine sehr frühe Bildfindung hatte schon in der Spätantike Interesse an der übergreifenden Sakralkonzeption angemeldet, etwa durch eine bildhafte und Vollständigkeit anstrebende Auflistung der Zelt- respektive Tempelausstattung,[82] zu sehen zum Beispiel an einer Miniatur in einer hochmittelalter-

[72] Vgl. Hrabanus Maurus, In Exodum 3,9–18 (PL 108),140–190; vgl. auch Mayke de Jong, Old law and new-found power. Hrabanus Maurus and the Old Testament, in: Jan Willem Drivers/Alasdair A. MacDonald (Hgg.), Centres of learning. Learning and location in pre-modern Europe and the Near East, Leiden, 161–176, mit der Charakterisierung der Motivation zur Erforschung der Jüdischen Bibel, untersucht aufgrund der Briefe des Hrabanus. Hrabanus Maurus, De universo 14,21 (PL 111), 391–398.

[73] Vgl. Petrus Damianus, Dialogus inter judaeum et christianum (PL 145), 59–61.

[74] Vgl. Rupert von Deutz, In Numeros 2,21, hg. v. Rhaban Haacke (CChr.CM 22), Turnhout 1972, 992ff.; Rupert von Deutz, In Exodum 4, hg. v. Rhaban Haacke (CChr.CM 22), 745–802.

[75] Vgl. Richard von St. Viktor, Adnotatio in psalmum 28 (PL 196), 306; Ders., De tabernaculo 1–2 (PL 196), 211–242; Ders., In apocalypsim 7,2 (PL 196), 860, 873; Ders., In visionem Ezechielis (PL 196), 527–600; vgl. auch Walter Cahn, Architecture and exegesis. Richard of St. Victor's Ezekiel commentary and its illustrations, in: The Art Bulletin 76 (1994), 53–68.

[76] Vgl. Roger Gryson, Le vêtement d'Aaron interprété par Saint Ambroise, in: Muséon 92 (1979), 273–280.

[77] Vgl. Contessa, Gerusalemme (wie Anm. 55).

[78] Florenz, Bibliotheca Laurenziana, Codex Amiatinus 1, fol. 2^{v}-3^{r}; vgl. hierzu Elisabeth Revel-Neher, La double page du Codex Amiatinus et ses rapports avec les plans du tabernacle dans l'art juif et dans l'art byzantin, in: JJA 9 (1982), 6–17.

[79] Vgl. Peter Bloch, Nachwirkungen des Alten Bundes in der christlichen Kunst, in: Konrad Schilling (Hg.), Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Handbuch, Köln 1963, 735–781.

[80] Vgl. Bloch, Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen (wie Anm. 4).

[81] Vgl. allgemein Nikolas Jaspert, Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult, in: Dieter Bauer u. a. (Hg.), Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung, Vorstellungen und Vergegenwärtigungen, Frankfurt a. M. u. a. 2001, 219–270.

[82] Vgl. Cecil Roth, Jewish antecendents of christian art, in: JWCI 16 (1943), 24–44.

lichen Sammelhandschrift der Österreichischen Nationalbibliothek,[83] aber auch aus der jüdischen Tradition in der 1299 geschaffenen mallorquinischen Bibel.[84] Längst war ein allgemeiner jüdischer Einfluss auf die frühchristliche Kunstproduktion offensichtlich geworden.[85] Aber nicht nur Topoi der Jüdischen Bibel sind in die christliche Sakralkunst eingegangen, vielmehr ist letztere auch unmittelbar durch den Einfluss jüdischer Bilderquellen – unter anderem von Bildern des Tempels – beeinflusst worden.[86] Andererseits ist zu konstatieren, dass neben die von der Jüdischen Bibel evozierten Bilder eben die neuen Bilder getreten waren, d. h. neben die Darstellung des mehr oder weniger idealisierten Tempels nämlich die Jerusalemer Anastasis, die bereits bei Eusebius als neuer Tempel und das Grab Christi als neues Allerheiligstes betrachtet wurde.[87] Dies ist der Beginn, dass Christen von Jerusalem dezidiert von einer heiligen Stadt zu sprechen begannen.[88] Die vielen baulichen Nachahmungen der Jerusalemer Grabeskirche – selbst eine Rekonstruktion[89] – sowie des Grabes Christi im Mittelalter belegen die wirkmächtige Suggestion (wie in der Paderborner Busdorf-Kirche, in S. Stefano zu Bologna, im Baptisterium zu Pisa oder in den Heiligen Gräbern in Eichstätt und Görlitz).[90]

Doch neben diesen neutestamentlichen Umdeutungen der traditionellen Sakralkonzeption durch das Christentum bleibt der Blick auf die Artefakte der Jüdischen Bibel erhalten. Parallel finden sich die eingangs erwähnten Nachbildungen des

---

[83] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 10, fol. 325^{r}-325^{v}.

[84] Paris, Bibliothèque national de France, Ms. hébr. 7, fol. 12^{v}-13^{r}. Vgl. die materialreiche Studie von Thérèse Metzger, Les objets du culte, le sanctuaire du désert et le temple de Jérusalem dans les bibles hébraïques médiévales enluminées en orient et en Espagne, in: BJRL 52 (1970), 397–436; 53 (1970), 167–209. Vgl. hierzu auch Rachel Wischnitzer, Maimonides' drawings of the temple, in: JJA 1 (1974), 16–27. Vgl. ferner Helen Rosenau, The architecture of Nicolaus de Lyra's temple illustrations and the jewish tradition, in: JewSt 25 (1974), 294–304.

[85] Vgl. bereits die eingehende Studie von André Grabar, Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien, in: Cahiers archéologiques 11 (1960), 41–71; 12 (1962), 115–152.

[86] Vgl. die Beispiele bei Kurt Weitzmann, Zur Frage des Einflusses jüdischer Bilderquellen auf die Illustration des Alten Testamentes, in: Stuiber, Mullus (wie Anm. 20), 401–415. Vgl. schon früher Kurt Weitzmann, Die Illustration der Septuaginta, in: Münchner Jahrbuch 3. F. 3/4 (1952–1953), 96–120; Wischnitzer, Maimonides' drawings (wie Anm. 84); Joseph Gutmann, The messianic temple in spanish medieval hebrew manuscripts, in: Joseph Gutmann (Hg.), The temple of Solomon. Archaeological facts and medieval tradition in christian, islamic and jewish art, Missoula 1976, 125–145.

[87] Vgl. Eusebius von Kaisareia, De vita Constantini 3,28, hg. v. Friedhelm Winkelmann (GCS Eusebius 1.1), Berlin 1975, 96; in Bezug zu Josephus Flavius, Antiquitates Iudaicae 8,2, hg. v. Benedikt Niese, Berlin 1955, Bd. 2, 190ff. Vgl. auch Joshua Schwartz, The encenia of the church of the holy sepuchre, the temple of Salomon and the jews, in: ThZ 43 (1987), 265–281; Bianca Kühnel, Jewish symbolism of the temple and the tabernacle and christian symbolism of the holy sepulchre and the heavenly tabernacle, in: JJA 12/13 (1986–1987), 147–168.

[88] Vgl. Peter W.L. Walker, Holy city, holy places? Christian attitudes to Jerusalem and Holy Land in the fourth century, Oxford 1990.

[89] Vgl. Robert Ousterhout, Rebuilding the Temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre, in: JSAH 48 (1989), 66–78.

[90] Vgl. Damiano Neri, Il santo sepolcro riprodotto in occidente, Jerusalem 1971; Geneviève Bresc-Bautier, Les imitations du saint-sépulchre de Jérusalem. Archéologie d'une dévotion, in: RHSp 50 (1974), 319–342; Claire Péquignot, Vraies ou fausses imitations de l'anastasis de Jérusalem aux XIe et XIIe siècles, in: Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa 31 (2000), 119–133.

Siebenarmigen Leuchters, aber auch die Wiederholung des sog. Ehernen Meeres aus dem salomonischen Tempel (1 Kön 7,23–26; 2 Chr 4,2–5), ausgelegt von Rupert von Deutz[91] – noch heute zu betrachten in dem Lütticher Bronzeguss mitsamt den zwölf Rindern,[92] gefertigt im Anfang des 12. Jahrhunderts durch Reiner von Huy. In diesen Komplex gehören auch jene mittelalterlichen Textilien, die einen Anklang an den Jerusalemer Tempelvorhang intendieren,[93] zudem das von Peter Bloch erforschte Säulenpaar des Tempels, das sich in christlichen Sakralbauten wiederfindet.[94] Interessant erscheint, dass die christliche Theologie des Mittelalters neben dem retrospektiven Rückblick auf die jüdische Sakralkonzeption und neben dem eher vagen Gebrauch des Instrumentariums zur ‚Konstituierung und Inszenierung von Sakralität' auch eine substantielle Deutung kannte; so bei der Interpretation des Leuchters durch Hervaeus Burgidolensis hinsichtlich eines Bindegliedes von Tempel und Kirche.[95] Aber es blieb nicht bei der Retrospektive: Besonders auffällig ist die scheinbar voraussetzungslose Erfindung des Rationale als bischöflichen Brustschmuck, wodurch im 11. Jh. an das Efod des jüdischen Hohenpriesters angeknüpft[96] und eine neue zeichenhafte Bedeutung der Hierarchiedarstellung realisiert wird: Der ottonische Uta-Kodex und seine Erhard-Miniatur stellen im Grunde eine Adaptionsleistung der Jüdischen Bibel dar, wenngleich in der Prägung des Hebräerbriefes.[97]

Nicht zu verkennen ist, dass abseits der vielleicht vollständigen kognitiven Kenntnis des jüdischen Sakralgeräts mit dem Untergang des Tempelgebäudes auch der Jerusalemer Tempelgottesdienst obsolet wurde, nämlich der performative und instrumentelle Anteil der Sakralkonzeption.[98] Von nun an verdanken sich retrospektive Initiativen christlicherseits allenfalls antiquarischem Interesse, wie etwa die Mailänder Archenprozession.[99] Die ‚Neuerfindung' der jüdischen Sakralkonzeption

[91] Vgl. Rupert von Deutz, In libros regum 21–24, hg. v. Rhaban Haacke (CChr.CM 22), Turnhout 1972, 1323–1327.

[92] Vgl. Anton Legner, Die Rinderherde des Reiner von Huy, in: Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400, Bd. 2, Köln 1973, 237–250.

[93] Vgl. bereits Hugo von St. Viktor, De sacramentis 2,9,7 (PL 176), 474C–475A; Durandus von Mende, Rationale 1,3,34–38, hg. v. Anselme Davril/Timothy M. Thibodeau (CChr.CM 140), Turnhout 1995, 45ff.; vgl. auch Kirstin Faupel-Drevs, Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum, Leiden u. a. 1999, 309–316. Vgl. die analoge Hebr-Kommentierung von Heinrich Laible bei Billerbeck, Die Briefe des Neuen Testaments (wie Anm. 7), 733–736.

[94] Vgl. Bloch, Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen (wie Anm. 4), 97.

[95] Vgl. Hervaeus Burgidolensis, Ad Hebraeos 9 (PL 181), 1605AD.

[96] Vgl. Durandus von Mende, Rationale 1,3,17, hg. v. Davril Thibodeau (CChr.CM 140), 40; 3,19,6 (232) und 11–14 (234–237); vgl. auch Faupel-Drevs, Vom rechten Gebrauch der Bilder (wie Anm. 93), 334–339.

[97] Vgl. Hanns Peter Neuheuser, IHPAPXHIA. Zur Auszeichnung von Bischof und Bistumssitz mit dem Rationale. Das spätottonische Bischofsbild des Regensburger Uta-Kodex in der Deutung des Hebräerbriefs, in: Ders. (Hg.), Bischofsbild und Bistumssitz. Geistige und geistliche Impulse aus regionalen Zentren des Hochmittelalters, Münster 2013, 89–133, bes. 107–110.

[98] Vgl. John Wilkinson, Jewish influences on the early Christian rite of Jerusalem, in: Muséon 92 (1979), 347–359; Steven Fine, This holy place. On the sanctity of the synagogue during the Greco-roman period, Notre Dame 1997. Vgl. auch die Beiträge in Ego, Gemeinde ohne Tempel (wie Anm. 38).

[99] Vgl. Enrico Cattaneo, Elementi ebraici nella liturgia milanesi, in: Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni, Bd. 2: Studi di papirologia e antichità orientali, Mailand 1957, 539–547.

in der Einstellung zum Sakralraum[100] und in der synagogalen Liturgie[101] traf wohl weniger auf das Interesse des zeitgenössischen Christentums – mit Ausnahme der Wertschätzung des Wortes Gottes[102] und der Teilhabe an der bereits in der nachexilischen Zeit grundgelegten und kulturell konnotierten, ‚book-centered' religiösen Übung,[103] in Antike und Mittelalter kommemoriert an der von Jesus praktizierten Haftara-Lesung mit nachfolgendem kurzen Midrasch im Synagogalgottesdienst (Lk 4,16–21).[104] Unabhängig von dieser liturgischen Hochschätzung der Heiligen Schrift wurde die äußere Gestalt der Tora-Rolle[105] nicht nur aus utilitaristischen, sondern auch emanzipatorischen Gründen[106] alsbald formal-instrumentell von der Kodexform überprägt.[107] Vor diesem Hintergrund muss auch die Tradition bewertet werden, wonach die Kirche den Psalmentext der Jüdischen Bibel in hohen Ehren hielt:[108] Bei diesem Brauch handelte es sich nicht um eine liturgische oder auch nur musikalische Kultkontinuität,[109] so dass anderslautende Herleitungen – wie die

---

[100] Vgl. Benjamin Z. Kedar u. a. (Hg.), Sacred space. Shrine, city, land, New York u. a. 1998; Seth D. Kunin, God's place in the world. Sacred space and sacred place in judaism, London u. a. 1998.

[101] Hier griff auf der jüdischen Seite der Aspekt der theologisch gestützten Überlieferungsmotivation, vgl. Ackroyd, Theologie of tradition (wie Anm. 68), insb. 171–180 zur Herausforderung der Überlieferung angesichts der Diskontinuität. Vgl. auch Peter Runham Ackroyd, Continuity. A contribution to the study of the Old Testament religious tradition, Oxford 1962. Zur Synagogalpraxis vgl. demgegenüber Stefan Schreiner, Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum, in: Ego, Gemeinde ohne Tempel (wie Anm. 38), 371–392. Bereits die Separatisten von Qumran hatten bei Verneinung der Legitimität des Jerusalemer Tempelbetriebs den Kult grundsätzlich bejaht, vgl. Klinzing, Die Umdeutung des Kultus (wie Anm. 51), etwa 93–106; Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993, 71–75, 131, 146 u. 148–154.

[102] Vgl. Hanns Peter Neuheuser, Gottes Wort und Menschensprache (im Druck).

[103] Vgl. Traktat Massekhet soferim, hg. v. Michael Higger, New York 1937; Aaron Demsky, Meir Bar-Ilan, Writing in ancient Israel and early judaism, in: Martin Jan Mulder (Hg.), Mikra. Reading, translation and interpretating of the Hebrew Bible in ancient judaism and early christianity, Assen u. a. 1988, 1–38.

[104] Vgl. Larrimore Clyde Crockett, Luke IV,16–30 and the jewish lectionary cycle. A word of caution, in: JewSt 17 (1966), 13–46; Charles Perrot, Luc 4:16–30 et la lecture biblique dans l'ancienne synagogue, in: Jacques-E. Menard (Hg.), Exégèse biblique et judaisme, Straßburg 1973, 170–186. Vgl. auch allgemein zum Thema Earle Ellis, Biblical interpretation in the New Testament church, in: Mulder, Mikra (wie Anm. 103), 691–725, hier 703, 706 u. 721; Kurt Hruby, Le sabbat et sa célébration d'après les sources juives anciennes, in: L'orient syrien 7 (1962), 435–462; 8 (1963), 55–86, zu den Lesungen 59–68; Jacob Mann, The bible as read and preached in the old synagogue. A study in the cycles of the readings from Torah and prophets as well as from psalms and in the structure of Midrashic homilies, New York 1971. Vgl. auch Demsky, Bar-Ilan, Writing in ancient Israel (wie 103), 32 ff.

[105] Zu den Parallelen der Buchkultur vgl. Thomas Rainer, Das Buch und die vier Ecken der Welt. Von der Hülle der Thorarolle zum Deckel des Evangeliencodex, Wiesbaden 2011. Vgl. auch Irven M. Resnick, The codex in early jewish and christian communities, in: TRH 17 (1992), 1–17; Oda Wischmeyer, Das heilige Buch im Judentum des Zweiten Tempels, in: ZNW 86 (1995), 218–242.

[106] Vgl. Theodoret von Cyrene, Interpretatio epistolae II ad Timotheum 4 (MPG 82), 853CD.

[107] Vgl. Stuart G. Hall, In the beginning was the codex. The early church and its revolutionary books, in: Robert N. Swanson (Hg.), The church and the book, Woodbridge u. a. 2004, 1–10.

[108] Vgl. Peter Fiedler, Zur Herkunft des gottesdienstlichen Gebrauchs von Psalmen aus dem Frühjudentum, in: ALw 30 (1988), 229–237.

[109] Vgl. Eric Werner, The sacred bridge. The interdependence of liturgy and music in synagogue and church during the first millennium, 2 Bde., London u. a. 1959 u. 1984, 161; John Arthur Smith,

Übernahme der Antiphon zum Offertorium aus jüdischem Brauch durch den skeptischen Walafrid[110] – nur auf die Gattung solcher Gesänge bezogen werden kann.

Nachdem in der Spätantike und im Frühen Mittelalter das Wüstenzelt und der Jerusalemer Tempel – gleich ob der salomonische oder der sogenannte herodianische Bau – als Ganzes nur noch ein summarisches und ggf. archäologisches Zeichen für das aktuelle, europäische Baugeschehen darstellte,[111] blieb die Herausforderung einer Sakralkonzeption in der neutestamentlich dominierten Deutung erhalten, doch war vielfach die Realisierung auf bestimmte Topoi pragmatisch reduziert. Dennoch blieb die Bauaufgabe an die theologischen Grundlagen der Sakralkonzeption gebunden. Deutliches Anzeichen ist etwa die Ausrichtung gleichermaßen von Gebäude und Gebet nach einer bestimmten „sacred direction", die bereits vom Judentum her kultisch auf Jerusalem – und zwar unabhängig von der Himmelsrichtung[112] – fixiert und geradezu mystisch-kontemplativ konnotiert war[113]und daher unabhängig von der Integrität oder auch nur vom physischen Bestand des Jerusalemer Tempels wirksam blieb.[114]

Archaische Grundkonstanten waren hingegen längst in den okzidentalen ästhetischen und rituellen Grundkanon eingeflossen und nur teilweise von einer spezifisch und aktuell vollzogenen christlich-theologischen Theoriebildung abhängig;[115] hierzu gehören:

First-century Christian singing and its relationship to contemporary jewish religious song, in: Music and letters 75.1 (1994), 1–15. Vgl. v. a. Regina Randhofer, Psalmen in einstimmigen vokalen Überlieferungen. Eine vergleichende Untersuchung jüdischer und christlicher Traditionen, 2 Bde., Frankfurt a. M. u. a. 1995, etwa die Zsfg. in Bd. 1: 267ff.

[110] Vgl. Walafrid Strabo, Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum 23, hg. v. Alice L. Harting-Correa, Leiden u. a. 1996, 138.

[111] Vgl. beispielsweise Carol H. Krinsky, Representations of the temple of Jerusalem before 1500, in: JWCI 33 (1970), 1–19, und Walter Cahn, Solomonic elements in romanesque art, in: The temple of Solomon (wie Anm. 86), 45–72.

[112] Vgl. Talmudtraktat Berakot 4,5 (wie Anm. 30), Bd. 1, 110.

[113] Zur Ostung bereits Isidor von Sevilla, Etymologiae 15, 4, 7, hg. v. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911 (ND 1971), zur Stelle. Vgl. Franz Landsberger, The sacred direction in synagogue and church, in: AHUC 28 (1957), 181–203; Erik Peterson, Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung, in: Ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom 1959, 1–14; Otto Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung, Bonn 1965, insb. 395–408; Klaus Gamber, Conversi ad Dominum. Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jh., in: RQ 67 (1972), 49–64; Bernd Jørg Diebner, Die Orientierung des Jerusalemer Tempels und die „sacred direction" der frühchristlichen Kirchen, in: ZDPV 87 (1971), 153–166; John Wilkinson, Orientation, jewish and christian, in: PEQ 116 (1984), 16–30; Uwe Michael Lang, Conversi ad Dominum. Zur Gebetsostung und Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau, in: Forum Katholische Theologie 16 (2000), 81–123; Martin Wallraff, Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung, in: ZKG 111 (2000), 169–184, zum Vergleich zwischen jüdischer und christlicher Auffassung 175–181. Vgl. auch Sible de Blaauw, Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de oriëntatie van het vroegchristelijk kerkgebouw, in: Nijmegse kunsthistorische cahiers, Bd. 2, Nijmegen 2000, zu den architektonischen Implikationen 17–26.

[114] Vgl. Schoeps, Die Tempelzerstörung (wie Anm. 61), 30.

[115] Vgl. auch Alfred Weckwerth, Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude – ein Bild des „Gottesreiches", in: ZKG 69 (1958), 26–78; Günter Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, Berlin ^{7}1981, insb. 62–70, 146–170; Ann Marie Yasin, Saints and church

1. die orts- und gegenstandsbezogenen Bedeutungsaufladungen,
2. die Präferenz für Achse und Symmetrie,
3. die linearen Raumstaffelungen,
4. die Ausrichtung von Gebäude und Gebet nach einer – nicht nur der östlichen – Richtung und damit die Positionierung des Priesters (am Altar),
5. die Bestimmung eines Materialwertes als Merkmal,
6. die Auskleidung von Ämtern und Rollen,
7. die Ausbildung eines Gebärde- und Gestenkanons,
8. die Entwicklung und Verwendung der Ausstattung und des Sakralgerätes,
9. die Ansammlung und Verwendung eines Sakralvokabulars,
10. die Festlegung eines wöchentlichen Hauptfeiertags.

Bereits in der spätantiken Beschreibung des Kirchenkomplexes von Tyros aus der Feder des Eusebius[116] meinen wir Parallelen zu den Sakraltopographien der Tora und vor allem des Ezechiel zu erkennen. Die Sakralitätskategorien waren alsbald substantiell – also ihres Kontextes entkleidet – nicht mehr hinsichtlich der jüdischen und christlichen Ausprägung zu unterscheiden.[117] Umgekehrt zeigen die Architekturteile einer mittelalterlichen Arkatur am Almemor der Kölner Synagoge,[118] dass die von örtlichen Domsteinmetzen gefertigten Teile durchaus ‚stilistisch' mit den Ausstattungsstücken eines christlichen Sakralbaus zu verwechseln sind. Die Herleitung des dem spätantiken Bema[119] respektive Presbyterium vorgelagerten christlichen Ambos z. B. Syriens und Griechenlands aus dem synagogalen Almemor ist bislang nicht nachgewiesen, sollte aber zumindest typologisch nicht ausgeschlossen werden.

Zu bedenken ist somit, dass die geschilderte Praxis zu eher banalen Bauformen führte, so dass der modernen Forschung oft nur eine diffuse Morphologie und eine vage Schriftquelle gegenüberstehen, deren Kontext allenfalls durch die Charakterisierung des Bauherrn aufgrund seines geistlichen Amtes oder Ausbildungsstandes geliefert wird. Diese Feststellung bezieht sich fast mehr auf die architektonisch-kunsthandwerkliche Umsetzung, an denen Kleriker mehr oder weniger aktiv mitwirkten, auch wenn ihre Viten die Amtsträger stets als Bauherren etc. apostrophier-

---

spaces in the late antique mediterranean. Architecture, cult and community, Cambridge 2009; Achim Arbeiter, Holy spaces. Bauliche Inszenierungen von Heiligkeit in der christlichen Spätantike, in: Peter Gemeinhardt u. a. (Hg.), Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen, Berlin 2012, 49–84.

[116] Vgl. Eusebius von Kaisareia, Historia ecclesiastica 10, 4, hg. v. Gustave Baroly (SC 55), Paris 1958, hier 93–96.

[117] Vgl. auch zum Kontext Hannah K. Harrington, Holiness. Rabbinic judaism and the graeco-roman world, London u. a. 2001.

[118] Vgl. Otto Doppelfeld, Die Ausgrabungen im Kölner Judenviertel, in: Zvi Asari (Hg.), Die Juden in Köln von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Köln 1959, 71–145, zum Almemor 116 ff. u. 127. Vgl. auch Sven Schütte, Der Almemor der Kölner Synagoge um 1270/80. Gotische Kleinarchitektur aus der Kölner Dombauhütte, in: Colonia Romanica 13 (1998), 188–215.

[119] Bislang frühester literarischer Nachweis in einer syrischen Kirchenordnung aus der 2. Hälfte des 4. Jhs., vgl. Reinhard Meßner, Die „Lehre der Apostel" – eine syrische Kirchenordnung, in: Konrad Breitsching/Wilhelm Rees (Hgg.), Recht – Bürge der Freiheit, Berlin 2006, 305–335, hier 320.

ten,[120] wie überhaupt die Historik nachträglich manche sog. Konzeption eher konstruiert hat – bis hin zur überzogenen Deutung ganzer Städte als sog. „Sakrallandschaften", „Kirchenfamilien", „Heilstopographien" oder „Jerusalemabbilder",[121] abgesehen von den wenigen Beispiele in denen sich nachweisen lässt, dass der Bauherr – wie etwa Meinwerk von Paderborn – unabhängig von der heute beurteilten Ähnlichkeit (similitudo) tatsächlich in Jerusalem die Maße aufnehmen ließ.[122] Wenn Bernhard über sein Zisterzienserkloster von Clairvaux sagt: „*Clara Vallis – ipsa est Jerusalem,* […] *quae in caelis est*",[123] so entspricht jene Idealisierung wesentlich mehr der zeitgenössischen Geisteshaltung als die Intention einer ‚exakten' Bauwiederholung. Bei dieser besonderen Betonung einer ‚Jerusalem-Ähnlichkeit' muss jedoch ebenfalls betont werden, dass es eine gegenläufige Entwicklung gab, so wenn die Quellen ausdrücklich unterstreichen, dass ein bestimmter Bau – dem geographischen Jerusalem entgegengesetzt – nach Westen ausgerichtet sei („*situs autem eiusdem templi ad occidentalem plagam versus est*"), also gemäß der Peterskirche (respektive der Lateranskirche) in Rom: „*secundum formam basilicae principis apostolorum Romae*".[124]

Umgekehrt benutzte auch der theologische Diskurs Bilder des Bauens als Metaphern zur anschaulichen Darstellung vielfältiger Ordnungen. Bereits Augustinus hatte an ästhetischen Mustern von Zuordnungen verschiedener Bauteile, von Achse und Symmetrie, von Größenvergleichen und Proportion sowie von geometrischen Formen, ja sogar räumlichen und zeitlichen Maßeinheiten nicht nur das Prinzip einer Material übergreifenden und unwandelbaren Ordnung („*lex omnium artium*") exemplifiziert, sondern dieses Prinzip des Abgleichs von Übereinstimmungen („*convenientia*") selbst als Weg zur Erkenntnisgewinnung auf höherer Ebene („*a temporalia ad aeterna regressio*") hingestellt.[125] Die tektonischen und geometrisierenden Baumetaphern beruhen auf Vorlagen römischer und jüdischer, im Wesentlichen aber ‚antiker' Architekturen und sollten – denken wir an Hugos von St. Viktor „Archen-

[120] Vgl. Gerhard Weilandt, Geistliche und Kunst. Ein Beitrag zur Kultur der ottonisch-salischen Reichskirche und zur Veränderung künstlerischer Traditionen im späten Jahrhundert, Köln u. a. 1992; Günther Binding, Der früh- und hochmittelalterliche Bauherr als sapiens architectus, Darmstadt ^{2}1998.

[121] Vgl. Günther Binding, Städtebau und Heilsordnung. Künstlerische Gestaltung der Stadt Köln in ottonischer Zeit, Düsseldorf 1986, etwa 32. Skeptisch zu solchen Thesen äußerte sich Heinrich Fichtenau, „Stadtplanung" im frühen Mittelalter, in: Karl Brunner/Brigitte Merta (Hgg.), Ethnogenese und Überlieferung, Wien u. a. 1994, 232–249.

[122] Vgl. Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis 216–217, hg. v. Franz Tenckhoff (MGH.SRG 59), Hannover 1921, 128 f.; vgl. Gabriele Mietke, Die Bautätigkeit Bischof Meinwerks von Paderborn und die frühchristliche und byzantinische Architektur, Paderborn 1991, etwa 114 u. 188.

[123] Bernhard von Clairvaux, Epistola 64 ad Alexandrum Lincolniensem episcopum 3, hg. v. Jean Leclercq/Henri Marie Rochais, Opera Omnia, Bd. 7, Rom 1974, 158.

[124] Vgl. Vita Gebehardi episcopi Constantiensis 13, hg. v. Wilhelm Wattenbach (MGH.SS 10), Hannover 1852, 587. Zum Gesamtkomplex der mittelalterlichen Nachahmungen vgl. insbesondere Günther Binding/Susanne Linscheid-Burdich, Planen und Bauen im frühen und hohen Mittelalter nach den Schriftquellen bis 1250, Darmstadt 2002, 61–72.

[125] Vgl. Augustinus, De vera religione 30, 54, hg. v. Klaus-Detlef Daur (CChr.SL 32), Turnhout 1962, 222. Vgl. ferner 32, 59 (226); 43, 80 (240 f.); 52, 101 (252 f.).

werk“[126] oder an die Baumetaphorik in den Kirchweihsermones des Ivo von Chartres[127] oder Gottfried Babion[128] – eine eigenständige literarische, im hohen Mittelalter wirkmächtige Tradition entfalten. In dieser Zeit stehen pragmatische Sakralkonzeptionen allerdings bereits unter dem Vorzeichen des zwischen Bau und Institution respektive Gemeinde oszillierenden Kirchenbegriffs und legen ihre Wurzeln in der Jüdischen Bibel kaum mehr offen – oder anders ausgedrückt: Der Rekurs auf diesen Teil ihrer Heiligen Schrift wurde von den Christen kaum mehr als Inanspruchnahme des Erbes der jüdischen Sakralkonzeption bewusst erkannt. Die aus der kulturhistorisch zu fassenden Faktizität initiierte – und von der retrospektiv reflektierenden theologischen Traktatliteratur, die nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein kann, unterstützte – Assimilation war als vollendet anzusehen.

V. Zeichen- und Gebärdenvorrat – Performativität der Sakralkonzeption

Die Unterstellung des Hugo von St. Viktor, wonach sich die Heilszeichen (sacramenta) der Jüdischen Bibel gleichsam auf die ‚Gerätschaften‘ reduzieren ließen,[129] kann mit dem Hinweis auf den Zeichen- und Gebärdenvorrat widerlegt werden, wie er in den Konsekrationsakten zum Ausdruck kommt: Mose und Salomon nehmen die von ihnen geschaffenen Sakralstätten nicht durch den Routinekult in Gebrauch, sondern vollziehen an ihnen einen singulären und ausdifferenzierten Gebets- und Segnungsritus. Das Gebet, das König Salomo während der Feier des Sukkot-Festes bei der Weihe des Jerusalemer Tempels sprach (1 Kön 8,2.23–53; 2 Chr 6,14–40),[130] stellt diesen Sakralakt, aber mehr noch das Tempelgebäude und die jüdische Sakralkonzeption, in den Kontext des von der Jüdischen Bibel vermittelten Gottesbildes. Die Konstituierung des Heiligtums und seiner Sakralität setzt sich gemäß den Zeugnissen der Jüdischen Bibel aus einem komplexen Geschehen zusammen und setzt Aktivitäten in Bezug auf bauliche Arbeiten und auf die Realisation der Einrichtung voraus, mehr noch aber in Bezug auf den Konsekrationsakt, der zugleich eine funktionale, sakralisierende und deutende Funktion erfüllt. Die Bibel schildert die Vorgänge bis

---

[126] Vgl. Hugo von St. Viktor, De arca Noe 4,9, hg. v. Patrice Sicard (CChr.CM 176), Turnhout 2001, 113; Hugo von St. Viktor, Liber de formatione archa 2, hg. v. Patrice Sicard (CChr.CM 176), Turnhout 2001, 129f.; vgl. zu diesem Beispiel Hanns Peter Neuheuser, Ne lapidem materia apparentium locus vilesceret. Die Raumvorstellung des Abtes Suger in seiner Kirchweihbeschreibung von Saint-Denis, in: Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Hgg.), Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, Berlin u. a. 1998, 641–664, hier 656f.

[127] Vgl. Ivo von Chartres, Sermo (PL 162), 527B–529A; vgl. Hanns Peter Neuheuser, Domus dedicanda, anima sanctificanda est. Rezeption des Ivo von Chartres und Neuprägung der hochmittelalterlichen Kirchweihtheologie durch Hugo von St. Viktor, in: Ecclesia orans 18 (2001), 373–396, und 19 (2002), 7–44, zur Baumetaphorik 380f. u. 30ff.

[128] Vgl. Gottfried Babion, Sermo 85 (PL 171), 739C–744C.

[129] Vgl. Hugo von St. Viktor, De sacramentis 1, 12, 10 (PL 217), 362Cff.

[130] Vgl. Arnold Gamper, Die heilsgeschichtliche Bedeutung des salomonischen Tempelweihegebets, in: ZKTh 85 (1963), 55–61; Eep Talstra, Het gebed van Salomo. Synchronie en diachronie in de kompositie van I Kon. 8,14–61, Amsterdam 1988; Gary N. Knoppers, Prayer and Propaganda. Solomon’s dedication of the temple and the Deuteronomist’s program, in: Ders. (Hg.), Reconsidering Israel and Judah. Recent studies on the Deuteronomistic history, Winona Lake 2000, 370–396.

ins kleinste Ritual, vor allem die Salbung (Ex 29,36–37; 30,29; 40,10; Lev 8,11),[131] aber auch etwa den Lustrationsakt, das Rauchopfer (Ex 29,13; 30,7–9.34–38; Lev 8,16.21.28; 9,10) und das Tieropfer. Der Altartisch empfängt in einem zugleich reinigenden und konsekrierenden Akt das Blut (Ex 24,6; 29,16.20b; Lev 5,9a; 8,19; 9,12b.18b; 16,14.19), die Aspersion erfolgt mit dem Ysop (Num 19,18), die Altarhörner werden mittels eines Fingers mit Blut bezeichnet (Ex 29,12a; 30,10a; Lev 4,7a.18a.25a.30a.34a; 8,15a; 9,9a; 16,18), an seinem Sockel wird das restliche Blut ausgegossen (Ex 29,12b; Lev 4,7b.18b.25b.30b.34b; 5,9b; 8,15b.24b; 9,9b).[132] Auch die Ausstattung, die Gefäße und Geräte des Tempels erhalten eine Konsekration (vgl. u. a. Lev 8,10–11; vgl. u. a. Ex 30,26–29; 40,9–11). Die von der theologische Forschung immer wieder bestätigte starke Ausrichtung der mittelalterlichen Kirchweihliturgie an der Jüdischen Bibel,[133] bezieht sich zwar in auffälliger Weise auf die Gebets- und Gesangstexte – etwa die Verwendung der zahlreichen Psalmtexte[134] aufgrund der Hochschätzung des Sefer Tehillim –, aber auch in bislang unterschätzter Weise zudem auf die Übernahme der Zeichenhandlungen; ein Blick auf die Parallelen in den Ritenbeschreibungen hochmittelalterlicher Pontifikalien, etwa des Römisch-Germanischen Pontifikale (PRG) und des Pontifikaletyps des 12. Jahrhunderts (PontRom),[135] mag dies verdeutlichen:

- Das ausgespannte Tuch respektive das Zelt zur provisorischen Aufbewahrung der Reliquien (PRG 40,1/124; 133/170 – PontRom 17,1/176; 48/186) erinnert an die vorübergehende Deponierung der Bundeslade in einem Zelt vor der Einweihung des Jerusalemer Tempels (vgl. 2 Sam 6,17; 7,2; 1 Chr 16,1).[136]
- Der Alphabetritus, der auf einem den Fußboden bedeckenden Andreaskreuz („*crux decussata*“) das ganze Kircheninnere umfasst (PRG 40,25–26/135–136; PontRom 17,20/180–181), erinnert an die Vermessung des Tempels nach der

[131] Vgl. Kutsch, Salbung als Rechtsakt (wie Anm. 17).

[132] Vgl. Theodoor Christiaan Vriezen, The term „Hizza“. Lustration and consecration, in: OTS 7 (1950), 201–235; Paul-Eugène Dion, Early evidence for the ritual significance of the ‚base of the altar‘, in: JBL 106 (1987), 487–490. Vgl. zum Kontext William K. Gilders, Blood ritual in the Hebrew Bible. Meaning and power, Baltimore 2004.

[133] Vgl. Torsten-Christian Forneck, Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus, Aachen 1999, 91; Peter Wünsche, Quomodo ecclesia debeat dedicari. Zur Feiergestalt der westlichen Kirchweihliturgie vom Frühmittelalter bis zum nachtridentinischen Pontifikale von 1596, in: Ralf M. W. Stammberger/Claudia Sticher (Hgg.), Das Haus Gottes, das seid ihr selbst. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, Berlin 2006, 113–141, hier 140. – Zu der Grundlegung der hochmittelalterlichen Kirchweihliturgie in der Jüdischen Bibel bereitet der Verfasser eine eigene Studie vor.

[134] Vgl. André Rose, Les psaumes – voix du Christ et de l’église, Paris 1981, zu den Psalmen des Kirchweihritus 170ff.

[135] Nachstehend folge ich den einschlägigen Editionen des PRG nach Cyrille Vogel/Reinhard Elze (Hgg.), Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle, 3 Bde., Vatikanstadt 1963–1972, und des PontRom nach Michel Andrieu (Hg.), Le pontifical Romain au moyen âge, Bd. 1, Vatikanstadt 1938. Die erste Ziffer bezeichnet jeweils das Ritenelement, die zweite die Seitenzahl der Edition.

[136] Vgl. Hrabanus Maurus, De institutione clericorum 2,45 (PL 107), 358C. Vgl. auch Mayke de Jong, Old Law and New-Found Power. Hrabanus Maurus and the Old Testament, in: Jan Willem Drijvers/Alasdair A. MacDonald (Hgg.), Centres of Learning. Learning and Location in Pre-modern Europe and the Near East, Leiden 1995, 161–176.

Ezechielvision (Ez 40,3 ff.):[137] So wie in der Jüdischen Bibel kein Raum des Gebäudekomplexes unbestimmbar bleibt, so umfasst durch den Weiheritus die Schrift, d. h. die Heilszusage Gottes, die gesamte Kirche. In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich zu sehen, dass die Liturgieallegorese die Kreuzform der Alphabetschreibung zusätzlich mit der Gestik „*cancellatis manibus*" des Jakobssegens (Gen 48,14) in Verbindung gebracht hat.[138]

- Aus den Reinigungsvorschriften der Tora wissen wir, dass dem Lustrationswasser Asche beigemischt wird (Num 19,9.17), was auch der Jungen Kirche noch bewusst ist (Hebr 9,13); das bei der Kirchweihe verwendete Gregorianische Wasser beinhaltet ebenfalls Asche (PRG 40,36–38/139–140 – PontRom 17,26–27/181–182).
- Siebenmal wird Blut ringsum gegen den Tempelaltar gespritzt (Lev 8,19 und o. a. Parallelen), ein auch in der Kirchweihliturgie aufgenommenes Zeichen in Bezug auf Wasser (PRG 40,43/141; PRG 33,16/84 – dreimal: PontRom 17,33/182).
- Die Aspersion erfolgt nach der Tora mit dem Ysop (Num 19,18), dieser wird auch bei der Kirchweihe eingesetzt (PRG 40,43/141 – PontRom 17,33/182).[139]
- Die ‚Altarhörner' des Tempelaltars werden nach der Tora mit einem Finger mit Blut bezeichnet (Lev 8,15 a und o. a. Parallelen), so auch das Wasser im Kirchweihritus, wo zudem dieser Begriff der „*cornua*" übernommen wird (PRG 33,15/84 – vgl. PontRom 17,33/182): Lev 8,15: „[…] *et tincto digito tetigit cornua altaris per gyrum* […]" – PRG 33,15/84: „*Inde faciat crucem digito suo cum ipsa aqua in dextera parte et per quatuor cornua.*"
- Das restliche Blut wird gemäß der Tora am Fuß des Tempelaltartisches ausgegossen (Lev 4,7 b und o. a. Parallelen), so auch das Wasser im Kirchweihritus am Fuße des christlichen Altars (PRG 40,50/144; 33,22 c/85 – PontRom 17,40/184): Lev 4,7 b: „[…] *fundet in basim altaris*"– PRG 40,50/144: „[…] *fundat ad basim altaris.*"
- Siebenmal wird der Tempelaltar mit Öl gesalbt um ihn zu weihen (Lev 8,11 und o. a. Parallelen), so auch die mehrfache Salbung der Mensa in der Kirchweihliturgie (PRG 40, 52–55/144 – PontRom 17,55–57/188–189).
- Zusätzlich zur üblichen Inzensgabe wird Weihrauch auf der Tempelaltarmensa verbrannt (Lev 8,16 und o. a. Parallelen), so auch im Kirchweihritus auf dem christlichen Altartisch (PRG 40,51/144; 40,58/145 – PontRom 17,60/190).[140]
- Im Anschluss an die Weihe des Baus und des Altars erfolgt nach der Tora die Konsekration der Tempelausstattung, der Gefäße und Geräte (vgl. u. a. Lev 8,10–11

---

[137] Vgl. Klaus Schreiner, Abecedarium. Die Symbolik des Alphabets in der Liturgie der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kirchweihe, in: Das Haus Gottes (wie Anm. 132), 143–187. Vgl. Bachmann, Ausmessung (wie Anm. 54). Darüber hinaus vgl. auch Jauhiainen, The meaning of the sanctuary (wie Anm. 59).

[138] Vgl. Ivo von Chartres, Sermo IV (PL 162), 531C; Hugo von St. Viktor, De sacramentis 2, 5, 3 (PL 176), 441C. Zum Verhältnis der Texte vgl. Neuheuser, Domus dedicanda (wie Anm. 127).

[139] Vgl. Éric Palazzo, Le végétal et le sacré. L'hysope dans le rite de la dédicace de l'église, in: Kathleen G. Custing u. a. (Hg.), Ritual, text and law. Studies in medieval canon law and liturgy, Aldershot 2004, 41–49.

[140] Vgl. Cathérine Gauthier, L'odeur et la lumière des dédicaces. L'encens et le luminaire dans le rituel de la dédicace d'église au haut moyen âge, in: Didier Méhu (Hg.), Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'occident médiéval, Turnhout 2007, 75–90.

und o. a. Parallelen), dies gilt auch im kirchlichen Kontext bezüglich der „*vasa sacra*“ und „*non sacra*“ (PRG 40,73.74.75.77 ff. – PontRom 17,66.67/192).

Die teils bis in die sprachlichen Anklänge hinein reichenden Parallelen unseres Fallbeispiels lassen keinen Zweifel aufkommen, dass die hochmittelalterlichen Liturgiker[141] nicht nur vom Text des salomonischen Weihegebetes und der Psalmengesänge profitierten, sondern gerade in der Zeichensprache ausdrücklich auf die Jüdische Bibel rekurrierten. Die Anknüpfung an die Performativität der jüdischen Sakralkonzeption muss als eine besondere Form der Wertschätzung und Adaption gelten.

VI. Die kulturhistorische Dimension der Sakralkonzeption

Innerhalb des aktuellen ‚Großthemas‘ zur Religions- und Kirchengeschichte sowie zur Theologie des jüdisch-christlichen Verhältnisses überhaupt[142] konnten in der jüngeren Vergangenheit komparatistische Studien zum Gottesdienst der Religionen einen wesentlichen Beitrag leisten.[143] Abgesehen von der Anzahl der Untersuchungen zu Detailfragen blieb hierbei die gemeinsame Verpflichtung zur Anamnese eine grundlegende und befruchtende Herausforderung der reflektorischen und spirituellen Arbeit.[144] Dieser retrospektive Blick erfasst zugleich den Erzählraum der Jüdischen Bibel und die Epochen der Spätantike und des Mittelalters, ferner die Geistes- und Kulturgeschichte der beiden Religionen in ihren wechselseitigen Verweisungen. Aus diesem Spektrum konnte in der vorliegenden Studie lediglich der Umgang mit der entwickelten Sakralkonzeption Behandlung finden, die über die Texte und das Ritual hinausgehend kulturhistorische Wirkung entfaltet. Es stellte sich die Frage, ob und inwieweit die zeitlich vorgängig geschaffenen und in der Jüdischen Bibel dokumentierten Elemente in der zeitlich nachgängigen christlichen Sakralkonzeption zur Adaption oder zur Distinktion geführt haben. Festzustellen war, dass seit der Spätphase der Antike eine eher parallele Entwicklung im Bereich des Gottesdienstes konstatiert werden muss und auch später das Christentum, von den schriftlichen Äußerungen der Rabbinen unabhängig, an den biblischen Texten festhielt. Es bot sich daher methodisch an, die Liturgie als zentralen und weiterhin interessierenden

[141] Zur spätantiken und frühmittelalterlichen Kirchweihliturgie vgl. nun auch Miriam Czock, Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter, Berlin 2012.

[142] Vgl. Peter Hünermann/Thomas Söding (Hgg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, Freiburg i.Br. 2003; Marcel Poorthuis/Joshua Schwartz (Hgg.), A holy people. Jewish and christian perspectives on religious communal identity, Leiden 2006.

[143] Vgl. u. a. Albert Gerhards/Hans Hermann Henrix (Hgg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, Freiburg 2004; Albert Gerhards/Stephan Wahle (Hgg.), Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, Paderborn 2005; Gerhards, Jewish and christian liturgy and worship (wie Anm. 65).

[144] Vgl. Stephan Wahle, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie, Innsbruck u. a. 2006.

Realisationsort dieses Geschehens zu betonen,[145] doch den Fokus um den kulturhistorischen Ansatz zu erweitern und insbesondere die eigenständigen Entwicklungslinien ästhetischer sowie kunst- und architekturgeschichtlicher Wirkungsfelder einzubeziehen. Die kritische Funktion dieses Ansatzes vermag es, innere Beziehungen hermeneutisch zu substantiieren und etwa die Bauformen nicht nur als ‚schlichte Adaption' erscheinen zu lassen, wenn das Nachmessen des Vorbildes quellenmäßig nachgewiesen werden kann. Dies kann auch – wie bei den christlichen Menorot oder der Typenentwicklung von Ambo und Almemor – im Eingeständnis weiterhin bestehender Deutungsunsicherheiten bestehen oder im Negativbefund – wie hinsichtlich einer gemeinsamen musikalischen Tradition. Andererseits muss man sehen, dass heute aufgrund moderner Forschungen als anachronistisch angesehen wird, was dem Mittelalter noch als authentisch galt. Im Ergebnis ließ sich zeigen, dass – unabhängig von der nicht zu leugnenden zeitgleichen antijüdischen Polemik – adaptierende, auf der Heiligen Schrift des Judentums beruhende Impulse in einem erheblichen Maße auf die christliche Sakralkonzeption der Antike und des Mittelalters eingewirkt haben.

Abstract

In its investigation of the Christian concept of sacrality, medieval scholarship considers both the conditions of the ancient world and the narratives found in the Hebrew Bible. Such studies thus encompass the relationship between the intellectual and the cultural dimensions of religions. The question arises whether we find more evidence of adaptation or distinction in the way this Christian concept developed out of its foundation in the Hebrew Bible. The cultural-historical approach followed here has a critical function and expands traditional understanding; it thus also draws on sources from the history of art, liturgy, and architecture. While not discounting the real discrimination the Jewish religion suffered in antiquity and the Middle Ages, this study brings to light a considerable number of elements that evince a positive adaptation of form and content, thus demonstrating that the Christian notion of sacrality is based on the Hebrew Bible.

[145] Vgl. Gerard Rouwhorst, Jüdischer Einfluss auf christliche Liturgie, in: s. (Hg.), Dialog oder Monolog? (wie Anm. 143), 70–90.

„*Date eleemosynam …*“ – Facetten der Theologie der Almosen Innocenz’ III. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Gattung, dem historischen Ort und der Textgestalt des sogenannten *Libellus de Eleemosyna*[1]

Ingo Klitzsch

I. Der Libellus de Eleemosyna

„Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis“ – mit diesem Zitat aus dem Lukasevangelium (Lk 11,41) eröffnet Innocenz III. programmatisch sein der Frage der Almosen gewidmetes Werk, den sogenannten *Libellus de Eleemosyna*.[2] Insofern die Armenfürsorge zu den „klassischen“ Aufgaben eines Bischofs gehört, scheint die von ihm gewählte Thematik wenig erstaunlich. Vielmehr reiht sich Innocenz mit

[1] Mein nachdrücklicher Dank gilt Ass. Prof. Dr. Christoph Egger (Wien) für bereichernde Gespräche und großzügige Hilfe bei der Beschaffung von Literatur! Zudem haben kritische Rückfragen und Anregungen nach Vorträgen im Rahmen des *International Medieval Congress* in Leeds 2012 beziehungsweise der Tagung der *Societas Mediaevistica Theologorum Evangelicorum* in Tübingen 2013 dazu beigetragen, meine Argumentation zu schärfen.

[2] Im Folgenden *LdE* abgekürzt. Die Werke und Briefe Innocenz’ werden nach Mignes Druck in der Patrologia Latina (PL) zitiert, es sei denn es liegt eine kritische Edition vor. Da bei den *Gesta Innocentii III* die kritische Edition von David Richard Gress-Wright schwer greifbar ist, wird neben den Belegstellen dieser Edition (vgl. Ders., The ‚Gesta Innocentii III‘. Text, Introduction and Commentary, Bryn Mawr 1981) jeweils auch die entsprechende Fundstelle in der PL angegeben (PL 214, XVII-CCXXVIII); Zitate erfolgen nach der kritischen Edition. Zudem wurde jeweils überprüft, ob James M. Powell in seiner englischen Übersetzung Korrekturen für die entsprechenden Stellen bietet (The deeds of Pope Innocent III, by an anonymous author. Transl. with an introd. and notes by James M. Powell, Washington, DC 2004). Für alle Zitate von in der PL edierten Schriften gilt zudem: Die angegebenen Kapitelangaben der Bibelstellen wurden jeweils mit Versangaben ergänzt und in eckige Klammern gesetzt. Der *LdE* findet sich in der PL im Band 217 (PL 217, 745C-762A).

dieser Schrift in einen breiten Traditionsstrom ein.[3] Dennoch ist es nicht selbstverständlich, dass ein Papst als theologischer Schriftsteller hervortritt und sich zudem mit der Problematik der Almosen beschäftigt.

Dass gerade Innocenz III. *auch* als Theologe und karitativer Papst anzusehen ist, haben jüngere Forschungen deutlich gemacht.[4] Angelegt ist diese doppelte Perspektive letztlich bereits im Eingangsabschnitt der *Gesta Innocentii III.* Dort werden zu Beginn gattungsgemäß die Geistesleistungen, Begabungen und Charaktereigenschaften des im geradezu jugendlichen Alter von 37 Jahren am 8. Januar 1198 zum Papst gewählten Lothar von Segni (Innocenz III.) lobend hervorgehoben.[5] Nun sollten die

---

[3] Einen allgemeinen Überblick zur Geschichte der *caritas* bietet Wilhelm Liese, Geschichte der caritas, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1922; zu den altkirchlichen Wurzeln vgl. auch Peter Brown, Poverty and Leadership in the later Roman Empire, Hanover 2002 und Wolf-Dieter Hauschild, Armenfürsorge, Abschnitt II.: Alte Kirche, in: TRE 4 (1979), 14–23.

[4] Zum Verständnis Innocenz' als Theologen sei exemplarisch auf die Studien von Michele Maccarrone, Studi su Innocenzo III., Padova 1972; Wilhelm Imkamp, Das Kirchenbild Innocenz' III., Stuttgart 1983 und Christoph Egger, Papst Innozenz III. als Theologe. Beiträge zur Kenntnis seines Denkens im Rahmen der Frühscholastik, in: AHP 30 (1992), 55–123; Ders., A Theologian at Work: Some Remarks on Methods and Sources in Innocent III's Writings, in: John C. Moore (Hg.), Pope Innocent III and his World, Aldershot 1999, 25–33 und Ders., Dignitas und Miseria. Überlegungen zu Menschenbild und Selbstverständnis Papst Innocenz' III., in: MIÖG 105 (1997), 330–345 verwiesen. Den Akzent auf die pastorale Dimension legt insbesondere Brenda Bolton (vgl. v. a. Dies., Innocent III. Studies on Papal Authority and Pastoral Care, Aldershot 1995). Zur Kritik an dieser primär theologisch-pastoralen Interpretation Innocenz' vgl. Joseph Canning, Power and the Pastor: A Reassessment of Innocent III's Contribution to Political Ideas, in: John C. Moore (Hg.), Pope Innocent III and his World, Aldershot 1999, 245–253.

[5] Gesta If. (wie Anm. 2), 1, 5–19 [= PL 214, XVIIAB; Hervorhebungen I.K.]): „Innocentius *tertius papa ex patre Transmundo, de comitibus Signie, matre vero Clarina de nobilibus urbis, fuit vir perspicacis ingenii et tenacis memorie, in divinis et humanis litteris eruditus, sermone tam vulgari quam litterali disertus, exercitatus in cantilena et psalmodia, statura mediocris et decorus aspectu, medius inter prodigalitatem et avaritiam, sed in eleemosinis et victualibus magis largus […]. Hic primum in urbe et deinde Parisiis, tandem Bononie, scholasticis studiis insudavit, et super coetaneos suos tam in philosophica quam theologica disciplina profecit, sicut eius opuscula manifestant que diversis temporibus edidit et* dictavit."
Einen guten kritischen Überblick über Innocenz' Bildungsgang beziehungsweise seine Studienorte Rom, Paris und Bologna bieten Christoph Egger, Papst Innocenz III., De missarum mysteriis. Studien und Vorarbeiten zu einer kritischen Edition; mit besonderer Berücksichtigung der schriftstellerischen Persönlichkeit des Papstes, Wien 1996, hier 36–85 sowie Imkamp, Kirchenbild (wie Anm. 4), 20–46; breiten Raum nimmt die Frage der juristischen Ausbildung, insbesondere des Schülerverhältnisses zu Huguccio von Pisa ein (ebd., 38–46). Der von Imkamp kritisierte Pennington vertritt in der Rezension von dessen Werk überzeugend erneut seine These, dass Innocenz in Bologna zwar Jura studiert hat, aber in dieser kurzen Phase wohl kaum zu einem hervorragenden Kenner des kanonischen und römischen Rechts geworden sei, noch zu Recht als Schüler Huguccios bezeichnet werden könne. Vgl. Kenneth Pennington, Rezension von „Wilhelm Imkamp, Das Kirchenbild Innocenz' III. (1198–1216), Stuttgart 1983", in: ZSRG.KA 3 (1986), 417–428; s. a. Ders., The Legal Education of Pope Innocent III., in: BMCL 4 (1974), 70–77; Ders., Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to Peter Venerabilem, in: Kenneth Pennington/Robert Somerville (Hgg.), Law, Church, and Society. Essay in Honor of Stephan Kuttner, Philadelphia 1977, 49-67; differenziert zu dieser Frage: Egger, Studien (s. o.), 73–85, s. auch Egger, Theologe (wie Anm. 4), 56; zur Kritik an Pennington vgl. Werner Maleczek, Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216, Wien 1984, hier 103f. Zur Biographie im Allgemeinen s. immer noch: Helene Tillmann, Papst Innocenz III., Bonn 1954; Jane E. Sayers, Innocent III. Leader of Europe 1198–1216, London u. a. 1994; John C. Moore, Pope Innocent III (1160/61–1216). To Root up and to Plant, Leiden u. a. 2009.

Ausführungen der Gesta keineswegs unkritisch als historische Tatsachenschilderung angesehen werden.[6] Dennoch fällt hinter aller Topik neben der Betonung der herausragenden philosophischen wie theologischen Bildung die exponierte Erwähnung der Almosen ins Auge. Hierin dürften zumindest erste Hinweise auf Innocenz' karitative Tätigkeit[7] sowie die theologische Rückbindung derselben zu sehen sein.

Diese Ausführungen beziehungsweise die damit angedeuteten karitativ-theologischen Bemühungen Innocenz' sind jedoch im Kontext von Entwicklungen zu betrachten, deren Anfänge im ausgehenden 11. Jahrhundert liegen und sich um 1200 als „Pastorale Wende" verdichten.[8] Unter anderem geht damit eine Verschiebung bezüglich der primär zu bekämpfenden Laster einher: Nicht mehr die *superbia,* sondern die *avaritia* gerät verstärkt in den Blick.[9] Als Träger dieser Prozesse fungiert neben dem Predigtamt insbesondere die Buße.[10] Richtet man den Fokus auf den „theologisch-schulischen" Kontext, so kommt diesbezüglich dem Kreis um Petrus Cantor (†1197) eine führende Rolle zu.[11] Nun gehörte dieser nicht nur neben Petrus von Corbeil (um 1150–1222) zu den Lehrern des späteren Papstes in Paris, vielmehr zeigt auch Innocenz' Stellenbesetzungspolitik deutlich seine Sympathie für das Pari-

[6] Zur Frage nach der Zuverlässigkeit des Textes der *Gesta* und deren Überlieferung, s. Brenda Bolton, Too Important to Neglect: The Gesta Innocentii PP III, in: Bolton, Studies (wie Anm. 4), 87–99; einen Schwerpunkt auf die theologischen Studien und Werke Innocenz' III. legt diesbezüglich Imkamp, Kirchenbild (wie Anm. 4), 10–20. Weiterführende Überlegungen zur Struktur und v. a. dem Verfasser bietet Giulia Barone, I Gesta Innocentii III: politica e cultura a Roma all'inizio del Duecento, in: Dies./Lidia Capo/Stefano Gasparri (Hgg.), Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi, Roma 2001, 1–23; s. insgesamt auch die profunde Einleitung von Powel zu seiner englischen Übersetzung des Textes: Powel, Deeds (wie Anm. 2), xi-xlv.

[7] Vgl. insbesondere auch die folgende Schilderung über den karitativen Einsatz Innocenz' (Gesta CXLIIIf. (wie Anm. 2), 343,1–345,2 [= PL 214, 196D–203A]). – Näheres hierzu s. „III. Vorläufige Überlegungen hinsichtlich der Adressaten, der Gattung, des Historischen Ortes sowie der Textgestalt des *LdE*".

[8] Bezüglich theologischer Debatten (und entsprechender praktischer Initiativen zur Armutsbekämpfung) s. neben John W. Baldwin, Masters, Princes, and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle, 2 Bde., Princeton 1970, insbesondere Brenda Bolton, Hearts not Purses: Innocent III's Attitude to Social Welfare, in: Bolton, Studies (wie Anm. 4), 123–145, hier 124ff., 132–136; Michel Mollat, Les pauvres au Moyen Age. Étude sociale, Bruxelles 2006, hier 111–142; Gilles Couvreur, Pauvreté et droits de pauvres à la fin du XIIe siècle, in: Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français 49 (1964), 13–37; Christine Thouzellier, Hérésie et pauvreté à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle, in: Michel Mollat (Hg.), Études sur l'Histoire de la Pauvreté, Paris 1974, 371–388; Jean Longère, Pauvreté et richesse chez quelques prédicateurs durant la seconde moitié du XIIe siècle, in: Michel Mollat (Hg.), Études sur l'Histoire de la Pauvreté, Paris 1974, 255–273; Marie-Humbert Vicaire, La pastorale des moeurs dans les conciles languedociens (fin du XIe – début du XIIIe siècle), in: Marie-Humbert Vicaire (Hg.), Le crédo, la morale et l'inquisition, Toulouse 1971, 85-118; Raymonde Foreville, Les statuts synodaux et le renouveau pastoral du XIIIe siècle dans le midi de la France, in: ebd., 119–150.

[9] Vgl. Jörg Oberste, Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters, Bd. 1: Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters, Köln u. a. 2003, 40, 105–119.

[10] Siehe Oberste, Heiligkeit (wie Anm. 9), 110.

[11] Vgl. Baldwin, Masters (wie Anm. 8).

ser Programm der pastoralen Erneuerung,[12] zum Teil kann er sogar den Reformleitspruch „verbo et exemplo" aufgreifen.[13] Dennoch setzt Innocenz hinsichtlich seiner Theologie der Almosen durchaus eigene theologische Akzente, wie im Folgenden anhand des *LdE* gezeigt werden soll,[14] das vor dem Hintergrund der angedeuteten Entwicklungen wohl nicht von ungefähr der Tugend gewidmet ist, die dem Laster der *avaritia* entgegengesetzt ist.

Obwohl der *LdE* mit der Frage des Almosengebens somit ein theologisch aktuelles Thema aufgreift, gehört dieses „Büchlein" – damals wie heute – zu den weniger bekannten Werken Innocenz' III. Anscheinend kam ihm bereits im 13. Jahrhundert nicht dieselbe Aufmerksamkeit zu wie dem noch vor dem Pontifikat verfassten *De miseria condicionis humane,* wie allein ein Blick auf die Handschriftentradition zeigt. Das berühmteste Werk des Papstes kennt mehr als 700 Handschriften vom 13.–16. Jahrhundert sowie zahlreiche Drucke und Übersetzungen in verschiedene Sprachen.[15] Demgegenüber muten die wenigen bisher identifizierten Handschriften des *LdE* geradezu verschwindend gering an, obwohl mit hoher Wahrscheinlichkeit weitere Abschriften zu finden sind.[16] Analog traf der *LdE* auch in der Forschung lange Zeit auf wenig Interesse. Erst in den letzten Jahren erfährt dieses Werk zunehmend mehr Aufmerksamkeit,[17] doch gibt es immer noch keine kritische Edition und selbst grundlegende Fragen wie die der Gattung oder der Datierung haben nur bedingt befriedigende Lösungen gefunden.

Fragt man gattungskritisch, wie dieser *LdE* einzuordnen ist, stößt man in der Überlieferung auf Diskrepanzen zwischen den Handschriften und den Druckfassungen. So weist die Handschriftenüberlieferung der Predigtsammlung Innocenz' zum einen darauf hin, dass die Zeitgenossen Innocenz' dieses Werk als Predigt verstanden haben.[18] In den Drucken hingegen, von der ersten ‚Kölner Edition' von 1552 bis hin

---

[12] Dies wird exemplarisch an der Ernennung seines ehemaligen Lehres Petrus von Corbeil zum Bischof von Cambrai beziehungsweise Erzbischof von Sens deutlich. Vgl. hierzu: Maleczek, Kardinalskolleg (wie Anm. 5), 102 mit Anm. 355 sowie Pennington, Education (wie Anm. 5), 71 mit Anm. 6; ähnlich förderte Innocenz ehemalige Mitstudenten: Imkamp, Kirchenbild (wie Anm. 4), 31; Oberste, Heiligkeit (wie Anm. 9), 194.

[13] Vgl. Oberste, Heiligkeit (wie Anm. 9), 204 mit Anm. 451.

[14] Vgl. den Abschnitt „II.2.2 Petrus Cantor".

[15] Vgl. Egger, Dignitas (wie Anm. 4), 330f.

[16] Vgl. Egger, Studien (wie Anm. 5), 136. Er verweist hier auf zwölf ihm bekannte Manuskripte.

[17] Bolton, Welfare (wie Anm. 8), 127f.; Egger, Studien (wie Anm. 5), 136; James W. Brodman, Charity and Religion in Medieval Europe, Washington 2009, 21-24 sowie die zweisprachige Ausgabe des *LdE* und des *EC* von Fioramonti (Innocentius III: Elogio della carità. Libellus de Eleemosyna – Encomium Charitatis. Prima edizione italiana, con testo latino a fronte, hg. v. Stanislao Fioramonti, Città del Vaticano 2001).

[18] Vgl. John C. Moore, The Sermons of Pope Innocent III, in: RöHM 36 (1994), 81–142, hier 112f.; Egger, Studien (wie Anm. 3), 136; Ders., Papst Innocenz III. und die Veronica. Geschichte, Theologie, Liturgie und Seelsorge, in: Herbert L. Kessler/Gerhard Wolf (Hgg.), The Holy Face and the Paradox of Representation. Papers from a Colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Rome and the Villa Spelman, Florence, 1996, Bologna 1998, 181–203, hier 184 mit Anm. 10; Katherine Ludwig Jansen, Innocent III and the Literature of Confession, in: Andrea Sommerlechner (Hg.), Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 9–15 settembre 1998, Bd. 1, Rom 2003, 369–382, hier 373 mit Anm. 13. Eine vollständige Erfassung beziehungsweise Sichtung des Bestandes war im Rahmen dieses Artikels leider nicht möglich. Eventuell ist der geringe Bekanntsheitsgrad des

zur Patrologia Latina wird der *LdE* nicht unter den Sermonen ediert, sondern als eigenes Werk aufgeführt.

Im Druck von 1552 lautet der Titel: „D. Innocentii Pontificis Maximi, huius nominis III. *De eleemosyna libellus* Piissimus. *Eleemosynae encomium*, quid sit, et de eius fructo multiplici“[19]. Nimmt man diese Angaben „beim Wort“, so handelt es sich nicht um einen „sermo“, sondern ein „kurzes Büchlein“ *(libellus)*, eine „Lobrede *(encomium)*“ bezogen auf Almosen.[20]

Zudem gibt es einen weiteren nicht unwichtigen Unterschied zwischen den Manuskripten und den Drucken: Die Handschriftentradition – oder vorsichtiger formuliert – zumindest weite Teile kennen nur fünf der sechs Kapitel des *LdE*.[21] In der Druckfassung, die in der Patrologia Latina ca. 15 Spalten umfasst, ist er wie folgt unterteilt:

Caput primum: *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis*
Caput II: *Effectus eleemosynae ex sacrae Scripturae testimoniis multifariam probari*
Caput III: *Eleemosynam in peccatis factam non valere ad meritum, nec suum effectum sortiri, esse tamen praeparatoriam ad gratiam Dei consequendam*
Caput IV: *Eleemosynam jejunio et oratione esse meliorem, nec quemquam ab ea excusari*
Caput V: *Eleemosynae faciendae quisnam debeat esse ordo, modus, causa et finis.*
Caput VI: *Ad eleemosynam sicut ad quodlibet bonum opus, necessario requiri perseverantiam.*

Eine weitere offene Frage ist die nach der genauen Datierung des Werkes. Brodman und Bolton schlagen etwa die Jahre 1202/1203 vor – unter Berücksichtigung der Schilderung der *Gesta* von Innocenz' Wirken im Kontext der Hungersnot. Demgegenüber sieht Fioramonti im *LdE* ein späteres Werk Innocenz', verfasst um 1215, letztlich über Jahre hinweg vorbereitet durch den 1208 institutionalisierten jährlichen

---

LdE auch zum Teil dieser Überlieferungssituation geschuldet. Zur Sermonensammlung allgemein siehe neben der Studie Moores insbesondere Egger, Studien (wie Anm. 5), 125–136; Imkamp, Kirchenbild (wie Anm. 4), 64–67. Nicht zugänglich war mir trotz Anfrage die unveröffentlichte Dissertation G. Scuppas, I Sermoni di Innocenzo III, masch. Diss. PUL, Rom 1961, so dass ich mich auf die entsprechende Zusammenfassung bei Imkamp beschränken musste. Scuppa kennt 61 Handschriften und 8 Editionen und weicht zum Teil von Schneyers Übersicht ab. Vgl. Imkamp, Kirchenbild (wie Anm. 4), 64 bzw. Johannes Baptist Schneyer, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350, Bd. 4, Münster ^{3}1995, hier 42–49.

[19] Zitiert nach der – als Digitalisat vorliegenden – Handschrift München, Bayerische Staatsbibliothek, 2 P.lat. 793, fol. XCI^{r} [Kursivierung I.K.].

[20] Insofern scheint es auf den ersten Blick nahe zu liegen, den *LdE* in engem Zusammenhang mit dem sogenannten *Encomium charitatis (EC)* zu sehen. Zum Verhältnis von *LdE* und *EC* und der Frage der Autorenschaft s. „II.2.1 Alanus ab Insulis“.

[21] Vgl. Moore, Sermons (wie Anm. 18), 113; Egger, Studien (wie Anm. 5), 136; Ders., Veronica (wie Anm. 18), 184 mit Anm. 10.

Stationsgottesdienst im Kontext des von Innocenz gegründeten Hospitals Santo Spirito.[22]

Wenn nun im Rahmen dieses Artikels Facetten der Theologie der Almosen Innocenz' III. auf Grundlage des *LdE* erhoben werden (2.), stehen diese Einleitungsfragen nicht im Vordergrund. Dennoch werden von hier aus auch erste Hinweise zu deren Klärung erhoben werden können (3.).

II. Zur Theologie der Almosen Innocenz' III. nach dem *LdE*

Im Folgenden soll nun die Theologie der Almosen Innocenz' III. nach dem *LdE* im Fokus stehen. Dazu wird in einem ersten Schritt die biblische Grundlegung derselben eruiert werden (2.1). Im zweiten Schritt wird der Blick auf „zeitgenössische" Theologen gerichtet, um von hier aus Innocenz' Theologie zu konturieren und kontextualisieren (2.2). Auf diese Weise kommen einzelne Facetten zum Tragen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, aber trotz des fragmentarisch-vorläufigen Charakters zentrale Aspekte veranschaulichen.

II. 1 Zur biblischen Grundlegung

Am Anfang der Ausführungen zur biblischen Grundlegung der Theologie der Almosen Innocenz' III. muss die schlichte aber nicht wenig gewichtige Aussage stehen, dass im gesamten Werk die Schrift die zentrale Autorität ist. Setzt man die fast 140 Zitate in Bezug zum Textumfang in der Patrologia Latina, so bedeutet dies durchschnittlich immerhin fast zehn Bibelzitate pro Spalte. Zum Teil mutet der Text regelrecht wie eine Collage biblischer Zitate an. Ohne dass diesen ein besonderes Gewicht zuerkannt werden würde, zitiert Innocenz innerhalb dieser Fülle von biblischen Belegen auch vier der fünf – hinsichtlich der Frage der Almosen – „klassischen" Bibelstellen.[23] Besonders häufig wird auf die beiden Evangelien Mt und Lk zurückgegriffen, seltener auf die Briefe. Oftmals wird zudem das weisheitliche Buch Jesus Sirach als Autorität aufgeführt. Abgesehen von Jes und Dan werden die Prophetenbücher kaum berücksichtigt. Dies hat unter anderem zur Konsequenz, dass ein – zumindest aus heutiger Perspektive – thematisch naheliegender Rekurs auf

---

[22] Vgl. Fioramonti, Elogio (wie Anm. 17), 8ff. Als weiteres Argument für diese Spätdatierung wird die Nichterwähnung des *LdE* in der Werkliste des Papstes (PL 214, 17A–18A) angeführt. Zur „Frühdatierung" siehe Brodman, Charity (wie Anm. 17), 20f.; Bolton, Welfare (wie Anm. 8), 129 beziehungsweise Gesta CXLIII (wie Anm. 2), 343,1–344,9 [= PL 214, CXCVID–CCA]). Näheres zum Hospital in III: „Vorläufige Überlegungen hinsichtlich der Adressaten, der Gattung, des Historischen Ortes sowie der Textgestalt des *LdE*".

[23] Das heißt Mt 25,34-40; Mt 7,2 / Lk 6,38; Mk 12,31par sowie Mt 7,12 / Lk 6,31. Vgl. Brian Tierney, Medieval Poor Law. A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England, Berkeley u. a. 1959, hier 45. Dass Röm 12,5 nicht zitiert wird, dürfte eher Zufall sein, als dass eine bewusste theologische Entscheidung gegen dieses Bild vom Leib und seinen Gliedern vorliegt. Naheliegender wäre für den „vicarius Christi" vermutlich das pseudo-paulinische Bild von Christus als Haupt des Leibes (Eph 1; Kol 1).

die Sozial- und Kultkritik der alttestamentlichen Propheten unterbleibt. Insgesamt gilt in Bezug auf die beiden Teile der christlichen Bibel, dass das Neue Testament häufiger zitiert wird als das Alte Testament.

Über diese allgemeinen Einsichten hinaus sollen nun im Folgenden weitere Facetten von Innocenz' Rekurs auf die Schrift exemplarisch verdeutlicht werden. Dazu gerät zunächst das den *LdE* eröffnende – um die Einleitungsworte „verumtamen quod superest" gekürzte – Zitat von Lk 11,41 („Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis") in den Blick. Dieser Vers gibt das Thema des Folgenden vor und wird insgesamt drei Mal im *LdE* zitiert.[24] Innocenz greift auch in anderen Werken auf diesen Vers zurück und zwar immer in Sermonen, jedoch ist er dort nie der Leitvers.[25] Im *LdE* führt Innocenz zu Beginn aus, dass niemand Almosen berechtigter *(dignius)* empfehlen könne als die Wahrheit selbst, das heißt Christus, und fährt dann mit einer kurzen Erklärung fort:

> „Unde bene congruit nomen effectui, et interpretatio veritatis. Nam eleemosyna dicitur ab elimino, vel ab eli, quod est *Deus*, et moys, quod est *aqua* ; quia Deus per eleemosynam maculas peccatorum eliminat, et sordes abluit vitiorum."[26]

Insofern Petrus Damiani in einer Predigt seinen Hörern in ähnlicher Weise darlegt, dass *„eleemosyna"* auf das hebräische Wort *„eli"* sowie das ägyptische Wort für Wasser *(„moys")* zurückgehe und somit als „Wasser Gottes" zu verstehen sei,[27] scheint Innocenz mit seiner Deutung einerseits auf Bekanntes zurückzugreifen. Andererseits setzt er zugleich eigene theologische Akzente, da er eine weitere Ableitung ins Gespräch bringt, nämlich die vom lateinischen „elimino" und zudem beides vom biblischen Leitvers Lk 11,41 her entfaltet.[28] Weiterhin ergänzt er die etymologischen Überlegungen durch eine Definition von Almosen:

---

[24] Vgl. PL 217,745 D, 747A, 750 D.

[25] Vgl. Sermo VIII de tempore (PL 217,348 D); Sermo XI de tempore (PL 217,366 D); Sermo XIX de tempore (PL 217,397C); Sermo XXVI De tempore (PL 217,432C); Sermo XXIX De tempore (PL 217,449B); Sermo XXVI de sanctis (PL 217,574 D); Sermo IX de communi (PL 217,637B). Insofern sich im Kontext der Zitate zum Teil auch Anklänge an Ausführungen im *LdE* finden, wird auf diese im Folgenden zurückzukommen sein.

[26] PL 217,746 D-747A – ähnlich formuliert Innocenz dies bereits in Sermo XI de tempore (PL 217, 366AB); zum Vergleich der beiden Abschnitte s. „III. Vorläufige Überlegungen hinsichtlich der Adressaten, der Gattung, des Historischen Ortes sowie der Textgestalt des *LdE*".

[27] Vgl. PL 144,908B: „*Sed qui semper eleemosynam erogat et semper peccat frustra credit quod eleemosyna ei proficiat. Interpretandum est igitur eleemosynae vocabulum. El, Hebraice, Deus, moys, Aegyptiaca lingua dicitur aqua, inde eleemosyna, id est, aqua Dei. E contrario videre possumus quod peccatum est ignis diaboli. Igitur contra ignem diaboli opponatur aqua Dei.*" Auch Innocenz' ehemaliger Lehrer Petrus Cantor greift auf diese Etymologie zurück, führt sie aber auf die allein den Priestern und anderen Prälaten zukommende „*correctio*" eng. Vgl. Petrus Cantor, Distinctiones Abel: „Lemma Elemosina" 54, hg. von Steve Barney [in Vorbereitung*]; zum Kontext dieser Aussage s. u. Anm. 101. *Von den *Distinctiones Abel* wird aktuell von Prof. em. Steve Barney, University of California, Irvine, eine kritische Gesamtedition erarbeitet. Ich danke ihm nachdrücklich für die freundliche Überlassung der Lemmata „caritas" und „elemosina"!

[28] Moores Analyse der Predigten Innocenz' hat gezeigt, dass der Rekurs auf Grammatik, Rhetorik, Logik und Etymologien sowie der Verweis auf griechische bzw. hebräische Wurzeln von Wörtern für Innocenz typisch ist. Vgl. Moore, Sermons (wie Anm. 18), 91f.

„Eleemosyna quidem est, indigenti pietatis intuitu subvenire."[29]

Diese scheint tatsächlich auf Innocenz selbst zurückzuführen zu sein.[30] Auffällig ist, dass mit dieser Definition der Blick auf den Bedürftigen *(indigens)* gerichtet ist und nicht auf die Wirkung, die im Fortgang des Kapitels im Zentrum stehen wird.[31] Schon diese ersten, am Eingangsabschnitt gewonnenen Beobachtungen, die Aufnahme des biblischen Leitverses und dessen kreative Weiterführung in Auseinandersetzung mit der Tradition auf Grundlage von etymologischen Überlegungen, legen den Eindruck nahe, dass Innocenz sich im *LdE* als gelehrter und selbstständig denkender Theologe auszeichnet.

Ein weiteres hier anzusprechendes Moment der biblischen Grundlegung ist, dass Innocenz' Rekurs auf die Schrift – zumindest in den Kapiteln 1-5 – weitestgehend auf den Literalsinn beschränkt ist. Innocenz verzichtet fast gänzlich auf allegorische, tropologische oder anagogische Deutungen.[32] Es scheint, als wurden die entsprechenden Bibelstellen aufgrund bestimmter Stichworte aufgegriffen. Dies kann besonders anhand Innocenz' Ausführungen zu den „*fructus eleemosynae*" verdeutlicht werden, die sich im ersten Kapitel im Anschluss an die gerade dargestellte Definition von Almosen finden:[33] Insgesamt zählt Innocenz elf biblische Früchte des Almosengebens auf, die er im Folgenden einzeln mittels Zitaten belegt, in denen zumeist die „Frucht" wörtlich vorkommt.[34] Abgesehen von einer vermutlich auf einen Abschrei-

---

[29] Vgl. PL 217, 747A.

[30] Auch der „Index de eleemosyna" der Patrologia Latina gibt keine Hinweise auf eine Quelle Innocenz' (PL 220, 429–448).

[31] Wie in Bezug auf den „*ordo*" des Almosengebens deutlich wird (Näheres hierzu s. „II.2.2 Petrus Cantor"), ist unter dem Bedürftigen nicht nur ein anderes Gegenüber subsummiert, sondern auch die eigene Person, der zuerst Almosen zu geben seien.

[32] Bei der Auslegung des *Didache*-Zitates wird sogar explizit auf den Literalsinn verwiesen: „*Illud autem quod legitur: Desudet eleemosyna tua in manu tua, donec invenias justum cui des, juxta litterae circumstantiam pertinet ad exhibendam decimam sacerdoti, ut is sit litterae sensus […]*" (PL 217, 757A). Dass dieser primäre Rekurs zumindest in Predigten nicht der übliche Umgang Innocenz' mit der Schrift ist, aber auch nicht gänzlich ungewöhnlich, zeigt Moore, Sermons (wie Anm. 18), 90: „Although Innocent greatly preferred the ‚mystical' senses of Scripture, he did pay some attention to its historical or literal meaning." Im Kontext von hochtheologischen Ausführungen zur Wirkkraft der Almosen, ausgehend von der „*fides Cornelii*" (Näheres hierzu in Abschnitt II.2.3 Petrus Lombardus) bietet Innocenz jedoch auch im *LdE* eine allegorische Auslegung, konkret des Sündenfalls: „*Serpens enim, id est concupiscentia suggerit originaliter. Mulier, id est delectatio comedit venialiter. Vir, id est ratio consentit mortaliter*" (PL 217, 752B; vgl. auch Sermo XI de tempore: PL 217, 361D). Warum Kapitel 6 hier einen Sonderfall darstellt, der zudem nicht weiter vertieft werden muss, wenn es um Innocenz' Rekurs auf die Schrift geht, wird in „II.2.1 Alanus ab Insulis" deutlich werden.

[33] PL 217, 746C–747A: „*Nemo dignius posset eleemosynam commendare, quam ipsa Veritas commendavit, quae per eleemosynam asserit universa mundari. Unde bene congruit nomen effectui, et interpretatio veritatis. Nam eleemosyna dicitur ab elimino, vel ab eli, quod est Deus, et moys, quod est aqua; quia Deus per eleemosynam maculas peccatorum eliminat, et sordes abluit vitiorum. Eleemosyna quidem est, indigenti pietatis intuitu subvenire […].*"

[34] PL 217, 747A–748A (Zitat: ebd, 747A): „*[…] cujus quantus sit fructus, Scriptura sacra demonstrat. Nam eleemosyna mundat, eleemosyna liberat, eleemosyna redimit, eleemosyna protegit, eleemosyna postulat, eleemosyna impetrat, eleemosyna perficit, eleemosyna benedicit, eleemosyna justificat, eleemosyna resuscitat, eleemosyna salvat. Audi de singulis exempla per ordinem, et ordinate ad exempla per singula, ut fructum eleemosynae consequaris.*"

befehler zurückgehenden Ausnahme[35] wird jede Frucht abschließend kommentiert mit: *Ecce qualiter eleemosyna … mundat* (Lk 11,41), *liberat* (Tob 12,9). *[redimit]* (Dan 4,24), *protegit* (Tob 1,20ff.), *postulat* (Sir 29,15; 3,33), *impetrat* (Apg 10,4), *perficit* (Mt 19,21), *benedicit* (Dtn 14,28-30), *justificat* (Ps 111,9), *resuscitat* (Apg 9,36-40), *salvat* (Lk 19,8f.).

Angesichts dieser Aufzählung drängt sich geradezu die Vermutung auf, Innocenz habe hierfür auf entsprechende Nachschlagewerke zurückgegriffen. Jedoch weisen andere, nicht weniger biblisch fundierte und zugleich theologisch anspruchsvolle Abschnitte, wie zum Beispiel das dritte Kapitel, demgegenüber auf eine höhere Selbstständigkeit in Bezug auf die Auswahl der biblischen Belege hin. In welch hohem Maß Innocenz von der biblischen Sprache geprägt ist, zeigt in diesem Kapitel besonders die Aufnahme von Elementen des Ölbaumbildes aus Röm 11:

PL 217,751B:
„Nisi enim ramus eleemosynae de charitatis radice procedat, non habet pinguedinem vel humorem, ut suavem vel maturum fructum producat."

Röm 11,16f. Vulg:
„Quod si delibatio sancta est et massa et si radix sancta et rami. Quod si aliqui ex ramis fracti sunt tu autem cum oleaster esses insertus es in illis et socius radicis et pinguidinis olivae factus es."

In einem anderen Kontext, das heißt in Bezug auf die Frage, von welchen Gütern Almosen zu geben seien, beschränkt Innocenz sich ausdrücklich auf drei Bibelstellen, obwohl er mehrere zu kennen scheint und begründet diese Beschränkung selbst wiederum von der Schrift her (Dtn 17,6).[36]

Diese und ähnliche Hinweise schließen einen Rekurs auf ein Konkordanzenwerk nicht aus, deuten aber Innocenz' breite Bibelkenntnis an und machen deshalb zugleich einen solchen Rekurs auch nicht zu einem schlichtweg notwendigen Postulat.[37] Insofern ist Corinne Jordan Vause' Fazit ihrer rhetorischen Analyse der

[35] Auf einen Abschreibefehler deutet hin, dass in den Handschriften Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. IV,76, fol. 83ra, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6339, fol. 124^{r} und Clm 14389, fol. 18va eine entsprechende Kommentierung mit „*ecce qualiter eleemosynam redimit*" erfolgt, diese dann zum Teil aber an anderer Stelle fehlt.

[36] Vgl. PL 217, 758AB: „*Restat dicendum, de quibus sit eleemosyna facienda. Videtur profecto de his quae juste possides, et rationabiliter acquisisti, secundum illud Sapientis: ‚Noli offerre munera prava: non enim suscipiet illa Deus* [Sir 35,14].' Item: ‚*Qui offert sacrificium de rapina pauperis, ac si victimet filium in conspectu patris* [Sir 34,24]'. *Rursus: ‚Non offeras in domo Domini Dei tui pretium carnis, aut mercedem prostibuli'* [Dtn 23,18]. *Multa sunt talia in Scripturis, sed ista sufficiunt; quia ‚in ore duorum aut trium testium stat omne verbum* [Dtn 17,6]."

[37] Zur Frage der Verwendung von Nachschlagewerken s. Baldwin, Masters (wie Anm. 8), 115; Moore, Sermons (wie Anm. 18), 92–94 (Lit!), Richard H. Rouse/Mary A. Rouse, Statim invenire. School, Preachers, and New Attitudes to the Page, in: Robert Louis Benson/Giles Constable (Hgg.), Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, Oxford 1982, 201–225, bes. 210–216; Christian Lohmer, Petrus Capuanus – Alphabetum in artem sermocinandi. Eine essayistische Annäherung an das Predigthandbuch nach der Münchener Handschrift (Clm 8000) mit Überlegungen für eine künftige Edition, in: Johannes Gießauf/Rainer Murauer/Martin P. Schennach (Hgg.), Päpste, Privilegien, Provinzen. Beiträge zur Kirchen-, Rechts- und Landesgeschichte. FS Werner Maleczek, Wien u. a. 2010, 259–276, hier 260–263 (Lit!). Moores Hinweis, dass Innocenz in den *Sermones* nicht auf den *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium* des Alanus ab Insulis zurückgegriffen hat (Moore, Sermons [wie Anm. 18], 93f. Anm. 47), dürfte auch für den *LdE* gelten, insofern dort

Predigten Innocenz' bezüglich der Verwendung der Bibel wohl in weiten Teilen auch auf den *LdE* zu übertragen:

> „The aptness of his applications of texts to the development of his arguments shows that their choice was neither haphazard nor thoughtless."[38]

Dies gilt nicht nur für das erste Kapitel des *LdE*, in dem Innocenz wie gesehen ausgehend von der Schrift differenziert die Wirkung der Almosen entfaltet und diesen hohe Wirksamkeit in soteriologischen Kontexten zuerkennt, die man aus heutiger theologischer Perspektive wohl eher christologisch entfalten würde.

Mit dieser gezielten Auswahl einher geht eine weitere Facette von Innocenz' Rekurs auf die Schrift. Aufgrund der fast ausnahmslosen Beschränkung auf den Literalsinn werden biblische Gestalten des Alten und Neuen Testamentes respektive ihr Verhalten zu impliziten oder expliziten „Rollenmodellen" erhoben – im negativen wie im positiven Sinn. Dies deutet sich bereits bei den „fructus eleemosynae" an, wenn dort neben Herrenworten und einem Sir-Zitat die biblischen Figuren Tobit, Daniel und Nebukadnezar, Cornelius, Tabitha und Zachäus Erwähnung finden. Noch deutlicher wird dies aber im zweiten Kapitel: Im Hintergrund steht die „ängstlich" gestellte Frage, was zu tun sei, um das ewige Leben zu verdienen *(promereri)*. Thematisch untergliedert ist dieses Kapitel in „praeceptum ad meritum" und „promissum ad praemium".[39] Im ersten Abschnitt werden – neben weiteren Herrenworten (Mt 25,34-36.40; 5,7; 7,2; Lk 12,33; Lk 16,9), Zitate aus dem Gesetz (Dtn 15,7.11) beziehungsweise aus dem 1. Johannesbrief (1Joh 3,17) sowie dem Prophetenbuch Jesaja (Jes 58,7) – der „Reiche" aus dem Gleichnis vom „Reichen Mann und armen Lazarus" (Lk 16,19-31), der sogenannte „Schalksknecht" (Mt 18,21-35) sowie der „Reiche Kornbauer" (Lk 12,16-21) als Negativbeispiele respektive Hiob („beatus Job"; Hiob 29,15 f.; 31,16-20) als positives Beispiel vor Augen geführt. Im Rahmen des zweiten Unterabschnittes werden dann einzelne Personen beziehungsweise ihr Verhalten ausdrücklich anempfohlen („commendatur"): die Witwe von Zarpat (1Kön 17,8-24), der Prophet Obadiah (1Kön 18,1-15), Abraham und Lot (Gen 18,1-15),

---

entsprechende Stichworte wie „*eleemosyna*" fehlen. Zum Rekurs auf die *Distinctiones Abel* des Petrus Cantor s. „II.2.2 Petrus Cantor". Als weitere Werke wären exemplarisch zu nennen: Der *Pantheologus* von Peter Cornwall, das *Alphabetum in artem sermocinandi* des Petrus Capuanus sowie die *Distinctiones* bezüglich des Psalters von Petrus von Poitiers und Prepositinus. Inwiefern Innocenz auf diese Werke zurückgegriffen hat, konnte leider nicht überprüft werden.

[38] Corinne Jordan Vause, The sermons of Innocent III. A rhetorical analysis, Berkeley 1984, hier 231.

[39] Vgl. PL 217, 749C: „*Audisti praeceptum ad meritum, audi promissum ad praemium.*" Insofern stellt die Kapitelüberschrift („*Effectus eleemosynae ex sacrae Scripturae testimoniis multifariam probari*"; PL 217, 748A) eine Verkürzung des Inhalts dar; jedoch wird nur in dieser Überschrift der starke biblische Bezug explizit gemacht. Kapitel 1 greift in der Formulierung jedoch Lk 11,41 auf, deutet also den biblischen Hintergrund zumindest an.

Maria und Martha (Joh 12,1-8),[40] die Emmaus-Jünger (Lk 24,13-35) und Paulus (1Kor 16,1-4).[41]

Dass Innocenz im gesamten *LdE* auf die namentliche Erwähnung nicht-biblischer Personen, wie zum Beispiel auf die Kirchenväter, gänzlich verzichtet, mag dem damaligen Usus geschuldet sein. Dennoch fällt auf, dass sich in diesem Werk nur wenige nicht-biblische Zitate finden und mit diesen keine analogen „Rollenmodell-Vorstellungen" verbunden sind. Zum einen führt Innocenz ein Wort Gregors VII. an, allgemein eingeführt mit „Propter quod legitur".[42] Zum anderen wird im fünften Kapitel ein Wort eines „Weisen" als potentielle Gegenautorität zurückgewiesen, ohne dass erkennbar wäre, wer dahinter steht.[43] Außerdem findet sich dort ein Zitat aus den *Sententiae* des vorchristlichen Autors Publilius Syrus.[44] Im sechsten Kapitel wird des Weiteren auf Horaz zurückgegriffen.[45] Einen Sonderfall stellt in gewisser Weise das Zitat „Desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias justum cui des" dar, allgemein eingeleitet mit „alibi legitur" beziehungsweise „Illud autem quod legitur", insofern es über die *Didache* und / oder Augustin in die theologische Tradition aufgenommen wurde und – obwohl letztlich unbiblisch – in der Regel als Bibelzitat angesehen wird.[46]

Die hohe Autorität, die Innocenz der Schrift zuweist, zeigt sich über die bisher beschriebenen Aspekte hinaus vereinzelt an kürzeren Zwischenbemerkungen. So kann er zum Beispiel zu Beginn des dritten Kapitels einen Einwand mit dem

---

[40] Dass Innocenz tatsächlich beide Frauen nennt und damit die *vita activa* und *passiva* gleichberechtigt nebeneinander stehen lässt, dürfte kein Zufall sein, insofern es bei Innocenz tatsächlich Bestrebungen gibt, beide Lebensweisen nicht als rivalisierend in Bezug auf die Erlangung des Heils zu sehen. Vgl. Fiona Robb, „Who Hath Chosen the Better Part? (Luke 10,42)". Pope Innocent III and Joachim of Fiore on the Diverse Forms of Religious Life, in: Judith Loades (Hg.), Monastic Studies, Bd. 2: The Continuity of Tradition, Bangor 1991, 157–170, hier 158ff.; zur Verwendung dieses klassischen Bildes seitens Innocenz s. a. Egger, Theologe (wie Anm. 4), 65f.; im Zusammenhang mit der Thematik der Werke der Barmherzigkeit greift Innocenz darauf zudem in der von Moore edierten Osterpredigt zurück. Vgl. Moore, Sermons (wie Anm. 18), 135–138, 137f.

[41] PL 217, 749 CD: „*Commendatur vidua Sareptana, pro eo quod pavit Eliam. Et ex illa die hydria farinae non defecit, et lechitus olei non est imminutus, usque in diem qua dedit Dominus pluviam super terram* [1Kön 17,8-24]. *Commendatur Abdias, qui centum prophetas quinquagenarios et quinquagenos abscondit et pavit. Unde liberatus ab igne, donari meruit spiritu prophetiae* [1Kön 18,1-15]. *Commendatur hospitalitas in Abraham et Lot, qui etiam angelos hospitio receperunt* [Gen 18,1-15]. *Commendatur in Maria et Martha, quae ante sex dies Paschae fecerunt coenam Jesu* [Joh 12,1-8]. *Commendatur in duobus discipulis euntibus in Emmaus, qui in fractione panis Dominum cognoverunt* [Lk 24,13-35]. *Paulus apostolus collectas faciebat in gentibus, ut eas mitteret sanctis in Jerusalem* [1Kor 16,1-4]."

[42] Vgl. PL 217, 752C – Näheres hierzu s. „II.2.3 Petrus Lombardus".

[43] PL 217, 754CD: „*Nec putes esse contrarium, quod a quodam dicitur Sapiente: Da quod te doleat. Voluit enim per hoc datum commodare magnificum, vel potius ad datum magnifieum invitare.*" – Trotz intensiver Recherche ist mir eine Identifikation nicht gelungen.

[44] Vgl. PL 217, 754 D-755A: „*Porro, bis dat, qui cito dat.*"

[45] Vgl. PL 217, 760B: „*Cum enim sic agitur: humano capiti cervicem pictor depingit equinam, et sic varias inducit infructuosasque plumas*" – in der zugehörigen Anmerkung wird auf *De arte poetica,* Vers 1 verwiesen.

[46] Vgl. St. Gregory the Great. Pastoral Care, translated and annotated by Henry Davis, Westminster, Maryland 1950, hier 258 mit Anm. 173: Dort wird neben *Didache* I.6 zudem auf Augustins *Enarrationes in Psalmos* 102,12 verwiesen. Zur Zitation im *LdE* vgl. PL 217, 756B bzw. 757A.

schlichten Autoritätsargument „Absit omnino, quia teste Scriptura: […]" „entkräften".[47] In ähnlicher Weise werden am Ende des fünften Kapitels andere, nichtbiblische Autoritäten zurückgewiesen.[48]

Insgesamt heißt dies: Die Worte und Personen der Schrift sind die grundlegende Autorität Innocenz' und bilden die Basis für seine Almosentheologie. Der Eindruck, dieser intensive Rekurs auf die Schrift stehe im Kontrast zu seiner theologischen Ausbildung in Paris und seiner Lektüre von Petrus Lombardus,[49] liegt nahe, vom *LdE* her muss hier aber zumindest differenziert werden, wie die folgenden Ausführungen zur Rezeption „zeitgenössischer" Theologen zeigen werden.

II.2 Zur Rezeption „zeitgenössischer" Theologen

Fragt man nach der Rezeption „zeitgenössischer" Theologen im *LdE*, so liegt es nahe, zunächst die theologischen Werke von Innocenz' Lehrern und das heißt aufgrund der Überlieferungssituation[50] die Werke von Petrus Cantor in den Blick zu nehmen (2.2.2). Zudem soll die These entfaltet werden, dass der *LdE* entscheidende Impulse den *Sententiae* des Petrus Lombardus verdankt (2.2.3). Zunächst wird jedoch Alanus ab Insulis, respektive dessen *Summa de arte praedicatoria* im Fokus stehen, da diese für die Textgestalt des *LdE* und von hier für die weiteren Ausführungen entscheidend ist.

II.2.1 Alanus ab Insulis

Die *Summa de arte praedicatoria* von Alanus ab Insulis stellt eine Art thematisch gegliedertes „Predigt-Handbuch" dar, in dem zu einer Vielzahl von Themen „Musterpredigten" zusammengestellt sind.[51] Naheliegend wäre es nun, sich besonders dem mit „*De eleemosyna*" überschriebenen Kapitel zuzuwenden, doch sind hier die Konvergenzen mit dem *LdE* eher gering.[52] Anders verhält es sich jedoch mit dem Kapitel

---

[47] PL 217, 750 D.

[48] PL 217, 758CD: „*Quod autem de mammona iniquitatis in Evangelio* [Lk 16,9], *et quod de divitiis injustis in Ecclesiastico* [Sir 14,4] *legitur, ad illas acquisitiones injustas, in quibus transfertur dominium, refertur, de quibus licite potest eleemosyna erogari: quamvis et alio modo sane possint intelligi, sed ad praesentem libellum ille non pertinet intellectus. Alias autem auctoritates ad eas referas acquisitiones injustas, in quibus dominium non transfertur: licet de mercede prostibuli soleant scholastici disputare, quae si transire dicatur in dominium meretricis* [Dtn 23,17f.], *dicendum est sane, quod ratione mysterii, sicut et pretium canis, in domo Domini prohibetur offerri.*"

[49] Vgl. Fiona Robb, Joachimist Exegesis in the Theology of Innocent III and Rainier of Ponza, in: Florensia 11 (1997), 137-153, hier 150: „Innocent's extensive use of biblical passages is in stark contrast to the method of a theologian trained in the schools of Paris and who had read Peter Lombard's *Sentences.* It is not simply the frequency and apparent ease with which biblical texts are cited, but their centrality to Innocent's approach to concept of theology and history."

[50] Zu den wenigen und zudem unsicheren Hinweisen auf Werke des Petrus von Corbeil s. Imkamp, Kirchenbild (wie Anm. 4), 28ff.

[51] Alanus ab Insulis, Summa de arte praedicatoria (PL 210, 109–198).

[52] Alanus ab Insulis, Summa de arte praedicatoria XXXIII (PL 210,175B–176 D). Die dort getroffenen Unterscheidungen erinnern zum Teil an Petrus Cantor, wenn z. B. *circumstantiae eleemosynarum,* d. h. *quis, quid, quantum, cui, ubi, quando, quare* entfaltet werden und machen so deren Verbreitung beziehungsweise demgegenüber die „Kreativität" von Innocenz' Lösung deutlich –

„*De perseverantia*". Wie die tabellarische Gegenüberstellung der Parallelen im Appendix zeigt, ist das sechste Kapitel des *LdE* fast gänzlich eine wörtliche Übernahme desselben.[53] Der gegenwärtige Forschungsstand – sowohl zum *LdE* wie zur *Summa de arte praedicatoria* – lassen keine weitergehende inhaltliche Deutung der wenigen inhaltlich relevanten Unterschiede zu. Eventuell sind diese schlicht Unterschieden zwischen einzelnen Handschriften geschuldet. Dennoch macht die neu formulierte Überleitung zu Beginn des sechsten Kapitels des *LdE*, insbesondere das „connectenda" deutlich, dass die Anbindung bewusst erfolgt ist:

> „Quoniam autem nec eleemosyna, nec jejunium, nec oratio Deo placere, vel homini esse meritoria ad vitam beatam possunt, sine perseverantia, idcirco vel pauca hic de virtute perseverantiae connectenda sunt."[54]

Andererseits ist der Stil der *Summa de arte praedicatoria* gänzlich beibehalten worden. Dies ist bezüglich des Rekurses auf die Schrift bereits als Unterschied angedeutet worden.[55] Hinzuzufügen wären die gegenüber den Kapiteln 1-5 ungewöhnlichen allgemeinen Ausrufe wie „O homo" beziehungsweise „Ah homo".

Dass diese ebenfalls den Stil des *Encomium Charitatis*[56] bestimmen, ist kein Argument für eine Autorenschaft Innocenz', vielmehr ist auch dieses Werk eine direkte Übernahme aus *De arte praedicatoria* wie die Synopse im Anhang zeigt.[57] Auch von daher ist es nachvollziehbar, dass das *EC* verschiedentlich in einen engen Zusammenhang mit dem *LdE* gebracht wird.[58] Ähnlich dürfte die Einleitung des *EC* („Charitas autem encomium *in fine hic subnecturus* […]"[59]) wie dessen Überlieferungssituation diesen Fehlschluss nahegelegt haben, da das *EC* in der Patrologia Latina unmittelbar im Anschluss an den *LdE* abgedruckt ist. Im Kölner Erstdruck

---

Näheres hierzu s. „II.2.2 Petrus Cantor". Innocenz' „Leitvers" Lk 11,41 wird von Alanus nur als zweiter von drei das Kapitel eröffnenden Bibelversen aufgezählt, aber nicht weiter vertieft: „*Frange esurienti panem tuum, et egenos, vagosque induc in domum tuam* [Jes 58,7]. *Et alibi: Date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis* [Lk 11,41]. Item: *Omni petenti te tribue* [Lk 6,30]. *Item: Beatus qui praevenit manum perituri. Item: Si vides fame pereuntem et non subvenis, occidisti*" (ebd., 175B).

[53] Appendix 1. Darüber hinaus scheint dieser Text des Alanus' auch im Hintergrund eines Schreibens Innocenz' an den Kölner Klerus auf (vgl. Reg. X,19 (13.3.1207), in: Die Register Innocenz' III., 10. Pontifikatsjahr, 1207/1208. Texte und Indices, bearb. von Othmar Hageneder/Andrea Sommerlechner/Christoph Egger/Rainer Murauer/Reinhard Selinger/Herwig Weigl, Wien 2007, 29-33). Die Editoren dieses Briefes haben ebenfalls bemerkt, dass dieses Kapitel der *Summa de arte praedicatoria* zudem im 6. Kapitel des *LdE* Verwendung gefunden hat (s. ebd., S. 30 Anm. 8). Des Weiteren verweisen sie darauf (ebd.), dass ein ähnlicher Text über die „*perseverantia*" hinter dem pseudo-augustinischen *Sermo de perseverantia* (PL 40, 1249 f.) steht. Der im Appendix gebotene Vergleich macht aber deutlich, dass der *LdE* mit der Fassung des Alanus ab Insulis übereinkommt.

[54] PL 217, 759A.

[55] Vgl. Abschnitt II.1 Zur biblischen Grundlegung.

[56] Vgl. PL 217, 761A-764B. Im Folgenden EC abgekürzt.

[57] Vgl. Appendix 4.

[58] Vgl. exemplarisch Fioramonti: „Io credo che proprio da quei discorsi egli trasse il materiale fondamentale per la sua opera sull' elemosina; anzi, può essere possiblie che tutti o alcuni dei sei capitoli che la compongono e la stessa dissertazione conclusiva („*Encomium charitatis*") rappresentino il trasferimento su carta di quei discorsi" (Fioramonti, Elogio (wie Anm. 17), 9). Im Folgenden verweist Fioramonti auf die direkten Anreden, übersieht aber den Wechsel zwischen *LdE* 1-5 sowie *LdE 6* und *EC* – einen weiteren deutlichen Unterschied zwischen *EC* und *LdE* stellen die namentlichen Kirchenväterzitate im *EC* dar.

[59] Vgl. PL 217, 761B [Hervorhebung I.K.].

von 1552 sind beide Werke hingegen durch den – in seiner Authentizität lange Zeit zu Unrecht umstrittenen – Bußpsalmenkommentar getrennt.[60]

Zu fragen wäre nun in Bezug auf den *LdE*, ob die Übernahme auf Innocenz selbst oder eine weitere Person zurückzuführen ist. Leider sind auch hier kaum verlässliche Aussagen möglich, so lange der Überlieferungsbestand nicht vollständig gesichtet und kritisch ausgewertet ist.

Auffällig ist jedoch, dass der *LdE* in der Predigtüberlieferung – oder vorsichtiger formuliert in der Regel in der Predigtüberlieferung – nur fünf Kapitel umfasst. Nimmt man zudem Innocenz' bereits angedeutete, aber im Folgenden noch zu entfaltenden Ausführungen zum *effectus* der Almosen in den Blick, insbesondere die Verhältnisbestimmung von Almosen, Beten und Fasten,[61] so klingt das sechste Kapitel mit seiner Überleitung auch in gewisser Weise nach einer theologischen Korrektur. Zudem erstaunt die wortgetreue Übernahme. Hätte Innocenz tatsächlich einen fremden Text unbearbeitet übernommen, ohne ihn in seine Argumentation einzupassen? Beim bereits erwähnten Gregor-Zitat hat er sogar die grammatikalische Person geändert, damit es das von ihm Beabsichtigte auszudrücken vermag.[62] Des Weiteren scheint Innocenz weder – wie bereits erwähnt – das Kapitel über die Almosen noch – das wäre zu ergänzen – das über das Fasten[63] übernommen zu haben. Hätte er beide Kapitel einfach ignoriert, wenn er ein anderes Kapitel wörtlich übernimmt?[64] Dies könnte wiederum als Indiz für eine Ergänzung seitens einer zweiten Person gewertet werden.

All das Genannte stellt jedoch keine hinreichenden Gründe gegen Innocenz als Urheber der Übernahme dar, zumal es für Innocenz nicht untypisch wäre, längere Passagen aus anderen zeitgenössischen Werken zu übernehmen, ohne einen Hinweis auf den Autor zu geben.[65] Dafür, dass Innocenz dieses Kapitel aus der *Summa de arte praedicatoria* tatsächlich gekannt und eventuell sogar selbst verwendet hat, könnte sprechen, dass sich in einem im Kanzleiregister überlieferten Brief Innocenz' vom 13. März 1207 an den Kölner Klerus deutliche Anklänge an eben dieses Kapitel finden.[66] Hinzu kommt, dass die *perseverantia* zu den bezüglich der Buße zu berücksichtigenden Umständen gehört, so dass eine Thematisierung seitens Innocenz

---

[60] Aufgrund der Forschungen von Christoph Egger, muss die Authentizität dieses Werkes inzwischen als gesichert gelten – vgl. Egger, Studien (wie Anm. 5), 140-148.

[61] Näheres hierzu s. „II.1 Zur biblischen Grundlegung", „II.2.2 Petrus Cantor" sowie „II.2.3 Petrus Lombardus".

[62] Näheres hierzu s. „II.2.3 Petrus Lombardus".

[63] Alanus ab Insulis, De arte praedicatoria XXXIV (PL 210, 176 D-178C).

[64] Falls zudem die Übernahme des *EC* ebenfalls auf Innocenz zurückzuführen sein sollte, hätte er sogar zwei Kapitel wörtlich übernommen.

[65] Dies zeigt exemplarisch Christoph Egger, Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie, in: Roberto Rusconi (Hg.), Gioacchino da Fiore tra Bernardino di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5 Congresso internazionale di studi gioachimiti. San Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999, Rom 2001, 129–162.

[66] Vgl. Reg. X,19 (wie Anm. 53), 29-33; zu den Anklängen ebd., 30 mit Anm. 88; 31 Anm. 13-13. 15-15. 16-16. 17-17. Es handelt sich jeweils nur um kurze „Bruchstücke" und nicht um die wörtliche Übernahme längerer Passagen.

im Zusammenhang eines Werkes über Almosen, vor allem wenn man dessen Duktus mit berücksichtigt, nicht unlogisch wäre.[67]

Jedoch stellen gerade die Regesten ein in der Forschung nicht unumstrittenes Feld bezüglich der Frage dar, inwieweit diese auf Innocenz selbst zurückzuführen sind.[68] Hinzu kommt, dass unabhängig von dieser Problematik die Kenntnis und Verwendung noch kein zwingender Beweis dafür ist, dass auch die Übernahme des gesamten Kapitels in den *LdE* auf Innocenz selbst zurückzuführen ist.

Insgesamt sollte die Frage nach dem Urheber der Ergänzung deshalb auf Grundlage des aktuellen Forschungsstandes weiterhin als offen angesehen werden. Auf die aus diesen Überlegungen resultierenden Konsequenzen für die Gattungsfrage und die Datierungsfrage wird im dritten Abschnitt eingegangen. Deutlich wurde bereits jetzt, dass die bisherige Forschung insbesondere zum *EC* aber auch zum *LdE* zumindest punktuell korrigiert werden muss.[69]

Insofern es in den folgenden Überlegungen um Innocenz' Theologie der Almosen geht und diese nur bedingt im übernommenen sechsten Kapitel greifbar ist, wird dieses im Rahmen von 2.2 nicht weiter berücksichtigt werden. Am Anfang stehen Überlegungen, inwiefern im *LdE* ein Einfluss von Innocenz' ehemaligen Lehrer Petrus Cantor vorliegt.

II.2.2 Petrus Cantor

Bezüglich der Frage der Rezeption der Werke des Petrus Cantor können im Rahmen dieser Untersuchungen nur erste Schneisen geschlagen werden. Jedoch macht bereits ein summarischer Blick auf die verschiedenen Fassungen des *Verbum Adbreviatum*[70] sowie die *Distinctiones Abel*[71] beziehungsweise die *Summa de sacramentis* deutlich, dass dort zwar einzelne Motive des *LdE* ebenfalls zu finden sind, aber Innocenz

---

[67] Vgl. diesbezüglich Gründels Ausführungen zum einflussreichen pseudoaugustinischen Traktat *De vera [et falsa] poenitentia*: Johannes Gründel, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter, Münster 1963, hier 121–125; vgl. auch Oberste, Heiligkeit (wie Anm. 9), 180 f.

[68] Vgl. Imkamp, Kirchenbild (wie Anm. 4), 83-90.

[69] Eventuell ist noch mit weiteren Anleihen beziehungsweise Einfügungen zu rechnen. Bereits Moore verweist darauf, dass die Predigt C 4:5 (PL 217, 671B–674B) identisch ist mit Alanus ab Insulis, De arte praedicatoria XLIII (PL 210,189B–191C) – vgl. Moore, Sermons (wie Anm. 18), 82 Anm. 5.

[70] Unterschieden werden verschiedene Fassungen: Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum Textus conflatus [TC], hg. v. Monique Boutry (CChr.CM 196), Turnhout 2004; Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum: Textus prior [TP], hg. v. Monique Boutry (CChr.CM 196A), Turnhout 2012; Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum: Textus alter [TA], hg. v. Monique Boutry (CChr.CM, 196B), Turnhout 2012. Zum wechselseitigen Verhältnis dieser Fassungen s. die jeweiligen Einleitungen.

[71] Zur aktuell von Prof. em. Steve Barney, University of California, Irvine, erarbeiteten kritischen Gesamtedition der *Distinctiones Abel* vgl. Anm. 27. Nochmals sei ihm nachdrücklich für die freundliche Überlassung der Lemmata „caritas" und „elemosina" gedankt! Zu der Edition einzelner Lemmata s. István P. Bejczy, The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century, Leiden 2011, hier 299 ff. [Lemma „virtus"] u. 299 Anm. 3 [Hinweise auf die Edition der Lemmata „Timor"; „Clerici"; „Numeri"; „Septenarius"; „Theologia" seitens Riccardo Quinto].

dennoch eigene theologische Wege geht.[72] Breiten Raum nimmt die Thematik der Almosen insbesondere im *Verbum Adbreviatum* ein. Deshalb nehmen die folgenden Ausführungen von hier aus ihren Ausgang, werden aber punktuell durch die beiden anderen Schriften ergänzt.[73]

Im *Verbum Adbreviatum* entfaltet Petrus Cantor die Almosenthematik anhand von Leitfragen:[74] „quis sit effectus", „quid dandum", „quo ordine", „quantum", „qualiter", „de quo", „quibus", „quot" sowie „qualibus".

Dass im *LdE* ebenfalls Überlegungen zum *effectus* angestellt werden, wurde in Bezug auf die beiden ersten Kapitel bereits dargestellt. Weiterhin geraten noch die Ausführungen im dritten Kapitel zur Wirkkraft von Almosen sowie die Verhältnisbestimmung von Almosen, Beten und Fasten im vierten Kapitel in den Blick.[75] Allein durch diese Aufzählung wird deutlich, dass Innocenz diesem Aspekt gegenüber Petrus Cantor sehr breiten Raum einräumt.[76] Zudem differieren Art und Weise sowie der Inhalt beträchtlich, so dass hier über den gemeinsamen Ausgangspunkt hinaus wenig direkter Einfluss festzustellen ist.

Deutlich gemacht sei dies zunächst am „Leitvers" des *LdE*. Auch Petrus Cantor greift auf Lk 11,41 im *Verbum Adbreviatum* zurück, zumal im Rahmen der Ausfüh-

---

[72] Bereits Egger warnt vor einer zu einseitigen Sicht Innocenz' als Schüler des Cantor-Kreises. Er verweist dazu unter anderem auf die weniger beachtete Schrift *De tropis loquendi* des Pariser Theologen. Vgl. Egger, Theologe (wie Anm. 4), 118f.; zu dieser Schrift vgl. auch Gillian R. Evans, The Language and Logic of the Bible, Cambridge 1991, bes. 97–100, 146–163; Franco Giusberti, Materials for a Study of Twelfth Century Scholasticism, Napoli 1982, 87–109. Dieser bietet neben einer Inhaltsübersicht (ebd., 93) auch die Edition des Prologes (ebd., 103–109); grundlegend auch Luisa Valente, Phantasia contrarietatis. Contraddizioni scritturali, discorso teologico e arti del linguaggio nel *De tropis loquendi* di Pietro Cantore (†1197), Florenz 1997. Insofern dieses Werk für den vorliegenden Fragekontext wenig ergiebig ist, wird es trotz der berechtigten Mahnung Eggers im Folgenden nicht weiter berücksichtigt.

[73] Das Lemma „Elemosina" umfasst in den *Distinctiones Abel* die Abschnitte 54-60. In der *Summa de sacramentis* spielt die Frage der Almosen nur eine untergeordnete Rolle. Im 8. Kapitel wird der „Spezialfall" der nach dem Tod gegebenen Almosen thematisiert. Vgl. Petrus Cantor, Summa de sacramentis et animae consiliis, hg. v. Jean-Albert Dugauquier (Analecta mediaevalia Namurcensia, 4. 7. 11. 16. 21), Louvain 1954–1967, hier VIII, 230 (ebd.), III-2a, 218f. Ein eigener Paragraph ist den Almosen im 19. Kapitel gewidmet, in dem es um Mittel gegen die *peccata venialia* geht. Vgl. Petrus Cantor, Summa de sacramentis XIX,257 (ebd.), III-2a, 263f.

[74] Die geringfügigen Unterschiede zwischen den verschiedenen Fassungen fallen kaum ins Gewicht. Jedoch wird innerhalb einer Fassung die angekündigte Differenzierung nicht immer stringent abgehandelt. Vgl. Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 94-98 (wie Anm. 70), 544,1–556,104; Zitat: ebd, 544,1–4: „*Misericordie autem filia est elemosina. Circa quam uidendum quis sit effectus eius, quid dandum et quo ordine, quantum, qualiter et de quo, quibus, quot et qualibus*"; TC II,13–19 (wie Anm. 70), 654,1–670,34; Zitat: ebd, 654,1–4: „*Misericordie autem filia est elemosina. Circa quam uidendum quis sit eius effectus, quid dandum et quo ordine, quantum et qualiter et de quo, quibus, quot et qualibus*"; TA 77 (wie Anm. 70), 401,53–410,309; Zitat: ebd, 401,53-55: „*[…] Circa hanc ergo misericordiam manuelem que sepius a nobis exercetur uidendum quis effectus, quid dandum, quo ordine, quantum, quibus et qualibus, de quo et huiusmodi*". Zurückgeführt wird diese Differenzierung bereits vorher auf pagane Philosophen (TP 40 (wie Anm. 70), 275,101–276,135 bzw. TC I,45 (wie Anm. 70), 304,132-305,179). In den *Distinctiones Abel* fehlen diese Leitfragen. Vgl. Petrus Cantor, Elemosina 54–60 (wie Anm. 27).

[75] Vgl. PL 217, 750 D-752 D bzw. ebd., 752 D-753A – Näheres hierzu s. „II.2.3 Petrus Lombardus".

[76] Vgl. demgegenüber Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 94 (wie Anm. 70), 544,4–545,20; TC II,13 (wie Anm. 70), 654,5-655,28; TA 77 (wie Anm. 70), 401,55-402,75.

rungen zum *effectus* der Almosen. Jedoch zitiert er den Vers dort in Gänze, das heißt er lässt nicht wie Innocenz im *LdE* die Anfangsworte weg. Somit lautet bei ihm das Zitat: „Verum[p]tamen quod superest date elemosinam, et ecce omnia munda sunt uobis."[77] Entscheidender ist jedoch, dass Lk 11,41 hier nur ein Zitat unter vielen ist, ihm also kein besonderes Gewicht zuerkannt wird, wie dies bei Innocenz im *LdE* der Fall ist. Analoges gilt für die *Distinctiones Abel*[78] und bedingt für die *Summa de sacramentis et animae consiliis.*[79]

Die Verhältnisbestimmung von Almosen, Beten und Fasten wiederum spielt bei Petrus Cantor kaum eine Rolle. Im Rahmen der Ausführungen zum *effectus* kommt er im *Verbum Adbreviatum* geradezu nebenbei als Folgerung aus Sir 29,5 darauf zu sprechen:

> „Est enim elemosina una alarum orationis, ieiunium altera."[80]

Analoges gilt für die *Distinctiones Abel*, wo der Frage ebenfalls nur ein Satz gewidmet ist. Unter Verweis auf das über den Galaterbrief zu Lesende werden die drei Größen als „iusticia hominum" in diesem Leben bezeichnet.[81] Dass Innocenz hier einen deutlich anderen, zumal stärker frömmigkeitspraktischen Weg wählt, wird in II.2.3 gezeigt.

Ebenfalls auf die konkrete Frömmigkeitspraxis bezogen sind Innocenz' Überlegungen zur *quantitas*, die sich im Anschluss an die nur angedeutete Verhältnisbestimmung finden. Der fiktive Einwand des Gegenübers: „Er habe nichts, was verteilt werden könnte" wird mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass bei Gott der gute Wille ausreiche, wo die Möglichkeit fehle. Nicht die „quantitas" des Werkes sei entscheidend, sondern die „devotio". Oder wie Innocenz in der Konklusion noch zugespitzter formulieren kann: Es sei genug, dass der Wille *(voluntas)* reich sei, wo das Vermögen *(facultas)* arm sei.[82] Insgesamt akzentuiert Innocenz die Überlegungen jedoch in der

---

[77] Vgl. Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 94 (wie Anm. 70), 544,11f.; TC II,13 (wie Anm. 70), 655,15f.; TA 77 (wie Anm. 70), 402,64f. An anderer Stelle verwendet Petrus Cantor jedoch auch die „Kurzfassung"; vgl. TP 88 (wie Anm. 70), 529,48f.; TC II,7 (wie Anm. 70), S. 640,84f.

[78] Dort wird der Vers in „Kurzform" als ein Schriftbeleg unter weiteren herangezogen, um das Vermögen der Almosen in Bezug auf die Erlangung des ewigen Lebens aufzuzeigen (vgl. Petrus Cantor, Elemosina 60 (wie Anm. 27)).

[79] Lk 11,41 eröffnet hier in „Kurzform" als „auctoritas" den mit „De elemosina" überschriebenen Paragraphen. Gefragt wird im Kontext des Kapitels über Mittel gegen *peccata venialia*, warum dies eher von Almosen als von anderen guten Werken ausgesagt werde. Die Antwort fällt kurz und knapp aus: „*Credimus hoc esse dictum ut inuitaremur ad manuales elemosinas quas multi inuiti faciunt pro cupiditate sua et libentius ieiunant per tres dies quam dent nummum pauperi*" (Petrus Cantor, Summa de sacramentis XIX,257 (wie Anm. 73), III-2a, 263,1-7; Zitat ebd., 5ff.).

[80] Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 94 (wie Anm. 70), 544,7; TC II,13 (wie Anm. 70), 655,12f.

[81] Vgl. Petrus Cantor, Elemosina 56 (wie Anm. 27).

[82] Vgl. PL 217, 753A-C: „*Sed dices: Ego sum pauper, egenus, et inops* [Apk 3,17], *non habeo panem, non habeo vestem, non habeo stipem, ut quidquam valeam erogare. Verum attende quod apud Deum sufficit bona voluntas, ubi deest opportuna facultas. Nec tam attendit in munere quantitatem, quam devotionem in opere; pensans magis ex quanto, quam quantum. Respiciens enim Jesus, vidit eos qui mittebant munera sua in gazophylacium divites. Vidit autem quamdam viduam pauperculam mittentem aera minuta duo, et dixit: ‚Amen dico vobis quia vidua pauper plus quam omnes misit. Nam hi omnes ex abundanti sibi miserunt, in munera Dei; haec autem ex eo quod deest illi, omnem victum suum, quem habuit, misit* [Mk 12,43f.].' *Hinc alibi Dominus ait: ‚Quicunque potum dederit uni ex*

gewohnten Weise, indem er rein biblisch und hier insbesondere mit dem „Scherflein der Witwe" argumentiert.[83]

Zwar führt auch Petrus Cantor in Bezug auf das „quantum" biblische Belege an, doch handelt es sich um andere Bibelstellen, zudem werden der Heilige Martin und weniger exponiert der Heilige Nikolaus als Vorbild ins Feld geführt.[84] Insgesamt ist so der Duktus ein deutlich anderer. Wenn Petrus Cantor im Abschnitt „De qualitate et cautela dande elemosine" dann jedoch die Almosen in der pietas des Gebers begründet sieht und nicht in der *quantitas*,[85] stellt dies eine gewissen Nähe zu Innocenz dar. Ähnliches gilt für die kurzen Ausführungen in den *Distinctiones Abel*, wo Petrus Cantor festhält, dass es einfacher sei, Almosen zu geben als eine Entschuldigung *(excusatio)* für das Nichtgeben zu finden, zumal der Herr *(dominus)* nicht auf das „quantum", sondern das „ex quanto affectu" blicke, wie mittels Verweis auf das „Scherflein der Witwe" belegt wird.[86]

Diese Konvergenzen machen den theologischen Kontext von Innocenz' Überlegungen deutlich, eine direkte Abhängigkeit belegen sie eher nicht. Eventuell muss der Bezugsrahmen auch deutlich erweitert werden, das heißt es wäre zu prüfen, inwiefern Innocenz' Fokussierung auf die *devotio/voluntas* viel allgemeiner als ein Reflex scholastischer Diskussionen über die *intentio* verstanden werden könnte, deren Ursprung letztlich bei Abaelard zu suchen wäre.

In Bezug auf die restlichen „Leitfragen" des Cantors gerät insbesondere das fünfte Kapitel des *LdE* in den Blick, in dem Innocenz eingangs bezüglich der *eleemosyna* deren *causa, finis, modus* und *ordo* unterscheidet und summarisch ausführt: Die *causa* der Almosen müsse die *caritas* sein, die *finis* der Almosen die *beatitudo*, der *modus* der Almosen, dass sie *ex hilaritate*, der *ordo* der Almosen, das sie *secundum regulam* gegeben werden.[87] Jeder Aspekt wird im Anschluss einzeln entfaltet – vor allem unter Rekurs auf die Schrift. Auch diesen Ausführungen eignet ein nicht geringer frömmigkeitspraktischer Bezug, jedoch setzen sie – formal greifbar an der

---

minimis istis calicem aquae frigidae, tantum in nomine discipuli, amen dico vobis, non perdet mercedem suam [Mt 10,42].' *Unde Tobias: ‚Quomodo poteris, esto misericors. Si multum tibi est, abundanter tribue; si exiguum, etiam exiguum illud libenter impartiri stude. Praemium enim bonum tibi thesaurizas in die necessitatis. Quoniam eleemosyna ab omni peccato, et a morte liberat, et non patietur animam ire in tenebras. Fiducia magna erit coram Deo eleemosyna omnibus facientibus eam* [Tob 4,8-12];' *non ergo se paupertas excuset, quia sufficit ut voluntas sit dives, ubi facultas est pauper.*"

[83] Neben Mk 12,41-44 rekurriert Innocenz auf Mt 10,42 sowie Tob 4,8-12; Zitat s. Anm. 82.

[84] Vgl. Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 94 (wie Anm. 70), 545,27-547,69; TC II,14 (wie Anm. 70), 656,36-658,67; TA 77 (wie Anm. 70), 402,82-403,112.

[85] Vgl. Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 96 (wie Anm. 70), 548,13-549,20; 548,13: „*Pietas autem dantis condit elemosinam, non quantitas dati*" – s. a. TC II,15 (wie Anm. 70), 660,28-661,61.

[86] Petrus Cantor, Elemosina 59 (wie Anm. 27).

[87] Vgl. PL 217, 753CD: „*Restat modo ut circa eleemosynam quatuor diligenter attendas, videlicet causam et finem, modum et ordinem. Causam, ut fiat ex charitate; finem, ut fiat propter beatitudinem, modum, ut fiat ex hilaritate; ordinem, ut fiat secundum regulam.*" Diese Distinktion scheint in gewisser Weise die aristotelischen *causae* zu reflektieren, transzendiert diese aber zugleich. Brodman, Charity (wie Anm. 17), 21 spricht von „mimicking an Aristotelian analysis based upon four causes". Nach Lebreton dürfte es sich um „vocabulaire théologique technique et traditionel" handeln; sie verweist in diesem Kontext auf eine unedierte Predigt Hilduins. Vgl. Maria Magdalena Lebreton, Recherches sur les principaux thèmes théologiques traités dans les sermons du XIIe siècle, in: RThAM 23 (1956), 5–18, hier 7 mit Anm. 9.

Sprache und dem Aufbau – beim Gegenüber vor allem im letzten thematischen Unterabschnitt ein relativ hohes theologisches Bildungsniveau voraus.

Keine Anhaltspunkte finden sich im *Verbum Adbreviatum* bezüglich der *causa*,[88] punktuelle Anklänge hingegen bezüglich der *finis* wie der *hilaritas* und zwar jeweils im bereits erwähnten Abschnitt „De qualitate et cautela dande elemosine". So verweist Innocenz bezüglich der *finis* nicht nur auf die *beatitudo*, sondern mahnt zudem eindrücklich vor der Verteilung von Almosen um „weltlicher Begnstigungen" *(favor mundanus)* oder „menschlicher Vergeltung" *(humana retributio)* willen.[89] Eine ähnliche Warnung findet sich bei Petrus Cantor:

> „Qui dat ob uerecundiam uel improbitatem interpellantis uitandam et rem et meritum perdit. Solo enim intuitu Dei, non alicuius rei extrinsece ut precum et huiusmodi, danda est elemosina."[90]

Jedoch entfaltet Innocenz seine Mahnung dann mittels Mt 6,2-4; Lk 14,12.13 f.; Neh 8,10 und löst in diesem Kontext auch einen innerbiblischen „Autoritätenkonflikt", das heißt er zeigt auf, dass Mt 6,2-4 und Mt 5,15 sich nicht widersprechen und setzt damit deutlich über Petrus Cantor hinausgehende Akzente.[91]

Ähnliches gilt hinsichtlich der *hilaritas*: Auch diesen Aspekt greift Petrus Cantor im genannten Abschnitt auf und rekurriert wie Innocenz auf 2Kor 9,7. Jedoch legt Petrus Cantor den Akzent auf die Abgrenzung von der *necessitas* und damit die „hilaritas sine coactione".[92] In den *Distinctiones Abel* wiederum setzt er einen anderen Akzent, insofern er den biblischen Kontext des Verses mitberücksichtigt, indem er das „hilariter" von „parce seminare" (2Kor 9,6) aus entfaltet.[93] Innocenz hingegen stellt der *hilaritas* die *velocitas* zur Seite.[94] Im Rahmen dieser Ausführungen finden sich auch die bereits in 2.1 erwähnte Zurückweisung des Wortes eines nicht näher spezifizierten „Weisen" als potentielle Gegenautorität sowie das Zitat des Publilius Syrus – beide werden jeweils biblisch rückgebunden.[95] Den Abschluss bildet eine weitere eindrückliche Mahnung:

---

[88] In Bezug auf die *causa* wird im *LdE* das Verhältnis von *caritas* und *eleemosyna* in Analogie zum matthäischen Bild vom Baum und seinen Früchten (Mt 7,17 f.) entfaltet und das paulinische Lob der *caritas* (1Kor 13,3) aufgegriffen, um insgesamt das Gegenüber deutlich zu mahnen, dass die *„eleemosyna extra charitatem"* nicht zum Heil gereiche. Daran ändere auch die dreifach unterschiedene „positive" Wirkung derselben nichts. Vgl. PL 217, 573 D-754A: „*Non ergo se quisquam frustra decipiat, ut aestimet eleemosynam sine charitate sibi posse sufficere ad salutem. Licet ad tria valeat eleemosyna extra charitatem distributa. Vel ad habilitatem suscipiendi gratiam, vel ad mitigationem aeternae poenae, vel ad obtinendum bonum aliquod temporale.*"

[89] Vgl. PL 217, 754A: „*Cum ergo quis erogat eleemosynam, debet eam propter aeternam beatitudinem erogare, non propter favorem mundanum, vel propter humanam retributionem.*"

[90] Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 96 (wie Anm. 70), 548,10-13; TC II,15 (wie Anm. 70), 660,27 f. – es folgen die bereits thematisierten Überlegungen zur „*pietas*" des Gebers.

[91] Vgl. PL 217, 754AB.

[92] Vgl. Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 96 (wie Anm. 70), 548,4-10 – dort benennt er als zusätzliche biblische Autorität nur Ps 53,8 – in den anderen Fassungen treten weitere hinzu: Vgl. TC II,15 (wie Anm. 70), 659,9-660,27; TA 77 (wie Anm. 70), 404,124-136.

[93] Vgl. Petrus Cantor, Elemosina 58 (wie Anm. 27).

[94] Vgl. PL 217, 754C-755B (Zitat: ebd., 754C): „*Porro danda est eleemosyna non ex tristitia, sed cum hilaritate. Non cum mora, sed cum velocitate.*"

[95] Vgl. PL 217, 754CD bzw. Sir 4,2; Sir 18,15-18 sowie 754 D-755A bzw. Prov 13,12; Sir 4,3; 14,13; Joh 13,27–29 – eingangs ergänzt Innocenz 2Kor 9,7 zudem mit Röm 12,8.

„Noli ergo bonum quod concepisti differre, quoniam a mane usque ad vesperam mutabitur tempus, et mens rapitur in diversa. Nec dimittas illud exsequendum haeredi; quia vix tibi laudem, nedum mercedem rependet."[96]

Insgesamt wird man also – falls Innocenz an diesen Stellen auf Petrus Cantor rekurriert haben sollte – in beiden Fällen höchstens von Impulsen sprechen können, die Innocenz aufgenommen, dann aber in eine ganz andere Richtung entfaltet hat. Auffällig ist jedoch die Konzentration der Anklänge auf den Abschnitt „De qualitate et cautela dande elemosine".

Etwas anders sieht es in Bezug auf den bisher nicht dargestellten Aspekt *ordo* aus, zumindest punktuell. Nach einer kurzen Überleitung unterscheidet Innocenz verschiedene „Arten" von Almosen, das heißt den *eleemosyna cordis, oris* et *operis:*

„Caeterum in eleemosyna danda serva regulam ordinatam. Triplex enim eleemosyna est, cordis videlicet, oris et operis. Ex corde datur per compassionem, ex ore per correctionem, ex opere per largitionem."[97]

Im Folgenden wird das „datur per compassione" der *eleemosyna cordis* mittels Verweis auf den Apostel Paulus (2Kor 11,29) auf den Trost für Angefochtene zugespitzt, der im Mitleiden *(compati; condolere)* liegt. Das die zweite Art bestimmende Moment der *correctio* des Irrenden *(errans)* wird unter Zitation von Mt 18,15 auf die „Veritas", das heißt auf Christus, zurückgeführt. Als „Gewährsmann" der dritten Art dient der *propheta* (Jes 58,7) – gedeutet als Doppelbewegung: als Hineinführen des Notleidenden in die *domus terrena* sowie des Gebenden in die *aula coelestis*. All dies macht deutlich, dass Innocenz sich mit seinen Unterscheidungen auf den zwischenmenschlichen Bereich beschränkt.[98]

Einen anderen Weg wählt Petrus Cantor. Zwar unterscheidet auch er im Abschnitt „De ordine dande elemosine et speciebus eius" verschiedene *species elemosine*, wählt aber einen deutlich breiteren Zugang:

„Notandus est etiam quidam ordo in datione elemosine. Sed ut altius ordamur, distinguende sunt species elemosine. Est igitur prima Dei […] Secunda species est Christi hominis […] Tertia est hominis ad seipsum […] Quarta est homnis ad proximum […]."[99]

Insofern Innocenz im Anschluss an die Unterscheidung ausführt, dass diese „dreifache" *eleemosyna* „ordinate" zu geben sei und zwar zuerst uns selbst und dann dem Nächsten,[100] könnte gefolgert werden, dass er sich auf die beiden letzten Arten seines früheren Lehrers beschränkt. Als strukturelle Gemeinsamkeit zeichnet sich zudem ab, dass beide sich nach der Unterscheidung verschiedener Almosenarten dem *ordo* zuwenden.

---

[96] Vgl. PL 217, 755B.

[97] PL 217, 755B.

[98] Dieser Abschnitt findet sich weitestgehend wörtlich identisch auch im *Sermo XI de tempore* (PL 217, 366B-D). Im Unterschied zum *LdE* nimmt Innocenz hier aber das Bild von der *eleemosyna* als Wasser auf und spricht bezüglich der drei Größen von drei Quellen, die sich dann jeweils in zwei Flüsse teilten, fließend „*ad nos*" und „*ad proximos*".

[99] Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 98 (wie Anm. 70), 550,1-551,17 – vgl. TC II,17 (wie Anm. 70), 663,1-664,27; TA 77 (wie Anm. 70), 406,189-407,216.

[100] Vgl. PL 217, 755C: „*Verum haec triplex eleemosyna danda est ordinate. Primo nobis, secundo proximis.*"

Ähnlich ambivalent bleibt das Bild, wenn man auf die *Distinctiones Abel* blickt: Dort unterscheidet Petrus Cantor „schlicht" zwischen „coporalis elemosina" und „spiritualis elemosina" und greift damit eher traditionelle Begrifflichkeit auf. Die weitere Entfaltung legt es nahe, Innocenz' „eleemosyna operis" als Entsprechung der „coporalis elemosina" zu sehen. Innocenz' „eleemosyna cordis" wie „eleemosyna oris" fielen letztlich unter den zweitgenannten Aspekt, insofern diesem ein breites Spektrum zugeordnet wird.[101] Des Weiteren greift Petrus Cantor seine zweigliedrige Unterscheidung im Rahmen einer knappen fünfpunktigen Aufzählung bezüglich der Frage auf, wem Almosen zuerst zu geben seien. Die beiden „Almosenarten" werden hier als Punkt vier und fünf thematisiert. Voran gehen – ähnlich wie bei Innocenz – zuerst das „sibi", dann das „proximo", jedoch gefolgt vom „ad inimicum".[102]

So liegt insgesamt eher der Eindruck nahe, dass neben Petrus Cantor weitere Autoren in den Blick zu nehmen sind, die deutlicher oder zumindest zusätzlich als Impulsgeber in Frage kommen.[103]

Ähnliches gilt für die weitere Darstellung des *ordo,* zumindest in diesem Abschnitt des *Verbum Adbreviatum.* Petrus Cantor entfaltet den Aspekt „ordo" hier für die vierte Art und zwar mittels der Unterscheidung „de labore proprio", „de patrimonio proprio" sowie „de patrimonio Christi".[104]

Bei Innocenz ist hingegen das „Primo nobis, secundo proximis" das Gliederungsprinzip, wobei er dem zweiten Aspekt deutlich mehr Aufmerksamkeit schenkt.[105] Bezüglich des „primo nobis" werden die drei Arten kurz entfaltet und mittels Sir 30,24; Mt 7,5; Jes 58,7 sowie Sir 14,5 autoritativ begründet. Diese kurzen Ausführungen gipfeln wiederum in einer konkreten Mahnung:

> „Scias te ergo culpabiliter durum, et dure culpabilem, si corporalem amici tui deploras mortem, et spiritualem animae tuae mortem non defleas."[106]

Der Übergang zum Unterpunkt „proximi" erfolgt nahtlos: Hier formuliert Innocenz einleitend eine klare Reihenfolge: Zu präferieren seien der Ordnung nach die „fideles", „domestici", „propinqui". Doch konkretisiert Innocenz diese Klassifizierung zugleich durch Einführung einer übergeordneten Differenzierung: Bei ansonsten gleichen Umständen *(circumstantiae)* seien die „iusti" vorzuziehen.[107] Diese Einschränkung ist in mehrfacher Weise bemerkenswert.

Mit der Erwähnung der „Umstände" greift Innocenz nicht nur ein geprägtes Thema auf, sondern zumal ein Thema, das eng mit dem Kreis um Petrus Cantor

---

[101] Vgl. Petrus Cantor, Elemosina 54 (wie Anm. 27). Obwohl diese „*spiritualis elemosina*" allen Christen vorgeschrieben sei, sei der Aspekt der „*correctio*" am meisten den „*sacerdotes*" und allen „*prelati*" vorgegeben. Zudem wird das Verständnis von Almosen als „*aqua Dei*" im Unterschied zu Innocenz (s. „II.1 Zur biblischen Grundlegung") auf diesen Aspekt beschränkt.

[102] Vgl. Petrus Cantor, Elemosina 56 (wie Anm. 27).

[103] Näheres hierzu s. „II.2.3 Petrus Lombardus".

[104] Vgl. Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 98 (wie Anm. 70), 551,17-552,40; TC II,17 (wie Anm. 70), 664,41-666,73; TA 77 (wie Anm. 70), 407,217-408,249.

[105] Vgl. Pl 217, 755CD beziehungsweise ebd., 755 D–759A.

[106] PL 217, 755 D – begründet wird dies im Anschluss mit Gal 6,10 beziehungsweise Hld 2,4.

[107] Vgl. PL 217, 755 D-756A: „*Post te da proximis eleemosynam, et in eis quoque ordinem serva, praeferens fideles, domesticos, propinquos. Sed inter hos praeferendi sunt justi, si caeterae circumstantiae pares existant.*"

verbunden ist.[108] Zudem finden sich hier deutliche Anklänge an Ausführungen im *Verbum Adbreviatum:*

> „Quibus ergo? Omnibus si potes, si non *maxime domesticis fidei* [Gal 6,2] et inter hos magis indigentibus. Item, inter hos magis iustis, quia *oculi Domini super iustos* [Ps 33,16]; *dispersit dedit pauperibus* [Ps 111,9][109], non ructantibus. Ceteras uero auctoritates ad hoc inuenies supra in titulo qui inscribitur contra hos qui dant non indigentibus."[110]

Die Nähe wird auf den ersten Blick noch eindrücklicher, wenn man einen weiteren Aspekt berücksichtigt; entfaltet Innocenz doch im Anschluss an diese Einschränkung eine ausführliche Argumentation, die methodisch auf die scholastische *quaestio* zurückgreift. Autoritäten, die Gegenteiliges zu begründen scheinen, werden benannt, bevor die Lösung, in der wiederum die *circumstantiae* eine zentrale Rolle spielen, angeführt wird, um dann von der Lösung her als nicht widersprüchlich dargelegt zu werden.[111]

Entscheidend ist diesbezüglich zunächst die mit „Unde forsitan oppones quod Dominus ait" eingeführte Gegenautorität, das heißt Lk 6,30, nach der jedem Bittenden zu geben sei.[112] Diese klingt im *Verbum Adbreviatum* im „omnibus" an, ausdrücklich zitiert wird sie – mit weiteren Folgerungen – aber kurz vorher als Antwort auf die Frage „Quid autem dandum et quo ordine".[113]

In den *Distinctiones Abel* stellt Petrus Cantor zudem zwei Positionen gegenüber: Erstens, dass jedem zu geben sei; zweitens, dass nicht jedem zu geben sei. Der erste Aspekt wird eben mit Lk 6,30, der zweite mit dem in der Regel als biblisch angesehenen *Didache*-Zitat begründet.[114]

Es mag also durchaus kein Zufall sein, dass sein ehemaliger Schüler zwei Positionen gegenüberstellt und als Einwand gegen eine Differenzierung beim Almosengeben zuerst an Lk 6,30 denkt beziehungsweise als Begründung für ein differenziertes Verteilen auch das *Didache*-Zitat berücksichtigt. Jedoch stellt Innocenz beide Positionen auf deutlich breitere Basis: Neben Lk 6,30 führt er bezüglich der ersten Position des Weiteren Lk 6,27 f.; Mt 5,45; Mt 22,39; Mt 5,46 sowie Tob 4,7 an,[115] als Belege dafür, dass beim Almosengeben doch zu differenzieren und Zurückhaltung geboten sei neben dem *Didache*-Zitat zudem Mt 10,41; Sir 12,1-6 und Tob 4,18.[116]

---

[108] Vgl. Balwin, Masters (wie Anm. 8), 55, 315-318.

[109] Bei Innocenz ist dies eine der „*fructus eleemosynae*" (vgl. PL 217, 747 D).

[110] Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 95 (wie Anm. 70), 547,1-548,7; vgl. mit leichten Abweichungen TC II,14 (wie Anm. 70), 658,71-659,78); TA 77 (wie Anm. 70), 404,115-120.

[111] Vgl. PL 217, 756A-757B.

[112] PL 217, 756A.

[113] Vgl. Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 94 (wie Anm. 70), 545,20-26; TC II,13 (wie Anm. 70), 655,29-656,35); TA 77 (wie Anm. 70), 402,67-81.

[114] Vgl. Petrus Cantor, Elemosina 55 (wie Anm. 27). Zum *Didache*-Zitat s. Anm. 46.

[115] Vgl. PL 217, 756 AB.

[116] Vgl. PL 217, 756B-D. Zum Wiederaufgreifen dieser „Gegenautoritäten", das heißt des *Didache*-Zitats bzw. Sir 12,4.6, im Anschluss an die Lösung s. PL 217, 757AB – eingeleitet mit „Illud autem quod legitur" beziehungsweise „Quod autem alibi legitur".

Noch mehr in den Hintergrund rücken die Konvergenzen zwischen Innocenz und Petrus Cantor, wenn man die Lösung der ins *LdE* integrierten „quaestio" berücksichtigt:[117]

Nach Innocenz seien Almosen an Gute wie Böse, an Gerechte wie Ungläubige, an Freunde wie Feinde zu geben, wenn die *necessitas* es erfordere und die *facultas* gegeben sei, jedoch unter Berücksichtigung der Umstände, das heißt des „quando", „quomodo", „ubi" sowie des „cui magis debeat subveniri".[118] Diese Lösung ermöglicht ein differenziertes und praxisnahes Abwägen, das unter Umständen auch zur Präferierung eines „Bösen" oder des „Feindes" führen, genauso aber dem Elterngebot (Ex 20,12) gerecht werden kann. Falls Innocenz sich in diesen Ausführungen tatsächlich mit Petrus Cantor auseinandergesetzt haben sollte, stellt seine Lösung geradezu eine Korrektur seines ehemaligen Lehrers dar. Dies zeigt die folgende Gegenüberstellung seiner die Lösung abschließenden Bemerkung mit den bereits zitierten Ausführungen aus dem *Verbum Adbreviatum*. Innocenz formuliert dort eine „regula generalis", die zugleich die „specialis exceptio" bei Gewichtung der Umstände ermöglicht:

Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 95 (wie Anm. 70), 547,1-548,7)[119]	LdE (PL 217,757A):
„Quibus ergo? Omnibus si potes, si non *maxime domesticis fidei* [Gal 6,2] et inter hos magis indigentibus. Item, inter hos magis iustis, quia *oculi Domini super iustos* [Ps 33,16]; *dispersit dedit pauperibus* [Ps 111,9], non ructantibus […]."	„Licet ergo benefaciendum sit generaliter omnibus proximis, amplius tamen bonis quam malis, justis quam impiis, nisi regulae generali detrahat aliqua specialis exceptio, circumstantiis ponderatis, quemadmodum praelibavi."

Noch eindrücklicher wird diese potentielle Korrektur in Blick auf die *Distinctiones Abel*, in denen vier hinsichtlich der Almosen zu beachtende Punkte aufgeführt werden: Erstens sei auf die „causa", das heißt „sub quo nomine petat" zu achten; der Akzent liegt auf der Abwehr von „Scharlatanen" („hystrio uel huiusmodi"). Zweitens sei die „quantitas" des Erbetenen zu berücksichtigen. Unter dem dritten Punkt „vtilitas" wird entfaltet, dass eher den Eltern als Anderen, eher dem Nahestehenden *(proximus)* als dem Fremden *(alienus)* zu helfen sei. Im vierten Punkt wird die „qualitas" des Bittenden angeführt, das heißt ob er reich oder arm sei – die Fortführung zeigt zudem, dass Petrus Cantor mit diesen Instruktionen vor allem die *prelati* im Blick hat.

Dass sich in diesen Ausführungen letztlich auch kanonistische Debatten bezüglich der „unterschiedslosen" beziehungsweise „gruppenbezogenen" *caritas*, wie sie sich im *Decretum* finden, widerspiegeln, ist wenig überraschend, insofern die Pariser Theologen in diesen Fragen eng mit ihren juristischen Kollegen zusammenarbeiteten.[120] Innocenz scheint diese jedoch letztlich durch die konsequente biblische

[117] Vgl. PL 217, 756 D-757A.

[118] PL 217, 756 D: „*Sane benefaciendum est et bonis et malis, et justis et impiis, et amicis et inimicis, cum necessitas exigit, et facultas permittit; sed in talibus ponderandae sunt circumstantiae, ut possit discerni, quando, et quomodo, et ubi, et cui magis debeat subveniri.*"

[119] Vgl. Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TC II,14 (wie Anm. 70), 658,71-659,78; TA 77 (wie Anm. 70), 404,115-120.

[120] Vgl. Baldwin, Masters (wie Anm. 8), XIV. 48; Brodman, Charity (wie Anm. 17), 23; Tierney, Law (wie Anm. 23), 44-67, bes. 53-58; Oberste, Heiligkeit (wie Anm. 9), 101f.

Grundlegung seiner Argumentation zu transzendieren. Insofern nicht wenige der von ihm verwendeten Bibelstellen auch in Gregors *Regula Pastoralis* zu finden sind, wäre ebenso zu prüfen, inwiefern Innocenz unabhängig vom *Decretum* auf Kirchenväter zurückgegriffen haben könnte; neben Gregor wäre insbesondere Ambrosius mit in den Blick zu nehmen.[121]

Die „Lösung" selbst ergänzt Innocenz dann noch in zweifacher Hinsicht:[122] Zum einen benennt er die *eleemosyna cordis* als Bedingung dafür, dass Gott die *eleemosyna operis* akzeptiert. Entgegen der Einführung, wo er mittels Verweis auf den Apostel Paulus (2Kor 11,29) den Akzent auf den Trost für Angefochtene, der im Mitleiden *(compati; condolere)* liegt, zugespitzt hat, sind diese Überlegungen auf das Vergeben von Schuld beschränkt, eingeleitet mit „caeterum solerter attende […]". Innocenz argumentiert nun verstärkt mittels Zitaten aus der Bergpredigt, insgesamt sind auch diese Ausführungen erneut auf die konkrete Frömmigkeitspraxis bezogen.[123]

Im Unterschied zu dieser ersten Ergänzung weist die zweite deutlichere Anklänge an Petrus Cantor auf. In dem mit „Restat dicendum de quibus sit eleemosyna facienda" eingeleiteten Abschnitt konvergieren die Ausführungen Innocenz' – wie die seines ehemaliger Lehrers – implizit mit der kanonistischen Frage, ob Almosen von illegitim erworbenem Besitz gegeben werden könnten.[124] Bei Petrus Cantor

---

[121] Vgl. Grégoire le Grand, Règle Pastorale, 2 Bde., hg. v. Bruno Judic/Floribert Rommel/Charles Morel (SC 381/382), Paris 1992, hier III,20 (ebd.), II,382,1-392,162; zu diesem Werk siehe Silke Floryszczak, Die Regula Pastoralis Gregors des Großen, Tübingen 2005, bes. 156f. Im *Decretum* selbst spielt Ambrosius' *De officiis* eine nicht unwichtige Rolle. Vgl. Tierney, Law (wie Anm. 23), 56f. Zu prüfen wäre jedoch, inwiefern Innocenz nicht über die dortigen Übernahmen hinaus beziehungsweise davon unabhängig auf Ambrosius zurückgegriffen haben könnte. So könnte zum Beispiel sein Verweis auf die Gastfreundlichkeit *(hospitalitas)* Abrahams und Lots (PL 217, 749 D) grundgelegt sein in Ambrosius' *De officiis*. Vgl. Sancti Ambrosii Mediolanensis De Officiis, in: Ambrosii Mediolanensis Opera, V, hg. von Mauritius Testard (CChr.SL 15), Turnhout 2000, hier: II,XXI,102-111, bes. 104f., 135, 14-22. Träfe Ähnliches auch für Überlegungen bezüglich des *ordo* zu (vgl. bes. Ambrosius, De officiis I,XI,38f. (ebd.), 14,20-40; I,XXX, bes. 148-150.158 (ebd.), 53,40-55,76. 57,135-58,141), dann hätte Innocenz gewissermaßen die auf Kleriker fokussierten Ausführungen des Kirchenvaters auf alle Menschen ausgeweitet; Näheres zu Ambrosius bei Liese, Geschichte (wie Anm. 3), 77-81.

[122] Hierauf wird noch einmal im dritten Abschnitt „Vorläufige Überlegungen hinsichtlich der Adressaten, der Gattung, des Historischen Ortes sowie der Textgestalt des *LdE*" zurückzukommen sein.

[123] Vgl. PL 217, 755B und 757C-758A. Aus der Bergpredigt zitiert Innocenz Mt 6,15.12; 5,23; 5,7; darüber hinaus 1Joh 3,15; Lk 6,37; Mt 9,13; Jak 2,13. Eventuell kann auch dies als Reflex kanonistischer Debatten angesehen werden – vgl. Corpus iuris canonici, Bd. 1: Decretum Magistri Gratiani, hg. von Emil Friedberg, Leipzig 1879, hier: Prima pars D. 45c. 13 (ebd.), 165: „Elemosinae corporali prefertur elemosina cordis. Item Augustinus. [lib. L. homiliarum, hom. 6.] *Duae sunt elemosinae, una cordis, alia pecuniae. Elemosina cordis est dimittere, a quo lesus es. Nam dare aliquid indigenti aliquando queris, et non habes; indulgere peccanti quantum uolueris redundat tibi. Elemosina cordis multo maior est quam elemosina corporis*" – unterschieden werden unmittelbar vorher die „*genera*": „*corporalis*", „*spiritualis, i. e. dimittere a quo lesus es*" und 3. „*delinquentem corrigere, et errantes in viam ducere veritatis*" (Prima pars D. 45c. 12 (ebd.), 165). Zu den kanonistischen Debatten s. Tierney, Law (wie Anm. 23), 53.

[124] Vgl. Tierney, Law (wie Anm. 23), 49; zur Problematik des Wuchers siehe John C. Moore, Pope Innocent III and Usury, in: Frances Andrews/Christoph Egger/Constance M. Rousseau (Hgg.), Pope, Church, and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton, Leiden u.a. 2004, 59–75; Oberste, Heiligkeit (wie Anm. 9).

gehört diese Frage nach der materiellen Grundlage, von denen Almosen gegeben werden können zu den Leitfragen im *Verbum Adbreviatum* – dort unter „De quo sit danda elemosina" behandelt.[125]

Innocenz argumentiert auch in diesem Abschnitt nur von der Schrift her. Erneut orientiert er sich methodisch an der *quaestio*. Zunächst führt er biblische Belege dafür an, dass Almosen nur von dem zu geben seien, was man „juste" besitze und „rationabiliter" erworben habe.[126] Dann nennt er anscheinend widersprechende Bibelstellen („Contrarium autem videtur").[127] Innocenz' „Lösung" besteht wiederum in einer konkret auf die Frömmigkeitspraxis bezogenen Unterscheidung – als Vorbild wird Zachäus angeführt (Lk 19,8). Von illegitim erworbenem Besitz könnten dann Almosen gegeben werden, wenn das Eigentumsrecht *(dominium)* übertragen worden sei, was beim Handel *(negotiatio)*, Feldzügen *(militia)* und Ähnlichem der Fall sei. Nicht ins Eigentum übergingen jedoch „Geraubtes" *(furtum; rapina; sacrilegium)* und Zinsen *(usura)*.[128] Im Kontext der „Wiederaufnahme" der „Gegenautoritäten" schließt Innocenz andere mögliche Deutungen *(intellectus)* in Bezug auf das vorliegende Büchlein *(libellus)* aus. Zudem distanziert er sich unbestimmt von „anderen Autoritäten", die angeführt werden könnten und von den „scholastici", die eine nicht der Bibel gemäße Lösung bezüglich Dtn 23,18 und damit des „Hurenlohns" *(merces prostibuli)* böten.[129]

Einerseits konvergiert Innocenz' Lösung letztlich mit der Hauptthese Petrus' Cantor im *Verbum Adbreviatum*, dass man nur von seinem Eigentum („de tuo") nicht von fremdem Eigentum („de alieno") Almosen geben dürfe.[130] Andererseits ist die inhaltliche wie formale Entfaltung sehr verschieden. Die Differenziertheit und das praxisnahe Abwägen eignen den vor allem von exempla geprägten Ausführungen im *Verbum Adbreviatum* nicht.

In den *Distinctiones Abel* wird hingegen im Kontext der „elemosina corporalis" ebenfalls eine ganz konkrete Liste von Erworbenem vom Almosengeben ausgeschlossen. Genannt werden Zins *(usura)*, Raub *(rapina)*, Trug *(calumnia)*, Diebstahl *(furtum)* und Simonie *(symonia)*. Diese punktuelle Konvergenz wird verstärkt und zugleich ins Gegenteil verkehrt, wenn zudem Almosen von dem erlaubt werden, was „Huren" *(meretrix)*, Scharlatanen *(hystrio)* und Sterndeutern *(mathematicus)* ge-

---

[125] Vgl. Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 97 (wie Anm. 70), 549,1-550,26; TC II,16 (wie Anm. 70), 659,1-661,61; TA 77 (wie Anm. 70), 405,158–188.

[126] Vgl. PL 217, 758AB – zitiert werden Sir 35,15; 34,24; Dtn 23,18 – die Beschränkung auf drei Bibelstellen wird – wie bereits in „II.1 Zur biblischen Grundlegung" angeführt – mittels Dtn 17,6 begründet.

[127] Vgl. PL 217, 758B – zitiert werden Lk 16,9 sowie Sir 5,10.

[128] Ähnlich argumentiert Innocenz in *Sermo XXVI de tempore*. Dort steht der Vers Lk 16,9 im Zentrum der Ausführungen, die zudem mit offenen Fragen enden (vgl. Sermo XXVI de tempore: PL 217, 432A-434A; Zitat ebd.,434A: „*Sed harum quaestionum solutio differatur, quia non est hujus propositi hujusmodi solvere quaestiones*"); s. a. Sermo XXIX de tempore PL 217, 447A-C), wo ausgehend von Zachäus (Lk 19,8) die Thematik entfaltet wird.

[129] Vgl. hierzu Baldwin, Masters (wie Anm. 8), 133–137, bes. 135f.

[130] Vgl. Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 97 (wie Anm. 70), 549,1f. bzw. TC II,16 (wie Anm. 70), 659,1f.: „*Sequitur de quo sit danda elemosina, de tuo scilicet, non de alieno […]*" – als Beleg wird Prov 3,9 zitiert; in der Fassung TA liegt der Akzent auf „*male adquisitae*" - vgl. TA 77 (wie Anm. 70), 405,158–162.

geben wird. Von hier aus wäre Innocenz' Kritik an den Scholastikern zwar nicht ausschließlich, aber zumindest *auch* gegen seinen ehemaligen Lehrer gerichtet.[131]

Diese ersten Schneisen in Bezug auf die Frage, inwiefern sich im *LdE* Hinweise auf eine Rezeption der Werke des Petrus Cantor finden können, stellen gewiss keine endgültigen Antworten dar. Jedoch kann als vorläufiges Fazit festgehalten werden, dass Petrus Cantor im *LdE* zwar im Hintergrund punktuell aufleuchtet, die entscheidenden Impulse, der entscheidende Einfluss auf den Inhalt und die Wortwahl nicht von ihm ausgehen. Da zudem bei den behandelten Fragen Konvergenzen mit kanonistischen Debatten anklingen, wäre von einer vertieften Analyse des Verhältnisses von Innocenz zu seinem ehemaligen Lehrer auch für die in der Forschung letztlich immer noch strittige Frage, was Innocenz in Bologna studiert hat beziehungsweise von welcher Qualität seine (dort erlangten) juristischen Kenntnisse sind,[132] mit neuen Impulsen zu rechnen. In Bezug auf den *LdE* gerät nun jedoch insbesondere ein weiteres theologisches Werk in den Blick, die *Sententiae* des Petrus Lombardus.

II.2.3 Petrus Lombardus

Wenn nun im Folgenden nach Innocenz' Rekurs auf Petrus Lombardus gefragt wird, so erfolgt dies vor dem Hintergrund der neueren Forschungen zum Verhältnis Innocenz' zu Joachim von Fiore, das heißt der Frage, inwiefern Innocenz „persönlich" auf dem IV. Laterankonzil eine Verurteilung Joachims von Fiore und damit eine Aufwertung Petrus' Lombardus betrieben hat.[133]

Die zu plausibilisierende These lautet: Innocenz hat sich beim Verfassen der ersten fünf Kapitel des *LdE* in nicht unerheblichem Maße *auch* am *Sentenzenwerk* des Lombarden orientiert, diesen zugleich aber *auch* korrigiert.

Ein erstes Indiz stellt die Wahl von Lk 11,41 als „Leitvers" dar. Zwar handelt es sich bei diesem Vers um einen Bibeltext, der – wie gesehen – im Kontext von Almosen eine geradezu „klassische" Belegstelle darstellt, aber nur eine unter vielen. Im *Sentenzenwerk* hingegen wird eben dieser Vers exponiert in der Distinctio XV des vierten Buches, die der „poenitencia" gewidmet ist und in diesem Kontext auch die Almosen thematisiert, zweimal zitiert.[134] Wie im *LdE* ist auch in den Sentenzen und im dort aufgenommenen *Enchiridion* Augustins dieses Bibelwort um die einleitenden

---

[131] Vgl. Petrus Cantor, Elemosina 54 (wie Anm. 27).

[132] Vgl. hierzu Anm. 5.

[133] Zu dieser Frage siehe neben den Publikationen von Fiona Robb, Part (wie Anm. 40); Dies., Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore?, in: Florensia 7 (1993), 77–91; Dies., Intellectual Tradition and Misunderstanding: The Development of Academic Theology on the Trinity in the Twelfth and Thirteenth Centuries, London 1993, hier 15f., 170-186; Dies., Exegesis (wie Anm. 49); Dies., The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy, in: JEH 48 (1997), 22–43; zudem insbesondere Egger, Kurie (wie Anm. 65). Dass Innocenz auch in anderen Werken die *Sentenzen* des Lombarden zumindest zitieren kann, zeigt Egger, Theologe (wie Anm. 4), 102f.

[134] Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, 3 Bde., hg. v. Collegium S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Spicilegium Bonaventurianum 4/5), Grottaferrata ^{3}1971–1981, hier Sent. IV, Dist. 15, Cap 3, par. 9 (ebd.), II,329,18f. sowie Cap. 4, par. 2 (ebd.), II,330,6f.

Worte „verumtamen quod superest“ gekürzt und lautet nur „Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis“.[135]

Falls der Impuls, diesen Vers als „Leitvers“ zu wählen, von den *Sententiae* ausgegangen sein sollte, belässt es Innocenz nicht bei einer schlichten Übernahme, sondern deutet den Vers zweifach theologisch aus: Zum einen im Eingangsteil des *LdE*, zum anderen zu Beginn des dritten Kapitels. Die erste Fortführung wurde bereits im Zusammenhang der Ausführung zur biblischen Grundlegung dargestellt und es deutete sich von dort an, dass uns in Innocenz ein gelehrter und selbstständig denkender Theologe entgegentritt.[136] Ein Bezug auf Petrus Lombardus ist an dieser Stelle nicht auszumachen. Deshalb wird sich im Folgenden auf die zweite Fortführung zu Beginn des dritten Kapitels konzentriert.

Insofern Innocenz an dieser Stelle nach seinen breiten Ausführungen zum *effectus eleemosynae* nun eben das Thema aufgreift, in dessen Kontext der Lombarde respektive Augustin Lk 11,41 das erste Mal zitiert, nämlich das falsche Vertrauen auf Almosen derjenigen, die „scelerate“ leben, könnte in diesen Ausführungen ein weiteres Indiz für Innocenz’ Rekurs auf die *Sententiae* gesehen werden:

Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. XV Cap. 3 par. 9 (wie Anm. 134), II,329,15-19:

„Idem in Echiridion. Idem: ‚Sane qui *scelerate* [Hervorhebung; I.K.] vivunt nec curant talem vitam moresque corrigere, et inter ipsa facinora sua eleemosynas frequentare non cessant, frustra ideo sibi blandiuntur quia Dominus ait: *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis.* Hoc enim quam late peteat, non intelligunt.‘“

LdE (PL 217,750 D):

„Verum, si tantae virtutis est eleemosyna, vel potius tanta est eleemosynae virtus, faciant igitur homines quaecunque libuerint, et eleemosynis duntaxat insistant, securi de veritate qua dicit:

„Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis [Lk 11,41].“ Nunquid ergo facientibus eleemosynas omnia munda sunt, ebriosis, adulteris, homicidis, caeterisque vitiorum sordibus involutis? Licenter ergo suas exerceant turpitudines, et peragant voluptates, si eleemosyna sufficit ad redimenda peccata, si sufficit ad emundanda delicta? Absit omnino, quia teste Scriptura: […].“

Durch seinen betonten Verweis auf die Schrift – er paraphrasiert im Anschluss Lev 15 beziehungsweise zitiert Sir 7,10 –, setzt Innocenz, falls die *Sententiae* im Hintergrund stehen diesen gegenüber jedoch eigene Akzente und folgert, dass nicht der Geber durch sein Werk Gott gefalle. Vielmehr gelte: Ob das Werk Gott gefalle hänge vom Geber ab. Belegt wird dies mit „unde legitur: ‚Respexit Deus ad Abel, et ad munera eius.‘“ Die folgende Erklärung diese Zitates von Gen 4,4: Zuerst hat er gesagt: „Ad

[135] Jedoch handelt es sich um keine vollständige Aufnahme, vielmehr geben die *Sentenzen* nur einen Ausschnitt des *Enchiridions* wider, verzichten insbesondere auf den biblischen Kontext des Zitates, der von Augustin selbst ausgeführt und gedeutet wird. Vgl. Sancti Aurelii Augustini Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, in: Aurelii Augustini Opera, XIII,2 (CChr. SL 46), Turnhout 1979, 48-114, hier XX,75 (CChr.SL 46: 89,76-90,26). Insofern Innocenz ebenfalls kein Interesse am Kontext des Verses, das heißt an Jesu Kritik an Pharisäern und Schriftgelehrten erkennen lässt und zudem auch die Ausdeutung Augustins nicht aufgreift, liegt – falls er bei der Wahl von Lk 11,41 von Augustin her beeinflusst gewesen sein sollte – ein direkter Rekurs auf das *Enchiridion* eher nicht nahe.

[136] Vgl. dazu den Abschnitt „II.1 Zur biblischen Grundlegung“.

Abel", und dann „Ad munera" ist erneut ein (Pseudo-)Augustin-Zitat, dieses Mal aus dem Traktat *De vera et falsa poenitentia*, der laut Editoren der *Sententiae* über das *Decretum Gratiani* ins Sentenzenwerk übernommen wurde.[137]

Aufgrund der neutralen Einführung mit „unde legitur" und der geringen Textbasis sowie der kleineren Abweichungen zu beiden Fassungen, die dann zudem in einem Überlieferungszusammenhang stehen, lässt sich textkritisch keine eindeutige Aussage treffen, ob Innocenz dieses Zitat aus den *Sententiae* oder dem *Decretum* übernommen haben könnte. Jedoch nimmt Innocenz im Anschluss an das Zitat nur den Teil indirekt auf, der sich in beiden Werken findet. Den nur im *Decretum* vorhandenen Abschnitt ignoriert er entweder oder er liegt ihm tatsächlich auch nicht vor. Der Grund könnte sein, dass er schlicht ein weiteres Mal auf einen Paragraphen der *Sententiae* zurückgegriffen hat, in dem die „eleemosyna" thematisiert wird.

Letztlich unabhängig von dieser Frage gibt Innocenz „Augustin" eine eigene Prägung: Das, was der pseudo-augustinische Text als Unterschied zwischen „quantum" und der „mens" oder der „affectio" beschreibt, nennt Innocenz scholastisch geprägt „modum in facto" bzw. „factum in modo",[138] bindet das Ganze jedoch zugleich wieder biblisch zurück, indem er ein potentielles Gegenüber mittels „Attende prudenter" auf 1Kor 13,3 verweist und erklärt, dass wahre Almosen *(vera eleemosyna)* aus wahrer *caritas* hervorgingen. Zudem zitiert er als weitere Autoritäten das Gebot der Nächstenliebe (Mt 22,39), die Goldene Regel (Mt 7,12) sowie 1Petr 4,8, Lk 7,47 – d. h. wiederum unter Rekurs auf die Schrift wird ausgeführt, was „Augustin" mit „mens" oder „affectio" meint.[139]

Ein weiteres Indiz für den Rekurs auf die *Sententiae*, könnte im anschließenden theologischen „Diskurs" gesehen werden, in den Innocenz mit dem bisher immer nur angesprochenen Gegenüber tritt,[140] insofern in dessen Hintergrund weiterhin auch der Lombarde potentiell aufscheint. Im Rahmen dieses Diskurses wendet sich Innocenz zunächst der Wirkkraft der Almosen zu.[141] Am Anfang steht der fiktive Einwand des Gegenübers:

> „Sed forte oppones quod Cornelius centurio nondum fidem mediatoris habebat, sine qua justus esse non poterat."[142]

Innocenz greift hier das Thema der „fides mediatoris" auf, das im dritten Buch der Sentenzen, distinctio XXV, cap. 3 behandelt wird. Unmittelbar im nächsten Kapitel der Distinctio wird – wie bei Innocenz – auch die „fides Cornelii" unter Bezug auf die Engelsbotschaft von Apg 10,4 behandelt.[143]

---

[137] Zum Vergleich dieser drei Fassungen siehe App. 3.

[138] Ähnlich kann Innocenz diese Distinktion auf das Fasten anwenden – vgl. Sermo XI de tempore (PL 217, 363 D) – Zitat in Anm. 154.

[139] Zur Anspielung auf Röm 11 vgl. den Abschnitt: II.1 Zur biblischen Grundlegung.

[140] Näheres hierzu in Abschnitt III.: Vorläufige Überlegungen hinsichtlich der Adressaten, der Gattung, des Historischen Ortes sowie der Textgestalt des *LdE*.

[141] Vgl. PL 217, 751C-752 D.

[142] PL 217, 751C.

[143] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. XXV, Cap. 4 (wie Anm. 134), II,156,10-158,5; Zitat: 156,10-157,1: „*De fide Cornelii.* Solet etiam quaeri de Cornelio, utrum fidem incarnationis habuerit, cum dictum est ei per *angelum*: *Acceptae sunt eleemosynae tuae, et exauditae sunt orationes tuae.*"

Nun ist dieser Bezug auf den ersten Blick nur ein äußerst schwacher. Berücksichtigt man aber, dass im vierten Buch in der Distinctio 15 ausgehend von Lk 11,41 – es handelt sich um das bereits erwähnte zweite Zitat dieser Bibelstelle – gefragt wird: „[…] itane intellecturi sumus, ut non credentibus in Christum munda sint omnia, si eleemosynas istas dederint?“, [144] dann scheint es eher, dass Innocenz nicht nur den Impuls zu diesen Ausführungen dem *Sentenzenwerk* verdankt, sondern zugleich bei der Entfaltung dieses kritisch herangezogen hat. Das heißt, Innocenz hat die mit dieser Frage verbundenen scholastischen „Topoi“ aufgegriffen und zugleich transformiert, indem er sie allein mittels biblischer Zeugnisse entfaltet. Die Heilsnotwendigkeit des Glaubens an den Mittler Jesu wird unter Rekurs auf Röm 1,17; Hebr 11,6; Mk 11,9 belegt. Dass Cornelius dennoch durch seine Almosentätigkeit Verdienste erworben hat und so zum „sacramentum fidei“ und zur „fides sacramenti“ kam, wird mit dem Fortgang der Erzählung in Apg 10, das heißt seiner Unterrichtung *(catechizare)* wie seiner Taufe durch Petrus begründet. Innocenz denkt hier zudem von den eingangs aufgezählten „fructus eleemosynae“ her: Neben Cornelius (Apg. 10,4) werden des Weiteren Daniel und Nebukadnezar (Dan 4,24) sowie das Zeugnis des Engels Raphael an Tobit (Tob 12,9) thematisiert. Dieser in der Reihe der „Früchte“ an zweiter Stelle genannte Bibelvers wird dann zum Ausgangspunkt einer theologisch „anspruchsvollen“ Argumentation. Spätestens an dieser Stelle wird klar, dass der eventuell auf dem Hintergrund des *Sentenzenwerkes* stattfindende Diskurs auch ein scholastisch gebildetes Gegenüber erfordert.

Zunächst wird wiederum rein biblisch unter Verweis auf Gen 2,17; Röm 8,32; Phil 2,8 hamartologisch begründet, dass sich die dort verheißene „Befreiung vom Tode“ nicht auf den „zeitlichen Tod“ bezieht, sondern auf den „ewigen“ beziehungsweise auf die „mors animae“. Dies wird zugespitzt auf die Befreiung von Todsünden mittels Almosen. Diese theologisch zumindest steil anmutende Aussage entfaltet Innocenz mittels der Unterscheidung, dass Einiges vorbereitend sei zur Schuld, Anderes vorbereitend zur Gnade.[145] Im Rahmen der auf einer intrikaten Introspektion beruhenden Erklärung dieser Unterscheidung bietet Innocenz unter anderem eine allegorische Erklärung des Sündenfalls[146] und zitiert Gregor VII., allgemein eingeleitet mit „Propter quod legitur“ – letzteres als Beleg für den zweiten Aspekt. Bei Petrus Lombardus findet sich dieses Zitat wenige Abschnitte unterhalb der pseudo-augusti-

---

Einen anderen Schwerpunkt setzt das *Decretum* und dürfte hier nicht die Quelle sein – vgl. Decretum Gratiani, Pars secunda C.2 q.7 c.29 (wie Anm. 123), 492: „Dignitas non facit episcopum, sed uita. Item Ieronimus ad Eliodorum. [epist. I. de laude uitae solitariae.] *Non omnes episcopi sunt episcopi. Attendis Petrum, Iudam considera. Stephanum suscipis, Nicolaum respice. §. 1. Non facit ecclesiastica dignitas Christianum. Cornelius centurio adhuc ethnicus dono sancti Spiritus mundatur, presbiteros Daniel puer iudicat. §. 2. Non est facile stare in loco Petri, et Pauli tenere locum, iam cum Christo regnantium. §. 3. Infatuatum sal ad nichilum prodest, nisi ut proiciatur foras et a porcis conculcetur.*“

[144] Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. 15, Cap. 4, par. 2 (wie Anm. 134), II,330,7 f.

[145] Vgl. PL 217, 752AB: „*Ab his autem quaestionum angustiis, illa potest te distinctio liberare, quod sicut quaedam praeparatoria sunt ad culpam, ita quaedam praeparatoria sunt ad gratiam.*“

[146] Vgl. Anm. 32.

nischen Deutung von Gen 4,4 und damit immer noch im Kontext der *poenitentia*, so dass auch dieser Rekurs von hier sinnvoll plausibilisiert werden könnte:[147]

Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. 16, cap. 3, par. 1 (wie Anm. 134), II,340,1-3:	LdE (PL 217,752C)
„Ne tamen desperet: Interim quidquid boni facere potest, hortamur ut faciat, ut deus cor illius illustret ad poenitentiam."	„Propter quod legitur: Interim fac boni quicquid potes, ut Deus illustret cor tuum ad poenitentiam."

Der Vergleich macht deutlich, wie gezielt Innocenz das Gregor-Zitat für seine Zwecke adaptiert:[148] Um Gregor direkt mit seinem Gegenüber ins Gespräch zu bringen, ändert er die Verbform wie die Pronomen von der dritten Person in die zweite Person Singular.

Nimmt man jedoch den weiteren Kontext des Zitates und den Traditionshintergrund in den Blick, so wird deutlich, dass sich Innocenz mit dem *LdE* innerhalb eines Diskussionsprozesses positioniert und zwar kritisch gegen Petrus Lombardus und die kanonistische Position, falls der Lombarde hier vom *Decretum Gratiani* abhängig ist. Mittels dieses Gregor-Zitates wird nämlich begründet, dass Ritter, Kaufleute und andere Berufsgruppen, die ihren Beruf nicht ohne Sünde ausüben könnten, diesen aufgeben müssten, um wahrhaft Buße leisten zu können und damit Absolution zu erhalten. Eben diesen Gruppen zeigt Innocenz hier und im gesamten Werk einen anderen Weg auf, den der Almosen.[149]

---

[147] Auch das *Decretum* zitiert diesen Text im Kontext der *poenitentia*, jedoch wird dort von „*omnipotens Deus*" gesprochen und statt „potest" bzw. „potes" steht „poterit", was gegen eine Rezeption aus dieser Quelle sprechen könnte – vgl. Decretum Gratiani D. 5. c. 6 de poen. (wie Anm. 123), 1241: „Que sit falsa penitencia. *Item Gregorius. [VII. in Sinodo Romana, celebrata anno 1078., c. 6.] III. Pars. Falsas penitencias dicimus, que non secundum auctoritatem sanctorum Patrum pro qualitate criminum inponuntur. Ideoque miles, uel negotiator, uel alicui offitio deditus, quod sine peccato exerceri non possit si culpis grauioribus irretitus ad penitenciam uenerit, uel qui bona alterius iniuste detinet, uel qui odium in corde gerit, recognoscat, se ueram penitenciam non posse peragere, per quam ad eternam uitam ualeat peruenire, nisi negotium relinquat, uel offitium deserat, et odium ex corde dimittat, bona quidem que iniuste abstulit, restituat, arma deponat, ulteriusque non ferat, nisi consilio religiosorum episcoporum pro defendenda iusticia. Ne tamen desperet, interim quicquid boni facere* poterit *hortamur ut faciat, ut* omnipotens *Deus cor illius illustret ad penitenciam.*" [Hervorhebung I.K.]

[148] Dafür, dass Innocenz tatsächlich auf die *Sententiae* – oder zumindest dieselbe Quelle wie der Lombarde – zurückgegriffen hat, spricht auch die Übereinstimmung des *LdE* mit den *Sententiae* gegen die „Originalfassung", mit der das bereits zitierte *Decretum* übereinkommt. Vgl. Gregorius VII in Concilio Romano V, n. 5 (PL 148, 801 BC): „*Ne tamen desperet; interim quidquid boni facere* poterit *hortamur ut faciat, ut* omnipotens *Deus cor illius illustret ad poenitentiam*" [Hervorhebung I.K.]- zum *Decretum* s. Anm. 147.

[149] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. XVI, Cap. 3, par. 1 (wie Anm. 134), II,339,23-340,3: „*Falsas poenitentias dicimus, quae non secundum auctoritates sanctorum pro qualitate criminum imponuntur. Ideoque miles vel negotiator, vel alicui officio deditus quod sine peccato exerceri non possit, si culpis gravioribus irretitus ad poenitentiam venerit, vel qui bona alterius iniuste detinet, vel qui odium in corde gerit, recognoscat se veram poenitentiam non posse peragere, nisi negotium relinquat, vel officium deserat, et odium ex corde dimittat, et bona quae iniuste abstulit restituat. Ne tamen desperet: interim quidquid boni facere potest, hortamur ut faciat, ut Deus cor illius illustret ad poenitentiam*"; zum *Decretum* s. Anm. 147 – Näheres hierzu s. Oberste, Heiligkeit (wie Anm. 9), 74f. 85-89.

Der letzte Schritt dieses Diskurses über die Wirksamkeit der Almosen besteht erneut in einer biblischen Relektüre eines in den Sentenzen zu findenden scholastischen Themas, nämlich des „timor servilis".[150] Am Ende steht die Folgerung:

> „Sic eleemosyna praeter charitatem, vel potius ante charitatem donata, proficit quidem, etsi non sufficit; praeparatoria, licet non promeritoria gratiae vel salutis; per quam tamen pervenitur ad gratiam et salutem. Reddit enim hominem habilem, reddit aptum, reddit idoneum, velut sitientem, velut anhelantem, velut appropinquantem ad fontem gratiae salutaris; per quem liberatur a morte, mundatur a culpa, redimitur a peccato."[151]

Der Diskurs selbst wird im nächsten Kapitel letztlich fortgeführt. Thematisiert wird nun das Verhältnis von Fasten, Gebet und Almosen. Dass dieses Kapitel vordergründig weniger theologisch anspruchsvoll anmuten mag, könnte auch daran liegen, dass Innocenz' Ausführungen nun ein stärkerer Bezug auf die „Frömmigkeitspraxis" eignet. Dem korrespondiert, dass aufgrund der Sprache und der Darstellung beim Gegenüber weniger Vorwissen und Bildung vorausgesetzt wird. Dennoch erhält das vierte Kapitel – liest man es vor dem Hintergrund des *Sentenzenwerkes* – noch einmal eine ganz andere Facette.

So bietet Petrus Lombardus bezüglich der Thematik Almosen, Fasten und Beten eine Art summarisches Exzerpt des *Enchiridions* und folgert von dort, dass es ausreichend sei, das Vaterunser zu beten, zu fasten und Almosen zu geben, um Satisfaktion für lässliche Sünden zu erlangen.[152]

Innocenz setzt hier aufgrund seiner karitativen Fokussierung, seiner Konzentration auf die Almosen einen anderen Schwerpunkt: Nach Innocenz ist Fasten gut, aber Almosen seien besser. Nach Innocenz ist Beten gut, aber Almosen zu geben sei besser. Diese Aussagen basieren erneut auf einer konzisen Introspektion: Was das Fasten der *voluptas* nähme, gäbe es der *cupiditas*. Der Almosengeber gäbe alles, was er abgibt vollständig an eine andere Person. Fasten beträfe den eigenen Körper, Almosen erfrischten einen Anderen. Auszuteilen *(erogare)* sei besser als zu beten *(orare)*, da Almosengeben beide Bewegungen verbinde, das Hinabsteigen zum Nächsten und das

---

[150] Vgl. PL 217, 752C beziehungsweise Petrus Lombardus, Sent. III, Dist. 34. Cap. 3-7 (wie Anm. 134), II,191,9-197,19.

[151] PL 217, 752CD.

[152] Petrus Lombardus, Sent. IV. Dist. XVII, Cap. 6, par. 1-3 (wie Anm. 134), II,341,16-342,12; ebd., 342,3-6: „*Ex his aliisque praemissis iam facile est intelligere quae pro venialibus sit exhibenda satisfactio. Sufficit enim dominica oratio, cum ieiunio aliquo et eleemosynis: sic tamen ut praecedat contritio aliquantula, et addatur confessio sie adsit facultas. De qua confessione post tractabitur.*" In Bezug auf die „schwereren Sünden" spricht Augustin dann nur von „*cooperantibus eleemosynis*" (ebd., 432,12). Das Enchiridion-Zitat (Augustinus, Enchiridion XIX,71 (wie Anm. 135), 46,88,9-19) findet sich auch im *Decretum* im Kontext der Frage, ob Almosen *ordinate* zu geben seien, wird dort aber Johannes Chrysostomus zugeschrieben – eine Verhältnisbestimmung der Größen unterbleibt (Decretum Gratiani D.3 c.20 de poen. (wie Anm. 123), 1214): „Item Iohannes Crisostomus. 'De cottidianis, breuibus, leuibusque peccatis, sine quibus hec uita non ducitur, cottidiana oratio fidelium satisfacit. Eorum enim est dicere: ‚Pater noster, qui es in celis,' *qui iam patri taliter sunt regenerati ex aqua et Spiritu sancto. Delet omnino hec oratio minima cottidiana peccata, delet et illa, a quibus uita fidelium etiam scelerate gesta, sed penitendo in melius mutata discedit, sic, quemadmodum ueraciter dicitur: ‚Dimitte nobis debita nostra,' quoniam non desunt que dimittuntur ita ueraciter dicatur: ‚Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris,' id est, fiat quod dicitur, quia et ipsa elemosina est ueniam petentibus omnino ignoscere.*"

Aufsteigen zu Gott, respektive dem Gebet des Almosenempfängers für den Geber[153] – was mittels Sir 29,15 erläutert wird. Im Hintergrund steht ein Verständnis von guten Werken als Gebet mit Werken statt mit Worten, wie Innocenz diesen Gedankengang abschließend festhält.[154]

Ob bewusst oder unbewusst – Innocenz nimmt mit diesen auf die konkrete Frömmigkeitspraxis bezogenen Ausführungen zugleich eine theologische Korrektur des Lombarden vor, die zumindest für theologisch Gebildete erkennbar war.

Fragt man, inwiefern diese implizite Korrektur Anhaltspunkte in der christlichen Tradition aufweist, so finden sich insbesondere in frühchristlichen Schriften, das

---

[153] Dass mehr der Arme um des Reichen willen als umgekehrt von Gott geschaffen worden ist, hat Innocenz bereits im zweiten Kapitel – eingeleitet mit „*Attende*" – erläutert (vgl PL 217, 749 D-750A). Den „Nutzen" für den Geber, das heißt die himmlische Vergeltung entfaltet er dort unmittelbar im Anschluss, erneut mit „*Attende*" eingeleitet (vgl. PL 217, 750A-C). In dieser „Funktionalisierung" des Armen ist Innocenz kein Solitär, sondern hat vielmehr teil an einer allgemeinen Entwicklung des 12. Jahrhunderts – vgl. Mollat, Pauvres (wie Anm. 8), 133f.

[154] Vgl. PL 217, 752 D-753A. Zu den deutlich anders gearteten Lösungen des 12. Jahrhunderts bezüglich der drei Größen Fasten, Beten, Almosen s. die Beispiele bei Longère, Pauvreté (wie Anm. 8), 261f. Petrus Cantor bringt – wie bereits erwähnt (s. „II.2.2 Petrus Cantor") – das Verhältnis eher nebenbei auf den Nenner: „*Est enim elemosina una alarum oratinis, ieiunium altera*". Petrus Cantor, Verbum Adbreviatum TP 94 (wie Anm. 70), 544,7; TC II,13 (wie Anm. 70), 655,12f. Deutlich anders entfaltet Innocenz im *Sermo XI de tempore*, der primär dem Fasten gewidmet ist, die Thematik. Dort forciert er ausgehend von Mt 6,17 das Zusammenspiel der drei Größen, spricht von drei Lastern, denen die Tugenden „*oratio, jejunium, eleemosyna*" entgegengesetzt seien und entfaltet diese dann nacheinander ohne hierarchische Verhältnisbestimmung. PL 217, 363 D-366 D; Zitat: ebd., 363 D-364A: „*Quia vero Deus magis attendit modum in facto, quam factum in modo, magisque considerat, quomodo aliquid fiat, quam quod aliquo modo fiat: ipse nos instruit, quomodo jejunare debemus* [Mt 6,17]: Tu, *inquit*, cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava, unge caput tuum, *id est exhilara mentem unguento orationis. Et lava faciem tuam, id est conscientiam tuam munda aqua miserationis. Cum ergo jejunas, roga simul et eroga. Sunt enim praecipue tria vitia, scilicet vana gloria, gula, et avaritia, de quibus primus Adam tentatus est et devictus; de eisdem secundus Adam tentatus est et divicit. His autem oppositae sunt tres principales virtutes, oratio, jejunium et eleemosyna, quae sibi merito conjunguntur, quoniam his duabus virtutibus, quasi duabus alis, jejunium volat ad Deum. Unde cum Veritas praemisisset in Evangelio de oratione et eleemosyna, statim subdidit de jejunio.*" Einen weiteren Akzent setzt Innocenz im *Sermo XXVI de Sanctis*, wenn er ausgehend von den vier Ecken des Rostes des Heiligen Laurentius vier Teile *(partes)* der „*satisfactio*" unterscheidet und hier die drei genannten Größen durch die „*vigilia*" ergänzt. Eine Hierarchisierung findet auch hier nicht statt, vielmehr werden alle genannten Größen mit einer der vier Kardinaltugenden identifiziert-vgl. Sermo XXVI de sanctis (PL 217, 574 D-575A). Dieselbe „Quadriga" greift er auch im *Sermo IX de communi* auf. Ausgehend von Hld 6,11 werden zunächst die vier Elemente des Bußsakramentes und dann die vier Elemente der „*satisfactio*" entfaltet, worunter er die vier genannten Größen versteht. Diese wiederum werden auf Christus selbst zurückgeführt, erneut ohne jegliche Verhältnisbestimmung – bezüglich der Almosen mittels Jesu Vergebungsbitte am Kreuz sowie Lk 11,41. Nach Hinweisen zur „*quadriga peccatorum*" wird zudem entfaltet, dass bezüglich dieser Elemente der „*satisfactio*" das rein körperliche Moment nicht reicht, das heißt in Bezug auf die Almosen müsse – ähnlich wie im *LdE* – „*ex hilare corde*" gegeben werden – vgl. *Sermo IX de communi* (PL 217,636B-638 D).

heißt im *Hirt des Hermas*[155] und im *2Clem*,[156] vergleichbare Aussagen. Ist in Bezug auf den *Hirt des Hermas* eine direkte Kenntnis dieser Schrift seitens Innocenz aufgrund der Überlieferungssituation sowie mittelalterlichen Rezeption zumindest nicht ausgeschlossen,[157] bietet der bisherige Forschungsstand zum *2Clem* letztlich

[155] Vgl. Hermae Pastor, Veterem Latinam interpretationem e codicibus, hg. v. Adolf Hilgenfeld, Leipzig 1873, hier Sim II (ebd.), 71,8-73,18; Zitat: ebd., 72,9-73,9: „*‚Audi', inquit, ‚dives habet opes, a domino vero pauper est. distrahitur enim circa divitias suas et valde exiguam orationem habet, et quam habet, inertem habet et non habentem virtutem. cum igitur praestat dives pauperi quae opus sunt, pauper orat ad dominum pro divite, et deus praestat diviti omnia bona, quia pauper dives est in oratione, et virtutem magnam habet apud deum oratio eius. tunc ergo dives praestat omnia pauperi, quia sentit illum exaudiri a domino, et libentius sine dubitatione praestat ei omnia et curat, ne quid desit ei. pauper deo gratias agit pro divite (qui tribuit illi, subministratis sibi ad victum necessariis. quomodo ergo ille dives festinat pro paupere, ne quid ei desit in omni vita sua, sic et pauper orat pro divite. uterque ergo sunt in opere. alter enim operatur oratione, in qua beatus est, et reddi facit mercedem a domino, similiter et dives de his, quae accepit a domino, sine dubitatione praestat pauperi, hoc quoque opus magnum est acceptumque domino, quia dives intellexit et domini opus fecit in pauperem. ex donis domini fecit et ministravit et recte complevit ministerium suum) […]*“; vgl. auch Sim V,1-7 (ebd.), 76,5-86,10; Zitat: ebd., 80,7-81,2: „*sic ergo facies. peractis quae supra scripta sunt, illo die, quo ieiunabis, nihil omnino gustabis nisi panem et aquam et computata quantitate cibi, ceteris quem editurus eras, sumptum diei illius, quem facturus eras, repones et dabis viduae aut pupillo aut inopi, et sic consummabis humilitatem animae tuae, ut qui ex ea acceperit, satiet animam suam, et pro te adeat dominum deum oratio eius. si sic igitur consummaveris ieiunium tuum, quemadmodum praecipio tibi, erit hostia tua accepta domino, et scribetur hoc ieiunium tuum. haec statio sic gesta bona et hilaris est et accepta a domino. haec tu si servaveris cum liberis tuis et tota domo tua, custoditis his salvus eris. et quicunque audita custodierint haec, felices erunt, et quicquid petierint a domino, accipient.*“

[156] Vgl. Zweiter Clemensbrief, in: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker, hg. v. Andreas Lindemann/Henning Paulsen, Tübingen 1992, 152-175, hier 16,4 (ebd.), 168,31–170,4; Zitat Übersetzung: ebd., S. 169f.: „Gut also ist Almosen, wie Buße für Sünder. Besser ist Fasten als Gebet, Almosen aber besser als beides. Liebe aber deckt zu die Menge der Sünden, Gebet aus reinem Gewissen aber rettet vom Tod. Selig jeder, der in diesen Dingen als vollständig erfunden wird. Almosen nämlich schafft Erleichterung der Sünde.“

[157] Vom *Hirt des Hermas* existieren zwei lateinische Übersetzungen: 1. die sog. *versio vulgata*, von der mehr als 20 mittelalterliche Handschriften, zum Teil Bibelhandschriften, bekannt sind (zur bisher gebräuchlichen Edition s. Anm. 155; eine Neuedition wird aktuell von Christian v. Tornau/Paolo Cecconi erstellt); 2. die sog. *versio Palatina*, von der zwei vollständige Handschriften aus dem 15. Jh. sowie weitere Fragmente und Exzerpte des 8.–10. Jahrhunderts überliefert sind (Edition: Oskar von Gebhardt/Adolf Harnack, Hermae Pastor graece, addita versione latina recentiore e codice Palatino, Leipzig 1877). Die mittelalterliche Rezeptionsgeschichte ist nur punktuell erforscht – vgl. Martin Leutzsch, Hirt des Hermas, in: Ulrich H. J. Körtner/Martin Leutzsch (Hgg.), Schriften des Urchristentums III: Papiasfragmente. Hirt des Hermas, Darmstadt 1998, 107–497, 120–123, 365f. (Lit!); Norbert Brox, Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt, Göttingen 1991, 55–74, bes. 69f.; Hilhorst, Antonius, Hermas, in: RAC 14 (1988), 682-701, bes. 698; Theodore Bogdanos, The „Shepherd of Hermas“ and the Development of Medieval Visionary Allegory, in: Viator 8 (1977), 33–46; Joseph Paramelle/Pierre Adnès, Hermas (Le Pasteur d'), in: Dictionnaire de spiritualité 7 (1969), 316–334, bes. 333. Dennoch gibt es klare Hinweise dafür, dass die Schrift insbesondere zu Innocenz' Lebzeiten im scholastischen Kontext bekannt und als Autorität anerkannt war. Von Petrus Comestor und Johannes von Salesbury wird er – wie Tob und die Makkabäerbücher zu den alttestamentlichen Apokryphen gezählt. Zitiert wird das Werk zudem bei Ivo von Chartres, Abaelard sowie dem Lombarden – vgl. die Auflistung bei Adolf Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I-1, Leipzig ^{2}1958, 57f.

keine belastbaren Indizien,[158] die einen analogen Schluss zuließen. Am naheliegendsten wäre sicherlich eine indirekte Kenntnis über Florilegiensammlungen, ohne dass es dafür konkretere Anhaltspunkte gäbe. Dass sich im *LdE* auch Konvergenzen mit altkirchlichen Texten finden,[159] überrascht in „mentalitätsgeschichtlicher" Perspektive letztlich nur wenig, liegt doch ein Proprium der theologischen Diskurse bezüglich der Armut im 12. Jahrhundert darin, dass man unter anderem verstärkt auf Kirchenväter, lateinische wie griechische, zurückgegriffen hat.[160]

Ein weiteres Indiz dafür, dass im Hintergrund vom *LdE* das *Sentenzenwerk* des Lombarden aufleuchtet, stellt Innocenz' Unterscheidung verschiedener „Arten" von Almosen dar. Insofern die beiden bereits erwähnten Zitate von Lk 11,41 im *Sentenzenwerk* dem mit „De generibus eleemosynarum" überschriebenen Kapitel vorangehen beziehungsweise ein Teil von ihm sind,[161] kann Innocenz' Unterscheidung auch von hier plausibilisiert werden. Nicht nur Petrus Cantor unterscheidet verschiedene Arten von Almosen, auch nach den *Sententiae* gehört zur Rede von den Almosen, innerhalb derselben zu differenzieren. Im durch die Lk-Zitate gerahmten *Enchiridion-Zitat* wird ein breites Spektrum von Almosen aufgezeigt.[162] Obwohl

---

[158] Diese Schrift ist in nur drei Handschriften überliefert, auf Griechisch (*Codex Alexandrinus*, 5. Jh.; *Codex Constantinopolitanus*, 11. Jh.) wie auf Syrisch (*Codex Syriacus*, 12. Jh.). Näheres hierzu sowie zur Frage nach Zitaten beziehungsweise Anspielungen und Testimonien s. Wilhelm Pratscher, Der zweite Clemensbrief, Göttingen 2007, bes. 9-17; Andreas Lindemann, Die Clemensbriefe, Tübingen 1992, 189; Rüdiger Warns, Untersuchungen zum 2. Clemens-Brief, Marburg 1985, bes. 4-8, 30-37, 52-58; Klaus Wengst, Schriften des Urchristentums II: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet), Darmstadt 1984, 208f.; Christa Stegemann, Herkunft und Entstehung des sogenannten zweiten Klemensbriefes, Bonn 1974, bes. 31-63; Adolf Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur (wie Anm. 157), 47ff. insofern zeitgenössische „westliche" Zeugnisse fehlen, lässt sich eine Kenntnis der Schrift seitens Innocenz von hier kaum plausibilisieren. Andererseits stand die Frage nach einer mittelalterlichen „westlichen" Rezeption der Schrift bisher auch nicht Fokus der Forschung. Eventuell böte gerade die Nähe zwischen den Aussagen Innocenz' und dem *2Clem* Anlass für weitergehende Forschungen.

[159] Aufgrund dieser sollte man bezüglich der gerade dargestellten Position Innocenz' nur bedingt – wie Brodman – von „novelty" sprechen. Der Schlussfolgerung, dass mit dieser Verhältnisbestimmung [*auch*] eine Öffnung hin zur Welt und denen, die in weltliche Geschäfte verstrickt sind, erfolgt, ist jedoch zuzustimmen – vgl. Brodman, Charity (wie Anm. 17), 24f. Die gewisse Spannung zwischen diesen Ausführungen und der insbesondere im dritten Kapitel wichtigen „Frucht der Almosen" – s. o. die Aussagen zur „*fides mediatoris*" –, das heißt dem „*liberare*" (Tobit 12,8f.: „*bona est oratio cum ieiunio et elemosyna magis quam thesauros auri condere quoniam elemosyna a morte liberat et ipsa est quae purgat peccata et faciet invenire vitam aeternam*"), findet im *LdE* keine Auflösung. Zu Konvergenzen mit altkirchlichen Schriften vgl. Anm. 121 und 168.

[160] Vgl. Mollat, Pauvres (wie Anm. 8), 131. Neben den Kirchenvätern werden zudem der Jakobusbrief sowie antike Autoren wie Cicero, Seneca und Horaz verstärkt rezipiert.

[161] Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. 15, Cap 3, par. 9 (wie Anm. 134), II,329,18f. bzw. ebd., Cap. 4, par. 2 (wie Anm. 134), II, S. 330,6f.

[162] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. 15, Cap. 4, par. 1 (wie Anm. 134), II,329,21-330,5: „*Multa enim sunt genera eleemosynarum, quae cum facinius, adiuvamur. Non solum enim qui dat esurienti cibum, sitienti potum, et huiusmodi, sed etiam qui dat veniam petenti, eleemosynam dat. Et qui emendat verbere in quem potestas datur, vel coercet aliqua disciplina, vel orat ut ei dimittatur peccatum, eleemosynam dat, quia misericordiam praestat. Multa enim bona praestantur invitis, quando eorum consulitur utilitati et non voluntati. Sed ea maior est, qua ex corde dimittimus quod in nobis quisque peccavit. Minus enim magnum est erga eum esse benevolum, qui nihil mali tibi fecit; illud multo grandius, ut tuum etiam inimicum diligas, et ei qui tibi malum vult, et si potest facit, semper bonum velis faciasque quod possis.*"

Innocenz' Unterscheidung der *eleemosyna cordis, oris et operis* in gewisser Weise auch als dessen Zusammenfassung verstanden werden könnte, ist der von diesem ausgehende Impuls zur Unterscheidung und – als weiteres Moment – der Kontext, in dem dieser gegeben wird, entscheidender als inhaltliche Konvergenzen. Insofern diese Ausführungen zur *eleemosyna* nämlich in den *Sentenzen* im Kontext der Buße verortet sind, mag es kein schierer Zufall sein, dass Innocenz nicht nur die Begrifflichkeit seiner dreifachen Unterscheidung der Almosen, sondern auch die Reihenfolge vom Bußsakrament übernimmt. Somit formulierte er in Analogie zur „contritio cordis", der „confessio oris", sowie der „satisfactio operis".[163]

Da nach Innocenz Almosen sogar von Todsünden befreiten – wie oben dargestellt – bietet sich diese Analogie geradezu an, zumal wenn, wie in Dist. 16 des vierten Buches der *Sentenzen* formuliert gilt:

> „Ut sicut tribus modis Deum offendimus, scilicet corde, ore, manu, ita tribus modis satisfaciamus."[164]

Dass Innocenz diesen Grundsatz an anderer Stelle explizit aufgreift, könnte als weiteres Indiz für eine Beeinflussung der Unterscheidung der Almosen von den *Sententiae* her gelten.[165]

Angesichts der Tatsache, dass sich seit Mitte des 12. Jahrhunderts die Siebenzahl der Sakramente endgültig ausbildet, bei Theologen wie Kanonisten,[166] mag diese quasi-sakramentale Rede von Almosen Anfang des 13. Jahrhunderts zumindest überraschen. Dennoch lässt diese Verfestigung weiterhin Spielraum für analoge Aussagen, wie zum Beispiel Petrus Cantor zeigt, der im Kontext der Frage nach der Wirksamkeit von Almosen nach dem Tod darauf verweisen kann, dass das

---

[163] Die Trias selbst ist traditionell und findet sich zum Beispiel bereits bei Augustin u. a. in *De fide, spe et charitate* im Zusammenhang von Taufe und Sündenvergebung – vgl. Augustinus, Enchiridion XVII,64 (wie Anm. 135) 46,83,5-11: „*Excepto quippe baptismatis munere, quod contra originale peccatum donatum est, ut quod generatione attractum est, regeneratione detrahatur – et tamen actiua quoque peccata, quaecumque corde, ore, opere commissa inuenerit, tollit – hac ergo excepta magna indulgentia, unde incipit hominis renouatio, in qua soluitur omnis reatus et ingeneratus et additus […]*". Letztlich dürfte eine der Wurzeln in Röm 10,10 liegen. Innocenz selbst kann diese Trias auch in Bezug auf das Gebet anwenden. Vgl. Sermo XXVII de tempore (PL 217,436B): „*Adorandus est ergo Deus, corde, ore et opere* [Röm 10,5-10]. *Corde per devotionem, super omnia diligendo; ore, per confessionem, super omnia collaudando; opere, super omnia famulando*". Dieses ist jedoch ebenfalls auf das Bußsakrament bezogen – vgl. Sermo VI de sanctis (PL 217, 480B): „*[…] quoniam sicut manus quinque digitos habet, ita satisfactio quinque partes, quae sunt virtus orationis, abstinentia cibi, largitas eleemosynarum, labor operis, et asperitas vestis.*"

[164] Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. 16, Cap. 1, par 1 (wie Anm. 134), II,336,18 f.

[165] Vgl. zum Beispiel Sermo VI de Sanctis (PL 217, 478 D-479A): „*Nam sicut tribus modis peccavi, corde, ore, opere; ita tribus modis debeo poenitere, cordis compunctione in qua est dolor, ore per confessionem in qua est pudor, et opere per satisfactionem in qua est labo*"; ähnlich auch Sermo XI de tempore (PL 217, 360 D).

[166] Zu dieser Entwicklung vgl. Josef Finkenzeller, Die Zählung und die Zahl der Sakramente. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, in: Leo Scheffczyk (Hg.), Wahrheit und Verkündigung. FS Schmaus, Bd. 2, München 1967, 1005–1033; Ders., Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG IV/1 a), Freiburg u. a. 1980, bes. 119-125, 158-166; Gunther Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988, 25 f.

Almosen „uirtutem quamdam habet in se sicut sacramenta".[167] Eventuell muss jedoch auch hier der Blick geweitet werden. Denn – ähnlich wie bei der vorangehenden „Korrektur" des Lombarden – finden sich erneut altkirchliche Parallelen. Bereits Cyprian von Karthago kann die Wirkung von Almosen mit der der Taufe gleichsetzen und rekurriert in diesem Zusammenhang zumal auf Lk 11,41.[168] Insofern könnte Innocenz' Akzentuierung auch von hier aus zusätzliche Impulse empfangen haben, zumal Innocenz in *Sermo XIX de tempore* Taufe und Almosen als materiale beziehungsweise spirituale Untergattungen des „aquae lavacrum" entfaltet.[169]

Insgesamt gilt – und zwar unabhängig von der traditionsgeschichtlichen Frage: Falls Innocenz für diese Zuschreibung eines quasi-sakramentalen Charakters tatsächlich auf die *Sententiae* zurückgegriffen hat, tritt er durch seine Aufnahme und Entfaltung dieser Impulse zugleich in eine implizite Auseinandersetzung mit dem Lombarden. So setzt er im *LdE* einen eigenen Akzent im Sinne eines weiten Sakramentsverständnisses gegenüber der Verfestigung der Siebenzahl der Sakramente, bei der gerade Petrus Lombardus die zentrale Rolle zukommt.[170]

---

[167] Petrus Cantor, Summa de sacramentis § 230 (wie Anm. 73), III-2a, 218,12f. In eine ähnliche Richtung weisen Ausführungen in den *Distinctiones Abel*, wenn Petrus dort die Almosen zu den sieben „*remedia*" rechnet, durch die Sünden vergeben werden. Vgl. Petrus Cantor, Distinctiones Abel: „Lemma Septenarius", in: Riccardo Quinto, Giubileo e attesa escatologica negli autori monastici e nei maestri della Sacra Pagina, in: Medioevo 26 (2001), 84ff., hier: 85,19-24.

[168] Vgl. Sancti Cypriani *De opere et eleemoynis*, in: Sancti Cypriani Episcopi Opera, II, hg. von Manlio Simonetti (CChr.SL 3A), Turnhout 1976, 52-72, hier 2 (ebd.) 55,23-56,45: „*Loquitur in scripturis Spiritus sanctus et dicit*: Eleemosynis et fide delicta purgantur. *Non utique illa delicta quae fuerant ante contracta : nam illa Christi sanguine et sanctificatione purgantur. Item denuo dicit*: Sicut aqua extinguit ignem, sic eleemosyna extinguit peccatum. *Hic quoque ostenditur et probatur quia, sicut lauacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis adque operationibus justis delictorum flamma sopitur. Et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, assidua et iugis operatio baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam largitur. Hoc et Dominus in euangelio docet. Nam cum denotarentur discipuli eius quod ederent, nec prius manus abluissent, respondit et dixit*: Qui fecit quod est intus, fecit et quod foris est. Verum date eleemosynam, et ecce uobis munda omnia, *docens scilicet et ostendens non manus lauandas esse, sed pectus et sordes intrinsecus potius quam extrinsecus detrahendas; uerum qui purgauerit quod est intus eum quoque id quod foris est repurgasse et emundata mente cute quoque et corpore mundum esse coepisse. Porro autem monens et ostendens unde mundi et purgati esse possimus, addidit eleemosynas esse faciendas. Misericors monet misericordiam fieri, et quia seruare quaerit quos magno redemit post gratiam baptismi sordidatos docet denuo posse purgari*" – zur Betonung des Verdienstcharakters von Almosen bei den Kirchenvätern vgl. Liese, Geschichte (wie Anm. 3), 99.

[169] Vgl. Sermo XIX de tempore (PL 217, 397C): „*Triplex est lavacrum: in aqua, in lacrymis et in sanguine. Quodlibet autem eorum est duplex: nam aliud est lavacrum aquae materialis, aliud lavacrum aquae spiritualis. Materialis aquae lavacrum est baptismus, de quo Dominus dicit*: ‚*Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum Dei* [Joh 3,5].' – ‚*Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit* [Mk 16,16].' *Spiritualis aquae lavacrum est eleemosyna. De qua dicit Scriptura*: ‚*Sicut aqua exstinguit ignem, ita eleemosyna exstinguit peccatum* [Sir 3,33].' – ‚*Date, inquit, eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis* [Lk 11,41].'"

[170] Vgl. Finkenzeller, Untersuchung (wie Anm. 166); Ders., Lehre (wie Anm. 166), 123 beziehungsweise Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. 2, Cap. 1, par 1 (wie Anm. 134), II,239,18-240,3: „**De sacramentis novae Legis.** *Iam ad sacramenta novae Legis accedamus: quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictionis, id est eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, coniugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adiutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut coniugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo.*"

Ähnlich wie für Innocenz' Unterscheidung verschiedener „Arten" von Almosen gilt auch für die daran anschließende Entfaltung des „ordinate", dass sich Anklänge im *Sentenzenwerk* aufweisen lassen und es plausibel ist, dass Innocenz direkt von dort Impulse empfangen hat. Unmittelbar nach dem zweiten Zitat von Lk 11,41, das heißt im fünften Kapitel der Distinctio 15 des vierten Buches, wird gefragt: „Quid sit eleemosyna". Immer noch ist Augustins *Enchiridion* die Autorität, auf die zurückgegriffen wird. Dort wird eingangs erklärt: Wer Almosen „ordinate" geben wolle, müsse bei sich selbst beginnen. Den Kontext bildet immer noch Lk 11,41f.[171] Zwar geht Innocenz – wie in II.2.2 dargestellt und anhand der folgenden Übersicht noch einmal nachzuvollziehen ist – einen anderen Weg, greift aber zentrale Aspekte auf: Das „primum", das Zitat von Sir 30,24, das „crudelis" sowie das Motiv der „misericordia".

Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. 15, Cap. 5, par 1 (wie Anm. 134), II,330,10-20 [Hervorhebung mittels Fettdruck I.K.]:[172]

„Qui vult ordinate dare elemosinam, a se debet primum incipere, et eam **primum sibi dare**. Est enim elemosina **opus misericordiae** verissimae dictum: ***Miserere animae tuae, placens Deo.*** Non ergo se fallant, qui per eleemosynas largissimas fructuum suorum vel pecuniae impunitatem se emere aestimant, in peccatis permanentes, quae ita diligunt, ut in eis optent versari. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*; et qui odit animam suam, non est ei misericors, sed **crudelis**. Diligendo, quippe eam secundum saeculum, odit eam secundum Deum. Si ergo vult ei dare eleemosynam per quam sit munda [Lk 11,41], odiat eam secundum saeculum, et diligat eam secundum Deum".

LdE (PL 217,755CD) [Hervorhebung mittels Fettdruck I.K.]:

„Verum haec triplex eleemosyna danda est ordinate. **Primo nobis**, secundo proximis. **Crudelis** est enim et fatuus, qui alii compatitur, et sibi non miseretur; qui alium castigat, et se non emendat; qui alii subvenit, et se despicit. Econtra praecipitur: **„Miserere animae tuae placens Deo [Sir 30,24]."** - „Ejice primo trabem de oculo tuo, et tunc ejicies festucam de oculo fratris tui [Mt 7,5]." – „Cum videris nudum operi eum, et carnem tuam ne despexeris [Jes 58,7]." **Ergo tibi ipsi primo de eleemosynam misertus tui.** Corripe teipsum, subveni tibi; quoniam „qui sibi nequam est, cui bonus erit? [Sir 14,5]„ Scias te ergo culpabiliter durum, et dure culpabilem, si corporalem amici tui deploras mortem, et spiritualem animae tuae mortem non defleas."

Nimmt man abschließend alle aufgeführten Indizien zusammen, so lässt sich die Möglichkeit, dass hinter den Konvergenzen auch jeweils eine andere Quelle stehen könnte – zum Beispiel eine dem *LdE* und den *Sententiae* gemeinsame Quelle oder ein Zwischenglied, das heißt eine den Lombarden aufgreifende Quelle, die dann von Innocenz rezipiert worden wäre –, nicht mit absoluter Gewissheit ausschließen. Solange eine solche Quelle aber nicht gefunden worden ist, haben die vorangehenden Überlegungen es zumindest plausibel gemacht, dass Innocenz beim Abfassen des *LdE* auch die der Buße und den Almosen im Besonderen gewidmeten Passagen der *Sententiae* im Blick hatte. Ein besonderes Gewicht kommt unter dieser Prämisse

[171] Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. 15, Cap. 5, par 1f. (wie Anm. 134), II,330,10-29.

[172] Dieser Abschnitt des *Enchiridions* wird auch im *Decretum* zitiert, aber das „*primum*" und das Aufgreifen vom „*crudelis*" legt eher die *Sententiae* als Quelle nahe; vgl. Decretum Gratiani D. 3c. 19 de poen. (wie Anm. 123), 1214: „*Qui uult ordinate dare elemosinam, a se ipso debet incipere, et eam sibi primum dare. Est enim elemosina opus misericordiae uerissimae dictum de qua est: ‚Miserere animae tuae placens Deo.' Propter hoc renascimur, ut Deo placeamus.*"

dem unmittelbaren Kontext der Zitation von Lk 11,41 zu,[173] ohne dass sich die Bezugnahmen gänzlich darauf beschränkten. Deutlich dürfte – unter derselben Voraussetzung – geworden sein, dass Innocenz die Theologie des Lombarden keineswegs unkritisch rezipiert. Zum Teil lassen sich altkirchliche Parallelen dieser Kritik ausfindig machen.

Dieser vorläufige Befund erlaubt keine generelle Aussage zum Verhältnis Innocenz' zu Petrus Lombardus. Hier wären weitere Schriften Innocenz' in den Blick zu nehmen. Dass Innocenz dessen *Sententiae* zumindest punktuell bei weiteren „dogmatischen" Fragen in ähnlich kritischer Weise heranzog, läge nahe. Zudem könnten von hier die Beurteilung der Rolle Innocenz' bei der Verurteilung Joachims von Fiore durch das IV. Lateranum und die damit einhergehende implizite „Aufwertung" des Lombarden weiter nuanciert werden.

Trifft dieser plausibilisierte Befund zu, so wäre schon jetzt das Bild von Innocenz als Theologen zu erweitern. Seine Distanzierung von „der" Scholastik hätte ihn nicht daran gehindert, auf das noch relativ junge „Standardwerk" der Scholastik zurückzugreifen. Insofern zeigte er sich *auch* als ein Theologe auf der Höhe seiner Zeit.

III. Vorläufige Überlegungen hinsichtlich der Adressaten, der Gattung, des Historischen Ortes sowie der Textgestalt des *LdE*

Aufgrund der Ausführungen zur Theologie der Almosen bei Innocenz III. nach dem *LdE* können nun auch die zusammengehörenden Fragen nach den Adressaten, der Gattung und dem historischen Ort im Sinne einer vorläufigen Bilanz in den Blick genommen werden. Die bisherigen Ergebnisse legen es nahe, dass zudem Überlegungen zur Textgestalt mit einzubeziehen sind.

Bezüglich der Frage der Gattung und den Adressaten ist zunächst noch einmal an den punktuell im Vorangehenden hervorgehobenen Befund zu erinnern, dass im *LdE* eine Art theologischer Diskurs mit einem Gegenüber stattfindet.[174] Diese Punktualität darf nicht zu dem falschen Eindruck verleiten, Innocenz wende sich nur in diesen Teilen an einen „Gesprächspartner". Vielmehr ist der *LdE* in Gänze geprägt von und strukturiert durch Aufforderungen zu hören oder zu beachten, zudem durch Ermahnungen und Warnungen wie das häufige Vorkommen von „audi"[175], „attende"[176] oder vielen anderen Imperativen im Singular sowie Verben in der zweiten Person Singular. Am Ende des fünften Kapitels kulminiert diese pragmatische Prägung in einer eindringlichen Mahnung:

---

[173] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. XIV Cap 3, par 9 – Cap. 5, par 1 (wie Anm. 134), II,329,15-330,29.

[174] Vgl. hierzu „II.2.3 Petrus Lombardus".

[175] Vgl. PL 217, 747A, 749C, 753A sowie den mahnenden Verweis auf Gehörtes („*quod audisti*"; ebd., 759A).

[176] Vgl. PL 217, 749 D, 750A, 751A, 753A, 753C, 757C.

„Quia vero ‚non auditores legis, sed factores justi sunt apud Deum [Röm 2,13]' rogo te, frater, et hortor, et precor, et moneo, quisquis es Christiane, si vis esse quod diceris, ut studeas facere quod audisti, tenens pro certo, quod eleemosyna quae datur ‚de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta [1Tim 1,5]', magnam praestat fiduciam apud Altissimum, et ipsa contra omne periculum salutaris est medicina."[177]

All diese Hinweise legen es nahe, davon auszugehen, dass der *LdE* einer Zuhörerschaft vorgetragen worden ist.

Da der Aufbau einerseits in nicht geringem Maße mit dem Aufbau von Innocenz' Predigten konvergiert, liegt es nahe, wie zudem der Handschriftenbefund andeutet, dieses Werk Innocenz' als Sermon zu verstehen. Dem entsprächen neben dem Beginn mit dem Schriftzitat Lk 11,41 und der breiten biblischen Fundierung die klare hörerzentrierte Strukturierung[178] sowie die verschiedenen Distinktionen.[179] Andererseits weist der *LdE* auch Elemente auf, die zumindest nicht zwanglos mit dem klassischen Predigtaufbau vereinbar sind.[180] Allein die Länge von circa 15 Spalten in der Edition von Migne machte den *LdE* zu einer für Innocenz ungewöhnlich langen Predigt.[181]

Hinsichtlich der Adressaten ist zudem ein weiterer Aspekt zu beachten. Obwohl Innocenz die Komplexität schwieriger theologischer Fragen in weiten Teilen durch die ausschließlich biblische Entfaltung reduziert oder zumindest transformiert und somit die Rezeption erleichtert, erscheint es zumindest zweifelhaft, ob dies ausreicht, damit der in Anführungszeichen „normale" Christ, den Innocenz am Ende vom fünften Kapitel mit „quisquis es Christiane" anspricht, tatsächlich allen Argumentationen im *LdE* folgen kann. Die punktuell explizit greifbare theologische Komplexität aber auch die Distinktionen setzen letztlich auch (theologisch) gebildete Gegenüber voraus, zumindest keine gänzlich Ungebildeten. Von hier aus läge es nahe, davon auszugehen, dass sich Innocenz exklusiv an Kleriker wendet. Darauf könnte die Anrede „frater" hinweisen.[182] Doch warum sollte Innocenz diese, wenn er

---

[177] Vgl. PL 217, 758 D-759A.

[178] Zum Beispiel das Hören der Früchte „*per ordinem*" und die damit einhergehende abschließende Kommentierung mit „*Ecce qualiter eleemosyna mundat*, etc." (PL 217, 747A-748A) oder der Hinweis Innocenz' an sein Gegenüber, er habe nun das „*praeceptum ad meritum*" gehört und solle nun das „*promissum ad praemium*" hören (PL 217, 749C).

[179] Zum Beispiel die Unterscheidungen „*causa, finis, modus, ordo*" (Näheres hierzu s. „II.2.2 Petrus Cantor") oder „*eleemosyna cordis, oris, operis*" (Näheres hierzu s. „II.2.3 Petrus Lombardus").

[180] Zum Predigtaufbau Innocenz' vgl. Moore, Sermons (wie Anm. 18), 88-91; zum „klassischen Formular" s. Imkamp, Kirchenbild (wie Anm. 4), 64-67 sowie die exemplarisch durchgeführte Predigtanalyse des *Sermo ultimus* von Wilhelm Imkamp, Sermo ultimus, quem fecit Dominus Innocentius papa tercius in Lateranensi concilio generali, in: RQ 70 (1975), 149-179; ausführlich zur Theorie der Predigt im Mittelalter Thomas-Marie Charland, Artes praedicandi, Paris 1936, bes. 107-206; instruktiv sind auch die Ausführungen zur Entwicklung der „Themenpredigt" in: Rouse/Rouse, Attitudes (wie Anm. 37), 216ff.

[181] Moore verweist darauf, dass die kürzeste in der PL edierte Predigt weniger als zwei Spalten umfasst, eine der längsten hingegen 9 Spalten – für diese rechnet er mit einer Predigtdauer von ca. 40 Minuten. Vgl. Moore, Sermons (wie Anm. 18), 84.

[182] Laut Imkamp bezieht sich die Anrede „*frater*" in Schreiben auf Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe; alle anderen Personen würden „*filius*" angeredet – vgl. Imkamp, Kirchenbild (wie Anm. 4), 59f. mit Anm. 389. Andererseits macht Moore deutlich, dass Innocenz mit der Anrede „*frater et filii*" zwar vermutlich zwischen „prelates and the others in his audience" unterscheidet, es aber auch

sich „exklusiv" an Kleriker wendete, noch zusätzlich allgemein mit „Christianus" ansprechen. Des Weiteren zielen weder die angesprochenen Themen noch die Argumentation und die Schlussfolgerungen ausschließlich auf Kleriker, vielmehr scheint Innocenz Laien immer mit im Blick zu haben. Die entwickelte Theologie wie die aufgestellten Regeln, die beim Geben von Almosen nach Innocenz beachtet werden müssen, sind allgemeiner Natur und tatsächlich auf „alle Christen" bezogen. Diese Ambivalenz könnte einerseits erneut darauf deuten, dass der *LdE* tatsächlich eine Predigt war, die vor einer differenzierten, aus Laien und Klerikern bestehenden Gottesdienstgemeinde gehalten wurde. Dem korrespondiert, dass nach Vause zu den vornehmlichen Adressaten der Predigten Innocenz' der Klerus und das Volk der Stationskirchen Roms gehörten.[183] Damit wäre zugleich ein erster allgemeiner Hinweis auf den historischen Ort des *LdE* respektive des *Sermo* benannt.

Eventuell kann der Anlass dieses *Sermo* aber näher bestimmt werden. Man könnte zunächst geneigt sein, die Mahnung zum Almosengeben primär im Zusammenhang mit dem stetigen Finanzbedarf der Kurie in Verbindung zu bringen. Insbesondere die von Innocenz III. tatkräftig unterstützten Kreuzzugsunternehmen erforderten immense Summen. Dass Innocenz dies im Blick hat, zeigt exemplarisch sein Reskript an König Philippe-Auguste von Frankreich vom 14. Mai 1214. Der Papst begründet in ihm das harsche und unautorisierte Vorgehen seines Legaten gegen den „Wucher" damit, dass der „Wucher" nicht nur das Vermögen der Kirchen und Ritter empfindlich schmälere, sondern indirekt dadurch auch die Unterstützung für das Heilige Land geringer ausfalle.[184] Noch deutlicher wird der Bezug im Brief Innocenz' vom 9. Oktober 1208, in dem er im Kontext von Finanzierungsproblemen des „Albigenser-Kreuzzuges" um Unterstützung bittet und explizit von „eleemosyna" redet.[185] Und in der Tat gehörten das „Opfer" oder „Almosen" für das Heilige Land neben der Besteuerung des Klerus und der Möglichkeit, sich von Kreuzzugsgelübden freizu-

---

Anlässe gäbe, in denen „*nonprelates*" als „*fratres*" angesprochen würden, so dass hierin kein eindeutiger Hinweis auf die Adressaten der Predigten läge. Vgl. Moore, Sermons (wie Anm. 18), 94. Unter Moores Beispielen für Sermone an Laien (vgl. ebd., 96-99) finden sich auch zwei, die inhaltliche Konvergenzen mit dem *LdE* aufweisen. Der *Sermo XXIX de tempore* (PL 217, 441-450) endet dann ähnlich wie der *LdE* mit der Anrede „*fratres*" (ebd., 450 D). Im *Sermo VI de sanctis* (PL 217, 473-480) werden nicht nur drei „*Modi*" von Sünde mittels der Trias „*corde, ore, opere*" unterschieden, sondern die Hörer auch mit „*quicunque es, Christiane*" (ebd., 475 D) angesprochen.

[183] An zweiter Stelle nennt sie die Mönche von Cîteaux, an dritter Stelle „die Welt" – vgl. Vause, Sermons (wie Anm. 38), 45 f.

[184] Vgl. PL 217, 229 D [Nr. 190]: „*[…] quod licet idem legatus a nobis super usurariis non acceperit speciale mandatum, quia tamen in regno tuo plus solito usuraria pestis increverit, in tantum facultates ecclesiarum, militum, aliorumque multorum devorans et consumens, quod nisi tanto languori adhiberetur efficax medicina, intendere non sufficerent ad subsidium terrae sanctae, propter quod ipsum duximus specialiter destinandum; […]*" – Näheres hierzu vgl. Oberste, Heiligkeit (wie Anm. 9), 195.

[185] Vgl. Ep. XI, 153 (158), in: Die Register Innocenz' III., 11. Pontifikatsjahr, 1208/1209. Texte und Indices. Bearbeitet von Othmar Hageneder/Andrea Sommerlechner/Christoph Egger/Rainer Murauer/Reinhard Selinger/Herwig Weigl, Wien 2010, 242 ff. (Zitat ebd., 243,27-244,8): „*Praeterea cum non videatur absurdum, ut, qui publicam causam gerunt, publicis stipendiis sustententur, universos tam clericos quam laicos in terra nobilium virorum .. ducis Burgundiae et .. Niuernensis et .. sancti Pauli comitum necnon etiam aliorum, qui ad tam gloriosum certamen signati fuerint, constitutos moneatis prudenter et efficaciter inducatis, ut quemadmodum venerabiles fratres nostri .. archiepiscopus Senonensis et suffraganei eius fecisse noscuntur, de cunctis proventibus suis unius anni ad tam*

kaufen zu den zentralen Finanzierungsmaßnahmen des Papstes.[186] Im *LdE* selbst fehlt jedoch jeglicher Bezug auf den Kreuzzug, so dass trotz der Möglichkeit, dieses Werk in diesem Kontext zu rezipieren, der Blick geweitet werden muss, insbesondere auf Innocenz' „soziale Wohlfahrt", genauer gesagt den Aspekten im Denken und Handeln dieses Papstes, auf die vor allem Brenda Bolton mit ihren Forschungen verwiesen hat.[187] So legt beispielsweise die harsche Kritik des Papstes am Verhalten Berengars II., des Erzbischofs von Narbonne, kaum nahe, Innocenz' Einsatz für Almosen ausschließlich auf eine Art „Fundraising-Programm" für die Kreuzzugsfinanzierung zu reduzieren. In eine ähnliche Richtung weist seine Wertschätzung Gregors des Großen.[188]

Von hier aus ist noch einmal ein Blick auf die *Gesta* zu werfen. Neben der exponierten Betonung der theologischen Bildung Innocenz' wie der Almosen,[189] kann der *Gesta* des Weiteren eine konkrete Schilderung seines karitativen Einsatzes entnommen werden[190]: Anfang 1202 habe die Bevölkerung Roms unter einer Hungersnot[191] gelitten und Innocenz sei um vielfältige wie diskrete Abhilfe bemüht gewesen. Seit seinem Amtsantritt habe er seinen gesamten Anteil an den Abgaben für St. Peter für Almosen beiseite gelegt, ebenso ein Zehntel seines gesamten Einkommens für karitative Zwecke und nicht selten noch mehr.[192] Zudem wird in diesem Abschnitt auf die Gründung des Hospitals von Santo Spirito verwiesen,[193] wo

---

sanctum et sumptuosum opus implendum portionem eis decimam largiantur, deputatis aliquibus viris providis ac fidelibus ad helemosinam huiusmodi colligendam, qui collectam assignent, sicut praedicti legati duxerint disponendum" – Näheres hierzu s. Giuseppe Martini, Innocenzo III ed il finanziamento delle crociate, in: Archivio della Società Romana di storia patria 67 (1944), 309–335, hier 319.

[186] Vgl. Martini, Finanziamento (wie Anm. 185), 324-333; Adolf Gottlob, Kreuzablass und Almosenablass. Eine Studie über die Frühzeit des Ablasswesens, ND Amsterdam 1965 (Stuttgart 1906), hier 173–194; zur Herkunft des Almosenablasses s. ebd., 195–254; Hans Eberhard Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart ^{10}2005, hier 233, 255–259; Nikolas Jaspert, Die Kreuzzüge, Darmstadt ^{2}2004, hier 60-63.

[187] S. bes. Bolton, Studies (wie Anm. 4).

[188] Zu beiden Aspekten vgl. Bolton, Welfare (wie Anm. 8), 126f., 129–132. Zu Gregor s. a. Christoph Egger, The Growling of the Lion and the Humming of the Fly: Gregory the Great and Innocent III, in: Frances Andrews/Christoph Egger/Constance M. Rousseau (Hgg.), Pope, Church, and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton, Leiden u. a. 2004, 13-46.

[189] Vgl. Abschnitt I: „Der *Libellus de Eleemosyna*".

[190] Vgl. Gesta CXLIIIf. (wie Anm. 2), 343,1-345,2 [PL 214, CXCVID-CCIIIA]). Des Weiteren werden in den *Gesta* zwar der Gattung entsprechend, aber dennoch äußerst ausführlich verschiedenste Geschenke des Papstes an andere Kirchen, Klöster oder Einzelpersonen, Laien wie Geistliche, aufgezählt (Gesta CXLV (wie Anm. 2), 345,5-351,20 [PL 214, CCIIIA-CCXIA]); CXLIX (wie Anm. 2), 353,19–355,14 [PL 214, CCXXVIA-CCXXVIIIC]). Näheres hierzu bei Brenda Bolton, Qui fidelis est in minimo: The Importance of Innocent III's Gift List, in: John C. Moore (Hg.), Pope Innocent III and his World, Aldershot 1999, 113-140.

[191] Zur Hungersnot um die Jahrhundertwende vgl. Bolton, Welfare (wie Anm. 8), 123f.

[192] Wenn Moore bezüglich Innocenz' Almosenpraxis darauf verweist, dass das Geben von Almosen die Gefahr einer Auflehnung gegen die päpstliche Herrschaft verringere, so ist dies gewiss nicht falsch, dürfte aber kaum das alleinige Motiv sein – vgl. Moore, Root (wie Anm. 5), 86.

[193] Nicht erwähnt wird in den *Gesta* die Tradition, nach der Innocenz durch eine Vision veranlasst worden sei, eine Art „Babyklappe" einzurichten, um so zu verhindern, dass ungewollte Babys weiterhin im Tiber ertränkt werden. Näheres hierzu bei Ingeborg Walter, Die Sage der Gründung von Santo Spirito in Rom und das Problem des Kindesmordes, in: MEFRM 97.2

Innocenz am ersten Sonntag nach Epiphanias einen jährlichen Stationsgottesdienst im Zuge der Prozession des Schweißtuches der Veronica einrichtete. Erwähnt werden zudem eine ermahnende Predigt *(sermo exhortatorius)*, die Gewährung von Ablass für das Geben von Almosen, die exemplarische Verteilung von Almosen sowie eine Homilie über das Tagesevangelium, die „Hochzeit zu Kana":

> „Instituit autem apud hospitale predictum stationem solemnem Dominica prima post octavas Epiphanie in qua *populus* illic confluit christianus ad videndum et venerendum sudarium salvatoris quod cum hymnis et canticis, psalmis et faculis, a basilica Sancti Petri ad locum illum processionaliter deportant, et ad audiendum et intelligendum *sermonem exhortatorium*, quem ibi facere debet romanus pontifex *de operibus pietatis*, et ad promerendam et obtinendam indulgentiam peccatorum, quam exercentibus se ad opera misericordie pollicetur, ad que / ut alios non solum verbis provocet sed exemplis, egenibus omnibus, ad illas spirituales nuptias concurrentibus, panes, carnes, et denarios constituit elargiri, quorum omnium rationem idem prudentissimus praesul exposuit in homilia quam super illius diei evangelium exaravit."[194]

Fragt man nun von hier nach dem historischen Ort des *Sermo* gerät zum einen die Hungersnot von 1202/1203 in den Blick, zum anderen der jährliche Stationsgottesdienst am Heilig-Geist-Hospital. Ist der Bezug zur Hungersnot eher allgemein, wäre es andererseits unter Berücksichtigung all der Anreden und deren Pragmatik gut möglich, dass der LdE bzw. der *Sermo* in Zusammenhang mit dem *sermo exhortatorius* zu sehen ist, der auch in weiteren Dokumenten bezüglich des Hospitals gut bezeugt ist.[195] Nach den *Gesta* wohnte diesem Sermon der *populus* bei, was nur

---

(1985), 819-879; Brenda Bolton, „Received in His Name". Rome's Busy Baby Box, in: Bolton, Studies (wie Anm. 4), 153-167; Gisela Drossbach, Papst Innocenz III. im historischen Selbstverständnis des Spitalordens von S. Spirito in Sassia, in: Gert Melville/Jörg Oberste (Hgg.), Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster 1999, 603-617, hier 615f.

[194] Gesta CXLIV (wie Anm. 2), 344,16-345,2 [= PL 214, CCIA–CCCIIIA; Hervorhebung I.K.].

[195] Zum Beispiel in der Urkunde *Ad commemorandas nuptias* vom 3. Januar 1208, durch die die Einrichtung des Stationsgottesdienstes inklusive der Prozession, der zu verteilenden Almosen und des zu erlangenden Ablasses geregelt wird: Reg. X,179 (wie Anm. 53), 297-299, Zitat: 299, 9-12: „*Quia vero non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit ex ore Dei, debet huic stationi Romanus pontifex cum suis cardinalibus interesse, ut et missarum sollempnia ibi celebret et exhortatorium faciat de hac celebritate* sermonem [Hervorhebung I.K.]"). Ähnlich bereits die Gründungsurkunde *Inter opera pietatis* vom 12. Juni 1204 (Reg. VII,95, in: Die Register Innocenz' III., 7. Pontifikatsjahr, 1204/05: Texte und Indices. Unter der Leitung von Othmar Hageneder bearb. v. Andrea Sommerlechner/Herwig Weigl/Christoph Egger/Rainer Murauer,Wien 1997, 151-155, Zitat: 153, 34-36): „[…], *semel in anno pulsatis campanis, aperiantur ecclesie, ut super elemosinis acquirendis* verbum exhortationis [Hervorhebung I.K.] *ad populum in ecclesia proponatur.*" Auf die Nähe zwischen dem Hospital und dem *LdE* wurde in der Forschung immer wieder hingewiesen, ohne dass der *sermo exhortatorius* weiter thematisiert worden wäre. Vgl. exemplarisch Drossbach, die im *LdE* und *EC* theoretische Schriften sieht, die denselben Aufgabenbereichen gewidmet sind wie das Hospital. Vgl. Gisela Drossbach, Christliche caritas als Rechtsinstitut, Paderborn u. a. 2005, hier 64. Zum Hospital ebd., 53-58. Das Hospital selbst stellt für Drossbach die „sichtbare Verkörperung der Idee von der Verpflichtung des Papstes und seiner Kardinäle zur „*caritas*" dar. Das caritative Vorzeigeinstitut repräsentierte die Verwirklichung eines grundlegenden Teils des Evangeliums durch den Stellvertreter Christi auf Erden" (ebd., 78); vgl. auch Dies., Selbstverständnis (wie Anm. 193); Dies. Christliche „caritas". Innocenz III. als Stifter des Hospitals und des Ordens von Santo Spirito in Sassia, in: Annali dell' Istituto storico italo-germanico in Trento 27 (2001), 691–700; Bolton, Welfare (wie Anm. 8), 137-142; Bolton, Gift List (wie Anm. 190), 128–131; Egger, Veronica (wie Anm. 18), 184.

schwerlich auf Kleriker, insbesondere ausschließlich auf Kleriker zu deuten ist. Zudem ist zu vermuten, dass auch die verschiedenen sozialen Gruppen die vom Hospital Unterstützung empfingen, beim Gottesdienst präsent waren.[196] Da bei der jährlichen Prozession von St. Peter zum Hospital neben dem Papst die Kardinäle und Kanoniker von St. Peter teilnahmen,[197] wären jedoch ebenso Kleriker anwesend gewesen und somit die Zuhörer dieser Mahnpredigt in der Tat eine – auch bezüglich der theologischen Vorbildung – inhomogene Gruppe. Weiterhin konvergiert der Hinweis der *Gesta* auf Ablass für das Geben von Almosen trefflich mit Innocenz' Theologie der Almosen im *LdE*.[198] Nur am Rande sei bemerkt: Falls der *LdE* tatsächlich mit dieser Mahnpredigt zu identifizieren wäre, erhielten all die Mahnungen des *LdE* – insbesondere die aus dem Munde Christi – durch die Anwesenheit des „vera icon" des Weiteren eine ganz andere Relevanz für die Zuhörer.

Andererseits wäre von hier zu fragen, ob der uns überlieferte *LdE* noch die ursprüngliche Gestalt dieses *Sermo* darstellt. Ein erstes starkes Indiz für eine Überarbeitung stellt die Ergänzung des sechsten Kapitels dar, das heißt die Übernahme des Kapitels „De perseverantia" aus der *Summa de arte praedicatoria* von Alanus ab Insulis.[199] Nicht nur, dass in den Handschriften dieses Kapitel – zumindest in der Regel – anscheinend fehlt, vielmehr stellt das oben bezüglich der Gattungs- und Adressatenfrage analysierte Ende des fünften Kapitels einen durchaus angemessenen Abschluss einer Predigt dar.

Nicht nur aber auch aufgrund der für Innocenz' Predigten ungewöhnlichen Länge wäre zudem zu fragen, ob nicht weitere Abschnitte nachträglich ergänzt wurden. In den Blick gerieten insbesondere theologisch besonders anspruchsvolle Abschnitte. Zwar zeigt Innocenz' Predigtsammlung einerseits, dass er auch theologisch komplexe Themen in Predigten behandelt, andererseits enthält diese aber zugleich dem Inhalt und Stil nach vermutlich an Laien gerichtete Predigten, die sich von denen an Kleriker auch in der theologischen Komplexität unterscheiden.[200] Von hier aus liegt der Schluss nahe, dass Innocenz seine Hörerschaft bei der Predigtvorbereitung durchaus im Blick gehabt hat. Darauf weisen auch „predigttheoretische Reflexio-

---

[196] Drossbach verweist auf Arme und Kranke, Findelkinder, Waisenkinder, schwangere Frauen, Prostituierte, Reiche und Große, Religiöse und wahrscheinlich auch Kardinäle. Vgl. Drossbach, Rechtsinstitut (wie Anm. 195), 103–126, 337. Falls tatsächlich Prostituierte unter den Zuhörern gewesen sein sollten, erhielten Innocenz' Ausführungen zum „Hurenlohn" (s. „II.2.2 Petrus Cantor") einen zusätzlichen Akzent.

[197] Vgl. Drossbach, Rechtsinstitut (wie Anm. 195), 79. Vgl. auch die Urkunde *Ad commemorandas nuptias* – Reg. X,179 (wie Anm. 53), 297-299, Zitat: Anm. 195.

[198] Zur Homilie über das Tagesevangelium Joh 2,1-11 s. Sermo VIII de tempore (PL 217, 345C-350 D). Zum Inhalt und textkritischen Korrekturen vgl. Egger, Dignitas (wie Anm. 4), 340ff. sowie Egger, Veronica (wie Anm. 18).

[199] S. hierzu „II.2.1 Alanus ab Insulis".

[200] Vgl. Anm. 182 beziehungsweise Moore, Sermons (wie Anm. 18), 94-100. Dass sich Innocenz dieser Problematik durchaus bewusst ist, zeigt die kritische Selbstreflexikon in *Sermo IX de sanctis* (PL 217, 489B): „*Saepe locutus sum vobis per divisiones et distinctiones ad instructionem scientiae, nunc autem locutus sum vobis per admonitiones et exhortationes ad informationem vitae, quae est in Christo Jesu.*"

nen" des Papstes hin.[201] Falls der *LdE* also in der vorliegenden Gestalt im Kontext des Stationsgottesdienstes vor der bereits dargestellten „gemischten" Zuhörerschaft gehalten worden ist, hätte Innocenz sich zumindest nur bedingt – und entgegen seiner theoretischen Reflexionen – auf diese eingestellt.

Dieses schwache Indiz kann nun jedoch verstärkt werden durch die Beobachtung, dass dem Text des *LdE* selbst eine gewisse Spannung innewohnt, wie insbesondere die Rede von „praesentem libellum"[202] deutlich macht. Von hier stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit mit dem durchgängigen Hörerbezug. Diese Diskrepanz könnte ein Indiz für eine zumindest punktuelle Überarbeitung dieses Abschnittes sein, das heißt, dass die „theoretischen Reflexionen" am Ende später ergänzt sein könnten. Eventuell muss aber auch der gesamte Abschnitt, der mit „Restat dicendum, de quibus sit eleemosyna facienda" eingeleitet ist, nicht nur wie in II.2.2 bereits ausgeführt thematisch als Ergänzung angesehen werden, sondern auch textkritisch. Aufgrund des „dicendum" wird zwar ein deutlicher Hörerbezug hergestellt, doch ist hier möglicherweise von den Handschriften her eine Korrektur vorzunehmen.

Zu den wenigen Unterschieden zwischen der Edition Mignes und der Handschrift der Nürnberger Stadtbibliothek *Cent. IV,76* gehört, dass eben dieser Abschnitt mit „Restat ergo videre" eingeleitet wird, was eher für eine schriftliche Äußerung spräche.[203] Dass in diesem Abschnitt eingegriffen wurde, zeigt auch, dass in der Handschrift nicht von „libellus", sondern durchaus angemessener von „tractatus" gesprochen wird. Die Münchner Handschriften *Clm 6339* sowie *Clm 14389* weisen hier ebenfalls Abweichungen auf: In *Clm 6339* lautet die Einleitung „Restat ostendere …" und statt von „libellus" ist hier – eventuell einer von vielen Lesefehlern – von

---

[201] In diesen Reflexionen kann Innocenz den Hörern neben der Verschiedenheit der Themen durchaus auch Raum zugestehen – vgl. den Prolog zur Predigtsammlung (PL 217, 311f.): „*[…] quosdam sermones ad clerum et populum, nunc litterali, nunc vulgari lingua proposui et dictavi […]*"; s. a. Sermo XXII de sanctis (PL 217, 557C-558B): „*Porro, sicut navis Ecclesia, mare saeculum, altitudo Roma, sic rete intelligitur praedicatio. Rete namque de diversis filis et chordis connectitur, et praedicatio de diversis auctoritatibus et rationibus confirmatur. Debet enim providus praedicator secundum diversitatem rerum et personarum formare sermonem, ut modo loquatur de virtutibus, modo de vitiis: quandoque de praemiis, quandoque de poenis: aliquando de misericordia, aliquando de justitia: interdum simpliciter, interdum subtiliter; secundum historiam, et secundum allegoriam; secundum anagogen, et secundum tropologiam: per auctoritates et rationes; per similitudines, et exempla, ut* Singula quaeque locum teneant sortita decenter. *Ista sunt fila, istae sunt chordae, de quibus rete connectitur, id est praedicatio confirmatur. Docet hoc egregius praedicator, qui de seipso sic ait: ‚Sapientiam loquimur inter perfectos; inter vos autem non judicavi me scire aliquid, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum* [1Kor 2,6.2].' *Et iterum: ‚Non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus, tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam* [1Kor 3,1].' *Retibus autem et pisces et volucres et bestiae capiuntur. Sed pisces in aqua, volucres in aere, bestiae capiuntur in terra. Pisces intelliguntur luxuriosi, volucres superbi, bestiae violenti. Cum ergo praedicator sermonem format contra luxuriam, superbiam et violentiam, inducens auctoritates et rationes similitudines et exempla, ut revocet luxuriosos ad continentiam, superbos ad humilitatem, violentos ad mansuetudinem: tunc utique laxat retia praedicationis, ut capiat pisces in aqua, volucres in aere, bestias in terra. Et captos non mortificat, sed vivificat; non occidit, sed alit; non deserit, sed custodit.*"

[202] PL 217, 758 D.

[203] Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. IV,76, fol. 87va.

„transactum“ die Rede.[204] *Clm 14389* wiederum liest hier „Restat inquirere …“ und – wie die Nürnberger Handschrift – „tractatum“.[205]

Zudem zeigt ein vergleichender Blick auf die übrigen *Sermones*, dass ähnliche Ausführungen, jedoch mit anderen Akzentsetzungen beziehungsweise einer anderen Stoßrichtung und vor allem ohne die allgemeinen theoretischen Überlegungen zu anderen Deutungsmöglichkeiten und den „scholastici“ bereits im *Sermo XXVI De tempore* enthalten sind.[206]

Ähnliche textkritische Zweifel lassen sich für die unmittelbar vorher erfolgte erste Ergänzung der Lösung – die ebenfalls in II.2.2 dargestellt wurde – geltend machen, wenn diese mit „caeterum solerter attende […]“[207] eingeleitet wird und auch dort von „vides aperte“[208] die Rede ist.

Der exemplarische Vergleich des Druckes mit den drei Handschriften macht jedoch zugleich deutlich, dass das gesamte fünfte Kapitel des *LdE* mitsamt den Ergänzungen in die Predigtsammlung Innocenz' aufgenommen werden konnte.[209]

---

[204] München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6339, fol. 141^{r}. Der Text von *Clm 6339* ist insgesamt eher fehlerhaft – zum Teil wurden sinnlose Abschreibefehler von zweiter Hand markiert und/oder ausgebessert. Hinzu kommen jedoch immer wieder kleinere Auslassungen vor allem aufgrund von ‚*homoioarkta*'. An anderer Stelle wiederholt der Schreiber einen ganzen bereits notierten Abschnitt (PL 217, 750 BC), ohne dass ihm die inhaltliche Sinnlosigkeit aufgefallen wäre (vgl. fol. 127^{v}-128^{r} sowie fol. 129^{v}-130^{r}). Darauf, dass zudem mitten im Wort fremdes Material eingeschoben ist (fol. 136^{v}-139^{r}), verweist schon Glauche – vgl. Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising, Bd. 2: Clm 6317–6437, neu beschrieben von Günter Glauche (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis T. 3, Ser.nov. Ps. 2,2), Wiesbaden 2011, hier 54.

[205] München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14389, fol. 21^{rb}. Zudem spiegelt sich die Spannung zwischen schriftlicher und mündlicher Gattung in den Münchner Handschriften auch insofern wider als zu Beginn dieses Abschnittes die biblischen Zitate im Unterschied zur PL und der Nürnberger Handschrift mit „audi“ eingeleitet werden (PL 217, 758AB; München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6339, fol. 141^{r} bzw. Clm 14389, fol. 21^{rb}).

[206] Sermo XXVI de tempore (PL 217, 432A-434A).

[207] PL 217, 757C.

[208] PL 217, 757C.

[209] Voran gehen bei der Nürnberger Handschrift die beiden *Sermones de tempore*, die auf den Aschermittwoch datiert sind und thematisch ihren Ausgangspunkt beim Fasten beziehungsweise bei der Sündenvergebung haben – vgl. Sermo XI und XII de tempore (Pl 217, 357B-372A). Es folgen die *Sermones de tempore* 13-19, die mit der Predigt zur „*Dominica prima in quadragesima*“ beginnen – vgl. Karin Schneider, Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften: Teil 1: Theologische Handschriften, Wiesbaden 1967, hier 281. Insofern wurde die Ergänzung des *LdE* 1-5 an geeigneter Stelle vorgenommen; am selben Ort findet sich der *LdE* 1-5 in den Handschriften *Cod. Vat. Lat. 700* (vgl. die Angaben im online-Katalog: Biblioteca Apostolica Vaticana: http://www.mss.vatlib.it/guii/console?service=next – letzter Zugriff: 23.09.2013) sowie den Münchner Handschriften Clm 14389 (vgl. Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg, Band 3, Clm 14261–14400, neu beschrieben von Friedrich Helmer unter Mitarbeit von Hermann Hauke und Elisabeth Wunderle (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis; T. 4, Series Nova, Ps. 2,3), Wiesbaden 2010, hier 421) und *Clm 6339* (vgl. Glauche, Katalog (wie Anm. 204), 54). *Clm 14389* leitet den Text zudem mit „*alius*“ ein und macht so deutlich, dass darin ein weiterer, thematisch verwandter Sermon gesehen wird (ebd., fol. 18^{rb}); dem entspricht auch, dass am Ende ein „liturgischer“ Predigtschluss angefügt wird und der Text mit „Amen“ endet (ebd., fol. 21va).

Obwohl die Frage nach der ursprünglichen Textgestalt eines hypothetisch zu erschließenden *Sermo* letztlich nicht ohne kritische Edition respektive Sichtung des gesamten Handschriftenbestandes einer Antwort zugeführt werden kann, wird zugleich deutlich, dass diese hypothetische Vorstufe oder auch diese hypothetischen Vorstufen des *LdE* keinen Eingang in die Handschriftentradition gefunden haben muss beziehungsweise gefunden haben müssen.

Im Rahmen weitergehender Rekonstruktionsversuche wären neben den Manuskripten des *LdE* auch verstärkt die weiteren Werke Innocenz' – insbesondere die Predigten – mit einzubeziehen, da sich dort – wie gerade in Bezug auf den *Sermo XXVI De tempore* erwähnt, aber auch im Vorhergehenden immer wieder markiert[210] – deutliche thematische Überschneidungen mit dem *LdE* finden.

Die Bedeutung dieses Befundes für die Frage nach der Entstehung des *LdE* soll nun exemplarisch am *Sermo XI de tempore* verdeutlicht werden, der zumindest in einigen Handschriften dem *LdE* nahezu unmittelbar vorangeht.[211] In dieser ersten von zwei Aschermittwoch-Predigten thematisiert Innocenz primär das Fasten, wendet sich zudem aber auch der *oratio* und der *eleemosyna* zu. Zwar kommt es zu keiner hierarchischen Verhältnisbestimmung der drei Größen wie im *LdE*,[212] doch stimmen die Ausführungen zur eleemosyna fast wortwörtlich mit Teilen des *LdE* überein, zum einen mit der Einleitung, zum anderen mit der Entfaltung des Aspektes „ordo" im fünften Kapitel hinsichtlich der „genera eleemosynarum" sowie des „primo nobis".[213]

Es lässt sich vom Textbestand her nicht sinnvoll entscheiden, welcher der beiden Fassungen Priorität zukommt.[214] Einerseits könnte Innocenz im *Sermo XI de tempore* einen kurzen Ausschnitt aus seinem bereits vorhandenen *LdE* beziehungsweise einer Vorfassung desselben genommen haben. Dies hieße dann aber für diese Vorfassung respektive den *LdE,* dass diese beziehungsweise dieser bereits sehr früh vorgelegen haben müsste, insofern die Predigtsammlung einhellig auf die erste Hälfte des ersten Jahrzehnts des 13. Jahrhunderts datiert wird.[215] Je elaborierter die für diese frühe Phase postulierte Fassung des *LdE* angenommen wird, desto dringlicher wäre die Frage zu klären, warum dieses elaborierte Werk nicht in der Werkliste der *Gesta*, die erst mit dem Jahr 1208 enden, erwähnt wird.[216] Dagegen könnte man einwenden, dass diese „Frühfassung" des *LdE* tatsächlich „nur" eine Predigt gewesen sei, die deshalb konsequenterweise nicht in der Werkliste erwähnt wird. Jedoch erhärtet der bisher gesichtete Handschriftenbefund diese Vermutung zumindest nicht. Nun müsste eine solche Predigt selbstverständlich nicht in die Überlieferung eingegangen sein, doch wird so der hypothetische Charakter der Argumentation weiter erhöht.

---

[210] Vgl. Anm. 25f., 128, 138, 154, 165, 169, 182, 227.

[211] Vgl. Anm. 209.

[212] Näheres hierzu s. „II.2.3 Petrus Lombardus".

[213] Vgl. den Abschnitt „II.1 Zur biblischen Grundlegung" beziehungsweise „II.2.2 Petrus Cantor".

[214] Vgl. zur inhaltlichen wie textuellen Abhängigkeit Appendix 3.

[215] Vgl. Imkamp, Kirchenbild (wie Anm. 4), 64, der unter Berufung auf Scuppa eine Datierung auf 1202–1204 vornimmt, zugleich aber auch mit späteren Ergänzungen rechnet. Siehe auch Jansen, Confession (wie Anm. 18), 375; Moore setzt den Rahmen geringfügig weiter an, das heißt auf 1201–1205; auch er rechnet explizit mit späteren Ergänzungen. Vgl. Moore, Sermons (wie Anm. 18), 85ff.

[216] Diese Argument führt zu Recht Fioramonti gegen eine Frühdatierung ins Feld (vgl. Anm. 22).

Alternativ wäre zu zeigen, dass der *Sermo XI de tempore* eine spätere Ergänzung der Predigtsammlung darstellt, wie etwa der *Sermo ultimus* vom IV. Laterankonzil, so dass der *LdE* bereits vorgelegen haben könnte und zugleich die *Gesta* schon abgeschlossen gewesen wären. Durch die weiteren Konvergenzen mit anderen Predigten wird diese Möglichkeit aber noch unwahrscheinlicher, es sei denn man rechnet insgesamt mit einem sukzessiven Wachstum der Predigtsammlung und plädiert für eine andere Datierung derselben.

Andererseits könnte dieser Abschnitt aus dem *Sermo XI de tempore* eine Art ersten „Grundstock“[217] des erst nach der Predigtsammlung entstandenen und eventuell sukzessive zum *LdE* erweiterten *Sermo* wiedergeben. Sukzessive erweitert, insofern der Bestand des *LdE* tatsächlich im Zusammenhang des seit 1208 institutionalisierten Stationsgottesdienst und damit des *sermo exhortatorius* gewachsen sein könnte.[218] Das heißt, dass nicht alle im *LdE* dargestellten Aspekte in einer Predigt auf einmal gehalten worden sein müssten, sondern der *LdE* vereinigte dann verschiedene Predigten, zudem ergänzt durch Material, das nie Teil einer Predigt war, sondern für den *Libellus* respektive *Tractatus* verfasst worden ist. An dieser Stelle gerät auch das sechste Kapitel noch einmal mit in den Blick.

Nicht gänzlich auszuschließen ist, dass die Anfänge aber bereits im Kontext der Hospitalgründung 1204 zu suchen sind oder sogar im Kontext der Hungersnot von 1202/1203. Dies hieße, dass sowohl die „Spätdatierung“ von Fioramonti wie die „Frühdatierung“ von Brodman und Bolton im *LdE* einen Anhalt hätten.[219] Dass der *sermo exhortatorius* als institutionalisierter Sermon letztlich an dem Stationsgottesdienst hängt und damit erst ab 1208 greifbar ist, ist ein schwaches Gegenargument, da selbstverständlich auch unabhängig davon eben im Kontext der Hungersnot eine mahnende Predigt einen sinnvollen historischen Ort hätte. Zu fragen wäre dann jedoch erneut, warum – abgesehen vom „Grundstock“, zu dem eventuell auch Teile aus den anderen Predigten zu rechnen sind – keine der frühen Vorfassungen des *LdE* in die Predigtsammlung aufgenommen wurde. Insofern läge eine Datierung der elaborierteren Anfänge des *LdE* in die Phase nach 1208 näher. Damit fände zugleich die Nichterwähnung in den im selben Jahr abgeschlossenen *Gesta*, respektive der dortigen Werkliste, eine sinnvolle Erklärung.

Fragt man nach einem Endpunkt der Überarbeitung, so ist nicht auszuschließen, dass Innocenz letztlich bis zu seinem Tod an diesem Werk gearbeitet hat. Blickt man zudem noch einmal auf die Frage der Ergänzung des sechsten Kapitels, dann geht die „Schlussredaktion“ nicht zwingend auf ihn selbst zurück.

Um bezüglich dieser Fragen weitere Klarheit zu erlangen, müsste unter anderem geklärt werden, wie – das heißt auch in welcher Gestalt – und wann der *LdE* Eingang in die Predigtsammlungen gefunden hat. Wenn dies geklärt ist, wären vermutlich auch neue Antworten auf die Frage nach dem Urheber der Ergänzung von Kapitel sechs möglich. Zu berücksichtigen wäre dann zudem die Frage, welche Rolle die in

[217] In dieser Hinsicht wären erneut auch die weiteren Predigten in den Blick zu nehmen, in denen thematische Konvergenzen mit dem *LdE* vorliegen.

[218] Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Fioramonti, wenn auch unter ganz anderen Vorzeichen – vgl. Fioramonti, Elogio, 8ff.

[219] Vgl. Abschnitt „I. Der Libellus de Eleemosyna“.

der Gründungsurkunde grundgelegten und in der späteren Regel explizit thematisierten Almosensammler und damit die Sammeltätigkeit des Spitals[220] für die endgültige Gestaltwerdung und Verbreitung des *LdE* hatten.

Über die Predigten hinaus wäre bei der Frage nach der Entstehung des *LdE* zudem Innocenz' theologisches Frühwerk *De Miseria Humanae Conditionis* in den Blick zu nehmen. Zu fragen wäre, inwiefern es hier Ansätze gibt, die im *LdE* fortgeführt werden.[221] Nur verwiesen sei an dieser Stelle auf folgende Punkte: Auf die Klage über das Elend der Armen,[222] auf den Hinweis, dass diese oftmals ignoriert werden,[223] auf die Bezeichnung der Liebe zum Geld als schlimmstes Übel[224] und die eindringliche Warnung vor Reichtum[225] und auf den Abschluss mit dem Gericht Gottes nach Mt 25, in dem die Werke der Barmherzigkeit das Kriterium darstellen.[226] Bei diesen Analysen wäre jedoch jeweils den gattungsspezifischen Prägungen von Form und Inhalt Rechnung zu tragen.

Da Innocenz mit seinem *LdE* inhaltlich jedem Christen eine differenzierte theologische Abhandlung über Almosen mit zum Teil klaren Regeln an die Hand gibt, ist des Weiteren zu fragen, inwiefern dieses Werk im Rahmen von seinem Bemühen um eine Normierung der Frömmigkeit als Ganzes, das in Bezug auf die Beichte prägnant im IV. Lateranum greifbar ist, zu verstehen wäre.[227] Mit seiner besonderen Betonung der soteriologischen Funktion der Almosen mag das Werk auch eine Art theologischen Gegenpol zur Armutsbewegung darstellen. Nicht nur Armut, sondern auch das Geben von Almosen machen des Heils teilhaftig.[228]

Unabhängig von allen diesen weiter zu klärenden Fragen macht der *LdE* deutlich, dass uns in Innocenz nicht nur ein „Kanonist", geschweige denn der schiere „Machtpolitiker", sondern auch ein kritischer, an der Frömmigkeitspraxis orientierter Theologe entgegentritt, der seine karitativen Bemühungen unter Rückgriff auf die Schrift und zeitgenössische Theologie theologisch untermauert, die „hohe" Theologie jedoch vermittelnd transformiert. Insofern erscheint er geradezu als ein Repräsentant

---

[220] Siehe hierzu Drossbach, Rechtsinstitut (wie Anm. 195), 211 f., 324-331, 416.

[221] Erste Hinweise bietet zum Beispiel Brodman, Charity (wie Anm. 17), 19-25. Ebenso lässt Moores Versuch im *LdE* noch einmal neue Facetten aufscheinen, dieses Werk als „*speculum curiae*" zu interpretieren. Vgl. John C. Moore, Innocent III's ‚De Miseria Humanae Conditionis': A ‚Speculum curiae'?, in: CHR 67 (1981), 553–564. Zu diesem Werk Innocenz' siehe zudem Egger, Studien (wie Anm. 5), 103-118; Egger, Dignitas (wie Anm. 4).

[222] Lotharii Cardinalis (Innocentii III) De miseria humane conditionis, hg. v. Michele Maccarrone, Lucani 1955, hier I,15; 20,15-21,9.

[223] De miseria humane conditionis II,4 (wie Anm. 222), 41,1-42,19.

[224] De miseria humane conditionis I,2 (wie Anm. 222), 39,15-20.

[225] De miseria humane conditionis II,6-16 (wie Anm. 222), 43,23-51,16.

[226] De miseria humane conditionis III,19 (wie Anm. 222), 96,5-23.

[227] Darauf, dass die im Kanon 21 des IV. Laterankonzils verabschiedete Regelung keine Verschärfung, sondern ein Erleichterung darstellt, verweist Oberste (Ders., Heiligkeit (wie Anm. 9), 171 f.). In diesem Zusammenhang ist erneut auf Innocenz' Predigten zu verweisen. Neben dem soeben vertiefter behandelten *Sermo XI de tempore*, der primär auf das Fasten bezogen ist, finden sich auch Predigten, in denen das Beten im Zentrum steht – vgl. Sermo XXVII de Tempore (PL 217,433A-438 D); Sermo VI de Sanctis (PL 217,473C-480 D). Zu den pastoralen Regelungen des IV. Lateranum s. Foreville, Statuts (wie Anm. 8), 121 ff.

[228] Siehe besonders PL 217, 749 D-750A und die Anm. 153.

einer „Frömmigkeitstheologie“,[229] die zwischen Universität und Laien, zwischen Theologie und Praxis vermitteln will: Nicht im Spätmittelalter, sondern am Beginn der Prozesse, an deren Ende die etablierten Universitäten und ihre *viae* stehen werden, ein Beginn, der die Zeitgenossen aber vor vergleichbare Probleme und Fragen stellte. Die Rede von der „timidità theologica“ oder „Verdikte“ wie Innocenz' Theologie sei nicht „atemberaubend“ beziehungsweise „innovativ“ verstellen gerade den Blick auf diesen zentralen Gehalt.[230]

Abstract

Based on the *Libellus de Eleemosyna* (*Book of Alms*) this survey focuses on Innocent III (1198–1216) as a pastoral and theological pope. It is shown that Innocent's theology of alms is on the one hand founded on a strong Biblicism as in several aspects the words and persons of the Bible are the main authority. On the other hand quite a scholastic impact is outlined, less due to the works of Innocent's former teacher Petrus Cantor, but rather due to the Lombard's *Sententes*. In consequence Innocent is understood as an exponent of a theology that tries to combine the practice of piety with up-to-date theology, i. e. as a representative of an early "Frömmigkeits-theologie" (Hamm).
Additionally, taking into account the differences between the printed version and the manuscript tradition together with textual findings – especially that the chapter VI of the *Book of Alms* is borrowed from the *Summa de arte praedicatoria* by Alanus ab Insulis (as is the *Encomium charitatis*) –, there is put forward a distinguished hypothesis concerning the „Historischen Ort“, the addresses and the literary form („Gattung“) of the *Book of Alms*.

[229] Damit greife ich einen Begriff auf, der von Berndt Hamm für die Phase vom ausgehenden 14. Jahrhundert bis Mitte des 16. Jahrhunderts geprägt worden ist. Vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung, in: ZThK 74 (1977), 464-497, bes. 477-483; Ders., Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Hans-Jörg Nieden/Marcel Nieden (Hgg.), Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Wolfgang Sommer, Stuttgart 1999, 9-45. In eine ähnliche Richtung tendiert Egger, wenn er bezüglich der Theologie Innocenz' die Anwendung des erworbenen Wissens in der Praxis hervorhebt und von „applied theology“ spricht. Vgl. Egger, Work (wie Anm. 4), 33.

[230] Das Schlagwort „timidità theologica“ wurde von Maccarone – ausgehend von Überlegungen zum Mysterium der Eucharistie bei Innocenz – geprägt. Vgl. Maccarrone, Studi (wie Anm. 4), 370. Es stellt wohl kaum für alle Facetten der Theologie Innocenz' eine treffende Beschreibung dar. Deutliche Kritik daran äußert bereits Egger, Studien (wie Anm. 5), 20f. Zu den „Verdikten“ vgl. Pennington, Views (wie Anm. 5), 51f.: „His theological speculations are hardly breathtaking; in fact, if one examines his sources closely it is difficult to find an idea which is uniquely Innocent's.“ Ähnlich äußert sich Moore in Bezug auf Innocenz' Predigten (Moore, Sermons [wie Anm. 18], 110): „One fairly safe conclusion is that their quality is mixed. Some are mechanical applications of the division/distinction method, with little apparent thought given to the subject. Some are masterful summaries of basic Christian doctrine of the day, fortified with one citation after another from his truly remarkable knowledge oft he Bible. Some are pedantic and dry; a few show his own passion and anxiety. The sermons characteristically lack the warm and personal tone that we find in the sermons of St. Bernard, and we do not find the engaging and down-to-earth *exempla* that appear in the sermons of some of his contemporaries – Stephen Langton and Jacques de Vitry, for example. Still, Innocent's sermons were rightly preserved. Besides their own intrinsic merit, they had in their favor the lofty office of the preacher and probably a spirited and forceful delivery.“

Appendix

App. 1.: Parallelen zwischen dem sechsten Kapitel des *LdE* und den *Summae de arte praedicatoria* Alanus' ab Insulis[231]

LdE (PL 217,759A-762A)	Alanus ab Insulis, Summe de arte praedicatoria (PL 210,145C–147B)
CAPUT VI. ***Ad eleemosynam sicut ad quodlibet bonum opus, necessario requiri perseverantiam.*** **Quoniam autem nec eleemosyna, nec jejunium, nec oratio Deo placere, vel homini esse meritoria ad vitam beatam possunt, sine perseverantia, idcirco vel pauca hic de virtute perseverantiae connectenda sunt. Et in primi sequentibus auctoritatibus monetur quilibet ad perseverantiam. Ait namque Dominus noster Jesus Christus:**	CAPUT XVII. De perseverantia. **His auctoritatibus commonetur quis ad perseverantiam:**
Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit [Mt 10,22]; et alibi: *Si perseveraverit usque in finem pulsans, dico vobis, etsi non dabit ei, surgens eo quod amicus ejus sit, propter improbitatem tamen illius surgens, dabit ei quotquot habet necessarios* [Lk 11,8]. Et Apostolus ait: *Omnes in stadio currunt, sed unus accipit bravium* [1Kor 9,24]. Et: *Qui legitime certaverit, coronabitur* [2Tim 2,5]. Et alibi dicitur, *quod Dominus judicat fines terrae* [Ps 18,5]. Et: *Ubi ceciderit arbor, sive ad austrum, sive ad aquilonem, ibi erit* [Pred 11,3]. Finis enim, non pugna coronat. **Ex hoc procedendum est sic: Non est magnum sic inchoare bonum, sed consummare perfectum.**	*Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* [Mt 10,22]. Item alibi: *Si perseveraverit pulsans, dico vobis, et si non dabit ei eo quod amicus ejus sit, propter improbitatem tamen ejus, surget et dabit ei quotquot habet necessarios* [Lk 11,8]. Et Apostolus ait: *Omnes in stadio currunt, sed unus accipit bravium* [1Kor 9,24]. Et: *Qui legitime certaverit, coronabitur* [2Tim 2,5]. Item alibi dicitur, *quod Dominus judicabit fines terrae* [Ps 18,5]. Et: *Ubi ceciderit arbor, sive ad austrum, sive ad aquilonem, ibi erit* [Pred 11,3]. Et alibi: „Finis, non pugna coronat."

[231] *Kursivierung* der Bibelstellen wurde vereinheitlicht; die Stellenangaben wurden ergänzt. Mittels Fettdruck wurden Unterschiede zwischen dem *LdE* und der *Summa de arte praedicatoria* hervorgehoben.

Multi aggrediuntur magna, sed deficiunt in via; multi exeunt Sodomam, sed retrospiciunt [Gen 19,26]; multi egrediuntur Babylonem, sed morantur in via, nec perveniunt ad aeternam pacis civitatem. **Nec perseverantia piget aggredi magna, nec fatigat inchoatum. Haec firmat nutantem, haec** coronat pugnantem, haec ducit ad bravium, **haec** ad portum; **haec** dat formam operi, regulam actioni; haec est talaris tunica Joseph, **in** finem vitae **pertingens** [Gen 37,32f.]; haec est tunica sacerdotalis, usque ad pedes perveniens [Ex 28,33]; haec est cauda hostiae, quam tenemur Deo offerre [Lev 3,9]; **haec** est calcaneus bonae operationis, quam contra serpentis morsus debemus observare [Gen 3,15]. Haec est virtus **quae pro oratione ad Deum allegat,** quae omne votum bonum informat, qua laureantur martyres, qua coronantur virgines; haec est quae res difficiles reducit ad **facilitatem**, **quae** omnem vincit difficultatem; haec est vestis sine ruga, tunica sine macula [Eph 5,27]; haec est quae bonam actionem facit unicolorem, virtutem uniformem.

Et notandum quod quaedam perseverantia est **temporalis, ut ita loquar, quaedam finalis. Temporalis est, quae ad tempus viret, et in tempore perversitatis effloret, feno comparabilis, quod nunc virescit, nunc in clibanum mittitur [Lk 12,28]: nunc floret, nunc conteritur, nunc consequenter moritur [Jak 1,10f.]. Hic**

flos egreditur et conteritur, et fugit velut umbra, et nunquam in eodem statu permanet [Hiob 14,2]. Finalis vero perseverantia est, quae **durat** usque **in** finem. Haec est fons vivus, hortus signatus [Hld 4,12], cui non communicat alienus, qui semper fluit, semper scaturit **labores** fideles, ut hanc habeant claustrales, ut hanc retineant virgines, ut hac se informent viduae, **et in hac omnes requiescant.**

Diabolus quandoque hominem irritat ad bonum, ut de bono gravius malum eliciat. Contra hunc daemonis insultum valet perseverantia, ut de bono fine bona **claudantur** initia.

Bona enim inchoare, et malo fine concludere, est monstruosa **confingere**. Illa **enim** actio chimaera est, quae initium habet a ratione, finem **vero a** sensualitate. Cum **enim** sic agitur: *humano capiti cervicem pictor* **depingit** *equinam*, et sic varias inducit **infructuosasque** plumas.

Multi aggrediuntur magna, sed deficiunt in via. Multi Sodomam exeunt, sed cito retro respiciunt [Gen 19,26]. Multi egrediuntur Babylonem, sed moriuntur in via, nec perveniunt ad aeternae pacis civitatem, **Jerusalem coelestem. Perseverantia informat meritum, colorat boni propositum, remunerat currentem,** coronat pugnantem. Haec ducit ad bravium, **ducit** ad portum, dat formam operi, regulam actioni. Haec est tunica talaris Joseph, finem vitae **contingens** [Gen 37,32f.]; haec est tunica sacerdotalis usque ad pedes perveniens [Ex 28,33], haec est cauda hostiae quam Deo tenemur offerre [Lev 3,9].
Hic est calcaneus bonae operationis, quam contra morsus serpentis debemus observare [Gen 3,15]. Haec est virtus quae omne bonum votum informat, qua laureantur martyres, qua coronantur virgines. Haec est quae res difficiles reducit ad **facultatem**, **et** omnem vincit difficultatem. Haec est vestis sine ruga, tunica sine macula [Eph 5,27]. Haec est quae bonam actionem facit unicolorem, virtutem uniformem.

Et notandum quod quaedam perseverantia est **quasi fenalis, quae, instar feni, ad tempus viret, et in tempore adversitatis flaccescit. Haec quasi**

flos egreditur, et conteritur, et fugit velut umbra, et nunquam in eodem statu permanet [Hiob 14,2]; finalis vero perseverantia est quae **perdurat** usque **ad** finem. Haec est fons vivus, hortus signatus [Hld 4,12], cui non communicat alienus, qui semper fluit, semper scaturit. **Laborent** fideles ut hanc habeant, claustrales ut hanc retineant, virgines ut hac se informent, viduae **ut in hac perseverent.**

Diabolus quandoque irritat hominem ad bonum, ut de bono gravius malum eliciat. Contra hunc daemonis insultum valet perseverantia, ut bono fine bona **concludantur** initia: ***Ne primo medium, medio ne discrepet imum.***

Bonum enim inchoare, et malo fine concludere, est monstruosa **conficere**. Illa **namque** actio est **quasi** chimera, quae initium habet a ratione, finem **in** sensualitate. Cum sic agitur: ***Jangit.*** *Humano capiti cervicem pictor equinam*
Et sic varias inducit **infructuositatis** plumas.

Cave ergo, o homo, ne actio tua monstra pariat, neque gignat praestigia. Enormis enim fructus viventis, si capiti non respondeat finis.

Sunt **enim** quidam, quorum vita monstrum mirabile est, **quorum** initium bonum quasi caput hominis praetendit: medium vero in luxuriam descendens ventrem caprae **praetendit**: ad ultimum in rapacitatem devians lupae pedes **ostendit**. **Ah** homo! quid prodest tibi bonum inchoare, et non **bono** fine concludere? **Bonum enim virtutis non solum amittis, sed et damnum incurris, et supplicium promereris.**

Sunt quidam quorum vita monstrum mirabile facit, **cujus** initium bonum, quasi caput hominis praetendit, medium vero in luxuriam descendens, ventrem caprae **ostentat**, ad ultimum in rapacitatem devians, lupae pedes **habet. O** homo, quid prodest tibi bonum inchoare, et non **recto** fine concludere?

Melius est viam veritatis non agnoscere, quam post agnitam retroire [2Petr 2,21]. **Post** hanc inconstantiam **homo** levitatis argueris, apostasiam incurris, mentis stabilitatem postponis. O homo, per perseverantiam brevitatem vitae redimis, nullum tempus incassum transire permittis.
Compositae mentis est posse consistere in bono, et in bono morari. **Nil** tam utile est, **uti bonum opus bono fine concludere.** Perseverantia bonum **producit** tenerum **in** maturitatem, perducit **provecta perseverantia in maturitatem; perseverantia**

Melius est viam veritatis non agnoscere, quam post agnitam retro ire [2Petr 2,21]. **Per** hanc inconstantiam levitatis argueris, apostasiam incurris, mentis stabilitatem postponis [O homo, per perseverantiam brevitatem redimis vitae, nullum opus incassum transire permittis, **omnes horas complecteris, ut ex crastino minus pendeas.**] **Seneca ait:** „Compositae mentis est posse consistere et in bono morari." **Nihil** tam utile est **quod in transitu possit prodesse.** Perseverantia bonum **educat**, tenerum **ad** maturitatem perducit.

non quaerit animum puerilem, sed adultum: maturos quaerit mores, et non teneros **et inermes.**

Nec quaerit puerilem animum, sed adultum: maturos quaerit mores, non teneros **nec enormes.**

Si vis consequi perseverantiam, **assuesce te semper ad bonum,** ut consuetudo, quae est altera quasi natura, **vitae** perseverantiam gignat, convictus bonorum longanimitatem pariat. Si totam vitam perseverantia non illustrat, saltem perseverantia finalis finem concludat. Si obtulisti florem juventutis diabolo, saltem **faeces** senectutis **immola Deo tuo**. In **vespera** laudatur serenitas diei, in fine status boni operis. Vide a quanto bono decidit Judas, qui in bono non perseveravit [Mt 26,14-16];

[Si vis consequi perseverantiam, **stude acquiescere bonis,** ut consuetudo quae est altera natura, **in te** perseverantiam gignat, convictus bonorum, vitae longanimitatem pariat.] Si totam vitam perseverantia non illustrat, saltem finem perseverantia finalis concludat. Si obtulisti florem juventutis diabolo, saltem **faecem** senectutis **offer Christo**. In **vespere** laudatur serenitas diei, in fine status operis boni. Vide a quanto bono Judas cecidit, qui in bono non perseveravit [Mt 26,14-16].

vide quid Salomon per **inconstantiam animi et instabilitatem** perdidit; in quantam calamitatem Saul decidit. **Ille qui bonum proponit, et ad finem non perducit, obviat illud verbum Evangelicum: Ecce *hic homo incoepit aedificare, et non potuit consummare*** [Lk 14,30].

Vide quid Salomon per **animi instabilitatem** perdidit [1Kön 11,1-13], in quantam calamitatem Saul decidit.

Quanti meriti sit perseverantia, ex flagitio oppositi vitii conjecturare possumus. De impoenitentia **etenim** dicitur, quod tanta **est** hujus peccati **poena**, quod humilitatem postulandi veniam subire non possit. **Hoc** est enim peccatum in Spiritum sanctum, **hoc** est peccatum ad mortem, de quo Joannes ait: *Est peccatum ad mortem, non dico pro eo ut quis oret* [1Joh 5,16]. Impoenitentia autem ex desperatione nascitur, aut ex praesumptione oritur: et quantum in ipsa est, aut derogat Dei justitiae, aut detrahit **Dei** misericordiae. Felix ergo perseverantia, quae impoenitentiam excludit, obstinationem expellit, contemptum eliminat, obdurationem expugnat.

Quanti meriti sit perseverantia ex flagitio oppositi vitii, **scilicet impoenitentiae** conjectare possumus. De impoenitentia **enim** dicitur, quod tanta **sit labes** hujus peccati, quod humilitatem postulandi veniam subire non possit. **Haec** est enim peccatum in Spiritum sanctum, **haec** est peccatum ad mortem, de quo Joannes ait: *Est peccatum ad mortem, non dico ut pro eo oret quis* [1Joh 5,16]. Impoenitentia autem ex desperatione nascitur, aut ex praesumptione oritur, et quantum in ipsa est, aut derogat Dei justitiae, aut detrahit **ejus** misericordiae. Felix ergo perseverantia, quae impoenitentiam excludit, obstinationem expellit, contemptum eliminat, obdurationem expugnat.

App. 2: Synopse der Zitation von *De vera et falsa poenitetia* im *LdE,* vom *Decretum Gratiani* und den *Sententiae* des Petrus Lombardus

Decretum Gratiani D. 5c. 1 de poen. (wie Anm. 123), 1239:	Petrus Lombardus, Sent. IV, Dist. XVI, Cap. II, par 4 (wie Anm. 134), II,338,23-28):	*LdE* (PL 217, 751A-C)
„*Semper offerat Deo mentem, et cordis contritionem, deinde et quod potest de possessione; tunc quod offerat securus offerat. ‚Respexit enim Dominus ad Abel, et ad munera eius.‘ Sed prius dicit ad Abel, quam ad munera.* *Sumens enim mentem, quam cognouit humilem et puram, remunerauit eius largitatis munera. Ad Cayn uero non respexit, neque ad munera eius. Mentem enim eius, quam uiderat, quoniam non cognouit, eius munera non recepit.*	„Semper deprecetur Deum. Offerat Deo mentem et cordis contritionem; deinde et quod potest de de possessione. Tunc quod offerat, securus offerat. *Respexit Dominus ad Abel et ad munera eius;* prius dicit *ad Abel*, quam *ad munera eius.*	„Unde legitur quod ‚respexit Deus ad Abel et ad munera ejus [Gen 4,4].‘ Prius dixit: Ad Abel, et postea dixit, Ad munera;

In iudicio itaque cordis consideranda est elemosina tribuentis, nec iam considerandum est quantum, sed qua mente, qua affectione dat quod potest."

In iudicio igitur cordis conferenda est eleemosyna tribuentis. Nec considerandum est quantum, sed qua mente, qua affectione dat quod potest. Qui igitur sua peccata redimere vult temporalium oblatione, prius offerat mentem."

quia Deus magis attendit modum in facto, quam factum in modo, id est quomodo aliquid fiat, quam quid aliquo modo fiat. Attende prudenter quod dicit Apostolus: ‚Si distribuero omnes facultates meas in cibos pauperum, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest [1Kor 13,3]).' Vera igitur eleemosyna de vera charitate procedit. Nam secundum charitatis mandatum hoc est: ‚Diliges proximum tuum sicut teipsum (*Matth. XXII*).' Ad quod pertinet illud: ‚Quaecunque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis (*Matth. VII*).' Sicut ergo volumus nobis ab aliis in nostris necessitatibus subveniri; sic et nos debemus aliis in suis necessitatibus subvenire, ut sicut nos, ita proximos diligamus. Nisi enim ramus eleemosynae de charitatis radice procedat, non habet pinguedinem vel humorem, ut suavem vel maturum fructum producat. Nam vera eleemosyna, fructus est charitatis. ‚Charitas autem operit multitudinem peccatorum (*I Petr. VI* [1Petr 4,8; I.K.])' De qua Veritas ait: ‚Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum (*Luc. VII*).'
Eleemosyna quae de charitate procedit, ipsa profecto mundat a vitiis, et redimit a peccatis."

App. 3: Synopse zum Vergleich von *LdE* und *Sermo IX. de tempore*[232]

LdE (PL 217,745 D-747A):	Sermo XI de tempore (PL 217, 366AB):
Nemo dignius posset eleemosynam commendare, quam ipsa Veritas commendavit, quae per eleemosynam asserit universa mundari. Unde bene congruit nomen effectui, et interpretatio veritatis.	**„*Cum ergo jejunas, unge caput tuum* unguento orationis. Sed *et lava faciem tuam*. Lava aqua miserationis. Per aquam enim eleemosyna designatur, secundum illud: „Sicut aqua exstinguit ignem, ita eleemosyna exstinguit peccatum [Sir 3,33].“**
Nam eleemosyna dicitur ab elimino, **vel** ab eli, quod est Deus, et moys, quod est aqua;	**Unde et** eleemosyna dicitur, **non solum** ab elimino, **sed** ab heli, quod est Deus, et moys, quod est aqua. **Inde eleemosyna, quasi eleemosyna, id est aqua Dei.**
quia Deus per eleemosynam maculas peccatorum **eliminat, et sordes abluit vitiorum.**	Quia per eleemosynam maculae peccatorum abluuntur **a Deo**.“
LdE (PL 217,755B-D):	Sermo XI de tempore (PL 217,366B-D):
„Triplex enim eleemosyna est, cordis videlicet, oris et operis.	**„Haec aqua dividitur in tres fontes. Quorum primus manat ex corde, secundus manat ex ore, tertius manat ex opere. Eleemosyna quippe tripliciter erogatur.**
Ex corde datur per compassionem, ex ore per correctionem, ex opere per largitionem. De primo dicit Apostolus: „Quis infirmatur et ego non infirmor? Quis scandalizatur, et ego non uror [2Kor 11,29]?“ **Multum enim consolamur afflictos, cum compatimur patientibus, et dolentibus condolemus.**	Ex corde, per compassionem; ex ore, per correptionem; ex opere, per largitionem. De compassione cordis dicit Apostolus: „Quis infirmatur, et ego non infirmor? Quis scandalizatur, et ego non uror? [2Kor 11,29].“ **Peccata proximorum, frixoria sunt justorum.**
De secunda Veritas ait: „Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et eum solum. Si te audierit, lucratus eris fratrem tuum [Mt 18,15].“ **Erranti non modicum subvenisti, si correctum ad rectitudinem revocasti.**	**De correptione oris Dominus** ait: „Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum. Si te audierit, lucratus eris fratrem tuum [Mt 18,15].“
De tertia dicit propheta: „Frange esurienti panem tuum, et egenos, **etc.** [Jes 58,7].“ **Tu inducis illum in domum terrenam, et ipse te inducet in aulam coelestem.**	**De largitione operis inquit** propheta: „Frange esurienti panem tuum, et egenos **vagosque induc in domum tuam** [Jes 58,7].“ **Singuli vero fontes in duos rivulos dividuntur. Quorum primus decurrit ad nos, secundus decurrit ad proximos.**
Verum haec triplex eleemosyna danda est ordinate. Primo nobis, secundo proximis. Crudelis **est** enim et fatuus, qui alii compatitur, et sibi non miseretur; qui alium castigat, et se non emendat; qui alii subvenit, et se despicit. Econtra praecipitur: „Miserere animae tuae placens Deo [Sir 30,24].“ - „Ejice primo trabem de oculo tuo, et tunc ejicies festucam de oculo fratris tui [Mt 7,5].“ - „Cum videris nudum operi eum, et carnem tuam ne despexeris [Jes 58,7].“	Eleemosyna siquidem danda est ordinate. Primo nobis, secundo proximis. Crudelis enim et fatuus, qui alii compatitur, et sibi non miseretur qui alium castigat, et se non emendat; qui alii subvenit, et se decipit. Econtra percipitur: „Miserere animae tuae placens Deo [Sir 30,24].“ - „Ejice primo trabem de oculo tuo, et tunc educes festucam de oculo fratris tui [Mt 7,5].“ - „Cum videris nudum, operi eum, et carnem tuam ne despexeris [Jes 58,7].“

[232] Hervorhebung der Unterschiede erfolgt mittels „Fettdruck“.

Ergo tibi ipsi primo de eleemosynam misertus tui. Corripe teipsum, subveni tibi; quoniam „qui sibi nequam est, cui bonus erit?" [Sir 14,5]. Scias te ergo culpabiliter durum, et dure culpabilem, si corporalem amici tui deploras mortem, et spiritualem animae tuae mortem non defleas."

Si sic dederimus eleemosynas, tunc sane merebimur quod Dominus ait: „Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis [Lk 11,41]." Eleemosyna quidem maximam fiduciam praestat apud Altissimum."

App. 4: Synopse *Encomium Charitatis* – Alanus ab Insulis: *Summe De arte praedicatoria XX*[233]

Encomium Charitatis (PL 217,761A-764B)	Alanus ab Insulis, Summe de arte praedicatoria XX (PL 210,151B-153C)
Charitas ut sicut omne bonum opus, sic etiam eleemosynam reliquaque pietatis opera Deo grata, hominique fructuosa efficiat. Charitatis autem encomium in fine hic subnecturus, primum eam ex sacris litteris probare et commendare operae pretium existimo. Sunt autem hae auctoritates, **quae** formam praeferunt charitatis:	De dilectione Dei. Hae auctoritates formam praeferunt charitatis:
*Diliges Dominum Deum **tuum** ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, **et ex tota mente tua, et ex omnibus viribus tuis; et proximum tuum sicut teipsum**.* **Item** Joannes ait: *Deus charitas est; qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Item Petrus: *Ante omnia mutuam in vobismetipsis charitatem **continuam** habentes: quia charitas operit multitudinem peccatorum.* Item Paulus: *Charitas patiens est, benigna est, **non agit perperam**.* **Item Salomon: *Odium suscitat rixas, et charitas parit dilectionem.***	*Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo et ex tota anima tua.* Joannes ait: *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet; et Deus in eo.* Item Petrus: *Ante omnia in vobismetipsis mutuam charitatem habentes, quia charitas operit multitudinem peccatorum.* Item Paulus: *Charitas patiens est, benigna est, **etc**.*
Item Augustinus: „Omnia quaecunque facimus sine charitate, nihil nobis **prosunt**; **fatuum** et inane studium expendimus, si non habemus charitatem, **qui** Deus est." Item Gregorius: „Tanto amplius rubigo peccatorum consumitur, quanto igne charitatis crematur cor peccatoris."	Item Augustinus: „Omnia quaecunque sine charitate facimus, nihil nobis **prodest facere,** et inane studium expendimus, si non habemus charitatem **quae** est Deus." Item Gregorius: „Tanto amplius peccatorum rubigo consumitur, quanto peccatoris cor charitatis igne crematur."

[233] *Kursivierung* jeweils von PL übernommen. Zusätzlich wurden Unterschiede zwischen dem *LdE* und der *Summa de arte praedicatoria* mittels Fettdruck hervorgehoben.

Ex his sic procedendum est: Quis praeditus Tulliana eloquentia, quis omniformatus sapientia sufficit laudes charitatis exprimere, **ejusque** virtutes **ad unguem** exponere? Haec est charitas, quae docet illecebras fugere, voluptates calcare, carnis **concupiscentias** cohibere, desideria illicita frangere, homines contemnere, postremo universa blandimenta respuere. De hac sponsus in Cantico **amoris ait**: *Pone me ut signaculum super cor tuum, quia fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio*.

Ex his, sic procedendum est: Quis Tulliana praeditus eloquentia, quis omni formatus sapientia sufficit laudes charitatis exprimere **et ejus** virtutes exponere? Haec est charitas quae docet illecebras fugere, voluptates calcare, carnis **concupiscentiam** cohibere, **honores contemnere**, desideria illicita frangere; postremo, universa **praesentis vitae** blandimenta respuere. De hac sponsus in Canticis **admonet, dicens**: *Pone me ut signaculum super cor tuum, **pone me ut signaculum super brachium tuum;** quia fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio.*

Mors enim viventes exstinguit, infernus autem nec mortuis parcit. Dilectio **igitur** ut mors **est fortis**. **Nam** sicut illa sensum carnis, sic ista affectum carnalis concupiscentiae punit. *Dura est sicut infernus aemulatio,* quia hos quos intus trahit desiderium aeternorum, non solum blanda respuere, sed **etiam** adversa, pro eo quod **diligit** adipiscendo, cogit tolerare. Haec est charitas quae Abel martyrem fecit, Abraham de terra sua eduxit. Haec Joseph in Aegypto servavit. Haec est flamma, **quae** tribus pueris in fornace **flammam** exstinxit. Haec est **charitas** omnium bonorum maxima, **cui nil** sapit **extraneum, vel** asperum, **vel confusum,** virtutes caeteras munimine suae perfectionis **solidans.** Quisquis in ejus radice se inserit, nec a viriditate deficit, nec a fructibus evanescit, quia **fecunditatis** opus **efficaciter** non amittit.

Mors enim viventes exstinguit, infernus autem nec mortuis parcit. *Dilectio **ergo** ut mors,* **quia** sicut illa sensum carnis, sic ista affectum concupiscentiae carnalis punit. *Dura est sicut infernus aemulatio,* quia hos quos intus trahit desiderium aeternorum, non solum **foris** blanda respuere, sed adversa **quidem et aspera** pro eo quod **diligunt** adipiscendo, cogit tolerare [Haec est Charitas quae Abel martyrem fecit, **haec est quae** Abraham de terra sua eduxit. Haec Joseph in Aegypto servavit. Haec in fornace tribus pueris **flammas** exstinxit. Haec omnium bonorum maxima est; **nihil** sapit **extra eam**, **nihil in ea** asperum, **nihil durum.**] **Charitas** virtutes caeteras munimine suae perfectionis **solidat.** Quisquis in ejus radice se inserit, nec a viriditate deficit, nec a fructibus evanescit; quia opus **efficax** non amittit.

De hac Isidorus **ait:** „Nullum praemium pensatur, sine amore charitatis: **quamvis** recte credat, **tamen** sine charitate ad beatitudinem pervenire non potest, Quia tanta est charitatis virtus, ut etiam prophetia et martyrium sine **illa nil esse credatur**. Charitas omnium virtutum obtinet principatum. Unde et vinculum **dilectionis** ab Apostolo dicitur, quia universae virtutes ejus vinculo religantur. Dilige ergo **Dominum** ut **eligas, dilige melius ut salubre degas. Dilige Deum ut eligas esse cum Deo, dilige melius, ut unus fias cum eo. Per dilectionem ergo diligas, quod diligis, si tutius pervenire cupis, et festina ut apprehendas. Ergo per dilectionem curris, per dilectionem apprehendis. Item quo plus diligis, eo et amplius amplecteris. Ergo per dilectionem superius vide de quo tibi dilectio ipsa est. Dilectio ipsa est cursus, ipsa est perventio, ipsa est permansio, ipsa est beatitudo. Dilige ergo Deum, elige Dominum, curre, apprehende, posside, fruere.**

De hac **etiam dicit** Isidorus: Nullum praemium **com**pensatur sine charitatis amore; **quantumvis quisque** recte credat, sine charitate ad beatitudinem pervenire non potest. Quia tanta est charitatis virtus, ut etiam prophetia et martyrium sine **ipsa non prosint**. Charitas omnium virtutum obtinet principatum. Unde et vinculum **perfectionis** ab Apostolo dicitur; quia universae virtutes ejus vinculo religantur. Dilige ergo **Deum** ut **diligaris ab eo**; **et esse cum eo citius ad ipsum pervenies, nam dilectione apprehendes, possidebis, frueris.**

Haec est via superexcellens, via supereminens, vias distortas dirigens, vias rectas ostendens.

Haec est via superexcellens, via supereminens, vias distortas dirigens, vias rectas ostendens.

Haec est charitas, quae tantum in Deum praevaluit, quod eum de sede supernae majestatis ad **infirmitatem** nostrae **humanitatis** adduxit, vulneravit impassibilem, ligavit insuperabilem, traxit incommutabilem, aeternum fecit mortalem.

Haec est charitas quae tantum in Deum praevaluit, quod eum de supernae majestatis sede ad **infima** nostrae **mortalitatis** adduxit; vulneravit impassibilem, **traxit incommutabilem**, ligavit insuperabilem, aeternum fecit mortalem.

Si tantum potuit charitas in Deum, quantum homo **deberet** posse in **se**ipsum? Si Deus propter hominem tanta pertulit, quid homo propter Deum tolerare recusabit? Pudeat **te, o homo,** non subjici charitati, quae sibi subjecit auctorem mundi, **non pudeat subjici charitati lutum, quae sibi subjecit et figulum.**

Si tantum potuit charitas in Deum, quantum, **o** homo, **debet** posse in **te** ipsum? Si Deus propter hominem tanta pertulit, quid homo propter Deum tolerare recusabit? Pudeat **autem hominem** non subjici charitati, quae sibi subjecit auctorem mundi!

Haec non aemulatur, non agit perperam. Ab illo in quo habitat, radicem vitiorum exstirpat. Charitas omnium virtutum est origo; charitas mentem **hominis** illuminat, conscientiam mundat, animam laetificat, Deum demonstrat. Animam in qua charitas habitat superbia non inflat, invidia non devastat, ira non **vexat,** avaritia non excaecat, tristitia mala non dissipat, gula non inflammat, luxuria non coinquinat.

Haec non aemulatur, non agit perperam, **sed** ab illo in quo habitat vitiorum radicem exstirpat. Charitas omnium virtutum origo est, mentem illuminat, conscientiam mundat, animam laetificat, Deum demonstrat. Animam in qua charitas habitat, superbia non inflat, invidia non devastat, ira non **dissipat**, tristitia mala non vexat, avaritia non excaecat, gula non inflammat, luxuria non coinquinat.

Semper munda est, semper quieta, semper casta, **semper laeta, semper pacifica**, semper benigna, semper **modesta.** In adversis secura, in prosperis **non elata**. Haec crux spiritualis est, quam quilibet portare tenetur, ut tollendo hanc crucem, Christi vestigia sequatur: cujus altitudo erigitur ad Deum, latitudo extenditur usque ad inimicum, longitudo ad vitae terminum, **ejus** profunditas divinae **sapit bonitatis** immensum. Haec est charitas quae pugnanti est **meritum,** triumphanti praemium, quae sic inchoatur in via, **quod consummatur** in patria. ***Haec** est ignis in Sion et caminus in Jerusalem.*

Semper casta est, semper munda, semper quieta, semper benigna.
In adversis secura, in prosperis **temperata**. Haec est crux spiritualis, quam quilibet portare tenetur, ut tollendo hanc crucem, Christi vestigia sequatur; cujus altitudo erigitur ad Deum, latitudo extenditur ad inimicum, longitudo **usque** ad vitae terminum, profunditas divinae **gratiae** sapit immensum. Haec est charitas quae pugnanti est **scutum,** triumphanti praemium; quae sic inchoatur in via, **ut consummetur** in patria. *Est **enim** ignis in Sion, et caminus in Jerusalem.*

Charitas quasi Trinitatem creatam parit: in qua Trinitate quasi Pater est dilectio Dei, a quo procedit dilectio, qua se homo **diligit**, tanquam proles a **parente:** ab utroque vero dilectio proximi procedit, quasi Spiritus sanctus ab utroque. **Istae dilectionis** sunt in una substantia charitatis, sed diversae **in propria persona.**

Charitas quasi trinitatem parit creatam; in qua trinitate quasi Pater est dilectio Dei, a qua procedit dilectio qua homo **ip**se **diligitur** tanquam proles a **patre**: ab utroque vero procedit dilectio proximi, quasi Spiritus sanctus ab utroque. **Item tres distinctiones** sunt in una charitatis substantia, sed diversae **sunt pro sua propria**.

Cave ergo, **o** homo, si dilectionem sectari velis, ne umbra dilectionis fallaris. Est enim dilectio fortunae, quae cum prosperitate **advenit, et** in adversitate recedit. **Haec** Deum diligit homo carnalis, **qui Deum laudat solum,** cum benefecerit ei. Est dilectio naturae, qua **naturam suam Deumque sensualiter** diligit. Est dilectio gratiae, quae sola habet **quod Deum diligit,** ut in praemium habeatur.

Cave ergo, homo, si dilectionem sectari velis, ne dilectionis umbra fallaris; est enim dilectio fortunae, quae cum prosperitate **accedit.** [**Sed in adversitate recedit.**] **Hac** diligit homo carnalis Deum, cum bene fecerit ei. Est dilectio naturae, qua **quodlibet rationale Deum** diligit. **Ut enim ait beatus Augustinus: „Nullius mens unquam Deum odire potuit."**
Est dilectio gratiae, quae sola habet meritum; **qua Deus diligitur** ut habeatur in praemium.

Prima est deficiens, secunda faciens, tertia perficiens. **Prima est charitatis,** secunda sensualitatis, tertia rationis. Prima **falsitatis**, secunda humilis peccatoris, tertia justificati hominis. O homo, considera quam dulcis **est** amor Dei, quam impurus sit amor hujus saeculi. Amor Dei mater est omnium virtutum: amor saeculi mater est omnium vitiorum. Apud istum amorem imperfecta sunt omnia, apud illum **perfecta sunt cuncta.**

Prima est deficiens, secunda faciens, tertia perficiens. **Prima carnis,** secunda sensualitatis, tertia rationis. Prima **falsi fratris,** secunda humilis peccatoris, tertia justificati hominis. O homo, considera quam dulcis amor Dei, quam impurus sit amor hujus saeculi! Amor Dei mater est omnium virtutum, amor saeculi mater est omnium vitiorum. Apud istum amorem omnia sunt imperfecta, apud illum **consummantur universa**; **per charitatem Deus toto corde exquisitus, super omnia quaeritur, extra omnia invenitur, plus omnibus diligitur; hic est ignis quem Deus venit mittere in terram, ut comburat rubiginem peccatorum, ut exurat paleas vitiorum. In alto constituit charitas tribunal suum, quod non expugnat timor mundanus, nec amor terrenus, spes carnalium, aut tristitia adversitatum. Quis enim ejus latitudinem investigare potest quae usque ad hostem extenditur? Quis comprehendet altitudinem ejus quae usque ad Deum erigitur? Quis scrutari posset profunditatem quae usque ad abyssum divinae sapientiae dimittitur.** ***Charitas Deus est, et qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo.*** **Audi, o homo, et ne amplius parum reputes si charitatem habeas, audi quia charitas Deus est, nunquid parum est in se Deum manentem habere? magnum profecto est in se charitatem habere, quia Deus est charitas. Hoc privilegium sola charitas habet, ut dicatur Deus, et etiam sit, ita quod nulli alteri convenire possit. Quia cum omnis virtus donum Dei sit, nulla praeter solam charitatem hoc habet, ut non solum donum Dei, sed etiam ipse Deus dici possit.**

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 01/2014:

Hans Eberhard Mayer, Ablassbriefe aus dem Heiligen Land

Peter Pfister, Archivische Quellen zum II. Vatikanischen Konzil in deutschen Kirchenarchiven

Zu Armutsideal und Wirtschaftspraxis im Franziskanerorden bis zum Pontifikat Johannes' XXII.

Jens Röhrkasten

Insoweit es eine franziskanische Wirtschaft überhaupt geben konnte oder durfte, war sie vom Ordensideal der vollständigen freiwilligen Armut geprägt, ein Konzept, das aus einer Reihe von Evangelienzitaten gewonnen wurde, u. a. Matthäus 19.21 („si vis perfectus esse vade vende quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo et veni sequere me") und Lukas 18.22 („omnia quaecumque habes vende et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo"). In der Biographie des Francesco Bernardone führte die wortwörtliche Ausführung dieser Prinzipien zu einer totalen Ablehnung der elementarsten wirtschaftlichen Gepflogenheiten. Davon zeugt nicht nur sein Verhalten vor dem Bischof von Assisi, als er in einer berühmten Szene die Enterbung durch seinen Vater noch durch die Rückgabe seiner Kleidung auch von seiner Seite aus bekräftigt, sondern das zeigen auch Beispiele, die bereits in der ersten Biographie des Thomas von Celano tradiert wurden: bekleidet mit der ärmlichsten Kutte habe er auf dem bloßen Erdboden geschlafen und nicht ein überflüssiges Gefäß im Haushalt geduldet, Kennzeichen, die seine Rolle als „Pater pauperum" auch nach außen hin sichtbar werden ließen.[1] Dies geht auch aus seinen Schriften hervor, in denen wiederholt auf die Nutzlosigkeit weltlichen Besitzes verwiesen wird. Weder die größte Schönheit, noch das größte Vermögen oder die größten Leistungen seien von

[1] I Celano 15, 51, 52, in: Enrico Menestò/Stefano Brufani (Hgg.), Fontes Franciscani, Assisi 1995, 290, 325 f.: I Celano 76, 351: „*Pater pauperum pauper Franciscus, pauperibus omnibus se conformans, pauperiorem se quempiam conspicere gravabatur, non inanis gloriae appetitu, sed solius compassionis affectu.*" Zur Herleitung des Armutsideals: Raoul Manselli, Evangelismo e povertà, in: Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli IX e XII, Todi 1969, 9–41; Malcolm Lambert, Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210–1323, London 1961, 39; Kajetan Esser, Mysterium paupertatis. Die Armutsauffassung des hl. Franziskus von Assisi, in: WiWei 14 (1951), 177–189, hier 183. Grundlegend zu den Wirtschaftsstrukturen der Bettelorden und zur Frage der franziskanischen Armut: Kaspar Elm (Hg.), Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft, Berlin 1981; Ders. (Hg.), Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise mittelalterlicher Orden und Klöster, Berlin 1992; Nicole Bériou/Jacques Chiffoleau (Hgg.), Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^{e}–XV^{e} siècle), Lyon 2009; Heinz-Dieter Heimann/Angelica Hilsebein/Bernd Schmies/Christoph Stiegemann (Hgg.), Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart, Paderborn 2012.

Bedeutung, wenn es darum gehe, den Dämonen zu entkommen, wie er in den *Admonitiones* sagt.[2] Mit Frohsinn ertragene Armut treibe Habgier und Neid aus und diese sowie andere „Virtutes" würden bewirken, dass dem Feind der Zugang zur menschlichen Seele versperrt bliebe.[3] Diese Glorifizierung der Armut basierte auf dem Leben Christi und wurde durch diese Zuordnung gerechtfertigt, denn er, der ja alle Reichtümer der Welt hätte haben können, habe die Armut als die höchste Tugend angesehen: „super omnia, voluit ipse in mundo cum beatissima Virgine, matre sua, eligere paupertatem"[4], wie Franziskus in einer seiner *Epistola ad Fideles* sagt.[5]

Die Radikalität dieser Aussagen scheint jegliche Wirtschaftsaktivität auszuschließen. Wenn Franziskus die Welt auch nicht eigentlich verlässt, so wendet er sich doch radikal von ihr ab; dies schließt den Abbruch der Beziehungen zu seinen Verwandten und Freunden ebenso mit ein wie die totale Abkehr von allem Materiellen. Es ist möglich, dass man zunächst eine einfache proto-kommunistische Wirtschaftsform projizierte, in der die vorhandenen Ressourcen an diejenigen ausgeteilt wurden, die sie benötigten. In seiner *Expositio in pater noster* verwendet Franziskus die Worte „de bonis aliorum sicut de nostris gaudendo"[6] und das gleiche Prinzip erscheint auch in den Ordensregeln: die Brüder sollten einander über ihre materiellen Bedürfnisse informieren und sich gegenseitig helfen.[7]

Allerdings war selbst in dieser frühen Phase die Einstellung zu eigenem Besitz ambivalent, da neben der radikalen Ablehnung alles Materiellen durchaus auch die Notwendigkeit der Verfügbarkeit bestimmter Dinge erkannt wurde und bereits auch eine Auseinandersetzung mit der Frage wirtschaftlicher Notwendigkeiten stattfand. Ging es bei dem Versprechen des Franziskus an Klara und ihre Schwestern, die bald nach San Damiano bei Assisi in die Klausur gehen sollten, er würde „curam diligentem et sollicitudinem specialem"[8] haben, lediglich um eine spirituelle oder symbolische Unterstützung oder wurde hier auch materielle Hilfe zugesagt? Dachte

---

[2] Franziskus, Admonitiones (Fontes Franciscani: 28): „*si esses pulchrior et ditior omnibus et etiam si faceres mirabilia, ut daemones fugares, omnia ista tibi sunt contraria et nihil ad te pertinet.*"

[3] Franziskus, Admonitiones (Fontes Franciscani: 36): „*Ubi est patientia et humilitas, ibi nec ira nec perturbatio. Ubi est paupertas cum laetitia, ibi nec cupiditas nec avaritia. Ubi est quies et meditatio, ibi neque sollicitudo neque vagatio. Ubi est timor Domini ad atrium suum custodiendum, ibi inimicus non potest habere locum ad ingrediendum. Ubi est misericordia et discretio, ibi nec superfluitas nec induratio.*"

[4] Epistola ad Fideles (Recensio posterior) (Fontes Franciscani: 79).

[5] Epistola ad Fideles (Recensio posterior) (Fontes Franciscani: 225): „*volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Jesu Christi et eius sanctissimae matris et perseverare in ea usque in finem.*"

[6] Im Zusammenhang lautet das Zitat „*omnes vires nostras et senus animae et corporis in obsequium tui amoris et non in alio expendendo; et proximos nostros amemus sicut et nosmetipsos omnes ad amorem tuum pro viribus trahendo, de bonis aliorum sicut de nostris gaudendo*" (Fontes Franciscani: 116).

[7] Regula non bullata c. IX (Fontes Franciscani: 194): „*secure manifestet unus alteri necessitatem suam, ut sibi necessaria inveniat et minister*"; Regula bullata c. VI (Fontes Franciscani: 177): „*ubicumque sunt et se invenerint fratres, ostendant se domesticos invicem inter se. Et secure manifestet unus alteri necessitatem suam*"; Lambert, Franciscan Poverty (wie Anm. 1), 38.

[8] Fontes Franciscani (wie Anm. 1), 117.

Franziskus nur an Säkularpriester, als er in einem Brief die Kustoden anwies, Priester zu bitten, ihre Altäre mit wertvollen Kelchen und Zierraten auszustatten?[9] Die Strukturen einer franziskanischen Wirtschaft im Spannungsfeld zwischen totaler Armut einerseits und einer Beteiligung am wirtschaftlichen Leben andererseits erscheinen bereits in der *Regula non bullata*, die den Brüdern den Besitz auch nur irgendeiner Lokalität verbot.[10] Da die Minoriten aber an irgendwelchen Orten, seien es Eremitorien oder andere Plätze, leben mussten, wird das Verbot durch eine Phrase mit juristischer Bedeutung ausgedrückt: „nullum locum sibi approprient".[11] Den Franziskanern stehen also wie auch immer geartete Örtlichkeiten zur Verfügung, sie haben jedoch keinen Rechtsanspruch auf die jeweilige Lokalität. Weiterhin oblag es den Ordensoberen spezifische Kleidungsstücke gleicher Qualität für Brüder aller Kategorien zu beschaffen, seien es „praedicatores", „oratores", „laboratores", „clerici" oder „laici".[12] Während der Habit für alle Ordensmitglieder in allen Aspekten gleich sein sollte, war einigen Brüdern der Besitz und Gebrauch von bestimmten Gegenständen erlaubt, weil sie diese für ihre Tätigkeit benötigten.[13] Des Lesens fähige Laienbrüder durften einen Psalter besitzen, und denjenigen Brüdern, die einer beruflichen Tätigkeit nachgingen, war es erlaubt, die für ihre Arbeit notwendigen Werkzeuge („ferramenta" und „instrumenta") zu besitzen.[14] Im weniger detaillierten Text der *Regula bullata* wird das Ideal der freiwilligen radikalen Armut beibehalten, den Priestern im Orden aber der Besitz eines Breviers erlaubt. In der Regel wird auch die Verpflichtung der Minister betont, die Brüder einzukleiden und es wird ein Mechanismus eingeführt, der für die franziskanische Wirtschaft sehr bedeutend werden sollte, die „amici spirituales".[15] Sie sind Teil eines bedeutenden und bislang wenig beachteten Unterschieds zwischen der *Regula non bullata* und der Ordensregel von 1223. War die Entgegennahme von Geld in der *Regula non bullata* mit der Einschränkung verboten „nisi propter manifestam necessitatem infirmorum fratrum",[16] so wurde sie 1223 ganz untersagt. Stattdessen sollten die Minister durch die „amicos spirituales" in die Lage versetzt werden, die benötigte Kleidung zu besorgen und sich um die erkrankten Mitbrüder zu kümmern.

---

[9] Fontes Franciscani (wie Anm. 1), 65: „*Calices, corporalia, ornamenta altaris et omnia, quae pertinent ad sacrificium, pretiosa habere debeant*".

[10] David Flood, Die Regula non bullata der Minderbrüder, Werl 1967, 40.

[11] Regula non bullata, c. VII (Fontes Franciscani : 192).

[12] Regula non bullata, c. II, c. XVII (Fontes Franciscani: 186f., 200).

[13] Regula non bullata, c. III (Fontes Franciscani: 188): „*Et libros tantum necessarios ad implendum eorum officium possint habere.*" Vgl. David Flood, The Daily Labor of the Early Franciscans, St. Bonaventure 2010, 21ff.

[14] Regula non bullata, c. VII (Fontes Franciscani: 192).

[15] Regula bullata, c. IV (Fontes Franciscani: 175).

[16] Regula non bullata, c. VIII (Fontes Franciscani: 193); Karl Balthasar, Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne, Münster 1911, 11f., 15; Lothar Hardick, 'Pecunia et denarii' Untersuchungen zum Geldverbot in den Regeln der Minderbrüder, in: FS 40 (1958), 193–217, 313–328; 41 (1959), 268–290; 43 (1961), 216–243, hier 200ff.; Roberto Lambertini, *Pecunia*, *possessio*, *proprietas* alle origini di Minori e Predicatori: osservazioni sul filo della terminologia, in: L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del trecento. Atti del

I.

Die einleitende Übersicht zeigt, dass der Orden bereits in den ersten Jahren seiner Existenz mit der Spannung konfrontiert war, die aus der Divergenz zwischen dem Ideal der evangelischen Armut einerseits und den Problemen der praktischen Wirtschaftsführung andererseits entstand. So wurde nicht nur dem Armutsideal, sondern auch den sich aus der Wirtschaftspraxis ergebenden Konsequenzen Aufmerksamkeit geschenkt. Dies sind die Themen, die in diesem Beitrag im Vordergrund stehen sollen. Sie sind zu trennen von den vielfältigen Theorien zur Wirtschaftsethik, an deren Entwicklung auch franziskanische Theologen beteiligt waren, die so zum Kanon der Ordensstudien beitrugen, dessen wichtigstes Anliegen die Ausbildung von Seelsorgern war.[17] Aspekte der franziskanischen Wirtschaftspraxis sind bereits in einer Reihe von Detailstudien untersucht worden, in denen man Einkommenstypen oder die Rechtsformen franziskanischen Besitzes analysierte und mit den rechtlichen Rahmenbedingungen kontrastierte. Arbeiten zu den Bettelorden in Oxford, Basel, Trier, Hildesheim, Straßburg, London und Lüttich oder zu Regionen wie Flandern oder dem südlichen Teil der rheinischen Minoritenprovinz untersuchen die Besitzverhältnisse der Franziskaner in unterschiedlichen lokalen Wirtschaftssystemen und verweisen dabei auf unterschiedliche Arten von Einkommen, etwa Jahrzeitstiftungen oder einmalig testamentarisch ausgesetzte Legate, die eine finanzielle Basis für die Existenz der Konvente bildeten. Berücksichtigt werden dabei auch die unterschiedlichen Rechtsformen, die bei Besitzübertragungen Verwendung fanden, um festzustellen, in welchem Maß die Ideale des Ordens und die normativen Vorgaben berücksichtigt wurden.[18] Da bislang ein allgemeinerer Überblick über die Wirtschaft der Minoriten im ersten Jahrhundert der Existenz des Ordens noch aussteht, soll hier

---

XXXI convegno internazionale, Assisi 9–11 ottobre 2003, Spoleto 2004, 5–41, hier 19–22; Flood, Regula non bullata (wie Anm. 10), 30–40; Dino Dozzi, Il Vangelo nella Regola non bollata di Francesco d'Assisi, Rom ^{2}1989, 133–157.

[17] Zu franziskanischen Wirtschaftsüberlegungen: Giacomo Todeschini, Oeconomica franciscana. Proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medievale, in: RSLR 12.1 (1976), 15–77, hier 20f.; Ders., Oeconomica franciscana II. Pietro di Giovanni Olivi come fonte per la storia dell'etica-economica medievale, in: RSLR 13 (1977), 461–494; Ders., Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico, Rom 1994, 14–35; zur Historiographie: 39–85; Roberto Lambertini, Apologia e crescità dell'identità francescana (1255–1279), Rom 1990, 17; Lambertini, *Pecunia* (wie Anm. 16), 5–41; Nicole Bériou, Le vocabulaire de la vie économique dans les textes pastoraux des frères mendiants au XIII^{e} siècle, in: L'economia dei conventi dei frati minori (wie Anm. 16), 151–186, hier 156–160.

[18] Andrew George Little, The Grey Friars in Oxford, Oxford 1892, 13–28, 91–111; Bernhard Neidiger, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel, Berlin 1981, 68–73; Ders., Liegenschaftsbesitz und Eigentumsrechte der Basler Bettelordenskonvente. Beobachtungen zur Mendikantenarmut im 14. und 15. Jahrhundert, in: Stellung und Wirksamkeit (wie Anm. 1), 103–117; Ders., Armutsbegriff und Wirtschaftsverhalten der Franziskaner im 15. Jahrhundert, in: Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise (wie Anm. 1), 207–229; Hans-Joachim Schmidt, Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter, Trier 1986, 333–354; Peter Müller, Bettelorden und Stadtgemeinde in Hildesheim im Mittelalter, Hannover 1994, 165–170, 176–207; Andreas Rüther, Bettelorden in Stadt und Land. Die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter, Berlin 1997, 183–222; Jens Röhrkasten, The Mendicant Houses of Medieval London, 1221–1539, Münster 2004,

auf Strukturen in verschiedenen Provinzen eingegangen werden. Von großer Bedeutung sind dabei folgende Fragen: aus welchen Bestandteilen setzte sich erstens die franziskanische Wirtschaft zusammen, wie entwickelte sie sich zweitens vor dem Hintergrund der Wandlung des Armutsideals und drittens welche Rolle spielten regionale und lokale Faktoren in diesem Prozess.

Die Grundlage der franziskanischen Wirtschaft zur Zeit der *Regula non bullata* war die Arbeit. Es wurde von den Mitgliedern der franziskanischen Gemeinschaft erwartet, weiter ihren Berufen nachzugehen und so die für das Leben notwendigen Dinge zu beschaffen. Dabei sollten allerdings Tätigkeiten vermieden werden, die mit einem hohen sozialen Status verbunden waren, die als unehrlich angesehen wurden oder die dem Seelenheil schaden konnten. Diese wohl meist manuelle Tätigkeit hatte einen doppelten Zweck: die Beschäftigung schützte vor der Versuchung und stellte zugleich die materielle Versorgung sicher, denn die Arbeitenden durften Naturalien – allerdings kein Geld – annehmen.[19] Von der Vielseitigkeit der von Franziskanern ausgeübten Tätigkeiten zeugt die „Vita" des Aegidius von Assisi, der als Wasserträger, Korbflechter aber auch als Gärtner arbeitete und nur die notwendigsten Lebensmittel für sich behielt, den Überschuss an die Bedürftigen gab.[20] Der Bettel war eine Alternative, die jedoch auf Zeiten der Not beschränkt war. Der Ausnahmecharakter des Bettelns wird an vier Stellen der *Regula non bullata* betont, zunächst indirekt im zweiten Kapitel, wo gesagt wird, dass sich die Brüder auf keinen Fall in die Eigentumsveräußerung der Postulanten einmischen sollen, und dass sie von ihnen auch kein Geld entgegennehmen dürfen. Sollten sie jedoch bedürftig sein, so sei ihnen erlaubt, andere Dinge anzunehmen „causa necessitatis sicut alii pauperes". Diese Einschränkung wird in den Kapiteln VII und IX wiederholt, hier mit der Einschränkung „cum necesse fuerit". Die Bedeutung der Leprosenpflege für Franziskus und seine ersten Anhänger ist bekannt und so ist es nicht erstaunlich, dass man in dem Text die Erlaubnis findet, den Bettel zugunsten der Leprosen anzuwenden, allerdings wieder nur in einer „manifesta necessitate" charakterisierten Situation.[21]

221–278; Paul Bertrand, Commerce avec dame Pauvreté. Structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (xiii^{e}–xiv^{e} s.), Genf 2004, 181–246; Walter Simons, Stad en apostolaat. De vestiging van de bedelorden in het graafschap Vlaanderen (ca. 1225–ca. 1350), Brüssel 1987, 105, 133–144, 150–155; Bernhard Stüdeli, Minoritenniederlassungen und mittelalterliche Stadt. Beiträge zur Bedeutung von Minoriten- und anderen Mendikantenanlagen im öffentlichen Leben der mittelalterlichen Stadtgemeinde, insbesondere der deutschen Schweiz, Werl 1969, 44, 53.

[19] Regula non bullata, c. VII (Fontes Franciscani: 191f.): „*Omnes fratres, in quibuscumque locis steterint apud alios ad serviendum vel laborandum, non sint camerarii neque cancellarii neque praesint in domibus in quibus serviunt; nec recipiant aliquod officium, quod scandalum generet*"; „*Et fratres, qui sciunt laborare, laborent et eandem artem exerceant, quam noverint, si non fuerit contra salutem animae et honeste poterit operari*"; „*Et pro labore possint recipere omnia necessaria praeter pecuniam.*"

[20] Scripta Fratris Leonis. Speculum Perfectionis, hg. v. Leonhard Lemmens, 2 Bde. (Documenta Antiqua Franciscana), Quaracchi 1901, Bd. I, 42. Zur Abhängigkeit dieses Textes von II Celano und der *Legenda trium sociorum* vgl. bereits, Karl Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften, Freiburg i.Br. 1885, 32.

[21] Regula non bullata, c. II (Fontes Franciscani: 186): „*Si tamen indigent, alia necessaria corporis praeter pecuniam recipere possunt fratres causa necessitatis sicut alii pauperes.*"; c. VII (Fontes Franciscani: 194): „*Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosynis sicut alii pauperes*", ebd., 192; c. IX: „*Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosynis.*" c. VIII (Fontes Franciscani: 193): „*Fratres*

Hieraus geht hervor, dass der Bettel nicht als eine Routineaktivität gesehen wurde, sondern als eine Lösung in einer Notsituation. Dies wird durch Aussagen in den Schriften des Franziskus bestätigt. In dem kurzen Gedicht *Audite poverelle* werden Almosen im Zusammenhang mit denjenigen erwähnt, die durch Krankheit oder Ermüdung arbeitsunfähig sind,[22] und mit größerer Deutlichkeit wird auf die Beziehung zwischen Arbeit und Bettel im *Testamentum* eingegangen: „et volo laborare; et omnes alii fratres firmiter volo, quod laborent de laboritio, quod pertinet ad honestatem." Nur dann soll der Lebensunterhalt durch Bettel gesichert werden, wenn die Arbeit nicht vergütet wird: „Et quando non daretur nobis pretium laboris, recurramus ad mensam Domini, petendo eleemosynam ostiatim."[23]

Ohne die Möglichkeit der Arbeit oder des Bettels war die Gemeinschaft nicht lebensfähig. Eine solche Situation trat ein, als die noch sehr kleine Gruppe der Anhänger des Franziskus auf ihrer Rückkehr aus Rom ins Tal von Spoleto kam, wie Thomas von Celano berichtet.[24] Thomas berichtet auch, dass die Brüder normalerweise einer Arbeit nachgingen, etwa der Krankenpflege.[25] Die einzige Ausnahme bildeten diejenigen Brüder, die in Eremitorien lebten. Unter ihnen sollten diejenigen, die sich als Eremiten der Kontemplation widmeten, also die Rolle der Söhne innehatten, von denjenigen ihren Lebensunterhalt erbitten, die die Rolle der Martha wahrnahmen.[26] Hier erhielt der Bettel durch die besondere Form der „humilitas" eine religiöse Qualität, und es scheint bereits durch, dass die Tätigkeit des Bettelns als beschämend angesehen wurde und somit besonders den Franziskanern nicht leicht fiel, deren sozialer Hintergrund diese Tätigkeit bislang ausgeschlossen hatte.

Wie die Arbeit hatte auch das Betteln eine Doppelfunktion. Es trug zur Versorgung mit Lebensnotwendigem bei und es zwang die Brüder zur Demut, denn es wurde zumindest angenommen, dass sich die Brüder bei dieser Tätigkeit schämten. So ist zu erklären, dass sie in der *Regula non bullata* an Christus erinnert werden, der in der Welt auch als Bettler aufgetreten sei, während sowohl seine Mutter wie auch seine Jünger von Almosen gelebt hätten.[27] Thomas von Ecclestons Geschichte des Bruders Salomon, der von seiner Schwester verflucht wird, als er an ihrer Haustür erscheint, zeigt, dass das Betteln nicht nur für die Brüder, sondern auch für deren Verwandte peinlich sein konnte. Es scheint, dass auch die Verwandten anderer

---

tamen in manifesta necessitate leprosorum possunt pro eis quaerere eleemosynam." Dies findet sich auch in den *Fragmenta* (Fontes Franciscani: 134): „*Sustinebat [Franciscus] quod fratres leprosis in manifesta necessitate eleemosynam quaererent, sic tamen ut a pecunia multum caverent.*"

[22] Fontes Franciscani (wie Anm. 1), 245: „*Quelle ke sunt adgravate de infirmitáte et l'altre ke per lor[o] s(u)o adfatigáte tutte quante lo sostengáte en-páce, ka multo ve[n]deri[te] cara quésta fa[t]íga.*"

[23] Fontes Franciscani (wie Anm. 1), 229.

[24] Fontes Franciscani (wie Anm. 1), 308f.

[25] I Celano (ed. Fontes Franciscani: 314): „*Diebus vero manibus propriis qui noverant laborabant, exsistentes in domibus leprosorum, vel in aliis locis honestis, servientes omnibus humiliter et devote. Nullum officium exercere volebant de quo posset scandalum exoriri, sed semper sancta et iusta, honesta et utilia operantes.*"

[26] Fontes Franciscani (wie Anm. 1), 215: „*Quando placuerit, possint petere ab eis eleemosynam sicut parvuli pauperes propter amorem Domini Dei.*"

[27] Regula non bullata, c. IX (Fontes Franciscani: 194): „*nec verecundatus fuit; et fuit pauper et hospes et vixit de eleemosynis ipse et beata Virgo et discipuli eius.*"

Franziskaner aus sozial höher gestellten Familien ähnlich reagierten, Salimbene di Adam aus Parma oder ein englischer Franziskaner aus der landbesitzenden Schicht der Gentry, der von seinem Vater zum Studium nach Oxford geschickt worden war, wo er sich den Franziskanern anschloss, mögen als Beispiel dienen. Es wird berichtet, der Vater habe sein Schwert gezogen und die Diener angewiesen, den Sohn fortzuschicken, als dieser bettelnd auf dem heimatlichen Landsitz erschien.[28] Die Zeitgenossen waren sich über die negativen Aspekte der freiwilligen Armut sehr wohl bewusst: sie zwang, reiche, potentielle Geber von Almosen um Zuwendungen zu bitten und zwar von solchen Personen, die milde Gaben selbst nur schwerlich entbehren konnten. So wurde der für die unfreiwillig Armen bereitstehende Überschuss verringert, ein Argument, mit dem Salimbene von einem Bürger seiner Heimatstadt konfrontiert wurde.[29] In diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass Robert Grosseteste diese Meinung vermutlich teilte, als er noch in Oxford lehrte. Thomas von Ecclestons Text enthält den Hinweis auf eine Predigt Grossetestes über die Armut, in der er dem Bettel zwar einen Wert zugestanden, später jedoch im kleinen Kreis hinzugefügt habe, dass es eine bessere Lebens- und Wirtschaftsweise gebe: „scilicet vivere ex proprio labore".[30]

II.

Für den expandierenden Franziskanerorden war die Wirtschaftsführung ein zentrales Thema. Bereits auf dem von Moorman auf 1222 datierten Mattenkapitel und schon im vorausgehenden Jahr, beim zweiten Gründungsversuch einer deutschen Ordensprovinz, standen logistische Fragen auf der Tagesordnung.[31] Caesarius von Speyer teilte die 27 nach Deutschland ziehenden Brüder, die sich nacheinander über den Zeitraum einer Woche verteilt auf den Weg machten, in kleinere Gruppen auf, und

---

[28] Fratris Thomae vulgo dicti de Eccleston Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam, hg. v. Andrew George Little, Manchester 1951, 12: „*factus est procurator venitque ad domum sororis suae, ut eleemosynam peteret. Ipsa vero portans ei panem vertit vultum dicens: 'Maledicta sit hora qua te unquam vidi' et ipse quidem cum gaudio recepit panem et recessit.*" Den gleichen sozialen Hintergrund hatten auch die sich in anglo-normannischer Sprache unterhaltenden englischen Novizen (ebd., 16). Das gleiche Motiv mag der englische Ritter gehabt haben, der seinen Sohn am Eintritt in den Orden hindern wollte (ebd., 23f.). Eine ähnliche Geschichte befindet sich in: Gray's Inn Library, London, MS 7 fol. 62^{r}; siehe Jens Röhrkasten, Mendicants in the Metropolis: The Londoners and the Development of the London Friaries, in: Michael Prestwich/Richard Britnell/Robin Frame (Hgg.), Thirteenth Century England VI, Woodbridge 1997, 61–75, hier 73.

[29] Salimbene de Adam, Cronica, 2 Bde., hg. v. Giuseppe Scalia (Scrittori d'Italia 232), Bari 1966, I, 61f.: „*Vade miser, vade! Multi mercenarii in domo patris tui panibus abundant et carnibus, et tu vadis hostiatim mendicando panem ab his qui non habent, cum posses tu multis pauperibus abundanter tribuere. Deberes modo cum dextrario per Parmam discurrere et cum hastiludio tristes leto efficere, ut esses dominabus spectaculum et ystrionibus consolatio. Nam et pater tuus dolore consumitur, et mater tua amore tui, quem videre non potest, quasi de Deo desperat.*"

[30] Eccleston (wie Anm. 28), 99: „*mendicitatem posuisset in scala paupertatis proximum gradum ad amplexum coelestium, seorsum tamen dixit ei, quod adhuc fuit quidam gradus superior, scilicet vivere ex proprio labore: unde dixit quod Beginae sunt perfectissimae et sanctissimae religionis, quia vivunt propriis laboribus et non onerant exactionibus mundum.*"

[31] John Moorman, A History of the Franciscan Order, Oxford 1968, 54f.

erleichterte so ihre Versorgung. Trotz dieser Vorsichtsmaßnahme traten Probleme auf, und es war schließlich der Bischof von Trient, der die ankommenden Gruppen versorgte.[32] Vielleicht waren es derartige Notwendigkeiten, die in dieser Zeit zu einer Veränderung in der Armutspraxis führten, die sich dann auf die Wirtschaftsweise auswirkte. Spätere Vorwürfe des Geldgebrauchs gegen Bruder Elias und seine Rechtfertigung, er habe seine Profess nicht auf die *Regula bullata* mit ihrem Verbot der Verwendung von Münzen und Wertgegenständen abgelegt, zeigen, dass von allen in den normativen Texten gegebenen Optionen Gebrauch gemacht wurde.[33] In dieser Zeit erreichte die materielle Unterstützung der Franziskaner durch Laien in Nord- und Mittelitalien solche Ausmaße, dass es nicht immer möglich war, alle angebotenen Almosen anzunehmen.[34] Dieser Enthusiasmus erstreckte sich von einfachen Angeboten von Lebensmitteln bis hin zu Schenkungen von Kirchen und anderen Gebäuden. Deutschland bot in dieser Hinsicht ein ganz anderes Bild. Die ersten Franziskaner wurden von Bischöfen und anderen Prälaten unterstützt. In der Bevölkerung scheint dagegen das Konzept von Angehörigen des Klerus, die als Bettler auftraten, zunächst auf Unverständnis gestoßen zu sein. Jordan von Giano berichtet, wie die ersten Minoriten auf der Suche nach Nahrung oft erfolglos durch die Dörfer zogen „bini et bini per villam mendicantes".[35] Verdächtig war nicht nur das neue Konzept einer Gemeinschaft, deren Mitglieder mittellos umherzogen, sondern auch die bislang erst rudimentäre Struktur des Ordens und das Auftreten von Problemen wie der Apostasie, so dass der Chronist beobachten konnte: „gratia populi tepuit".[36]

Die genaue Rolle der in der *Regula bullata* eingeführten „amici spirituales" wird nicht verdeutlicht, so wie es auch umstritten ist, welcher Gruppe innerhalb oder außerhalb des Ordens diese Neuerung zugeschrieben werden muss.[37] Unbestritten ist dagegen, dass die stetige numerische Zunahme der Ordensmitglieder andere logistische Grundlagen erforderte, und dass es auch externe Bestrebungen gab, die

---

[32] Chronica Fratris Jordani, hg. v. Heinrich Boehmer (Collection d'Études et de Documents 6), Paris 1908, 24f.

[33] Eccleston (wie Anm. 28), 68f.: „*Et quia frater Helias, ut dicebatur nunquam fuerat professus regulam bullatam, unde et conscientiam habuit recipiendi pecuniam.*"; Balthasar, Geschichte (wie Anm. 16), 115; Edouard Lempp, Frère Élie de Cortone. Étude biographique, Paris 1901, 120; Sempronius Clasen, Antonius und Elias in ihrer Bedeutung für die innere Geschichte des Franziskanerordens, in: FS 46 (1964) 153–162, hier 156f.; Rosalind Brooke, Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure, Cambridge 1959, 232; Ramona Sickert, Difficile tamen est iudicare alieni cordis occulta …. Persönlichkeit oder Typus? – Elias von Cortona im Urteil seiner Zeitgenossen, in: Gert Melville/Markus Schürer (Hgg.), Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster 2002, 303–337, hier 333.

[34] Chronica Fratris Jordani (wie Anm. 32), 17: „*Tale enim capitulum tam in fratrum multitudine quam ministrantium sollempnitate non vidi in ordine. Et licet tanta erat fratrum multitudo, tamen tam hylariter populus omnia ministrabat, ut post VII capituli fratres sint compulsi portam claudere et nichil recipere et insuper duos dies remanere, ut expenderent iam oblata et recepta.* "

[35] Chronica Fratris Jordani (wie Anm. 32), 30f.

[36] „*Orta autem ibidem turbacione de recessu quorundam fratrum ab ordine gratia populi tepuit erga fratres ita, ut cum indignacione ipsis elemosinam ministrarent et quasi aversis wltibus respicerent mendicantes.*", in: Chronica Fratris Jordani (wie Anm. 32), 35.

[37] Eine gute Zusammenfassung der älteren Historiografie bietet Lambert, Franciscan Poverty (wie Anm. 1), 22–37; Hipolit Lipinski, Rapporti fondamentali tra la regola di San Francesco e la legislazione die Frati Minori nel secolo XIII (Orizzonti Francescani 14), Rom 1975, 39–49.

Ordensgemeinschaft dem traditionellen Mönchtum anzugleichen. Franziskus war sich dieser Tendenzen bewusst und er versuchte in seinem *Testamentum*, jeglichen Veränderungen im Orden in der Einstellung zur freiwilligen Armut entgegenzusteuern, indem er die Brüder daran erinnerte, dass seine ersten Anhänger mit Habit, Strick und Hosen zufrieden gewesen seien: „Et nolebamus plus habere". Dazu ermahnte er sie, in den Gebäuden, die für sie bereitgestellt würden, immer nur Besucher und Pilger zu sein.[38] Im gleichen Jahr ließ Papst Honorius III. die Bulle *Vineae Domini custodes* ausfertigen, durch die solche Ordensmänner vom Verbot der Geldannahme und der Handhabung von Münzen dispensiert wurden, die als Missionare nach Marokko gehen wollten. Der Wortlaut der Bulle, die sich an die Dominikaner wie auch an die Franziskaner richtete, zeigt, dass sie auf das Betreiben der Orden hin ausgestellt worden war.[39] In diesem Zusammenhang ist an das Thema der päpstlichen Privilegien zu erinnern, das im *Testamentum* ebenfalls angesprochen wurde. Für Franziskus stellten sie eine direkte Bedrohung der Integrität der Lebensweise und der einfachen Wirtschaftsstrukturen des Ordens dar. Franziskus reagierte damit auf eine Tendenz, die Modalitäten der Wirtschaftsführung zu ändern und diese Tendenz verstärkte sich nach seinem Tod. Entscheidende Ereignisse dabei waren der Beginn des Baus der Grabesbasilika in Assisi und die Bulle *Quo elongati*, die das Verbot päpstlicher Privilegien aufhob indem sie die Bestimmungen des *Testamentum* als unverbindlich erklärte.[40] Mit dem Bau der Kirche wurde im April 1228 begonnen, alle Gläubigen waren zur materiellen Unterstützung aufgerufen. Noch im gleichen Jahr wurde das Gebäude zum päpstlichen Eigentum erklärt, dessen finanzielle Förderung dem Schenker zum Seelenheil gereichen solle.[41] Selbst wenn die Franziskaner nicht namentlich genannt waren und Geld nicht direkt erwähnt wurde, waren sie doch mit einem Vorhaben assoziiert, das nur auf der Basis umfangreicher finanzieller Transaktionen durchgeführt werden konnte. Zwar handelte es sich bei dem Projekt um einen Sonderfall, doch es entstand gleichzeitg das Modell für das von Innozenz IV. 1245 in der Bulle *Ordinem vestrum* verwendete Rechtskonstrukt, durch das alle franziskanischen Besitzungen, deren „dominium" nicht bei den Schenkern

---

[38] Testamentum S. Francisci, in: Fontes Franciscani (wie Anm. 1), 227–232.

[39] Bullarium Franciscanum, 4 Bde., hg. von Giovanni Giacinto Sbaralea, Rom 1759–1768, I, 26: „*Ex parte vestra fuit propositum coram Nobis, quod cum ad mandatum Sedis Apostolicae voluntarie vos discrimini obtuleritis, ob multorum salutem provido usi consilio interdum mutatis habitum, barbam nutritis, et comam (…) Cumque in Terra illa gratis non possitis victualia invenire, pro eo quod non panis, sed pecunia consuevit ibidem pauperibus in subsidium erogari, urgens necessitas vos compellit caritative recipere, sed parce denarios, et expendere tantummodo propter cibum, et vestes; unde cum haec sint contra Ordinis vestri instituta (…).*" Vgl. Guido Grado Merlo, Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo, Padua 2003, 15; Anne Müller, Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts, Münster 2002, 164–66.

[40] Horst Enzensberger, Franziskaner: ökonomische Aspekte in Papsturkunden und Statuten, in: L'economia dei conventi (wie Anm. 16), 43–76, hier 48f. Herbert Grundmann, Die Bulle 'Quo elongati' Gregors IX., in: AFH 54 (1961), 3–25.

[41] Bullarium Franciscanum (wie Anm. 39), I, 40: „*in remissionem […] peccatorum*"; vgl. 46. Salvatore Attal, Frate Elia. Compagno di S. Francesco, Rom 1936, 95–97; Lempp, Frère Élie (wie Anm. 33), 82–89.

verblieben war, „in jus et proprietatem Beatri Petri“ übernommen wurden, den Minoriten aber der Nießbrauch („usus“) verblieb.[42] In dieser Hinsicht schaffte der Kirchenbau in Assisi einen Präzedenzfall, indem er eine neue Komponente in die franziskanische Wirtschaft einführte, doch blieben die Auswirkungen zunächst regional. Die Bulle *Quo elongati* (1230) hatte einen größeren Effekt für die Mechanismen der franziskanischen Wirtschaft. In ihren Abschnitten zu Kapitel IV und VI der *Regula bullata* behandelt sie die Frage, ob und wie franziskanischer Besitz veräußert werden könne und definiert dabei den Status von Fahrhabe und Immobilien. Die für die Ordenswirtschaft relevanten Passagen beginnen mit der Frage der Brüder, ob es ihnen selbst gestattet sei, zwei Typen von Zwischenhändlern einzusetzen, die hier „fideles“ und „deum timentes“ genannt werden, wenn ihnen bewusst sei, dass die „fideles“ die verbotenen „denarios aut pecuniam“ angenommen hätten. Als Antwort wurde von päpstlicher Seite ein Prinzip eingeführt, durch das die Brüder „rem sibi necessariam“ erlangen konnten: der „nuntius“. Dieser Vermittler war nicht identisch mit den in der *Regula bullata* erwähnten „amici spirituales“. Er wurde von den Brüdern ernannt, aber er repräsentierte nicht sie, sondern diejenigen Personen, mit denen die Franziskaner eine Transaktion durchführen wollten. Er hatte freien Umgang mit den Brüdern und konnte sowohl für die Bezahlung von Schulden wie auch zur Entgegennahme von Almosen herangezogen werden, selbst wenn es sich bei ihnen um Geld oder Wertsachen handelte. In einer weiteren für die Wirtschaftsführung wichtigen Bestimmung von *Quo elongati* wurde den Brüdern der Nießbrauch an der Fahrhabe überlassen, während festgesetzt wurde, dass das Eigentum an Häusern und Land bei den Schenkern verbleiben sollte.[43]

Weitere einschneidende Veränderungen der rechtlichen Grundlagen erfuhr die franziskanische Wirtschaft in der Bulle *Ordinem vestrum* (1245), in der betont wurde, daß die „nuncii“ oder „depositarii“ nicht mit den in der *Regula bullata* verbotenen „interpositae personae“ identisch seien. Dabei ging es erstens um zwei Kategorien von Dingen, die für die Ordensleute beschafft werden konnten: „rem sibi necessariam, aut utilem“, das heißt eine Erweiterung der bisher sehr restriktiv gehandhabten Logistik, die sich auf das Notwendige beschränkt hatte; zweitens ging es um die Erlaubnis, nach einem Kauf verbleibende Spendenguthaben weiterverwenden zu dürfen; drittens übernahm die Kurie die Eigentumsrechte an franziskanischem Besitz und viertens wurde es ermöglicht, zum Zweck des Bettels auch an Nonnenklöster heranzutreten.[44] Damit wurde unter nomineller Bewahrung des Armutsideals ein Freiraum geschaffen, in dem Liegenschaften wie auch Fahrhabe angenommen und eingesetzt werden konnten und in dem die zur Verfügung stehenden Spendenmittel flexibel eingesetzt werden konnten.

[42] Bullarium Franciscanum (wie Anm. 39), I, 400–402; Fidel Elizondo, Bullae ‘Quo elongati’ Gregorii IX et ‘Ordinem vestrum’ Innocentii IV. De duabus primis regulae franciscanae authenticis declarationibus, in: Laurentianum 3 (1962), 349–394, hier 360.

[43] Grundmann, ‘Quo elongati’ (wie Anm. 40), 22–23. Gratien de Paris, Histoire de la Fondation et de l’Évolution de l’Ordre des Frères Mineurs au XIII^{e} siècle, Paris 1928, 111.

[44] Bullarium Franciscanum (wie Anm. 39), I, 400–402.

III.

In den Jahrzehnten vor *Ordinem vestrum* hatte sich der Franziskanerorden weit verbreitet – in Regionen mit ganz unterschiedlichen Wirtschaftsstrukturen, in denen sich ganz unterschiedliche Formen des Städtewesens herausgebildet hatten und in denen ein Vorgang begonnen hatte, bei dem einzelne Konvente in die lokale Wirtschaft eingebunden wurden, von der ihr Überleben abhing. In Italien hatten die Minoriten bereits viele kleinere Städte erreicht, Orte wie Bassano in der Diözese Vicenza, wo ihr Konvent und ihr Besitz bereits im Oktober 1227 unter päpstlichen Schutz gestellt wurde, aber sie waren auch in den großen Zentren präsent, etwa der wachsenden Metropole Florenz, wo sie und ihre Kirche ab 1228 ebenfalls den Schutz des Heiligen Stuhls genossen „ne pravorum hominum molestiis agitentur".[45] Die Expansion des Ordens setzte sich parallel zur Entwicklung der europäischen Stadtlandschaften bis in das 14. Jahrhundert hinein fort. Dabei schufen die ökonomischen Grundlagen zusammen mit religiösen, kulturellen und politischen Faktoren, die etwa die Reaktion auf den neuen Orden und den Grad der materiellen Unterstützung von außen bestimmen konnten, die Vorbedingungen für die franziskanische Wirtschaft. Bereits innerhalb Italiens lassen sich große politische wie wirtschaftliche Unterschiede feststellen. Obwohl in den Hafenstädten Apuliens weiter Agrarprodukte umgeschlagen wurden, war ihre Bedeutung doch regional, hingegen entwickelten sich Florenz und die Metropolen Mittel- und Norditaliens zu Zentren von internationaler Bedeutung. Der Wachstum der süditalienischen Ordensprovinzen wurde zunächst von Friedrich II. gefördert, doch dieses Wohlwollen endete mit dem Bruch zwischen Kaiser und Papst. Erst mit dem Beginn der Herrschaft der Anjou nach 1266 wurde die königliche Unterstützung für den Orden wieder aufgenommen.[46] Diese Faktoren werden dazu beigetragen haben, dass sich der Orden in Süditalien etwas langsamer entwickelte als im Norden.[47] Die Küstenstädte des nördlichen Mittelmeerraums und die urbanen Zentren der dahinter liegenden Flusslandschaften waren wie auch die Landschaften Italiens schon früh Ziele von Franziskanergruppen, die hier auf Handelszentren mit langer Tradition trafen. Mit der Ausbreitung in die christlichen Territorien der iberischen Halbinsel nach Aragon, Kastilien und Portugal trafen sie wieder auf die Reste römischer Stadtkultur in einer Grenzregion, deren konfessionelle Bevölkerungszusammensetzung gemischt war. Auch in Deutschland waren die Minoriten bereits kurz nach ihrer Ankunft in den alten Zentren am Rhein anzutreffen. Nach Freed sei die Expansion des Ordens dann allerdings langsamer verlaufen, was von ihm mit dem langsameren Prozess der Urbanisierung im Norden

[45] Bassano: Bullarium Franciscanum (wie Anm. 39), I, 34f. (20 October 1227): „*personas vestras, et locum, in quo Divino estis obsequio mancipati, cum omnibus bonis, quae in praesentiarum rationabiliter possidetis*"; Florenz: ibid., 45 (14 September 1228). Merlo, Nel nome (wie Anm. 39), 97.

[46] Giuseppe Leanti, L'ordine Francescano in Sicilia nei secoli XIII e XIV, in: MF 37 (1937), 547–574, hier 563ff.; Gabriele Guastamacchia, Francescani di Puglia. I Frati Minori Conventuali (1209–1962), Bari 1963, 8f.

[47] Attilio Bartoli Langeli und Gian Paolo Bustreo, I documenti di contento economico negli archivi conventuali dei Minori e dei Predicatori nel XIII e XIV secolo, in: L'economia dei conventi (wie Anm. 16), 119–150, hier 125.

und Nordosten, also im Raum der Ostsiedlung erklärt wird.[48] Die Städte des südlichen Ostseeraumes, darunter auch Lübeck, beeinflussten die Entwicklung städtischer Strukturen in Skandinavien, wo sich die Urbanisierung auf das Gebiet südlich der Linie vom norwegischen Trondheim zum finnischen Rauma beschränkte.[49] Der Urbanisierungsprozess in diesem großen Raum fiel etwa mit der Ankunft der Bettelorden in der Mitte und der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zusammen. Auf den Britischen Inseln entstand die englische Provinz in einer durch ertragreiche Landwirtschaft, Wollproduktion sowie Silber- und Bleivorkommen reichen, zentralistisch regierten Region, deren wichtigste Städte den Franziskanern sofort als Anlaufpunkte dienten. Materielle Unterstützung durch die Krone und die städtischen Eliten führte zum Aufbau eines dichten Netzwerks franziskanischer Niederlassungen. Dagegen entstand die irische Ordensprovinz in einem Land mit einer weitgehend landwirtschaftlichen Struktur und einer zum Teil nicht seßhaften Bevölkerung. Siedlungen waren meist klein und gruppierten sich um kirchliche Zentren. Weite Teile des Landes waren zur Zeit der Ankunft der Franziskaner bereits kolonisiert worden und der Aufbau der Provinz fiel in eine Phase, in der die irische Elite began, den Kolonisatoren Widerstand entgegenzusetzen.[50] Diese Voraussetzungen schufen ganz unterschiedliche Bedingungen zwischen den in den Siedlungsstädten gelegenen Konventen wie Dublin, Cork, Drogheda oder auch Waterford und Limerick einerseits und denjenigen, die nicht von einer Stadtwirtschaft getragen werden konnten wie Ennis, Claregalway oder Timoleague. Unterstützung durch die englische Krone erfuhren nur die in den kolonialen Zentren befindlichen Brüder, sie war also politisch selektiv.[51]

Abgesehen von den strukturellen Wirtschaftsvoraussetzungen und den regionalen und lokalen Fluktuationen, die durch Naturkatastrophen oder politische Turbulenzen hervorgerufen werden konnten, wie zum Beispiel die erwähnten Spannungen zwischen Friedrich II. und der Kurie, ist hier auf die Auswirkungen unterschiedlicher Strategien hinzuweisen, die in den Ordensprovinzen oder sogar innerhalb einer Provinz verfolgt wurden. Jordan von Giano fand es berichtenswert, dass Bruder Gottfried, der 1243 Minister der sächsischen Provinz wurde, die Politik seines Vorgängers Markward fortsetzte.[52] Laut Thomas von Eccleston war in der englischen Provinz die Kustodie von Cambridge eine Zeit lang so arm, dass die Brüder dort keine Betttücher benutzten; dagegen seien in den Häusern der Kustodie Oxford keine Kopfkissen erlaubt gewesen, während in der Kustodie York festgesetzt worden sei, dass sich in einem Konvent nicht mehr Brüder aufhalten sollten, als durch Bettel

[48] John Freed, The Friars and German Society in the Thirteenth Century, Cambridge (Mass.) 1977, 24. Dagegen wird für Ungarn angenommen, dass keine Verbindung zwischen der Entwicklung des Städtewesens und der Ausbreitung der Bettelorden bestand, Erik Fügedi, La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie, in: Annales E.S.C. 25 (1970), 966–978, hier 967.

[49] Hans Andersson, Urbanisation, in: Knut Helle (Hg.), The Cambridge History of Scandinavia, Bd. I: Prehistory to 1520, Cambridge 2003, 312–342, hier 315; Henrik Roelvink, Franciscans in Sweden. Medieval Remnants of Franciscan Activities, Assen 1998, 10.

[50] Francis Cotter, The Friars Minor in Ireland from their Arrival to 1400, New York 1994, 8f.

[51] Cotter, Ireland (wie Anm. 50), 23, 58f.

[52] Chronica Fratris Jordani (wie Anm. 32), 60: *„viam quam frater Marquardus inceperat tenuit et per tres annos et menses aliquot provinciam laudabiliter rexit.“*

ernährt werden könnten. Martin von Barton, der Kustos, habe dort den Brüdern nicht erlaubt, Kredite aufzunehmen.[53] Derartige unterschiedliche Praktiken innerhalb einer Provinz konnten durch Differenzen in den Zielsetzungen aufeinanderfolgender Provinzalminister verstärkt werden. Obwohl Agnellus von Pisa die Ordensprovinz entwickeln wollte, legte er strenge Maßstäbe bei der Größe und Ausführung der Konventsgebäude sowie der Gesamtgröße der Konvente an. Im Gegensatz zu ihm zog Haymo von Faversham größerflächige Areale vor, die es den Ordensleuten erlauben sollten, durch die Anlage von Gärten den Bettel einzuschränken. Ein anderer Provinzial, William von Nottingham, ließ die steinernen Wände des franziskanischen Schlafsaals in Shrewsbury entfernen, während der sonst so strenge Agnellus in London eine Fachwerkkonstruktion durch Steinwände ersetzen ließ.[54]

Diese Faktoren zwingen den Betrachter zu einer Veränderung der Sichtweise. Mit der Ausbreitung des Ordens gab es keine franziskanische Wirtschaft mehr, sondern mehrere unterschiedliche, parallel existierende Wirtschaftsformen. David Flood hat gezeigt, dass sich in diesem Prozess, in dem der Orden sich von einer religiösen Laienbewegung zu einer von Priestern und Akademikern geführten Institution wandelte, auch die Einstellung zur Arbeit veränderte. Anfangs eine Aktivität, die von allen Mitgliedern der Gemeinschaft erwartet wurde, die über die notwendigen Fähigkeiten verfügten und dabei eine wichtige Einkommensquelle, wurde Handarbeit auf häusliche Tätigkeiten reduziert, während Studium und Lehre sich zu wichtigen Elementen franziskanischen Lebens entwickelten.[55] In den 1260 auf dem Generalkapitel von Narbonne zusammengestellten Konstitutionen werden im Kapitel über die Arbeit Schreiben und Studieren konkret genannt, andere Tätigkeiten werden unter „aliis laboribus“ zusammengefasst und zur Zeit der Bulle *Exiit qui seminat* (1279) wurde gesagt, dass geistige Arbeit der Handarbeit in dem Maße vorzuziehen sei, in dem die Bedeutung der Seele die des Körpers überrage.[56] Bildung brachte allerdings zunächst kein Einkommen, sondern verursachte Kosten. Es ist möglich – allerdings sehr schwer nachzuweisen – dass der Bettel in dieser Zeit eine üblichere und wichtigere Einkommenform wurde, die nicht weiter auf Notzeiten beschänkt war. Allerdings kann man davon ausgehen, dass in dieser Expansionsphase, in der städtischer Grundbesitz erworben und aufwändige Bauvorhaben finanziert werden mussten, die Kosten eher durch die Schenkungen reicher Wohltäter gedeckt wurden. Sie waren die Voraussetzung für die Konsolidierung des Ordens in eine Organisation mit Kirchen und Klostergebäuden. Gleichzeitig wurden die Brüder auch gezwungen, sich an den örtlichen Wirtschaftsaktivitäten zu beteiligen, um die Umwandlung der vorhandenen Werte in die Dinge zu gewährleisten, die im jeweiligen Moment gebraucht wurden. Die Rechtsgrundlage dafür bildetete die Bulle

---

[53] Eccleston (wie Anm. 28), 34–37.

[54] Eccleston (wie Anm. 28), 23, 44.

[55] Flood, Labor (wie Anm. 13), 79–83.

[56] Bullarium Franciscanum (wie Anm. 39), III, 413: „*labor iste spiritualis tanto illi praeponderet, quanto quae sunt animae corporalibus praeferuntur.*“ Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum. 2 Bde., hg. von Cesare Cenci und Roman Mailleux (Analecta Franciscana, Nova series, Documenta et studia, 1, 5), Grottaferrata 2007–2010, I, 81; Fidel Elizondo, Bulla ‘Exiit qui seminat’ Nicolai III (14 Augusti 1279), in: Laurentianum 4 (1963), 59–119, hier 85, 114.

Quanto studiosius (1247), die aus zwei Gründen von Bedeutung ist. Erstens bestätigt sie die Beteiligung der Franziskaner an einer Vielzahl lokaler Wirtschaftssysteme, in denen sich die Brüder je nach „locorum indigentia singulorum" zu versorgen hatten, und in denen sie autorisiert waren, sich auf die Gegebenheiten einzustellen: „sicut vobis pro loco et tempore videbitur expedire".[57] Zweitens ermöglichte es sie dem Orden, sich wichtiger wirtschaftlicher Mechanismen zu bedienen, in Wirtschaftsdingen Bitten auszusprechen sowie Verkäufe und Tauschgeschäfte zu tätigen.[58] Derartige Möglichkeiten hatten bislang nicht bestanden, da Veräußerungen nur mit Erlaubnis des Provinzials, des Generalministers oder des Kardinalprotektors möglich waren. Nun waren solche Transaktionen von den Beauftragten der Brüder vorzunehmen, die hier nur als: „aliquos viros idoneos" bezeichnet werden. Beginnend mit den „nuntii" der Bulle *Quo elongati* wurden so die Grundlagen für ein Umfeld von Vermittlern und weisungsbefugten Laien geschaffen, deren Aufgaben allerdings nicht immer genau definiert waren.

Die Franziskaner, die ja weder mit „pecunia" noch mit „denarii" umgehen durften, erhielten ein Instrumentarium für Wirtschaftstransaktionen; allerdings ist die Struktur dieses Systems schwer zu erkennen, da es der Terminologie an ausreichender Präzision mangelt. So gab es zunächst die „amici spirituales" aus der *Regula bullata* (c. IV), die im Auftrag der Minister und Kustoden handeln sollten. Es ist plausibel anzunehmen, daß die „nuntii" aus *Quo elongati* und *Ordinem vestrum* vor allem mit ihnen interagieren sollten. Zusätzlich gab es jedoch auch noch „procuratores". Bei ihnen konnte es sich um Ordensangehörige handeln, die mit dem Bettel betraut waren, wie der von Thomas von Eccleston mehrfach erwähnte Bruder Salomon, von dem gesagt wird: „factus est procurator".[59] In den Narbonenses erscheint der „procurator" dann als franziskanischer Amtsträger, der in jedem Konvent anzutreffen ist.[60] Der Terminus „procurator" konnte sich aber auch auf einen Außenstehenden beziehen, der von einem Ordensbruder mit der Wahrnehmung wirtschaftlicher Interessen betraut worden war.[61] Zur Zeit der Bulle *Exiit qui seminat* (1279) konnte sich die Bezeichnung „procurator" auch auf eine von der Kurie oder dem Kardinalprotektor benannte Person beziehen, deren Aufgabe darin bestand, die Bezahlung für verkauften Franziskanerbesitz entgegenzunehmen.[62] Ludovic Viallet hat zeigen können, dass es sich bei diesen Mittelspersonen, die unter ganz verschiedenen Bezeichnungen erscheinen können: „procuratores", „administratores",

---

[57] Bullarium Franciscanum (wie Anm. 39), I, 487 f.

[58] Bullarium Franciscanum (wie Anm. 39), I, 487: *„libere petere, vendere, commutare, alienare, tractare, expendere, vel permutare."*

[59] Eccleston (wie Anm. 28), 12; die Rolle der an anderen Stellen des Textes erwähnten Prokuratoren ist nicht klar, ibid., 42, 85. Ludovic Viallet, Procureurs et 'personnes interposées' chez les Franciscains, in: L'expérience des ordres mendiants (wie Anm. 1), 661–705.

[60] Konstitutionen von Narbonne, III,12: Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 75. Allerdings wird das Amt nicht unter den *„officia ordinis"* aufgeführt, ibid., 86; Konstitutionen von Narbonne, VII, 9.

[61] Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 37 note c; Chronica Fratris Jordani (wie Anm. 32), 39.

[62] *Exiit qui seminat*, Bullarium Franciscanum (wie Anm. 39), III, 412. Neidiger, Mendikanten (wie Anm. 18), 58.

„yconomi", „syndici" oder „actores", Begriffe, die zum Teil in der Bulle *Exsultantes in Domino* (1283) verwendet werden, um Laien handelte, die im Auftrag der Brüder tätig waren.[63] Sie konnten mit einem sich zunehmend erweiternden Ermessensspielraum handeln, Käufe oder Tauschgeschäfte vornehmen und den Franziskanern bei der Entgegennahme auch solcher Legate – sogar in Form von Geld oder Liegenschaften – helfen, die von den Testatoren nicht eindeutig als Beitrag zur Beschaffung von Dingen für Grundbedürfnisse der Brüder deklariert worden waren.[64] Dieser Tendenz zu zunehmender wirtschaftlicher Freiheit wurde in der Bulle *Exivi de paradiso* (1312) Einhalt geboten, in der die Rolle der Mittelsleute auf solche Situationen beschränkt wurde, in denen Kleidung besorgt oder die Krankenpflege gesichert werden musste. Darüber hinaus konnten sie nur dann tätig werden, wenn Almosen ausblieben.[65]

IV.

Mit dem Bedeutungswandel der Arbeit änderte sich auch die Rolle des Bettels für die Wirtschaft des Ordens: sie nahm zumindest zeitweilig zu, bevor ihre Bedeutung dann im Vergleich zu den Einkommen aus dem Totengedächtnis zurückging.[66] Die damit verbundenen Gefahren waren bereits den Zeitgenossen bekannt. Dem englischen König Heinrich III. wird die Bemerkung nachgesagt, die Franziskaner könnten mächtiger sein als Fürsten, wenn sie sich nur vor dem Erwerb von Privilegien hüteten und sie beim Betteln Maß hielten („si non fueritis importuni in petendo").[67] Laut Thomas von Eccleston soll aufdringliches Betteln durch Dominikaner zu negativen Reaktionen des eben erwähnten Monarchen wie auch des Abtes von Chertsey geführt haben.[68] Beim Antritt seines Generalats warnte Bonaventura die Brüder, dass der Glanz des Ordens nicht mehr so existiere wie früher und fügte hinzu, übermäßiges Betteln habe dazu geführt, dass die Minoriten von der Bevölkerung gefürchtet würden wie Räuber.[69] Dies war nur eins von einer ganzen Liste von Problemen, die der neue Generalminister ansprach, doch der Eindruck wird von einer Beobachtung Salimbenes bestätigt, der feststellte, dass es eine Zeit gegeben habe, in der die

---

[63] Viallet, Procureurs (wie Anm. 59), 669.

[64] In *Exiit qui seminat* wurde gefordert, dass *„si legaret Fratribus Vineam, vel Agrum ad excolendum, domum ad locandum, vel similia verba in similibus proferret, aut modos similes in relinquendo servaret, a tali legato, et ejus receptione per omnem modum Fratres abstineant."* Bullarium Franciscanum (wie Anm. 38), III, 412. In der Bulle *Exsultantes in Domino* (1283) wandte man sich auch dem Problem von Testamenten zu, die nicht in der geforderten Weise formuliert waren, ibid., III, 501f.

[65] Corpus Iuris Canonici, 2 Bde., hg. von Aemilius Friedberg, Leipzig 1879, II, 1193–1200.

[66] Jacques Chiffoleau, 'Usus pauper'? notes sur les franciscains, la Règle et l'argent à Avignon entre 1360 et 1480, in: Henri Dubois/Jean-Claude Hocquet/André Vauchez (Hgg.), Horizons Marins – Itinéraires spirituels, 2 Bde., Paris 1987, 135–149, hier 139f.

[67] Eccleston (wie Anm. 28), 19.

[68] Eccleston (wie Anm. 28), 46f.

[69] S. Bonaventurae, Opera Omnia, 10 Bde., Quaracchi 1882–1902, VIII, 469: *„importuna petito, propter quam omnes transeuntes per terras adeo abhorrent Fratrum occursum, ut eis timeant quasi praedonibus obviare."*

„Apostolici" in seiner Heimatstadt Parma mehr Almosen erhalten hätten als die Dominikaner oder die Franziskaner.[70] In diesem Zusammenhang ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass der Bettel nur einen Teil der franziskanischen Wirtschaftsformen ausmachte, die sich seit der Mitte des 13. Jahrhunderts zu komplexen Systemen entwickelten.

Da eine Studie des Umfeldes der einzelnen Franziskanerklöster, wie sie von Jacques Chiffoleau mit einem Hinweis auf ihre permanente wirtschaftliche Unsicherheit gefordert wurde,[71] nur schwer geleistet werden kann, empfiehlt es sich, die einzelnen Elemente der franziskanischen Wirtschaftsformen zu untersuchen. Das kann in zwei einfachen Kategorien geschehen, erstens indem das Augenmerk auf die Ausgaben und Verbindlichkeiten gerichtet wird und zweitens die Einnahmen untersucht werden. Bei den Ausgaben lässt sich feststellen, dass sie in zwei klar getrennte Kategorien fielen. Es finden sich einzeln und oft nur einmal anfallende Investitionen, davon unterschieden werden können zweitens laufende Kosten. Die erste Kategorie bestand meist aus hohen Aufwendungen, die bei Konventsgründungen für Landkäufe und Bauprojekte anfielen. Die notwendigen finanziellen Mittel wurden von verschiedenen Gruppen bereit gestellt, den Angehörigen der Herrscherhäuser, dem Adel, Prälaten oder Angehörigen der städtischen Elite. Liegenschaften für die erste Ansiedlung der Brüder wurden fast immer geschenkt, entweder von Unterstützern, die den Grund kauften oder von den Eigentümern. Angehörige der gleichen Gruppen zahlten oft auch für die Kapellen und Kirchen, den Bau anderer Konventsgebäude und investierten auch in weitere kapitalintensive Vorhaben, wie zum Beispiel den Bau von Wasserleitungen. Der Londoner Sheriff und spätere Bürgermeister William Joynier soll mehr als £ 200 für die Errichtung der franziskanischen Konventsgebäude in seiner Stadt bereit gestellt haben.[72] Wenn derartige Mittel nicht sofort zur Verfügung standen, nahmen die Franziskaner Schulden auf. Ein früher Beleg dafür ist Thomas' von Eccleston Geschichte des Guardians, der Bier auf Kredit kaufen ließ, um Besucher aus einem anderen Konvent zu versorgen.[73] Die Praxis der Kreditaufnahme scheint so weit verbreitet gewesen zu sein, dass in den Generalkonstitutionen von 1260 Regeln aufgestellt wurden, die eine Schuldenkontrolle innerhalb des Ordens gewährleisten sollten. Man durfte nur Verbindlichkeiten eingehen, wenn das Provinzialkapitel zugestimmt hatte. Auch durften die Brüder keine Verpflichtung zur Rückzahlung des Kredits geben. Es war ihnen aber erlaubt zu versichern, dass sie sich für die Rückzahlung einsetzten und zu diesem Zweck auch Almosen verwendet werden dürften.[74]

Auf das Thema der Baukosten wurde in den Konstitutionen gesondert eingegangen. Ihre Bezahlung mit geliehenem Geld war nur mit einem Dispens des Provinzialministers möglich.[75] Bei der Höhe derartiger Anfangsausgaben kann es

[70] Salimbene (wie Anm. 29), I, 373: „*Et plus et libentius dabant eis Parmenses, concives mei, viri et mulieres, quam fratribus Minoribus et Predicatoribus darent.*"

[71] Jacques Chiffoleau, Conclusions. Les couvents, l'échange, la religion, in: L'economia dei conventi (wie Anm. 16), 403–448, hier 419.

[72] Beispiele in: Eccleston (wie Anm. 28), 21 (London), 22 (Oxford, Cambridge).

[73] Eccleston (wie Anm. 28), 8; zur Kreditpraxis: ebd. 37.

[74] Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 74.

[75] Konstitutionen von Narbonne, III, 13, 14, in: Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 75.

nur erstaunen, dass es nicht ungewöhnlich war, Bettelordenskonvente zu verlegen. Es gab verschiedene Gründe für derartige Maßnahmen; sie konnten notwendig werden, weil die erste Ansiedlung außerhalb der städtischen Verteidigungsanlagen stattgefunden hatte, wie in Auxerre oder Heidelberg,[76] sie konnten aber auch durch den Druck einer anderen religiösen Institution veranlasst werden, wie in Limoges,[77] in St Trond[78] oder im englischen Bury St Edmunds,[79] wo die Benediktiner die Präsenz von Mendikanten in ihrer Stadt nicht duldeten. Auch konnte sie als Reaktion auf Veränderungen in den geologischen Bedingungen geschehen, wie im ostanglischen Dunwich, wo die Franziskaner wegen Küstenerosion verlegt werden mussten.[80] In anderen Fällen, so in Bordeaux,[81] Konstanz,[82] Lüttich,[83] Münster[84] oder in Köln,[85] wo die Franziskaner von der Pfarrei St Severin nach St Columba umzogen, sind die Gründe nicht bekannt. Derartige Verlegungen konnten den wirtschaftlichen Interessen der Stadt entgegenstehen und zu Konflikten führen, wie in Ferentino, wo das Vorhaben der Konventsverlegung zwischen 1257 und 1278 trotz sieben päpstlichen Interventionen keine Fortschritte machte,[86] und sie waren ganz sicher teuer, selbst wenn Grundstücke verkauft wurden, wie in Arezzo zur Zeit des Pontifikats Johannes' XXII.,[87] oder wenn Baumaterial wiederverwendet werden konnte. Naturereignisse, wie etwa 1276 in Wien, wo ein Stadtbrand den Kreuzgang des Franziskanerklosters beschädigte,[88] und Kriege, wie es etwa 1289 anläßlich eines habsburgischen Feldzuges in Ungarn geschah,[89] konnten ebenfalls plötzlichen und intensiven Finanzbedarf

---

[76] Antoine Béguet, Nécrologe des Frères Mineurs d'Auxerre, in: AFH 3 (1910), 115–138, 310–332, 530–550, 716–738, 115 (Auxerre); Konrad Eubel, Geschichte der oberdeutschen (Straßburger) Minoriten-Provinz, Würzburg 1886, 207f. (Heidelberg).

[77] Ferdinand Marie Delorme, Les Cordeliers dans le Limousin aux XIII^{e}–XV^{e} siècles, in: AFH 32 (1939), 201–259; 33 (1940), 114–160, hier 204.

[78] Jean Charles, La ville de Saint-Trond au moyen âge. Des origines à la fin du XIV^{e} siècle, Paris ^{2}1965, 276.

[79] Jens Röhrkasten, The Creation and Early History of the Franciscan Custody of Cambridge, in: Michael Robson/Jens Röhrkasten (Hgg.), Canterbury Studies in Franciscan History. Vol. I: Acts of the Franciscan History Conference held at the Franciscan International Study Centre on 9th September 2006, Canterbury 2008, 48–77, hier 54, 56–59.

[80] John Hutton, The Franciscans in England, Oxford 1926, 75f.; Calendar of Patent Rolls 1281–92, London 1895, 383, The National Archives, London, C 143/13/24.

[81] Ferdinand Marie Delorme, Documenta quaedam Clarissarum historiam generalem et speciatim monasterii Ordinis S. Clarae Burdigalensis illustrantia (saecul. XIII–XVI), in: AFH 5 (1912), 41–51, 321–351, hier 43.

[82] Eubel, Geschichte (wie Anm. 76), 207f.

[83] Bertrand, Commerce (wie Anm. 18), 131.

[84] Konrad Eubel, Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordensprovinz, Köln 1906, 166.

[85] Eubel, Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordensprovinz (wie Anm. 84), 34.

[86] Mariano d'Alatri, I più antichi insediamenti dei mendicanti nella provincia civile di Campagna, in: MEFRM 89 (1977), 575–585, hier 579; Balthasar, Geschichte (wie Anm. 16), 71.

[87] Francesco Benoffi und Saturnino Mencherini, La Toscana Serafica, in: MF 34 (1934), 145–156, 334–342; 35 (1935), 118–132, 288–312, hier 147, 335.

[88] Annales Austriae, Continuatio Vindobonensis (MGH.SS 9), 707; Markus Hunecke, Die Minderbrüder in Dortmund, in: Dieter Berg (Hg.), Franziskanisches Leben im Mittelalter, Werl 1994, 27–45, hier 29; Michael Robson, The Franciscans in the Medieval Custody of York, York 1997, 28.

[89] Annales Austriae (wie Anm. 88), 715. Zum Hundertjährigen Krieg vgl. Noël Coulet, Les Mendiants à Aix-en-Provence, XIII^{e}–XV^{e} siècle, in: Moines et religieux dans la ville (XII^{e}–XV^{e}) siècle, Toulouse 2009, 391–416, hier 394.

verursachen. Ihr Effekt wurde verstärkt, wenn eine ganz Stadt oder Region betroffen war, da sich dann der Druck auf die vorhandenen Ressourcen erhöhte. Ein weiterer Faktor war die Ausstattung franziskanischer Kirchen mit liturgischen Büchern, Gewändern und Gerät. Derartige Dinge waren ideale Geschenke, etwa bei der Kirchweih, wie in Magdeburg, wo der Erzbischof „omnem ornatum altaris" den Brüdern überließ, allerdings ist nur in wenigen Fällen bekannt, wie diese wichtige Ausstattung finanziert worden war.[90]

Gemessen an den hier notwendigen Summen waren die laufenden Kosten eines Franziskanerklosters geringer aber ihre Strukturen waren komplexer. Die laufenden Kosten für Nahrungsmittel, Heizung und Bekleidung hingen von der Größe des jeweiligen Hauses ab. Diese permanenten Ausgaben stellten eine erhebliche Belastung wie auch eine logistische Herausforderung dar, da die Möglichkeiten für Planungen nur sehr eingeschränkt vorhanden waren. Der Besitz von Nutzvieh war verboten, allerdings versuchte man, in der englischen Ordensprovinz durch die Anlage von Gärten eine gewisse Versorgungsgrundlage zu schaffen.[91] Tatsächlich war auch zur Zeit der größten Expansion des Ordens die Lage so, dass mit einem Zusammenbruch der Versorgung in mehr als einem Konvent einer Provinz gerechnet wurde, so dass benachbarte Regionen verpflichtet waren, die auswandernden Ordensleute aufzunehmen.[92] Man darf annehmen, dass zusätzlich regelmäßige Kosten für die Reparatur und den Unterhalt der Gebäude anfielen, dazu musste die Wasserversorgung instand gehalten werden, eine Notwendigkeit, die vertraglich geregelt sein konnte.[93] Noch schwieriger einzuschätzen sind die Kosten für Ausbildung und Studium der Konventsmitglieder. Die meisten Franziskanerklöster bauten, abhängig vom Status ihrer Schule im Orden, mehr oder weniger spezialisierte Bibliotheken auf. Bücher waren die einzigen Wertsachen, die in einem Franziskanerkloster deponiert werden durften und die Brüder waren sich des wirtschaftlichen Werts ihrer Bibliotheken bewusst. In der aus dem 14. Jahrhundert stammenden Bibliotheksordnung von Santa Croce in Florenz, wurde gewarnt, dass Bücher nicht ohne Lizenz verkauft oder als Sicherheit hinterlegt werden sollten.[94] Die potentiell hohen Anschaffungskosten für Bücher bemühte man sich bereits vor 1260 duch die Festsetzung von Höchstpreisen zu begrenzen. Eine Bestimmung der vornarbonensischen Konstitutionen setzte den Kaufpreis einer Bibel auf 20 lb. (Tours) fest, eine

[90] Chronica Fratris Jordani (wie Anm. 32), 42.

[91] Konstitutionen von Narbonne, III, 23, in: Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 76: „*Sub fratre Haymone quoque in nonnullis locis facta est arearum ampliatio; dixit enim, quod maluit quod fratres haberent amplas areas et colerent eas, ut habere possent pulmenta domi, quam ab aliis ea mendicarent.*" Vgl. Eccleston (wie Anm. 28), 44f.

[92] Konstitutionen von Narbonne, V, 16, in: Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 80f.

[93] Röhrkasten, London (wie Anm. 18), 46.

[94] Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 51; Michael Bihl, Ordinationes Fr. Bernardi de Guasconibus Ministri Provincialis Thusciae pro bibliotheca conventus S. Crucis Florentiae, an. 1357–1367, in: AFH 26 (1933), 141–164, hier 149; ein Beispiel aus Todi bringt: Neslihan Şenocak, The Earliest Library Catalogue of the Franciscan Convent of St. Fortunato of Todi (c. 1300), in: AFH 99 (2006), 467–505, hier 498; Bert Roest, A History of Franciscan Education (c. 1210–1517), Leiden 2000, 198.

Entscheidung, die auch später beibehalten wurde.[95] Die Studienkosten entwickelten sich besonders an den spezialisierteren Schulen und Generalstudien zu einem Problem. Für das Pariser Haus in Vauvert stellten sie eine besondere Herausforderung dar, denn hier mussten zwei Studenten aus jeder Ordensprovinz auf Kosten des Konvents angenommen werden und das Haus war nicht immer in der Lage, diese Bürde zu tragen.[96] Zudem hatten die Provinzen das Recht, zusätzliche Studenten zu entsenden, die dann allerdings auf Kosten der Heimatprovinz mit Büchern und den notwendigen Mitteln ausgestattet werden mussten. Wie derartige Kosten innerhalb der Ordensprovinzen verteilt wurden, blieb der Entscheidung der Provinzialminister und -kapitel überlassen.[97]

Franziskanerkonvente konnten mit zusätzlichen finanziellen Forderungen konfrontiert werden. Viele ihrer Areale waren über einen längeren Zeitraum aus einzelnen Grundstücken zusammengesetzt worden.[98] Wenn solche Grundstücke vom oder für den Orden angekauft wurden, konnten sie noch mit Zinsen belastet sein, die den Grundherren oder vorherigen Eigentümern zustanden. Als die Franziskaner von Grantham, in der Kustodie Oxford, am Anfang der Regierungszeit Eduards III. ein Stück Land erhielten, sagten die Geschworenen der vorher am 14 April 1333 einberufenen Inquisitio *ad quod damnum*, dass es mit jährlichen Zahlungen von 15 d. belastet sei.[99] Die Franziskaner von Canterbury, die 1335 weiteres Land „ad elargationem mansi sui" erwarben, wurden sogar mit einer Forderung von jährlich 2 s 4 d konfrontiert.[100] Es ist zwar richtig, dass solche Verbindlichkeiten oft vom Schenker übernommen, einem verbleibenden Restgrundstück zugeschlagen oder durch eine Abschlagszahlung abgelöst wurden, doch das war nicht immer der Fall.[101] In der Mitte des 14. Jahrhunderts erwarben die Franziskaner von Cambridge zwei bebaute Grundstücke, für sie sie der Kirche St. Radegund einen Jahreszins von 3 d, der Stadt Cambridge 2 d jährlich schuldeten.[102] Noch im 15. Jahrhundert zahlten die Minori-

---

[95] Fragmenta, no. 37: „*De cetero autem nulla fiat, que precium XVI*^{cim} *librarum parisiensium excedat.*" Praenarbonenses: „*Et nulla biblia emenda pretium XX librarum turonensium excedat.*" Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 54; Konstitutionen von Narbonne, VI, 24, ibid., I, 84.

[96] Roest, Education (wie Anm. 94), 15.

[97] Konstitutionen von Narbonne, VI, 19, Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 84.

[98] Rotuli Hundredorum, 2 Bde., London 1812–1818, Bd. 2, 360: „*Item fratres minores in villa Cantabrigiensi commorantes similiter habent quendam locum ubi manent et ubi ecclesia eorum fundata est, qui quidem locus continet in se sex acras terrae et amplius in longitudine et latitudine, in quo loco diversae solebant esse mansiones in quibus multi inhabitabant qui solebant esse geldabiles et ausiliant ad villam predictam. Hunc vero locum habent et tenent dicti fratres in perpetua eleemosina de perquisitis et de dono plurimorum.*"

[99] The National Archives, London, C 143/226/2.

[100] The National Archives, London, C 143/235/7.

[101] Ein Beispiel aus Cambridge: Close Rolls of the Reign of Henry III, 1237–42, London 1911, 61: „*Pro Fratribus Minoribus Cantebrugie. – Rex baillivis suis de Cantebrugia salutem. Sciatis quod concessimus Fratribus Minoribus de Cantebrugia domum illam cum pertinentiis in Cantebrugia, que fuit Magistri Benjamin, Judei, et quam prius vobis concesseramus ad gayolam nostram inde faciendam, ad clausum domorum predictorum fratrum dilatandum, salvis domino feodi servitiis et redditibus ei inde debitis. Et ideo vobis precipimus, quod eisdem fratribus de domo predicta plenam saisinam habere faciatis.*" (14. Juni 1238); Auskauf der Zinsbelastung: Calendar of Liberate Rolls, 1226–40, London 1916, 338, 16. Juni 1238.

[102] The National Archives, London, C 143/311/5.

ten von Cambridge jährlich 2 d für ein Grundstück, das *Chadenhall* genannt wurde, und das mit dem im vorhergehenden Jahrhundert erworbenen identisch sein könnte.[103] Jordan von Giano erwähnt eine ähnliche Situation in Nordhausen, einem Konvent der sächsischen Ordensprovinz, wo die Fratres nach ihrer Ankunft 1225 für eine jährliche Pachtsumme von 4 Schillingen einen Garten erhielten. Da es sich bei den Brüdern jedoch ausschließlich um Laien handelte, wurde die Niederlassung zunächst wieder aufgegeben, da der Aufwand für die Abnahme der Beichte zu groß war. Die Rückkehr der Franziskaner nach Nordhausen wurde 1230 durch die Schenkung eines Grundstücks erleichtert.[104]

Kosten verursachte auch die Verwaltung des Ordens. Dazu gehörte die Organisation jährlicher Provinzialkapitel („iuxta quod magis congruerit cuilibet regioni")[105] sowie die der Generalkapitel. In diesem Zusammenhang sind auch die Zahlungen für die Vertretung des Ordens an der Kurie zu sehen. Enzensberger hat gezeigt, dass dem Orden auch für die Ausstellung päpstlicher Bullen Gebühren abverlangt wurden.[106] Aus diesem Grund entschied sich 1287 das Generalkapitel von Montpellier, von jeder Provinz eine Steuer von 44 Schillingen (Tours) abzuverlangen, die einem Florentiner Kaufmann zu überweisen seien „pro privilegiis impetrandis".[107]

Franziskanische Einkommen können in einmalige Zahlungen oder (mehr oder weniger) regelmäßige Einkommen unterteilt werden. Erstere waren oft für große Bauprojekte oder den Landerwerb vorgesehen. Hier konnten große Summen aus unterschiedlichen Quellen bereit gestellt werden. Entweder als königliche Spenden, wie in Paris oder im Fall der Londoner Franziskanerkirche im 14. Jahrhundert,[108] als Schenkungen des Adels, von Prälaten oder von Seiten der städtischen Führungsschichten.[109] Derartigen Zahlungen war gemein, dass sie kein ‚eigentliches Einkommen darstellten, da sie nicht durch die Hände des Ordens gingen, dass sie zweckgebunden waren und dass sie eingestellt wurden, wenn der Zweck erreicht war. Eine

---

[103] Cambridge Borough Documents, hg. v. William Palmer, Cambridge 1931, 62.

[104] Chronica Fratris Jordani (wie Anm. 32), 39: „*Ibi autem bene a burgensibus sunt recepti et in quodam orticello, de quo pro censu IIII solidi singulis annis solvebantur, in quo domus erat competens ad ecclesiam frequentandam, propter eorum commodum sunt locati.*"

[105] Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 94.

[106] Enzensberger, Franziskaner (wie Anm. 40), 51, 56, 62.

[107] Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens, hg. v. Franz Ehrle, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 6 (1892), 1–138, hier 59.

[108] Röhrkasten, London (wie Anm. 18), 45.

[109] Friedrich Albert Groeteken, Die Franziskaner an Fürstenhöfen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Münster 1915, 27f.; Paul Baur, Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz, Sigmaringen 1981, 136f.; Marvin Burton Becker, Aspects of Lay Piety in Early Renaissance Florence, in: Charles Edward Trinkaus/Heiko A. Oberman (Hgg.), The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, Leiden 1974, 177–199, hier 183f.; Jacques Chiffoleau, La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge (c. 1320-c. 1490), Rom 1980, 257; Manuel de Castro, La Provincia Franciscana de Santiago ocho siglos de historia, Santiago de Compostela 1984, 26; Bendix Bendixen, Das Franziskanerkloster zu Bergen in Norwegen, in: FS 1 (1914), 204–229, hier 205; Agathange Bocquet, L'origine et la fondation des monastères de Clarisses en Aquitaine au XIII^{e} siècle, in: CFr 25 (1955), 5–52, hier 22f.; Charles Cotton, The Grey Friars of Canterbury, Manchester 1924, 44; Delorme, Limousin (wie Anm. 77), 204.

andere Quelle gelegentlicher Einkommen für individuelle Konvente war der von franziskanischen Inquisitoren beschlagnahmte Privatbesitz verurteilter Ketzer, der illegal an die Ordensbrüder abgeführt und für Bauvorhaben oder für den Kauf von Bekleidung verwendet wurde.[110] Die für einzelne Konvente und individuelle Brüder notwendigen laufenden Kosten mussten auf andere Weise aufgebracht werden. Es ist fraglich, ob die frühe Unterhaltsform durch Arbeit in der Expansionsphase des Ordens noch zeitgemäß war, zumal diese mit einem institutionellen Wandel einherging, bei dem aus einer Laienorganisation ein von Priestern und Akademikern dominierter religiöser Orden wurde, dessen Aufgabe in der Predigt und Seelsorge bestand. Hierdurch nahm die Bedeutung des Bettels zu, so dass er in den Konstitutionen eigens geregelt werden musste, und schließlich 1260 in den Bestimmungen von Narbonne zusammengefasst wurde. Der dritte Abschnitt der *Narbonenses* enthält eine Anzahl von Einschränkungen, wie das Verbot an Altären zu betteln, Opferstöcke aufzustellen oder die Seelsorge mit dem Bettel zu verbinden. Die Richtlinien der *Regula Bullata*, keine Münzen anzunehmen oder Wertgegenstände, die getauscht werden konnten, wurden wiederholt.[111] Diese Erscheinung in den Normen allein deutet an, dass der Bettel eine Routineaktivität geworden war, die nicht länger auf Notzeiten beschränkt wurde. In der Folge wird in einigen Ordensprovinzen die Entstehung eines eigenen Terminierwesens sichtbar. Im Jahr 1291 übernahmen die Franziskaner der Kustodie Westfalen ein Steinhaus in Rheine, 1304 kauften die Minoriten von Paderborn den Teil eines steinernen Hauses in Büren und ihre Ordensbrüder in Herford erwarben 1319 ein Haus in Salzkotten von einer Gruppe Beginen. In keinem der genannten drei Orte gab es ein Franziskanerkloster, so dass die Verwendung der Häuser als Terminierhäuser nahe liegt.[112]

Sowohl in *Quo elongati* (1230) wie auch in *Ordinem vestrum* (1245) wurde es als normal angesehen, dass den Franziskanern solche Teile von Nonnenklöstern zugänglich waren, die auch von anderen Außenstehenden betreten werden konnten. Die Brüder konnten dort predigen und auch um Almosen bitten.[113] Es liegt nahe, dass dabei die Verbindungen zwischen den Konventen des ersten und des zweiten Ordens besonders eng waren. Die Wirtschaftsbeziehungen zwischen Franziskanern und den Klarissen waren jedoch nicht auf derartig informelle Unterstützung beschränkt. In einer Schenkung an das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm wurde 1296 bestimmt, dass ein festgesetzter Teil des Jahresertrages eines Hofes an die Minoriten von Ulm

[110] Mariano d'Alatri, L'inquisizione francescana nell'Italia centrale nel secolo XII, Rom 1954, 14–24; Antonio Rigon, Conflitti tra comuni e ordini mendicanti sulle realtà economiche, in: L'economia dei conventi (wie Anm. 16), 339–362, hier 359ff.

[111] Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 73f.

[112] Westfälisches Urkundenbuch, III. Band: Die Urkunden Westfalens vom J. 1201–1300, hg. v. Roger Wilmans/Ludwig Perger, Münster 1859–1864, Nr. 1423; Westfälisches Urkundenbuch, IX. Band: Die Urkunden des Bistums Paderborn 1301–1325. Lieferung 1: 1301–1310, hg. v. Joseph Prinz, Münster 1972, Nr. 270; Westfälisches Urkundenbuch, IX. Band: Die Urkunden des Bistums Paderborn 1301–1325, Lieferung 3: 1316–1320, hg. v. Joseph Prinz, Münster 1982, Nr. 1761.

[113] Grundmann, 'Quo elongati' (wie Anm. 40), 25; Bullarium Franciscanum (wie Anm. 39), I, 402.

weitergegeben werden soll.[114] Derartige Quellen sind selten, andere Beispiele deuten jedoch an, dass es sich durchaus um ein System gehandelt haben kann. Die Klarissen von Denny ließen den Franziskanern im benachbarten Cambridge in der Mitte des 14. Jahrhunderts mehrfach aus ihrem Bestand ein Schwein zukommen und die Londoner Minoresses nahmen etwas später eine dem Franziskanertheologen William Woodford von der Gräfin von Norfolk ausgesetzte Leibrente entgegen, verwalteten also dessen Privatbesitz.[115] In diesem Zusammenhang ist auch zu bedenken, dass die Klöster des zweiten Ordens dem franziskanischen Generalminister unterstanden, wobei die Kontrollgewalt von den Provinzialministern wahrgenommen werden konnte, die auch zum Verkauf von Gütern der Franziskanerinnen ihre Zustimmung geben mussten.[116]

Zuwendungen der Gläubigen konnten die Form einer regelmäßigen Rente für einen Konvent annehmen. In England und Irland geschah dies bereits im 13. Jahrhundert, ungeachtet der normativen Bestimmungen des Ordens. König Heinrich III. setzte 1245 eine Jahresrente von £ 20 für die Franziskaner von Dublin, Waterford, Drogheda, Cork, Athlone und Kilkenny aus, um diese mit Kleidung zu versorgen.[117] Sein Sohn Eduard I. begann jährliche Zahlungen an die Dominikaner und Franziskaner von Oxford und Cambridge, die von seinen Nachfolgern bis in die Reformationszeit hinein geleistet wurden.[118] Ab 1265 stellte die Kommune von Padua jährlich 100 Pfund Pfennige für den Kauf von Textilien für die Franziskaner und Dominikaner bereit, zu deren Auszahlung sich jeder Podestà zu Beginn seiner Amtszeit ver-

---

[114] Ulmisches Urkundenbuch, 3 Bde., hg. v. Friedrich Pressel/Gustav Veesenmeyer/Hugo Bazing, Ulm 1873–1900, Bd. I: Die Stadtgemeinde von 854–1314, 227ff., Nr. CXCII: „*daz mine vorginanten frowen von Sovelingen sulen giwert werden alliu iar von dem ginempten hove aines phundes haller, vier und zwaincich kaese, zwai hundert aier, und swer den hof zi cinslehen enphahet von den frowen oder haut, der sol alliu iar ain phunt wahses geben uff unserr frowen altaere zi Sovelingen, und daz vorginante gelt sol von dem hove werden, und mohti ioch nummer da werden, wan ez ouch daz erste gelt ist von dem hove. ich habe ouch gidinget, daz die vorgenanten frowen daz ci Sovelingen sulen alliu iar geben den Mindern brůderen zi Ulme ain phunt haller und vier und zwaincich kaese, die sie in nement von dem gnanten hove, daz ich selben Minneren brůder mine iargicithe bigangen ies iars.*“

[115] John Moorman, The Grey Friars of Cambridge, 1225–1538, Cambridge 1952, 72; Röhrkasten, London (wie Anm. 18), 164; Neidiger, Liegenschaftsbesitz (wie Anm. 18), 115. Im Jahr 1280 übernahm das Basler Kloster St Klara eine Zahlungsverpflichtung an die Franziskaner der Stadt, Urkundenbuch der Stadt Basel, II. Band, hg. v. Rudolf Wackernagel/Rudolf Thommen, Basel 1893, 189f., Nr. 328. Drei Jahre später wurde eine Schenkung an die Franziskanerinnen mit der Verpflichtung einer regelmäßigen Zahlung an die Minoriten verbunden: „*terciam partem rerum donatarum teneatur fratribus Minoribus domus Basiliensis in elemosinam assignare*“. Ibid., 203, Nr. 403 (1283).

[116] Urkundenbuch der Stadt Basel (wie Anm. 115), II, 117ff., Nr. 209: Verkauf von Gütern „*de consilio et consensu patrum nostrorum spiritualium fratris Chonradi provincialis […].*“ Moorman, History (wie Anm. 31), 213f.; Brigitte Degler-Spengler, Das Klarissenkloster Gnadental in Basel, 1289–1529, Basel 1969, 37–40.

[117] Cotter, Ireland (wie Anm. 50), 24; Eubel, Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordensprovinz (wie Anm. 84), 63ff.; Alain Guerreau, Rentes des ordres mendiants à Mâcon au XIV^{e} siècle, in: Annales E.S.C 25 (1970), 956–965, hier 957, 963; Heribert Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i.Br. 1909, 44; Andrew George Little, Studies in English Franciscan History. Being the Ford Lectures Delivered in the University of Oxford in 1916, Manchester 1917, 6.

[118] The National Archives, London, E403/51 m 1; E403/57 m 1. Diese Zahlungen erfolgten regelmäßig bis in das 16. Jahrhundert.

pflichten musste.[119] Derartige Zahlungen wurden nur in bestimmten Provinzen und auch hier nur selektiv geleistet. Von größerer allgemeiner Bedeutung für die Franziskaner waren Legate. Ihr Gewicht bei der Wirtschaftsführung einzelner Konvente nahm sogar in solchem Maße zu, dass eine Thematisierung in den Konstitutionen für notwendig erachtet wurde. In den *Narboneneses* wurde verboten, dass Brüder, die am Testierprozess beteiligt waren, ihren Einfluss so geltend machten, dass ihnen oder ihren Angehörigen ein Legat ausgesetzt wurde.[120] Das Thema erschien auch in der Bulle *Exiit qui seminat* (1279), dort ging es jedoch nur um die Art, in der Vermächtnisse zugunsten des Ordens schriftlich festgehalten werden sollen, denn die Art der Formulierung sollte entscheiden, ob das Legat angenommen werden konnte oder nicht. Die meisten Vermächtnisse bestanden aus Naturalien oder kleinen Geldsummen, doch aus der Vergabe kleiner Legate heraus entwickelte sich eine Testierpraxis, die in einem weiten Spektrum von Seelgerätstiftungen und Memorien endete, mit oft detailliert aufgeführten Leistungen der Brüder bis hin zur Teilnahme am Begräbnis, der Feier von Totenmesse und Jahrtagen.[121] Diese Art der religiösen Dienstleistung wurde in vielen Konventen zur wichtigsten Einkommensquelle, wobei allerdings bedacht werden muss, dass bestimmte Einkommenstypen der Franziskaner und Dominikaner mit der Bulle *Super cathedram* (1300) Bonifaz' VIII. durch die Verpflichtung zur Abgabe eines Viertels an den Weltklerus verringert wurden.[122] Die höchste Form derartiger Kooperationen, das Begräbnis in einem Franziskanerhaus, wurde auch testamentarisch geregelt. Einzelheiten finden sich allerdings in der Regel nicht in den Texten der Testamente. Große Vermächtnisse, in Form von Renten, Rechten oder Liegenschaften waren selten, doch sie konnten in der Wirtschaft eines Franziskanerklosters eine wichtige Rolle spielen, auch wenn dies einen Verstoß gegen die Regel darstellte. Das Thema wurde auch in den Konstitutionen mehrfach aufgegriffen. Die Konstitutionen von Assisi von 1279 verboten derartigen Besitz, der nicht angenommen werden dürfe, wenn er „fructus" einbrächte und dies wurde auf dem Straßburger Generalkapitel von 1282 weiter ausgeführt, wo jährliche oder in anderer Art regelmäßige Einkünfte erwähnt werden. Allerdings wurde dabei lediglich ausgesagt, dass niemand dazu bewegt werden solle, dem Orden derartigen Besitz zu übertragen und dass die Ansprüche auf derartige Einkommen nicht rechtlich geltend gemacht werden sollten.[123] Es gibt Anzeichen dafür, dass die Franziskaner in Köln,

---

[119] Statuti del comune di Padova dal secolo XII all'anno 1285, hg. v. Andrea Gloria, Padua 1873, 351, Nr. 1151.

[120] Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 74.

[121] Jens Röhrkasten, Londoners and the London Mendicants in the Late Middle Ages, in: JEH 47 (1996), 446–477.

[122] Corpus Iuris Canonici (wie Anm. 65), II, 1161–1164; Thomas Izbicki, The Problem of Canonical Portion in the Later Middle Ages: The Application of 'Super cathedram', in: Peter Linehan (Hg.), Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law, Rom 1988, 459–473, hier 461.

[123] Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 115: „*Caveant insuper fratres ne possessionis alicuius rei vel domus, sibi relicte, locationis nomine fructus percipiant annuatim.*" (1279). Ebd., I, 168: „*Inhibemus etiam per obedientiam, quod nullus frater inducat aliquam personam ad ordinandum aliquam elemosinam perpetuam, annuatim vel certis temporibus fratribus exibendam. Et, si aliqua taliter legata fuerit, nullo modo a fratribus in iudicio exigatur.*" (1282).

Bonn und Dortmund feste Renteneinkünfte hatten. Ihre Verwaltung fand bis 1322 im Namen des Papstes statt, danach entwickelte sich der Orden zu einer eigenen juristischen Person.[124] Die Brüder in Goslar hatten schon 1240 Anteilsrechte an einer Mühle, ihre Konfratres in Seligental erhielten vom Herzog von Jülich eine Mühle und bekamen nach 1375 Fischereirechte.[125] Im 16. Jahrhundert waren auch eine Reihe irischer Franziskanerkonvente im Besitz solcher Rechte.[126] Immer wieder wurden Franziskanerkonvente mit Liegenschaften und Zinseinkommen bedacht, aber nicht immer waren die Schenker zu bewegen, die dafür vorgesehene Rechtsform zu wählen, die für die Brüdern lediglich das Einkommen „ad quamlibet necessitatem suam faciendam", vorsah, wie etwa in Höxter im Jahr 1300.[127] Im Lauf des 14. Jahrhunderts wurde es dann immer üblicher, dass auch einzelne Franziskaner – vor allem die Gelehrten – Privatvermögen und ein persönliches Einkommen hatten.[128]

V.

Entscheidende Komponenten dieser franziskanischen Wirtschaftsformen wurden von den Spiritualen abgelehnt. Das Problem der Definition des Konzepts der apostolischen Armut wurde immer wieder aufgegriffen, doch trotz einer immer komplexeren Argumentation bis hin zu den Theorien des Petrus Johannis Olivi war eine Lösung nicht möglich, während die Ideale bei der praktischen Umsetzung immer weniger Beachtung fanden.[129] Ubertin von Casale bereitete für Clemens V. eine Liste von Regelverstößen vor, die als Grundlage für eine Ordensreform dienen sollte.[130] Ein ähnliches, viel kürzeres Dokument, in dem Wirtschaftspraktiken wie Verkäufe, Tausch, die Beteiligung an Finanztransaktionen, die Vollstreckung von Testamenten, die Entgegennahme von Geld, der Besitz von Renteinkünften, von Privatvermögen, der Verkauf des Ertrags von Weinbergen und Obstgärten, der Besitz von Nutztieren und vieles mehr beklagt wurde, veröffentlichten Cenci und Mailleux im ersten Band der *Constitutiones Generales*.[131] Mit einigen dieser Mißstände setzte

[124] Westfälisches Urkundenbuch, Dritter Band (wie Anm. 112), Nr. 1422; Westfälisches Urkunden-Buch. Fortsetzung von Erhards Regesta Historiae Westfaliae. Siebenter Band: Die Urkunden des kölnischen Westfalens vom J. 1200–1300, Münster 1908, Nr. 2452; Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 18), 209.

[125] Richard Banasch, Die Niederlassungen der Minoriten zwischen Weser und Elbe im dreizehnten Jahrhundert, Breslau 1891, 10; Eubel, Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordensprovinz (wie Anm. 84), 64, 80, 133.

[126] Cotter, Ireland (wie Anm. 50), 67: Cork, Clonmel, New Ross, Ennis, Athlone, Galway.

[127] Eubel, Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordensprovinz (wie Anm. 84), 270 mit Anm. 2.

[128] Bihl, Ordinationes (wie Anm. 94), 146.

[129] Stanislao da Campagnola, Gli Spirituali Umbri, in: Chi erano gli Spirituali. Atti del III convegno Internazionale, Assisi, 16–18 ottobre 1975, Assisi 1976, 71–105, hier 83, 97; David Burr, Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy, Philadelphia 1989, 19–25, 43–49, 58ff.; Raoul Manselli, L'idéal du spirituel selon Pierre Jean-Olivi, in: Marie-Humbert Vicaire (Hg.), Franciscains d'Oc: Les Spirituels ca. 1280–1324, Toulouse 1975, 99–126, hier 102, 108–112.

[130] Franz Ehrle, Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 3 (1887), 93–137.

[131] Constitutiones generales (wie Anm. 56), I, 60–63.

sich die Bulle *Exivi de paradiso* (1312) auseinander. Der Orden wurde daran erinnert, dass die Annahme von Geld, die Benutzung von Opferstöcken und eine indirekte Wirtschaftsführung durch spirituelle Freunde verboten war, letztere durften nur tätig werden, um erkrankte Brüder zu versorgen und um Bekleidung zu beschaffen. Eine Wirtschaftsplanung, Entscheidungsfindungen in ökonomischen Angelegenheiten, die Kontrolle derjenigen, die für die Brüder bereit gestellte Almosen verwalteten, wurde untersagt. Ebenso war die Annahme von Renten oder von Besitzungen, die regelmäßige Erträge abwarfen, verboten. Zurückhaltung wurde weiterhin bei dem Umgang mit Testatoren gefordert und die Vorratshaltung, die in einem Umfang betrieben würde, dass Betteln gar nicht mehr notwendig sei, wurde verboten.

Ohne Zweifel bilden die päpstlichen Bullen der Pontifikate Clemens' V. und Johannes' XXII. jedoch eine Zäsur, auch wenn nicht bekannt ist, ob und wie weit die Bestimmungen von *Exivi de paradiso* tatsächlich umgesetzt wurden. Spätestens mit dem Tod des Papstes am 20. April 1314 setzte die Reaktion der Kommunität auf *Exivi de paradiso* ein, die sich mit dem Beginn des Pontifikats Johannes' XXII. innerhalb kurzer Zeit zur Unterdrückung der Spiritualen entwickelte.[132] Als Begleiterscheinung der päpstlichen Politik wurden die rechtlichen Grundlagen der franziskanischen Wirtschaft radikal verändert. Die am 7. Oktober 1317 promulgierte Bulle *Quorumdam exigit* sah vor, dass die Wirtschaft des Ordens auf den verschiedenen Organisationsebenen der Gemeinschaft von den Ministern, den Kustoden und den Guardianen geführt werden sollte, wobei auf der Ebene der Konvente zwei erfahrene Brüder hinzugezogen werden sollten. Ihren Anweisungen war unbedingt Folge zu leisten.[133] Der Abschluss dieser Phase wurde mit der Bulle *Ad conditorem canonum* (1322) erreicht, in der die Fiktion aufgegeben wurde, dass die Kurie die Eigentumsrechte an franziskanischem Besitz innehabe, soweit sie nicht bei den Schenkern verblieben waren.[134] Die aus dieser Gesetzgebung resultierenden Konflikte sowie die folgende Auseinandersetzung um die Armut Christi, die in der Bulle *Cum inter nonnullos* (1323),[135] dogmatisch geregelt wurde, sind bereits im Detail erforscht.[136] Ein Desiderat bleibt dagegen weiterhin die Auswirkungen dieser Zäsur auf die Praxis in den einzelnen Provinzen zu untersuchen.

---

[132] Lambert, Franciscan Poverty (wie Anm. 1), 208–214; Moorman, History (wie Anm. 31), 307–320; Duncan Nimmo, Reform and Division in the Medieval Franciscan Order. From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins, Rom 1987, 190–193; Livarius Oliger, Fr. Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et Apostolorum Paupertate, in: AFH 22 (1929), 292–335, 487–511, hier 298f.; Andrea Tabarroni, Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322–1324), Rom 1990, 4, 31. Zu den Beziehungen Johannes' XXII. zu den Franziskanern vgl. auch Patrick Nold, Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy, Oxford 2003; Felice Accrocca, Angelo Clareno. Seguire Cristo povero e crocefisso, Padua 1994, 12; Charles Till Davis, Le Pape Jean XXII et les spirituels: Ubertin de Casale, in: Franciscains d'Oc: Les Spirituels ca. 1280–1324 (wie Anm. 129), 263–283, hier 264, 271; Théophile Desbonnets, Les Constitutions Générales de Perpignan (1331), in: Roberto Rusconi (Hg.), I Francescani nel Trecento. Atti del XIV Convegno internazionale, Assisi, 16–18 ottobre 1986, Perugia 1988, 69–99, hier 92.

[133] Bullarium Franciscanum. Tomus Quintus, hg. v. Konrad Eubel, Rom 1898, 128–131, Nr. 269.

[134] Bullarium Franciscanum. Tomus Quintus (wie Anm. 133), 233–246, Nr. 486.

[135] Bullarium Franciscanum. Tomus Quintus (wie Anm. 133), 256–259, Nr. 518.

[136] Lambert, Franciscan Poverty (wie Anm. 1), 226–237.

Der mittelalterliche Franziskanerorden entwickelte sich nie zu einer reichen geistlichen Gemeinschaft, die freiwillige Armut blieb ein Kernelement des religiösen Ideals der Minoriten. Dennoch erfolgte ein doppelter tiefgreifender Wandel im Orden, der seine anfängliche Kraft daraus gezogen hatte, jede Teilnahme an Wirtschaftsprozessen zu verweigern und Geld und Wertsachen dem Staub gleich zu setzen. Erstens wurden die Franziskaner in der Praxis gezwungen, sich an ganz unterschiedliche wirtschaftliche Gegebenheiten anzupassen. Diese bestanden aus den vorhandenen Wirtschaftsstrukturen und ihrer Entwicklung sowie aus verschiedenen Formen der Unterstützung, die ihnen zuteil wurde. Dabei ist zwischen den Phasen intensiver Belastung etwa beim Aufbau von Klosterarealen, Bauprojekten oder der Verlegung von Konventen und dem bloßen Unterhalt bestehender religiöser Gemeinschaften zu unterscheiden. Aus diesen Grundlagen entwickelten die Franziskaner komplexe Wirtschaftsformen, die von den jeweiligen ökonomischen, politischen und rechtlichen Bedingungen geprägt waren. Zweitens erfolgte eine Transformation der Armut als der einfachsten und anspruchslosesten Lebensweise zu einem intellektuellen Konzept, dessen theologische Bedeutung und rechtliche Definition mit großer Aufmerksamkeit diskutiert wurden. Dabei korrespondierte der Wandel des ursprünglichen Armutsideals zu einer rechtlichen Fiktion mit der Expansionsphase des Ordens und dem Auftreten der dadurch hervorgerufenen logistischen Zwänge. In diesem Prozess passte sich die Wirtschaftsweise franziskanischer Konvente ihrem jeweiligen Umfeld an. Auch wenn sich Grundstrukturen herausbildeten, etwa in Form des Einkommens durch die Seelsorge und durch Legate, dann auch durch Totenmessen und verwandte Leistungen, entstanden doch eigenständige regionale und lokale Wirtschaftsformen. Sie waren bedingt durch eine Reihe von Faktoren (Wirtschaftsstruktur, Grad der Urbanisierung, politische und rechtliche Rahmenbedingungen, Rolle anderer religiöser Institutionen, Interferenzen). Diese Vielfalt war – vielleicht sogar auf der Ebene der Provinz – nur schwer zentral zu steuern. So wurde versucht, mit allgemeinen Prinzipienerklärungen, auf eine Vielzahl von Einzelsituationen zu reagieren. Die Armut wurde dabei zu einer abstrakten Größe, deren Symbolgehalt sich erhöhte, während sie im franziskanischen Leben durch die Realitäten franziskanischer Existenz überlagert wurde.

Abstract

From minimalist beginnings the Franciscan economy developed into a complex system in the course of the thirteenth century. From early on a distinction had to be made between the rigorous poverty advocated and represented by Francis of Assisi and the practice of early Franciscan community where possession of the items necessary to celebrate divine service and to work had to be available. It is well known that core principles relating to economic practices were gradually eroded, sometimes legally because papal privileges created a new legal situation and sanctioned new procedures of economic practice. However, the Franciscan economy was not monolithic, it depended on a variety of local and regional factors – the strength of the regional economy, political and social conditions – and it had to adapt to different phase in the order's early history, taking into account the significant activities in the decades when real estate had to be purchased and building costs had to be met.

Gabentausch im Großstadtdschungel. Die Innere Mission in Hamburg im Spannungsfeld innerprotestantischer Anerkennungskonflikte (1825–1914)

Stephen Pielhoff

I. Schenken in der Krise? Theorie und Interpretation des Gabentausches

Kurz vor Weihnachten des Jahres 1904 veröffentlichte „Der Nachbar", eine populär geschriebene, illustrierte Wochenzeitschrift der Inneren Mission für Hamburg und Norddeutschland, einen zugleich gesellschaftskritischen wie saisonal erbaulichen Artikel über das Schenken. Tenor der sittenreformerischen Klage war, dass die christlich-paternalistischen Postulate der nicht berechnenden Nächstenliebe einerseits und der vertrauenden Dankbarkeit andererseits entwertet würden durch Eigeninteressen und Stolz in der wechselseitigen Tauschbeziehung zwischen Gebenden und Nehmenden:

> „Gibt es nicht auch bei uns genug Menschen, die die Wurst gar geschickt nach der Speckseite zu werfen wissen oder wenigstens mit Sicherheit erwarten, dass jede von ihnen erwiesene Freundlichkeit ihnen mit Zinsen heimgezahlt wird? Und wo […] gibt es Menschen, die sich harmlos eines Geschenkes freuen können, ohne den störenden Hintergedanken: ‚Wie werde ich es erwidern?' Da tritt an die Stelle der Liebe, die ihr Glück im freien Geben und Nehmen hat, so oft bei dem Geber die berechnende Selbstsucht, der kalte Gewohnheitszwang, und bei dem Empfänger der leidige Stolz, der sich durch jedes unerwiderte Geschenk erniedrigt glaubt."[1]

Obwohl diese volkstümlich formulierte Krisenwahrnehmung in erster Linie als rhetorische Folie einer christlich-paternalistischen Sozialutopie „freien" (und doch sozial asymmetrischen) Gebens und Nehmens gedacht war, reflektierte sie zugleich eine grundsätzliche Divergenz und Differenz in der Interpretation von Gabentauschbeziehungen, die den Diskurs über das Schenken über Jahrhunderte hinweg (und bis in unsere Gegenwart hinein) charakterisiert. Auf der einen Seite apostrophiert die Gemeindereligiosität in allen Erlösungsreligionen moralische Postulate einer religiö-

[1] Vgl. Der Nachbar. Ein illustriertes christliches Volksblatt für Stadt und Land Nr. 51 vom 18.12.1904 (56. Jahrgang), 407.

sen „Brüderlichkeitsethik“,[2] die Nothilfepflichten und Nächstenliebe zwischen Armen und Reichen einfordert und zu einer Utopie nicht berechnenden und einfühlsamen Gebens und Annehmens idealisiert. „Wirkliches Schenken“, so Theodor W. Adornos moralischer Imperativ, habe „sein Glück in der Imagination des Glücks des Beschenkten“. Noch im Überfluss „blieben des Schenkens jene bedürftig, die nicht mehr schenken.“[3] Ähnlich radikal argumentiert Paul Ricœur in seiner Ethik der Fürsorge, dass der leidende Andere nicht nur die Hilfe des Mitleidenden empfängt, sondern vielmehr in einer Beziehung der Gegenseitigkeit steht und die Identität, „das Selbst“, des Gebenden prägt: „In der wahren Sympathie“, so Ricœur, „findet das Selbst […] sich von all dem berührt, was der leidende Andere ihm im Gegenzug anbietet. Denn vom leidenden Anderen geht ein Geben aus, das eben nicht mehr aus seinem Vermögen zu handeln und zu existieren schöpft, sondern aus seiner Schwachheit selber.“[4] Mit anderen Worten: Der Fürsorgeempfänger gibt „gerade das, was sein Gegenüber angesichts des Bedrohtseins, des Verwundetseins und der Sterblichkeit des Anderen *sein* kann.“[5] So erfährt sich der Fürsorgliche selbst als Jemand, der Verantwortung annimmt. Gerade in diesem Austausch zwischen Selbstschätzung und Fürsorge für den Anderen erfahre sich das Selbst im Anderen.[6]

Auf der anderen Seite lassen sich seit der Antike wiederholt Deutungen einer Gabentauschlogik finden, die das für den Empfänger mehr oder weniger gefährliche Eigeninteresse des Schenkenden und die Status dokumentierende Funktion der Gabe hervorheben. Schon in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles heißt es beispielhaft: „Wer gern Wohltaten spendet, versteht sich nicht leicht dazu, solche zu empfangen“, denn „der Empfänger einer Wohltat steht unter dem Geber“.[7] Schenken wird in diesem Diskurs als teleologisches und zuweilen agonales Handeln, also als zielgerichtetes Streben nach Vorteilen, interpretiert. Unterstellt wird die Handlungsrationalität autonomer Akteure und die Berechenbarkeit der Gabe nach dem Schema von Zweck und Mittel. Die antike Rechtsformel des „Do ut des“ ist die Kurzfassung dieses Deutungsmusters.

Bestärkung fand letztere Sichtweise Anfang des 20. Jahrhunderts auch durch die Verwissenschaftlichung des tauschtheoretischen Interesses an der Genese und der kulturellen Bedeutung von Gaben und Geld. So betonte Max Weber zum Beispiel in

---

[2] Vgl. dazu immer noch die systematischen Ausführungen in der Religionssoziologie Max Webers, z. B. Max Weber, Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, in: Ders., Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, hg. von Helwig Schmidt-Glintzer, Tübingen 1989 (Max Weber Gesamtausgabe Abteilung I.19), 486f. Ähnlich formuliert in Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Studienausgabe, hg. v. Johannes Winkelmann, Tübingen [5]1985, 350–353.

[3] Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1986, 46f.

[4] Paul Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, München 1996, 232.

[5] Burkhard Liebsch. Versprechen, ethische und moralische Ausrichtung des Selbst, in: Ders. (Hg.), Hermeneutik des Selbst. Im Zeichen des Anderen: zur Philosophie Paul Ricœurs, Freiburg–München 1999, 242.

[6] Vgl. Ricœur (wie Anm. 4), 235f.

[7] Aristoteles, Nikomachische Ethik, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hg. v. Günther Bien, Hamburg [4]1985, 73–88 (= 1119b–1125a). Für die Zitatstellen vgl. 75 u. 86.

seiner Religionssoziologie, dass die religiöse Brüderlichkeitsethik in ihrer Spannung zur Warentauschlogik in der modernen Geldwirtschaft umso stärker in die Krise geriete, je zwingender der „Kosmos der modernen rationalen kapitalistischen Wirtschaft […] seinen immanenten Eigengesetzlichkeiten" folge.[8] Umgekehrt könne der „*unpersönliche*, ökonomisch rationale, eben deshalb aber ethisch irrationale, Charakter rein geschäftlicher" Warentauschbeziehungen bei allen „ethischen Religionen" nur auf tiefes „Misstrauen" stoßen.[9] In eine ganz ähnliche Kerbe schlug auch Georg Simmel in seinen kultursoziologischen Untersuchungen über Geld und Dankbarkeit.[10] Durch sein „indifferentes und objektives Wesen" begünstige das Geld in der Logik des Warentausches „die Entfernung des personalen Elementes" aus den zwischenmenschlichen Beziehungen.[11] Ein „Ton von Deklassierung, von Herabsetzung des Individuellen" begleite dieses „Eigenleben" der Waren in der modernen Geldwirtschaft.[12] Auch der französische Durkheim-Schüler und Anthropologe Marcel Mauss beklagte am Ende seiner berühmten Studie über indianische Potlatschriten, dass die Großstadtmenschen der hochindustrialisierten und urbanisierten Gesellschaften Westeuropas zu „ökonomischen Tier[en]" und zu „Rechenmaschine[n]" geworden seien, die nur noch ihre eigenen Interessen verfolgten.[13]

Dass die Innere Mission und die wissenschaftlichen Tauschtheorien mit ihren kulturkritischen Schlussfolgerungen trotz völlig verschiedener Ausgangspunkte und Fragestellungen anscheinend ähnlich lautende Krisendiagnosen formulierten, lag nicht zuletzt an Entwicklungen, die die Funktion ebenso wie die Intersubjektivität individueller Gabentauschbeziehungen grundsätzlich in Frage zu stellen schienen. Denn das Gelingen einer Gabentauschbeziehung stand (und steht auch heutzutage) unter zwei Prämissen: Zum einen unter der Bedingung des persönlichen Kennens und Anerkennens der Tauschpartner, idealerweise realisiert in der Vis-á-vis-Situation von Angesicht zu Angesicht;[14] Zum anderen aber unter einem Imperativ wechselseitiger Anerkennung, weil die Sinn und Identität stiftende Selbsteinschätzung der Tauschpartner durch den Anderen vis-à-vis und durch außenstehende Dritte erwartet, verstanden und bestätigt werden muss, um auf Dauer nicht in eine Krise zu geraten.[15] Mit anderen Worten: Anonymität und Fremdheit, Misstrauen

---

[8] Vgl. Weber, Zwischenbetrachtung (wie Anm. 2), 488.

[9] Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (wie Anm. 2), 353.

[10] Vgl. dazu Georg Simmel, Philosophie des Geldes, hg. v. David P. Frisby u. Klaus Christian Köhnke, Frankfurt a. M. [4]1996 (Georg Simmel Gesamtausgabe 6); Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M.1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe 11), 652–670.

[11] Simmel, Philosophie des Geldes (wie Anm. 10), 395.

[12] Simmel, Soziologie (wie Anm. 10), 662 u. 665.

[13] Vgl. Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1990, 173. Die beste Einführung in Mauss Tauschtheorie bietet Maurice Godelier, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1999. Siehe außerdem Frank Adloff/Steffen Mau (Hgg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt a. M. 2005.

[14] Zur Vis-á-vis-Situation vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. [16]1999, 31 ff.

[15] An anderer Stelle habe ich ausführlicher versucht, Ansätze der Gabentauschtheorie mit anerkennungstheoretischen Überlegungen Axel Honneths zu kombinieren. Vgl. dazu Stephen Pielhoff,

und Anerkennungskonflikte zwischen den Tauschpartnern stellten (und stellen) die soziale Integrationsfunktion des Gabentauschs ebenso grundlegend in Frage wie die kulturelle Reproduktion eines in der Gesellschaft „gültigen" Wissens darüber.[16] Gerade die Großstadt galt als der eigentliche Ort einer solchen Krise des Schenkens, weil die durch Verstädterung, Urbanisierung und Klassenbildung forcierten Prozesse der räumlich-sozialen Segregation der Großstadtbevölkerung und deren erhöhte Mobilität durch Zu-, Um- oder Abzug kaum noch durch materielle und missionarische Hilfe „von Mensch zu Mensch" kompensierbar erschien.[17] Kurz: Die in der Inneren Mission und in großen Teilen des Bürgertums mit echter Sorge diagnostizierte und perhorreszierte Entfremdung der Großstadtbewohner voneinander konterkarierte und provozierte das sozialkonservative Ideal des christlichen Paternalismus, dass sozialer Frieden und klassenübergreifende Versöhnung letztlich nur dann erfolgreich gesichert werden könne, wenn er auf Verantwortungsbewusstsein, Dankbarkeit und gegenseitigem Vertrauen in persönlichen und kontinuierlichen Beziehungen gegenseitigen Kennens und Anerkennens beruhe.

II. Leitfragen und Periodisierung

Aus dem Blickwinkel dieser tausch- und anerkennungstheoretischen Prämissen soll die Geschichte bürgerlicher Privatwohltätigkeit in ihrem Wechselspiel mit der Inneren Mission in Hamburg betrachtet werden. Folgende Leitfragen stehen dabei im Vordergrund:

Wie funktionierten erstens die wohltätigen Gabentauschsysteme im wachsenden und dichter werdenden „Großstadtdschungel" des 19. und frühen 20. Jahrhunderts? Schließlich war die europäische Handelsmetropole keine exotische Südseeinsel mit überschaubarer autochthoner Stammesgesellschaft, wie sie anthropologischen Klassikern wie Marcel Mauss oder Bronislaw Malinowski noch vorschwebte. Wie veränderten sich die Bedingungen und Handlungsformen wohltätigen Gebens und Nehmens unter dem Druck innerstädtischer Modernisierung mit ihren Phänomenen räumlicher und sozialer Segregation, zunehmender Mobilität und politischer Parteienbildung? Und wie reagierte die Innere Mission auf diese Herausforderungen?

Schwierige Geschenke. Anerkennungskonflikte zwischen Avantgardekünstlern, Vermittlern und Mäzenen im wilhelminischen Kaiserreich, in: KulturPoetik 7.2 (2007), 179–198, hier 179–185.

[16] Ohne die Überlieferung, Erneuerung und Anpassung eines gesellschaftlich konsensfähigen Wissens über die gültigen Verhaltensregeln in Tauschbeziehungen treten auf Dauer Störungen im Reproduktionsprozess einer Gesellschaft auf, die im Krisendiskurs dann meistens als Verlust von Sinn, von Werten, von Ordnung und von gegenseitigem Vertrauen diskutiert werden. Vgl. dazu Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1988, 205–223.

[17] Zu den Prozessen der Verstädterung und Urbanisierung im Kaiserreich vgl. einführend Jürgen Reulecke, Geschichte der Urbanisierung in Deutschland. Frankfurt a. M. 1985, 68 ff. und 91 ff. Zu den Implikationen von Segregation und Binnenwanderung für die Innere Mission vgl. am Beispiel Berlins Bettina Hitzer, Diagnose Vertrauensverlust. Großstadt, Zuwanderung und Kirche im Deutschen Kaiserreich, in: Ute Frevert (Hg.), Vertrauen. Historische Annäherungen, Göttingen 2003, 187 ff. Am Beispiel Hamburgs vgl. Stephen Pielhoff, Paternalismus und Stadtarmut. Armutswahrnehmung und Privatwohltätigkeit im Hamburger Bürgertum 1830–1914, Hamburg 1999, 337–346 und passim.

Konnte zweitens eine zunehmend dynamisierte und pluralisierte Stadtgesellschaft überhaupt noch unter „einfachen" Imperativen wechselseitiger Anerkennung stehen? Gab es einen paternalistischen Konsens zwischen Stadtarmen und Bürgertum, ein „do ut des" von vertrauensvoller Dankbarkeit auf der einen und fürsorglichen und patriotischen Verantwortungsbewusstseins auf der anderen Seite? Oder sollte vielmehr von strukturellen Anerkennungskonflikten zwischen Individuen und zwischen Gruppen ausgegangen werden, deren Verteilungsinteressen, Lebenserfahrungen und Zukunftserwartungen konkurrierten – anders formuliert: deren Selbst- und Weltentwürfe um die normative Zustimmung der jeweils anderen Seite ringen mussten? Wie organisierten die protestantische Kirche und die Innere Mission diesen Kampf um Anerkennung in den zunehmend entkirchlichten Schichten der Stadtbevölkerung? Was bedeutete es beispielsweise für das Selbstverständnis der Inneren Mission, dass ihre „Reich-Gottes"-Arbeit vielfach „nur" als professionalisierte Sozialarbeit identifiziert und respektiert wurde?

Wie wirkten sich drittens innerprotestantische Spannungen, insbesondere die Spaltung des Protestantismus in liberale und konservative Strömungen, auf die wechselseitige Sicht sozialen und missionarischen Engagements im jeweils anderen Lager aus? Gab es die innerprotestantische „Ekelschranke" zwischen konservativem Luthertum und liberalem Kulturprotestantismus sowie entsprechend unterschiedliche Strategien sozialen Handelns?[18] Oder sollte die Geschichte der Inneren Mission vielmehr als „Erfolgsgeschichte" des so genannten „Verbandsprotestantismus" und als Paradebeispiel für eine insgesamt gelungene protestantische Milieubildung in der Auseinandersetzung mit der so genannten „Moderne" gedeutet werden?[19] Welche Anerkennungskonflikte gab es zudem aus frauen- und geschlechtergeschichtlicher Sicht? Kurz: Wurde die Großstadtwohltätigkeit im Laufe des 19. Jahrhunderts zusehends zu einem Phänomen innerstädtischer und innerbürgerlicher Differenzierung? Oder sollte sie vielmehr als Indiz für die, auch in der historischen Bürgertumsforschung vielbeschworene, „Bürgersolidarität" der Stadtgemeinschaft gedeutet werden?[20]

Um Antworten auf diesen Katalog von Fragen wenigstens anzudeuten, werden im Folgenden einige ausgewählte Beispiele aus zwei recht unterschiedlichen Phasen der Hamburgischen Geschichte gegenübergestellt, zum einen die Phase zwischen Restauration, Vormärz und Revolution und zum anderen die Jahre zwischen ca. 1890 und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Dieser Periodisierungsansatz ergibt sich vor allem aus zwei Beobachtungen: Beide Zeitabschnitte waren Phasen einer signi-

---

[18] Für diese Sicht vgl. Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, z. B. 6, 15f., 309.

[19] Diese Interpretation, zu lesen als Kritik an Gangolf Hübingers These der „kulturellen Versäulung", vor allem bei Dietmar von Reeken, Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849–1914, Gütersloh 1999, z. B. 9, 15, 423.

[20] Vgl. dazu insbesondere Arbeiten der Frankfurter Bürgertumsforschung. Zum Beispiel Andreas Schulz, Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750–1880, München 2002, 329–343, insbesondere 331 und Ders., Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, in: HZ 259 (1994), 637–670, insbesondere 654f. Vgl. außerdem Gisela Mettele, Bürgertum in Köln 1775–1870. Gemeinsinn und freie Association, München 1998, 132–157, v.a. 134 u. 141.

fikanten Mobilisierung privatwohltätiger Aktivitäten[21] und fielen zudem aus frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht in Perioden der religiösen Verarbeitung vorangegangener Säkularisierungsschübe.[22]

III. Rationalismus versus Erweckung: Zur Spaltung des Protestantismus in konservative und liberale Positionen (1815–1848)

In den Jahren zwischen 1815 und 1848 wurde der nationale Diskurs über die richtigen Prinzipien privater wie öffentlicher Armenfürsorge zunehmend kontroverser geführt. Verschärft worden war diese Auseinandersetzung zum einen durch das Aufkommen neopietistisch-evangelikaler Erweckungsbewegungen und durch die theologische wie auch politische Spaltung des Protestantismus in frühliberale und frühkonservative Strömungen,[23] zum anderen durch den Pauperismus der Unterschichten im Vormärz.[24] Die Erfahrungen der Säkularisierung durch die Französische Revolution und die napoleonischen Kriege wurden als grundsätzliche Provokationen der Religion verstanden[25] und von Teilen im Protestantismus durch eine Wiederbelebung pietistischer Frömmigkeit verarbeitet. Ihre sozialpolitische Orientierung fanden diese religiösen Erweckungsbewegungen in einem (zeitgleich sich entwickelnden) Konservatismus,[26] der einen christlich-paternalistischen Konsens zwischen Armen und Reichen als soziale und von Gott gewollte Alternative zum liberalen „Ideal einer mittelständischen Bürgergesellschaft“ propagierte.[27] Diese –

---

[21] Vgl. dazu Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 29–32.

[22] Vgl. dazu Hartmut Lehmann, Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung, in: Ders., Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, 84. Zum frömmigkeitsgeschichtlichen Blick auf die Wellenbewegungen von Säkularisierung und Sakralisierung in Europa im 19. Jahrhundert vgl. Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997.

[23] Zu den innerprotestantischen Erneuerungsbewegungen in Deutschland im 19. Jahrhundert vgl. Lehmann, Neupietismus (wie Anm. 22), 81–104. Einen Überblick zur Geschichte evangelikaler Erweckung außerhalb Deutschlands bietet Ulrich Gäbler, Evangelikalismus und Réveil, in: Ders. (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Göttingen 2000, 27–86. Zur innerprotestantischen Spaltung im frühen 19. Jahrhundert vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und ‚Gesellschaft‘ im frühen 19. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, 157–190.

[24] Vgl. dazu Wolfram Fischer, Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der „Sozialen Frage“ in Europa seit dem Mittelalter, Göttingen 1982, 56–82. Siehe außerdem Josef Mooser, Ländliche Klassengesellschaft 1770–1848. Bauern und Unterschichten, Landwirtschaft und Gewerbe im östlichen Westfalen, Göttingen 1984, 317–321 u. 353f.

[25] Vgl. dazu Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling, Frankfurt a. M. 2002, 281, 284f. u. 295f.

[26] Dass der politische Konservatismus des 19. Jahrhunderts mehr war als bloßer Traditionalismus, betont bereits Karl Mannheim, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie, hg. v. David Kettler u. a., Frankfurt a. M. 1984, 92–97.

[27] Zur frühliberalen Gesellschaftsutopie vgl. Dieter Langewiesche, Liberalismus in Deutschland. Frankfurt a. M. 1988, 27ff. u. 31f. Siehe außerdem die lange Zeit kontrovers diskutierte Darstellung

grundsätzlich alle Schichten ansprechende[28] – Ligatur von neopietistischer Religiosität und sozialkonservativer Politik bestimmte den weiteren Frontverlauf des Diskurses über öffentliche und privatwohltätige Armenfürsorge zwischen Restaurationszeit und vormärzlicher Periode.

Auch im Hamburg der frühen 1820er Jahre wirkte der theologische Streit zwischen der Erweckungsbewegung und dem seit der Spätaufklärung sich etablierenden „Rationalismus“[29] wie ein Katalysator für die armenfürsorgepolitischen Differenzen und die Institutionalisierung erweckungsbewegter Privatwohltätigkeit in den Jahren zwischen ca. 1825 bis 1835. Auf der einen Seite standen die politischen Reorganisatoren der Armenanstalt nach der Besatzungszeit, namentlich Polizeiherr Amandus Augustus Abendroth und Senator Christian Nicolaus Pehmöller sowie Gymnasialdirektor Johannes Gurlitt und Pastor Hermann Rentzel als besonders streitbare Vertreter des theologischen „Rationalismus“. Diese Mehrheitsposition im hamburgischen Senat stand für einen rigorosen Kurs polizeilichen Denkens und pragmatischen Sparens in Armenfürsorgefragen, für das behördliche Monopol der Armenanstalt und für das Primat ehrenamtlicher Fürsorge. Privatwohltätige Hilfsaktionen wurden lediglich als temporäre, ergänzende und die Unterschichten befriedende Maßnahmen in Zeiten außergewöhnlicher innerstädtischer Krisen gelobt und gewünscht. Ansonsten kritisierte man die unterschiedlichsten Formen wohltätiger und missionarischer Privatinitiative – vom spontanen Almosengeben auf der Straße über die Bibelkolportage bis zur Sonntagsschulgründung. Tenor der Kritik war jedes Mal, dass die Demoralisierung des Selbsthilfewillens der arbeitsfähigen Armen drohe, weil materielle Unterstützungen zu viel und zu leicht gewährt würden – mit anderen Worten: unkoordiniert und ohne ausreichende Bedürftigkeitsprüfung – oder weil falsche theologische Lehren gepredigt würden.

Auf der anderen Seite stand die religiös hochgradig mobilisierte Minderheit der „Erweckten“ im Bürgertum, darunter politisch einflussreiche Laien wie Oberalten-

---

von Lothar Gall, Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: Ders., Bürgertum, liberale Bewegung und Nation. Ausgewählte Aufsätze, München 1996, 99–125.

[28] Die Affinität zwischen religiöser Erweckung und Konservatismus war insofern schichtenübergreifend, weil sie je nach Region für verschiedene Schichten attraktiv erschien. Für die Unterschichten zum Beispiel im östlichen Westfalen vgl. Josef Mooser, Religion und sozialer Protest. Erweckungsbewegung und ländliche Unterschichten im Vormärz am Beispiel von Minden-Ravensberg, in: Heinrich Volkmann/Jürgen Bergmann (Hgg.), Sozialer Protest. Studien zu traditioneller Resistenz und kollektiver Gewalt in Deutschland vom Vormärz bis zur Reichsgründung, Opladen 1984, 304–324. Für Teile des Adels zum Beispiel in Pommern vgl. Hans-Christof Kraus, Ernst Ludwig von Gerlach. Politisches Denken und Handeln eines preußischen Altkonservativen, Göttingen 1994, 78–113 u. 212–233.

[29] Zum Begriff des Rationalismus aus theologie- und kirchengeschichtlicher Sicht vgl. den Artikel von Falk Wagner in: TRE 28 (1997), 170–178. Zur Verbindung zwischen Rationalismus und Frühliberalismus vgl. die klassische, zuerst 1930 veröffentliche, Darstellung von Hans Rosenberg, Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus, in: Ders., Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Göttingen 1972, 18–50. Zur Geschichte der religiösen Auseinandersetzungen in Hamburg im Zeitalter der Aufklärung vgl. Franklin Kopitzsch, Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona Teil 2, Hamburg 1982, 452–522. Eine moderne und wirklich befriedigende Gesamtdarstellung zur bürgerlichen Erweckungsbewegung in Hamburg fehlt bis heute.

sekretär Ferdinand Beneke, Senatssyndikus Karl Sieveking und Senator Martin Hieronymus Hudtwalcker, Theologen wie Johann Wilhelm Rautenberg und Johann Hinrich Wichern sowie sozial engagierte Oberschichtenfrauen wie Amalie Sieveking. Persönliches soziales Engagement war für diese religiöse „Gegenelite" untrennbar verbunden mit ihrer missionarischen Orientierung und einem letztlich „universalistischen" Reformanspruch,[30] der Entkirchlichungstendenzen[31] und so genannten „Materialismus" in *allen* Gesellschaftsschichten entdeckte und solche Lebensstile im Bürgertum ebenso kritisierte wie bei den Unterschichten. Im Gegensatz dazu wurde die freiwillige „Assoziation" sozial engagierter Bürgerinnen und Bürger als organisatorische Chance gelobt, sich individuell im persönlichen Kontakt von Mensch zu Mensch im Sinne christlicher Nächstenliebe zu bewähren. Wer solche Wohltätigkeit diskriminiere und die Armenanstalt zugleich kaputt spare, riskiere die Entfremdung der Bevölkerung vom Ideal religiöser Brüderlichkeitsethik wie auch vom Bürgerideal eines im Patriotismus fundierten Gemeinsinns. Dieses Plädoyer der Erweckungsbewegung für eine organisierte Vereinswohltätigkeit als Medium religiöser Selbstreferenz und gesellschaftlicher Mission war durchaus typisch für die Formierung einer konservativen Gegenöffentlichkeit in Deutschland und zeigt, dass nicht nur die Liberalen allein Agenten der frühen „Moderne" waren.[32]

Tatsächlich begann die erste Institutionalisierungsphase der erweckungsbewegten Privatwohltätigkeit früher als die der theologisch liberaleren Vereinsgründungen. Während Johann Wilhelm Rautenberg, Amalie Sieveking und Johann Hinrich Wichern bereits in den Jahren zwischen 1825 und 1833 initiativ wurden, fällt der Takeoff der „freisinnigen" Vereinsaktivitäten um Frauen wie Charlotte Paulsen oder Emilie Wüstenfeld erst in die Jahre zwischen 1846 und 1852, also in die Zeit zwischen deutschkatholischer Opposition, Revolution und früher Reaktion.

In den Jahren zuvor, zwischen 1814 und 1825 war die hamburgische Unterschichtenmission durch Bibel- und Traktatgesellschaften in der Tradition des englischen *Evangelicalism* geprägt worden, jedoch relativ erfolglos und dementsprechend

---

[30] Zur universalistischen Orientierung religiöser und quasi-religiöser Bewegungen vgl. aus soziologischer Perspektive Friedrich H. Tenbruck, Wahrheit und Mission, in: Ders., Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen 1989, 93–125. Siehe außerdem Bernhard Giesen, Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation, Frankfurt a. M. 1999, 54–57.

[31] Zur Interpretation von Entkirchlichungsprozessen im 18. und 19. Jahrhundert durch das Konzept der „religiösen Geographie" vgl. zusammenfassend Lucian Hölscher, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. Bd. 1: Norden, Berlin u. a. 2001, 1–20. Siehe außerdem Lucian Hölscher, Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: HZ 250 (1990), 595–630. Hölscher tendiert in seinen Arbeiten dazu, die regionalen Erweckungsbewegungen im Protestantismus lediglich als „numerisch doch recht marginale" Phänomene wahrzunehmen. Mit dieser Sicht läuft er meines Erachtens Gefahr, die kultur- und frömmigkeitsgeschichtlichen Bedeutungen innerprotestantischer Erneuerungsbewegungen unterzubewerten und die Wellenbewegungen von Säkularisierung und Sakralisierung im 19. Jahrhundert zugunsten eines linear verstandenen Säkularisierungsprozesses einzuebnen. Für eine andere Sichtweise vgl. Wolfgang Schieder, Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. Versuch einer Bilanz, in: Lehmann (Hg.), Säkularisierung (wie Anm. 22), 308–313 sowie Lehmann, Neupietismus (wie Anm. 22), 82–85.

[32] Zu diesem Ergebnis vgl. die hervorragende Einleitung von Graf, Spaltung (wie Anm. 23), 157–163.

unbefriedigend geblieben.[33] Anfang der zwanziger Jahre eskalierte der innerkirchliche Machtkampf zwischen dem theologischen Rationalismus und der Erweckungsbewegung im so genannten „Religionsstreit" zwischen seinen Protagonisten Rentzel, Gurlitt und Rautenberg.[34] Vor diesem Hintergrund wurde Rautenbergs Gründung einer Sonntagsschule in St. Georg 1825 als klare Abgrenzung der Erweckten verstanden und von ihren innerkirchlichen Gegnern entsprechend scharf verurteilt.[35] Umso wichtiger war die freiwillige Mitarbeit in der Sonntagsschule für deren Sympathisanten (namentlich für Wichern und Amalie Sieveking), weil sie dort prägende Initiationserlebnisse und praktische Erfahrungen im Kontakt mit Unterschichtenkindern und –eltern haben beziehungsweise machen konnten. Der persönliche Armen- und Krankenbesuch vermittelte nicht nur schockierende Kenntnisse über die Wohn- und Lebensverhältnisse in den Gängevierteln der Unterschichten, sondern zum Teil wohl auch sehr frustrierende Erfahrungen bei der Kontaktaufnahme und den daran anschließenden Bedürftigkeitsprüfungen. Zu ihrer Enttäuschung mussten gerade religiös motivierte Bürgerfrauen und –männer als missionarisch ambitionierte Besucher der Armen lernen, dass sie von ihren Unterstützungsempfängern zwar als Überbringer materieller Hilfe, nur selten aber als Botschafter geistlicher Bekehrung akzeptiert wurden – oder mit anderen Worten: dass der symbolische Gabentausch zwischen „Hirten" und „verlorenen Schafen" nicht selten gestört blieb.[36] Dass die 1833 von Wichern gegründete „Rettungsanstalt für sittlich verwahrloste Kinder" in ihrem Gründungsprogramm eine möglichst scharfe Trennung von den Eltern und vom Slum-Milieu des Armenquartiers propagierte, resultierte nicht zuletzt aus Wicherns desillusionierenden Besuchserfahrungen als aktives Mitglied des im Juli 1832 aus dem Umfeld der Sonntagsschule hervorgegangenen

---

[33] Zur 1814 gegründeten „Hamburgisch-Altonaischen Bibelgesellschaft" und zur 1820 gegründeten „Niedersächsischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften" sowie zum englischen Einfluss auf diese Vereinsgründungen vgl. mit weiterführenden Literaturangaben Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 147–150.

[34] Am 1. Februar 1821 veröffentlichten die „Wöchentlichen Nachrichten" [WN] einen Artikel Hermann Rentzels, der gegen die Arbeit der „Niedersächsischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften" und des „Friedensboten" polemisierte. Zwei Wochen später protestierten Rautenberg und andere Pastoren in derselben Zeitung gegen Rentzels Angriffe. Vgl. dazu WN Nr. 28 vom 1.2.1821 und WN Nr. 39 vom 14.2.1821. Vgl. außerdem Hartwig Harms, Hamburg und die Mission zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Kirchlich-missionarische Vereine 1814–1836, Hamburg 1973.

[35] Vgl. dazu Regina Bohl, Die Sonntagsschule in der Hamburger Vorstadt St. Georg (1825–1853), in: ZVHaG 67 (1981), 133–175 sowie Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 153–156. Wie schon auf dem Feld der Bibelkolportage war auch die Gründung der St. Georger Sonntagsschule durch die Entwicklung in England beeinflusst worden. Vgl. dazu Thomas Walter Laqueur, Religion and respectability. Sunday schools and working class culture 1780–1850, New Haven–London 1976; Leonore Davidoff/Catherine Hall, Family Fortunes. Men and women of the English middle class 1780–1850, London 1987, 73–192; Keith D. M. Snell, The Sunday-School Movement in England and Wales. Child labour, Denominational Control and Working-Class Culture, in: Past and Present 164 (1999), 122–168.

[36] Vgl. dazu diverse Beispiele in Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 157, 261–264, 271–276, 293 f.

(und schon bald wieder aufgelösten) „Hamburger Besuchsvereins".[37] Wie groß die Diskrepanz der Erwartungen und der gegenseitige Vertrauensverlust beim Armenbesuch sein konnten, zeigte sich auch im Vereinsalltag des 1832 gegründeten „Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege" Amalie Sievekings. Davon zeugen wiederholte Betrugsversuche der Unterstützungsempfänger ebenso wie die umfangreichen Kontroll- und Disziplinierungsmaßnahmen von der Vereinsseite, die das Ideal der Nächstenliebe in vertrauensvollen Beziehungen des Gebens und Nehmens erheblich erschütterten.[38]

Neben solche Anerkennungskonflikte trat die innerbürgerliche Konkurrenz zwischen den wohltätigen Vereinsaktivitäten protestantisch-konservativ orientierter Oberschichtenfrauen wie Amalie Sieveking und den theologisch „freisinnigen" sowie sozial weniger exklusiven „Frauenvereinen" der deutsch-katholischen Bewegung Mitte der vierziger Jahre.[39] Zumal zwischen Sievekings Verein und dem von Charlotte Paulsen 1849 gegründeten „Frauenverein zur Unterstützung der Armenpflege" sich eine, durch persönliche Kränkungen erheblich verschärfte, Rivalität entwickelte, die eine an sich gebotene Kooperation und selbst die organisatorische Koordination von Unterstützungsleistungen (eine Kernforderung der zeitgenössischen Armenfürsorgetheorie an privatwohltätige Initiativen, um Demoralisierungseffekte durch Doppelunterstützungen zu vermeiden) nahezu unmöglich machte.[40] So wurde die Initiationsphase der frühen hamburgischen Frauenbewegung, in der sich Motive liberalreligiösen Protests mit Zielen der bürgerlichen Sozialreform und der Frauenemanzipation überlagerten, zugleich auch zur Geburtsstunde lange währender Anerkennungskonflikte zwischen sozial engagierten Bürgerfrauen.

IV. Delegierter Gabentausch: Großstadtmission zwischen Professionalisierung und bildungsbürgerlichem Neopaternalismus (1890–1914)

So konkurrierten die Aktivistinnen der liberalen bürgerlichen Frauenbewegung zum Beispiel noch gegen Ende des Kaiserreiches mit den konservativen (und meist männlichen) Fürsprechern der weiblichen Diakonie um die gesellschaftliche Aner-

---

[37] Vgl. dazu Johann Hinrich Wichern, Notizen über gemachte Besuche, besonders in Beziehung auf die Sonntagsschule (1832/33) und Ders., Hamburgs wahres und geheimes Volksleben (1832/33), beide in: Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke Bd. 4,1: Schriften zur Sozialpädagogik (Rauhes Haus und Johannesstift), hg. v. Peter Meinhold, Berlin–Hamburg 1958, 19–31 bzw. 32–46. Vgl. dort außerdem Wicherns Ansprache auf der Gründungsversammlung des „Rauhen Hauses" vom 12. September 1833, 97–114.

[38] Vgl. dazu auch die Ausführungen weiter unten im Text sowie Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 264–267 u. 271–277.

[39] Zur Beziehung zwischen Deutschkatholizismus und früher bürgerlicher Frauenbewegung vgl. Sylvia Paletschek, Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852, Göttingen 1990; Catherine M. Prellinger, Charity, Challenge and Change. Religious Dimensions of the Mid-Nineteenth-Century Women's Movement in Germany, New York u. a. 1987. Zum Deutschkatholizismus vgl. außerdem Friedrich Wilhelm Graf, Die Politisierung des religiösen Bewusstseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus, Stuttgart 1978.

[40] Vgl. dazu Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 240ff.

kennung divergierender Weiblichkeitsentwürfe und um die Durchsetzung unterschiedlicher Professionalisierungskonzepte auf dem Feld der Sozialarbeit als Frauenberuf.[41] Denn während der Beruf der Diakonisse immer öfter soziale Absicherungsfunktionen für Töchter aus kleinbürgerlichen oder bäuerlichen Verhältnisse erfüllte, verweigerten sich Töchter aus dem kulturprotestantischen Bildungsbürgertum zunehmend dem aus ihrer Sicht unattraktiven Liebesberufsideal der weiblichen Diakonie mit seinem Arbeitsethos persönlicher Entsagung und seiner dienenden Frauenrolle.[42]

Von Teilen der jüngeren Bürgertums- und Protestantismusforschung sind solche (und andere) Differenzen zwischen dem liberalen Kulturprotestantismus und einem konservativen Luthertum der Jahrhundertwendezeit als aggressiv polarisierender „Kulturkampf" gedeutet worden. Vor allem Gangolf Hübinger interpretierte diese innerprotestantischen Auseinandersetzungen prononciert als Indiz für die „kulturelle Versäulung" *zweier* protestantischer Milieus im Bürgertum der wilhelminischen Gesellschaft.[43] Demgegenüber konstatierten Jochen-Christoph Kaiser, Frank-Mi-

---

[41] Zu den Bemühungen der bürgerlichen Frauenbewegung bei der Professionalisierung weiblicher Sozialarbeit gibt es eine Fülle von Literatur. Vgl. dazu als Auswahl Christoph Sachße, Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871–1929, Frankfurt a. M. 1986; Ursula Baumeister, Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920. Frankfurt a. M. u. a. 1992; Seth Koven/Sonya Michel (Hgg.), Mothers of a New World. Maternalist Politics and the Origins of Welfare States, London–New York 1993; Iris Schröder, Wohlfahrt, Frauenfrage und Geschlechterpolitik. Konzeptionen der Frauenbewegung zur kommunalen Sozialpolitik im Deutschen Kaiserreich 1871–1914, in: GeGe 21 (1995), 368–390. Zur theologisch wie auch sozial konservativen Frauenwohltätigkeit ist leider vergleichsweise weniger publiziert worden. Vgl. aber Ute Daniel, Die Vaterländischen Frauenvereine in Westfalen, in: Westfälische Forschungen 39 (1989), 158–179; Jutta Schmidt, Die Diakonissenfrage im Deutschen Kaiserreich, in: Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hgg.), Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871–1918). Neuere Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung, Heidelberg 1995, 308–331. Allerdings betont Bettina Hitzer in ihrer Arbeit zur Bahnhofsmission in Berlin, dass es in diesem Segment der Inneren Mission durchaus auch Positionen gab, die „moderneren" Vorstellungen von Weiblichkeit und Beruf aufgeschlossener gegenüber standen Vgl. Bettina Hitzer, Im Netz der Liebe. Die protestantische Kirche und ihre Zuwanderer in der Metropole Berlin (1849–1914), Köln u. a. 2006.

[42] Vgl. Schmidt, Diakonissenfrage (wie Anm. 41), 311f. Eine typische Rechtfertigung der Geschlechterhierarchie dieses (dem Mann) dienenden Liebesberufsideals der Diakonissen findet sich in der Monatsschrift des Hamburger Diakonissenhauses *Bethesda*. Vgl. den „Gruß aus Bethesda" Nr. 6/7 (1892), 48: „*Wir betonen das Frauenhafte des Diakonissenberufes* […]. *Ist das eigentliche Ziel der Diakonissin die Förderung des Reiches Gottes, so ist es ja ganz selbstverständlich, dass dem, welcher die Ehre hat in diesem Reiche der Herr zu sein, auch ganz allein das Recht zusteht, ihr die Grenzen ihres Berufes vorzuschreiben. Es ist gleichbedeutend mit Revolution, wenn Unterthanen sich gegen die Gesetze ihres Landes auflehnen, und noch mehr ist dies der Fall, wenn sie etwa gar aus ihrer Auflehnung einen Beruf machen. Der letzte Fall aber läge vor, wenn die Diakonissin sich berechtigt oder verpflichtet glaubte, aus den Schranken ihrer Weiblichkeit herauszutreten, darum weil sie Diakonissin ist. Der Schöpfer hat eben von Anfang an das Weib dem Manne als Gehilfin zur Seite gestellt.*[…] *Der Mann soll herrschen, das Weib dienen; der Mann hat seine Kraft im Denken und Wollen, das Weib im Gefühle* […]."

[43] Vgl. dazu vor allem Hübinger, Kulturprotestantismus (wie Anm. 18) sowie Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus, Bürgerkirche und liberaler Revisionismus im wilhelminischen Deutschland, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, 272–299. Zum liberalen Kulturprotestantismus und der innerprotestantischen Polarisierung im Kaiserreich

chael Kuhlemann und Dietmar von Reeken eine im Ganzen erfolgreiche Bildung *eines* protestantischen Milieus und hielten Hübinger aus regionalgeschichtlicher Sicht entgegen, dass dessen Vogelperspektive auf die reichsweiten Diskurse protestantischer Intellektueller nur für eine relativ kleine Elite repräsentativ sei.[44] In klarer Abgrenzung zum älteren und immer noch einflussreichen Säkularisierungstheorem wurde eine „Erfolgsgeschichte" des so genannten „Verbandsprotestantismus" geschrieben,[45] die nunmehr umgekehrt dazu tendierte, die innerprotestantischen Differenzen zum Beispiel in sozialpolitischen Fragen zu unterschätzen. Immerhin gab es im deutschen Protestantismus nicht nur die Auseinandersetzungen auf der nationalen Ebene des sozialpolitischen Diskurses, beispielsweise im Evangelisch-Sozialen Kongress oder auch im Zentralausschuss für die Innere Mission.[46] Auch in den Regionen und zwischen den Gemeinden vor Ort gab es nicht zu unterschätzende Spannungen, weil die Innere Mission in den achtziger und neunziger Jahren einen so hohen Professionalisierungs- und Institutionalisierungsgrad erreicht hatte, dass sich theologisch liberal gesinnte Pfarrer in Fragen der praktischen Sozialarbeit in die Defensive gedrängt sahen.

---

vgl. außerdem Claudia Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996, insbesondere 219ff. Die These von der Segmentierung und Fragmentierung des protestantischen Bürgertums nach 1850 vertritt am Beispiel der evangelischen Pfarrer in Preußen auch Oliver Janz, Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914, Berlin 1994. Zu Begriff und Programm des konservativen Luthertums vgl. vor allem Friedrich Wilhelm Graf, Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prosepkt, in: ZThK 85 (1988), 31–76.

[44] Zu dieser Forschungskontroverse vgl. von Reeken, Kirchen (wie Anm. 19), z. B. 219f. Zur Geschichte des sogenannten „Verbandsprotestantismus" siehe auch Jochen-Christoph Kaiser, Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hgg.), Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen, Gütersloh 1996, 257–289. Außerdem zwei Rezensionen, zum einen von Frank-Michael Kuhlemann, Das protestantische Milieu auf dem Prüfstand. Konfessionelle Vergesellschaftung und Mentalität im Umbruch zur Moderne, in: ZNThG 3 (1996), 303–312; Zum anderen Jochen-Christoph Kaiser, Protestantismus und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Zwei neue Studien und ihre Thesen, in: Archiv für Sozialgeschichte 33 (1996), 459–470. In seiner Bielefelder Habilitationsschrift wendet sich Frank-Michael Kuhlemann dementsprechend massiv gegen die Entbürgerlichungs- bzw. Klerikalisierungsthese von Janz, Bürger (wie Anm. 43) und spricht im Gegenteil von einer erfolgreichen „Verbürgerlichung" der protestantischen Pfarrer im Kaiserreich. Vgl. dazu Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914, Göttingen 2002. Zur Kritik an Janz vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf, Amen zum Sonderweg. Oliver Janz verfolgt die Entbürgerlichung der preußischen Pfarrer, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 68 vom 21.3.1995, 15.

[45] So vor allem von Reeken, Kirchen (wie Anm. 19), 9ff. u. 70ff. Auch Kaiser, Formierung (wie Anm. 44).

[46] Zum sogenannten „Sozialprotestantismus" findet sich eine Fülle von Monographien und Sammelbänden, die einer gewissen Redundanz leider nicht entsagen. Vgl. E. I. Kouri, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870–1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum, Berlin, New York 1984; Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hgg.), Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890–1938, Stuttgart 1996; Jochen-Christoph Kaiser/Wilfried Loth (Hgg.), Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik, Stuttgart 1997; Jochen-Christoph Kaiser (Hg.), Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998.

Gerade in Hamburg, wo zum einen das „Rauhe Haus“ als Knotenpunkt im Netzwerk der Inneren Mission fungierte und zum mythischen Erinnerungsort an den 1881 verstorbenen Wichern stilisiert wurde, wo zum anderen Jasper von Oertzen als Leiter der Stadtmission von 1875 bis 1884 den Boden für die neupietistische Gemeinschaftsbewegung vorbereitete,[47] gerade in Hamburg gab es eine hohe Präsenz der Stadtmission in zahlreichen Aufgabenfeldern. Dementsprechend beklagte sich der Eppendorfer Pastor Johannes Hanne schon Anfang der achtziger Jahre als Mitglied des erzliberalen Protestantenvereins, dass die „fortwährende Maulwurfsarbeit“ der „Inneren Mission“ in den Gemeinden zu einem gesellschaftlichen Anerkennungsdefizit liberaler Praxis führen müsse.[48]

Anfang der neunziger Jahre blies dann der Dresdener Pfarrer Emil Sulze als damals einflussreichster Vordenker einer liberal-kommunitären Gemeindereform zur Offensive und beschuldigte die lokalen Vereine für Innere Mission und deren Stadtmissionare, in den Gemeinden faktisch Sekten zu bilden.[49] Kaum weniger kritisch ging Sulze mit der privaten Vereinswohltätigkeit der Großstädte ins Gericht. Seine Hauptkritikpunkte waren die Spezialisierung auf einzelne Aufgabenfelder, ihre „Zersplitterung“ in kleine, aber auf Eigenständigkeit bedachte, Organisationen, deren zunehmende Konkurrenz um bürgerliche Spendengelder und die ungenügende Koordination ihrer Unterstützungsleistungen, die er (wie schon so viele Kritiker der privaten Wohltätigkeit vor und nach ihm) als Ursachen für die Gefahr der Demoralisierung des Arbeits- und Selbsthilfewillens der Unterstützungsempfänger ausmachte.[50] Darüber hinaus warnte er die Vereinswohltätigkeit aber auch vor einer unbewussten Subventionierung unzureichender Arbeitslöhne und kritisierte die Verzögerung sozialer Reformen durch solche Mischfinanzierungen der unteren Arbeiterschichten.[51] Stattdessen suchte er nach Synergieeffekten, forderte die Zentralisierung der wohltätigen Ressourcen durch die Kirchengemeinden und ein radikales Zurück zur Gabentauschlogik des *persönlichen* Gebens und Nehmens zwischen den Gemeindemitgliedern. Im Gegensatz zur Vereinswohltätigkeit könne nur die Kirchengemeinde als quasi-familiäre Instanz den Raum bieten, ihre unterstützungsbedürftigen Mitglieder religiös und sozial auf der Basis persönlichen Kennens und Anerkennens zu integrieren:

---

[47] Zu Jasper von Oertzen (1833–1893) vgl. Jörg Ohlemacher, Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung, Göttingen 1986, 48–55 u. 226–229. Vgl. außerdem Lehmann, Neupietismus (wie Anm. 22), 90–96.

[48] Vgl. Verhandlungen des 12. deutschen Protestantentages zu Gotha vom 18.–20. Mai 1880, Berlin 1880, 118. Johannes Hanne (1842–1923) war Pastor zu St. Johannis in Eppendorf.

[49] Vgl. dazu vor allem Emil Sulze, Die evangelische Gemeinde, Gotha 1891, 160ff, hier 164–166. Zur Bedeutung Emil Sulzes vgl. die beste Darstellung bei Hübinger, Kulturprotestantismus (wie Anm. 18), 219ff. Dass Sulze nicht der Einzige und auch nicht der Erste war, der eine liberale Gemeindereform forderte, zeigen von Reeken, Kirchen (wie Anm. 19), 46–49, sowie Friedrich Willhelm Graf, Volkskirche als Gemeindekirche. Die kommunitäre Gemeindetheologie Eduard Simons, in: Ders., Hans Martin Müller (Hg.), Der deutsche Protestantismus um 1900, Gütersloh 1996, 150–170.

[50] Vgl. Sulze, Gemeinde (wie Anm. 49), 169ff. u. 174f.

[51] Sulze, Gemeinde (wie Anm. 49), 172f.

> „Die Kirchengemeinden üben ihre Liebestätigkeit an ihren Mitgliedern, also an Vereinsgenossen; die freien Vereine üben sie an Fremden. Das ist aber doch nicht gleichgültig. Wenn eine Familie eins ihrer Glieder, mit dem sie ein Leben lebt, hilfreich unterstützt, so ist das etwas ganz anderes, als wenn Fremde von Fremden unterstützt werden."[52]

Mit diesem Postulat gemeindlicher Nähe und persönlicher Vertrautheit zielte Sulze nicht zuletzt auf die ideologische Achillesferse der Institutionalisierungs- und Professionalisierungsstrategie der Inneren Mission. Beruhte deren christlich-paternalistisches Selbstverständnis doch ebenfalls darauf, den direkten kontinuierlichen zwischenmenschlichen Kontakt als *die* Kernvoraussetzung für soziale Integration in der Klassengesellschaft zu proklamieren. In der öffentlichen Selbstdarstellung wurde die persönliche Beziehung von Mensch zu Mensch dementsprechend immer wieder als das Herzstück einer erfolgreichen Missionsarbeit propagiert. Umso problematischer war es, dass die Glaubwürdigkeit dieser Sinnstiftung gerade unter den Professionalisierungs- und Institutionalisierungserfolgen der Inneren Mission litt.[53] Denn die Kehrseite dieser beiden Strategien in einer wachsenden Großstadt wie Hamburg war, dass die bürgerliche Besuchswohltätigkeit und die allgemeine Mitwirkung von Laien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück ging und an religiöser Bedeutung für das Bürgertum verlor.[54] Immer mehr Bürgerfrauen und -männer scheuten die persönliche Konfrontation mit der Lebensrealität der großstädtischen Unterschichten, zogen die respektable Besuchsatmosphäre einer Wohnstiftung oder eines Krankenhauses vor oder engagierten sich überhaupt „nur" noch finanziell und in Aufsichtsgremien. Der persönliche Alltagskontakt hingegen wurde immer öfter an die ausgebildeten und hauptamtlich eingestellten Stadtmissionare und Diakonissen delegiert, die selbst zunehmend aus kleinbürgerlichen oder bäuerlichen Verhältnissen stammten. Auch die Angebote der Stadtmissionen, Unterstützungsgesuche im Auftrag privater Wohltäter auf „Bettelbetrug" zu prüfen, folgten dieser Logik der Delegierung und versprachen dem wohlhabenden Bürgertum doppelten Nutzen: Zum einen Schutz vor persönlichen Kontakten mit armen Bittstellern und zum anderen Schutz vor Vorwürfen, die Armen durch wahlloses und undifferenziertes Verteilen von Geldalmosen zu demoralisieren.[55] Dieses Phänomen der Delegierung persönlicher Kontakte könnte als *sekundärer Paternalismus* oder besser noch als *delegierter Gabentausch* bezeichnet werden[56] und muss als konservative Anpassungsleistung an

---

[52] Sulze, Gemeinde (wie Anm. 49), 179.

[53] Zum Folgenden vgl. die anregende Darstellung bei Friedemann Green, Kirche in der werdenden Großstadt. Landeskirche und Stadtmission in Hamburg zwischen 1848 und 1914, Herzberg 1994, 148–151.

[54] Der Funktionswandel des *Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege*von einem christlichen Besuchsverein zu einem weiblichen Honoratiorenverein, der hauptsächlich Wohnstiftungen baute und unterhielt, ist ein gutes Beispiel für diese Entwicklung. Vgl. dazu Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 485–488.

[55] Vgl. Hitzer, Netz der Liebe (wie Anm. 41), 250f.

[56] Der Begriff des ‚sekundären Paternalismus' erinnert vielleicht allzu sehr an den des ‚sekundären Patriarchalismus', also an im einzelnen zu differenzierende Formen der freiwilligen betrieblichen Sozialpolitik von Unternehmern im Kaiserreich. Vgl. dazu Gerhard A. Ritter/Klaus Tenfelde, Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914, Bonn 1992, 410–422; Barbara Wolbring, Krupp und die Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert, München 2000, 180–184.

die Bedingungen einer sozial und politisch segregierten Großstadtgesellschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert interpretiert werden. Denn der delegierte Gabentausch erfüllte eine Doppelfunktion, indem er die finanzielle und personelle Handlungsfähigkeit der Großstadtmissionen sicherte und zugleich die soziale Distanz zwischen ihren bürgerlichen Gönnern und den Unterstützten bekräftigte.

Im Gegensatz dazu warben die theologisch liberalen Kritiker der Inneren Mission in Hamburg für neue Formen der persönlichen Nähe zwischen Bildungsbürgertum, Arbeiterelite und neuem Mittelstand. Nicht nur Geld zu schenken, sondern sich selbst als gebildete Persönlichkeit einzubringen, nicht nur Dankbarkeit zu erwarten, sondern um Vertrauen und Freundschaft zu werben, nicht nur Bitten zu gewähren, sondern rechtliche Ansprüche wahrzunehmen – solche Appelle waren typisch für diesen bildungsbürgerlichen Neopaternalismus theologisch liberal gesinnter Kreise in Hamburg. Auch sie gehorchten ursprünglicher Gabentauschlogik und stellten die persönlichen Beziehungen gegenseitigen Kennens und Anerkennens in den Mittelpunkt von Krisendiagnose und Reformansatz. Denn die empfundene Anonymität der Großstadtgesellschaft galt ihnen als eine der Hauptursachen für die Härte der Klassengegensätze und den beängstigenden Erfolg der Sozialdemokratie. Dementsprechend sollten soziale Segregation und zwischenmenschliche Entfremdung durch bildungsbürgerliche Präsenz in den Arbeiterstadtteilen überwunden werden.

In den Jahren zwischen der Jahrhundertwende und dem Kriegsbeginn wurde dieses neopaternalistische Reformprogramm in Hamburg vor allem von Clemens Schultz und Walter Classen repräsentiert.[57] Schultz engagierte sich seit 1896 als Pfarrer in St. Pauli vor allem für eine alternative Jugendarbeit der Kirche und propagierte „eine innere Mission auf liberaler Grundlage“ in offener Konkurrenz zur Stadtmission.[58] Seine Kritik zielte vor allem darauf, dass die Innere Mission nur noch einen „kleinen Kreis ernster, frommer Christen“, also den kirchlich-protestantischen Milieukern, anspreche, jedoch wenig Anerkennung an den kirchenfernen Milieurändern oder gar im „entfremdeten“ sozialdemokratischen Arbeitermilieu finde.[59] Um das verlorene Vertrauen der Arbeiterjugend zurückzugewinnen, müsse vielmehr jeder kirchliche Anschein in der Jugendarbeit vermieden werden. Nicht die Anerkennung des kirchlichen Amtscharismas, sondern das wechselseitige Vertrauen in einer persönlichen Freundschaft sei das notwendige soziale Kapital, um das sich

[57] Zum Folgenden vgl. Jennifer L. Jenkins, Provincial Modernity. Local Culture and Liberal Politics in Fin-de-Siècle Hamburg, Ithaca–London 2003; Rainer Hering, Walter Friedrich Classen 1874 bis 1954. Ein Lebensbild, in: Ders. (Hg.), Walter Classen. Ein Hamburger Pädagoge zwischen Tradition und Moderne. Lebenserinnerung – Sechszehn Jahre im Arbeiterquartier, Herzberg 2001, 9–25; Andrew Lees, Cities, Sin, and Social Reform in Imperial Germany, Ann Arbor 2002, 255–286; Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 341–345.

[58] Vgl. Clemens Schultz, Wie stellen wir uns zur inneren Mission, in: Ders., Gesammelte Schriften eines Jugendpflegers, hg. v. Walther Classen, Berlin 1918, 124–131. Clemens Schultz (1862–1914), Theologiestudium in Jena und Berlin, wurde in seiner Ausbildungszeit vor allem durch den Hamburger Pastor Nicolai von Ruckteschell beeinflusst. 1896 erhielt er eine eigene Pfarre in St. Pauli, wo er sich mit der Gründung der „Vereinigung St. Paulianer Lehrlinge“ vor allem für männliche Jugendliche und junge erwachsene Männer engagierte. Vgl. BBKL 15 (1999), 1129–1133.

[59] Schultz, Wie stellen wir uns zur inneren Mission (wie Anm. 58), 129.

jeder Pastor in seinem Verhältnis zur Großstadtjugend bemühen müsse.[60] Dementsprechend betonte Schultz die Logik eines symbolischen Gabentausches:

> „Unserer Jugend müssen Persönlichkeiten, Freunde gegeben werden, denen sie vertrauen, die sie lieb haben kann. […] unsere Jugend braucht nur wahre Freundschaft; nach einem Freunde, der mit ihr fühlt und sie versteht, lechzt sie geradezu, und wie namenlos dankbar ist sie, wenn sie ihn gefunden hat."[61]

Das bildungsbürgerliche Ideal der allgemein gebildeten „Persönlichkeit" mit einer dementsprechend charismatischen Legitimität als Volkserzieher verband sich hier mit einem neopaternalistischen Credo, dass soziale Integration in der großstädtischen Klassengesellschaft in erster Linie durch emotionale Zuwendung und individuelle Wertschätzung zu leisten sei, *ohne* Verteilungskonflikte grundsätzlich anerkennen zu müssen und eine politisch gleichberechtigte Konkurrenz zwischen den Parteien zu ermöglichen.

Auch Walter Classen[62] beschwor persönliche Vertrauensverhältnisse und kollektive Gemeinschaftserlebnisse zwischen Bürgern, Arbeitern, Angestellten und Handwerkern als Nuklei einer zukünftigen Volksgemeinschaft. Stark beeinflusst durch Schultz und durch die Ideen des englischen Sozialreformers Arnold Toynbee respektive des Londoner *settlements-movement* engagierte er sich in der 1901 gegründeten „Gesellschaft Volksheim",[63] die durch Jugendarbeit, Geselligkeit und Volksbildung sowie durch kostenlose Rechtsauskunftsstellen in den Arbeiterwohnvierteln gemeinsame Orte des persönlichen Kennenlernens etablieren wollte. Kernstück des Volksheimkonzeptes war die Forderung nach persönlicher Präsenz des Bürgertums im Lebensalltag der ärmeren Bevölkerung, idealer Weise verwirklicht durch nachbarschaftliches „Draußenwohnen" auf Zeit und verklärt als große individuelle Selbsterfahrungschance für unverheiratete Bürgersöhne.[64] 1906 wurde Classen fest angestellter Leiter des „Volksheims" in Hammerbrook, nachdem sich der studierte Theologe in Hamburg mehrmals erfolglos um eine Pfarrstelle beworben hatte und in den einflussreichen orthodoxen Kreisen der Hamburger Landeskirche zum Paria geworden war. Dementsprechend scharf fiel seine Kritik an der Inneren Mission aus,

---

[60] Vgl. Clemens Schultz, Warum aus den Lehrlingsvereinen das kirchliche Element ausgeschlossen wird, in: Ders., Schriften (wie Anm. 57), 104f.

[61] Clemens Schultz, Die Vereinigung St. Paulianer Lehrlinge in Hamburg-St.Pauli, in: Ders., Schriften (wie Anm. 58), 86f.

[62] Zu Walter Classen (1874–1954) vgl. den ausführlichen biografischen Artikel von Rainer Hering, in: BBKL 16 (1999), 276–320.

[63] Vgl. dazu Jenkins, Modernity (wie Anm. 56), 231ff. Zur Entwicklung in England vgl. Gareth Stedman Jones, Outcast London. A Study in the Relationship Between Classes in Victorian Society, London 1971; Meachan Standish, Toynbee Hall and Social Reform 1880–1914. The Search for Community, New Haven–London 1987. Arbeiterhäuser und Volksheime im Kontext der bürgerlichen Sozialreform finden sich unabhängig davon auch in anderen deutschen Städten. Vgl. dazu Jürgen Reulecke, Bürgerliche Bestrebungen zur „Beheimatung der untern Klassen" in der Industriegesellschaft. (Gesellenheim, Arbeiterheim, Volksheim), in: Dietmar Petzina/Jürgen Reulecke (Hgg.), Bevölkerung, Wirtschaft, Gesellschaft seit der Industrialisierung. Festschrift für Wolfgang Köllmann zum 65. Geburtstag, Dortmund 1990, 343–357.

[64] Tatsächlich lagen die Arbeitsschwerpunkte des Volksheims bei der Jugendarbeit und der Erwachsenenbildung, zumal es kaum Interessenten für dieses zeitweise Wohnen im Arbeiterstadtteil gab.

der er religiöse Ausgrenzung und Entfremdung vom Volk vorwarf. Den frühen Wichern der dreißiger und vierziger Jahre reklamierte Classen dagegen ausdrücklich als Vorbild der eigenen Jugend- und Volksbildungsarbeit.[65] Dass er sein „Volksheim" dadurch bewusst in die Kontinuität der Gründungs- und Konsolidierungsphase des „Rauhen Hauses" zwischen 1833 und 1848 stellte, also *vor* der nationalen Gründung der Inneren Mission durch die Konservativen anzuknüpfen suchte, macht deutlich, wie wichtig diese traditionale Codierung des eigenen Selbstverständnisses in Hamburg auch für die theologisch liberale Großstadtmission war.

Lässt man die bisher angeführten Beispiele Revue passieren, wird deutlich, dass eine Fülle religiöser und sozialpolitischer Differenzen im Protestantismus virulent waren. Insofern gab es weder den innerbürgerlichen noch einen innerkirchlichen Konsens zur Deutung des eigenen sozialen und missionarischen Engagements, sondern konfligierende Selbstentwürfe entlang der Differenzen zwischen liberal und konservativ, männlich und weiblich sowie professionell, ehrenamtlich oder privat. Wie auch immer diese Identität stiftenden Selbstentwürfe letztlich konstruiert und codiert waren, auf jeden Fall bedurften sie auf Dauer der intersubjektiven Anerkennung, zum einen durch die Zielgruppen der Unterstützungsempfänger und des spendenwilligen Publikums, zum anderen durch die mediale Öffentlichkeit in der Stadt.

V. Grenzen der Intersubjektivität: Großstadtmission in der Sandwichposition zwischen Unterstützungsempfängern und wohltätigem Publikum

Relativ wenig weiß die historische Armutsforschung immer noch über die Reaktionen der Hilfsbedürftigen auf materielle Unterstützungen und missionarische Bekehrungsversuche, über ihren Eigensinn und ihre Wahrnehmung der wohltätigen Gabentauschsituation. Solche Fragen führen immer noch nach *terra incognita*, der Welt des ewig dünnen Eises. Denn die Armut überlieferte lange Zeit nur wenige schriftliche Selbstzeugnisse, die einen relativ unverstellten Blick auf die Gedanken und Gefühle von Unterstützungsempfängern erlaubten.[66] Was wir darüber erfahren, sehen wir meistens durch die – manchmal allzu schwarze und manchmal allzu rosafarbene – Brille bürgerlicher Darstellungen. Um nur ein Beispiel zu nennen: In den von Amalie Sieveking verfassten Jahresberichten des „Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege" war es ein beliebtes Stilmittel der Autorin, ihre Vor-

[65] Vgl. dazu Walther Classen, Großstadtheimat. Beobachtungen zur Naturgeschichte des Großstadtvolks, Hamburg ^{2}1915, 153–164.

[66] Vgl. dazu Uta Lindgren, Europas Armut. Probleme, Methoden, Ergebnisse einer Untersuchungsserie, in: Saeculum 28 (1977), 405; Wolfram Fischer, Armut in der Geschichte, Göttingen 1982, 7ff. Zur Quellenproblematik und Auswertung von Bittbriefen vgl. Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 401–409. Außerdem Thomas Sokoll, Old Age in Poverty. The Record of Essex Pauper Letters, 1780–1834, in: Tim Hitchcock/Peter King/ Pamela Sharpe (Hgg.), Chronicling Poverty. The Voices and Strategies of the English Poor, 1640–1840, London–New York 1997, 133f. u. 148f. mit Anm. 7.

stellungen von „würdiger“ und „unwürdiger“ Armut drastisch gegenüberzustellen.[67] So wurden unverschämte, selbstgerechte, materialistische und – vor allem – undankbare Arme als abschreckendes Beispiel imaginiert, um die Notwendigkeit disziplinierender Kontrolle zu rechtfertigen. Dankbare, demütig sich selbst verleugnende Arme mit kindlich frommem Sinn wurden dagegen umgekehrt als religiöse Vorbilder idealisiert, um einem kirchenfernen Bürgertum den sittenreformerischen Spiegel vorzuhalten. Insofern sagen solche Quellen viel über bürgerliche Wertevorstellungen und neopietistische Gesellschaftskritik, jedoch wenig über die Unterstützungsempfänger aus.

Da Armut im 19. Jahrhundert vom Bürgertum mehrheitlich als Phänomen individueller Schuld diskutiert wurde, zählten die Prinzipien einer moralisch kalkulierten Unterstützung umso mehr. Bei jedem Gesuch musste die materielle Bedürftigkeit ebenso geprüft werden wie die moralische „Würdigkeit“. Je schwieriger die Anamnese der Verarmung und die Beurteilung der Glaubwürdigkeit verlief, desto fragwürdiger erschienen Bittgesuche, Dankbarkeitsbezeugungen und Bekehrungsbekenntnisse. In diesem Klima des Misstrauens gerieten vor allem nicht-bürgerliche Bittsteller fast zwangsläufig in den Verdacht des Betrugs und der Heuchelei, was die Kontaktaufnahme und den Aufbau paternalistischer Vertrauensverhältnisse empfindlich störte.[68] Dazu kam das spezifisch missionarische Dilemma, dass Bekenntnisse zur Kirche und zur religiösen Bekehrung letztlich nur dann authentisch und wertvoll erschienen, wenn sie freiwillig und ohne Zwang erfolgten. Daraus resultierte eine paradoxe Spannung zwischen wohltätiger Verteilungsmacht und missionarischer Ohnmacht, die für religiös motivierte Besuchsdamen oder Stadtmissionare insofern frustrierend war, weil sie von den allermeisten Unterstützungsempfängern eher als Überbringer materieller Hilfen, seltener aber als Botschafter geistlicher Bekehrung akzeptiert wurden. Schon deshalb mussten viele Stadtmissionare zu ihrer Enttäuschung feststellen, dass die Mehrzahl ihrer potentiellen Adressaten ihren materiell meist unattraktiven Hilfs- und Freizeitangeboten misstrauten oder diese ignorierten, solange sie nicht in wirklicher Not waren. Gleichwohl dürfte es vereinzelt auch enge und langfristige Betreuungsverhältnisse gegeben haben, die dazu führen konnten, dass die Stadtmissionare über die Grenzen bürgerlicher Moralvorstellungen hinaus Entgegenkommen zeigten. Für diese Vermutung spricht vor allem die Tatsache, dass die Stadtmissionare ihrerseits kontrolliert wurden, z. B. durch Inspektoren und durch die Vorschrift, Diensttagebücher schreiben und vorlegen zu müssen. So gesehen erfuhren Stadtmissionare doppeltes Misstrauen, sowohl „von unten“ durch ihre Unterstützungsklientel als auch „von oben“ durch ihre Stadtmissionsleitung.[69]

Gleichsam spiegelverkehrt gab es das Problem unterschiedlicher Erwartungshaltungen auch im Gabentausch zwischen der organisierten Missionsarbeit und ihren bürgerlichen Mäzenen. Das wohltätige Publikum identifizierte und schätzte die

[67] Vgl. dazu Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 162–167 u. 277–289. Ein weiteres Beispiel dafür wäre das sozialreformerische Genre der abschreckenden Darstellung des Großstadtslum als *locus horribilis* bzw. vice versa die Beschreibung z. B. von Rettungshäusern als *locus amoenus*.

[68] Vgl. Hitzer, Netz der Liebe (wie Anm. 41), 91, 106, 250 u. 253.

[69] Hitzer, Netz der Liebe (wie Anm. 41), 258 f.

Arbeit der Inneren Mission in erster Linie als disziplinierende Sozialarbeit vor Ort, ohne deren universelle Selbstbestimmung als Reich-Gottes-Arbeit wahrzunehmen und als Spendenmotiv voranzustellen. Dass diese universalistische Codierung religiöser Missionsarbeit[70] ungern entschlüsselt wurde, hatte zwei Hauptgründe: Zum einen gab es den Widerspruch zum ausgeprägten Lokalpatriotismus des städtischen Bürgertums,[71] zum anderen beinhaltete der absolute Wahrheitsanspruch der Inneren Mission auch massive Kritik an alternativen bürgerlichen Werteorientierungen, zum Beispiel am säkularen Glauben an Wissenschaft und Kunst oder an einem kirchenfernen und konsumorientierten Lebensstil.[72] Angesichts solcher Differenzen kann man resümieren, dass die Intersubjektivität der Gabentauschbeziehungen nach oben wie nach unten beeinträchtigt war. Entsprechend schwierig war es für die protestantischen Reformavantgarden konservativer oder liberaler Couleur, das eigene religiös-missionarische Selbstverständnis in der Sandwichposition zwischen Unterstützungsempfängern und wohltätigem Publikum erfolgreich zu vermitteln und zu behaupten.

VI. Kulturelle Reproduktion – Gemeinsinn als Säule hamburgischer Erinnerungskultur

In der Öffentlichkeit wurden solche Identitätsprobleme nur selten reflektiert, weil die öffentliche Selbstdarstellung immer auch eine finanziell überlebensnotwendige Frage der Werbung und Bindung wohltätiger Spender und Spenderinnen war. Gerade weil die Großstadtwohltätigkeit im Laufe des 19. Jahrhunderts zusehends zu einem Phänomen innerstädtischer und innerbürgerlicher Differenzierung wurde, blieb öffentliche Kritik die Ausnahme von der Regel, soziales und kulturelles Privatengagement als besten Beweis lokalpatriotischen Gemeinsinns zu loben. Wohltätigkeit und Mäzenatentum waren wertvolle Bestandteile städtischer Erinnerungskultur, die den solidarischen Zusammenhalt als bürgerliche Gemeinschaft ebenso beschwor wie den Kanon christlicher und allgemein bürgerlicher Werte. Auch in der hamburgischen Erinnerungskultur blieb daher wenig Platz für eine symbolische Darstellung sozialer,

---

[70] Zum Begriff der universalistischen Codierung vgl. Giesen, Identität (wie Anm. 30), 54–57.

[71] Ein gutes Beispiel dafür ist die anfängliche Zurückhaltung des Hamburger Großbürgertums bei der privaten Finanzierung der „Brüderanstalt des Rauhen Hauses“ Mitte der 1840er Jahre. Nicht die Professionalisierung der männlichen Diakonie an sich wurde kritisiert, wohl aber die Tatsache, dass Wichern dabei nicht nur an die lokale Versorgung Hamburgs, sondern an die nationale Ausweitung seiner Mission dachte und über den lokalen Bedarf hinaus ausbilden wollte. Vgl. dazu Wicherns Kritik am Verwaltungsrat des „Rauhen Hauses“, abgedruckt in Johann Hinrich Wichern, Promemoria über die Reorganisation des Verwaltungsrates des Rauhen Hauses, in: Ders., Werke Bd. 4 Teil 1 (wie Anm. 37), 307 f: „*Wir können nicht verhehlen, dass dem Verwaltungsrat bei seiner Administration das Bild einer nur* lokalen *Behörde, einer nur städtischen Administration vorgeschwebt hat.* […] *Es liegt aber im Prinzip unserer Anstalt ein um sich greifendes Element, das seiner Natur nach die lokalen Grenzen überschreitet, und zwar, sofern die Anstalt nicht aus einem berechnenden, politischen, staatswirtschaftlichen Gesichtspunkt entstanden ist, sondern der Quelle umfassender christlicher Liebe entsprungen ist* […].“

[72] Zur Konkurrenz zwischen Erlösungsreligion, Kunst und Wissenschaft vgl. Weber, Zwischenbetrachtung (wie Anm. 2), 499–502 u. 512–519; Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 68, 136 u. 140–142; Tenbruck, Wahrheit (wie Anm. 30).

politischer und religiöser Differenzerfahrungen. (Nicht nur aus Platzgründen müssen sich Amalie Sieveking und Charlotte Paulsen eine Säule in der Rathausdiele teilen – sozusagen entzweit vereint als unversöhnte Säulenheilige auseinander strebender Bewegungen).[73] In einer Zeit, in der die sozialen und kulturellen Gemeinsamkeiten des hamburgischen Bürgertums zunehmend angezweifelt wurden, erschien es umso wichtiger, historische Vorbilder zu identifizieren und die politische Elite symbolisch in der Kontinuität zu dieser Geschichte darzustellen. Diese traditionale Codierung sollte Herrschaft legitimieren und Gemeinschaft stiften, weil beides zunehmend fragwürdig schien.

Gerade in den Jahrzehnten vor und nach der Jahrhundertwende, in einer Zeit,

- in der die Logik und der paternalistische Wert wohltätiger Gabentauschbeziehungen in Frage gestellt schienen durch die beschleunigten Prozesse räumlicher und sozialer Segregation
- in der die sozialdemokratische Gegenöffentlichkeit an Einfluss gewann und sich besser organisierte Formen der solidarischen Arbeiterselbsthilfe durchsetzten,
- in der das alte Problem der Entkirchlichung eine neue Qualität erhielt durch die quantitativen wie kulturellen Herausforderungen von Stadtwachstum und Urbanisierung,
- in der die protestantischen Kirchen zusätzlich provoziert wurden durch außerkirchliche Phänomene „vagierender Religiosität", zum Beispiel durch alternative Formen der religiösen Sinnsuche in den bürgerlichen Lebensreformbewegungen,[74]

galt religiös motivierte Privatwohltätigkeit in der bürgerlichen Selbstverständigung als Hoffnungszeichen bürgerlicher Selbstbehauptung und als dementsprechend wertvolle Chance zur kulturellen Reproduktion bürgerlich-protestantischer Identität.

Wenn aber die hier favorisierte Prämisse der Anerkennungstheorie stimmt, dass sich die kulturelle Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung vollzieht – weil, so Axel Honneth in Anknüpfung an Hegel und Mead, „die Subjekte zu einem praktischen Selbstverhältnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adressaten zu begreifen lernen"[75] –, dann war diese Reproduktion in der wilhelminischen Gesellschaft empfindlich gestört. Zu offensichtlich waren die innerprotestantischen Anerkennungskonflikte zwischen Liberalen und Konservativen trotz der Gemeinsamkeit stiftenden Abgrenzung gegen das sozialdemokratische und das katholische Milieu. Insoweit muss der Modernisierungserfolg der Inneren Mission im frühen 20. Jahrhundert relativiert werden.

---

[73] Vgl. dazu Gerhard Ahrens, Die ‚Säulenheiligen' auf der Rathausdiele. Ein hamburgisches Walhalla, in: Joist Grolle (Hg.), Das Rathaus der Freien und Hansestadt Hamburg, Hamburg 1997, 45–51; Inge Grolle, „Auch Frauen sind zulässig". Die Frauensäule in der Hamburger Rathausdiele, in: Rita Bake/Birgit Kiupel (Hgg.), Auf den zweiten Blick. Streifzüge durch das Hamburger Rathaus, Hamburg 1997, 64–117; Hermann Hipp, Das Rathaus der Freien und Hansestadt Hamburg, in: Ekkehard Mai/Jürgen Paul/Stephan Waetzoldt (Hgg.), Das Rathaus im Kaiserreich. Kunstpolitische Aspekte einer Bauaufgabe des 19. Jahrhunderts, Berlin 1982, 179–230.

[74] Zum Begriff der „vagierenden Religiosität" vgl. Nipperdey, Religion (wie Anm. 70), 124ff. Zur religiösen Sinnsuche im Kontext bürgerlicher Reformbewegungen vgl. Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hgg.), Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 495ff.

[75] Honneth, Kampf (wie Anm. 15), 148.

Abstract

In the 19th century, 'person-to-person assistance' was a wholly popular postulate of the religious ethic of brotherhood as well as of paternalistic social utopias, which invoked this reciprocal give-and-take as an effective antidote to social and class formation. At the same time, the call for trust and interpersonal support (on the basis of mutual acquaintance and recognition) formed the backdrop for the chorus of criticism within the middle classes. Cities, specifically, experienced a crisis in socially asymmetrical give-and-take. Thus, one significant corollary of the pressure to modernize was that indirect gift-exchange (as opposed to personal face-to-face interaction) became increasingly important and mediation between givers and takers gained in significance. Within this context this article examines the history of private charity and "Innere Mission" in Hamburg in the years 1815 1848 and 1890 1914 as a story of internecine Protestant conflicts.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Simon Groth
Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte
Hausener Weg 120
D-60489 Frankfurt am Main

Florian Heinritzi
Ludwig-Maximilians-Universität München
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-80539 München

Dr. Ingo Klitzsch
Augustana Hochschule
Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte
Waldstr. 11
D-91564 Neuendettelsau

Dr. Hanns Peter Neuheuser
Eichendorffstr. 1
D-50823 Köln

Dr. Stephen Pielhoff
Heinrich-Janssen-Straße 16
D-42289 Wuppertal

PD Dr. Jens Röhrkasten
University of Birmingham
Department of History
Edgbaston
Birmingham
B15 2TT
United Kingdom

KRITISCHE MISZELLE

Promotion als Politik. Die Verleihung des Doktors der Bürgerlichen Rechte durch die Universität Oxford an Ignaz von Döllinger

Florian Heinritzi

„You are at this moment, by the Providence of God, the foremost in all Europe among the champions of the only union which can save the world the union of Faith with Reason."[1] Diese Worte höchster Anerkennung schrieb am 21. Juli 1871 kein Geringerer als der britische Premierminister William Ewart Gladstone[2] an den Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger. Drei Monate zuvor war Döllinger durch den Münchner Erzbischof Gregor von Scherr[3] aufgrund seiner Weigerung, die Dekrete des Ersten Vatikanischen Konzils anzunehmen, exkommuniziert worden.[4]

[1] Vgl. Gladstone an Döllinger, London 21. Juli 1871, British Library (im Folgenden: BL) Gladstone Papers, Add. MSS 44140, 283–285.

[2] William Ewart Gladstone (1809–1898), britischer Premierminister und Autor. Gladstone stammte aus einer evangelikalen Familie, wurde aber in die anglikanische Kirche hinein getauft, nachdem sein Vater zuvor von den Presbyterianern zu ihr übergetreten war. Er wurde in Eton und am Christ Church College (Oxford) ausgebildet und 1830 Präsident der Oxford Union Society. Nach seinem Studium kam er auf seiner Reise durch den Kontinent zum ersten Mal mit dem Katholizismus in Berührung, der ihn ebenso faszinierte wie abstieß. Unter Sir Robert Peel wurde er 1843 als Präsident des Board of Trade ins Kabinett berufen, 1845 wurde er Kriegs- und Kolonialminister bis zum Juni 1846, als Peels Regierung zurücktrat. Im Kabinett von Lord Aberdeen war er 1852–1855 und 1859–1866 Schatzkanzler. 1868 begann seine erste Amtszeit als Premierminister. 1869 begannen die Verhandlungen zum Irish Church Act, der 1871 in Kraft trat und den Status der Anglikanischen Kirche als Staatskirche in Irland beendete. 1874 wurden die Liberalen abgewählt. In den Jahren bis 1876 beschäftigte er sich viel mit Ökumene, hierin auch durch Döllingers Einfluss und Freundschaft geprägt. 1880 begann seine zweite Amtsperiode, die bis 1885 dauerte. Schon 1886 trat er seine dritte Amtszeit an, in der Gladstone mit der ‚Home Rule Bill' eine gewisse Selbstverwaltung für Irland erreichen wollte. Das Gesetzesvorhaben scheiterte und beendete seine dritte Amtszeit. 1892 erhielt er das letzte Mal den Auftrag zur Regierungsbildung. Der zweite Anlauf für die irische ‚Home Rule Bill' scheiterte erst im House of Lords. Vgl. Henry C.G. Matthew, Gladstone, William Ewart, in: ODNB 22 (2004), 383–408; Ders., Gladstone. 1809–1898, Oxford 2001; William Gladstone, Gladstone. A Bicentenary Portrait, Norwich 2009.

[3] Gregor Ritter von Scherr OSB (Taufname Leonhard) (1804–1877), Erzbischof von München und Freising, Studium der Philosophie in Landshut sowie der Theologie in Regensburg, 1829 Priesterweihe. Nach kurzer Seelsorgetätigkeit in Rimbach bei Cham trat Scherr 1832 in das erst zwei Jahre zuvor wiederbegründete Kloster Metten ein und nahm den Ordensnamen Gregor an. 1838 wurde er Prior dieses Klosters und 1840 ebenda zum Abt gewählt. 1855 wollte ihn König Maximilian II. zum Bischof von Augsburg ernennen, was Scherr mit Hinweis auf seine mangelnde akademische Bildung ablehnte.

„May the same Power which gave to the sling of David the victory over the spear of Goliath, be with you too“[5] fuhr Gladstone fort, den seit Jahrzehnten eine von gegenseitigem Respekt geprägte Freundschaft mit dem Münchner Theologen verband. Gladstone hatte Döllinger 1845 erstmals in München getroffen und seither kam er in seinen Briefen immer wieder auf diese Begegnung zurück. Noch im März 1889, ein knappes Jahr vor Döllingers Tod, schrieb er von dem Eindruck dieser ersten Begegnung, der nie ausgelöscht worden sei, und kam zu dem Schluss: „So I have all these years regarded your friendship as one of the treasures of my life.“[6]

Kirchenpolitischer Hintergrund

Die hohe Wertschätzung, die in diesem Schreiben zum Ausdruck kam, war nicht singulärer Ausfluss freundschaftlicher Gesinnung, sondern sie fand breite Resonanz in weiten Kreisen der gebildeten Schichten des Vereinigten Königreiches. Döllingers Kontakte reichten von Politikern wie Gladstone über den Diplomaten Sir Robert Burnet David Morier[7] bis zu Theologen wie Alexander Penrose Forbes,[8] dem Bischof

---

Dennoch ernannte ihn der König ein Jahr später als Nachfolger des nach Rom transferierten Kardinals Reisach zum Erzbischof von München und Freising. 1856 folgte seine Bischofsweihe. Er konzentrierte sich auf die Seelsorge sowie auf die Ausbreitung von Orden und die Bildung des Klerus in religiöser wie akademischer Hinsicht. Zwar war Scherr weder politisch noch theologisch interessiert, doch wurde er durch sein Amt in die Diskussionen zwischen deutscher Universitätstheologie und römisch geprägter Neuscholastik hineingezogen, deren erster Höhepunkt die Verurteilung des Münchner Theologen Frohschammer war, bei der Scherr schnell auf die römische Linie umschwenkte. Als Döllinger zur Gelehrtenversammlung nach München rief, die die Spannungen eher vertiefte, war Scherr um Harmonie bemüht und vermied es, die Versammlung Rom gegenüber negativ darzustellen. Reisach, in diesem Punkt gegensätzlicher Auffassung, nahm in dem päpstlichen Breve „Tuas libenter“ gegen die Versammlung Stellung. Zwar sprach Scherr sich auf dem Ersten Vatikanischen Konzil gegen die Infallibilität aus, unterwarf sich jedoch sofort danach. Dieselbe konfliktscheue Haltung führte dazu, dass er gegen die Professoren Döllinger und Friedrich mit der ganzen Härte des kirchlichen Rechts vorging, um sich keine Streitigkeiten mit Rom liefern zu müssen. Dies bedingte, dass er schnell gegen beide vorging, ohne ihnen einen wirklich ausreichenden Zeitrahmen zu einer ruhigen ausgewogenen Stellungnahme zu geben. Vgl. Otto Weiß, Scherr, Gregor Ritter von, in: NDB 22 (2005), 702f.

[4] Vgl. Franz Xaver Bischof, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie, Stuttgart–Berlin–Köln 1997, hier 282–285.

[5] Gladstone an Döllinger, London 21. Juli 1871, BL Gladstone Papers, Add. MSS 44140, 283–285.

[6] Gladstone an Döllinger, London, 19. März 1889, BL Gladstone Papers, Add. MSS 44140 455–458.

[7] Sir Robert Burnet David Morier (1826–1893), britischer Diplomat, wurde von Privatlehrern in der Schweiz und England unterrichtet und studierte am Balliol College Oxford. Obwohl entschiedener Patriot, dachte er dennoch kosmopolitisch. 1851 wurde er in das Büro des Kronrats berufen, gab diesen Posten jedoch auf, trat 1852 in den diplomatischen Dienst ein und wurde 1853 unbezahlter Attaché in Wien, 1858 bezahlter Attaché in Berlin. 1862 2. Sekretär, 1865 Sekretär an der Gesandtschaft in Athen, 1866 Geschäftsträger beim Großherzog von Hessen und bei Rhein, Missionen an mehreren kleinen deutschen Höfen folgten, 1871 an der Gesandtschaft in Stuttgart, 1872 Geschäftsträger in München, 1876 Gesandter in Portugal, 1881 Gesandter in Spanien. 1884 wurde er schließlich Botschafter in St. Petersburg. Vgl. Richard Davenport-Hines, Morier, Sir Robert Burnet David (1826–1893), in: ODNB 39 (2004), 176–179.

[8] Alexander Penrose Forbes (1817–1875), Bischof von Brechin der schottischen Episkopalkirche, ließ sich für den Dienst in der East-India-Company ausbilden. 1837 trat er in Madras seinen Dienst

von Brechin, Edward Bouverie Pusey[9] oder Henry Parry Liddon.[10] Zwar wechselten die Bezugspersonen Döllingers in England im Laufe der Zeit, doch wurde er dank der Übersetzung vieler seiner Werke ins Englische schon früh rezipiert. So erschien 1840

---

im Distrikt Rajahmundry an. Immer wiederkehrendes Fieber zwang ihn 1840 nach England zurückzukehren und die Company 1844 zu verlassen. 1840 begann er am Brasenose College (Oxford) zu studieren. Durch die Begegnung mit Newman lernte er das Oxford Movement schätzen und entwickelte eine lebenslange Freundschaft mit Pusey. 1844 Diakon, 1845 Priester und Vikar an St. Thomas', West Oxford. 1847 wurde er Vikar der von Pusey gegründeten Pfarrei St. Saviour's in Leeds und wurde im selben Jahr durch Gladstone und Samuel Wilberforces Unterstützung Bischof von Brechin. Zugleich wurde er für die St. Paul's Congregation in Dundee zuständig, wo er sich besonders um die unter erbärmlichen Umständen arbeitende Bevölkerung (darunter viele Frauen) kümmerte. Er bemühte sich um Bildung für alle sozialen Schichten. Die Vatikanischen Dekrete lehnte er ab. Vgl. Rowan Strong, Forbes, Alexander Penrose (1817–1875), in: ODNB 20 (2004), 257ff.

[9] Edward Bouverie Pusey (1800–1882), anglikanischer Kleriker und Theologe, wurde in Eton ausgebildet und studierte bis 1822 am Christ Church College (Oxford), 1823 gewann er ein Fellowship für das Oriel College (Oxford). 1826–1827 studierte er unter anderem bei Schleiermacher in Berlin, Bonn und Göttingen. 1828 wurde er Diakon und im selben Jahr vom Premierminister, dem Herzog von Wellington, zum Regius Professor für Hebräisch an der Universität Oxford ernannt. 1828 Priesterweihe und Kanoniker in Christ Church, er baute die Klerikerausbildung nach deutschem Vorbild um und intensivierte sie darüber hinaus. Über sein Fellowship in Oriel kam er in engen Kontakt mit Newman, trat dem Oxford Movement aber erst später bei, auch weil er im Gegensatz zu dessen Protagonisten sich für die katholische Emanzipation 1829 eingesetzt hatte. 1833 verfasste er den 18. Tract und ließ als erster seine Initialen darunter setzen, was ihn fortan nicht nur mit dem Movement verband sondern diesem auch das Synonym Puseyism eintrug. Mit Puseys Einstieg bei den ‚Tracts', von denen er mehrere selbst verfasste, wandelten sich diese zu bedeutenden theologischen Abhandlungen. Er wurde der Sprecher und wichtigste Verteidiger der Traktarianer und arbeitete etwa in dem öffentlichen Brief an den Bischof von Oxford von 1839 seine Sichtweise der Anglikanischen Kirche heraus, indem er sie als die via media zwischen Romanismus und Ultra-Protestantismus bezeichnete. 1845 war er letztlich der unumstrittene Kopf der Bewegung, nachdem Newman zum Katholizismus konvertiert war. Viele persönliche Schicksalsschläge ebenso wie der Zweifel an seiner Treue zur Anglikanischen Kirche trafen ihn schwer. Pusey arbeitet zudem intensiv an einer Wiedervereinigung von Anglikanischer und Katholischer Kirche, die er in seinem ‚Eirenicon' (eigentlich ein Brief an Keble und zwei an Newman) ausführlich ausarbeitete und schilderte, dass die Lehrdifferenzen weniger hinderlich seien als die Übertreibungen bei manchen kontrovers diskutierten Punkten wie der Marienverehrung. Vgl. Peter G. Cobb, Pusey, Edward Bouverie (1800–1882), in: ODNB 45 (2004), 591–598.

[10] Henry Parry Liddon (1829–1890), anglikanischer Geistlicher und Theologe, schloss sein Studium in Christ Church (Oxford) 1850 ab und gewann 1851 ein theologisches Stipendium. 1852 Diakon, 1853 Priester, wurde er 1854 stellvertretender Leiter des theologischen Kollegs in Cuddesdon. Seine Nähe zu den Traktarianern führte dort jedoch zu Konflikten, so dass er 1862 als stellvertretender Leiter an die St. Edmund Hall (Oxford) wechselte. In Oxford hielt er äußerst erfolgreiche Vorträge und Predigten und unterhielt engen Kontakt zu Keble. 1870 bekam er ein Kanonikat an der St. Paul's Cathedral und wurde Ireland Professor für die Heilige Schrift in Oxford, eine Stelle die er 1882, kurz nach Puseys Tod, aufgab. Seine Predigttätigkeit in London brachte ihm großen Erfolg und Bekanntheit. Die Predigten erschienen in 14 Bänden. Zu einer ernsten Krise zwischen Liddon und seiner Kirche kam es 1871 als diese das Credo ändern wollte. Liddon drohte damit, seine Ämter niederzulegen, sollte etwas am Credo geändert werden. Letztlich geschah nichts. 1874 und 1875 nahm er an den Bonner Unionskonferenzen teil. 1886 lehnte er die Ernennung zum Bischof von Edinburgh ab. Nach Puseys Rückzug, die durch sein Alter und weitere Schicksalsschläge verursacht worden waren, avancierte Liddon mehr und mehr zum Kopf des Oxford Movement. Er vermied es jedoch peinlich, irgendetwas zu tun, was seinem alten Vorgänger hätte missfallen können und schrieb nach dessen Tod eine Biographie über der er selbst verstarb. Vgl. Michael Chandler, Liddon, Henry Parry (1829–1890), in: ODNB 33 (2004), 737–740.

die englische Version seines Handbuchs der Kirchengeschichte,[11] von denen die ersten beiden Bände seit 1836/1838 im deutschen Original vorlagen, die aber keine Fortsetzung fanden. Die Übersetzungen seiner späteren Werke erfuhren oft mehrere Auflagen. Döllingers „Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung“[12] wurde in der von dem Oxforder Theologen Henry Nutcombe Oxenham[13] angefertigten englischen Übersetzung dreimal aufgelegt.[14] Die englische Ausgabe von Döllingers mitunter deutlich polemisch gehaltenen „Janus“[15] erzielte innerhalb von nur vier Jahren vier Auflagen, wobei die erste 1869 und damit zeitgleich mit dem deutschen Original erschien.[16] Auch diese Übersetzung stammte von Oxenham, der die weiteren Auflagen dieses Werkes ebenfalls übersetzte und betreute. Wenngleich Autor und Übersetzer anonym blieben, war es doch ein mehr oder minder offenes Geheimnis, wer der Verfasser dieses Werkes war. Der Zorn des gegnerischen Lagers traf nicht nur den Autor selbst, sondern auch dessen Übersetzer, wie sich einem Brief Oxenhams an Döllinger vom 10. Dezember 1869 entnehmen lässt:

> „They are savage both with you and me (for translating it) but they can't openly say so, having no authority to go upon.“[17]

Döllinger war der Hoffnungsträger jenes Teils der Anglikanischen Kirche, der sich eine Wiedervereinigung der christlichen Kirchen wünschte und daran arbeitete. Mit seiner deutlichen Opposition gegen die Papstdogmen des Ersten Vatikanums hatte er

---

[11] J.J.J. Döllinger, A History of the Church, London 1840–1842.

[12] Joh. Jos. Ign. von Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg 1860.

[13] Henry Nutcombe Oxenham (1829–1888) wurde in Harrow und am Balliol College in Oxford ausgebildet (BA 1850, MA 1854), wo er ein Stipendium gewann. 1852 war er Präsident der Oxford Union, 1854 empfing er die Weihen der anglikanischen Kirche und versah Dienst an verschiedenen Seelsorgestellen. 1857 war er Gründungsmitglied der „Association for the Promotion of the Unity of Christendom“, die für eine Wiedervereinigung der katholischen, anglikanischen und orthodoxen Kirche eintrat. Im November 1857 wurde er durch Henry Edward Manning in die katholische Kirche aufgenommen. Er empfing zwar die niederen Weihen, wurde jedoch nie römisch-katholischer Priester, da er von der Ungültigkeit der anglikanischen Weihen nicht überzeugt war, was zu Konflikten mit der katholischen Hierarchie führte. Er verteidigte liberale Positionen innerhalb der Kirche und kritisierte die schlechte Klerusausbildung. Er lehrte am St. Edmund's College in Ware und an der Oratory School in Birmingham. Er setzte sich stets für die Ökumene ein und verurteilte den Ultramontanismus. Oxenham übersetzte Döllingers „Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung“ und „Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge gehalten in München im Jahre 1872“. Letztere erschienen zuerst in englischer und erst später in deutscher Sprache. Vgl. zur Biographie und zum Werdegang Elizabeth Stuart, Oxenham, Henry Nutcombe (1829–1888); in: ODNB 42 (2004), 284f.; Wayne M. O'Sullivan, Henry Nutcombe Oxenham. "Enfant Terrible" of the Liberal Catholic Movement in Mid-Victorian England; in: CHR 82 (1996), 637–660.

[14] John Ignatius Döllinger, The first age of Christianity and the Church, transl. by Henry Nutcombe Oxenham, London [1]1866; John Ignatius Döllinger, The first Age of Christianity and the Church, translated by Henry Nutcombe Oxenham, London [3]1877.

[15] Janus [i. e. Döllinger], Der Papst und das Concil. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà, Leipzig 1869.

[16] The Pope and the Council, by Janus, authorized translation from the German, London [1]1869; The Pope and the Council, by Janus, authorized translation from the German, London [4]1873.

[17] Oxenham an Döllinger, London 10. Dezember 1869, Bayerische Staatsbibliothek (im Folgenden: BSB) Döllingeriana II, Oxenham, Henry Nutcombe.

sich zur Schlüsselfigur all jener Anglikaner entwickelt, die der Katholischen Kirche wohlwollend gegenüber standen oder sogar eine Wiedervereinigung mit ihr wünschten, die Infallibilität des Papstes aber nicht annehmen konnten und dazu auch nicht bereit waren. Seine unnachgiebige Haltung fand denn auch Bewunderung im anglikanischen Klerus. So schrieb beispielsweise der Bischof von Brechin, Alexander Penrose Forbes, am 27. Januar 1870 an Döllinger:

> „I cannot refrain at this actual Season expressing to you the admiration which fills my heart, when I read the noble stand which you are taking at this moment – a stand fraught with blessings to the Christianity of the Future. Knowing how the whole tendency of the R[oman]. Catholic religion is to merge the individual in the universal, it is the more to be admired when one, faithful to its traditions as you are, dares to take such a line as you do."[18]

Für die auf Wiedervereinigung der Kirchen hoffenden Vertreter der High Church war das zentralistische kuriale System unter Pius IX. schlicht nicht annehmbar.

Schon in seiner Rede auf der Gelehrtenversammlung in München 1863 hatte der Senior der Münchner Theologischen Fakultät es als Aufgabe deutscher Theologie bezeichnet, für die Einheit der Konfessionen zu arbeiten:

> „Deutsche Theologen sind es gewesen, welche die Spaltung begonnen […] haben. Deutsche vor allem haben die Lehre, an der die Einheit der Christen sich verblutet hat, mit allen Mitteln des Geistes ausgebildet, mit wissenschaftlichen Bollwerken umgeben und befestiget. So hat denn auch die deutsche Theologie den Beruf, die getrennten Confessionen einmal wieder in höherer Einheit zu versöhnen."

Die Theologie müsse, so Döllinger, „das wahrhaft Trennende und Unkatholische, das heißt das dem Gesammtbewußtsein der Kirche aller Zeiten widersprechende und die Continuität der Ueberlieferung Zerstörende in der Lehre der Gegenseite mit allen ihr, jetzt mehr als je, zu Gebote stehenden Mitteln überwinde[n]".[19] Mitte der sechziger Jahre erschien dem Münchner Kirchenhistoriker die Zeit für eine Wiedervereinigung der Kirchen günstig wie lange nicht. An Weihnachten 1865 schrieb er an Charlotte von Leyden,[20] der späteren Lady Blennerhassett, als er ihr Puseys ‚Eirenicon' sandte:

---

[18] Forbes an Döllinger, Dundee, 27. Januar 1870, BSB Döllingeriana II, Forbes, Alexander Penrose.

[19] Ignaz von Döllinger, Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, Regensburg 1863, 25–59, hier 46.

[20] Charlotte Gräfin von Leyden (1843–1917), Schriftstellerin und Vertreterin des liberalen Katholizismus, zuerst privat ausgebildet, dann bei den Sacré-Cœur-Schwestern im Kloster Blumental bei Vaals in den Niederlanden. Sie erlernte mehrere Fremdsprachen, erhielt jedoch keine weitere höhere Bildung, was dem Umstand geschuldet war, dass sie primär als Heiratskandidatin gedacht war. Doch eignete sie sich im Selbststudium und letztlich durch Döllinger ein profundes Wissen an. Ihre Lektüre war durchaus durch die Auswahl ihres Mentors bestimmt und richtete sich eher international, vor allem englisch, französisch und italienisch aus als auf deutsche Neuerscheinungen. Darüber hinaus prägte sie ihr Umgang mit Vertretern des liberalen Katholizismus zuerst in Frankreich, dann während des Konzils in Rom. Die prekäre ökonomische Lage ihres Mannes Sir Rowland Blennerhassett, den sie während des Konzils in Rom kennengelernt hatte, zwang sie 1886 nach München zurückzukehren, was die Verbindungen in die Heimat lebendig hielt und ihr zumindest sporadische schriftstellerische Tätigkeit ermöglichte, die ihr Mann durchaus förderte, der selbst in England blieb. Nachdem ihr Mann 1909 gestorben war, verbrachte sie den Rest ihres Lebens alleine in München. Victor Comzemius, Einleitung, in: Ders. (Bearb.), Ignaz von Döllinger – Charlotte Lady Blennerhassett, Briefwechsel 1865–1886 (Ignaz von Döllinger, Briefwechsel 1820–1890, Bd. IV.), München 1981, IX–XXX.

> „Es ist das erstemal, daß (seit 300 Jahren) die Möglichkeit, die Wünschenswürdigkeit und die Bedingungen einer kirchlichen Wiedervereinigung so bestimmt in's Auge gefasst, und mit einiger Ruhe erörtert werden."[21]

Zweieinhalb Jahre später schon beurteilte er die Lage deutlich nüchterner. Auf die Fehlmeldung deutscher Zeitungen hin, Pusey und der Bischof von Salisbury seien zum Katholizismus konvertiert, schrieb er wiederum an Charlotte von Leyden:

> „Sie wissen ja, daß die Bedenken, welche ihn und seine Gesinnungsgenossen abhalten, sich in jüngster Zeit nicht vermindert sondern gesteigert haben. Was seit 2 Jahren vom Vatican ausgegangen (Arbues – Allocution etc etc.)[22] wirkt in Oxford wie ein stark abkühlendes Sturzbad."[23]

Das größere Sturzbad sollte noch folgen. Mit der Definition des päpstlichen Primats und der päpstlichen Infallibilität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil schien der Weg zur Wiedervereinigung, der Döllinger wenige Jahre zuvor noch so hoffnungsvoll erschienen war, verbaut. Er erklärte am 28. März 1871 dem Münchner Erzbischof Gregor von Scherr, der ihn zur Unterwerfung drängte, dass er die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht annehmen könne,

> „weil sie mit ihren Ansprüchen auf Unterwerfung der Staaten und Monarchen und der ganzen politischen Ordnung unter die päpstliche Gewalt, und durch die eximirte Stellung, welche sie für den Klerus fordert, den Grund legt zu endloser, verderblicher Zwietracht zwischen Staat und Kirche, zwischen Geistlichen und Laien."[24]

Diese Stellungnahme Döllingers wurde ins Französische, Italienische und Niederländische übersetzt und verbreitete sich rasant.[25] Die englische Version eines ungenannten Übersetzers erschien im selben Jahr.[26]

Das Promotionsverfahren

Auf diese Stellungnahme hin exkommunizierte der Münchner Erzbischof Döllinger am 17. April und nur drei Wochen später, am 9. Mai 1871 teilte ihm Henry Nutcombe Oxenham mit:

---

[21] Ignaz von Döllinger, Briefwechsel 1820–1890 (wie Anm. 20), Bd. IV: 61f.

[22] Gemeint sind erstens die Heiligsprechung des Inquisitors von Aragón Pedro Arbués (1441–1485) durch Pius IX. 1867. Vgl. Ludwig Vones, Pedro Arbués, in: LThK 8 (^{3}1999), 109f. Zweitens die Allokution desselben Papstes vom 26. Juni 1867, in der er die Berufung eines ökumenischen Konzils in Aussicht stellte. Dabei wurde zwar weder in ihr noch in der Antwort der Bischöfe die Unfehlbarkeit genannt, dennoch war sie in den begleitenden Diskussionen schon mehrfach genannt worden. Vgl. Hugo von Kremer-Auenrode (Hg.), Actenstücke zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im 19. Jahrhundert. Mit Anmerkungen, Tl. 2: Actenstücke, das Vaticanische Concil und die daran schliessenden Conflicte betr., Leipzig 1876, 1–11.

[23] Döllinger an Leyden, München 27. Juli 1868, in: Döllinger, Briefwechsel (wie Anm. 20), 329.

[24] Briefe und Erklärungen von I. von Döllinger über die vaticanischen Decrete 1896–1887, hg. v. Heinrich Reusch, München 1890, 91f.

[25] Vgl. Bischof, Theologie und Geschichte (wie Anm.4), 294.

[26] Vgl. Stefan Lösch, Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823–1871 München 1955, 554.

> „I have been applied to by friends at Oxford to know whether you would be willing to accept an honorary degree from the University, which the Vice Chancellor & influential members of the body, both of the High Church & Liberal parties are ready to propose in Convocations, and are certain to carry, if you are disposed to accept it.“[27]

Die Initiative dazu ging innerhalb der Universität Oxford auf Henry Parry Liddon zurück.[28] Oxenham war beauftragt in Erfahrung zu bringen, a) ob Döllinger bereit sei, diese Würde anzunehmen, b) ob er nach Oxford kommen würde, um die Urkunde entgegenzunehmen und c) ob er einen Doctor of Divinity (D.D.) oder einen Doctor of Laws (D.C.L.) wünsche:

> „The former would be a more distinct expression of theological sympathy; the latter is the more usual to give as a compliment and expresses chiefly literary sympathy.“[29]

Die Antwort des Münchner Gelehrten fiel erstaunlich knapp aus und rekurrierte auf ein Anliegen, das ihn, wie gezeigt, schon vor dem Konzil beschäftigt hatte – die Wiedervereinigung der Kirchen:

> „Gewiß würde ich mir die Verleihung eines academischen Grades von Oxford zu hoher Ehre rechnen, und darin ein Unterpfand künftiger Kirchenvereinigung erblicken“[30].

Den theologischen Doktorgrad glaubte Döllinger jedoch ablehnen zu müssen, denn zum einen könne dieser von der ultramontanen Seite gegen ihn ausgebeutet werden; zum anderen habe bisher nur der jansenistische Theologe Pierre-François Le Courrayer[31] den theologischen Ehrendoktor von Oxford erhalten und mit diesem wolle er nicht verglichen werden. Die Reise nach England allerdings könne er aus Zeitnot nicht antreten, weshalb er die Angelegenheit ganz in die Hände Oxenhams lege.[32]

In Oxford kam man den Wünschen des Münchner Theologen bereitwillig entgegen. Man verlieh Döllinger aber nicht einfach einen Ehrendoktor, sondern den Doktorgrad des bürgerlichen Rechts „by diploma“ – eine Auszeichnung, die höchst selten vergeben wurde:

> „The degree conferred by Diploma is the highest compliment in the power of the University to offer, being an actual, not much an honorary degree, and only requiring incorporation in some College to give the D.C.L. the full rights & privileges of a member of Convocation“.[33]

Mit der Doktorwürde by diploma erwarb Döllinger alle Rechte eines Doktors der Universität Oxford. Es hätte also nur der Eingliederung Döllingers in eines der

---

[27] Oxenham an Döllinger, London 9. Mai 1871, BSB Döllingeriana II, Oxenham, Henry Nutcombe.

[28] Vgl. University Archives Oxford; HC 1/2/2, p. 261.

[29] Oxenham an Döllinger, London 9. Mai 1871, BSB Döllingeriana II, Oxenham, Henry Nutcombe.

[30] Döllinger an Oxenham, München 15. Mai 1871, Abschrift von der Hand Johanna Döllingers, Privatbesitz.

[31] Pierre-François Le Courrayer (1681–1776), französischer Theologe, hatte gegen die Bulle ‚Unigenitus‘ an ein Allgemeines Konzil appelliert, verteidigte die Gültigkeit der anglikanischen Weihen, erhielt 1727 den theologischen Ehrendoktor der Universität Oxford, weigerte sich, der Zensur seine Werke zu unterwerfen und floh nach England, wo er eine staatliche Pension erhielt. Vgl. Jaques Gres-Gayer, Art. Le Cour(r)ayer, in: LThK 6 (^{3}1997), 700f.

[32] Vgl. Döllinger an Oxenham, München 15. Mai 1871, Abschrift von der Hand Johanna Döllingers, Privatbesitz.

[33] Oxenham an Döllinger, London 23. Mai 1871, BSB Döllingeriana II, Oxenham, Henry Nutcombe.

Colleges der Universität Oxford bedurft und er wäre reguläres Mitglied der Convocation gewesen.

Genau dieses Gremium hatte über die Verleihung des Doktorgrades an Döllinger zu befinden. Die Convocation ist das ranghöchste Gremium der Universität Oxford, dessen Sitzungen präzise geregelt sind und dem die Verleihung dieser vornehmsten Auszeichnung obliegt.[34] Am 22. Mai 1871 hatte Liddon den Antrag eingebracht, dass sich die Convocation mit dieser Angelegenheit befassen möge.[35] Dem Antrag wurde zugestimmt und festgelegt, dass Döllingers Promotion am 6. Juni verhandelt werde.[36]

Die Universität Oxford zur Zeit Döllingers – ein Exkurs

Die Universität Oxford besaß mit jener von Cambridge eine singuläre Stellung in der europäischen Universitätslandschaft. Die Art und Weise der Organisation und der Ausbildung unterschieden sich von jener auf dem Kontinent vollständig. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hinein hatte Oxford seine Struktur und sein Studiensystem nur zaghaft, wenn überhaupt verändert. Die Kritikpunkte bezogen sich unter anderem auf den mangelnden Praxisbezug des Curriculums und die Nichtzulassung von nicht-anglikanischen Studenten aufgrund des anglikanischen Monopols. Die Forderungen, den Stand der Forschung und Lehre zu heben, nahmen ab den 1830er Jahren deutlich zu.[37] Dennoch brachte gerade die Reformverweigerung an den beiden englischen Universitäten einen Vorteil mit sich, der sich letztlich auszahlen sollte. Das Konzept einer von Gelehrten selbstverwalteten Universität war kurioserweise jenes, das dem Humboldtschen Ideal am nächsten kam. Das kollegiale System mit einem deutlichen Schwerpunkt auf den Geisteswissenschaften war bereits an jenem Bildungsideal orientiert.[38] Über Jahrzehnte hin waren mehr oder weniger erfolgreich Reformvorhaben durchgeführt oder zumindest erdacht worden, bei denen unter anderem auch die Personen aus dem Oxford-Movement eine Rolle spielten, so eben auch John Henry Newmans Überlegungen zu einer Universität nach seinen Vorstellungen. Zentraler Diskussionspunkt war auch stets der Einfluss der anglikanischen Kirche auf die Colleges und inwiefern dieser modifiziert werden sollte oder nicht. „At Oxford before 1854, the Church was still everything & everywhere“[39], urteilte Henry Parry Liddon 1881 retrospektiv. 1854 änderte sich die bisherige Struktur grundlegend. Bis dahin war die Universität als exklusiver Zirkel von den „heads of houses“ der Colleges geführt worden. Sie unterstützten kirchliche Bene-

---

[34] Vgl. L.H. Dudley Buxton/Strickland Gibson, Oxford University Ceremonies, Oxford 1935, 49, 56–61.

[35] Vgl. University Archives Oxford; HC 1/2/2, p. 261.

[36] Vgl. University Archives Oxford; HC 1/2/2, p. 263.

[37] Laurence W.B. Brockliss, The European University in the Age of Revolution, 1789–1850, in: Michael G. Brock/Mark C. Curthoys (Hgg.), The History of the University of Oxford, Vol. VI: Nineteenth-Century Oxford, Part I, Oxford, 1997, 77–133, 126.

[38] Brockliss, The European University (wie Anm. 37), 132.

[39] Henry Perry Liddon, Recent fortunes of the Church in Oxford, in: Church Quarterly Review XII (April 1881), 241, zitiert nach: Christopher Harvie, Reform and Expansion, 1854–1871, in: The History of the University of Oxford (wie Anm. 37), Vol. VI: 699–730, hier 699.

fiziaten, die auf Lebenszeit gewählt waren. Durch die Reform erhielt die Universität eine gewählte Legislative, die politische Entscheidungen umsetzen konnte und besser kontrollierbar war. So ermöglichte man ein System, das durch Diskussionen und Koalitionsbildungen zu Ergebnissen kommen konnte und weder das deutsche noch ein anderes Universitätssystem adaptierte, sondern den Bedürfnissen Oxfords und seiner speziellen Klientel gerecht wurde.[40]

Der Einspruch der Gegner

Allein der Umstand, dass Döllinger kaum zwei Monate nach seiner Exkommunikation von der Universität Oxford mit der höchsten Ehre, die diese zu vergeben hatte, ausgezeichnet werden sollte, lässt kaum einen Zweifel zu, dass diese Ehrung ihren Grund nicht primär in den wissenschaftlichen Leistungen des Seniors der Münchner Theologischen Fakultät hatte, sondern ein politisches Signal dieser altehrwürdigen Universität darstellte. Dies war auch jenen bewusst, die in Opposition, nicht unbedingt zu Döllinger selbst, aber zu dessen plakativer Ehrung standen.

Richard Frederick Clarke,[41] ein ehemals anglikanischer Priester, Fellow und Tutor am St. John's College, der erst 1869 zum Katholizismus konvertiert und nach seiner Konversion ans Trinity College gewechselt hatte, schrieb am 3. Juni 1871 eine Denkschrift für die Mitglieder der Convocation, in der er klar herausarbeitete, wo für ihn die Schwierigkeiten dieser Ehrung lagen.

Obwohl Döllinger seit vielen Jahren in ganz Europa einen herausragenden Ruf als der führende Kirchenhistoriker seiner Zeit genossen habe, habe die Universität Oxford bisher keine Neigung gezeigt, ihn mit einem akademischen Grad zu ehren. Doch jetzt, wo er aufgrund seiner Position und seiner hervorragenden Fähigkeiten die Führung von Leuten übernommen habe, die die Autorität ihrer Kirche nicht länger anerkennen wollen, beabsichtige die Universität Oxford, Döllinger mit dieser ungewöhnlichen Ehrung für seinen Dienst an Religion und Bildung auszuzeichnen. Ungefragt werfe die Universität Oxford ihr altehrwürdiges Prestige in die Waagschale für eine Sache, ohne dazu aufgefordert worden zu sein und ohne dass sie, beziehungs-

[40] Vgl. Christopher Harvie, Reform and Expansion, 1854–1871, in: The History of the University of Oxford (wie Anm. 37), Vol. VI: 699–730, hier 701 f.

[41] Richard Frederick Clarke (1839–1900), gewann ein Scholarship des St. John's College (Oxford), in das er 1856 eintrat, war dann Assistant-Master der Radley-School von 1861–1863, M.A. 1864, von Bischof Wilberforce zum Priester der Anglikanischen Kirche geweiht und wurde Fellow and Tutor am St. John's College. 1869 konvertierte er in London und wechselte danach ans Trinity College. Darauf Noviziat in Roehampton ab dem 15. Juli 1871. Priesterweihe am 22. September 1878. 1879/1880 zuständig für die Senior-Students in Stonyhurst. Von 1880 bis 1892 arbeitete er bei Coleridge in London bei „The Month" und folgte ihm als Herausgeber nach. 1892 wurde er Leiter der Jesuitenschule in Wimbledon. 1895 ging er nach Oxford, um eine Private Hall zu eröffnen. 1896 wurde Campion Hall gegründet. Vgl. Joseph Rickaby, In Memoriam, Richard Frederick Clarke, in: The Month. A Catholic Magazine, Vol. XCVI. July-December 1900. London; Bibliography of the English Province of the Society of Jesus 1733–1953, comp. by Edmund F. Sutcliff, S.J., London 1957. Many thanks to Dr. Joseph Munitiz SJ, former Master of Campion Hall Oxford, for all his very valuable and most kind help.

weise eines ihrer Mitglieder, sich intensiv von einem unparteiischen Standpunkt aus damit beschäftigt habe. Dies lasse nur einen Schluss zu: Oxford wolle als Vorreiter von Döllingers Kampf gegen die Autorität der katholischen Kirche auftreten. Daher betrete die Universität mit der beabsichtigten Ehrung die Arena des theologischen Kampfes, um den zu beschützen, der das Joch der Katholischen Kirche abgeschüttelt habe.

Clarke zog daraus den Schluss – und man wird ihm darin Recht geben müssen:

> „The indisputable claims of Dr. Döllinger to the first rank among learned men are entirely beside the question, since there can be only one explanation of the choice of a crisis like the present for doing honour to one who has been hitherto unnoticed. It must mean that the University crowns with her honours, not the great professor, not the distinguished historian, not the eminent theologian, but the excommunicated person and the opponent of the authority of Pius IX."[42]

Die Auszeichnung Döllingers, so Clarke, müsse von der katholischen Welt als direkter Angriff verstanden werden. Würde der Antrag eingebracht, dem französischen Schriftsteller Victor Hugo dieselbe Ehre zuteil werden zu lassen – und dieser habe im literarischen Bereich nicht weniger Verdienste als Döllinger im theologischen – würde die Convocation dies ablehnen, weil man der französischen Regierung keine solche Gewalttat antun könne.

Die Katholiken, die seit 15 Jahren die Möglichkeit hätten, in Oxford zu studieren, würden Zeugen werden, wie ihre Alma Mater, zumindest indirekt, die Autorität angreife, von der – ihrer Ansicht nach – alle andere Autorität ihre Rechtfertigung und Macht beziehe und würden Zeugen, wie Oxford ihr Glaubensbekenntnis umstürzen und ihren Glauben angreifen wolle. Es müsse schließlich auch für Döllinger offensichtlich sein, so Clarke, dass er nicht wegen seiner Begabung und Gelehrsamkeit, sondern wegen des Kampfes ausgezeichnet werde, in dem er sich befinde und den er sicher als einen „schmerzhaften, um nicht zu sagen herzerweichenden"[43] betrachte. Ob Döllinger die Unterstützung von Leuten, die der Kirche gegenüber immer fremd waren, wirklich wolle, sei unwahrscheinlich.

Döllinger, meinte Clarke, würde wohl kaum ausgezeichnet werden, wäre er ein treuer Anhänger des Papstes geblieben oder hätte er sich diesem in den letzten Wochen unterworfen. Der Oxforder Konvertit sah im angestrebten Promotionsverfahren nur einen Ausdruck der Feindseligkeit der Oxforder Universität gegenüber der Katholischen Kirche und den Willen, ihren anglikanischen Charakter dadurch unter Beweis zu stellen, indem man die ehre, die ihre Anhänglichkeit an die Katholische Kirche aufgegeben haben.[44]

Tags darauf, am 4. Juni, unterzeichneten elf katholische Mitglieder der Universität Oxford, darunter Clarke, ein Protestschreiben an Papst Pius IX., in dem sie ihren Schmerz über die bevorstehende Promotion Döllingers zum Ausdruck brachten und

---

[42] Denkschrift von Richard Frederick Clarke an die Universität Oxford, Oxford 3. Juni 1871, Bodleian Library Oxford, BOD G.A. Oxon b.140 (3).

[43] Denkschrift, Bodleian Library Oxford, BOD G.A. Oxon b.140 (3), Übersetzung durch den Verfasser.

[44] Vgl. Denkschrift, Bodleian Library Oxford, BOD G.A. Oxon b.140 (3).

den Papst gleichzeitig versicherten, dass sie treu zur Kirche halten und sie verteidigen werden.[45]

Am selben Tag bedankte sich Döllinger in einem Brief bei Henry Perry Liddon, der die Auszeichnung in die Wege geleitet hatte:

> „Sono la creatura di vostra Santità – pflegt ein Cardinal zu dem Papste, der ihn ernannt hat, zu sagen. Und so muss auch ich als D.C.L. der Hochschule Oxford zu Canon Liddon sagen: ich bin Ihre Creatur – Glauben Sie nur auch, dass diese Auszeichnung mich ungemein erfreut und ermuthigt hat – von allen Ehren, die mir je zu Theil geworden, ist es diejenige, auf die ich den größten Werth lege."[46]

Am 6. Juni tagte die Convocation, wie vereinbart, und beschloss mit 65 zu 16 Stimmen, Döllinger den Doktor der bürgerlichen Rechte by diploma zu verleihen. Noch am selben Tag schrieb Liddon, der Initiator dieser hohen Ehrung, dem Geehrten: Die Opposition in der Abstimmung gehe auf zwei ultramontane Konvertiten[47] und auf einige säkularisierende Liberale zurück, die eine Vermischung von religiösen Fragen und universitären Angelegenheiten grundsätzlich ablehnen würden. Liddon führte nicht ohne einen gewissen Hochmut aus, dass die 65 Befürworter nur ein kleiner Teil derer seien, die dieses Zeichen der Wertschätzung geben möchten, während die 16 Nichtunterzeichner wahrscheinlich die ganze verfügbare Opposition darstellen würden. Als wolle er Döllinger noch einmal deutlich machen, wie außergewöhnlich diese Ehrung sei – und das war sie in der Tat – schrieb er:

> „You understand that a degree, conferred by diploma, is conferred in the most honourable way known to the University."[48]

Die Aufgabe, Döllinger die Urkunde zu überbringen, übernahm im Auftrag Liddons Alfred Plummer:[49]

> „My friend the Rev. A. Plummer of Trinity College is going to start for Munich at the end of the present week, and he will take with him the instrument with the University Seal attached to it, which puts you in legal position of your Degree."[50]

Diese Urkunde ist im Original leider verschollen. Weder im Döllinger-Nachlass, der in der Bayerischen Staatsbibliothek aufbewahrt wird, noch im Universitätsarchiv München, noch im Archiv des Erzbistums München und Freising, noch im Archiv der Altkatholischen Kirche in Bonn ließ sich eine Spur dieser Urkunde finden. So

---

[45] Vgl. Bodleian Library Oxford, BOD G.A. Oxon b.140 (3).

[46] Döllinger an Liddon, München 4. Juli 1871, Keble College Archive Oxford.

[47] MacColl berichtet von vier Personen. MacColl an Döllinger, London 21. Juni 1871, BSB Döllingeriana II, MacColl, Malcolm.

[48] Liddon an Döllinger, Oxford 6. Juni 1871, Abschrift von der Hand Ida Döllingers, Keble College Archive Oxford.

[49] Alfred Plummer (1841–1926), anglikanischer Geistlicher und Exeget, am Lancing College (Sussex) und am Exeter College (Oxford) ausgebildet, 1865–1875 Fellow am Trinity College, wurde 1866 zum Diakon geweiht, 1874–1902 war er Master des University College (Durham). Er verfasste Kommentare unter anderem zu Lukas und zum Korintherbrief. Später wandte er sich auch der Kirchengeschichte, vor allem der englischen, zu. Döllinger hatte auf ihn großen Einfluss. Plummer besuchte diesen 15mal zwischen 1870 und 1889. An beiden Bonner Unionskonferenzen nahm Plummer teil. Vgl. C. K. Barrett, Plummer, Alfred (1841–1926), in: ODNB 44 (2004), 611f.

[50] Liddon an Döllinger, Oxford 6. Juni 1871, Abschrift von der Hand Ida Döllingers, Keble College Archive Oxford.

kann hier lediglich der Text einer handschriftlichen Aufzeichnung aus den Akten der Universität Oxford wiedergegeben werden, den der Verfasser dort ausfindig gemacht hat.

Junii 6.
Hora 2.p. m.
Diploma sigillo
Univ. munitum

Degree of D.C.L.
In a CONVOCATION holden on Tuesday, June 6, the Degree of D.C.L. was granted by diploma to Dr. JOHN JOSEPH IGNATIUS VON DÖLLINGER, of the University of Munich.
(Carried on a division: placets 65, non-placets 16.)[51]

Diplomatis tenon.

Quoniam satis cognitum at perspectum habeat Universitas, virum admodum Rev^{dum}. Joannem J[osephum] I[gnatium] Von Dollinger, S.T.P.[52] Doctorem in sacrâ Theologiâ, Capituli Regii Præpositum[53], Professorem Historiæ Ecclesiasticæ in Universitate Monacensi, senatorem superioris ordinis in Parliamento Bavariæ, Prælectoris Historiae munus per multos olim annos gerentem inter suos ingenii et eruditionis famâ, gratia insuper et honoribus floruisse: necnon inde usque personâ Scriptoris Historici indutâ, ecclesiæ militantis tempora & vicissitudines copiose & luculenter explicuisse; adhibitâ semper in veritate investigandâ singulari sagacitate, et industriâ, et sedulitate indefessâ; immo etiam in controversiis tractandis (quod difficillimum est) arbitrum se potius quam litigatorem præstitisse; totam denique Rerum gestarum, sententiarum, consiliorum narrationem ita exposuisse, ut nullus fere recentiorum moderatius vel sapientius scripsisse judicandus sit,

Nos Cancell^{us}. Magis^{tr} & Schol: Univ. Oxon. in frequenti Convocatione Magistrorum Regentium & non-Regentium, pro more nostro pios & doctos undequâque oriundos colendi et (quoad licuerit) decorandi, vi & virtute præsentis hujusce Diplomatis prædictum Joannem Josephum Ignatium creamus & constituimus Doctorem in Jure Civili, eumque omnibus juribus et privilegiis quæ ad talem gradum spectant frui et gaudere volumus.

Datum in domo nostræ Convocationis die sexto mensis Junii A.D. 1871.[54]

---

[51] Bis hierher gedruckt. Das übrige Dokument handschriftlich.

[52] Die Abkürzung S.T.P. findet sich nicht nur in der Oxforder Abschrift der Urkunde, jedoch nicht in Döllingers englischer Übersetzung seiner Papstfabeln. Oxford University Archives, NEP/subtus/Reg Bu, p. 527. / John J. Ign. von Döllinger, Fables respecting the Popes of the middle ages. A contribution in ecclesiastical history, translated, with introduction and appendices by Alfred Plummer, London u. a. 1871, XLVIIIf.

[53] Die Worte „*Doctorem in sacrâ Theologiâ, Capituli Regii Præpositum*“ finden sich nicht in der Abschrift, die sich in Oxford erhalten hat. Sie finden sich lediglich in der Wiedergabe des Urkundentextes in der englischen Version von Döllingers Papstfabeln. Ebd. XLVIIIf.

[54] Oxford University Archives, NEP/subtus/Reg Bu, p. 527.

In der Version, die Alfred Plummer im Vorwort seiner englischen Übersetzung von Döllingers Papstfabeln wiedergibt, steht am Schluss noch der hier folgende Satz: „In cujus rei testimonium sigillum Universitatis Oxoniensis commune, quo hac in parte utimur, præsentibus apponi fecimus.“ [55] Dieser Satz fehlt in den Unterlagen, die in Oxford einsehbar waren.

Die Aushändigung der Urkunde an Döllinger

Liddon gab Plummer ein Begleitschreiben mit auf den Weg nach München, in dem er Döllinger versicherte:

> „You will be well assured that this Degree is only a symptom of the deep respect and – much more than respect – with which you are regarded by the great bulk of the English Church and the English people.“[56]

Daran kann kein Zweifel bestehen, auch wenn man es wohl vor allem als ein Zeichen derer sehen muss, die primär den Opponenten Pius IX. und erst dann den hochgeachteten Gelehrten auszeichnen wollten. Döllinger jedenfalls fühlte sich geehrt und kommunizierte das auch.[57]

Die Ehrung durch die Universität Oxford war nicht die einzige mit einem kirchenpolitischen Kontext. Auch die Universitäten Edinburgh und Marburg[58] verliehen Döllinger einen Ehrendoktor.[59] Dennoch sticht die Auszeichnung aus Oxford heraus. Bedeutsam war nicht nur, dass eine der weltweit angesehensten und renommiertesten Universitäten Döllinger überhaupt diese Ehre erwies, darin kam auch die enge Verbindung zum Ausdruck, die führende Köpfe der Oxforder Universität mit Döllinger pflegten. Das Oxford Movement, von Döllinger als Puseyism bezeichnet, hatte der Münchner Gelehrte von Beginn an verfolgt und über Jahrzehnte stand er mit dessen Protagonisten in direktem oder indirektem Austausch. Zweifellos war dies eine sich gegenseitig befruchtende Verbindung. Wenn nun die Vertreter dieser Bewegung – oft schon deren zweite Generation – den auszeichneten, mit dem sie so lange in engem Kontakt standen, so war dies gewiss ein politisches Statement gegenüber Rom und dem Ultramontanismus allgemein, aber sicher auch Ausfluss freundschaftlichen Respekts gegenüber einem geschätzten Kollegen auf dem Kontinent.

---

[55] Vgl. Döllinger, Fables respecting the Popes of the middle ages (wie Anm. 52), 56f.

[56] Liddon an Döllinger, Oxford 10. Juni 1871, Keble College Archive Oxford.

[57] Vgl. MacColl an Döllinger, London 21. Juni 1871, BSB Döllingeriana II, MacColl, Malcolm.

[58] Abschriften der Urkunde der Universität Marburg befinden sich im Döllinger-Nachlass der Bayerischen Staatsbibliothek und werden dort unter der Signatur BSB Döllingeriana I.5 verwahrt.

[59] Vgl. Bischof, Theologie und Geschichte (wie Anm.4), 294.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Franz Xaver Bischof/Thomas Bremer/Giancarlo Collet/Alfons Fürst, Einführung in die Geschichte des Christentums, Herder, Freiburg i. Br. 2012, 636 S., ISBN 978-3-451-30710-2

Eine Gliederung nach für die Christentums- bzw. Kirchengeschichte relevanten Räumen und signifikanten Themenfelder, die transversal behandelt werden, zeichnet vorliegendes Einführungswerk aus. Mit schöner Typografie und höchst ansprechendem Layout wird uns hier eine komplexe und vielfältige Geschichte schmackhaft gemacht. Zudem besticht die einfache und klare Sprache und Darstellungsweise.

Der Band wurde vom Autorenteam als „Lehrbuch" und „Studienbuch", sowie als „Überblickswerk" (S. 6) konzipiert und wird diesem Anspruch mehr als gerecht. Erfreulich ist die Tatsache, dass hier ein Produkt in *teamwork* vorliegt, dessen dreiteilige Gliederung überzeugt: Nach einer Einleitung, in aller gebotenen Kürze, widmet sich der erste Teil „Mission und Ausbreitung des Christentums" in allen Epochen bis hin zur ökumenischen Bewegung, die bekanntlich mit dem beginnenden 20. Jahrhundert wesentliche Impulse aus dem Missionsgeschehen erfahren hat. Mit diesem ersten Teil wird auch dem Faktum Rechnung getragen, dass Missionsgeschichte zurzeit eine bedeutende Aufwertung erfährt. Der zweite Teil widmet sich den „Christen in der Welt" – er beschäftigt sich mit christlichen Gesellschaftsvorstellungen und -ordnungen in Ost und West seit dem Anbeginn des Christentums. Der dritte Teil „Die innere Entwicklung des Christentums" richtet den Blick eher auf innerkirchliche Vorgänge, ad intra, wie Mönchtum, Papsttum und Konzilien. Freilich lassen sich all die Themenbereiche nicht fein säuberlich trennen. Das zeigt anschaulich auch das durchgehende und hilfreiche System von Querverweisen.

Es ist immer ein Leichtes, für ein Einführungswerk auf das „Fehlende" bzw. schwächer Vorgefundene hinzuweisen, wie es im vorliegenden Werk womöglich mit der Geschichte der Frömmigkeit, christlicher Kultur- und Ideenentwicklung und manchen Zeiträumen (wie etwa dem 17. Jahrhundert?) der Fall ist, und Desiderate aufzustellen – das soll hier aber nicht geschehen, weil insgesamt ein rundes Gemeinschaftswerk vorliegt, das überzeugt.

Vielmehr sollen an dieser Stelle einzelne Anmerkungen und vielleicht Anregungen platziert werden, die gegebenenfalls für eine zweite Auflage herangezogen werden könnten. Dabei gehe ich, der Einfachheit halber, nicht thematisch, sondern „chronologisch" vor. Die Rezension will zudem nicht in erster Linie die vorgestellten Inhalte wiedergeben – diese sich anzueignen sollten die LeserInnen dieser Rezension selber tun! Das Professoren-Autorenteam mit Bischof, Bremer, Collet und Fürst weist selbst auf die Wichtigkeit von Kritik hin und fordert diese ein (S. 21), was nun in 14 kleinen Punkten geschehen soll.

(1) Kirchengeschichte, wie sie hier Niederschlag findet, wird im universitären Fächerkanon oftmals als Grenzdisziplin bezeichnet, was sicher auch dem spezifischen deutschsprachigen universitären Betrieb geschuldet ist (S. 38) – worauf in der Einleitung, im Sinne einer „Selbsthistorisierung", stärker eingegangen und nüchtern gewichtet hätte werden können.

(2) Das hier auch, ganz analog zum vorher benannten Aspekt der „Grenzdisziplin" Theologie getrieben wird, kommt wenig überraschend an vielen Orten zum Vorschein. Das vorliegende, teils in sich differierende Konzept von Inkulturation überzeugt weniger. Die Rede davon hätte noch geschärft werden können. Vielleicht wäre es insgesamt auch terminologisch angebrachter, von Interkulturation zu sprechen, weil das Evangelium wohl nie in Reinform ohne Kultur aufzutreten vermag. (S. 24, S. 569). Eine Überlegung, die wohl auf S. 45 angestellt wird, aber an anderer Stelle dann wiederum eher die Akzentuierung zum Vorschein kommt, dass die verschiedenen Kulturen berücksichtigt werden sollen – diese differierenden Nuancen schliessen sich gegenseitig natürlich keineswegs aus. Aber eine bestimmte Harmonisierung hätte sich hier womöglich angeboten.

(3) Um bei der Terminologie zu bleiben: Toleranz (S. 53) ist nicht nur ein Begriff der Aufklärung, sicher heute der dominante im Sprachgebrauch, sondern ein altes Duldungs- und somit Rechtsmuster (mit negativem, vormodernen Beigeschmack) – freilich manchmal, wie es scheint, ehrlicher, ohne dies hier zu stark machen zu wollen. Denn was bedeutet es konkret – so könnte gefragt werden –, was meint es ganz genau, den „anderen in seinem Anderssein zu verstehen und anzuerkennen"? (S. 116). Wir wissen wohl eher – das führt uns die Christentumsgeschichte auch immer vor Augen –, was die Verneinung hievon bedeuten kann. Ein wenig in Richtung von zu stark theologaler Sprache geht es vielleicht auch auf den S. 99/100 zu, wo kurz hintereinander zweimal vom „Gegenwärtig-Werden" des Christentums gesprochen wird. De gustibus non pugnandum…

(4) Der Band zeichnet sich insgesamt auch wegen seiner dargebotenen „Quellen" und des „ikonografischen Programms", sei es über Bilder, Karten und Tabellen, aus. Bei genauerem Studium des Dargereichten und teils dankenswerter Weise Neu-Erstellten bleibt an einigen Stellen jedoch manches unerklärt, was unter Umständen dem Leser/der Leserin nicht sofort klar wird: So z.B. bei der Unterschrift des Kolumbus (S. 107), die nicht gänzlich entschlüsselt wird, auch die Karte 10 (S. 110) hätte bei genauerer Bezugnahme und Erklärung im Text gewonnen. Hier möchte man mehr erfahren, denn das Patriarchat von Ohrid (Karte 5, S. 70, nochmals Karte 9, S. 95, zudem nicht im Register) findet, trotz markanter Hervorhebung, im Haupttext keine Erwähnung. An diesen Schnittstellen könnte noch etwas investiert werden.

(5) Die Facette des Ritenstreits und vor allem seine Bedeutung und Auswirkung wird heute an anderen Stellen auch vielfach als „europäische Selbstüberschätzung" betrachtet, denn: Ritenstreit hin oder her, dem Christentum wäre in dem stark sinozentrischen „Reich der Mitte" wohl immer ein schwieriger Stand beschert gewesen. (S. 126).

(6) Eine Marginalie: Das Foto einer afrikanischen Buschschule hätte vielleicht schärfer sein können (S. 143). Oder es hätte sich bestimmt ein anderes finden lassen. Im Ganzen kommen die Schwarz-Weiss-Fotografien im Band aber sehr edel und angenehm daher.

(7) Kaiser Konstantin und seinem religionspolitischen Interesse wird im zweiten Teil zu Recht breiter Raum eingeräumt: Nach der Überschrift auf S. 193 müsste es wohl „Die Religionspolitik" heissen. Insgesamt erscheint Kapitel 8 (im zweiten Teil) sehr gelungen, nicht zuletzt wegen der Skizzierung des Leitgedankens, dass den Christen vor dem 4. Jahrhundert so etwas wie eine „politische Theologie" gefehlt hat, worauf dann Kompetenzstreitigkeiten à la Matthäus 22,21 (S. 203, vgl. auch S. 229 mit Lukas 22,38) folgten: Hätte, so kam hier die Gedanke zum Vorschein, ein kleines Bibelstellenregister im Anhang dem Band nicht weiteren Gewinn bringen können?

(8) Im Text zu den Kreuzzügen hätte auf das Konzept der schon eingeführten *peregrinatio* verwiesen werden können (S. 235, etwaiger Verweis auf S. 84?). Nicht ganz evident war, welche Auswirkungen die Kreuzzüge auf die Wohnkultur hatten (S. 242) – hier wurde dem Rezensenten etwas sehr schmackhaft gemacht, ohne es konkreter zu explizieren.

(9) Naturgemäss kommt es, wenn es um die Reformation geht, zu stärker normativen Aussagen: „Die Kirche", heisst es hier, „scheint der religiösen Sehnsucht der Menschen nicht mehr gerecht geworden zu sein." (S. 246) Dass die Schreib- und Lesefähigkeit ein nichtreligiöser Faktor ist, stimmt in „unserer" Kulturgeschichte wohl nur zum Teil. Es ist aber ein häufig anzutreffender Topos in der Literatur und rein technisch auch nicht falsch (S. 247). Dagegen überzeugt, dass die Reformation, in einem zweiten Schub zumindest, ein politisches Ereignis war bzw. als solche historiografiert wird (S. 257). Ist es aber nicht ein wenig ein Blick *ex posteriori*, wenn dann später in Bezug auf die konfessionellen Nationalstaaten davon gesprochen wird, dass „fehlendes Nationalbewusstsein durch den Rekurs auf das gemeinsame religiöse Bekenntnis ausgeglichen" wurde? (S. 273)

(10) Kapitel 11 endet im Ausblick auf die Fundamentalisten unserer Tage und „Sekten" ein wenig düster (S. 316) – nicht nur hier schlägt das Buch eine Brücke zur Gegenwart. Dies geschieht theologisch über die mannigfachen Bezüge zu in diesem Band stark rezipierten Texten des II. Vatikanums, so z. B. auch, was andernorts weniger häufig angetroffen wird, auf *perfectae caritatis* (S. 383). Diese Quellenboxen sind nicht immer perfekt harmonisiert. Freilich sticht dies kaum ins Auge (Q 13 und Q 14 kleine Differenzen in der Überschriften-Gestaltung). Stärker fällt auf, dass die automatische Silbentrennung nicht immer richtig liegt (S. 382, 3. Absatz, S. 392, 2. Absatz, S. 567, 2. Absatz usw.).

(11) Wohltuende Nüchternheit findet sich in Bezug auf die Analyse des Frühkatholizismus (S. 389). Sowie es für ein Einführungswerk ebenso wesentlich ist, darzulegen, dass wir es in der Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte auch in zentraler Terminologie mit „parteilicher Begrifflichkeit" (Häresie, Apostasie, Schisma) zu tun haben (S. 416). Das trifft natürlich auch dann zu, wenn diese „aufgedeckt" wird. Manchmal tritt freilich ein klein

wenig ein modernes wissenschaftliches Pathos zum Vorschein, weil vermutlich „Konstruktion“ und „Parteilichkeit“ als Instrumente der Machtausübung immer schon wahrgenommen und dechiffriert werden konnten – nicht nur von heutigen Historikern mit „kritischer Methode“.

(12) Am Ende des 16. Kapitels bleibt in der Diskussion um das Papsttum, fast „prophetisch“ könnte man meinen, Raum für neue Akzente in Bezug auf die Ausübung „primatialer Gewalt“ – so scheint es jedenfalls Mitte 2013 zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Rezension. Eine nächste Auflage kann hier gegebenenfalls schon ergänzen. Es sind einige Zeilen, um nicht zu sagen Absätze, frei!

(13) Die Bedeutung der Bilderfrage bzw. des Ikonoklasmus wird ausführlich behandelt. Das ist sicher problemlos zu rechtfertigen, aber es scheint im Kontext des gesamten Bandes dann doch der häufig skizzierte Wechsel des päpstlichen Bündnispartners und die damit zusammenhängende Kaiserkrönung Karls des Grossen zu viel Platz (S. 507/508) einzunehmen, wenn der beschränkte Raum zwischen den Buchdeckeln dieses Einführungsbandes bedacht wird. Hier gibt es Kürzungspotential.

(14) Abschliessend soll noch ein wenig auf den Registerteil eingegangen werden. Hier haben wir es mit einem besonders hilfreichen Instrument zu tun, besonders weil es sich um ein „Studienbuch“ handelt. Es finden sich oft auch historisch wichtige Daten (auch bei päpstlichen und konziliaren Schriftstücken, die datiert sind!) in den Registern. Im Ortsregister ist wohl „Uechtland“ zu streichen, weil sich auch „Breisgau“ nicht findet, unter dem Lemma Konstitution fehlt der Verweis auf *Dei Verbum* (S. 628, Link auf S. 564).

Bevor nun ein heftiges Abrutschen ins Kleinliche droht – etwas, das andererseits auch zu zeigen vermag, dass es keine grösseren Beanstandungen gibt und das Werk daneben eines genauen Blickes gewürdigt wurde, was bei über 600 Seiten nicht verantwortet werden könnte, so es sich um ein „wertloses“ Buch handelte –, soll hier nochmals die anfangs schon betonte synthetische Bedeutung des Werkes hervorgehoben werden: Klarer Aufbau, fundierte Erstorientierung und dies in einem diachron-transversalen Konzept sowie mit hohem „Unterhaltungswert“ (Karten-, Bildmaterial und Statistik). Durch diese in sich verklammerte Vielfalt an Informationen kann vorliegende „Einführung in die Geschichte des Christentums“ nicht nur für theologisch interessierte LeserInnen empfohlen werden. Im universitären Curriculum ist der Band nunmehr schon in den Literaturlisten der einschlägigen Vorlesungen zu finden. Weitere Auflagen werden folgen, am besten auch in anderen europäischen Sprachen! Nicht vergessen sollte man/frau bei einem solchen grossen Œvure die auf S. 7 genannten MitarbeiterInnen Anne Achternkamp, Christine Kerber und Christian Pelz.

Freiburg i. Ue. *David Neuhold*

Alexander Demandt: Philosophie der Geschichte. Von der Antike zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2011, 438 S., geb., ISBN 978-3-412-20757-1.

Schreibt ein Historiker über die Philosophie der Geschichte, so kommt etwas anderes dabei heraus, als wenn dies ein Philosoph täte. Geht der Philosoph stärker von Begriffen aus, schöpft der Historiker zuerst aus der geschichtlichen Fülle. Diese fast schon topische Differenz gilt auch von Alexander Demandt, emeritiertem Althistoriker an der Freien Universität in Berlin, der sich schon lange mit dem „Geschichtsdenken“ beschäftigte und von 1982 bis 2004/05 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte hielt. 1978 hatte er ein wirkungsvolles Buch über „Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken“ veröffentlicht und 2002 unter dem Titel „Zeit und Unzeit“ eigene geschichtsphilosophische Essays herausgegeben. Dies steht alles neben gewichtigen Arbeiten vor allem zur Spätantike. Aus diesen materialhistorischen Studien erwächst das Nachdenken des Autors über das Nachdenken über Geschichte. Sein Begriff von Geschichtsphilosophie bleibt aber zuerst recht unbestimmt, er umfasst das weite Feld des „Geschichtsdenkens“ in Vorstellungen, Bildern, Modellen, Theorien, Verständnisweisen, Deutungsansätzen, Denkfiguren. Philosophie der Geschichte versuche das, was die Historiker in der Regel nicht tun, nämlich sich mit Geschichte zu befassen. Erst im letzten Kapitel findet sich ein Abschnitt über den Begriff Geschichtsphilosophie, die ausgehend von Herder als „Aussagen über das Wesen der Geschichte“, die in ihr ein System erkennen, verstanden wird. Methodisch problematisch erscheint, dass der Autor, wie er freimütig einräumt, sich bei so wichtigen Autoren wie Kant, Hegel und Nietzsche auf Exzerpte seiner Studentenzeit vor fünfzig Jahren stützt. Hätte nicht gerade die Reflexion auf die Geschichtlichkeit auch des eigenen Verstehens eine erneute Lektüre der Werke dieser Philosophen nahegelegt? Die vom Autor im ersten Kapitel vorgenommene Reflexion zum Begriff der Geschichte, die mit dem Stichwort der Geschichtlichkeit einsetzt, bleibt aber merkwürdig blass und unterbestimmt, etwa wenn beim Begriff der Geschichtlichkeit weder auf Dilthey

noch auf Heidegger oder Gadamer Bezug genommen oder behauptet wird, im Mittelalter zeigten sich keine Wandlungen des Geschichtsbegriffs gegenüber der Spätantike. Der Begriff der Geschichte wird vom Autor weder im eigentlichen Sinn historisch noch philosophisch entfaltet, da er einfach vom eigenen Verständnis ausgeht und dieses illustrativ mit rhapsodisch wirkenden Belegen aus der Geschichte der Geschichtstheorie belegt. Die nicht hinreichend geklärten Begriffe von Geschichte, Geschichtlichkeit, Geschichtsphilosophie führen dazu, dass der Autor etwa behauptet, in den Evangelien hätten Leben, Tod und Auferstehung Jesu als historische Fakten gegolten, also einen Begriff des 19. und 20. Jahrhunderts unreflektiert auf das erste Jahrhundert überträgt.

Das Werk bietet den Stoff der „Philosophie der Geschichte" einerseits am Leitfaden der Chronologie von der Antike bis ins 20. Jahrhundert, beginnend mit Dekadenzmodellen über den Fortschrittsgedanken in der Antike, Kreislauftheorien, die jüdisch-christliche Heilsgeschichte bis zum Historischen Materialismus, andererseits durch Leittypen, die von Autoren verschiedener Zeiten vertreten werden, wie die Vorstellung von Geschichte als Aufklärung, paradigmatische Geschichtskonzepte und der Geschichtsbiologismus. Dadurch entstehen reizvolle Querschnitte, aber auch gewisse Redundanzen. Der Untertitel des Buches „Von der Antike zur Gegenwart" suggeriert eine Kontinuität der Antike, da er nicht mit Bezug auf die Geschichtsphilosophie „bis zur Gegenwart" formuliert.

Bewertungen und Stellungnahmen zu den geschichtsphilosophischen Positionen erfolgen entweder explizit oder implizit, teilweise durch Ironie. Das Ironisieren ist besonders auffällig bei der Darstellung der Konzeption der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte, etwa wo der Autor Jesus den bekanntesten und Jakob Frank den letzten Messias nennt, der aber „auch … versagte". Unsachliche Polemik trifft z. B. Hegel, dem unterstellt wird, seinem Gedanken des durch die Weltgeschichte zu sich selbst findenden absoluten Geistes liege das „klassische Werwolfmotiv" zugrunde, das manchmal als Ausdruck von Schizophrenie verstanden wurde.

Die Darstellung weist einige Lücken auf: so fehlen die romantische Geschichtsphilosophie mit Novalis und den Schlegels, die existentialistische Geschichtsphilosophie ausgehend von Heidegger, die analytische Geschichtsphilosophie mit C. G. Hempel und Arthur C. Danto, die jüdische Geschichtsphilosophie mit Franz Rosenzweig. Andere Autoren werden nur beiläufig erwähnt, hätten aber aufgrund ihrer Wirkung eine breitere Darstellung verdient. Der Grund für diese Auslassungen liegt wohl in der Konzeption des Buches, die weniger die Ströme der Geschichtsphilosophie im eigentlichen Sinn als vielmehr die Vielfalt der Geschichtsmodelle in den Blick nimmt.

Das Schlusskapitel wirkt teilweise als Zusammenfassung und Resumée, teilweise als Ergänzung zu schon in vorhergehenden Kapiteln besprochenen Typen und Themen. So werden erneut die Konzeptionen des Geschichtsfortschritts und der Dekadenz angesprochen, die Säkularisierungsthese und ihre Debatte breiter thematisiert als vorher.

Wichtiger als die Detailübersicht am Ende des Bandes, die sich mehr in geistreichen Aperçus ergeht, als orientierende Stichworte zu bieten, wäre ein Personenregister gewesen, mit Hilfe dessen der Leser die verstreuten Bemerkungen zu einzelnen Autoren hätte auffinden können.

Das Buch ist in einem flüssigen essayistischen Stil geschrieben, dementsprechend gut lesbar, und dient auch einem popularwissenschaftlichen Interesse am Nachdenken über Geschichte.

Tübingen *Reinhold Rieger*

Alf Christophersen: Sternstunden der Theologie. Schlüsselerlebnisse christlicher Denker von Paulus bis heute, München: Beck 2011, 240 S., ISBN 978-3-40661-378-4.

In den letzten Jahren sind zahlreiche Überblicksdarstellungen zu diversen akademischen Fachdisziplinen erschienen, welche eine prägnante und bündige Einführung in komplexe Themenbereiche versprechen. In diesen Kontext gehört auch das hier anzuzeigende Buch des Münchner Privatdozenten der Systematischen Theologie *Alf Christophersen* mit dem Titel *Sternstunden der Theologie. Schlüsselerlebnisse christlicher Denker von Paulus bis heute.* Das Buch möchte in „pointiert-essayistischer Form" (8) eine Schneise durch die heterogenen Debattenlagen der Geschichte der Theologie und ihrer Grundgedanken schlagen. Es wendet sich also in erster Line nicht an Fachleute, sondern an einen breiteren Kreis von an Theologie und Religion Interessierten. Der Vf. erzählt die Geschichte der Theologie von Paulus bis Johannes Paul II. anhand von deren religiösen Schlüsselerlebnissen. Es werden einschneidende biographische Zäsuren und deren religiöse Deutung mit theologischen Konstellationen der jeweiligen Zeit verbunden, um in grundlegende Motive der Theologie einzuführen.

Der Band stellt ausführlich 28 Gottdenker und Gottsucher vor: Paulus, Marcion, Origenes, Augustinus, Anselm von Canterbury, Hilde-

gard von Bingen, Franz von Assisi, Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues, Martin Luther, Johannes Calvin, Paul Gerhardt, Blaise Pascal, Nikolaus Ludwig von Zinsendorf, Johann Gottfried Herder, Friedrich Schleiermacher, Ferdinand Christian Baur, Søren Kierkegaard, Adolf von Harnack, Teilhard de Chardin, Rudolf Bultmann, Romano Guardini, Karl Barth, Paul Tillich, Karl Rahner, Martin Luther King, Dorothee Sölle und Johannes Paul II. Eine solche Zusammenstellung an Denkerinnen und Denkern ist selbstverständlich immer selektiv und von Rezensenten wird gern angemerkt, dass man auch andere Autoren hätte berücksichtigen können. Gleichwohl wird man dem Vf. bescheinigen können, dass er eine repräsentative Auswahl aus dem vielschichtigen Spektrum an theologischen Positionen von der Antike bis zur Gegenwart getroffen hat.

Die Einzelporträts zu den 28 ausgewählten Autorinnen und Autoren sind flüssig und kenntnisreich geschrieben und verbinden biographische Stationen mit der werkgeschichtlichen Entwicklung vor dem Hintergrund von geistesgeschichtlichen Konstellationen. Immer wieder zieht der Vf. die Fäden aus zu übergreifenden Problemstellungen oder beleuchtet biographische Hintergründe, die manche Zusammenhänge erschließen. Auf diese Weise erhält der Leser eine prägnante Einführung in die theologischen Begriffswelten und Grundgedanken des Christentums und seiner Theologien in einer gleichsam ökumenischen Breite. Den Auftakt des Buches markiert ein religiöses Schlüsselerlebnis von geradezu stilbildender Kraft für alle weiteren Bekehrungserfahrungen in den vielschichtigen Christentümern seit der Antike: das Damaskuserlebnis des Paulus (9–15). Von Augustin wird dieser Topus in seinen *Confessiones* literarisch in Szene gesetzt (27–35) und noch der späte Luther (67–78) ist bemüht, in seinem sogenannten großen Selbstzeugnis, der von ihm 1545 verfassten Vorrede zur ersten Ausgabe seiner lateinischen Schriften, dieses Motiv um seinen vieldiskutierten reformatorischen Durchbruch zu beschreiben. Der Leser wird durch die Gedanken- und religiösen Glaubenswelten der patristischen und mittelalterlichen Theologie geführt, die Reformatoren Luther und Calvin werden von ihren religiösen Grundgedanken her erschlossen und das konfessionelle Zeitalter ist durch Paul Gerhardt und Blaise Pascal vertreten. Die Umformung des Christentums seit der Aufklärung und die Debatten um Aufklärung und Romantik gewinnen Gestalt aus der Perspektive ihrer Hauptprotagonisten. Das 20. Jahrhundert ist, rechnet man Adolf von Harnack noch mit dazu, durch zehn Theologen und religiöse Denker vertreten. Die theologische und religiöse Debattenlage der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird durch Dorothee Sölle und Johannes Paul II. repräsentiert. Mit der Gogarten-Schülerin Sölle ist eine wichtige Stimme der Feministischen Theologie in den Band aufgenommen, welche weit über die akademische Fachtheologie hinaus wirkte. Fragen wird man können, was den Vf. dazu bewogen haben mag, die *Sternstunden* mit Johannes Paul II. abzuschließen. Ist es die mediale Neuerfindung und Inszenierung des römischen Katholizismus oder die extrem konservative Theologie und Religionspolitik dieses Papstes, welche den globalen römischen Katholizismus noch über Jahre prägen wird? Ein Literaturverzeichnis (231–237) bietet sorgfältig ausgewählte Quellenhinweise sowie grundlegende Standardliteratur zu den behandelten Autoren, so dass sich der Leser über die Debattenlagen informieren kann. Ein Personenregister (238–240) beschließt den Band.

Dem Münchner Theologen ist mit den *Sternstunden* eine sehr gut und leicht lesbare Einführung in Grundkonstellationen des theologischen Denkens gelungen. Gewiss, der Band ersetzt weder eine Dogmen- und Theologiegeschichte noch ein eigenes Quellenstudium. Er vermittelt jedoch einen soliden Überblick über die Geschichte der Theologie und regt zur eigenen Weiterbeschäftigung mit den vorgestellten Autoren an.

Wien *Christian Danz*

Wilhelm Kohl: Die Zisterzienserabtei Marienfeld, Berlin: Walter de Gruyter 2010 (Germania Sacra Dritte Folge 2: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Münster 11), XX/635 S., 2 Abb., ISBN 978-3-110-23371-1.

Der durch seine zahlreichen Arbeiten zum Bistums Münster bekannte Verfasser legt im Rahmen der Germania Sacra eine zusammenfassende Untersuchung über die Zisterzienserabtei Marienfeld vor. Das Kloster wurde 1185 durch den Edelherrn Wedekind von Rheda, Vogt der Stifte Freckenhorst und Liesborn, zusammen mit seiner Mutter Lutrudis aus der Familie der Edelherren von Schwalenberg, dem Edelherrn Bernhard zur Lippe und Graf Ludiger von Wöltingerode-Wohldenberg gegründet. Die Adeligen hatten zur Partei Heinrichs des Löwen gehört und diesen sogar teilweise über Jahre hinweg nach England ins Exil begleitet. Der Verfasser sieht als mögliche Gründungsursache Marienfelds daher den Wunsch der Gründer an, Gewalttaten im Umfeld des Herzogs zu sühnen. Der Band ist dem üblichen Schema der Germania Sacra im Aufbau verpflichtet. Daher sind im ersten Kapitel „Quellen, Literatur und Denkmäler“

abgehandelt. Neben den Quellen und der Literatur werden vor allem die Denkmäler vorgestellt. Dabei steht an erster Stelle die 1222 geweihte Kirche, die im Chor Verwandtschaft im Bau zum Kloster Freckenhorst zeigt, wo die Schwester des Hauptstifters der Abtei Marienfeld Gertrud 1193–1207 Äbtissin war. Die Ausstattung der Kirche wird im Einzelnen bis hin zu den Grabmälern vorgestellt. „Archiv und Bibliothek" werden im Gesamtumfang aufgelistet. Die „Historische Übersicht" liefert eine prägnante Zusammenfassung der Klostergeschichte. Anfängliche Streitigkeiten im Umfeld des Klosters konnten zum Vorteil desselben gelöst werden. Im 13. Jahrhundert haben neben den Gründerfamilien andere Geschlechter eine wachsende Bedeutung für Marienfeld erhalten. Die Grafen von Rietberg und von Ravensberg gewannen z. B. großen Einfluss auf das Kloster. Ein Blitzschlag richtete 1343 großen Schaden im Kloster an. Am Ende des 14. Jahrhunderts kam es durch die sinkende Klosterdisziplin zu einem Aufstand der Mönche gegen den Abt. Es sollte noch ein halbes Jahrhundert dauern bis sich die verworrenen Verhältnisse im Kloster beruhigt hatten. Die Soester Fehde 1447 brachte neue Belastungen mit sich. Marienfeld wurde auch in den folgenden Jahren stark geschädigt. Das 16. Jahrhundert hat das Kloster dann anscheinend weniger belastet. 1574 hatte der Konvent bei einer Visitation immerhin noch 18 Mitglieder, aber keine Konversen mehr. Nachdem das Kloster 1591 von Soldaten des Grafen Johann Philipp von Falkenstein-Oberstein geplündert worden war, kam es zu einem solchen Niedergang, dass 1599 eine grundlegende Visitation erforderlich war. Dabei wurde neben Konkubinaten auch Privatbesitz im Kloster festgestellt. Kurfürst Ernst von Köln schlug daher dem apostolischen Stuhl aus durchsichtigen Gründen eine Inkooperation in die mensa episcopalis vor. Der Vatikan hat diesen Schritt nicht vollzogen und den Kurfürsten in die Pflicht genommen, für die Wiederherstellung einer klösterlichen Disziplin tätig zu werden. Daher wurde 1602 eine grundlegende Visitation unternommen und dasselbe damit auf einen besseren Weg gebracht. Doch schon wenige Jahre später belasteten die Folgen des 30jährigen Krieges Marienfeld schwer. Auch in den ansonsten ruhigen Jahrzehnten zwischen 1650 und 1803 wurde Marienfeld immer wieder durch außerordentliche Lasten bedrückt. Zuletzt hob Preußen das Kloster 1803 auf. Dieses besaß damals etwa 600 Morgen Land 400 abhängige Bauernhöfe, ein Barvermögen von rund 100000 Reichstalern und ein jährliches Einkommen von 20000–40000 Talern. Die Klosterkirche wurde 1804 Pfarrkirche und der Klosterbesitz zur Domäne. In den Kapiteln über die „Verfassung" des Klosters werden die Beziehungen desselben zu Kaiser und Papst, die Kirchenpatronate, die Kaplaneien, die Klosterämter und die Confessare in Frauenklöstern aufgenommen. Ein eigenes, weiteres Kapitel ist dem „Geistlichen und geistlichen Leben des Klosters" in den verschieden Facetten gewidmet. Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit dem Klosterbesitz. Dabei werden die bäuerlichen Güter, Zehnten, Einzelländereien, Stadthäuser, Mühlen, Kornspeicher, Salz, Gehölze, Markenrechte, Fischerei, Hovesaat und Jagdrechte, das Sondereinkommen des Abtes, Einkünfte des Hospitals und Korn- und Geldrenten zusammengefasst. Das umfangreichste Kapitel bildet wie immer das abschließende Kapitel mit den Personallisten. Hier finden sich eigene Zusammenstellungen der Äbte, der Konventualen, der Konversen und überraschenderweise auch der Wohltäter des Klosters. Der Band schließt mit einem umfangreichen Register, einer Ansicht der Abtei Marienfeld 1790 und einer Übersichtskarte der Rechte und Besitzungen der Abtei. Es ist dem im hohem Alter stehenden Verfasser erneut gelungen aus seiner jahrzehntelanger Beschäftigung mit der Geschichte der geistlichen Institution des Bistums Münster eine grundlegende Untersuchung zu einer Abtei vorzulegen. Die Arbeit reiht sich würdig in die bisherigen Bände der Germania Sacra ein. Wilhelm Kohl hat ein Werk geschaffen, dass in den kommenden Jahrzehnten die Beschäftigung mit der Abtei Marienfeld grundlegend prägen wird und darüber hinaus ein weiterführender Beitrag zur Geschichte des Zisterzienserordens ist.

Ellwangen/Tübingen *Immo Eberl*

Manfred Weitlauff (Hg.): Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012–2012). Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer ehemaligen Reichsabtei. Festschrift zum tausendjährigen Jubiläum. 2 Bd.e, Augsburg: Fink 2011, 1900 S., ISBN 978-3-89870-743-5; 3. Bd.: Nachtrag, hrsg. von Thomas Groll, Augsburg: Fink 2012 (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte e. V. 45), ISBN 978-3-89870-810-4.

Glücklich das Kloster, das mit einer solchen Festschrift geehrt wird! Dies möchte man ausrufen, hält man die beiden Bände inklusive Nachtragsband in der Hand, die rund 2000 Seiten beinhalten und samt Schuber viereinhalb Kilo auf die Waage bringen. Gewürdigt wird die altehrwürdige Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg, errichtet auf einem spätantiken christlichen Friedhof über dem Grab der hl. Afra, dessen Verehrung seit dem späten

6. Jahrhundert nachweisbar ist und an dem sich unter anderem auch die Augsburger Bischöfe Simpert († 807) und Ulrich († 973) bestatten ließen. Anlass der Festschrift ist das zuerst bei dem Mönch und Geschichtsschreiber Wilhelm Wittwer († 1512) überlieferte Gründungsdatum 1012, das in Kontinuität zu den neuzeitlichen Jubiläumsfesten eine Milleniumsfeier ermöglicht. Dass die Umwandlung von einem Kanonikerstift in ein Benediktinerkloster prozesshaft verstanden werden muss und das Datum so nicht haltbar ist, wird im Band ausreichend thematisiert. Vor allem die neueren Forschungen zur Biographie des ersten Abtes Reginbald zeigen, wie schwer es ist, die wenigen zeitnahen Quellen widerspruchsfrei zu interpretieren. Vermutlich ist Reginbald vor 1008 – vielleicht auf Drängen König Heinrichs II. – Abt einer schon bestehenden benediktinischen Gemeinschaft bei St. Afra geworden (Beitrag von Georg Kreuzer, S. 59–75).

Der Textband des Sammelwerkes umfasst nicht weniger als 44 Beiträge, die von den Herausgebern in drei Abschnitte unterteilt wurden: I. Klostergeschichte, II. Bau-, Kunst-, Kultur- und Wallfahrtsgeschichte und III. Ulrichspfarreien und Benediktiner in Augsburg heute. Band 2 liefert die Bildbeilagen zu den Aufsätzen in fast durchgehend überzeugender Qualität, der Nachtragsband enthält den schon in Band 1 abgedruckten Aufsatz von Dorothea Diemer zu den Werken des Bronzeplastikers Hans Reichle, diesmal mit den in Band 1 versehentlich entfallenen Bildbeilagen. Ergänzt wurde das Nachtragsheft um einen Vortrag von Bischof em. Viktor Josef Dammertz OSB sowie um einige weitere Bildbeilagen, wobei der Abdruck der in der Sakristei der Basilika St. Ulrich und Afra befindlichen Bilderreihe der Äbte, entstanden im 17./18. Jahrhundert, besonders erfreulich ist.

Den Schwerpunkt der Festschrift bilden die bau- und kunsthistorischen Beiträge zur Klosterkirche und ihrer Ausstattung. Grundlegend sind die umfangreichen baugeschichtlichen Beiträge zu den Kirchenbauten bis zum spätgotischen Neubau (Wolfgang Augustyn, S. 450–509), zur spätgotischen Basilika (Christoph Bellot, S. 510–656) und zu den Klostergebäuden vom Frühmittelalter bis zu ihrem endgültigen Abbruch 1972 (Wolfgang Augustyn, S. 657–816). Beide Autoren bieten eine äußerst gründliche Analyse der archäologischen Befunde sowie der Zeugnisse aus den Schrift- und Bildquellen und können auch auf Erkenntnisse, die bei den Sanierungsmaßnahmen der letzten Jahre gewonnen wurden, zurückgreifen. Insofern gehen diese Aufsätze deutlich über den bisherigen Forschungsstand hinaus und bieten dem Leser in einigen Detailfragen neue Interpretationsansätze, beispielsweise bei der Rekonstruktion von Dach und Chorturm der romanischen Klosterkirche. Die weiteren kunsthistorischen Beiträge widmen sich in erster Linie der Ausstattung der Kirchenbauten von St. Ulrich und Afra und vermitteln einen profunden Einblick in die materielle Kultur und Überlieferung der Reichsabtei.

Die historisch ausgerichteten Aufsätze thematisieren alle wichtigen Epochen der Stiftsgeschichte, von der Gründungsphase des Klosters über die spätmittelalterliche Krisenzeit, die reformatorischen Auseinandersetzungen, die frühneuzeitlichen Konflikte um die Reichsunmittelbarkeit, die Säkularisation bis hin zur heutigen Situation der katholischen Stadtpfarrei St. Ulrich und Afra und der benachbarten evangelischen Gemeinde St. Ulrich. Stellvertretend sei der höchst lesenswerte Aufsatz von Wolfgang Wüst genannt („Ein schwäbisches Reichskloster in der Schuldenfalle: St. Ulrich und Afra zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation", S. 250–273), der – auch mit einem vergleichenden Blick auf andere süddeutsche Klöster – herausarbeitet, dass die Finanz- und Schuldenkrise von St. Ulrich und Afra in der Frühen Neuzeit in erster Linie strukturelle Ursachen hat und die Folge von Versäumnissen bei der Güterkonzentration ist, aber zugleich durch „bad governance" befördert worden ist. Thematisiert werden auch die Wirtschaftsgeschichte sowie einige kulturgeschichtliche Aspekte wie die Musikpflege im Kloster, St. Ulrich und Afra als Wallfahrtskirche oder die frühneuzeitliche Erinnerungskultur in der Reichsabtei. Etwas unterbeleuchtet bleibt die große Bedeutung der Augsburger Benediktinerabtei als Ort humanistischer Gelehrsamkeit, hier muss sich der Leser mit den vergleichsweise knappen Ausführungen von Klaus Unterburger („Zwischen freier Reichsstadt und monastischer Reform. Leben und Gelehrsamkeit in St. Ulrich und Afra im 15. Jahrhundert", S. 147–165) mit einer kurzen Würdigung der Konventualen Siegfried Meisterlin und Veit Bild begnügen. Erwähnenswert sind außerdem die prosopographischen Zusammenstellungen zu den Äbten von St. Ulrich und Afra im Mittelalter (Wolfgang Augustyn/Peter Geffcken, S. 344–403) und in der Neuzeit (Karin Precht-Nußbaum, S. 404–431), zu den Pfarrern von St. Ulrich und Afra von 1169 bis zur Säkularisation (Walter Ansbach, S. 432–448), zu den katholischen Stadtpfarrern bis in die Gegenwart (Walter Ansbacher, S. 1400–1412) sowie eine listenmäßige Erfassung der evangelischen Pfarrer und Prediger von St. Ulrich (S. 1426–1430).

Natürlich kann die Festschrift keine systematisch erarbeitete Klostermonographie – etwa nach dem Vorbild der Bände der Germania Sacra – ersetzen, sie liefert aber

reichhaltiges Material dafür und bietet einen ausgezeichneten Überblick über den derzeitigen Forschungsstand zu allen wesentlichen Aspekten der Geschichte des Klosters St. Ulrich und Afra.

Die Bände sind weitgehend sorgfältig redigiert. Manche Doppelungen und Redundanzen hätten sich durch redaktionelle Eingriffe wohl vermeiden lassen. Bei einigen Beiträgen fehlen die Verweise auf die Abbildungen im Bildband, so z. B. im Aufsatz von Manuel Teget-Welz zur spätmittelalterlichen Ausstattung der Ulrichsbasilika (S. 817–842). Angesichts der Vielzahl von Beiträgen und des Umfangs der Festschrift kann dies die redaktionelle Leistung allerdings kaum schmälern. Der Textband ist durch ein von Christine Kratzer und Walter Ansbacher erarbeitetes Register der Personen- und Ortsnamen gut erschlossen.

Göttingen *Christian Popp*

Alte Kirche

James Carleton Paget, Jews: Christians and Jewish Christians in Antiquity, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 251), XV, 538 S., ISBN 978-3-16-150312-2.

„Collections of essays are often dubious things" – so beginnt P(aget) dieses Buch und fordert damit Leser wie Rezensenten zum Widerspruch heraus – und zwar aus doppeltem Grund. Das Thema des Buches ist in den letzten Jahren immer wieder diskutiert worden, so dass es eine solche Zusammenfassung von Aufsätzen ermöglicht, die Kohärenz in den Ansichten und den Arbeiten eines Gelehrten wie P. festzustellen. Große Teile des Buches sind außerdem neu – nicht zuletzt um eine Abrundung zu geben, so dass wir hier eben mehr als „Kleine Schriften" vor uns haben: neu ist die umfängliche Einführung, neu ist das Kapitel über „The Ebionites in Recent Research", neu ist ferner die gesamte „section three: Judaism in the Second Century", also pp. 1–39; 325–492 – insgesamt weit mehr als ein Drittel des Buches.

Die christlich-jüdischen Beziehungen sind in den letzten Jahre immer wieder unter den Stichwörtern „parting of the ways" und „the ways that never parted" beschrieben worden. P. 17 f. charakterisiert seine eigene Stellung in der Debatte: „my own view is a mildly separatist one, that is, I hold to the thesis that relatively early on, for whatever reason, whether by design or not, Jews and Christians were, in the main, discernible groups occupying different spaces for the purposes of worship … and were perceived as different …, but that such a reality did not exclude interaction and convergence, sought in different and contrasting ways to articulate and construct what they thought that difference consisted in, while others played down the difference." P. erklärt selber ausführlich (22 ff.), wie er seine hier abgedruckten Aufsätze in dieser Debatte eingeordnet sehen möchte (die Aufsätze selber sind nicht weiter bearbeitet worden, so dass es immer wieder kleinere Widersprüche gibt, wie z. B. unterschiedliche chronologische Ansätze für die Aphrodisias-Inschrift).

Am Anfang stehen unterschiedliche Auseinandersetzungen mit „Jewish Christian relations". Die alte These von Harnack, die immer wieder in neuer Gestalt präsentiert wird, dass es nach dem 1. Jh. keinen Kontakt mehr zwischen Juden und Christen gegeben habe, dass also christlicher Antisemitismus letztlich eine innerchristliche Frage gewesen sei, hält P. für falsch – und führt dies in etlichen Artikeln vor. Er nimmt immer wieder Mittelpositionen, allerdings gut begründete Mittelpositionen in umstrittenen Fragen ein (z. B. der Frage des jüdischen Proselytismus und seines Einflusses auf die Christen), wie überhaupt methodische Sorgfalt und die genaue Beachtung der Tragweite eines jeden Quellenzeugnisses zu den Vorteilen des Bandes gehören (das schließt kleine Missstimmigkeiten nicht aus; es wäre nicht gut, wenn die p. 113 nach Mélèze-Modrzejewski geäußerte Meinung um sich greifen würde, dass PLond 1912 die „first known allusion to Christians in Egypt" enthalte). Besonders breiten Platz nimmt die Behandlung des Testimonium Flavianum ein (185–261). Die Probleme dieses Textes werden noch einmal klar gemacht – ohne dass P. wirklich überzeugende Lösungen bieten könnte. Es ist erstaunlich, wie wenig ein so zentraler Text wie das TF für die allgemeine Fragestellung P.s taugt: p. 254 wird denn auch deutlich gesagt, dass die christliche Gemeinde Roms und die Juden Roms zur Zeit des Flavius Josephus wenig miteinander zu tun hatten. Methodisch interessant ist dann aber sein Nachweis, dass es eher Voraussetzungen sind, nach denen das Testimonium Flavianum interpretiert wird, als dass es selber Voraussetzungen für weiterreichende Überlegungen schaffen könnte. Nebenher sei noch gesagt, dass die

vergleichenden Untersuchungen zu Juden und Christen in Ägypten vor dem Problem stehen, dass uns die Quellen selten Jüdisches und Christliches zur selben Zeit zeigen.

Der zweite, weit kürzere Abschnitt gilt der „Jewish Christianity" – einem in den letzten Jahren zentralen Begriff, der v. a. für diejenigen wichtig ist, die bis weit ins 4. Jh. hinein eine Trennung von Christen und Juden für illusionär halten. Die allgemeine Einführung leitet zu dem neuen Kapitel über die Ebioniten, wobei es P.s Ziel ist (326): „to outline and to evaluate … some of the recent currents in research on the Ebionites". Seine Darstellung ist allerdings eher systematisch, ist daher – zu ihrem Vorteil – eher an Themen und Fragen als an den Wegen der neueren Forschung orientiert. Leider sieht man auch an diesem Beispiel, wie schwierig die Erhebung theologischer oder historischer Erkenntnisse über diese Gruppe ist, die wegen ihrer (angeblichen?) jüdischen Ansichten im 4. Jh. unter die Häretiker gezählt wurde. Wie sagt P. so schön (362): „Scholarship, and in particular scholarship connected with the New Testament, cannot tolerate a vacuum, and scholars have sought to fill this one with their learned reconstructions". Er stellt sich der Aufgabe, uns das Vakuum wieder vor Augen zu führen: dabei kann er zeigen, dass die Identifikation der Ebioniten mit der Jerusalemer „Kirche" vor 70 nicht überzeugend ist – dass aber auch alle Vorstellungen von einer Entstehung dieser Gruppe nach 70 mit gravierenden Problemen verbunden sind.

Die Behandlung der Ebioniten führt in den dritten Abschnitt über „Judaism in the Second Century": diese Zeit gilt meist als rätselhaft, da – vor allem nach 135 – besonders quellenarm. Bei genauer Betrachtung der Überlieferung kann P. aber feststellen, dass diese Zeit doch reicher auch an literarischer Aktivität gewesen ist, als wir meist annehmen – so dass man bei einigen Texten, die man aus allgemeinen Gründen in die Jahre vor 70 resp. vor 135 gesetzt hat, noch einmal über die Datierung nachdenken sollte. Gab es eine größere literarische Aktivität der Juden, so müssen nicht alle jüdischen Schriften (e. g. Philo und Josephus) und erst recht nicht alle pseudepigraphischen Schriften von Christen überarbeitet und überliefert worden sein.

Dieser Abschnitt findet sein logisches Ende in einer ausführlichen Betrachtung von Ps. Clem. Hom. 4–6 (p. 383–492): P. kann die bereits früher geäußerte Meinung weiter festigen, dass es sich hier um ein jüdisches Dokument aus dem 2. Jh. n. Chr. handelt (er datiert es zwischen 115 und 150 n. Chr.). Dieses Stück wieder in die Diskussion gebracht zu haben, ist ein würdiger Abschluß eines wichtigen Buches.

Köln *Walter Ameling*

Peter Schäfer: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Tria Corda 6), XVII, 210 S., ISBN 978-3-161-50256-9

Mit seinem unlängst unter dem Titel „Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums" erschienenen Buch, stellt Peter Schäfer ein in den letzten Jahrzehnten viel erforschtes und ausführlich diskutiertes Thema erneut zur Diskussion und provoziert zugleich: Das gegenseitige Verhältnis von Christentum und Judentum zueinander in der Antike steht erneut im Fokus.

Bereits der Titel des Buches spielt auf das in der Theologie und Judaistik über Jahrzehnte hinweg herrschende Verwandtschaftsparadigma an, nach dem das Judentum und das Christentum entweder als Mutter- bzw. Tochterreligionen oder nach den neueren Thesen als Zwillingsreligionen zu bezeichnen seien. Demgegenüber wagt Schäfer es nun, in herausfordernder Weise, eine überraschende Umformulierung vorzunehmen, die auf die Geburt des Judentums als Tochterreligion aus dem Geist des Christentums als Mutterreligion hinweist. Die Herausforderung hat wie erwartet ihr Echo gefunden: der Titel geht dem Rezensenten Johann Hinrich Claussen („Mutter und Tochter zugleich", in: Süddeutsche Zeitung, 18.08.2010) freilich zu weit.

Dem Vorwort des ebenso schmalen wie aussagekräftigen Buches nach, geht Peter Schäfer jedoch nicht dem erwähnten Verwandtschaftsparadigma nach (der Geburt einer Religion aus der anderen), sondern versucht, die anfänglichen Verhältnisse der beiden Religionen zueinander neu zu erläutern. Bei einer aufmerksamen Lektüre des Buches aber erscheint der Titel jedoch wohlberechtigt, auch wenn sich der Autor mit revolutionären Aussagen vorsichtig zurückhält. Dabei muss aber gesagt werden, dass diese Wendung bei Schäfer eher eine zu weiteren Reflexionen einladende Metapher sein soll und sie nicht als wortwörtliche Beschreibung eines Phänomens verstanden werden kann, das allen Ergebnissen der jüngeren Forschung nach von erheblicher Komplexität gekennzeichnet ist. Dazu muss zunächst zwischen dem Judentum, aus dem sich das Christentum herauskristallisierte, und dem Judentum, das für den heutigen Laien als *das Judentum* par excellence gilt, nämlich dem rabbinischen Judentum, unterschieden werden. Darin besteht nun mal das Besondere des Buches: Es nuanciert Aspekte eines komplizierten Prozesses, es lässt Grenzen wieder durchlässig werden oder gar verschwinden, wo in der Spätantike noch keine (absoluten) Grenzen gezogen waren.

Schon in der Einleitung macht der Autor den Leser darauf aufmerksam, dass „das ‚Christentum' und das ‚Judentum' nicht vom Anfang an als zwei festumrissene ‚Religionen' neben- oder besser gesagt gegeneinander standen" und, dass „das rabbinische Judentum der ersten christlichen Jahrhunderte sich erst langsam herausbildete und dass dieser Prozess der Selbstfindung nicht unabhängig von der Entstehung des Christentums gesehen werden kann" (VIII). Dies versucht der Autor in den fünf Kapiteln des Buches anhand talmudischer Texte zu veranschaulichen.

Das Buch ist aus einer Vorlesungsreihe entstanden, die vom Autor im Rahmen des von der Universität Jena im Jahr 2009 organisierten Programms *Trio-Corda Vorlesungen* abgehalten wurde. Aus vier Vorlesungen sind vier Buchkapitel entstanden, denen bei der Endredaktion des Buches ein fünftes hinzugefügt worden ist. Alle Kapitel des Buches stellen teilweise wohlbekannte, teilweise obskure talmudische Texte zur Diskussion. Im ersten Kapitel (Warum verschwand das Messias-Baby S. 1–31) wird, anhand einer talmudischen Erzählung, die auffällige Elemente aus den christlichen Jesus-Traditionen aufgenommen zu haben scheint, versucht, mögliche jüdische Reaktionen auf die Entwicklung und Verbreitung der christlichen Messias-Bewegung ausfindig zu machen. Der Autor sieht in dem angeführten talmudischen Text den Ausdruck einer tiefsitzenden Skepsis der Rabbinen gegenüber jeglicher Form des Messianismus, die die Weiterentwicklung des Judentums tief geprägt hat.

Die drei darauf folgenden Kapitel behandeln ein in der Forschung der jüdisch-christlichen Beziehungen der Spätantike klassisches Thema: die Berichte von Gesprächen zwischen einer rabbinischen Gestalt und einem Häretiker. Während die religiöse Identität des am Gespräch teilnehmenden Häretikers (*min*) des Talmuds nach wie vor umstritten bleibt, handelt es sich in den von Peter Schäfer ausgewählten Texten um eine Figur, die offenbar christliche Ansichten vertritt. Die von den Häretikern und den Rabbinen angesprochenen Aspekte drehen sich um ein und dasselbe Thema: dem strengen Monotheismus stehen Anschauungen gegenüber, die eine gewisse Pluralität in der Gottheit postulieren. Die talmudischen Texte beschreiben den Häretiker als eine Figur, die nicht nur in den Schriften der Bibel bewandert, sondern auch der hebräischen Sprache mächtig ist. Um seine Ansichten zu unterstützen, führt der Häretiker gut ausgewählte biblische Texte an, die neben Gott selbst verschiedene göttliche oder mit einem göttlichen Charakter ausgestattete Wesen zu bezeugen scheinen. Die Rabbinen spüren die Gefahr, die in den angeführten Texten steckt: Sie könnten dazu genutzt werden, den christlichen Anspruch auf die Messianität und die Göttlichkeit Jesu zu rechtfertigen. Der Brennpunkt der Debatte steckt eben in dieser Frage: gibt es neben Gott eine zweite, ‚jüngere' göttliche Figur? Der Autor zitiert rabbinische Texte, die zahlreiche Gespräche von Gelehrten über dieses Problem bezeugen, was andererseits ein Hinweis darauf ist, wie dringend und gefährlich diese Herausforderung war. Die Rabbinen beschwören die von den Häretikern angeführten biblischen Texte herauf, und durch ingeniöse Auslegungstechniken gelingt es ihnen, die Gefahr der Texte abzumildern. Die talmudischen Texte bezeugen, so Schäfer, inwieweit das Christentum in jüdischen Kreisen bekannt und gleichzeitig anziehend war.

Freilich wurde das Bemühen der talmudischen Gelehrten nicht in jedem Fall mit Erfolg gekrönt, und die babylonischen Rabbinen sahen sich gezwungen, dem Engel *Metatron*, der, wie der Autor im vierten Kapitel (Rav Idit und die Häretiker. Gott und Metatron S. 97–132) aufzeigt, bereits in der jüdischen Literatur des Zweiten Tempels eine bekannte Figur war, eine außerordentlich hervorgehobene Position zu gewähren, ihm sogar die Bezeichnung *kleiner Gott* beizufügen. Schäfer zeigt hier, wie das Christentum, dessen Theologie aus den Denkstrukturen des Judentums des Zweiten Tempels schöpfte, auf das rabbinische Judentum gewirkt hat, das seine „Theologie" auch als Reaktion auf das sich rasch entwickelnde und für die Identität des jüdischen Volkes gefährliche Christentum umgestaltet hat. Das letzte Kapitel des Buches (Der Leidende Messias Efraim S. 133–178) macht noch deutlicher aufmerksam auf die gedanklichen und theologischen Überschneidungen zwischen den beiden „Religionen", indem ein klassischer Midrasch ausgelegt wird (*Pesiqta Rabbati*), der die Idee des leidenden und dadurch für das Leben des Volkes sühnenden Messias in das rabbinische Judentum (wieder)einführt.

Das Buch Peter Schäfers ist ein wichtiger Schritt in der Erforschung der jüdisch-christlichen Beziehungen in der Spätantike, der zur weiteren Erforschung der rabbinischen und altchristlichen Literatur unter dem Gesichtspunkt ihrer gegenseitigen Bestimmung anregt. Zugleich lässt sich das Buch weit über die Grenze des Faches hinaus leicht und in einem Atemzug mit Interesse lesen.

Tübingen *Doru Doroftei*

Dimitrios Moschos: Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher Eschatologischer Denkvariationen in der

Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 59), 480 S., 978-3-16150-045-9.

Das ägyptische Mönchtum stellt kein Forschungsdesiderat im engeren Sinne dar. Diesem Umstand trägt Dimitrios Moschos in der Einleitung zu seinem ursprünglich im Jahr 2007 als Habilitationsschrift an der Universität Rostock angenommenen Werk auch Rechnung. In einer mehr als zwanzigseitigen Forschungsgeschichte (S. 1–24) schlägt er den Bogen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Monographie von M. Dunn aus dem Jahr 2003.

In seiner kritischen Würdigung der Forschung weist Verf. auf drei Faktoren hin, die eine aktuelle Beschäftigung mit dem ägyptischen Mönchtum zu berücksichtigen hat. So gilt es für ihn die Komplexität des Mönchtums ebenso ins Kalkül zu ziehen, wie die in den letzten Jahrzehnten stark verbreiterte Quellenbasis. Des Weiteren stellt er die Interaktion des Mönchtums mit der umgebenden Gesellschaft als ein wichtiges Kriterium zur Beurteilung der monastischen Phänomene in Ägypten heraus. Dabei möchte er den Bruch mit der Welt „durch einen zentralen Gedanken der christlichen Botschaft verstanden" wissen, nämlich „die Verkündigung und die Erfahrung des aufbrechenden Reiches Gottes" (S. 23). Dies zeigt sich für Moschos in einem „eschatologischen Sprachkodex" in dem sich die Mönchsbewegung in Vorstellungen, Motivbildern und Anspielungen ausdrückt.

Davon ausgehend legt Verf. im zweiten Teil seiner Einleitung (S. 24–28) seine Zielsetzung und Arbeitsweise dar. Er führt aus, dass im Laufe der Arbeit „die auf die Erfahrung der eschatologischen Botschaft hinweisenden Motive als heuristisches Prinzip für die Gestaltung des ägyptischen Mönchtums im 4. und 5. Jahrhundert angewandt" (S. 26) werden sollen. Dabei ergibt sich für Verf. ein vierfaches Anliegen, das seinen entsprechenden Niederschlag in der Gliederung des Werkes findet. So verhandelt er in Teil 1 (S. 31–119) die Quellenlage und untersucht auf dieser Basis die verschiedenen unterschiedlichen Mönchsbewegungen bezüglich ihrer Organisation und Frömmigkeit. Teil 2 (S. 123–181) überprüft die eschatologische Identität des Mönchtums und arbeitet die einzelnen literarischen Motive aus, während Moschos in Teil 3 (S. 185–251) nachzuweisen sucht, inwieweit sich die eschatologischen Denkarten auf die unterschiedlichen monastischen Gruppen anwenden lassen. In einem letzten Schritt wird in Teil 4 (255–404) nach den Auswirkungen des jeweiligen eschatologischen Verständnisses auf die sozialen Verhältnisse sowohl innerhalb des Mönchtums als auch im Verhältnis zur restlichen Gesellschaft gefragt.

Nach einer ausführlichen Zusammenfassung (S. 405–422) finden sich am Ende des Buches neben zwei aus der Theologischen Realenzyklopädie entnommene Karten Ägyptens ein nach Quellen und Sekundärliteratur aufgeschlüsseltes Literaturverzeichnis (423–453) sowie ein ausführliches Stellen- (S. 455–467), Namens- (S. 467–473) und Sachregister (473–477). Das Verzeichnis der Namen differenziert zwischen ‚antiken' und ‚modernen' Personen.

Entsprechend seinem Anspruch, mit einer erweiterten Quellenbasis zu arbeiten, ist es Moschos daran gelegen, gleich zu Beginn von Teil 1 eine Sichtung und Bewertung der Quellen vorzunehmen. Dabei würdigt er neben den schriftlichen auch die materiellen Quellen, deren Bedeutung, obwohl sie mehrheitlich spätere archäologische Funde betreffen, für die Rekonstruktion der Entwicklung mönchischer Organisationsformen und des Alltagslebens sowie der Interaktion zwischen dem Mönchtum und seiner Umwelt hervorgehoben wird. Dennoch werden natürlich die schriftlichen Quellen als die primären angesehen, wobei Verf. sehr genau darlegt, wie und warum er einzelne Texte zur Auswertung heranzieht. Bei der Auswertung der Quellen zwischen einem Dokumentations- und einem Interpretationsteil zu unterscheiden, erscheint sehr sinnvoll, auch wenn zu Recht eingeschränkt wird, „dass in unseren Quellen nur allgemeine und grobe historische Fakten belegt werden können." (S. 38)

Im Anschluss an die Quellenbewertung stellt Verf. die einzelnen Teile der monastischen Bewegung in Ägypten dar, indem er die Leserinnen und Leser auf einer ‚virtuellen Pilgerreise' von Unter- nach Oberägypten führt. Etwas bedauerlich an dieser sehr interessanten Hinführung zum ägyptischen Mönchtum ist die Tatsache, dass die im Buch abgedruckten Karten nicht alle im Text erwähnten Orte aufweisen. Diese Erschwerung des Leseflusses wäre durch die Erstellung von eigenem Kartenmaterial vermeidbar gewesen. Moschos arbeitet aber sehr deutlich die geographisch und organisatorisch zu unterscheidenden Gruppen bis zum Ende des 4. Jahrhunderts heraus. Er unterscheidet dabei vier Einheiten: Für Niederägypten sind dies Eremitagen-Komplexe wie Nitria, während in Mittelägypten „unterschiedliche spontane Gruppen in semianachoretischen Formen" (S. 118) zusammenleben. Die Könobien von Pachom und Schenute sind als Typus für Oberägypten festzumachen, der sich auch in Niederägypten verbreitet. Das theologisch und

sozial einheitliche Netzwerk der Evagrianer ist ebenfalls überregional anzutreffen.

Wie bereits erwähnt soll in Teil 2 der Arbeit das Mönchtum als eine eschatologische Bewegung erwiesen werden. Hierbei kann Verf. zeigen, dass die Begrifflichkeiten, die das Selbstverständnis des Mönchtums zum Ausdruck bringen, „mit der Sprache und Selbstdarstellung der gesamten kirchlichen Gemeinde im 3. Jahrhundert identisch war[en]" (S. 178). Die Mönchsbewegung überträgt die eschatologische Abgrenzung des frühen Christentums von der Welt in die neuen Verhältnisse des 4. Jahrhunderts. Zur Konkretisierung der eschatologischen Vorstellungsformen bedient sich Verf. dreier Gegensatzpaare, die er auf die vielfältigen in den Quellen zu findenden literarischen Motive anwendet. So unterscheidet er eine ‚präsentische' von einer ‚futuristischen', eine ‚realistische' von einer ‚spiritualistischen' und eine ‚kollektive' von einer ‚individuellen' eschatologischen Auffassung und kann zeigen, dass sehr oft die kollektive mit der realistischen und die spiritualisierende mit der individuellen Richtung auftritt.

Im nächsten und für die Arbeit sicherlich zentralen Schritt werden die aufgezeigten eschatologischen Denkarten den in Teil 1 lokalisierten und rekonstruierten Mönchsgruppen zugewiesen. Dabei gelingt es Moschos, deren jeweiliges eschatologisches Profil eindrücklich herauszuarbeiten und Gemeinsamkeiten und Unterschiede auch in ihrem Verhältnis zur Welt aufzuzeigen. Die in Teil 2 ausgearbeiteten Begriffspaare erweisen sich dabei als sehr nützlich.

Der letzte und mit über 150 Seiten längste Abschnitt ist der Verhältnisbestimmung der Mönchsgruppen und ihrer Umwelt gewidmet. Nach einer kurzen Skizze der spätantiken Gesellschaft wird einerseits die soziale Diversität des ägyptischen Mönchtums in den Quellen nachgewiesen und im Anschluss daran aufgezeigt, welchen Veränderungen die gesellschaftlichen Rollen innerhalb der mönchischen Gemeinschaften unterzogen wurden. Verf. legt an fünf thematischen Beispielen dar, welche Implikationen die eschatologische Perspektive auf das soziale Leben in den Gruppen hatte und wie diese Veränderung auf die ‚kirchliche' und ‚weltliche' Umwelt rückwirkten. Ob die Wechselwirkungen dabei tatsächlich so stark waren, wie dies Verf. aus den Quellen schließt, muss fraglich bleiben. Denn, wie er selbst eingesteht, lässt sich „die Wirkung dieser neuen Identität der Mönche auf die umgebende Gesellschaft […] natürlich nicht mit konkreten sozialgeschichtlichen Maßstäben messen." (S. 306)

Durch die konsequente Ausarbeitung des eschatologischen Selbstverständnisses gelingt es M., ein Bild zu zeichnen, das in einer übergreifenden Betrachtung der Vielgestaltigkeit des frühen ägyptischen Mönchtums gerecht wird. Abgesehen von ein paar geringfügigen formalen Ungenauigkeiten, wie der nicht ganz nachvollziehbaren Schreibweise griechischer Begriffe (meist mit griechischen Buchstaben, manchmal aber in Umschrift) und dem zeitweiligen Fehlen von Querverweisen innerhalb des Textes (v. a. beim Rekurrieren auf bereits behandelte Texte aus den Quellen), stellt das Werk eine ansprechende, sorgfältig recherchierte und kongruent durchgeführte Bearbeitung des Mönchtums im Ägypten des 4. Jahrhunderts dar.

Wien *Martin Steinmüller*

Mariachiara Giorda: Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto. Alcuni casi di interazione e di integrazione, Bologna: Edizioni Dehoniane 2010 (Scienze religiose. Nuova serie 22), 179 S., 978-8-810-41516-0

Die Beziehungen zwischen dem Mönchtum in Ägypten und den kirchlichen Institutionen sowie die Rolle der Mönchsbewegung bei der Umgestaltung der christlichen Religiosität im 4. und 5. Jh. sind Gegenstand einer intensiven interdisziplinären Forschung. Die Dissertation von M. G. stützt sich ausdrücklich auf die früheren Beiträge von Wipszycka, Dekkers, Desprez oder Claudia Rapp, um manche Aspekte dieser Thematik weiterzuentwickeln. Obgleich einzelne Facetten der Problematik (v. a. das Thema Bischöfe und Mönche) schon ausführlich in diesen Arbeiten behandelt wurden, liegt der Wert der vorliegenden Abhandlung in der parallelen Erforschung und kombinierten Präsentation der einzelnen Themen, so dass ein breiteres Bild von der Mönchsbewegung in der Gesellschaft und der christlichen Kirche in Ägypten entsteht.

Nach der Einführung in den Forschungstand wird das Buch in folgende Themen eingeteilt: Mönchtum und liturgisches Leben (S. 27–56), Mönche als Kleriker (S. 57–74), nicht ordinierte Mönche mit kirchlichen Funktionen (S. 75–104), Mönche und Bischöfe (S. 105–115) und schließlich (S. 117–142) die Einstellung großer Mönchsverbände der Amtskirche am Beispiel von Schenute von Atripe (Mönche innerhalb der kirchlichen Orthodoxie) und von den melizianischen Klöstern (nicht orthodoxe).

Was die Beziehung der Mönche zum liturgischen Leben betrifft, fasst die Vf. die verfügbaren Informationen über die Orte des liturgischen Lebens zusammen und stellt die Vielfalt der gebrauchten Termini (Kellion, Oros, Kirche usw.) vor. Ähnlich vielfältig ist

die Terminologie, die die Feier der Eucharistie bezeichnet (prosphora, agape, eulogia, synaxis). Die Vf. betonnt diese Vielfalt und vergleicht sie mit den liturgischen Bräuchen der „weltlichen" Christen in Ägypten, um zu zeigen, dass das liturgische Leben der Mönche viel intensiver ist und näher bei der Frömmigkeit der Gesamtkirche liegt, als man denkt. Insbesondere werden die unterschiedlichen Einstellungen von Mönchen zur Teilnahme an der Eucharistie präsentiert. Aus dieser Zusammenstellung wird klar, dass die Teilnahme der Mönche an der Eucharistie die Begegnung mit dem Priestertum und den „weltlichen" Christen in der Form des gemeinsamen Besuchs der Gemeindekirche oder der Einladung von Klerikern in die Mönchsgemeinde ermöglicht. Die Rolle der „Mönchskleriker" wird in einem separaten Kapitel behandelt.

Einen besonders interessanten Beitrag bildet die Behandlung des Einflusses der mönchischen geistlichen Führung auf die Bußpraxis der „weltlichen" Kirche. Die Vf. stellt die Phasen der Bußpraxis der älteren Kirche vor, um durch Beispiele aus dem Leben des Johannes von Lykopolis und der pachomianischen Koinonia anschaulich zu machen, dass die geistliche Führung im Rahmen der charismatischen Leitung eines Älteren (Geront) zur maßgebenden Regel für die Beichte der „weltlichen" Christen wurde (S. 75–95). Den Hintergrund dafür bildet der Aufstieg der Figur des Asketen als „geistlichen Vaters", oder „Vermittlers" zu Gott. Auch der Gedanke des mönchischen Gehorsams hat hierbei eine große Rolle gespielt. Bei der Behandlung des Gehorsamsgedankens von Antonios d. Gr. bis zur späteren Zeit (S. 78–81) sollten allerdings auch die Ergebnisse der Arbeit von A. Müller (Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites, Tübingen 2006, v. a. S. 205–400) Erwähnung finden.

Das Kapitel über die Beziehungen zwischen Mönchen und Bischöfen und über die Mönchs-Bischöfe geht freilich nicht weit über die Behandlung dieser Thematik von A. Sterk und Cl. Rapp hinaus. M. G. stellt den Fall des Apa Aphu, der zum Bischof von Oxyrrhynchos wurde, und weitere Fälle von Konflikten oder Zusammenarbeit zwischen den beiden Gruppen vor. Die Art und Weise in der die Vf. diese Beziehungen im gesamten Rahmen der Beziehungen zwischen Amtskirche und Volksreligiosität in Ägypten positioniert, ist aufschlussreich.

Das letzte Kapitel präsentiert zwei konkrete Fälle von Beziehungen zwischen Asketen und kirchlichen Institutionen, nämlich die Lebensweise von Schenute von Atripe und die Konflikte zwischen der Hochkirche und den Melizianern. Beide Fälle sind ebenfalls schon mehrmals untersucht worden, doch die Vf. leistet auch hier einen eigenen Beitrag, indem sie die Korrektur am Bild des Schenute durch die unterschiedlichen Fassungen seiner Biographie als Beispiel für das allmähliche Erstellen eines kirchlich normativen Schenute-Bildes klar macht. Die Bibliographie über die Melizianer ist sehr minuziös gestaltet.

Man könnte ein paar kritische Anmerkungen hinzufügen. Die Verfasserschaft der antonianischen Briefe wird uneingeschränkt als echt angenommen (S. 79), was momentan noch nicht einhellig als selbstverständlich gilt (s. D. Bumazhnov, Visio mystica, Tübingen 2009, insbes. S. 1–17). An manchen Stellen wird der griechische Terminus Presbyteros ausschließlich als kirchlicher Presbyter verstanden und übersetzt. Das ist nicht immer zutreffend und kann zu unsicheren Schlussfolgerungen führen (wie z. B. auf der S. 135), weil das Wort oft sowohl den kirchlichen Presbyter als auch einfach den Älteren bezeichnet, wie schon J. Angerer mit Blick auf Historia Monachorum in Aegypto (Mönchtum und Seelsorge, Widerspruch oder Vollendung; dargestellt an der Historia Monachorum, in I. Vázquez [Hrsg.], Studia historico-ecclesiastica, FS f. Prof. Luchesius G. Spätling, Rom 1977, insbes. 157–159) gezeigt hat.

Insgesamt dient die Arbeit von G. gut zur Veranschaulichung dessen, wie die Mönchsbewegung trotz ihres teilweise unabhängigen Charakters allmählich von den kirchlichen Institutionen infiltriert wurde, was erneuernd auf das christliche Leben der breiten Mehrheit in Ägypten wirkte und den asketischen Charakter des ägyptischen Christentums in den späteren Jahrhunderten prägte.

Athen *Dimitrios Moschos*

Brigitta Meinhardt: Fanatiker oder Heilige? Frühchristliche Mönche und das Konzil von Chalkedon, Frankfurt/Main: Peter Lang 2011 (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie Bd. 909), 369 S., brosch., ISBN 978-3-631-59935-8.

Bei vorliegendem Band handelt es sich um eine vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Gießen als Dissertation zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades angenommene Arbeit. In ihrem Zentrum steht die rechtsgeschichtlich akzentuierte Analyse der „monastischen" Canones des Konzils von Chalkedon unter Einbeziehung von Entstehungszusammenhängen und Wirkungsgeschichte. Wie die Verfasserin völlig zu Recht anmerkt, wird das Konzil von Chalkedon oft auf seine dogmengeschichtliche Bedeutung

reduziert bzw. steht dort, wo ein kanonistisches Interesse dominiert, fast immer der sog. c. 28 im Zentrum der Auseinandersetzung. Vor diesem Hintergrund erscheint die Themenwahl durchaus vielversprechend. Auch mit dem bereits im Titel anklingenden Anliegen einer kritisch-differenzierten Auseinandersetzung mit dem altkirchlichen Mönchtum ist zweifelsohne ein wunder Punkt älterer Historiographie getroffen, die nicht selten dazu tendierte, die monastische Bewegung der Alten Kirche und ihre quellenmäßig greifbaren Proponenten entweder hagiographisch zu verklären oder asketische Praktiken, die aus heutiger Sicht befremden, pauschal negativ abzustempeln.

Jüngere Arbeiten sind hier zumeist weniger einseitig. Allerdings wurde von der Autorin insgesamt sehr wenig neuere Literatur konsultiert, was nicht zuletzt dazu führte, dass sich die einleitenden Ausführungen zu den Ursprüngen des christlichen Mönchtums im Großen und Ganzen auf Platitüden beschränken und in 2.2. („Klosterähnliches Leben im Judentum: Die Essener in Qumran") von einem eindeutig überholten Forschungsstand ausgegangen wird: Selbst Wikipedia vermerkt, dass die simple Identifikation von Essenern = Qumranleuten kaum aufrecht zu erhalten ist und der archäologische Befund die Interpretation der Qumranleute als asketische Gemeinschaft nicht stützt.

Insgesamt leidet die Arbeit in der konkreten Ausführung an einer Menge unnötiger Fehler. Bereits die ersten Sätze sind entwaffnend entlarvend: „Für die heutigen Menschen in der christlichen Welt ist das Mönchtum meist eine typische Erscheinung des Mittelalters […] Dabei hat das Mönchtum nicht nur seine Wurzeln in den entsprechenden Jahrhunderten, sondern war bereits in der Antike eine lebendige Institution" (S. 11) Im Folgenden werden dann breit Recherchen in der einschlägigen Literatur referiert. Ehe die Autorin zum Konzil von Chalkedon kommt (S. 115ff), breitet sie in sechs Einleitungskapitel neben Basisinformationen zum antiken Mönchtum und Kurzbiographien v. a. eine Menge Dogmengeschichte aus. Die detaillierte Analyse der Konzilsdokumente erfolgt auf Basis der altlateinischen Texte. Es folgen rezeptionsgeschichtliche Fragestellungen. Die Schlusskapitel beinhalten schließlich einen kurzen Abschnitt zur Verortung des altkirchlichen Mönchtums in der „Erinnerungskultur" (S. 299ff), religionswissenschaftliche Spekulationen im Resümee (S. 305ff) und sogar eine proseminarmäßige Einführung in die Quellenkunde, in der man u. a. erfährt, dass „nicht nur Texte, sondern theoretisch jeder aus der Vergangenheit übernommene Gegenstand […] zu einer historischen Quellen werden (können)" (S. 313).

Weniger wäre zweifelsohne mehr gewesen, denn im Bemühen um Breite gerät die Verfasserin immer wieder auf Terrain, das sie nicht hinreichend überschaut. Das zeigt sich sowohl in der Literaturauswahl als auch in der Ausdrucksweise. Der Satz „er [Justinian] gab dem Klosterleben eine feste und einheitliche Form" (S. 198) ist nur ein Beispiel für viele unglückliche Formulierungen. Gerade dort, wo es um Rechtsgeschichte geht, verfehlen sie wiederholt den Sachverhalt. So heißt es im Kernbereich der Arbeit hinsichtlich der umstrittenen Gleichstellung der Kirche von Konstantinopel, des „Neuen Rom" mit jener des „Alten Rom": „Bei Kanon 28 [Chalkedon] d[er] letztlich die Vorherrschaft oder zumindest den Ehrenvorrang Konstantinopels gegenüber Rom festlegte, liegt die Ablehnung seitens der römischen Päpste auf der Hand." (sic S. 173; vgl. aber z. B. auch S. 210: „der Codex Iuris Canonici-letztendlich zusammengestellt 1983" oder S. 35: „Athanasius verfügte über eine gewisse Jurisdiktionsgewalt gegenüber den Mönchen seiner Diözese. Diese bestand aber eher in einem persönlichen Interesse an den Mönchen und war nicht kirchenrechtlich festgelegt.")

Punktuell werden den Lesern auch krasse Fehlinformationen weitergereicht, beispielsweise lautet ein Satz in einem allein mit Gesprächsnotizen untermauerten Exkurs zum heutigen koptischen Mönchtum: „Die koptische Liturgie folgt hauptsächlich dem byzantinischen Ritus" (S. 39). Das „Trishagion" („Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher …") wird mit dem „Dreimal-Heilig-Gebet in der Liturgie: Heilig, Heilig, heilig …" (sic S. 189, Anm. 430) identifiziert. Im Resümee häufen sich die Fehler. So spekuliert die Autorin hier gar über eine „möglicherweise […] mönchs- oder ordensähnliche" Organisation der Druiden (S. 305), vereinnahmt sowohl Moslembruderschaften als auch die Brahmanen als „mönchsähnlich" (ebenda) und versteigt sich dann noch zu der Behauptung, dass „auch die Forderung Lenins nach der Gründung einer Partei von Berufsrevolutionären" „als eine Art profaner Orden" verstanden werden kann (S. 306).

Der Verlag Peter Lang hat offenbar auf jegliches Lektorat verzichtet. Die Publikation weist nicht „nur" inhaltlich, sondern auch in formaler Hinsicht massive Mängel auf, die sich nicht auf Sinn störende Tippfehler und eine Häufung von falschen Zeilenumbrüchen beschränken. Sie krankt auch an einem extrem schlampigen Literaturausweis. Einzelne Angaben in der Bibliographie sind überhaupt nicht mehr nachvollziehbar.

Summa summarum wirft die Arbeit die Frage auf, ob nicht die Zusammenfassung von Ergebnissen aus dem analytischen Kern der Arbeit in einem guten Aufsatz mehr gebracht hätte als eine Monographie, die fachwissenschaftlichen Ansprüchen nicht entspricht, deren Fehlerfrequenz aber auch in Hinblick auf jenes größere Publikum, das die Autorin offensichtlich vor Augen hat, bedenklich erscheint.

Wien *Eva M. Synek*

Walter Ameling (Hg.): Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike, Stuttgart: Steiner 2011 (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 21), 193 S., 3 s/w Abb., Kart., ISBN 978-3-515-09882-3.

Die Vorstellungen, die sich die antiken Menschen vom Jenseits machten, sind für sich gesehen ein spannendes und bis heute noch mit vielen offenen Fragen versehenes Feld. Stößt man einmal in einem Band wie dem vorliegenden auf die Diskussion von Quellentexten unterschiedlicher Herkunft, aber aus dem gleichen Zeit- und Kulturraum, werden erstaunliche Gegensätze und Übereinstimmungen deutlich, auch wird die Lektüre zu einem wechselhaften Vertrautheits- und Fremdheitserlebnis. Die zehn Beiträge, die aus Vorträgen eines Workshops an der Universität Jena hervorgegangen sind, behandeln Vergils Aeneis und das Henochbuch (J. Bremmer, 13-34), die christliche Petrusoffenbarung (T. Nicklas, 35-48), das griechische Leben Adams und Evas und die hellenistisch-römischen Traditionen von Acherusia und Elysion (K.-W. Niebuhr, 49-67), die christlichen Märtyrerakten (W. Ameling, 69-81), die *Visio Dorothei* (J. Verheyden, 83-101), Ausonius (M. Vielberg, 143-159), die neuplatonischen Kommentare zum Phaidon (A. Heilmann, 161-179) und zur aristotelischen Anthropologie (R. Thiel, 181-193) sowie einen ganzen Strauß patristischer Quellentexte (Irenäus, Tertullian, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Paulinus von Nola, Gregor von Nazianz) für das Schoß-Abrahams-Motiv aus Lk 16 (A. Merkt, 83-101) und das Refrigeriums-Motiv (D. Hofmann, 103-122; hierzu auch Inschriften und bildliche Darstellungen, außerdem die *Passio Perpetuae* und Cyprian). Damit sind nicht nur die Schwerpunkte dieses Bandes genannt, sondern auch, welche Gegenden in der Topographie des Jenseits bei diesem Workshop offenbar fehlten: Im Fokus steht bei den meisten dieser Texte das „Paradies", seltener jedoch die Hölle. Jan Bremmers exzellenter Beitrag zu den beiden, die jüdische und christliche Eschatologie nachhaltig prägenden, orphischen und henochischen „Höllentouren" und Nicklas' Überlegungen zur Petrusapokalypse bilden die Ausnahme. Die Mysterienreligionen kommen gar nicht vor, obwohl gerade ihre Jenseitsvorstellungen ein zentraler Grund für ihren Erfolg in der Spätantike gewesen sein könnten – dies ist jedenfalls der Hintergrund für die berühmte These Ernest Renans von der Konkurrenz zwischen Christentum und Mithraismus (1882) gewesen. Wenn es außerdem einen roten Faden in diesen Studien gibt, dann ist es das von vielen, aber nicht allen Autorinnen und Autoren geteilte diachrone Erkenntnisinteresse am Sitz im Leben der genannten Quellen: Welche Aussagen lassen die Jenseitsvorstellungen über die Gemeindesituation, die Frömmigkeitssituation und Anlass und Beweggründe für ihre Verschriftlichung zu? Halfen die jeweiligen Jenseitsvorstellungen bei der Bewältigung einer diesseitigen Wirklichkeit? Wie sah diese aus? Inwieweit bestimmten Jenseitsvorstellungen diesseitiges Handeln? Dabei sind bei manchen Texten elementare Einleitungsfragen immer noch ungeklärt, wie die kenntnisreiche Argumentation Tobias Nicklas' gegen die von Bauckham, Norelli und Bremmer vorgetragenen Datierungs- und Lokalisierungsvorschläge der Petrusapokalpyse zeigt. Eine zweite Grundthese, die die meisten Beiträge bestimmt, ist die Überzeugung von der geistesgeschichtlichen Bedeutung der „Sattelzeit" der Spätantike, die auch durch die entscheidende Herausbildung der das Mittelalter kennzeichnenden Jenseitsvorstellungen deutlich wird. Sehr präsent ist dieser Gedanke etwa in den Beiträgen von Bremmer, Merkt und Vielberg im Hinblick auf den komplexen Prozess der Synthese jüdischen und pagan-antiken Bildungsgutes, bei Niebuhr und Thiel im Hinblick auf die „Konstituierung" der spätantiken Anthropologie durch die biblischen Paradiesvorstellungen bzw. die neuplatonische Seelenlehre, bei Ameling und Merkt im Hinblick auf Ethik und Soteriologie. Gerade die für manche vielleicht überraschende Pluralität der porträtierten Vorstellungen unterstreicht den Kairos insbesondere des 3. und 4. Jahrhunderts für diese Entwicklungen. Dazu gehört auch, dass sich bestimmte Vorstellungen wie die von einem eindeutig lokalisierbaren Refrigerium (Dagmar Hoffmann) oder dem albtraumhaften Gottespalast der *Visio Dorothei* (Joseph Verheyden) eben *nicht* durchsetzten. Der Bezug zwischen der Gestalt von Jenseitsvorstellungen und „den Gesellschaften, die sie hervorbringen", wird vom Herausgeber denn auch programmatisch in der Einleitung herausgestellt. Ob Jenseitsvorstellungen heute wirklich so bedeutungslos sind, wie hier unter-

stellt wird, mag dahingestellt bleiben, doch ist der Begriff der „Wahrnehmungskonvention“ (10) in diesem Zusammenhang bedenkenswert. Ansonsten können die gewählten Themen natürlich nur punktuelle Schlaglichter werfen, wie man schon an den beiden einzigen aus der christlichen Eschatologie herausgegriffenen Motiven (Schoß Abrahams und Refrigerium) sieht.

Unüblich ist die formale Uneinheitlichkeit des Bandes, die gewissermaßen der Uneinheitlichkeit des Gegenstands entspricht: Nur vier der zehn Beiträge liefern einen *Abstract* am Ende, die Zitierkonventionen wurden auf Grund einer bewussten Entscheidung des Herausgebers nicht vereinheitlicht, und leider gibt es weder ein Register noch ein gemeinsames Literaturverzeichnis.

Mainz *Ulrich Volp*

Mittelalter

Berndt Hamm: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hg. v. Reinhold Friedrich und Wolfgang Simon, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), IX , 620 Seiten, geb. ISBN: 978-3-16-150663-5

Die Behauptung, dass das Ganze mehr ist als die Summe der Teile, trifft für diesen Aufsatzband in besonderer Weise zu. Denn hier findet der Leser nicht nur beieinander, was er sonst in verschiedenen Zeitschriften, Festschriften und Sammelbänden aufsuchen müsste. Ihm wird vielmehr eine Auswahl derjenigen Artikel geboten, die der Autor selbst als seine wichtigsten Beiträge zum Forschungsgebiet der Frömmigkeit des Spätmittelalters betrachtet. Er gewinnt einen Überblick darüber, welche Quellen der Autor sich im Laufe der Jahre erschlossen hat, welche Paradigmata er entwickelt hat, um sie zu deuten, mit welchen Werken der Sekundärliteratur er sich auseinandergesetzt hat, und der Leser lernt seine Fragestellung und seine Antworten kennen. Eine (freilich nicht ganz vollständige) Publikationsliste ist am Ende des Buches (S. 598–607) aufgenommen, so dass der Benutzer aufsuchen kann, welche in diesen Band nicht aufgenommenen Beiträge ihn sonst noch interessieren würden. Die fünfzehn ausgewählten Aufsätze stammen aus dem Zeitraum von 1977 bis 2011, einer von ihnen war vorher nur in englischer und in italienischer Sprache zu lesen gewesen.

Sehr verschieden gefärbte Darstellungen der Epoche des Spätmittelalters als solcher und innerhalb dieser Epoche wiederum der spätmittelalterlichen Frömmigkeit sind in den vergangenen hundert Jahren verfaßt worden. Johan Huizinga hat als Kulturgeschichtler in seinem berühmt gewordenen Werk ‚Herfstij der Middeleeuwen‘ (1919) vom Spätmittelalter als von einem ‚Herbst‘ im Sinne einer Zeit des Dahinwelkens gesprochen, als von einem „Absterben dessen, was dahingeht“. Sein Landsmann Heiko Augustinus Oberman dagegen hat als Theologiehistoriker den ‚Herbst‘ der Theologie und Frömmigkeit des Mittelalters in seinem Buch ‚The Harvest of Medieval Theology‘ von 1967 weitaus positiver als eine Zeit bewertet, in der die Ernte eingebracht wird. Das Bild von der Religiosität im späten Mittelalter, das Hamm in seinen Publikationen entwirft, unterscheidet sich jedoch wiederum deutlich von dem seines Lehrers Oberman. Dieser hatte seinem Werk als eines der beiden Motti das Zitat aus dem Prediger Salomos 9,1 vorangestellt: „Dennoch weiß ein Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Zornes Gottes würdig ist“. Betrachtete Oberman diesen Vers doch als den stets wiederkehrenden Refrain im Werk des in seinem Buch in erster Linie untersuchten spätmittelalterlichen Theologen Gabriel Biel. Biel betone das Letzte Urteil ebenso oft wie Gottes sich selbst aufopfernde Liebe in Jesus Christus. Hamm dagegen hebt nun Belege dafür hervor, dass die Heilsungewissheit, wie sie das Zitat aus dem Prediger Salomos ausspricht, in der Religiosität des Spätmittelalters keineswegs vorherrschend gewesen sei. Vielmehr sei immer wieder die nahe Gnade Gottes betont worden: „Die Betonung der Barmherzigkeit Gottes … bildete einen normativen Gegenpol zur traditionellen, nach wie vor gültigen Zentralstellung des göttlichen Gerichts …“ (S. 11). „Hinter diesem ‚solus Christus‘ der Passion kann bei ihm [Staupitz] wie bei anderen Theologen um 1500 der richtende, angsterweckende Christus des Weltgerichts völlig zurücktreten.“ (12)

Man kann die Kapitel des Buches so lesen, wie sie in sechs Teilen thematisch angeordnet sind: Religiosität im Prozess normativer Zentrierung, Religiosität als Frömmigkeitstheologie, Religiosität und Ökonomie, Gottes Gericht und Gnade, Gottes Nähe und Ferne, Gottes nahe Gnade. Das ist sinnvoll und lohnend, haben doch besonders die von Hamm entwickelten Paradigmata ‚normative Zentrierung‘ und ‚Frömmigkeitstheologie‘ lebhafte

Diskussionen ausgelöst und bei vielen Fachkollegen Zustimmung gefunden.

Aufschlußreich ist aber auch der chronologische Zugang über die Entstehungsjahre der Aufsätze. Programmatische Bedeutung hat bereits der früheste in diesen Band aufgenommene Beitrag: „Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation" (S. 85–115, erstmals erschienen 1977). Der Verfasser setzt sich darin als Theologiehistoriker mit der These des Allgemeinhistorikers Molitor auseinander, der spezifische Beitrag des Historikers zur Erforschung der Frömmigkeit habe sich auf die Beschreibung und politisch-soziale Interpretation des religiösen Verhaltens Vieler zu beschränken. Hamm plädiert dafür, auch die Frömmigkeitstheorie, die theologisch geprägte Reflexion und die Anweisung zu praktischer Aneignung, zu untersuchen (S. 92). Greift man sodann den bisher nicht in deutscher Sprache zugänglichen Aufsatz „Zwischen Strenge und Barmherzigkeit. Drei Typen städtischer Reformpredigt vor der Reformation: Savonarola – Geiler – Staupitz" (S. 391–424; erstmals – in englischer Sprache – 2000 gedruckt) heraus, so besticht, wie differenziert Hamm beispielsweise die Erwartungen verschiedener Schichten der städtischen Bevölkerung an die Predigten darstellt (S. 392). Diese Behutsamkeit und Ausgewogenheit des Urteils ist nicht etwa nur in diesem Beitrag auffallend. Kennzeichnend für den Autor ist vielmehr ein Satz wie dieser in einem anderen Aufsatz: „Es geht also stets um die Wahrnehmung gegenläufiger Aspekte." (S. 4) Der zeitlich als letzter erschienene Aufsatz trägt als Thema „Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität" (2011; S. 513–543). Eingangs weist der Autor zwar auch auf „ebenfalls intensivierte Vorstellungen von der bedrängenden Nähe satanischer Mächte und göttlicher Strafen" hin (S. 513), aber im Unterschied zur Sichtweise seines Lehrers Oberman gilt weder dem Teufel noch der Ungnade Gottes sein besonderes Augenmerk. Im Blick auf die Reformation konstatiert er abschließend: „Wo Gnade und Heil absolut umsonst geschenkt werden und jede aktive Mitwirkung des Menschen ausgeschlossen ist, kann nichts mehr erleichtert werden" (S. 542). Dieser chronologische Durchgang verdeutlicht beispielsweise, wie der Autor sich im Lauf der Jahre neben Texten mehr und mehr auch der Interpretation von Bildquellen zugewandt hat.

Hamm bietet in diesem Band eine eindrucksvolle, überzeugende Darstellung der „Religiosität im späten Mittelalter". Dennoch wird der Widerspruch nicht ausbleiben. Betont Hamm doch das Epochale der Reformation weniger als vielmehr die Kontinuitäten zwischen spätmittelalterlicher und reformatorischer Frömmigkeit. Wer geneigt ist, die Reformation in erster Linie als Umbruch und radikale Erneuerung zu betrachten, wer es weniger überzeugend findet, aufgewiesen zu sehen, welche ihm als reformatorisch vertrauten Gedanken und Haltungen schon in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit vertreten worden sind, der wird der Sichtweise, die der Autor in den hier zusammengestellten Aufsätzen vertritt, vermutlich recht kritisch entgegentreten. Ein Reformationshistoriker, der diesen Band zur Hand nimmt und widersprechen möchte, tut gut daran, zunächst einmal auch den Beitrag des Autors „Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte" in dem von Hamm, B. Moeller und D. Wendebourg herausgegebenen Bändchen „Reformationstheorien" (1995) zu lesen. Denn hier findet er programmatisch erläutert, worin Hamm die „innere Gemeinsamkeit und Festgelegtheit der spätmittelalterlichen Kirchlichkeit, Frömmigkeit und Theologie" sieht (S. 67–73): „Gradualismus bestimmt die gesamte spätmittelalterliche Kirchlichkeit und Frömmigkeit" (S. 70). Hamm betrachtet diesen Gradualismus als unvereinbar mit dem „reformatorischen Ansatz des bedingungslos geschenkten Heils" (S. 69). Er nimmt also das radikal Neue der Reformation durchaus ernst.

Amsterdam *Christoph Burger*

Giles of Viterbo: The Commentary on the Sentences of Petrus Lombardus, hg. v. Daniel Nodes, Leiden/Boston: Brill 2010 (Studies in medieval and reformation traditions 151), XIV, 559 S., ISBN 978-90-04-18862-4

Aegidius von Viterbo (1469–1532) ist in der kirchenhistorischen Forschung vor allem als der Generalprior der Augustinereremiten präsent, unter dem in Wittenberg ein Ordensmitglied mit der Entwicklung einer neuen Theologie begann. Sein akademisches Werk ist demgegenüber nahezu unbekannt.

Daniel Nodes hat nun die wichtigste Schrift ediert: den Sentenzenkommentar, an dem Aegidius bis etwa 1512 arbeitete – die Aufgaben in der Ordensverwaltung wurden danach zu gewaltig, um sich noch umfänglichen Studien zu widmen. Daher ist der Sentenzenkommentar auch, was der Titel der vorliegenden Ausgabe leider nicht ausdrückt, unvollendet geblieben. Er reicht nur bis zur 18. Distinktion des ersten Buches, deckt also lediglich Fragen des Theologieverständnisses und der Trinitätslehre ab.

Diese aber werden hier in bemerkenswerter Weise vorgetragen: Aegidius beabsichtigte „*ad*

mentem Platonis" zu schreiben. Mit anderen Worten: Der vorliegende Sentenzenkommentar versucht, diese Grundgattung mittelalterlicher Theologie mit humanistischem Geist zu füllen. Er bewegt sich von einem gut ausgebildeten Aristotelismus zu einem deutlichen Platonismus, was sich auch in einzelnen Stücken sehr deutlich zeigt. So übernimmt Aegidius etwa zur Erklärung des Wissenschaftscharakters der Theologie völlig selbstverständlich das Subalternationsmodell des Thomas einschließlich von dessen Vergleich mit dem Verhältnis von Musik und Arithmetik, belässt es aber hierbei nicht, sondern fügt einen Hinweis aus Platos *Epistola* 7 an, in dem dieser Grundgedanken der Illuminationstheorie erläutert: Die aristotelische Wissenschaftstheorie wird durch platonische Erkenntnislehre plausibilisiert (41f). Solche Spannungen werden durch die Edition nicht immer ganz deutlich gemacht – so wird etwa an der angeführten Stelle zwar das Platozitat nachgewiesen, nicht aber das offenkundige Thomasreferat. Freilich ist zuzugestehen, dass es für jeden Editor schwierig ist, die Fülle von impliziten Zitaten zu eruieren, mit denen er es unter Umständen zu tun hat. Eine gewisse Hilfe hierzu bieten neben allgemeinen Hinweisen im Text selbst gelegentliche Marginalnotizen, die N. nach dem textkritischen Apparat in einem zweiten Apparat nachweist. Dennoch war die Mühe, die er für die Identifikation von Zitaten aufbringen musste, enorm, und ihm ist zu danken, dass so in der vorliegenden Ausgabe jedenfalls die Einbindung in humanistisches Denken sehr gut nachzuvollziehen ist.

Diese liegt nun allerdings vielfach auf der Hand. Gelehrte Verweise im Text lassen sie ebenso erkennen wie das Vokabular. Wenn Aegidius etwa die Geburt des Sohnes aus dem Vater mit dem Wort der „*theogonia*" benennt (271,3) und kurz darauf den Sohn als „*proles*" bezeichnet (271,24), ist überdeutlich, welche neue Geistigkeit hier wirkt. Erst recht gilt dies für die Fülle von Plato-Zitaten, die N. durchweg sehr genau und gründlich belegt: Vielfach referiert Aegidius nur eine allgemein Plato zugewiesene Position, die N. dann in den Anmerkungen exakt nachweist. So wird der vorliegende Sentenzenkommentar zu einer Art Kompendium von „Renaissance Syncretism" (13), anders gesagt: zu einer Fundgrube humanistischer Deutungen und Umdeutungen scholastischen Denkens. Ein besonders schönes Beispiel hierfür ist auch die Interpretation der *imago*- und *similitudo*-Begriffe für den Menschen mit Hilfe platonischer Vorstellungen in Sent I d. 3q. 55 (155–160) – will man verstehen, was ein dezidiert christlicher Humanismus ist, so kann man das in dieser Quaestio nachlesen.

Insofern passt zu dieser Ausgabe auch besonders gut das gewählte Titelbild: eine Abbildung der „Schule von Athen" aus den Stanzen Raffaels.

Die Edition weist auf das nach wie vor gewaltige Forschungsdesiderat hin, das noch immer im Blick auf die Erschließung dieses christlichen Humanismus besteht. Die Welt, in der sich Aegidius bewegte, kannte einen Aristoteles wie einen Plato und auch einen Averroes. Aber in ihr befanden sich auch Vergil, Apuleius, Euripides und Aristophanes, wobei die Zitate der griechischen Autoren gelegentlich in Originalsprache erfolgen: Für die weitere Forschung dürfte es eine reizvolle Aufgabe darstellen, zu eruieren, welche Ausgaben und gegebenenfalls Übersetzungen Aegidius benutzt hat. Man wüsste auch gerne mehr über die mögliche Absicht und Verwendung dieser gewaltigen Schrift, von der sich bislang nur sagen lässt, dass Aegidius sie nach seiner Selbstaussage für sich selbst schrieb (3), aber auch diese Selbstverständigung geschieht im Dialog mit den geistigen Herausforderungen seiner Zeit und immerhin im Genre eines Lehrbuches, also wenigstens virtuell im Blick auf eine gewisse Verbreitung.

So wenig man ferneren Absichten des Aegidius auf die Spur kommen mag: Die nun vorliegende Edition ermöglicht es, in der Vielfalt der theologischen Lage um 1500 eine weitere Facette zu entdecken und ihr forschend nachzugehen. Es ist zu hoffen, dass ihre Lektüre dazu beitragen kann, auch dem Humanismus südlich der Alpen einen angemessenen Platz in der Geistesgeschichte des Mittelalters wie der Reformation zu geben.

Tübingen *Volker Leppin*

Heyder, Regina: Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaemeron", Münster: Aschendorff 2010 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. 74), 712 S., ISBN 978-3-402-10283-1

Galt Abaelard – freilich nicht ohne die ihm eignende Selbststilisierung – der Anfang der Genesis als einer der drei schwierigsten Texte des Alten Testamentes, galt dem Abaelardforscher lange die unveröffentlichte – 1981 im Rahmen einer Dissertation – erstellte kritische Edition der *Expositio in Hexaemeron (EH)* als eine der am schwierigsten aufzufindenen Editionen. Dies mag mit dazu beigetragen haben, dass die *EH* in der Forschung eher ein Schattendasein gefristet hat. Seit einigen Jahren ist die kritische Neuedition endlich erschienen,

erfreulicherweise noch rechtzeitig, dass Regina Heyder (H.) ihre – in langjähriger Arbeit entstandene und von P. Hünermann (Tübingen) betreute – gewichtige und prämierte Dissertation auf deren Grundlage fertigstellen konnte.

H. zielt mit ihrer Untersuchung auf eine „theologiegeschichtliche Lektüre von Abaelards *EH* im Kontext des Abaelardschen Oeuvres und zeitgenössischen Diskussionen" (25). Sie geht dabei in vier dem Umfang nach unterschiedlich gewichteten Schritten vor: Zunächst wird nach dem Zusammenhang von Liturgie und Exegese im vom Abaelard betreuten und von Heloise geleiteten Frauenkonvent im Parakleten gefragt (30–195). Deutlich kürzer ist der Abaelards Schrifthermeneutik in den Theologien gewidmete Abschnitt (196–247). Die beiden letzten Hauptkapitel – dem Umfang nach fast 2/3 der Arbeit – sind der *EH* im speziellen gewidmet, einerseits den Herausforderungen, denen Abaelard sich mit der *ad litteram*-Exegese und der Naturphilosophie gegenüber sah (248–351), andererseits Abaelards Auslegung der Schöpfungsberichte im Besonderen (352–653). Innerhalb dieser Oberpunkte ermöglicht die übersichtliche und differenzierte Gliederung eine schnelle Orientierung; als weiteres heuristisches Hilfsmoment ist ein Personenregister beigegeben, dessen Extension von biblischen Personen bis zu zeitgenössischen Forschern reicht.

Der erste Hauptteil zielt auf den „Beitrag der Parakletschriften zu Exegese und biblischer Hermeneutik" (31). Entsprechend werden Abaelards *Hymnarius Paraclitensis*, seine *Vaterunserauslegungen*, der auf die Vaterunserproblematik eingehende Brief an Bernhard (*Ep. 10*), die „Klosterregel" (*Ep. 8*), die *Problemata Heloissae* und v. a. die *Ep. 9* herangezogen; dieser Abfolge korrespondiere ein zunehmendes Interesse am Bibelstudium (195). Im Rahmen dieses breiten Zugangs setzt H. insbesondere hinsichtlich der *Ep. 9* eigene Akzente: Z. B. wenn sie die Brüche zum vorangehenden Briefwechsel (*Ep. 1–8*) betont (127) und damit einhergehend eine veränderte Selbststilisierung Abaelards als Hieronymus aufzeigt (148 ff.) oder die *Ep. 9* als Fortsetzung von *Sic et Non* bezeichnen kann (170 f.; s. a. 243 f.). Bei ihren Analysen liegt gleichsam als Subtext ein weiterer Fokus auf einer stärkeren Konturierung Heloises: Diese werde in der *Ep. 9* selbst zum „exemplum" (134), es gehe um die Legitimation wissenschaftlicher Exegese in einem Frauenkonvent und zugleich eine Stärkung der Autorität der dieses Anliegen vertretenden Heloise (159), deren Kenntnisse der alten Sprache zudem ausführlich problematisiert werden (189 ff.). Damit vertieft H. Ansätze von C. Mews' *Abelard and Heloise* und es ist wohl kein Zufall, wenn am Ende des Kapitels von „Heloises und Abaelards Interesse an der Exegese" die Rede ist, während zu Beginn in Bezug auf die *Ep. 8* auf den „[…] ‚liturgische[n] Biblizismus' Abaelards und Heloises" verwiesen wurde, der „kein singuläres Moment [sei], sondern in einen umfassenderen ethischen und theologischen ‚Biblizismus' Abaelards einzuordnen [wäre]" (83). In der Vielfalt der Themen bis hin zu exkursartigen Abhandlungen über Griechisch- und Hebräischkenntnisse im 12. Jahrhundert, bietet H. anregende Impulse, es drängt sich aber auch die Frage auf, ob nicht der „Subtext" zum Teil zu dominant wird. Zu klären wäre zudem, warum, wenn Abaelard und Heloise gemeinsam für einen „liturgischen Biblizismus" eintreten, weder die „Klosterregel" (*Ep.* VIII) noch die *Hymnen* im Paraklet tatsächlich Geltung erlangt haben (C. Waddell; D. Luscombe).

Im nächsten Schritt wendet H. sich Abaelards sog. *Theologien* zu. Konzis werden zentrale Momente benannt, die in der Forschung bisher zu wenig Beachtung gefunden haben, vermutlich auch, weil sie sperrig gegenüber vorherrschenden Abaelard-Bildern sind, z. B. dass die Offenbarung Ausgangspunkt seiner trinitätstheologischen Äußerungen ist (197 f.), dass bei ihm das Theologumenon der Inspiration der Texte bzw. der biblischen Autoren äußerst wichtig ist (199, 233, 244, s. a. 369–371), dass die Bibel einen hohen Stellenwert genießt, was H. z. B. in ihren Überlegungen zum – ebenfalls unter der Hauptüberschrift „Theologien" thematisierten – berühmten Prolog von *Sic et Non* (229–244) aufzeigt; sie kann hier von einem theologischen „Biblizismus" (243) sprechen. Zu Recht rekurriert H. auf die von Abaelard vorgenommene Klassifizierung der *Theologia ‚Scholarium'* als „Einführung in die Heilige Schrift verfasste Summe der heiligen Unterweisung" (224 u. ö.). Nach m. E. müsste dieser Punkt, d. h. die veränderte Gattung gegenüber den Vorgängerfassungen (den in Soissons verurteilten *Tractatus*, die *Theologia ‚Summi boni'* sowie *Theologia christiana*), sogar noch deutlicher hervorgehoben werden. Berücksichtigt man zudem den jeweiligen Entstehungskontext, erweisen sich z. B. die unterschiedlichen Äußerungen zu den Artes über das von H. hinaus zu Recht Betonte (205–213) als kontextuelle Aktualisierungen, Ähnliches gilt für ihre Ausführungen über Abaelards Beitrag zur Filioque-Kontroverse (217–221). Insbesondere die bisher in der Forschung zu wenig wahrgenommene *Theologia christiana* in der Abaelard u. a. in Auseinandersetzung mit philosophischem bzw. paganem Schrifttum das Ideal einer asketisch-monastisch geprägten Gemeinschaft und damit einhergehend im Rahmen einer

Verhältnisbestimmung von Offenbarung, Vernunft und Autorität eine Art „pneumatologisches Erkenntnisprogramm“ sowie ein auf Schrift und Vätern gründendes christlichen Lehrprogramms formuliert, setzt bezüglich der Frage nach Abaelards Schrifthermeneutik einen ganz eigenen Akzent – in der *Theologia ‚Scholarium‘*. d. h. nach dem Scheitern dieses „Reform-Projektes“, steht demgegenüber das „Rationale“, strikter „Methodisch-Wissenschaftliche“ deutlich im Vordergrund – eine Entwicklung, die H. zu Recht betont (211f. 246).

Mit dem dritten Hauptkapitel wendet H. sich der *EH* im Besonderen zu, zunächst deren historischem Kontext. In wohltuender Weise werden Abaelards Selbststilisierung, er habe als erster nach Augustin, das Schöpfungswerk *ad litteram* exegetisiert, kritisch hinterfragt mittels exkursartiger Untersuchung der theologischen Methodik Hugo von St. Viktors (263–306), der mit seinen *Notulae in Genesim* vor Abaelard eben dieses Unterfangen angegangen hat. Eine weitere Kontextualisierung von Abaelards Werk erfolgt unter dem berühmten Verdikt D. Chenus, d. h. der „Entdeckung der Natur“ im 12. Jahrhundert respektive durch die Rezeption von Platons *Timaeus* in der sog. „Schule von Chartres“ und deren Einfluss auf Abaelard (306–351). Dabei setzt H. insofern einen besonderen Akzent, als sie über (Bernhard und) Wilhelm von Chartres hinaus ihr Augenmerk besonders auf Wilhelm von Conches (322–350) richtet; dessen *Philosophia* weise gar „die meisten Berührungspunkte [auf]“ (351).

Am Anfang des vierten Hauptteils positioniert sich H. innerhalb aktueller, klassische Einleitungsfragen betreffender Forschungspositionen: Bezüglich der Adressaten stelle die *EH* insofern einen Sonderfall im Schrifttum Abaelards dar, als sie „die Exegese im Kontext von Kloster und Schule [spiegelt]“ (355). Das in dieser These liegende Potential scheint mir nur bedingt ausgelotet, wenn in der Studie trotzdem davon ausgegangen wird, dass das Werk „ursprünglich für Heloise und den Konvent des Paraklet verfasst wurde“ (365); die Originalfassung sei nicht überliefert. Diese Anfrage gilt insbesondere dann, wenn man Abaelards Methode des sukzessiven Über- und Umarbeitens von Texten sowie die Diskrepanz zwischen *Praefatio* und *Prolog* stärker in Betracht zieht. Von den in den unterschiedlichen Handschriften greifbaren Zusätzen hält H. den Exkurs zur *materia elementorum* für authentisch (366). Zu datieren wäre das Werk „eher in der Mitte der 1130er Jahre“ (368). Den *Prolog* nimmt H. nicht nur zum Anlass, um erste Schneisen ihres theologischen Zugangs zu schlagen (z. B. „*propter hominem* [als …] Schlüsselkategorie von Abaelards Hexaemeron-Exegese“ (373), Verständnis der Schöpfung als „Selbstoffenbarung Gottes“ (374)), sondern auch um exkursartig der Frage nachzugehen, inwiefern von einem Antijudaismus Abaelards die Rede sein könne (374–385). In ihren Ausführungen zu den beiden Schöpfungsberichten folgt H. dem Aufbau der *EH:* Abaelards Kommentar zum ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4) wird nach Schöpfungstagen unterteilt thematisiert (385–586), dann wendet sich H. Abaelards moralischer und allegorischer Interpretation der Schöpfungstage zu und vergleicht dabei den kurzen Abschnitt der *EH* mit Abaelards Hymnen und Augustins Weltzeitalterlehre (586–612), abschließend wird der unvollständige Kommentar zum zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,4ff.) untersucht (613–653). Insgesamt werden in den Ausführungen zu den beiden Schöpfungsberichten mittels eines bunten Straußes von Themen fundiert und materialreich wichtige Aspekte der Abaelardschen Schriftauslegung erhellt, u. a. wie im vorangehenden Kapitel grundgelegt in Auseinandersetzung mit der Schule von Chartres, respektive Wilhelm von Conches (z. B. die Deutung der *hyle* (411) bzw. des *Chaos’* (415–418) oder die Priorität der *voluntas Dei* (460–463, 475– 478)) oder in Bezug auf Abaelards Rekurs auf jüdische Exegese (z. B. 419–428, 444f.) sowie im Aufzeigen von Konvergenzen und Differenzen mit anderen Werken Abaelards, erneut insbesondere den sog. *Theologien* (naheliegenderweise bei den Ausführungen zu Gen 1,1–3 sowie Gen 1,26f., aber z. B. auch bezüglich der Rede von „Göttern“ und „Dämonen“ (495–501) – dass im selben Kapitel die *futura contingentia* dann auf Grundlage der *Dialectica* und dem *Sermo 4* aber ohne Rekurs auf entsprechende Passagen der *Theologie christiana* bzw. *Theologie ‚Scholarium‘* erfolgt (527–535), verwundert dann etwas). Deutlich wird der Unterschied zwischen Abaelards Behandlung der beiden Schöpfungsberichte. Der zweite Bericht gelte ihm als „Ergänzung“ und „Nachtrag einzelner Vorgänge (356), er sei gekennzeichnet durch fehlende „systematische Kohärenz“, „kursorische“ Exegese, eine „stärker (heils)geschichtliche Sicht des Textes“ statt Orientierung an naturphilosophischen Fragestellungen (648), einen veränderten Umgang mit Autoritäten (650f.); entsprechend habe Abaelard keine moralische oder allegorische Auslegung geplant bzw. durchgeführt (356, 612).

Mit H.s fundierter und breit angelegter Untersuchung ist eine weitere Lücke der Abaelardforschung überzeugend geschlossen worden. Mit ihrem dezidiert theologiegeschichtlichem Zugang tritt sie neben weitere Werke der jüngeren Forschung, die auf eine konsequente

theologische Relektüre Abaelards zielen (z. B. Tobias Georges, Ingo Klitzsch) und bereichert dabei die Forschung durch neue Akzente. Spannend wäre es, die gewonnenen Einsichten an Abaelards *Predigten* und den in Schülermitschriften erhaltenen Kommentaren zum Corpus Paulinum (*Commentarius Cantabrigiensis*) weiter zu vertiefen. Zu fragen wäre auch, ob Abaelards Theologieverständnis nicht deutlicher von der Trinität her zu entfalten wäre, auch auf Grundlage der *EH*, was H. selbst immer wieder andeutet (z. B. 552–564). Im Zusammendenken der sog. *Theologien* und der *EH* scheint mir insgesamt ein nicht geringes Potential zu liegen. Z. B. muss bezüglich der Einordnung der *Abbreviatio* das letzte Wort noch nicht gesprochen sein: Was wäre, wenn diese im Kontext von Abaelards – in der *Tchr* greifbaren – Lebens- und Lehrgemeinschaft des Parakleten anzusiedeln wäre? Denn wie sagt Abaelard im Prolog von *Sic et Non*: „Dubitando quippe ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus". Dass Abaelard im Anschluss an das Zitierte auf Mt 7,7 zurückgreift sowie auf den zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2, 41–52) als exemplum verweist ist kein Zufall, sondern ebenso Beleg für die zentrale Rolle der Schrift für sein Verständnis von Theologie – dies insbesondere auf Grundlage einer historisch und werkimmanent kontextualisierten *EH* weiter erhellt und zugleich vielfältige Anregungen für weitere Forschungen geboten zu haben, ist H.s großes Verdienst!

Neuendettelsau *Ingo Klitzsch*

Stephan Ernst: Anselm von Canterbury, Münster: Aschendorff, 2011 (Zugänge zum Denken des Mittelalters 6), 175 S., ISBN 978-3-402-15672-8.

Vor knapp 950 Jahren übernahm Anselm aus Aosta, der spätere Erzbischof von Canterbury, als Prior die Leitung der renommierten Klosterschule von Bec. Mit Stephan Ernsts „Anselm von Canterbury" aus der Reihe „Zugänge zum Denken des Mittelalters" steht denjenigen, die sich heute für das Studium der Schriften Anselms interessieren, eine didaktisch wohldurchdachte deutschsprachige Einleitung zur Verfügung. Sie bietet einen „schulmäßigen" Zugriff auf das Werk Anselms, indem sie es konsequent als Vorform der scholastischen Summen präsentiert. E. geht hier aus von der Beobachtung, die erstmals Karl-Friedrich Ubbelohde in seiner Dissertationsschrift von 1969 (Glaube und Vernunft bei Anselm von Canterbury. Eine Studie zur Genese systematischer Theologie und zum Verständnis von „Theologia" und „Philosophia" zwischen Patristik und Frühscholastik, Göttingen) veröffentlicht hat, dass das Corpus Anselmi in der Chronologie seiner Entstehung der systematischen Abfolge scholastischer Summen nahe kommt. So spiegelt E.s Einleitung bereits in ihrem Aufbau, der sich am heilsökonomischen Dreischritt Theologie – Anthropologie – Soteriologie orientiert, die Würdigung von Anselms Schriften als derart „Weg bereitende[n] Vorarbeiten der scholastischen Theologie" (S. 32).

Das erste Kapitel bietet zunächst den historischen Rahmen, in dem Anselms Werk verortet werden soll. Entscheidend ist hier die Zuordnung des anselmschen Denkens zur Schullinie der *artes* und der *ratio*, die in klarer Abgrenzung zur „meditativen" und auf „existentielle Aneignung" ausgerichteten Methode der „traditionellen Klosterschulen" (S. 13) definiert wird. Hier schließt sich ein Abschnitt zur Frage des Vernunftbegriffs bei Anselm und zur Gesamtkonzeption seines Werkes an. Das zweite Kapitel stellt die „Hauptschriften" Anselms vor – worunter E. alle lehrmäßigen Schriften fasst; keine Berücksichtigung finden demgegenüber die *Orationes sive Meditationes* wie auch das umfangreiche Briefkorpus. Eine klar gegliederte knappe Zusammenfassung verdeutlicht den Argumentationsgang der einzelnen Schriften und weist auf intertextuelle Bezüge hin. Dies geschieht dem Grundkonzept der vorliegenden Einleitung gemäß nicht in primär chronologischer Reihenfolge, sondern in systematischer Gruppierung: Als eine Art Prolegomena erscheint Anselms erste Schrift *De Grammatico* (1.), die das sprachanalytische Vorgehen vorgibt, das Anselms weiteres Werk maßgeblich prägt. Der Abschnitt über die „Schriften zur Gotteslehre" (2.) thematisiert neben den beiden bekannten Schriften *Monologion* und *Proslogion* aus der Prioratszeit auch *De processione Spiritus sancti* aus den Jahren des ersten erzbischöflichen Exils. Unter den „[a]nthropologisch-ethischen Schriften" (3.) finden sich die drei Dialoge des Abtes, die dieser selbst als Einheit verstanden wissen wollte (*De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli*), wie auch die Schriften *De conceptu virginali et de originali peccato* aus dem ersten Exil und *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* aus den letzten Lebensjahren des Erzbischofs. Die „Schriften zur Erlösungslehre" (4.) werden angeführt von *Cur Deus homo* aus der ersten Phase des Archepiskopats, erst danach folgt die zeitlich früher entstandene *Epistola de incarnatione Verbi*. Im anschließenden dritten Kapitel zur Wirkungsgeschichte greift E. aus jedem der drei systematischen Abschnitte einen zentralen Gedanken heraus: Das *unum argumentum* des seit Kant sogenannten „ontologischen Gottesbeweises" aus dem Proslo-

gion (1.), das ab dem 13. Jahrhundert wahrgenommen wurde, ist bis heute Gegenstand kontroverser Forschungsdiskussion in Theologie und Philosophie. Kaum rezipiert wurde dagegen das Konzept der *rectitudo propter se servata* (2.), das dem Gerechtigkeits- und Wahrheitsbegriff Anselms zugrunde liegt. Bereits im zwölften Jahrhundert aufgenommen wurde die Satisfaktionslehre (3.), die in der Soteriologie die Redemptionstheorie ablöste und der nach scharfer Kritik im 20. Jahrhundert gerade in der neueren Forschung Ansätze zur Neuinterpretation gelten. Das vierte Kapitel enthält Textauszüge aus Anselms Werk in Übersetzungen von Franciscus Schmitt, Markus Enders und Hansjürgen Verweyen.

Der systematisierende Ansatz, den E. wählt, schützt Anselms Werk vor eklektischer Rezeption und bietet dem Leser einen praktikablen ersten Zugriff. Die hohe didaktische Qualität von E.s Einleitung zeigt sich auch darin, dass sie an ausgewählten Stellen mit der lateinischen Begrifflichkeit bekannt macht, wichtige Literaturtitel nicht nur im thematisch gegliederten Literaturverzeichnis, sondern auch an jeweils relevanter Stelle im Fußnotentext vorstellt und erste Einblicke in die Forschungsdiskussion gewährt. Die am Ende angefügte Zeittafel mag dann als Hilfsmittel dazu dienen, im selbständigen Studium weiter nach der historischen Kontextualisierung und nach einer möglichen Entwicklung der Gedanken Anselms zu fragen, die in der statischen Perspektive einer an den späteren Summen orientierten Darstellung nicht in den Blick kommt. Zudem könnten jenseits einer strikten Anwendung der Leclercq'schen Gegenüberstellung von monastischer und scholastischer Theologie auch die monastischen Einflüsse auf Anselms Denken wahrgenommen werden; denn der langjährige Leiter der Klosterschule von Bec wurde gerade als überzeugter Mönch und gefragter *pater* zu dem herausragenden Denker, für den E. den Titel „Vater der Scholastik" festhält (vgl. S. 32).

Tübingen *Susanne Schenk*

Matthias Becher: Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt. München: C. H. Beck 2011, 330 S., Ill., Geb., ISBN 978-3-406-61370-8.

Durch seine Entscheidung für das Christentum wohl im Jahre 496 ist Chlodwig „zu einem der bedeutenden Gründerväter Europas geworden" (282). Auch wenn der Frankenherrscher alles andere als fromm war und vor allem als Kriegsherr hervorgetreten ist, verdient er wegen dieses Schrittes durchaus eine Biographie. Der Bonner Historikers Matthias Becher hat sich dieser Aufgabe kenntnisreich gestellt. Bevor der Leser allerdings die Bekanntschaft mit Chlodwig machen kann, muss er einige Geduld aufbringen, denn die Franken bestimmen erst ab S. 103 die Darstellung und ihr herausragender Herrscher beginnt seine Karriere S. 144. Fast die Hälfte des Buches beschäftigt sich also mit der Vorgeschichte, wie der Untertitel zumindest andeutet. Dieser lange Anlauf ist ein wenig ermüdend und bisweilen fragt man sich, ob das alles in dieser Ausführlichkeit nötig war (z. B. die Abschnitte über den ‚letzten Römer' Aëtius und den endgültigen Zusammenbruch Westroms, 81–102). Dann aber steht endlich Chlodwig im Mittelpunkt. Becher folgt minutiös den historischen Ereignissen und schildert Chlodwigs Anfänge (144–173), seine Taufe (174–203), seine Fehlversuche und Erfolge als Eroberer (204–234), seine Herrschaft auf römischen und fränkischen Grundlagen (235–264) und schließlich „Tod und Nachleben – von der *imitatio imperii* zur Begründung des französischen Königtums" (265–282), wovon hier namentlich Chlodwigs Religionswechsel interessiert.

Bei alledem hat Becher mit einem zentralen Problem zu kämpfen: Wir wissen „kaum etwas über die Persönlichkeit des Frankenkönigs (…). Die Quellenlage ist derart schlecht, dass wir uns auf die Rekonstruktion seiner Taten beschränken müssen, bei seinen Absichten, Plänen und Zielen aber kaum einmal über plausible Vermutungen hinaus gelangen" (11). Hauptquelle ist die Frankengeschichte des Bischofs Gregor von Tours, der die einschlägigen Kapitel (II 27–43) um 575 verfasst hat, also mehr als zwei Generationen nach dem Tod Chlodwigs 511. Zu Recht hat deshalb schon John Michael Wallace-Hadrill festgestellt: „Clovis is Gregory's Clovis, whether we like it or not" (14). Es gehört demnach Mut dazu, eine solche Biographie zu schreiben. Becher gelingt das durchaus, obschon er mitunter nicht ohne Vermutungen und Spekulationen auskommt, beispielsweise bei der Frage, an wen Chlodwig eine Taufanzeige geschickt hat (194ff.). Das geht auch gar nicht anders, denn nur mit freilich immer um Plausibilität bemühter Phantasie kann man eine solche Biographie schreiben. Schwierig wird es vor allem dann, wenn Motive für das Handeln des Helden eruiert und bewertet werden sollen, die Quellenbasis dafür aber nur sekundär ist. Ein berühmtes Beispiel ist Gregors Aussage, Chlodwig habe, nachdem er die anderen fränkischen Königs sowie etliche Familienmitglieder auf robuste Weise ausgerottet hatte, bedauernd festgestellt, er habe nun keine Verwandten mehr, die ihm im Un-

glücksfall helfen könnten. Das aber sagte er, so Gregor, „nicht aus Schmerz um den Tod derselben, sondern aus List, ob sich vielleicht noch einer fände, den er töten könnte“ (257 nach II 42). Neben seinen brutalen Mordaktionen ist es gerade diese Stelle, die Chlodwig den Ruf eines grausamen Zynikers eingebracht hat. Becher interpretiert das gemäß einer modernen Forschungsrichtung als öffentlich inszenierte Klage und „sozusagen eine Geste der Versöhnung“, um die übriggebliebenen Getreuen der Getöteten zu gewinnen (258). Das klingt dann doch etwas weit hergeholt und spekulativ. So wird es manche Aspekte geben, über die sich trefflich streiten ließe.

Gut erzählt und überzeugend in der Einschätzung ist das Kapitel über die Taufe Chlodwigs. Anhand der wenigen Quellen (Gregor von Tours sowie die Briefe der Bischöfe Avitus von Vienne und Nicetius von Trier) werden in Übereinstimmung mit der bisherigen Forschung die beiden Überlieferungsstränge um Königin Chrodechilde und Bischof Remigius von Reims herausgearbeitet. Die teilweise sehr ausführlichen Quellenzitate (177 ff.) ermöglichen dem Leser einen eigenen Eindruck der Abläufe. Es wird deutlich, „dass Chlodwig selbst bereits auf dem Weg zur christlichen Religion war“ (179 zur Taufe seiner Söhne Ingomer und Chlodomer vor seinem Religionswechsel) und deshalb Große und Volk der Franken vorbereitet waren. Plausibel wird auch eine von der angelsächsischen Forschung gern postulierte arianische Taufe ausgeschlossen. Der sakralen Legitimation der Herrschaft (Königsheil) einschließlich der *Origo gentis*-Ideologie steht Becher skeptisch gegenüber und betont, „Kriegsglück war Chlodwigs eigentliche Legitimation zu herrschen und damit auch, die Religion zu wechseln“ (192). Die Frage ist aber doch, wer nach dem Verständnis der Großen und des Königs selbst den kriegerischen Erfolg garantierte. War es zuvor die göttliche Abstammung, so übernahm nun Christus diese Aufgabe. Man sollte den sakralen Aspekt von Herrschaft nicht außer Acht lassen, auch wenn das in der Forschung jetzt modern zu sein scheint (dazu der Artikel Sakralkönigtum im *RGA* 26, Berlin 2004, 179–320, bes. 225 ff., 258 ff.). In diesem Zusammenhang wäre es hilfreich gewesen, zuvor über die polytheistische Religion der Franken zu informieren, um vor diesem Hintergrund den Religionswechsel und den Bruch mit der Vergangenheit noch schärfer konturieren zu können. Gewiss hatte Chlodwig „mit seinem Bekenntnis zur katholischen Lehre einen Ansatzpunkt gefunden, um die politische Geschlossenheit der südlichen Nachbarreiche aufzubrechen“ (202), aber zunächst handelte es sich um ein eigenständiges religiöses Geschehen mit kultischer Neuorientierung. Angesichts des ausführlichen ersten Teils des Buches wäre es konsequent gewesen, auch nach der Taufe den Blick allgemeiner auf diese Problematik zu richten.

Das Buch ist sorgfältig redigiert (294 ist die Regierungszeit von König Athaulf in 410–415 zu korrigieren) und in gut lesbarem Stil geschrieben. Die teilweise allerdings sehr langen Quellenzitate (z. B. 217 ff.) stören den Argumentationsgang kaum. Die Anmerkungen dienen nahezu ausschließlich dem Nachweis. Nicht immer erkennbar ist daher, wo sich der Autor mit der Forschung auseinandersetzt, die in der ausführlichen Bibliographie (297–318) dokumentiert wird. Beigegeben sind außerdem Stammtafeln und Register, eine Zeittafel fehlt leider, sowie zehn Abbildungen und sieben Karten. Diesbezüglich spricht der Klappentext von einem „klug bebilderten und mit guten Karten ausgestatteten Band“, was allerdings ziemlich übertrieben ist. Die Abbildungen sind kaum mit dem Text verzahnt und daher wenig ertragreich. Ihr Druck ist ebenso wie bei den Karten sehr blass, und diese sind zum Teil so klein (89), dass ihr Studium einer Lupe bedarf.

Insgesamt betrachtet eine gelungene Darstellung, die zum unverzichtbaren Grundbestand der Chlodwig-Forschung werden wird.

Paderborn *Lutz E. v. Padberg*

Michael Basse: Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums (1302–1414) (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 181 S., ISBN 978-3-374-02493-3.

Drei Jahre nach einem Band über das 15. Jahrhundert hat Michael Basse jetzt in der „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ ein wiederum sehr gelungenes Buch über das 14. Jahrhundert vorgelegt: „Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums“.

Der Titel klingt eigenartig plakativ – und steht damit in deutlichem Kontrast zu der angenehm nüchternen Weise, in der B. sein Thema angeht. Klassische Deutungsmuster gäben viele Möglichkeiten zu moralisierender Geschichtsschreibung, aber B. gibt dieser Versuchung nicht nach. Das Ablasswesen wird ebenso sachlich dargestellt wie das avignonesische Papsttum insgesamt. Gelegentlich geht die Zurückhaltung sogar fast ein wenig zu weit: Seit den grundlegenden Studien von Bernard Guillemain gibt es in der französischsprachigen Forschung eine Tendenz, die kulturelle Bedeutung des avignonesischen Papsttums herauszuarbeiten. B. hingegen orientiert sich eher an der äußeren Ereignisgeschichte, die er

detailreich und gekonnt präsentiert – manche bemerkenswerte Züge der Zeit bleiben damit eher unterbestimmt.

Auch insgesamt prägen die äußeren Ereignisse der Papstgeschichte die Darstellung: Im 1. Kapitel geht B. der Geschichte des Papsttums in Avignon nach, im 6. und letzten der Entstehung des großen abendländischen Schismas. Man mag sich fragen, ob diese Sperrung der Ereignisse ganz geschickt gewählt ist, denn zwischen beiden steht in dem Frömmigkeit und Häresie gewidmeten Kapitel die Entstehung des Hussitismus (141– 143), für die das nun erst später dargestellte Schisma nicht ganz unwesentlich ist. Dergleichen Gliederungsfragen kann man auch an andere Passagen richten – um beim gewählten Beispiel zu bleiben: B. muss Jan Hus vorgreifend auch schon im 1. Kapitel erwähnen (78), da er hier, im Zusammenhang mit dem Papsttum, auch nationalkirchliche Tendenzen darstellt. Diese lassen sich aber in Böhmen gar nicht ohne Hus verstehen. Allerdings ist es bedeutsam und sachlich angemessen, dass B. sie nicht erst mit diesem beginnen lässt.

Die Darstellung der nationalkirchlichen Tendenzen gehört überhaupt zu den wichtigsten Leistungen des Buches: In einer Tour d'horizon schreitet B. England, Frankreich, Römisches Reich, Böhmen, Italien und Spanien ab und stellt so der Orientierung an der päpstlichen Zentrale die bunte Vielfalt Europas entgegen. Für Deutschland könnte man freilich fragen, ob nicht jenseits der Reichsebene auch ein Blick auf die Territorien mit ihren ganz eigenen Entwicklungen sinnvoll gewesen wäre.

Das zweite Kapitel würdigt die Neuansätze des Jahrhunderts in Ordens- und Laienfrömmigkeit. B. zeigt sich dabei auch sensibel für genderhistorische Fragen, welche noch nicht überall im Blick sind, für das 14. Jahrhundert aber sachlich notwendigerweise einbezogen werden müssen. Ein wenig erratisch wirkt das eigene Kapitel zur Frage von Armut und Reichtum, weil es doch sehr stark auf den franziskanischen Armutsstreit zugespitzt ist, wie sich nicht zuletzt aus dem schon im 2. Kapitel zu findenden Abschnitt „Armutsbewegung" ergibt. Es hätte wohl besser in diesen Kontext der Geschichte von Ordens- und Laienbewegungen integriert werden können.

Es folgt ein großes Kapitel über die Frömmigkeit und die Häresien der Zeit. B.s eigener Ansatz liegt schon in der Überschrift: Ähnlich wie Gottfried Seebaß (Geschichte des Christentums III: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung, Stuttgart 2006) nimmt er die Erfahrung des Endes angesichts der Pest zum Ausgangspunkt seiner Darstellung. Das gibt dem Kapitel zunächst einen einheitlichen Guss, allerdings lässt sich der Gedanke nicht ganz durchziehen – die schönen Darstellungen zur Glaubensvermittlung weisen weit über den angezeigten Rahmen hinaus. So werden die Schwierigkeiten in der Darstellung ihrerseits zu einem Beleg dafür, dass es immer schwieriger wird, die Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters linear darzustellen: Den Ausgangspunkt sollten wohl eher Begriffe wie Vielfalt, Spannungen, Polaritäten und ähnliches bilden.

Bemerkenswert für die Bereitschaft, über eingefahrene Geleise hinauszugehen, ist das sechste Kapitel, das dem Verhältnis des Christentums zu Judentum und Islam gewidmet ist. Im Blick auf beide monotheistische Religionen nimmt B. neben den konfligierenden Elementen – Pogromen und Kreuzzügen – auch die Strategien der Missionierung in den Blick, die ihrerseits zeigen, wie bedeutsam die interreligiöse Begegnung auch für ein Binnenverständnis des Christentums war.

Das Buch, das mit dem erwähnten Kapitel zur Entstehung des abendländischen Schismas ausklingt, stellt einen soliden Überblick dar. B. hat eine beeindruckende Materialfülle zusammengeführt und in ein – trotz der erwähnten Anfragen – insgesamt überzeugendes Raster eingefügt. Die Sprache ist unprätentiös und klar, so dass das Buch für Kollegen wie Studierende zu empfehlen ist.

Tübingen *Volker Leppin*

Berndt Hamm/Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Hg.): *Media Salutis*. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58), VIII, 247 S., ISBN 978-3-16-150672-7.

Die Theologie- oder Kirchengeschichte und die kulturwissenschaftlich orientierte Mediengeschichte haben in den letzten Jahren gemeinsame Schnittfelder entdeckt: die eine, indem sie nach Modellen suchte, historische Vermittlungsideen zeitgemäß (z. B. in kommunikationstechnischer Terminologie) zu beschreiben, die andere, indem sie darauf aufmerksam wurde, dass bis in aktuelle mediale Konstellationen zentrale theologische Muster (z. B. Christologie, Pneumatologie) hineinspielen. Der vorliegende Band ist Ausdruck dieser verstärkten Annäherung. Er nimmt das einschlägige Feld der Heilsvermittlung in den Blick – wobei der Titel eine zweifache Spannung aufweist: Der Begriff *media salutis* ist im Wesentlichen ein nachreformatorischer, dessen Bezug sowohl zu den mittelalterlichen

Gnadenmitteln (*officia* oder *sacramenta*) wie zu den modernen Kommunikationsmedien der Klärung bedürfte. Insofern ist der Titel des Bandes signifikant für die Verheißungen wie die Probleme, die zum Tragen kommen, wenn man in historischer Perspektive mit medialer Terminologie zu arbeiten versucht.

Zunächst zu den Problemen. Sie werden am deutlichsten dort, wo aus kommunikations- oder publizistikwissenschaftlicher Sicht theologische und kirchengeschichtliche Phänomene beleuchtet werden, ohne dass dabei historische Nuancierungen zur Geltung kämen (Beiträge von *Johanna Haberer* und *Daniel Meier*). Oder dort, wo eine Analyse von Überlieferungssituationen vorliegt, die zwar für sich genommen ergiebig, aber nicht eigentlich mediengeschichtlich angelegt ist: Das gilt für die Untersuchung des Briefwechsels zwischen Königin Mathilde von England und Anselm von Canterbury (*Susanne Schenk*) oder diejenige ausgewählter, zwischen Latein und Volkssprache situierter Predigten von Jean Gerson und Johannes von Paltz (*Christoph Burger*) oder auch diejenige fürstlicher Armenfürsorge und Traditionspflege, nun bereits im lutherischen Kontext (*Gury Schneider-Ludorff*): Jeweils handelt es sich um kompetente geschichts- oder literaturwissenschaftliche Fallstudien, die aber einerseits ein für Fragen der Heilsvermittlung (und nicht nur Glaubensvermittlung) wenig prägnantes Material behandeln, andererseits mediengeschichtliche Relevanz allein darin besitzen, dass im einen Fall der Brief, im anderen die Predigt, im dritten ein Altarprogramm und eine Bibelausgabe als ‚Medium' begriffen werden. Ein wenig anders ist die Lage bei den Ablassinschriften des späten Mittelalters (*Christine Magin*): Hier handelt es sich um ein hochinteressantes Material, das in den Schnittpunkt von Vermittlungsfragen (Mündlichkeit/Schriftlichkeit, Bild/Text, Materialität/Immaterialität, Nähe/Distanz) führt, die im gegebenen Fall aber höchstens angedeutet, nicht entfaltet werden. Glücklicherweise bietet ein anderer (ursprünglich 2001 erschienener) Beitrag, der sich anhand der textierten Einblattdrucke dem Ablass als Medienereignis widmet (*Falk Eisermann*), eine Ergänzung. In ihm wird klar formuliert, dass eine Geschichte des Ablasses gerade das Zusammenwirken der verschiedensten textlichen und bildlichen Medien (bis hinein in Liturgie und Kult) zu beachten hätte – was am gegebenen Beispielmaterial vor allem am Zusammenwirken von Texttypen, Sprachen und Präsentationsformen geschieht.

Damit zeichnet sich ab, wo die Stärken des mediengeschichtlichen Blicks auf frömmigkeitsgeschichtliche Formen und Praktiken liegen können: dort, wo eine präzise Materialkenntnis mit einer genauen Berücksichtigung der Materialität und einem Sensorium für die genuinen Vermittlungsdimensionen, meist in der Spannung verschiedener medialer Formen, zusammentrifft. Exemplarisch sind dafür vor allem drei Aufsätze im vorliegenden Band. *Berndt Hamm* unternimmt es in seinem grundlegenden Beitrag zur spätmittelalterlichen Gnadenmedialität (eine erste Version erschien in: Dauven/Herberichs/Kiening, Medialität des Heils im späten Mittelalter, 2010), am Beispiel vor allem religiöser Einblattholzschnitte verschiedene Typen von Medialität zu unterscheiden: diejenige des Heilswerks und seiner Vermittlerfiguren (Christus, Maria, Engel, Heilige), diejenige der am Heil partizipierenden Formen und Praktiken (Meditation, Bibel, Sakramente, Ablässe, Reliquien, Gnadenbilder) und diejenige der den Zugang zur Gnaden erleichternden Text- und Bildmedien sowie Ostentationen (Elevation der Hostie, Heiltumsweisungen, Schauspiele). Diese Unterscheidung ist erhellend, wirft aber auch Fragen auf. Schon die Differenzierung zwischen ‚Heil' als der unmittelbar nur im Jenseits gegebenen Gottesschau und ‚Gnade' als der im Irdischen erreichbaren, zeichenhaft gebundenen Vermittlung eines Vorgeschmacks des Heils erweist sich als schwierig, weil viele Text- und Bildzeugnisse gerade zwischen einem Betonen und einem Aufheben der Differenz oszillieren (s. auch etwa S. 79: „eine frauenspezifische Immediatisierung der Gnade in Unabhängigkeit von männlich gesteuerter Heilsvermittlung"). Darüber hinaus scheint mir die Unterscheidung zwischen „Partizipationsmedialität" und „Erleichterungsmedialität" weniger eine zwischen verschiedenen Typen als eine zwischen verschiedenen Aspekten und Funktionen zu sein: Zwar ist die Reproduktion eines Gnadenbildes von diesem selbst geschieden, doch kann sie durchaus den Anspruch vertreten, deren Aura auf sich zu übertragen; generell kann gerade die Fülle von (oft explizit ausgestellten) Vermittlungsformen auf die Erzeugung von Unmittelbarkeit gerichtet sein. Andere Unterscheidungen, wie etwa diejenige zwischen ontologischen und semiotischen oder auch zwischen personellen, institutionellen und materiellen Aspekten der Heilsvermittlung, wären denkbar.

Das Pendant zu Hamms Beitrag bildet der ebenfalls weiter ausgreifende kunsthistorische Aufsatz von *Peter Schmidt* zu den Anfängen der gedruckten Gnadenbildreproduktion. Er räumt sowohl mit der medienhistorisch verbreiteten Vorstellung auf, es habe sich beim Holzschnitt um ein frühes Massenmedium gehandelt, wie mit der anderen, ebenfalls noch häufig anzutreffenden Idee, in der frühen Phase des neuen Mediums des Holz- oder

Metallschnitts seien vor allem Gnadenbilder reproduziert worden. Schmitt zeigt, dass dies erst im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts und auch dann nur ansatzweise der Fall war. Vor allem aber macht er deutlich, wie komplex präsenzstiftende Strategien in den Bildern und Texten gehandhabt wurden. Auf einem Einsiedler Pilgerzeichen folgt die Darstellung des Gnadenbildes dem berühmteren Vorbild aus Rocamadour, es kommt zur schillernden Beziehung „zwischen der Autorität der Form (eines Gnadenbildes) und der Autorität eines Mediums (der metallenen Pilgerzeichen)“ oder auch „der Wiedergabe eines Artefakts (des Gnadenbildes) und des nicht materiell, sondern geistig präsent gesetzten Zieles der Devotion (des / der Heiligen)“ (S. 162f.). In der Wiedergabe einer Christusikone durch Israel van Meckenem etabliert die Aufschrift *Hec ymago contrafacta est …* ein vielschichtiges Spiel mit Urbild und Abbild, das daran denken lässt, der Stich sei „nicht so sehr ein Zeugnis der Verehrung der Ikone“ als vielmehr „ein Mittel, diese damals erst langsam einsetzende Verehrung bewusst zu fördern – die Vision nämlich fester an das konkrete Objekt zu binden“ (S. 179).

Eine willkommene Abrundung des Bandes bildet der Beitrag von *Volker Leppin*, der im Blick auf die Todesmemoria und am konkreten Fallbeispiel der Stadtkirche von Jena „Medien lutherischer Memorialkultur“ untersucht – hier Grabstein, Epitaph und Leichenpredigt. Sichtbar wird dabei nicht nur, wie nuanciert die einzelnen Formen mit ihren unterschiedlichen eigenen Wirkungsmöglichkeiten (hinsichtlich Nähe/Distanz, Vergangenheit/Zukunft, engerem/weiterem Rezipientenkreis) umgehen, sondern auch was diesen Typus von Memorialkultur von dem vorangegangener Jahrhunderte unterscheidet: „die Individualität der Todesschicksale [erhält] ein neues Gewicht“ – bei „den Verstorbenen ebenso wie bei den Überlebenden und nicht zuletzt auch bei den Rezipienten der Medien der Memorialkultur“ (S. 225).

Gerade an den zuletzt skizzierten Beiträgen ist also zu erkennen, wie fruchtbar die Einbeziehung medialer Aspekte in die Analyse frömmigkeitsgeschichtlicher Formen sein kann. Der vorliegende Band bietet einiges Anregungspotenzial für den Plan einer „christlichen Mediengeschichte“. Redaktionell hätte er allerdings ein wenig mehr Sorgfalt verdient. Stehen geblieben sind auf S. 103–118 Hinweise auf Abbildungen und einen Anhang, die nicht im Band enthalten sind, sowie generell zahlreiche störende Silbentrennungsstriche.

Zürich *Christian Kiening*

Carl Pfaff: Nonnen streben nach Autonomie. Das Frauenkloster Engelberg im Spätmittelalter, Zürich: Chronos 2011, 288 S., 25 Abb., ISBN 978-3-0340-1054-2

Was bewegte Frauen im 13. und 14. Jahrhundert dazu, in ein abgelegenes, chronisch überbesetztes, materiell schlecht ausgestattetes und stets als ‚arm‘ bezeichnetes Kloster des Benediktinerordens in der Innerschweiz einzutreten? Diese Frage beantwortet auch Carl Pfaff mit seiner Untersuchung nicht. Ihn interessieren allerdings auch ganz andere Aspekte. Zunächst gibt er einen kurzen Abriss der Geschichte des Klosters Engelberg. Um 1120 als Doppelkloster gegründet stand es die ersten beiden Jahrhunderte hindurch im Schatten und unter der Herrschaft des Männerklosters, erlebte im zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts eine Blütezeit – und auf diese wird sich im Weiteren der Fokus der Untersuchung richten –, erlitt in der zweiten Hälfte des 14. und im 15. Jahrhundert, wie so viele Konvente, starke wirtschaftliche und personelle Einbußen, blieb aber am Gründungsort bestehen, bevor es 1615 nach Sarnen verlegt wurde, wo es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zumindest weiterhin existierte.

Der anfängliche Streubesitz des Doppelklosters konnte nach und nach recht gut arrondiert werden; die allmähliche Konzentration auf die Großviehhaltung war vor allem den wachsenden städtischen Nachfragen nach Fleisch, Milchprodukten, Häuten und Fellen geschuldet; die systematisch betriebene Inkorporation von Pfarrkirchen – und damit die Verfügung über deren Kirchenzehnten – sicherte insbesondere dem Männerkloster gute Einnahmen.

Die dezidierte Beschäftigung mit der Entwicklung des Frauenkonvents gewinnt seit Beginn des 14. Jahrhunderts an Spannung, als eine namentlich unbekannte Vorsteherin sich 1305 eigeninitiativ an den Papst wandte, um über die materielle Not des Konvents Klage zu führen. Nicht *ihr* Schreiben ist erhalten, sondern die Antwort der päpstlichen Kanzlei, in dem man dem Konvent zusicherte, dass man sich in Rom um die beschriebene Situation sorgte und auf Abhilfe sänne. Im folgenden Vierteljahrhundert liegt dann der Schwerpunkt von Pf.s Untersuchung. In der Auswertung der urkundlichen und nekrologischen Quellen entwickelt er die Geschichte eines eigenständig werdenden Konvents. Die das Haus Habsburg vertretenden Königinnen Elisabeth, Gattin Albrechts I., und ihre Tochter Agnes, Witwe des Königs Andreas von Ungarn, schenkten dem Frauenkloster – und ausdrücklich nur ihm und nicht dem Männerkloster – durch Schenkungen, Seelgerätstiftun-

gen und zum Teil persönliche Besuche ihre Gunst. Dies empfahl womöglich das Kloster der Aufmerksamkeit anderer potentieller Unterstützer. Jedenfalls nahm im zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts die Zahl derjenigen Schenkungen, Spenden und vor allem der Seelgerätstiftungen bedeutend zu, die nach dem Willen der Urkundenaussteller bzw. den Anmerkungen in den Nekrologeinträgen ausschließlich dem Frauenkonvent zugute kommen sollten. Die Kontrolle und Handhabung dieser Einnahmen erforderten die Schaffung eines Archivs und dessen Verwaltung, was der Konvent in eigener Regie umsetzte: „Nonnen streben nach Autonomie" – und erlangten sie, wenn auch nicht als tatsächliche Unabhängigkeit, so doch in ihrer praktischen Lebenswirklichkeit. Als Konsequenz der Spenden und Stiftungen wurde das soziale Netz des Konvents größer. Dies wiederum schuf die Möglichkeit kommunikativer Austausche in vielerlei Richtungen, was vielleicht auch das Kennenlernen der dominikanisch geprägten Mystik begünstigte. Die Kontakte zum Haus Habsburg sowie zu den eidgenössischen Städten und der wirtschaftliche Aufschwung beflügelten den Konvent zur Einrichtung eines Skriptoriums und dem Aufbau eines eigenen Bibliotheksbestandes, wie Pf. es in der expliziten Rezeption der Forschungsergebnisse von Susan Marti, Johanna Thali, Kurt Ruh und Peter Ochsenbein ausführt. Dieser Aufbruchsstimmung sind sicherlich ebenfalls die qualitätvollen Web- und Stickarbeiten zu verdanken, die sowohl als kunsthandwerkliche wie auch als ikonographische Leistung von hohem Rang einzuschätzen sind. Es ist ein Verdienst des Buches, in guten Abbildungen einerseits Beispiele der illuminierten Handschriften und der Textilkunst, andererseits auch Objekte der sinnenbetonten Religiosität wie die Jesuskindpuppen zu zeigen. Hier zeigt sich erneut, welche Impulse 2005 die Ausstellung „Krone und Schleier" den Forschungen zu mittelalterlichen Frauenklöstern gegeben hat.

Weitere Aspekte, die Pf. in seiner Untersuchung anspricht, sind die ‚Verpfründung' der Plätze der Nonnen, wie sie mit der Individualisierung und Personalisierung der Totenmemoria einherging, die nur ansatzweise nachvollziehbare, sich verändernde Zusammensetzung des Konvents mit einem allmählichen Ausscheiden der gräflichen und edelfreien Geschlechter zugunsten ritteradeliger, stadtsässiger und sogar oberbäuerlicher Geschlechter sowie die spannungsvolle Situation eines Konvents, der dem habsburgischen Haus mit einem feudal-hierarchischen Kirchenverständnis verpflichtet war, jedoch in einer Umgebung lebte, in der die Innerschweizer Kirchengenossen nach kirchenpolitischer Unabhängigkeit strebten.

Der zweite Teil des Buches stellt die im ersten Teil ausgewerteten Quellentexte – Urkunden und Nekrologeinträge – noch einmal narrativ vor. Als Ordnungsmomente fungieren dabei die Beschreibung der urkundlichen und nekrologischen Quellen, das geographische und soziale Netzwerk mit Blick auf das Habsburger Haus, Burgund und die Eidgenossenschaften sowie ein eigener Abschnitt für Hochrhein und Oberrhein. Ein Mehr an geordneter Information bringt dieser zweite Teil allerdings nicht, da es sich weder um eine nach gängigen Vorgehensweisen erstellte Quellenedition handelt noch um die Aufbereitung der Quellen in Tabellenform, die Vergleichsmodi anböten. Auch das Namensregister hilft da nicht weiter.

Der erste Teil jedoch, dies sei noch einmal hervorgehoben, liefert am Beispiel Engelberg viele Argumente für die These, dass und in welcher Weise wirtschaftlicher Aufschwung die intellektuellen und künstlerischen Aktivitäten eines Klosters – und in ihrer materiellen Überlieferung nachweislich – beförderten.

Osnabrück *Gudrun Gleba*

Thomas Woelki: Lodovico Pontano (ca. 1409–1439). Eine Juristenkarriere an Universität, Fürstenhof, Kurie und Konzil (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 38), Leiden/Boston: Brill 2011, XI, 936 S., geb., Ill., ISBN 978-90-04-19471-7.

Ein Starjurist war er, und seine Fähigkeiten wusste Lodovico Pontano bei Topadressen der Zeit, wie sie der Untertitel des Buchs umschreibt, gewinn- und karriereträchtig einzubringen. Heute wären Headhunter zwischen New York und Frankfurt im Auftrag von Kanzleien hinter ihm her, und er würde, vor Illoyalität und Vertragsbruch nicht zurückschreckend, dem jeweils Meistbietenden den Zuschlag geben – mögliche Rückkehr zu verbesserten Konditionen zu einem darob noch dankbaren Arbeitgeber nicht ausgeschlossen. Wer wie er zum knappen Dutzend damaliger Spitzenkräfte gehörte, konnte, hart an der Grenze zum opportunistischen Mietling (*Et licet ita sit, tamen ego determinarem contrarium, si essem in consistorio pape*; 118), genau so mit Florenz und Siena, mit Papst Eugen IV. und König Alfons V. von Aragón umspringen. Denn sie alle wollten sich seines herausragenden Talents versichern, das Recht in ihrem Sinne erfolgreich einzusetzen und zwar durch dessen geschickt-raffinierte Auslegung wie durch schnellen Zugriff auf die in ihrer Masse wie Komplexität für andere kaum

mehr überschaubaren Quellen, wozu ihn wiederum überaus rasche Auffassungsgabe, phänomenales Gedächtnis und stupende Detailkenntnis befähigten – und obendrein waren da noch seine auch die eigene Laufbahn befördernden Netzwerkerqualitäten. Woelkis Buch ist ein einziger eindrucksvoller Beleg für die zentrale Bedeutung des juristisch versierten Rats im politischen Geschäft der Zeit; im besonderen aber dort, wo dessen Mechanismen am fortgeschrittensten waren: in der italienischen Städte- und Staatenwelt. (Dass dies mutatis mutandis aber auch für das Reich im 15. Jh. gilt, hat jüngst Gabriele Annas demonstriert: Fürsten, Diplomatie und gelehrte Räte: Zur Rolle und Bedeutung einer politischen Funktionselite …, in: André Thieme u. a. [Hg.], Eger 1459. Fürstentreffen zwischen Sachsen, Böhmen und ihren Nachbarn …, Dößel 2011, 154–174, bes. 168–173.) Alfons V. wusste sehr wohl, warum er 1436 für seine Gesandtschaft zum Basler Konzil weniger *nobiles* als vielmehr *probatae personae*, Fachleute, nominierte – Pontano selber charakterisierte mit diesen Begriffen in einer Rede vor dem König die beiden Hoffraktionen (178) –, und zwar neben bzw. vor dem Legisten Pontano u. a. Niccolò Tudeschi, den renommiertesten Kanonisten der Zeit (was wiederum vor den zwar an Rang- und Sitzstreit zwischen Fürstenvertretern gewöhnten Vätern zu ungewohntem Hahnenkampf der zwei um ihre persönliche Präsedenz führte. (Wenn Enea Silvio Piccolomini sie als *duo orbis sydera* ansah, implizierte das auch strahlende Eitelkeit).

Von alldem, vor allem aber von Pontanos Aktivitäten als Gesandter und Redner auf dem bzw. für das Basler Konzil, handelt Vf. in seiner bei Johannes Helmrath angefertigten Berliner Dissertation, und er tut dies auf der Basis imponierender Kenntnis der Quellen und Literatur – 80 Seiten umfasst deren Verzeichnis, und insbesondere die fünfseitige Liste handschriftlichen Materials spricht für sich. Doch speziell seine juristischen Vorkenntnisse sowie seine Nähe zu Italien und zum Italienischen ließen die Arbeit erst das werden, was sie ist: ein veritables *monumentum eruditionis*, das eine umfassende Editionstätigkeit mit einschließt, aber auch von der Beschäftigung mit methodischen Grundlagen und Problemen zeugt. Ob hier indes nicht zuviel des Guten getan wurde?: Muss etwa beim Thema Konziliarismus das Rad neu erfunden werden (223–242)? Und der lange Exkurs zur theoretischen Basis von Pontanos oratorischen Aktivitäten (179–204) liest sich stellenweise wie mancher Antrag in „bestem" DFG-Deutsch. (In der Tat lässt da das Teilprojekt „Oratorik" eines Berliner SFB grüßen.) Pontano würde sich wohl die Augen reiben, wenn er seine Reden zwischen „Persuasivität und Performativität" (179) verortet sähe, wenn sie auf „sequentielle Dynamik in der Diskontinuität und Performativität" (182) hin untersucht werden sollen, wobei auch eine „konzeptionsstrategische Alternative" à la Blumenberg (197) zu berücksichtigen bleibt. Wer im heutigen Wissenschaftsbetrieb reüssieren will, steht wohl unter dem Druck, permanent performend seine Theorieaffinität demonstrieren zu müssen. Was jenseits solcher Verbal- (und bisweilen wohl auch: Pflicht-)Pirouetten Bestand haben wird und den Wert gerade der vorliegenden Arbeit ausmacht, ist nach meiner vielleicht vorgestrig-altmodischen Überzeugung schlicht dies: Hier versteht sich ein guter Historiker auf sein Kerngeschäft, nämlich mit schwierigem und spröden Quellenmaterial umzugehen, es in größere Zusammenhänge einzuordnen und uns so zu neuen Erkenntnissen zu führen. (A propos Pirouetten: Jenseits der Theorieschwere liest sich die Arbeit aufs Ganze recht gut, wobei der positive Eindruck ein wenig durch die Tendenz zu ausladender Breite wie auch durch relativ viele Flüchtigkeits- und Tippfehler getrübt wird, die im Quellen- und Literaturverzeichnis noch zunehmen; e. g. 811 *Accursii Glossa …*: gleich drei Titel doppelt zitiert; 830: drei Titel ohne Vf. aufgeführt [Boockmann]; passim: ökomenisch.) Um Missverständnissen vorzubeugen: Theorie- und Methodenbewusstsein sind unabdingbare Voraussetzung – aber auch nicht mehr – für besagtes Kerngeschäft, und ebendas betreibt Woelki vortrefflich.

Detailliert zeichnet er den Lebensgang des aus einer umbrischen Familie stammenden Gelehrten nach, die im 15./16. Jh. über akademische Tätigkeiten ihren Aufstieg nahm. Er selber, wohl in Cerreto di Spoleto geboren und in Rom aufgewachsen, studierte zu Perugia und Bologna (um 1420–28) – mit ungefähr 20 Jahren muss der hochbegabte Zivilrechtler schon *Dr. utr. juris* gewesen sein – und wirkte dann für Florenz, an der Kurie und in Siena als Anwalt bzw. als Rotarichter und in Konsistorialverfahren (1428–36), um 1436 nach Gaeta an den Hof Alfons' V. zu wechseln und den König fortan als Gesandter auf dem Basiliense zu vertreten, wo er sich auch als Konzilsvater im synodalen Alltag bewährte, aus dem ihn, wohl kaum mehr als dreißigjährig, am 6. Juli 1439 der Pesttod riss. Für seine Darstellung weiß der Autor nicht nur aus unmittelbar biographisch wie prosopographisch relevanten Zeugnissen, sondern auch aus Pontanos juristischen Schriften entsprechende (und obendrein auch sozial- und politikgeschichtlich aufschlussreiche) Informationen zu ziehen, vor allem aus den *Singularia* – universitärer

und anwaltlicher Tätigkeit erwachsenen Florilegien – wie aus den *Consilia* – Gutachten, in denen er für seine Auftraggeber nach wissenschaftlich fundierten Lösungen von in der Rechtspraxis aufgetretenen Problemen suchte. Gerade auf diesen Quellen, die sowohl seine extreme Wendigkeit demonstrieren als auch seine Neigung, im Zweifelsfall „konkreten" Dokumenten wie etwa Statuten und Verträgen den Vorrang vor Naturrecht und *ius commune* zu geben, beruht vornehmlich sein Nachruhm in der juristischen Fachwelt. In der allgemeinen Geschichte dagegen ist die Erinnerung an ihn fast erloschen, zumal das Studium seiner uns oft spitzfindig anmutenden Argumente, garniert mit endlosen Zitatketten und schwerfällig-gelehrtem Apparat, nicht unbedingt vergnügungssteuerpflichtig ist. Und darüber blieb auch die gesamte Basler Zeit Pontanos samt den Konzilsreden in Dunkel gehüllt; selbst für Historiker dieser Synode verbindet sich mit seinem Namen kaum mehr als die vage Vorstellung eines Ehrgeizlings, der für seine Person Tudeschi Rang und Platz streitig machte und in der Sache die Volten seines Herrn zwischen Papst und Konzil juristisch abzusichern hatte.

Nunmehr aber spannt Woelki mit Blick gerade auf die oratorische Tätigkeit Pontanos einen weiten Bogen von dessen Antrittsrede am 1.XII.1436 auf der Synode bis hin zur Ansprache als Konzilsbeauftragter vor dem Burgunderherzog Philipp d. Guten im August 1438. All diese Partei- und Traktatreden, aber auch zwei Predigten Pontanos (der Kleriker gewesen sein muss, ohne dass sich offensichtlich etwas über seinen Weihegrad sagen ließe) mit ihrer noch scholastischen, allmählich aber auch humanistisch angetönten Grundstruktur werden ausführlich analysiert, in einem Werkverzeichnis aufgelistet (797–805) und zumeist auch im Anhang (517–788!) ediert. Erfolg hatte Pontano damit zunächst keineswegs: Im Streit um den Ort des Unionskonzils verhedderte er sich zwischen den ihrerseits zunächst bloß negativ definierten Vorgaben Alfons' V. und einer darob nicht unbedingt intendierten Nähe zur papstfreundlichen Minderheit auf dem Konzil. Vor allem aber missfiel den Baslern Form und Stil seiner Reden und Gutachten. Und der alerte Jurist zeigte sich lernfähig, da er (Vorsicht: DFG-Deutsch) sein „Meinungsbild" aus den Basler „Plausibilitätsressourcen nach und nach generierte" (273), will sagen: seine allegationsschweren Vorträge nunmehr "theologisierte" und „biblisierte" und in der Sache selbst innerhalb eines korporativen Kirchenmodells die konziliare Superiorität auf eine aus „zentralen Bibelstellen hergeleitete ‚pneumatisch-spirituelle' Unfehlbarkeitsgewissheit" gründete (392). Seine Traktatrede *super potestate universalis ecclesie et generalium conciliorum illam representancium* (Edition Nr. 5, vgl. 375–387) fand Anfang 1438 gar solchen Anklang, dass die Väter ihn fortan als ihren Botschafter einsetzten und er auf seinen Reisen nach Savoyen, Köln und Burgund auf diese Rede mehrfach – variierend – rekurrierte. Die alte Diskussion um den Primat von Theologie oder Jurisprudenz in Basel scheint mir hier exemplarisch und eindeutig geklärt wie auch die nicht minder alte Frage, ob solche Reden Wirkung zeitigten: Woelki untersucht diverse, von konzedierter Redezeit bis zu Geschenken reichende Indikatoren, die Savoyen und Köln als Basel geneigt, Burgund indes, allen rhetorischen Anstrengungen Pontanos zum Trotz, als konzilsdistanziert erweisen. An den einmal politisch festgezurrten Positionen vermochten die Reden rein gar nichts mehr zu ändern.

Derweil nahm in Basel der zur Absetzung Eugens IV. führende Prozess seinen Gang (gerade Aragón sollte an dessen Akten großes Interesse zeigen; eine Pariser Thèse von Émilie Rosenblieh wird neue Aufschlüsse zum Schicksal des betreffenden Codex Paris, BNF, ms. lat. 1511, liefern), was den Papst nicht hinderte, Pontano noch Ende 1438 ein Rückkehrangebot zu unterbreiten. Während Tudeschi das Konzil verließ, harrte dieser aber im pestschwangeren Basel aus: War aus dem vor- und umsichtigen Taktierer ein Überzeugungstäter geworden, der sich auf Konflikte mit dem vor der letzten Konsequenz der Deposition zurückschreckenden aragonesischen Hof gefasst machen musste? Denn gerade Alfons' V. Gesandte hatten sich keine eigene Überzeugung zu leisten – berühmt ist die entsprechende Klage des Panormitanus –, wie Vf. richtig konstatiert (269; dazu m. E. widersprüchlich 223). Oder erhoffte er – so wenigstens Enea Silvio Piccolomini – den roten Hut aus den Händen eines Konzilspapstes? (Woelki situiert bereits Pontanos Mission nach Savoyen 1438 in das weitere Vorfeld von Amadeus' VIII. späterem Papat.) Glaubte er so über die gelehrte *consulenza* hinaus künftig direkt auf die Geschicke der Kirche und damit Lateineuropas Einfluss nehmen zu können?: Fragen, auf die es keine Antwort mehr geben wird. Allein, wie viele hat der Autor dieser „oratorischen Biographie" vor allem dank seiner unermüdlichen Quellenarbeit geklärt, da er uns über einen berühmten Juristen und unbekannten Konzilsvater eine Welt erschlossen hat. Dieser wissenschaftliche Erstling dürfte in der seit einigen Jahren bemerkenswert intensiven Basel-Forschung schon bald den Rang eines Referenzwerks einnehmen.

Frankfurt am Main *Heribert Müller*

Benjamin Laqua: Bruderschaften und Hospitäler während des hohen Mittelalters. Kölner Befunde in westeuropäisch-vergleichender Perspektive, Stuttgart: Hiersemann 2011 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 58), 516 S., zahlreiche Abb. und Tafeln, ISBN 978-3-7772-1105-3.

Mit Laquas Dissertation erfährt die Reihe der Monographien zur Geschichte des Mittelalters eine weitere bemerkenswerte Publikation, zugleich dokumentiert sich mit ihr die überaus ertragreiche Tätigkeit des Trierer Sonderfachbereiches 600 zu Fremdheit und Armut. Der Ansatz, den Laqua in seiner Abhandlung wählt, darf dabei in mindestens zwei Belangen als innovativ gelten: Zum einen erfüllt er damit eine seit Michel Pauly nachhaltig vertretene und bislang schon erste Früchte tragende Forderung nach einer raumbezogenen Hospitalforschung, zum anderen geht der Autor durch den Vergleich zwischen typologisch als kongruent eingestuften Hospitälern in Köln sowie in Lüttich, Tongern und Brüssel ganz individuelle, ja mutige Wege. Ambitioniert, wie bereits der Untertitel der Abhandlung nahelegt, will freilich die Komparation nicht allein aus dem forschungsgeschichtlichen Antrieb des Autors hergeleitet und methodisch abgesichert werden. In dieser Hinsicht fallen die Korrekturen an der mit Siegfried Reicke verbundenen, seit den 1930er Jahren klassisch gewordenen Hospitaltypologie ebensowenig überraschend aus wie die Konseqenzen, die Laqua für die Wahl der untersuchten Anstalten daraus für sein Werk ableitet. Seine Vorsicht bei der klassifikatorischen Neubestimmung macht sich dabei bereits auf der Ebene gewählter Begriffsfelder bemerkbar, wenn er von „Hospitälern an Klöstern“ oder „Hospitälern im domstiftischen Umfeld“ spricht; dass er den vielschichtigen, selbst in der Forschung kaum mehr eindeutig zu fassenden Terminus der Bruderschaft (*fraternitas*) den insgesamt vier Abschnitten, die jeweils den Vergleich der karitativen Häuser in der Rheinmetropole einerseits und den ausgesuchten maasländischen Städten andererseits bilden (Lupus-Hospital und Neues sowie Jakobs-Hospital; Martins-/Brigiden-Hospital und Christopherus-Hospital; Kölner und Brüsseler Heilig-Geist-Hospital; die Leprosorien St. Lazarus in Köln und Cornillon in Lüttich), erscheint da eher als Behelf, sich doch einer verbindenden Klammer zu bedienen. Laquas Vorgehen, das er mit kaum mehr als einer „kulturräumlichen Nähe und vergleichbarer urbaner Rahmenbedingungen“ (Einleitung S. 17) stichworthaft, ja im Grunde unvollständig begründet, führt dennoch, obschon mit Einschränkungen, zu überzeugenden Ergebnissen, auch weil er sich in der Deutung der Quellen sachverständig wie in deren Einordnung gewandt und umsichtig zeigt. Mithin beschleicht dem Leser das Gefühl, die in Zwischenbilanzen mündenden Resümees des Vergleichs hätten umfassender ausfallen können, hätten die räumlichen und sozialen Verankerungen der Institutionen über einzelne Beziehungsgefüge und geistig-gemeinschaftliche Entwicklungsstränge hinaus durchaus schärfer konturieren können. Anders formuliert: ein erschöpfend behandelter Vergleich institutioneller Integration bedarf einer das Innen wie Außen gleichermaßen erfassenden Analyse – und dies noch stärker über die gegebene Anstalt hinaus. Dessen ungeachtet treten die Leistungen des Bandes unzweifelhaft zu Tage, werden hier doch Entwicklungslinien institutioneller Fürsorge in einer aufgrund der Durchdringung des Überlieferungsmaterials beispielhaften Tiefe herausgearbeitet. Hinter diesem Gewinn relativiert sich denn auch manche Vernachlässigung in der Sorgfalt, etwa wenn Sekundärliteratur wie der polnische Spitalhistoriker Marek Słon namentlich falsch zitiert wird. Gleichviel: der Forschung und beileibe nicht nur der Hospitalhistoriographie ist in L.s Abhandlung ein tragfähiger, vielversprechender Weg gewiesen.

Köln *Christian-Frederik Felskau*

Nienke Vos/Willemien Otten: Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity, Leiden / Boston: Brill 2011 (Supplements to Vigiliae Christianae 108), XII, 257 S.,ISBN 978-90-04-19617-9.

Parallel zu der umfassenden Tübinger Tagung zu den Dämonen (Hrsg. Armin Lange u. a., 2003) hatte sich auch die niederländische Gruppe zu dem Thema vereinbart, die aus dem Schülerkreis von Christine Mohrmann hervorging. Den Band eröffnet ein Vortrag von Gerd Theißen, Monotheismus und Teufelsglaube. Entstehung und Psychologie des biblischen Satansmythos 37–69. Schon allein seinetwegen lohnt sich der Band: Hier ist ein Bild aufgebaut, Wann und wie der Teufel zu einer eigenen Figur und schließlich zum Gegengott aufsteigt. Wiewohl Th. an einer Religionsgeschichte der ersten Christen gelegen ist, spielt die Frage nach den Trägern, spielt die apokalyptische soziale Bewegung keine Rolle; es bleibt eine eher literarische Tradition. Th. macht klar, dass die Entstehung des Monotheismus für die Ausgliederung der dunklen Seiten Gottes eine wichtige, aber nicht die entscheidende Rolle spielt. Das gleichzeitige Judentum hat das anders gelöst als die frühen Christen. Warum

ist nicht geklärt. – Auf den langen Aufsatz folgen verhältnismäßig kurze, konzentrierte Untersuchungen zur Dämonologie der späteren Antike; der Vortrag von Th. ist nicht auf der Tagung gehalten worden. Er hätte die Fragestellung noch einmal zugespitzt. Keimpe Algra versucht eine Rekonstruktion stoischer Dämonologie (Stoics on Souls and Demons: Reconstructing Stoic Demonology, 71–96). Auch hier ein Monotheismus, der ungelöste Probleme des Gottesbildes auf die Hilfskonstruktion von Dämonen auslagern kann. Und nun auch der Dämon im Innern des Menschen im Streit mit Dämonen nicht-menschlichen Ursprungs. Die Verknüpfung zur Religionsgeschichte der Zeitgenossen bleibt in den anderen Beiträgen nicht auf dem Niveau. Drei Beiträge gelten der Darstellung und Anwendung der Austreibungsrituale gegen Dämonen. Geert van Oyen, Demons and Exorcism in the Gospel of Mark 99–116 schlägt ein *narrative reading* vor: Während die Dämonen die einzigartige Macht Jesu begreifen, sind die Schriftgelehrten davor blind. Hagit Amirav, The Application of Magical Formulas of Invocation in Christian Contexts 117–127 kontextualisiert seine Beispiel wenig; genauer ist da Toon Bastiaensen, Exorcism: Tackling the Devil by Word of Mouth 129–142. Theodor Korteweg, Justin Martyr and his Demon-ridden Universe, 145–158. Spannend ist die Fragestellung von Nienke Vos, Demons without and Within. The Representation of Demons, the Saints, and the Soul in Early Christian Lives. 159–181. Leiden die Wüstenväter unter einer Borderline-Störung? Sie kann gut zeigen, dass eine psychopathologische Erklärung (innere Dämonen) die andere Seite der Beschreibung auslässt, wo die äußeren Dämonen ins Spiel kommen. Texte aus Plutarch u. a. öffnen die Frage über christliche Befindlichkeiten hinaus. Der Aufsatz Boudewijn Dehandschutter, Demons among the Messalians 183–191 bleibt sehr eng. Mit drei Aufsätzen zum Mittelalter schließt der Band, zwei mit bildwissenschaftlichem Material. Gerard Bartlink, Denominations of the Devil and Demons in the Missale Gothicum, 195–209 widmet sich besonders den vielen Namen der Dämonen im Frühen Mittalter. Willemien Otten, Overshadowing and Foreshadowing Return: The Role of Demons in Eriugena's *Periphyseon,* 211–229 diskutiert den Origenismus der Karolingerzeit, Sie kann ein differenziertes und eigenständiges Konzept bei Eriugena ausmachen, das Körperlichkeit und Spiritualität zu einem höheren Ganzen der Menschheit verbindet – gegen die Angriffe der spirituellen, aber böswilligen Wesen, der Dämonen. Babette Hellmans, *Horror vacui*: Evil in the Incarnated World of the *Bibles Moralisées*, 231–248 stellt die Glas- und Buchmalerkünstler (vor 1250 n. Chr.) in den Wandel von der platonisch-wohlgeordneten Welt zur fragmentierten aristotelischen Naturtheologie, die in ihrer Fragmentiertheit viele Einlassritzen für das Böse lässt. Diese Ritzen des Leeren gelte es zu überspachteln. Ein nachdenkenswerter Essay. Ein *Index locorum* erschließt den Band. – Hier ist nicht der enzyklopädische Anspruch der Tübinger Tagung zu konkurrieren, aber einige wichtige Aufsätze komplementieren die religiöse Konstruktion des Bösen – vorwiegend der lateinischen Christenheit.

Bremen *Christoph Auffarth*

Andreas Odenthal: Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 61), XVII, 430 S., ISBN 978-3-16-150941-4.

Der Tübinger Liturgiewissenschaftler legt in diesem Sammelband dreizehn Aufsätze erneut vor, die sich mit Fragen und Quellen der Liturgiegeschichte des Mittelalters wie der Reformationszeit beschäftigen. Mancher Beitrag war bereits in Fachzeitschriften gut greifbar, anderes wird, weil entlegen erschienen, jetzt einem breiteren akademischen Publikum bekannt. Der thematische Bogen wird weit gespannt: Die Messliturgie, unterschiedliche Feiern des Kirchenjahres, Kathedral- und Stiftsliturgien, aber auch Liturgien in der Pfarrei, vor allem immer wieder Brevier- und Chorgebet kommen zur Sprache. Dabei bezieht sich O. zum Teil auf Quellen, die in der Liturgiegeschichtsschreibung wenig oder gar nicht berücksichtigt wurden, betritt also Neuland. Er sucht das Gespräch mit der Kirchen- und Kunstgeschichte, aber auch der Literaturwissenschaft, und spricht sich wiederholt für eine kontextuelle Liturgiewissenschaft aus (2), ein Anliegen, das man gerne unterstützt. Was erwartet den Leser im Einzelnen? Den Auftakt für die Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Liturgie bildet ein Aufsatz über den „Rheinischen Messordo" und seine Beziehungen zur Fuldaer Sakramentar-Tradition, der einen guten Durchblick in zentrale Phänome der Liturgiegeschichte dieser Zeit wie Gebetsverbrüderung, Missa specialis, stellvertretende Eucharistiefeier etc. bietet (16–49). Darstellung der Quelle, sinnvolle Auswahl der Forschungsliteratur und eine angenehm lesbare Darstellung sind für diesen und die weiteren Aufsätze selbstverständlich. Den Gottesdienst des Bischofs Meinwerk von Paderborn [1009–1036] macht ein anderer Aufsatz zum Thema (50–73), der, da liturgische Quellen aus der Amtszeit

dieses Bischofs nicht vorliegen, auf die zeitgleichen Verhältnisse in Minden rekurriert; ein durchaus plausibles Verfahren, bei dem man sich aber bewusst sein muss, dass es eben nicht um Paderborner Quellen geht. Immer wieder werden Forschungsdesiderate angesprochen, hier das notwendige intensivere Studium von Sakraltopographie, Theologie und Frömmigkeitsgeschichte dieser Zeit (73). Vier lesenswerte Aufsätze gelten der Liturgie des Kirchenjahres. Eine Studie zu Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag im Halberstädter Dom macht den Anfang (74–102). Der Bedeutung der Gereonskirche für die Kölner Stationsliturgie wird für den Zeitraum von Stephanus bis Palmsonntag nachgegangen (103–124). Ein kompliziertes Netzwerk von Text, Raum und Fest wird aufgedeckt. Verschiedene den Feiern immanente Interpretationsebenen werden sichtbar, die die Kölner Liturgie mit Rom, Jerusalem und letztlich der Heilsgeschichte zusammenschauen. Das theologische Konzept hinter dieser mittelalterlichen Stationsliturgie verbindet O. mit Erzbischof Anno II. und den Theologen der Benediktinerabtei Siegburg (Der Begriff „Feier des Paschamysteriums" ist für den Zeitraum nicht angezeigt [122]). Wieder einen anderen Fokus wählt ein Aufsatz, der sich mittelalterlicher Liturgie am Heiligen Grab zuwendet und zeigt, wie Zeit und Raum so integriert werden, dass eine Repräsentation des Ostereignisses möglich wird. Es werden dem Leser interessante Seitenblicke eröffnet, so zur Osterfeier in der lutherischen Reformation, die das Dramatische, weil in Konkurrenz zu Wort und Sakrament stehend, aufgibt. Wo O. sich zur Allegorese äußert, müsste jetzt das Gespräch u. a. mit Thomas Lentes, A maioribus tradita. Zur Kommunikation von Mythos und Ritus im mittelalterlichen Messkommentar, in: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Hg. von Peter Strohschneider. Berlin 2009, 324–370; ders., Liturgie und Bildlichkeit im Mittelalter, in: Theologische Revue 107. 2011, 267–282, geführt werden. Anregend ist auch ein Aufsatz über die Segnung und Auflegung der Asche im Kölner Augustinerinnenkloster St. Caecilien am Aschermittwoch (143–158). Im 15. Jh. segnet wohl der Priester die Asche (für die Aussage, es handele sich „um eine weitestgehend von Laien getragene Liturgie" [144], ist das zu berücksichtigen), die Auflegung nimmt mutmaßlich wegen der Klausurbestimmungen die Priorin vor. Erwähnt sei der Vergleich mit der Praxis anderer Frauenklöster. Auf Messe, „Stundengebet" (185) – Führt die Formulierung „Auch in den Pfarrkirchen feierte man Stundengebet" (185) nicht zu falschen Vorstellungen von der Praxis? – sowie Taufe und Buße konzentriert sich ein Aufsatz über den zu wenig untersuchten pfarrlichen Gottesdienst vom Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit (159–206). Interessant wäre die Fortschreibung für Begräbnis und Heiligenverehrung. Aber auch so handelt es sich um eine höchst anregende, auf vielfältige Literatur verweisende Arbeit, die zu weiterer Forschung animiert. Der zweite thematische Schwerpunkt gilt „Liturgie im Zeitalter der Konfessionalisierung" (207). Kurz gesagt, zeigen die Aufsätze, dass die Vermutung, Luther und das Luthertum hätten mit der Liturgie an den Tageszeiten nichts im Sinn gehabt, ein Vorurteil ist. Schon für Martin Luther und das Stundengebet (208–250) muss ein differenziertes, der Ambivalenz des Reformators gegenüber dieser Liturgie angemessenes Bild gezeichnet werden, das den historischen Kontext berücksichtigt. Als Liturgie, die Gemeinde auferbaut, und als Chorgebet, das Verkündigung ist, bleibt es akzeptabel (vgl. die Auswertung 248). U.a. für das Havelberger Domstift (283–312), das Domkapitel in Halberstadt (313–337) und den Naumburger Dom (338–364) zeigt O., wie nach der Reformation die überlieferte Liturgie fortgeführt wurde, wenngleich hier und dort Fragen nach der tatsächlichen Praxis bleiben (364). Bei der Umformung oder Reform sind Schriftgemäßheit, Überwindung von Werkgerechtigkeit und Pensumsdenken, aber auch Traditionsbindung wie Innovation Kriterien. Die Praxis variiert, je nachdem ob eine Pfarrgemeinde, eine Schule, ein Dom-, Stifts- oder Klosterkapitel Ort der Liturgie ist. Erwähnt werden muss auch der einleitende Beitrag (2–14), der für den Band neu geschrieben worden ist und bereits im Titel verdeutlicht, was liturgiegeschichtliches Frageinteresse ist: „Die rituelle Erfahrungstradition der Christenheit" (2). Das Ziel ist eine „Liturgiegeschichte unter dem Fokus ritueller Erfahrung" (13), die das Spannungsverhältnis von Tradition und religiösen Bedürfnissen thematisiert. Dem schließt man sich gerne an, wenngleich sich die Frage stellt, ob nicht manche Aspekte dieses Modells, die für das 20. und 21. Jh. gewonnen wurden, auf ihre Aussagekraft für die Liturgiegeschichte erst noch zu befragen wären. Es handelt sich insgesamt um einen anregenden Sammelband, der Neues zu sagen weiß, weiterführende Fragen aufwirft und zur Diskussion herausfordert. Diese Studien zur Geschichte des Gottesdienstes wird man immer wieder mit Gewinn zur Hand nehmen.

Erfurt *Benedikt Kranemann*

J. F. Böhmer: Regesta Imperii. III. Salisches Haus 1024–1125. Fünfte Abteilung: Papstregesten 1024–1058. 2. Lieferung: 1046–1058, bearbeitet von *Karl Augustin Frech*, Köln/

Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2011, XX und 1027 S., ISBN 978-3-412-20855-4

In den Regesta Imperii hat Harald Zimmermann 1969 (ergänzte und verbesserte 2. Aufl. 1998) zum ersten Mal einen Band mit Papstregesten veröffentlicht, der die Zeit von 911 bis 1024 erschloss. Das Beispiel machte Schule. Regestenbände für das ausgehende 12. Jahrhundert sind in Arbeit und ebenso für die karolingische Epoche, erste Teilbände daraus sind erschienen (2003–2012 drei für die Jahre 1181 bis 1187, erarbeitet von Katrin Baaken und Ulrich Schmidt; 1999–2012 zwei für die karolingische Zeit 844–872, erarbeitet von Klaus Herbers). Die Regestenbände von Karl Augustin Frech schließen zeitlich direkt an den Band von Harald Zimmermann an. 2006 hat er einen 328 Nummern umfassenden Band für die Zeit von 1024 bis 1046 vorgelegt. Für diesen konnte er sich auf die Edition der Papsturkunden stützen, die Harald Zimmermann seinen Regesten hatte folgen lassen. Für den hier zu besprechenden Teil mit den durchgezählten Nummern 329–1396 fehlt eine neuere Edition der Papsturkunden, so dass schon die in Regestenwerken übliche Aufarbeitung der Editionslage den Band zu einem Forschungsinstrument werden lässt – gesteigert durch die präzise Schilderung der Überlieferung der regestierten Urkunde.

Seinen besonderen Charakter gewinnt der Regestenband dadurch, dass er sich nicht allein den Urkunden der Päpste zuwendet, sondern all ihren datier- und/oder lokalisierbaren Handlungen – er mit anderen Worten auch die historiographischen Nachrichten zur Geschichte der jeweiligen Päpste aufarbeitet. Das war in den grundlegenden Regesta pontificum Romanorum von Philipp Jaffé (in der Bearbeitung von S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner und P. Ewald 1885–88) nur mit Einschränkungen geschehen und in den Erschließungsarbeiten der Pius-Stiftung für Papsturkundenforschung letztlich nicht möglich, da diese regional vorgehen (müssen). Von den 1068 Regesten des Bandes beruhen 255 auf Urkunden, die 64 ge- oder verfälschten mitgerechnet. Das Erfassen nicht allein urkundlicher, sondern auch historiographischer Quellen gehört zwar zur Arbeitsmethodik der Regesta Imperii, im Bereich der Papstgeschichtsforschung sind diese Quellen jedoch selten von so hoher Bedeutung wie im 10. und 11. Jahrhundert – trotz einer zunehmenden Urkundentätigkeit der Päpste, für die Leo IX. (1049–1054) steht und für den von 759 Regesten 187 auf seinen Urkunden beruhen.

Frechs Regestenband widmet sich den sogenannten deutschen Päpsten von Clemens II. (1046–47) bis Stephan IX. (1057–58). Sie alle haben als Bischöfe im nordalpinen Reich Heinrichs ihre päpstliche Würde dem deutschen König und römischen Kaiser Heinrich III. zu verdanken – bis auf Stephan, der erst nach dem Tod des Kaisers als Abt von Montecassino und Kardinalpriester von San Grisogono im August 1057 zum Papst erhoben wurde. Viktor II., der vorletzte aus dieser Reihe, hatte nach dem Tod Heinrichs am 5. Oktober 1056 großen Anteil am Gelingen der Weitergabe der Königswürde an den Kindkönig Heinrich IV. Selten haben sich deutsche und päpstliche Geschichte so miteinander und so friedlich verschränkt wie in dieser Zeit; die Reisen Leos IX. (1049–1054) und Viktors II. (1055–1057) in das Reich belegen das zur Genüge (Nr. 562–717 zu Leos Reise 1049, Nr. 812–881 zu 1050/51, Nr. 988– 1053 zu 1052/53 sowie Nr. 1251–1280 zum Aufenthalt Viktors II. in Deutschland). Die Arbeiten an den Regesten Heinrichs III. ruhen derzeit, anders als den Papstregesten Zimmermanns und Frechs erstem Regestenband fehlen seinem jetzigen die Entsprechung in Herrscher-Regesten. Der neue Band ist deshalb auch ein Grundlagenwerk zur Erforschung der Reichsgeschichte.

Trotzdem ist der kirchengeschichtliche Ertrag des Werks, durch die Erschließung der Papsturkunden schon von vornherein gegeben, in den Mittelpunkt zu stellen. Vor allem Leos IX. erste Reise ist vor dem Hintergrund seiner Bemühungen zu sehen, zusammen mit Heinrich III. eine Reform des kirchlichen Lebens voranzutreiben. Von Mai/Juni bis Dezember 1049 war Leo IX. unterwegs gewesen. Im September und den ersten Oktobertagen hat er sich in Reims aufgehalten. Hier versammelte er eine Synode, auf der unter anderem die Simonie verurteilt wurde. Ebenfalls gegen diese wandte sich in Gegenwart von Papst und Kaiser eine große Mainzer Synode in der zweiten Oktoberhälfte (Nr. 655). In Reims war auch Abt Hugo von Cluny zugegen gewesen. Für ihn und sein Kloster verzeichnet Frech sechs erhaltene Papsturkunden. Für die Synoden in Deutschland und Reichsitalien (einschließlich der päpstlichen) konnte er die Edition von Detlev Jasper (MGH Concilia 8, Hannover 2010) in sein Regestenwerk integrieren.

Das in dem Band ausgebreitete Wissen ist stupend – und manchmal erschlagend angesichts der umfangreichen Angaben zu Quellen und Literatur sowie der inhaltsreichen Kommentierung. Das liegt an Frechs Konzeption. Denn er bemüht sich, die Rezeption der Urkunden und Nachrichten in den erzählenden Quellen bis zum Ausgang des Mittelalters und in der frühen Neuzeit möglichst vollständig zu erfassen. Auch hierzu nimmt er in den Kommentaren kritisch Stellung, so in Nr. 1269 zu der Nachricht bei Lorenz Fries († 1550), im ersten

Pontifikatsjahr Papst Stephans IX., also von diesem, sei der verstorbene Heinrich III. in Speyer beigesetzt worden (mit dem kommentierenden Hinweis, dass Fries an anderer Stelle, die Anwesenheit Viktors II. bei dem Begräbnis erwähne). Das verdeutlicht, dass sich in solchen Nachrichten weniger das Interesse an einem konkreten Papst als das an der Rolle der Päpste überhaupt spiegelt. Mag für das Begräbnis Heinrichs III. die von Frech gewählte Weite der Perspektive als entbehrliche „Zutat" erscheinen, bei den ersten Nummern (329ff.) dieses Bandes und den letzten des vorausgehenden (321ff.) möchte man nicht darauf verzichten. Geht es hier doch um die Beendigung des Schismas von 1046, die „Absetzung" Gregors VI., die Erhebung Clemens' II. und die Rolle, die hierbei Heinrich III. zugefallen war – eine Ereigniskette, über die bereits die Zeitgenossen intensiv nachdachten und diskutierten und die zu einem historischen Exempel wurde.

Verzeichnisse der Initien, der handschriftlichen Überlieferungen, Konkordanzen sowie ein umfangreiches, detailliert gegliedertes Register der Personen und Orte (S. 925–1027) erschließen den Band. Hinzuweisen ist auch auf die Nachträge und Berichtigungen zur ersten Lieferung, wo zu Nr. 142 auf eine inzwischen aufgefundene vollständige lateinische Überlieferung aufmerksam gemacht wird.

Mainz *Ernst-Dieter Hehl*

Reformation und Frühe Neuzeit

Saskia Schultheis: Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541, Göttingen 2012 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 102), 229 S., ISBN 978-3-525-56401-1.

Die quellenmäßige Erschließung und die historische, respektive theologiegeschichtliche Auswertung der Reichsreligionsgespräche der Reformationszeit haben nicht zuletzt auch durch das Mainzer Editionsprojekt zu den Religionsgesprächen des 16. Jahrhunderts deutlich an Fahrt aufgenommen. In diesen Kontext hinein gehört auch die Bonner Dissertation der evangelischen Theologin Saskia Schultheis, die in diesem Editionsprojekt entstanden ist und am Lehrstuhl zur Mühlen eingereicht wurde. Die Arbeit möchte die Studie von Athina Lexutt zur Rechtfertigungslehre auf den Religionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 ergänzen und widmet sich darum den Verhandlungen über die Sakramente auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541, denen das in Geheimverhandlungen zwischen Bucer und den altgläubigen Theologen Capito, Gropper und Veltwyck vom 15. bis zum 31. Dezember 1540 entstandene sogenannte Wormser Buch zugrunde lag. Nachdem das Religionsgespräch am 5. April 1541 von Kaiser Karl V., dem eine Einigung vor allem aufgrund der Abwehr der Türkengefahr am Herzen lag, eröffnet worden war, begannen die offiziellen Kollokutoren Gropper, Pflug und Eck auf der altgläubigen und Melanchthon, Bucer und Pistorius auf der evangelischen Seite ihre Beratungen. Melanchthon musste sich dabei trotz Protest das Wormser Buch als Diskussionsgrundlage gefallen lassen, dessen Autoren ihm zu diesem Zeitpunkt noch unbekannt waren. Nachdem man sich in relativ kurzer Zeit über die ersten Artikel und damit auch über die Rechtfertigungslehre geeinigt hatte, folgten die Artikel über die Sakramente, an deren Verhandlung das Religionsgespräch scheitern sollte. Es war insbesondere die Abendmahlslehre, die in Regensburg umstritten war. Der altgläubige Kardinal Contarini hatte bei seiner Redaktion des Wormser Buches im Artikel 14 zur Abendmahlslehre in Marginalie die Transsubstantiationslehre ergänzt. Die Diskussion um diese Ergänzung blockierte das Religionsgespräch für ganze neun Tage, bevor man diesen Diskussionsgang ergebnislos abbrach und den Artikel suspendierte.

Vf. stellt in einem ersten Abschnitt den Verlauf der Verhandlungen über die Sakramente chronologisch dar und orientiert sich dabei eng an den im dritten Band der Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche edierten meist handschriftlichen Berichten. Da die erhaltenen Quellenstücke meist lückenhaft berichten, kommt Vf. an manchen Stellen verständlicherweise über Vermutungen nicht hinaus. In einem zweiten Teil legt Vf. „eine tiefergehende Analyse der Positionen beider Parteien anhand der Texte, aber auch vor dem Hintergrund der dogmengeschichtlichen und kirchlichen Entwicklungen der Zeit vor", (26) die freilich manchmal nicht ohne Redundanzen auskommt. Als die evangelischen Kollokutoren den Abendmahlsartikel zum ersten Mal in den Händen hielten, formulierte Melanchthon sofort den Protest gegen die Erwähnung der Transsubstantiationslehre, indem er auf deren

Folgen hinwies, die er in der Aufbewahrung der konsekrierten Elemente im Tabernakel und deren Anbetung bei Fronleichnamsprozessionen als Götzendienst anprangerte. Dass Melanchthon die Transsubstantiationslehre selber kaum in den Fokus der Auseinandersetzung brachte, könnte man anders als Vf. nicht primär mit dem Zeitdruck erklären, unter dem der Wittenberger Reformator stand (60), sondern damit, dass die Altgläubigen mit ihrem Drängen auf die tatsächliche Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl einen Punkt getroffen hatten, der im evangelischen Lager selber umstritten war. Es ging Melanchthon doch wohl auch beim Religionsgespräch von 1541 um die Aufrechterhaltung der durch die Wittenberger Konkordie im Jahre 1536 gewonnenen Lehreinheit zwischen der Wittenberger Reformation und den oberdeutschen Städten. Er musste deshalb die Position Luthers, seine eigene Position, die oberdeutsche und die Sicht Calvins, der bei diesem Gespräch auch zugegen war, miteinander zusammenhalten und tat dies, indem er die umstrittene Frage nach dem mündlichen Empfang der Abendmahlsgabe versuchte, soweit es ging, auszuklammern und stattdessen die altgläubigen Missbräuche zu thematisieren. Seine positiven Aussagen zur Abendmahlspräsenz arbeiteten darum mit der für alle evangelischen Teilnehmer des Religionsgesprächs tragbaren Formulierung einer Präsenz „cum pane", unter der die Anhänger Luthers den mündlichen Empfang des Leibes Christi in, mit und unter dem Brot, er selbst und seine Schüler die Abendmahlspräsenz Christi im Vollzug der Abendmahlsfeier und die Anhänger Bucers oder Calvins eine Spiritualpräsenz im Glauben ohne mündlichen Empfang des Leibes Christi verstehen konnten. Calvin wies in den Auseinandersetzungen mit den Altgläubigen denn auch darauf hin, dass diese ihre Sinne an Zeichen hefteten und ihre Herzen nicht zur himmlischen Wahrheit erhöben. Die Abendmahlsgabe ist für ihn also primär im Himmel und nicht in den irdischen Abendmahlsfeiern zu verorten (68). Umstritten war im evangelischen Lager nicht die Haltung zur Transsubstantiationslehre, die alle ablehnten und die nur einige wenige aus taktischen Gründen akzeptieren wollten, sondern die Frage nach dem mündlichen Empfang der Abendmahlsgaben. Dass es Melanchthon gelungen ist, durch die Ausklammerung der genaueren Behandlung der Frage nach der Realpräsenz den von altgläubiger Seite seiner Ansicht nach angestrebten Bruch im evangelischen Lager zu verhindern, ist sein großes Verdienst, wie es Vf. auch zurecht feststellt (152).

Luthers Abendmahlslehre stand zwar der altgläubigen Position am nächsten, lehnte die Transsubstantiationslehre aber genauso ab wie die anderen evangelischen Stimmen. Er tat dies aufgrund der von ihm so gesehenen Parallele zur Christologie, wo Himmlisches und Irdisches ebenfalls miteinander geeint waren und verwies darauf, dass im Abendmahl Brot und Leib Christi eine neue sakramentale Gemeinschaft eingingen. Die faktische Verkürzung des Irdischen, die er in der Annihilation der Substanz des Brotes in der altgläubigen Transsubstantiationslehre sah, lehnte Luther darum folgerichtig ab. Gott ging für ihn vielmehr ganz in seine Schöpfung ein, wenn er sich offenbaren und seinen Kreaturen mitteilen wollte, *finitum capax infiniti*.

Irritierend sind an einigen Stellen die terminologischen Unschärfen der Arbeit: Zwar hatte Martin Bucer 1539 die erste evangelische Konfirmation vorgenommen, doch wurde in Regensburg unzweifelhaft das Sakrament der Firmung diskutiert, die *confirmatio*. Statt „sakramentarisch" (159 u. ö.) würde man lieber „sakramental" lesen. Vf. hat aber nichts desto trotz in ihrer Studie erstmals die vorhandenen, nun freilich auch in einer Edition zugänglichen Quellen zur Debatte um die Sakramente auf dem Regensburger Religionsgespräch ausgewertet. Dennoch hinterlässt das Buch vor allem bei der theologiegeschichtlichen Auswertung einen zwiespältigen Eindruck. Zwar ist sich Vf. der verschiedenen Ansätze im evangelischen Lager bewusst, sie profiliert sie aber nur höchst selten als hermeneutisches Mittel zum Verständnis der innerevangelischen Debatten. Die Darstellung auch der anderen sechs hier nicht erwähnten altgläubigen Sakramente ist aber durchgängig solide und sollte zum weiteren Nachdenken und Forschen anregen. Der Band ist durch ein Personen- und Ortsregister, ein Sach- und ein Bibelstellenregister gut erschlossen.

Mainz *Johannes Hund*

Björn Slenczka: Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Beiträge zur historischen Theologie 155), XVIII + 545 S., ISBN 978-3-16-150100-5.

Waren sowohl die historische als auch die kirchengeschichtliche Forschung im Verlauf der letzten Jahre vor allem auf die Initialzündung des theologischen Dissenses im Bereich der Wittenberger Reformation, den Streit um die richtige Reaktion auf das Augsburger Interim im Jahre 1548 konzentriert, so untersucht der Germanist, Historiker und Theologe

Björn Slenczka in seiner bei Dorothea Wendebourg in Berlin entstandenen Dissertation – die Verquickung zwischen Theologie und politischer Geschichte im weiteren Verlauf der Reformationsgeschichte nachzeichnend – die offene theologische Spaltung, das Schisma der Augsburger Religionsverwandten auf dem Wormser Religionsgespräch von 1557. Indem Vf. dafür alle erhaltenen, vorwiegend handschriftlichen Quellen auswertet, gelingt es ihm, ein beeindruckend scharfes Bild der Ereignisse im Herbst des Jahres 1557 zu zeichnen. Er ergänzt und korrigiert so die Darstellung Benno von Bundschuhs zum selben Thema an entscheidenden Stellen. Vf. leistet damit auch einen „Beitrag zur Erforschung der konfessionsinternen Pluralisierung im Bereich der Augsburger Konfessionsverwandten unter den Bedingungen des Religionsfriedens von 1555“ (5). Die Gründe für den Bruch im evangelischen Lager sieht Vf. nicht allein im sogenannten „Schisma der Wittenberger Theologie“ (T. Kaufmann) begründet. Vielmehr kann er zeigen, dass die teilnehmenden politischen Räte entscheidend zum Bruch unter den Theologen beigetragen haben. Vf. argumentiert überzeugend, dass man trotz der oft damit verbundenen Stereotypen und Ungenauigkeiten auf die Gruppenbezeichnungen im Bereich der Streitkreise innerhalb der Wittenberger Reformation nicht ganz verzichten kann, da es Netzwerke von Theologen gab, die gerade *den* Überzeugungen verpflichtet waren, wie sie in der Forschung als gnesiolutherisch herausgearbeitet wurden: „Als ‚gnesiolutherisch orientiert‘ oder kurz ‚gnesiolutherisch‘ werden mithin in der vorliegenden Arbeit Theologen sowie auch Nicht-Theologen bezeichnet, die eingebunden in ein ständeübergreifendes Netzwerk unter Ablehnung politischer Rücksichtnahmen für eine strikte Orientierung an einer bestimmten, an der CA von 1530 in Verbindung mit Apologie und Luthers Schmalkaldischen Artikeln festgemachten Gestalt des Lehrbestandesder Wittenberger Theologie vor Luthers Tod, Schmalkaldischem Krieg und Augsburger Interim in Affirmation und Negation eintraten.“ (35f).

Die fünf Hauptteile der Publikation schreiten den Weg ab vom Regensburger Reichstag 1556/57 bis hin zum formellen Bruch unter den Augsburger Religionsverwandten auf dem Wormser Religionsgespräch im Herbst 1557. Der Regensburger Reichsabschied setzte die Ordnung und das Procedere des künftigen Religionsgesprächs fest und schuf damit die Grundordnung des Wormser Religionsgespräches, wie Vf. im ersten Teil seiner Untersuchung (40–93) zeigt. Neben diesem offiziellen Schlussdokument gab es einen evangelischen Nebenabschied, der sich auf die CA, ihre Apologie und die Schmalkaldischen Artikel als Interpretation dieser beiden evangelischen Fundamentalbekenntnisse berief, Abgrenzungen gegen „Sekten und Rotten“ wie die Schwenckfelder und die Osiandristen vornahm und sich implizit auch gegen die Schweizer Abendmahlslehre und die Wiedertäufer aussprach. Drei Wochen vor Beginn des Religionsgespräches sollten sich die evangelischen Delegierten in Gegenwart ihrer Fürsten in Worms treffen, um die theologischen Streitpunkte zu beseitigen. Die Delegierten wurden nach dem Prinzip der regionalen und ständischen Ausgewogenheit ausgesucht und repräsentierten die Mitte des theologischen Spektrums im evangelischen Bereich. Weder die vorgeschlagenen Schweizer, noch der direkt in die Streitigkeiten involvierte Georg Major, noch die entschieden gnesiolutherisch orientierten Theologen Nikolaus Gallus, Joachim Westphal oder Matthias Flacius wurden nominiert.

Die Aufstellung von landesherrlichen Instruktionen im Ringen um eine gemeinsame Konfessionspolitik ist Gegenstand des zweiten Teiles (94–198). Auf Initiative Herzog Christophs von Württemberg kam es im Vorfeld des Wormser Religionsgespräches zu einem Frankfurter Konvent, der die Einigkeit im evangelischen Lager wieder herstellen und dadurch das befürchtete Schisma verhüten sollte. Da aber die nord- und mitteldeutschen Stände, Kursachsen voran, in Frankfurt fehlten, waren alle Frankfurter Beschlüsse vorläufig und partikular. Sie erwähnten die Schmalkaldischen Artikel mit keinem Wort und verzichteten auf spezifizierte Verwerfungen. Die innerevangelischen Gegensätze wurden auf die Zeit nach Abschluss des Religionsgespräches vertagt. Waren die Frankfurter Beschlüsse so um eine Abmilderung des in weiten Teilen gnesiolutherisch argumentierenden Regensburger Nebenabschiedes bemüht, so war im Herzogtum Sachsen das genaue Gegenteil zu beobachten: In der „Weimarer Instruktion“ wurden die Bestimmungen des Nebenabschieds in erheblicher Weise verschärft, die Delegierten an die CA, die Apologie und die Schmalkaldischen Artikel gebunden und eine innerevangelische Einigung als Voraussetzung für die Teilnahme am Religionsgespräch überhaupt benannt. Der Vorkonvent sollte also die evangelische Einigkeit wieder herstellen, die nach ernestinischer Lesart *nicht* bestand. Als Bedingung hierfür wurde die spezifizierte Verwerfung der Wiedertäufer, der Zwinglianer, Osianders, Majors, der Schwenckfeldianer, der Servetianer und der Adiaphoristen gefordert, der ernestinischen Grundausrichtung in der Religionspolitik folgend, die Dinge wieder auf den Stand vor

dem Schmalkaldischem Krieg zurückzuführen. Die deutliche Aufwertung der Bekenntnisschriften durch das ernestinische Sachsen ist für Vf. „ein schwerwiegender Schritt im Prozeß der Normierung des Bekenntnisses." (147) Sollten auf dem Religionsgespräch Evangelische von diesen drei genannten Bekenntnisschriften abfallen, so sei ihnen gegenüber dieselbe Distanz einzuhalten wie gegenüber den Altgläubigen. Wollte also der Frankfurter Abschied die Behandlung der innerevangelischen Auseinandersetzungen bis zu einer nach dem Religionsgespräch abzuhaltenden Synode aufschieben, bestand die „Weimarer Instruktion" darauf, dass bereits im Vorkonvent die Einigkeit nach innen und außen erreicht werden müsse, damit man überhaupt gemeinsam am Religionsgespräch teilnehmen konnte. Anders als überwiegend in der bisherigen Forschung vertreten, kann Vf. überzeugend zeigen, dass die Weimarer Instruktion nicht auf Flacius zurückgeht, sondern wohl eher auf Leute wie den herzoglichen Rat Franziskus Burchardt, der einen gemäßigt gnesiolutherischen Kurs vertrat, der auch Melanchthons Anteile an der Wittenberger Reformation mit aufnehmen wollte.

Die kursächsische Instruktion hingegen, das „Memorial an die Verordneten", argumentierte so gut wie überhaupt nicht inhaltlich. Eine Einigung im Vorkonvent wurde nicht als nötig erachtet und den kursächsischen Delegierten so ein großer Spielraum für eigene Abwägungen und Entscheidungen eingeräumt. Herzog Albrecht von Preußen schickte seine Delegierten zunächst in das Herzogtum Württemberg. Ihm ging es vor allem darum, die Verurteilung Osianders im Nebenabschied zu korrigieren. Die Württemberger zogen nach diesem Gespräch mit der Weisung nach Worms, keine Personalkondemnationen vorzunehmen, wohl auch um Osiander vor Verwerfungen zu schützen. Vf. zeigt so erstmals und auf beeindruckende Weise, dass bereits die Instruktionen der Landesherren mit ihren unterschiedlichen religionspolitischen Interessen gegenläufige Bestimmungen enthielten, die eine Verständigung in Worms, noch bevor das erste Wort gesprochen war, fast unmöglich machten.

Der dritte Teil (199–277) hat die informellen Vorbereitungen vor dem offiziellen Beginn des evangelischen Vorkonventes zum Thema. Seit ihrem Eintreffen in Worms am 6. August 1557 machten die herzoglich-sächsischen Delegierten unter Führung Basilius Monners Stimmung für die in der Weimarer Instruktion geforderten Verwerfungen. Erfolg hatten sie damit indes nur bei Erasmus Sarcerius und Joachim Mörlin. Herzog Johann Friedrich ordnete Standhaftigkeit für den Fall an, dass sich die Evangelischen tatsächlich nicht auf die in der „Weimarer Instruktion" enthaltenen Verwerfungen einigen sollten, und empfahl seinen Delegierten für diesen Fall den Abzug.

Zu Beginn der ersten Sitzung des evangelischen Vorkonvents, der Gegenstand des vierten Abschnittes ist (278–366), referierte der herzoglich-sächsische Rat Basilius Monner am 5. September die Weimarer Instruktion und forderte ihre Durchsetzung. Melanchthon bekannte sich in seiner Antwortrede ebenfalls zu den drei Bekenntnissen, wies aber darauf hin, dass dieses Theologentreffen keine Vollmacht dazu habe, über die Abendmahlsfrage zu entscheiden. Wenn man Major verwerfen wolle, dann müsse man auch Amsdorf verwerfen. Auch er habe Major von der Benutzung seiner These von der Notwendigkeit guter Werke abgeraten. Aber diese Theologenzusammenkunft sei keine Synode und habe von daher keine Vollmacht, Lehrentscheidungen zu treffen. Nachdem man im Dissens auseinander gegangen war, verfassten die vier Theologen Johannes Pistorius, Johannes Marbach, Georg Karg und Jakob Runge ihre „articuli constituendi consensus". „Die Verfasser der Konsensartikel versuchten, in allen Kontroverspunkten den Anschluss an Melanchthon zu wahren. Ein eigenständiges Interesse, den gnesiolutherisch orientierten Deputierten in der Sache entgegenzukommen, verfolgten sie hingegen nicht." (315) In der Folge wurden diese Artikel dann auch von den ernestinischen Delegierten abgelehnt. Nachdem Monner zwischen dem 7. und 9. September aus Worms vor der kursächsischen Zensur fliehen musste, die ihn wegen seines Druckes „Bedenken vom Krieg" inhaftieren wollte, trat die gnesiolutherische Gruppe gemäßigter auf. Nach einer gewissen Annäherung beim nächsten Zusammenkommen am 9. September schlug Strigel in einem Gespräch mit Melanchthon vor, dass die Gnesiolutheraner das Konzept seiner Eröffnungsrede, die er bei der ersten Sitzung des Religionsgesprächs halten wollte, die sogenannte „protestatio", sich durch Unterschrift zu eigen machen könnten bei gleichzeitiger Berufung auf die spezifizierten Verdammungen. Melanchthon zeigte sich einverstanden und verlangte im Gegenzug einen Verzicht auf die Forderung nach unverzüglicher Entscheidung über die theologischen Kontroversen. Obwohl die Gnesiolutheraner ihre Unterschrift leisteten, begann das Religionsgespräch am 11. September ohne eine innerevangelische Einigung, weil Brenz sich weigerte, mit der „protestatio" Osiander namentlich zu verwerfen, und deshalb seine Unterschrift schuldig blieb.

Im fünften Teil (367–473) wendet sich Vf. dem Verlauf des Wormser Religionsgesprä-

ches bis zum Abzug der ernestinischen Delegierten zu. Die gnesiolutherischen Theologen nahmen nur unter dem Vorbehalt der Billigung ihres Herzogs an dem Religionsgespräch teil und hatten sich das Recht ausbedungen, jederzeit unter Einlegen einer Protestation wieder auszusteigen. Diese Billigung des Herzogs, die sogenannte „Badener Instruktion" vom 15. September, bestätigte ihre Entscheidung wenig später. Als das Religionsgespräch nach den Formalia am 14. September wirklich begann, verlangte der altgläubige Delegierte Michael Helding, dass die Evangelischen alle der CA von 1530 widersprechenden Lehren verdammten. Als Melanchthon in seiner Replik beteuerte, dass alle Evangelischen nach wie vor hinter der CA stünden, verlangte Schnepf im Namen der gnesiolutherischen Deputierten am nächsten Tag noch vor Beginn der Sitzung mit Nachdruck, dass die Verfälschungen und Irrtümer ausdrücklich benannt und zurückgewiesen werden sollten. Die ernestinischen Delegierten legten daraufhin eine Protestation bei den evangelischen Räten ein und befristeten ihre weitere Teilnahme bis zum Eintreten des „Falls der Not", in dem gegen ihr Bekenntnis gehandelt werde. Dieser „Fall der Not" trat für die ernestinischen Delegierten am 20. September 1557 ein, als Petrus Canisius die Notwendigkeit der Berufung auf den Konsens der Kirche anhand der evangelischen Streitfragen exemplifizierte, die nicht mehr anhand der Schrift allein entschieden werden könnten. Helding forderte daran anschließend die namentliche Ausschließung der Häretiker aus der evangelischen Kirche. Die Gnesiolutheraner reagierten auf diese gezielte Provokation wie von der altgläubigen Seite erwartet und geplant: Noch am selben Tag forderten sie die umgehende Verwerfung der Irrlehrer. Melanchthon verfasste daraufhin eine sogenannte „forma protestationis", die der Forschung erst durch die Arbeiten der Heidelberger Melanchthon-Forschungsstelle bekannt geworden ist. In dieser „forma" kommt Melanchthon den Gnesiolutheranern fast bis zur Selbstverleugnung entgegen. In den positiven Aussagen erwähnt er erstmals auch die Schmalkaldischen Artikel und nimmt eine spezifizierte Verwerfung, wie in der „Weimarer Instruktion" gefordert, vor, verwirft also implizit auch sein eigenes Verhalten im adiaphoristischen Streit. Die Gnesiolutheraner hätten dieses Dokument unterschrieben. Brenz jedoch machte sofort deutlich, dass er der „forma protestationis" nicht zustimmen könne, enthalte diese doch eine namentliche Verwerfung der Rechtfertigungslehre Osianders. Am 22. September nahmen die politischen Räte das Heft selbst in die Hand und beriefen alle evangelischen Deputierten zu einer formellen internen Besprechung ein. Die Besprechung dauerte den ganzen Tag und endete mit dem Bruch zwischen den Augsburger Konfessionsverwandten. Die Räte schlossen am Ende des Tages die ernestinischen Deputierten von der Teilnahme am Kolloquium aus. Am 2. Oktober verließen die ernestinischen Delegierten zusammen mit Sarcerius und Mörlin Worms, nachdem sie ihre „große Protestationsschrift" beim Präsidenten des Religionsgespräches, Julius von Pflug, eingereicht hatten.

In einem kurzen auswertenden Teil (476–510) wendet sich Vf. der Frage zu, welchen Anteil Flacius bei den Ereignissen des Wormser Religionsgesprächs gehabt habe. In einem Brief an Nikolaus Gallus vom 26. September 1557, den Vf. hier erstmals präsentiert, gibt Flacius den 5. September als jüngstes Informationsdatum an. Was danach geschehen sei, entziehe sich seiner Kenntnis. Der neue Jenaer Professor – Flacius hielt seine Antrittsvorlesung am 17. Mai 1557 – war an der Salana noch nicht etabliert genug, um die religionspolitischen Linien mit gestalten zu können. Die Weimarer Instruktion orientierte sich ganz an dem Fakultätsgutachten vom 9. Juli und nahm das Sondergutachten des Flacius überhaupt nicht zur Kenntnis. Flacius schrieb so viele Briefe nach Worms, resümiert Vf., nicht weil er als „Heerführer aus der Ferne" seine Truppen kommandieren wollte, sondern weil er sich seines Einflusses gerade nicht sicher war. Sein Sendschreiben an alle Evangelischen vom 9. August wurde weitgehend ignoriert. Monner war wohl der einzige Gewährsmann des Flacius in Worms. Das Wormser Religionsgespräch scheiterte nicht daran, dass die Gnesiolutheraner keine Einigung mit Melanchthon erzielen konnten, sondern einzig am Widerstand des Brenz gegen die namentliche Verwerfung Osianders. Mit dem gescheiterten Wormser Religionsgespräch endeten die Religionsgespräche überhaupt. Mit der Verwerfung der Schweizer Abendmahlslehre durch die in Worms verbliebenen Delegierten rückte eine Verständigung zwischen Wittenberger und Schweizer Reformation in weite Ferne. Das „Weimarer Konfutationsbuch", das Johann Friedrich dem Frankfurter Rezess vom März 1558 entgegensetzte, schrieb den Wormser Bruch fest. Erst das Konkordienwerk des Württembergers Jakob Andreae sollte das durch Johannes Brenz, also ebenfalls einen Württemberger, hervorgerufene „Wormser Schisma" von 1557 beenden.

S.s beeindruckende Arbeit stellt die Forschung auf eine neue Stufe. In akribischer Quellenarbeit vermag er ein differenziertes Bild der Wormser Ereignisse zu zeichnen, das

mit lange tradierten Vorurteilen innerhalb der Forschung aufräumt, die Verquickung von Theologie und Politik exemplarisch darstellt und für das Verständnis der nach 1557 fortgesetzten und neu beginnenden Streitkreise im Bereich der Wittenberger Reformation ganz neue Voraussetzungen erarbeitet. Zu fragen wäre lediglich, ob der Wormser Bruch mit dem Terminus „Schisma" tatsächlich richtig interpretiert ist. Denn man blieb doch weiter im Gespräch miteinander, und dass die Abendmahlsgemeinschaft unter den evangelischen Ständen aufgehoben wurde, lässt sich auch nur in Einzelfällen demonstrieren. Der überaus positive Eindruck des gut lektorierten Bandes wird aber durch dieses kleine Monitum in keiner Weise geschmälert und durch zwei Tableaus und ein umfassendes Register vervollständigt, das den Band vorbildlich erschließt.

Mainz *Johannes Hund*

Christina Mecklenborg/Anne-Beate Riecke: Georg Spalatins Chronik der Sachsen und Thüringer. Ein historiographisches Großprojekt der Frühen Neuzeit, Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau 2011 (Schriften des Thüringischen Hauptstaatsarchivs Weimar, 4), 726 S., ISBN 9783412201128

Georg Spalatin, eigentlich Georg Burckhardt aus Spalt, gehört zweifelsfrei zu den bedeutenden Persönlichkeiten im Umfeld Luthers und der kursächsischen Herrschaftseliten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Nicht nur die ältere, kirchengeschichtlich und geistesgeschichtlich ausgerichtete Forschung hat dies gewürdigt. Auch in jüngster Zeit fand der humanistisch gebildete und von den Ernestinern hoch geschätzte Reformator und Verwaltungsbeamte immer wieder Beachtung. Davon zeugt immer noch die 1989 in zweiter Auflage erschienene Spalatin-Biographie von Irmgard Höß. Auch in den meisten größeren Darstellungen zur lutherischen Reformation und in den neueren Luther-Biographien von Martin Brecht bis Thomas Kaufmann und Volker Leppin wird Spalatins Wirken im reformatorischen Prozeß erwähnt. Schließlich belegen speziellere Publikationen, wie die 2009 von Björn Schmalz, in der Spalatins Altenburger Tätigkeit analysiert wird, diese breite Wirkungskraft. Insofern war es nur logisch, jedoch vor allem verdienstvoll, sich mit jenem überlieferten und auf verschiedene Einrichtungen verteilten Schriftgut, zu beschäftigen, dass gemeinhin als „Spalatins Chronik der Sachsen und Thüringer" bezeichnet wird. Der Editionsband stellt Spalatin, wie bereits Willy Flach in einem Aufsatz aus dem Jahre 1939 deutlich machte, auch als „Historiograph" vor.

Vorliegende, 726 Seiten umfassende Edition, untermauert somit die Bedeutung des herausragenden Gelehrten, Ratgebers und Kirchenmannes aus einem anderen Blickwinkel. Das Vorhaben – mit dem Untertitel „Ein historiographisches Großprojekt der Frühen Neuzeit" versehen – besticht nicht nur durch eine aufwendige Ausführung auf editorischem Gebiet. Die Publikation ist mit zahlreichen Details zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte, zu den historischen Kontexten und zu hilfswissenschaftlichen Themen bis hin zur Einbandgestaltung und Wappendarstellung gespickt. Den Verfasserrinnen gelingt dabei in überzeugender Weise, diese Details zu beschreiben und zu interpretieren, ohne dass dabei die größeren Zusammenhänge außer Acht geraten. Rez. kann nicht verbergen, dass selbst für im Umgang mit Editionen geübte und mit den historischen Prozessen vertraute Leser die ersten 324 Seiten – denn hier wird das eben kurz Skizzierte interpretatorisch ausgeführt – eine Herausforderung bedeuten.

Ab Seite 327 („Anhang") folgen die „Inhaltsübersichten der Chronikbände" gereiht nach den einzelnen Handschriften (Übersicht S. 327) und die Beschreibung der „Materialbände" sowie „Abschriften" usw. Die in der Landesbibliothek Coburg vorhandenen Überlieferungen beginnen mit „Widukind" (Ms. Cas. 9), reichen über die „Sächsischem Kaiser und ihre Nachfahren" (Ms. Cas. 10) bis zu den „Thüringischen Landgrafen von Ludwig I. bis Friedrich III. und seinen Söhnen" (Ms. Cas. 11). Das im Thüringischen Hauptstaatsarchiv Weimar überlieferte Konvolut (EGA, Reg. O 21) vereint eine Reihe von teilweise unfertigen Lagen, die erst im 17. Jahrhundert zusammengefügt wurden. Es beginnt mit Ausführungen zum Ursprung der Sachsen und beinhaltet u. a. auch Darlegungen über die Landgrafen von Hessen bis zu Anfang des 16. Jahrhunderts. Die Edition wird mit dem, in der Forschungsbibliothek Gotha überlieferten Manuskript (Chart. A191) fortgesetzt, das als „Abschrift oder Teilabschrift des vierten Chronikbandes" gilt und die Geschichte der sächsischen Kurfürsten Friedrich I. und Friedrich II. enthält. Weitere Beachtung finden die Personentabellen und kleinen Chroniken (Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, EGA, Reg. O 18 bis O 20), die Materialsammlungen (Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, EGA, Reg. O 156 und O 157, O 4 und O 5, O 13b, O 23 und O 24) sowie Beschreibungen der Quellen- und Bücherverzeichnisse, der Abschriften und der Tabellen. Den Abschluß bilden Ausführungen zum Lagenaufbau der Chronikhandschriften und der Wiederabdruck des Aufsatzes von Willy Flach „Georg Spalatin als Geschichtsschreiber" von 1939. Der Band wird zudem

durch einen umfangreichen Apparat und durch eine gut ausgewählte Bebilderung aufgewertet.

Es bleibt den Verfasserinnen zu wünschen, dass dieser wichtige Quellenband auf weitere Forschungen und Editionen anregend wirkt und recht bald umfangreiche Rezeption findet.

Jena *Joachim Bauer*

Marianne Roobol: Disputation by Decree. The Public Disputations between Reformed Ministers and Dirk Volckertszoon Coornhert as Instruments of Religious Policy during the Dutch Revolt (1577–1583), Leiden/Boston: Brill 2010, 308 S., ISBN 978-9-004-18661-3

Frühneuzeitliche Religionsgespräche sind in letzter Zeit wieder stärker in den Fokus der Forschung geraten. Marianne Roobol legt ihre 2005 in Amsterdam abgeschlossene Dissertation nun als Buch vor, in dem sie dreierlei vorhat: zum einen Einblicke zu geben in die konkrete Praxis solcher Religionsgespräche, die in Form von Disputationen stattfanden. Ihr Fallbeispiel ist dafür der notorische Dirk Volckertszoon Coornhert (1522–1590), der 1578 und 1583 zwei viel beachtete Disputationen mit reformierten Theologen ausfocht. Da diese Disputationen öffentlich stattfanden, geht es ihr zudem darum, das Mittel des Religionsgesprächs im Zusammenspiel von medialer Verbreitung durch Druckschriften und entsprechenden Begleit- und Gegenpublikationen in den Kontext einer entstehenden Öffentlichkeit einzuordnen, die derartige Ereignisse beobachtete. Da diese Disputationen von der Obrigkeit angeordnet und moderiert waren, geht es ihr drittens vor allem auch um die für die Niederlande kontrovers diskutierte Einschätzung, welches Verhältnis zwischen den politischen Kräften der jungen Republik der Niederlande und der privilegierten reformierten Kirche gegen Ende des 16. Jahrhunderts bestanden. Roobol setzt zudem das niederländische Beispiel in Bezug zu anderen europäischen Religionsgesprächen und kann aufzeigen, wie die beiden Disputationen mit Coornhert zwischen ‚politischer Disputation' (67) im Sinne von Bernd Moeller und Kolloquium changierten.

Coornhert ist ein dankbares Thema. Er gilt als begabter Schreiber und erfolgreicher Publizist. Seine Kritik galt in erster Linie einer allzu strikten reformierten Orthodoxie, in der er die Fratze einer ‚Genfer Inquisition' wähnte. In den Höhenkamm der älteren Ideengeschichte hat er sich deshalb als früher Verfechter von Toleranz einschreiben können. Gleichwohl hat sich Coornhert ähnlich deutlich gegen Spiritualisten abgegrenzt, in deren Nähe er von seinen Gegnern wahrgenommen und gestellt wurde. Nicht zu Unrecht ist häufig ein Link gelegt worden zwischen den Auseinandersetzungen um Coornhert und den späteren Streit um die Remonstranten, die in der Synode von Dordrecht (1618/9) gipfelte. In beiden Fällen war der Einfluss der Obrigkeit maßgeblich am Zustandekommen sowie am Ablauf der Verhandlungen, während man die Argumentation und die konkrete Diskussion Theologen überließ. Und in beiden Fällen ging es um eine Parteinahme der politischen Kräfte für ‚ihre' reformierte Kirche, die als einzige öffentlich auftreten durfte: die sogenannte „publieke kerk". In beiden Fällen ging es aber nicht zuletzt um das Verständnis von Öffentlichkeitskirche und Obrigkeit im Umgang mit Andersgläubigen. Vor dem Hintergrund der identitätsstiftenden Erzählung von der niederländischen Toleranz ist Coornhert nicht nur ein interessantes, sondern freilich auch ein ‚vorbelastetes' Thema.

Roobol nähert sich ihrem Thema in sechs Kapiteln, die als Matrix die chronologische Abfolge der Ereignisse nutzt. Jedoch muss sie zwei Kapitel vorschalten, bevor sie zu der ersten Disputation gelangt. Zum einen diskutiert sie im ersten Kapitel die Rolle der öffentlichen Kirche zu Beginn der niederländischen Revolte, zu einer Zeit also, zu dem religiös wie politisch vieles im Umbruch und wenig gefestigt erscheint. Im zweiten Kapitel muss sie zum anderen den dicken Firnis, der Coornhert als Prophet der Toleranz bedeckt, entfernen, bevor sie zu den ‚politischen Disputationen' kommen kann. In den Folgekapiteln geht es ihr um eine Rekonstruktion der konkreten Ausgestaltung und des Ablaufs der Disputationen in Leiden (1578) und später in Den Haag (1583), so weit das die Quellen zulassen, die sich weitgehend auf Coornherts eigene Darstellung beziehen.

Was Roobol dabei sehr deutlich vorführen kann, ist der schwierige politische Kontext dieser Religionsgespräche. Das zeigt sich bereits beim Ringen um die Auseinandersetzungsform. Gesucht war eine Form, die wahrscheinlich machen sollte, dass Coornhert sich in ihrem Verlauf als geschlagen geben und das gewünschte Ergebnis anerkennen würde. Kurzum: das Vorgehen sollte garantieren, dass der religiöse Konflikt beigelegt werden könne, ohne die junge reformierte Kirche weiter zu beschädigen. Das ursprünglich akademische Ritual der Disputation bot sich als probates Mittel an, da in ihm nach bekannten Regeln rein auf intellektueller Ebene gefochten und ein Ergebnis hergestellt wird. Öffentlichkeit und mediale Verbreitung sollten das Ergebnis weiter absichern helfen. Allerdings hatte Coornhert selbst bereits im Vorfeld die

Form der Disputation in seiner Heimatstadt Haarlem für sich erfolgreich nutzen können. Man musste also vorsichtig vorgehen.

Zwar waren beide obrigkeitlich angeordnete Disputationen vielbeachtete Spektakel. Doch zeigen sich dabei vor allem die Grenzen von solchen Disputationen. Obwohl die Obrigkeiten den im Vorfeld von Coornhert angegriffenen Theologen freie Hand ließen, Coornhert schon rein formal in die Defensive zu treiben, reichten diese Maßnahme kaum aus, den rhetorisch geschickten Gegner zu neutralisieren. Coornhert ging vielmehr geradezu gestärkt aus der Leidener Disputatio hervor. Nach langem Zögern versuchte man fünf Jahre später in Den Haag diesen Punktsieg auszugleichen. Dazu veränderte man auch die Taktik: Hatte die Leidener Disputation auf Konfrontation gesetzt und versucht, Coornhert offen zu widersprechen, nutzte der versierte reformierte Theologe Saravia in der Haager Disputation eine andere polemische Variante: er versuchte es mit Vereinnahmungspolitik. In den genauen Analysen wie diesen liegen die großen Stärken von Roobols Studie.

Wie sehr die Causa Coornheert ‚landtzaken', also eine Angelegenheit von Landesinteresse war, verdeutlichen auch die gewählten Tagungsorte. Hatte man sich 1578 in Leiden für die Universität als Ort der Austragung entschieden, war es 1583 in Den Haag der frisch gegründete oberste Gerichtshof. Ebenfalls hatte sich die Beteiligung der politischen Kommissare von zwei auf zwanzig sogar verzehnfacht. Es waren aber nicht zuletzt die Publikationsmedien, die die Hoffnung auf einen eindeutigen Ausgang schnell ersticken mussten. Gleichwohl wird im Vergleich mit anderen Religionsgesprächen deutlich, dass auch in den Niederlanden die Obrigkeiten vor allem ein Interesse daran hatten, den Konflikt einzudämmen.

Am Beispiel von Coornhert zeigt Roobol die ambivalente Haltung der jungen Republik auf, die ihren Theologen das Feld und mit deren akademischen Gepflogenheiten die Mittel überließ, um die Einheit der Kirche abzusichern. Die Obrigkeit setzte also nur den Rahmen, ohne den Konflikt ausschließlich politisch lösen zu können noch zu wollen. Die medialen Bedingungen erweiterten allerdings den Schauplatz und verstärkten die Aufmerksamkeit wiederum zugunsten von Coornhert. Roobol mag zwar in ihrem Bemühen, sich von älteren Vereinnahmungen der Causa Coornhert zu lösen, zum Teil zu weit gehen. Zweifelsohne legt sie mit ihrer Studie aber eine detailreiche Analyse eines wichtigen Vergleichsfalls für die konfessionelle Konfliktführung im Europa des 16. Jahrhundert vor.

Münster *Andreas Pietsch*

Maria Marten: Buchstabe, Geist und Natur. Die evangelisch-lutherischen Pflanzenpredigten in der nachreformatorischen Zeit (Vestigia Bibliae 29/30), Bern: Peter Lang 2010, 394 S., ISBN 978-3-0343-0336-1.

Als der Tübinger Mediziner Leonhart Fuchs 1542 seine *De historia stirpium commentarii insignes* publizierte, legte der nicht eben zur Bescheidenheit neigende Autor ein Werk vor, das noch immer als ein Meilenstein in der Geschichte der Botanik gilt. In zahlreichen Auflagen und Übersetzungen verbreitet überzeugte es durch Materialfülle sowie philologische Sorgfalt und es bestach durch präzise Abbildungen der Pflanzen. Fuchs' Kräuterbuch bot freilich nicht allein Angaben zur Nomenklatur und zur Morphologie. Den kulturgeschichtlichen Zusammenhang, in dem es steht, stellt die Beschäftigung mit der „materia medica" dar, die weitgehend auf Dioskurides, einen Autor des 1. Jahrhunderts, zurückgehende Lehre von den pflanzlichen Arzneimitteln. Im Vorwort an den Brandenburgischen Kurfürsten Joachim II verortete Fuchs sein Werk im Horizont der humanistischen Studien zum Text des Dioskurides. Darüber hinaus ergriff er die Gelegenheit, den Wert von Medizin und gelehrter Kenntnis der Wirkungsweise der Pflanzen in einer Weise hervorzuheben, die verblüffend an die Art und Weise erinnert, in der Melanchthon die Unverzichtbarkeit von Wissenschaften zu begründen pflegte. Diese zu achten und zu kultivieren sei nicht nur nützlich und erstrebenswert, sondern habe als Erfüllung eines göttlichen Auftrags zu gelten. Im Fall des pharmazeutischen Wissens, das sich auf eine Natur bezieht, die mit Mitteln gegen Leiden und Gebrechen versehen ist, erhält die Kenntnis der in den Gewächsen verborgenen Heilkräfte somit eine eminent theologische Bedeutung. Denn ein solches Wissen artikuliert Weisheit und Güte des Schöpfers, der die Natur mit all jenen Mitteln versehen hat. Auch in den späteren Auflagen des ebenfalls weit verbreiteten Kräuterbuches von Hieronymus Bock begegnet diese theologisierende Topik. Wer sich auf den Spuren dieser Bücher im 16. Jahrhundert mit Pflanzen befasste, tat dies also stets auch unter einem pharmazeutischen Aspekt, zu dem wiederum gehörte, an die wohltätige Ordnung Gottes erinnert zu werden. Man begegnet diesem Gedanken bspw. in dem bekanntesten Werk protestantischer Erbauungsliteratur, den zuerst 1610 erschienenen *Vier Büchern vom wahren Christentum* des Johann Arndt.

Maria Marten beschäftigt sich in ihrer Studie nicht primär mit den Pflanzen als Kreaturen, die Bestandteil der guten Ordnung sind, die

Gott geschaffen hat, sondern mit einem Phänomen, das mit jener theologisch geprägten Naturwissenschaft der frühen Neuzeit in nur lockerer Verbindung stand und eigene Wege ging, den Pflanzenallegorien. Diese können zwar als Symptom eines erstarkten Interesses an botanischen Sachverhalten gelten, worauf sie sich aber beziehen, ist nicht biologischer, sondern moralischer oder theologischer Natur. Die Emblematik, seit dem *Emblematum liber* des Andrea Alciato (1531) eine bis ins 18. Jahrhundert beliebte Gattung, bediente sich nicht selten floraler Motive, beispielsweise der Palme, die um so besser wachse, je mehr man sie beschwere, das auf dem Titelblatt der Erstausgabe von Fuchs' *Historia stirpium* erscheint und in Emblembüchern gern aufgegriffen wird. Mag ein solches Motiv dem modernen Betrachter auch „künstlich" erscheinen – nach dem Verständnis der Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts handelte es sich prinzipiell, wie Albrecht Schöne einst formuliert hat, um die Artikulation eines Blickes, bei dem „die Verweisungskraft dessen, was er sieht, die verborgene Bedeutung, der emblematische Sinn aufgeht, welchen Gott den Werken seiner Schöpfung verliehen hat" (A. Schöne, Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock, München ^{3}1993, 27).

Der Sinn des Erscheinenden als etwas, das auf Grund einer angenommenen Ähnlichkeit zu einem anderen Sachverhalt an diesen erinnert: das konstituiert nicht allein die Gattung der Emblematik, sondern kann auch als Umschreibung des Verständnisses Melanchthons von der Allegorie gelten, die er in seinen *Elementa rhetorices* formuliert hat. Die Allegorie gilt hier nicht (mehr) als Tropus, sondern als die Ähnlichkeit zweier *Sachverhalte* (Melanchthon, Elementa rhetorices, in: CR 13, 466). Insofern können unter bestimmten Aspekten erfasste Dinge, beispielsweise Gewächse, zur ansprechenden und anspruchsvollen Darstellung von anderen Sachverhalten, Einsichten oder Weisheiten dienen. Auf dem derart umrissenen Gebiet ist das Thema von M.s Studie angesiedelt.

M. hat freilich das Feld ihrer Untersuchung so weit eingegrenzt, dass weder Emblembücher noch Werke, die in gewisser Weise der Physikotheologie zuzurechnen sind, behandelt werden. Es sind ausschließlich Predigten lutherischer Geistlicher, die sie thematisiert, und noch weiter wird das Untersuchungsfeld dadurch beschränkt, dass lediglich Predigten zwischen 1550 und 1630 einbezogen sind. In einem ersten Teil (33–132) sichtet sie das Material, indem zunächst die allegorischen Deutungen der Eigenschaften der Pflanzen, sodann die Illustration theologischer Topoi an Hand von Pflanzen dargestellt werden. In der genauen Bestandsaufnahme der botanischen Motive in den von ihr untersuchten Predigten liegt die Stärke dieses Buches. Sie dokumentiert eindrücklich den auf die Erfassung der Details der Pflanzen konzentrierten Blick der Geistlichen.

Ein zweiter Teil (133–307) trägt eher systematischen Charakter. Hier behandelt die Vfn. die lutherischen Pflanzenpredigten als Dokumente einer bestimmten Theologie – dem Zuschnitt des Gegenstandes entsprechend handelt es sich um eine solche, die stark von Polemik geprägt ist, weshalb Pflanzenallegorien, wie hervorgehoben wird, als „Waffen" einsetzbar seien (S. 258). M. versucht die Besonderheit der lutherischen Pflanzenpredigten zu zeigen, indem sie Pflanzenallegorien der alten Kirche und des Mittelalters denen der lutherischen Geistlichen gegenüberstellt und eine tiefgehende Zäsur konstatiert, die sie mit der Ablehnung der Interpretationsmethode des mehrfachen Schriftsinns durch die Reformatoren in Verbindung bringt. Darüber hinaus zeichneten sich die lutherischen Predigten durch den strengen Bezug der Allegorien auf Christus und die christliche Lebensführung aus. Auf der anderen Seite konstatiert sie zu Recht, dass auch die lutherischen Prediger durchaus auf Allegorien der Kirchenväter und mittelalterlicher Autoren zurückgriffen.

M.s Buch stellt einen wichtigen Beitrag zur Erweiterung der Kenntnisse über botanische Motive in lutherischen Predigten dar. Dazu tragen auch eine präzise Bibliographie sowie die Biogramme der Autoren bei (309–333). Demgegenüber können die Ausführungen über die Probleme der Allegorie und der Allegorese, die Geschichte der Predigt, der Bibelhermeneutik und der Verbindung von naturkundlichem und theologischem Wissen schwerlich befriedigen: Hier bietet sie nicht nur keine Forschungsresultate und neuen Einsichten, sondern eine Reihe von allgemeinen Bemerkungen, mit denen die zweifellos erstrebte Kontextualisierung der untersuchten Predigten nicht geleistet werden kann.

Berlin *Michael Weichenhan*

Robert Aleksander Maryks: The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood-Laws in the Early Society of Jesus, Leiden/Boston: Brill 2010, 281 S., ISBN 978-9-004-17981-3.

Der Titel des vorzustellenden Buches ist einem Memorandum des italienischen Jesuiten Benedetto Palmio (1523–1598) entnommen, das wahrscheinlich in der Mitte der 80er Jahre des 16. Jahrhunderts in einem heftigen Streit innerhalb des erst wenige Jahrzehnte bestehenden Jesuitenordens entstand. In diesem Streit

ging es um den – tatsächlichen oder vermeintlichen – Einfluss von aus Spanien stammenden *conversos*, also ehemaligen Juden oder deren Nachkommen, die unter dem Eindruck der judenfeindlichen Dekrete auf der iberischen Halbinsel zum Christentum übergetreten waren, innerhalb der *Societas Jesu*. Dieser Text in italienischer Sprache, den der Autor dieser Studie dem Vergessen entrissen hat und hier im Anhang im Original (freilich ohne Übersetzung) vorlegt, nimmt in diesem Streit in zugleich antispanischer wie antijüdischer Hinsicht Stellung, indem er den jüdischstämmigen Christen (S. 220: „Christiani nuovi") nachsagt, sie lebten ebenso wie die zum Katholizismus konvertierten Muslime im Verborgenen weiterhin ihren alten Glauben (ebd.: „sotto nome di Christiani vivono alla Giudaica et alla Moresca"), sie drängten sich im Orden in alle Ämter (S. 231: „Erano soprintendenti spagnuoli, visitatori spagnuoli, secretari spagnuoli, assistenti spagnuoli") und schlügen die „alten Christen" in die Flucht („Christiani vecchi, vedendo tal cosa, fuggivano [dal]la Compagnia"). Der Vorwurf, der Jesuitenorden als ganzer sei somit zu einer „sinagoga de gli Hebrei" (S. 222) geworden, setzt – der Vf. reflektiert dies kritisch in seinem Vorwort (S. XVII), ohne freilich die Konsequenz zu ziehen, die Wendung im Titel in Anführungszeichen zu setzen – die Identifikation dieser *conversos*, die häufig Abkömmlinge von bereits Jahrzehnte zuvor zum Christentum übergetretenen Juden waren, mit dem Judentum voraus; es handelt sich hier um eine nur von ihren antisemitischen und rassistischen Voraussetzungen her erklärliche Vorstellung oder zumindest eine Gedankenlosigkeit, die sich aber auch noch in Veröffentlichungen nach dem zweiten Weltkrieg findet. Voraussetzung des innerjesuitischen Streits im ersten Jahrhundert des Bestehens dieses Ordens ist die historische Tatsache, dass eine jüdische Abstammung in den Jahren 1540 bis 1593 in der Tat kein Hinderungsgrund für den Beitritt war und sich viele *Marranen* unter den führenden Jesuiten der Anfangsjahre befanden, bevor der Beitritt jüdischstämmiger Katholiken zunächst ganz verboten (1593) und danach (1608) erschwert wurde.

Im *ersten Kapitel* geht es – beginnend mit dem antijüdischen Dekret des Bürgermeisters von Toledo Pero de Sarmiento (1449) über die *Pureza-de-sangre* Statuten (1547) des Erzbischofs Silíceo (Juan Martínez Guijarro) bis zur Verteidigungsschrift dieser Maßnahmen *Defensio Toletani Statuti* durch den christlichen Adligen Diego de Simancas (1573) – um die geschichtlichen Hintergründe dieser Diskriminierungsgesetze. Bemerkenswert an diesen Texten ist die Verwendung judenfeindlicher Klischees, wie sie auch in der rassistischen Literatur späterer Jahrhunderte immer wieder auftauchen sollten. Bei Silíceo heißt es etwa, die zum Christentum konvertierten Juden hätten „an ihren Lippen noch die Milch der Perversität ihrer Vorfahren" („tienen en los labios la leche de la reciente perversidad de sus antepasados", S. 30); daneben wird „den Juden" zum Vorwurf gemacht, im achten Jahrhundert gemeinsame Sache mit dem Muslimen gemacht und zum Untergang des christlichen Spanien beigetragen zu haben (S. 3, 35). Andererseits wird deutlich, dass die katholische Hierarchie die gefährlichen Aspekte dieser antijüdischen Lehren insoweit wahrnahm, als sie die Wirksamkeit des Taufsakramentes in Frage stellten. Der Vf. zitiert in dieser Hinsicht ausführlich eine gegen Sarmiento gerichtete Bulle des Papstes Nikolaus V. unter dem Titel *Humani generis inimicus* (1449), die er im Anhang ebenfalls im lateinischen Original dokumentiert.

Das *zweite Kapitel* ist der *converso*-freundlichen Politik des Jesuitenordens in seinen Anfangsjahren gewidmet. Der Vf. stellt dabei besonders die Rolle des Ordensgründers, Ignatius von Loyola, heraus; dessen Biograph (oder Hagiograph) Pedro de Ribadeneyra (der selbst einer *Converso*-Familie entstammte) erzählte, Ignatius habe einmal während eines Tischgesprächs den Wunsch geäußert, selbst ein Verwandter Christi „nach dem Fleisch" („pariente de Cristo N[uestro] S[eñor] *secundum carnem*", S. 45) zu sein. Im Hinblick auf die *Converso*-Politik nicht weniger wichtig waren nach ihm seine Nachfolger Diego Laínez, der selbst einer Marranenfamilie entstammte, und Francisco de Borja, von dem Palmio in denunziatorischer Absicht schreibt, er habe die Konvertiten „bedingungslos geliebt".

Der Tod des Ordensgenerals Francisco de Borja markierte einen Wendepunkt in der Frühgeschichte der Jesuiten, da – dies ist der Inhalt des *dritten Kapitels* – nun eine italienisch-portugiesische Koalition das Ruder übernahm, die die Wahl des *converso* Juan Alfonso de Polanco verhinderte und statt ihm den Belgier Everard Mercurian als Ordensgeneral etablierte. Es begann ein heftiger Kampf innerhalb des Ordens, in dem eine spanische Gruppe, die *memorialistas*, sich gegen italienische *Converso*-Gegner stellte. In diesem Zusammenhang ist die anfangs erwähnte Denkschrift Benedetto Palmios zu verstehen, die der Vf. ausführlich interpretiert. Das abschließende *vierte Kapitel* hat die jesuitische Opposition gegen die judenfeindlichen *limpieza de sangre*-Ordensgesetze an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zum Inhalt. Die Aktivitäten von Jesuiten wie Antonia Possevino und Pedro de Ribadeneyra hatten insofern Erfolg, als das

strenge *Converso*-Verbot des Jahres 1593 fünfzehn Jahre später abgemildert wurde; nun hatten die Beitrittswilligen „nur" noch ihren Stammbaum bis zur fünften Generation offenzulegen. In dieser „moderaten" Form galt dieses diskriminierende Gesetz freilich bis zum Jahre 1946, als es abrogiert wurde –„almost certainly unter the sway of the Shoah", wie der Vf. hinzufügt –, ohne dass es freilich zu einer Verurteilung der Praxis früherer Jahrhunderte gekommen wäre (S. 213)! Diese Schlussbemerkung macht die bis in die Gegenwart reichende Brisanz einer Studie deutlich, die sich – bei allem Engagement in der hier angedeuteten Sache – zuerst durch sauberen und kundigen Quellenbezug, die genaue Nacherzählung der geschichtlichen Zusammenhänge und die ebenso präzise Nachzeichnung der theologisch-ideologischen Argumente der am Streit beteiligten Parteien auszeichnet und zudem anschaulich und gut lesbar informiert.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

Ulrike Kummer: Autobiographie und Pietismus. Friedrich Christoph Oetingers Genealogie der reellen Gedanken eines Gottes-Gelehrten, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010, 264 S., geb, ISBN 978-3-631-60070-2.

Die vorliegende überarbeitete und gedruckte Dissertation im Fach Neue Deutsche Literatur an der Philologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau von 2008 widmet sich der Edition der Autobiographie von Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782). Nach diversen Teilausgaben und einer fast vollständigen Edition mit zusätzlichem biographischen Material durch den Württemberger Pfarrer Karl Christian Eberhard Ehmann 1859 liegt nun die erste wissenschaftliche Ausgabe seiner Autobiographie vor. Ein seltsamer Zufall will es, dass kurz darauf in Leipzig eine weitere textkritische Ausgabe von Dieter Ising erschienen ist. Während sich die Verfasserin auf die drei bisher bekannten Manuskripte aus Stuttgarter und Tübinger Archiven stützt, verwendet Ising als Druckvorlage die wohl umfassendste Textfassung letzter Hand, die sich erst seit den 1950er Jahren im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart befindet.

Kummers Edition geht eine ausführliche Hinführung voraus mit Details zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Genealogie und deren Stellung im Kreis pietistischer Autobiographien. Oetinger begann seine Autobiographie 1762 im Alter von 60 Jahren zu schreiben, größtenteils diktierte er sie, es folgten Fortsetzungen und ergänzende Nachträge und Korrekturen eigener Hand bis 1779/80. Im Vorspann folgt eine Auflistung der bekannten (Teil-)Abdrucke, mit Angaben der entsprechenden Auszüge, der jeweiligen Beigaben aus Briefen, Predigten und anderen Texten Oetingers sowie die Richtigstellung offensichtlicher Fehlangaben. Streuüberlieferungen und Fortschreibungen werden tabellarisch aufgeführt sowie die Darstellung Oetingers in Hermann Hesses „Viertem Lebenslauf" und abschließend eine Übersetzung der Genealogie ins Englische.

Das Bild Oetingers in der christlichen Welt und in der kulturgeschichtlichen Forschung wurde bisher wesentlich geprägt durch Ehmanns Darstellung, zumal noch keine wissenschaftliche Biographie vorlag. Außerdem sind bisher nur einzelne Schriften von Oetingers umfassendem Werk als textkritische Ausgaben erschienen, so die *Lehrtafel der Prinzessin Antonia* (1977), die *Theologie ex idea vitae deducta* (1979) und das *Biblische und emblematische Wörterbuch* (1999). Noch immer warten die weiteren naturkundlichen und theologischen Schriften sowie seine Korrespondenz einer textkritischen Bearbeitung und Edition. Zu nennen wären hier besonders seine *Patriarchalphysik* (1772) sowie die *Irdische und himmlische Philosophie* (1762f.), die durch das Stuttgarter Konsistorium wenige Jahre nach Erscheinen beschlagnahmt wurde. Auch namentlich im Bereich seiner Korrespondenz sind die bisherigen Publikationen noch unzureichend. Als weitere Desiderate der Oetinger-Forschung sind zu nennen seine Beziehungen zu radikalpietistischen und spätrosenkreuzerischen Sozietäten, speziell auch zu Johann Wilhelm Überfeld in Leyden und dem Amsterdamer Kreis von „Engelsbrüdern" wie auch seine Korrespondenz mit Graf Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine.

Eine nach Vollständigkeit strebende Bibliographie der Werke Oetingers ist in Bearbeitung.

Aus K.s Arbeit lässt sich der gegenwärtige Ist-Zustand der Wirkungsgeschichte Oetingers ablesen, wenn auch ihr Kommentar vorrangig die Alchemie und die hermetische Tradition in der Genealogie in den Blick nimmt. Oetingers Lebenswelt ist am ehesten zu erkennen im Bemühen, Gott durch die Bibel und die Natur zu erkennen. Theologie und Naturkunde gehören für ihn zusammen, so dass er sich dem hermetischen Denken in seinen Bezügen zur Alchemie, zum Rosenkreuzertum und zur Mystik öffnete. Himmlisches und Irdisches, Gott, Mensch und Natur werden in einer Einheit und in allem Gott am Werk gesehen. Hier wäre inzwischen zu verweisen auf Paul Michels Publikation zur Physikotheologie (Zürich 2008). K. stellt diese Sichtweise in den historischen Zusammen-

hang und hebt geistige Anleihen Oetingers von Jakob Böhme hervor, die er im *Versuch einer Auflösung der 177 Fragen aus Jakob Böhm* (1777) verarbeitete. Rationales Denken verschloss sich gerade diesem Bereich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts bis in die jüngste Vergangenheit hinein und stellte die naturkundlichen Grundlagen der Alchemie in Abrede, so dass Oetinger und seine Werke lange Zeit auf Unverständnis stießen und Missdeutungen erfuhren.

Oetingers Biografie ist ein exemplarischer Fall für den in seiner Zeit häufiger zu beobachtenden „Wunsch nach individueller Gotteserfahrung und gelebter Frömmigkeit", der speziell in (radikal-)pietistischen und erwecklichen Kreisen zu zahlreichen Sonderformen christlicher Existenz geführt hat. Dabei machte er keinen Hehl aus seiner Ablehnung einer vernünftigen Theologie, die die Vervollkommnung des Menschen zum Ziel hat und Gott über die Vernunft erfahren will. Oetinger stand nach seiner Zeit als Repetent am Tübinger Stift ca. 44 Jahre im kirchlichen Dienst in Altwürttemberg, zuletzt als Prälat in Murrhardt. Er begnügte sich im Pfarramt nicht mit einer dogmatisch sauberen Verkündigung und stand in einem spannungsreichen Verhältnis zur lutherisch-orthodoxen Theologie. Er stand nicht nur mit kirchlichen Pietisten wie Johann Albrecht Bengel und August Hermann Francke (†1727!) in Verbindung, sondern suchte ebenso Kontakte mit Außenseitern wie Emanuel Swedenborg, dessen *Arcania coelestia* er drucken ließ; er traf mit dem Inspirierten Johann Friedrich Rock zusammen, studierte die Schriften von Mystikern wie Valentin Weigel und ließ die Werke sowohl von Kirchenvätern wie auch von Rabbinen und der Kabbala auf sich wirken. Es gehört zu seiner Universalgelehrten-Biografie, dass er sowohl medizinische Vorlesungen besuchte und sich mit ärztlicher Praxis beschäftigte wie auch seinen Neigungen zur Alchemie nachging, ohne allerdings der Goldmacherei frönen zu wollen. Von daher ist es folgerichtig, dass er auch selbst Medikamente herstellte. Schließlich gehört zu seiner universalistischen Ausrichtung auch, dass er eine bergrechtliche Gewerkschaft in Wüstenrot gründete, denn das Bergwerk sei „ein würdig objekt der Theologie", weil bei beiden wahrhaft geschieden werden müsse beim Gestein wie bei der Lehre. In allem war für ihn maßgebend, inwieweit jeweils Gotteserkenntnis im Zunehmen begriffen würde.

Die Verf.in will keine Lebensbeschreibung Oetingers vorlegen, sondern setzt ihren Schwerpunkte auf die Edition und einen ausführlichen Kommentar. Damit leistet sie wichtige Vorarbeiten für eine noch ausstehende Biografie. K. charakterisiert Oetinger als „pietistischen Naturphilosophen", dessen Schrifttum erst in Ansätzen erschlossen ist. Der Edition schließt sich ein ausführlicher und sorgfältig erarbeiteter Anmerkungsteil an. Allerdings wird die Lesefreundlichkeit eingeschränkt durch den relativ kleinen Schriftgrad der Edition und das ständige mühsame Nachblättern der dazugehörenden Belege und Erklärungen im Kommentar. Ein ausführliches Literaturverzeichnis mit gedruckten Quellen und ein Personenregister runden die Arbeit ab. Insgesamt regen K.s und Isings Editionen die erneute Beschäftigung mit Oetinger an, zumal physikotheologisches Gedankengut im gegenwärtigen populärwissenschaftlichen Alltag wieder an Attraktion gewonnen hat.

Zürich *J. Jürgen Seidel*

Johannes Meier (Hg.)/*Michael Müller (Bearb.): Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika.* Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit, Bd. 2: Chile (1618–1771), Münster: Aschendorff 2011, L u. 458 S., 12 Abb., 4 Karten. ISBN 978-3-402-11789-7.

1593 kamen die ersten Jesuiten aus Peru nach Chile, 1608–24 gehörte es zur Vizeprovinz Paraguay, 1624 war es Vizeprovinz von Peru, ab 1683 selbständige Ordensprovinz. 1767 wurde der Orden aus dem spanischen Imperium vertrieben. 377 Jesuiten aus Chile wurden deportiert bzw. ins Gefängnis geworfen. Von einer „Schiffsladung" von 67 starben dabei 28! Zwei konnten untertauchen und wurden nie erwischt. 17 Patres und 24 Brüder von den Ausgewiesenen gehören zu den 35 Patres und 38 Brüdern aus den fünf zentraleuropäischen Provinzen, die in die Prosopographie aufgenommen wurden. Dazu kommen zwölf Sonderfälle, die unterwegs verstarben oder aus anderen Provinzen kamen. Dieses bio-bibliographische Verzeichnis nimmt zwei Drittel des Bandes ein und ist von atemberaubender Gelehrsamkeit. Aus 75 Archiven und Bibliotheken in zwölf Ländern, auch ostmitteleuropäischen, werden nicht nur die biographischen Daten und die Aktivitäten im Orden in und außerhalb Chiles im Detail zusammengetragen. Dazu kommen Regesten der vorhandenen Briefe und Inhaltsangaben etwaiger Schriften. Bei den Brüdern, die häufig hoch qualifizierte Künstler und Handwerker waren, erscheinen unter den Werken ihre Bauten oder Goldschmiedearbeiten, z. T. mit Abbildungen. In den ersten hundert Jahren waren nur zwei deutsche Jesuiten in Chile tätig.

Ab 1686 kamen dann nacheinander sechs von den jeweiligen Provinzprokuratoren in Europa angeworbene Gruppen, 1686 acht Patres, 1746 nicht weniger als 10 Patres und 22 Brüder! Leider erfährt man nur wenig über die vorangegangenen Bewerbungen und ihre Behandlung durch den Orden, die allerdings von Christoph Nebgen in seiner Dissertation 2007 analysiert wurden. Auch über das Zahlenverhältnis und die Beziehungen zu den Mitbrüdern aus Spanien und anderen Ländern gibt es nur pauschale Angaben; man kann nur schätzen, dass die Deutschen nie mehr als ein knappes Zehntel des Personals ausgemacht haben.

Ansonsten bietet der erste Teil des Buches eine systematische und durchaus auch statistische Aufarbeitung. Von besonderem Interesse sind dabei die Leistungen der deutschen Chile-Jesuiten als Architekten und Kunsthandwerker, als Landwirte sowie in der Pharmazie und Medizin. Die Jesuiten waren ja zum größeren Teil nicht in der Mission tätig, sondern unter der kolonialen Bevölkerung, wo sie u. a. auch mit ihren Kollegien und Universitäten eine ausschlaggebende Rolle für die höhere Bildung spielten. Ihre beiden Apotheken in Santiago und Concepción waren die einzigen derartigen öffentlichen Einrichtungen des Landes. Da die Krone nur die eigentliche Missionsarbeit mit bescheidenen Zuwendungen finanzierte und der Orden großen Wert auf wirtschaftliche Unabhängigkeit legte, spielten weniger die teilweise ansehnlichen Stiftungen als die eigenen Wirtschaftsbetriebe eine ausschlaggebende Rolle. Der Orden besaß 36 größere und über zwei Dutzend kleinere landwirtschaftliche Betriebe, die mit gegen 2000 schwarzen Sklaven betrieben wurden, über die man aber nicht viel erfährt. Bemerkenswert ist aber, dass die Jesuiten im Gegensatz zu anderen Sklavenhaltern für sie eine Art Altersheim unterhielten und dass zeitweise mehr Sklavinnen als Sklaven beschäftigt wurden. Ob dadurch keine Probleme entstanden? Auf der Hacienda Calera de Tango südlich Santiago schufen die Jesuiten außerdem das erste koloniale „Industriegebiet" des Landes mit vielseitiger Produktion.

Die Untersuchung der Missionstätigkeit wird mit einer gründlichen Ethnographie der indigenen Bevölkerung vorbereitet. Denn die Mission fand zum größeren Teil südlich der Grenzen der Kolonie bei nicht unterworfenen Indigenas statt, deren wiederholte Kriege mit den Spaniern ebenso wie die zahlreichen Naturkatastrophen einschließlich Tsunamis die Erfolge des Ordens immer wieder in Frage stellten. Der Archipel von Chiloë befand sich allerdings unter spanischer Kontrolle und konnte mit Hilfe eingeborener Mitarbeiter sehr erfolgreich christianisiert werden, obwohl es sich auch hier überwiegend um Wandermission handelte. Das galt erst recht für den Rest des Missionsgebiets, von dem Nahuelhuapi jenseits der Anden ausgesprochen gefährlich und die Umgebung der spanischen Exklave Valdivia mit ihrer verkommenen Soldateska ausgesprochen unerfreulich waren. Unter großen Strapazen machten die Patres von ihren Stützpunkten aus die Runde, spendeten die Sakramente und predigten. Die meisten deutschen Jesuiten kamen mit einem sehr negativen Indianerbild aus Europa, das sich aber auf die Dauer ins Positive zu wenden pflegte, auch wenn es zeitgemäß exklusivistisch und paternalistisch blieb. Allerdings ließ der Missionserfolg trotz eindrucksvoller Taufzahlen infolge der extensiven Betreuung zu wünschen übrig. Man wundert sich eher, wie gern die Missionare im „Feindesland" aufgenommen wurden und dass anscheinend keiner in den verschiedenen Kriegen das Leben verlor. Nur bei Nahuelhuapi gelangten einige zum ersehnten Martyrium.

Vier ausgezeichnete Karten machen die Topographie des Ordens und seiner Missionen anschaulich. Kritisch bemerkt man hie und da überflüssige Wiederholungen, zwei anfechtbare Übersetzungen aus dem Spanischen („Feldmarschall" [54, 132f.], „Parlament" [141]) und eine Computerfehlleistung („benötigte er in der Fußnotenzeichen 1000 pesos" [15]). Außerdem hält der Rezensent die nationalgeschichtliche Herangehensweise ebenso wie im Falle der Regestenwerke aus dem Vatikanischen Archiv (Repertorium Germanicum u. dgl.) heutzutage eigentlich für überholt, muss aber zugeben, dass dergleichen wohl immer noch nicht anders zu machen und zu finanzieren ist. In diesem Sinne sei den noch ausstehenden Bänden zu den Provinzen Paraguay, Peru und Quito ein ähnlich erfreuliches Ergebnis gewünscht.

Freiburg im Breisgau *Wolfgang Reinhard*

Mentzer, Raymond A./Moreil, Françoise/Chareyre, Philippe (Hg.): Dire l'interdit. The vocabulary of censure and exclusion in the early modern Reformed tradition, Leiden / Boston, Brill 2011, vii, 359 S., ISBN 978-9-00417-922-6.

In diesem englisch-/französischsprachigen Band sind die Ergebnisse des Kolloquiums eines Netzwerks amerikanischer und europäischer Forscher veröffentlicht, die sich mit der Entwicklung und Bedeutung reformierter Kirchenorganisation beschäftigen. Das Kolloquium, das im Jahr 2007 in Avignon durchgeführt wurde, behandelte Kirchenzucht und

insbesondere Exkommunikation, hauptsächlich in französischsprachigen, aber auch in anderen reformierten Kirchen und Gemeinden Europas vom 16. bis zum 18. Jh. Jedem Beitrag ist eine Zusammenfassung in beiden Sprachen vorangestellt, sodass auch diejenigen Leser, die einer der Sprachen nicht mächtig sind, dem Argumentationsgang folgen können. Eine Einleitung der Herausgeber Raymond A. Mentzer und Françoise Moreil ordnet die Beiträge in den Zusammenhang der Tagung ein und fasst knapp erste Resultate zusammen. Die *Conclusion* von Christian Grosse stellt die Beziehung zur Forschungsgeschichte seit dem von Mentzer herausgegebenen einflussreichen Band *Sin and the Calvinists* (Kirksville 1994) her und zeigt aus den Tagungsergebnissen resultierende Forschungsperspektiven auf. Bedauerlich ist, dass zwischen dem Kolloquium und der Veröffentlichung des Bandes drei Jahre lagen, sodass z. B. die Ausführungen zur Bedeutung der Statistik in der Analyse von Kirchenratsprotokollen nicht mehr ganz so aktuell sind, wie sie es 2007 zweifellos waren. Die Bemerkungen zur Zuverlässigkeit der Kirchenratsprotokolle und zu ihrer religiösen und symbolischen Funktion haben hingegen nichts von ihrer Aktualität eingebüßt.

Der Band ist in vier Teile gegliedert. Eine erste Einheit behandelt „Frauen vor dem Kirchenrat". Suzannah Lipscomb untersucht die – zumindest teilweise – gescheiterten Versuche südfranzösischer Kirchenräte, patriarchale Strukturen durchzusetzen, und beleuchtet, wie Frauen den Kirchenrat in ihrem Sinne zu nutzen wussten. Hier werden deutliche Unterschiede zur deutschen und englischen Situation sichtbar. – Judith Pollmann zeigt die Attraktivität der Kirchenzucht, gerade für Frauen, anhand des niederländischen Beispiels auf. Insbesondere unverheiratete Frauen traten der reformierten Kirche in den Niederlanden bei. Auf diese Weise wurde ihnen gesellschaftlich-moralische Ehrbarkeit bescheinigt, und sie erlangten einen sozialen Status, den sie sonst kaum erreichen konnten. Die regelmäßigen Überprüfungen ihres Lebenswandels demonstrierten öffentlich ihre Ehrbarkeit, die auch im allgemein-gesellschaftlichen Umfeld von großer Bedeutung war. – Karen E. Spierling analysiert anhand einiger Fallbeispiele den Umgang mit unehelichen Kindern und deren Eltern im Genf des 16. Jh.s. Sie korrigiert damit tradierte Ansichten: Nur wenige der Fälle wurden bis zur öffentlichen Kirchenzucht – Abendmahlsausschluss oder gar Exkommunikation – weiterverfolgt. Hingegen wurden in Genf wesentlich mehr uneheliche Kinder geboren, als eine oberflächliche Betrachtung der Protokolle glauben lässt; teils wurden auch falsche Väter angegeben, um die Anstößigkeit zu mildern.

Der zweite Teil ist betitelt „Uses and Functions of Censure". Philippe Chareyre befasst sich mit der internen Zucht der Pastoren in Frankreich. Am häufigsten wurde die Suspension als Strafe verhängt, in der Regel von der Provinzialsynode. Diesem Aufsatz sind fünf Anhänge beigegeben: drei kurze Editionen bzw. Auszüge aus Erlassen und Ordnungen, eine Auflistung der Vergehen und Strafen sowie der für die Verhängung der Strafen zuständigen Instanzen nach der *Discipline des églises réformées de France* und ein Foto aus einem Exkommunikationsbeschluss. – Die Bedeutung des Kirchenrats für die Organisation der Gemeinden in ländlichen Gebieten untersucht Serge Brunet mit Blick auf den Beginn der religiösen Auseinandersetzungen in Frankreich 1560–62. – Andrew Spicer arbeitet die Bedeutung des englischen Bischofs für die Exkommunikation in den Fremdengemeinden in England nach 1559 heraus, die im Widerspruch zu der ursprünglichen, von Johannes a Lasco entworfenen Konzeption der Gemeinden stand, in der auch die Exkommunikationsgewalt bei der Gemeinde lag. Allerdings waren die Gemeinden nach ihrer Wiedereinrichtung 1559 auch nicht mehr autonom. Leider hat Spicer für die Geschichte a Lascos und der Londoner Gemeinden die deutsche Forschung nicht berücksichtigt. Sehr interessant sind seine Ausführungen zur Interaktion von Bischof und Coetus. – „L'exclusion de la cène: une nécessité pour le contrôle des mœurs?", fragt Nicole Staremberg Goy in ihrem Beitrag. Sie analysiert die Adaption reformierter Ideale im 18. Jh., als im Waadtland über eine Wiedereinführung der Exkommunikation diskutiert wurde.

Der dritte Teil befasst sich mit der Anwendung der Zucht in Genf, Ungarn und Schottland. Gewohnt angenehm zu lesen eröffnet Robert M. Kingdon in einem seiner letzten Aufsätze neue Einsichten in die Genfer Reformation. Er untersucht die Unterstützer der Reformation in Genf anhand zweier zeitgenössischer inoffizieller, d. h. nicht vom Rat gedruckter, Historiographien und weiterer Protokolle und Unterlagen aus Genf. Wie zu erwarten erhielt die Reformation viel Unterstützung von den – häufig gerade wegen der Reformation nach Genf gekommenen – ausländischen Protestanten. Überraschend hingegen Kingdons zweites Ergebnis: Auch Täufer unterstützten den Genfer Kirchenrat. Kingdon erklärt dies mit der Forderung der Täufer nach Durchsetzung von Moralität und „rechtem" Leben. Die Kirchenzucht zog so manche Täufer an, auch wenn sie ihre dogmatischen Ansichten bzgl. der Taufe nicht aufgaben. –

Salomon Rizzo führt aus dem Genf des 16. Jh. bekannte Fakten zur Kirchenzucht weiter ins 17. und 18. Jh. und zeigt so allmähliche Veränderungen auf, die, wenn die Entwicklung auch nicht linear vonstattenging, so doch mehr und mehr sichtbar wurden. – Graeme Murdock stellt die Haltung der Gemeindeglieder zu Exkommunikation und Kirchenzucht in Ungarn dar und fragt nach deren Effizienz und sozialer Bedeutung. Er kommt zu dem Ergebnis, dass sich Pastoren, Älteste und die meisten Gemeindeglieder über Kirchenzucht und Buße einig waren. – Margo Todd bemerkt in Bezug auf die schottische Kirche, dass die Exkommunikation nur sehr selten durchgeführt wurde, was auch andere Beiträge schon betont hatten. Todd fragt nach den Gründen und nennt als die beiden wichtigsten, dass der Kirchenrat die Exkommunikation lediglich als letztes Mittel anwenden wollte und ihre religiösen und vor allem sozialen Konsequenzen sehr ernst nahm.

Die Beiträge des vierten Teils konzentrieren sich auf französische Gemeinden. Edwin Bezzina führt in die Geschichte der reformierten Kirche von Loudun ein und zeigt die Bedeutung ihres Kirchenrats auf. – Didier Poton stellt in aller Kürze den Neuaufbau einer reformierten Gemeinde im 18. Jh. dar. – Françoise Moreil untersucht die Durchführung der Kirchenzucht in vier Gemeinden im südlichen Frankreich und in Orange. Die zahlreichen Beispiele werden kategorisiert geordnet und die Bedeutung der Kirchenzucht als soziales Ordnungsinstrument herausgearbeitet. – Anhand des Fallbeispiels Sainte-Marie-aux-Mines, einer bilingualen multikonfessionellen Gemeinde, demonstriert Michelle Magdelaine abschließend in einer detaillierten Studie Handlungsrahmen und -möglichkeiten des Kirchenrats in solch einem schwierigen Umfeld.

Zusammenfassend ist die gemeinschaftsbildende Funktion zu unterstreichen, die der Kirchenzucht in vielen Beiträgen beigemessen wird. Einige der Autoren betonen zudem, dass der größte Teil der Gemeindeglieder den Kirchenrat in seinen Handlungen und Ansichten unterstützt habe. In diesem Zusammenhang ist allerdings darauf hinzuweisen, dass sich viele der Beiträge mit Gemeinden in anderskonfessionellem bzw. gemischtkonfessionellem Umfeld beschäftigten. Nur selten gab es einen Landesherrn, der die Gemeinden direkt unterstützte. Die Einheitlichkeit, die bei aller Betonung der Unterschiede zwischen den Gemeinden und Situationen beim Lesen der Beiträge ins Auge springt, mag auch dieser häufig ähnlichen historisch-(kirchen)politischen Situation geschuldet sein.

Mainz *Judith Becker*

Peter Niederhäuser (Hg.): *Ein feiner Fürst in einer rauen Zeit*. Der Konstanzer Bischof Hugo von Hohenlandenberg, Zürich: Chronos 2011, 200 S., ISBN 978-3-0340-1081-8.

Bischof Hugo von Hohenlandenberg gehört zu den bekannteren und bedeutenderen Konstanzer Bischöfen, allein schon deshalb, weil in seinen langen Episkopat (1496–1532) der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit und insbesondere die Einführung der Reformation in seiner Bischofsstadt und weiteren Städten seiner Diözese fallen. Die ältere, vielfach veraltete Literatur über Hugo von Hohenlandenberg kreist denn auch um seine Haltung gegenüber der Reformation, mit der er anfänglich sympathisierte und die er später bekämpfte. Eine moderne Monographie, welche die weiteren Aspekte im Handeln Hugos gleichberechtigt behandelte, fehlt. Der anzuzeigende Aufsatzband ging aus einer Veranstaltungsreihe der Volkshochschule Winterthur und einer Tagung des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung aus Anlaß des 550. Geburtstages Hugos hervor und ist geeignet, dieses Desiderat ein Stück weit zu erfüllen. Federführend war Peter Niederhäuser, der eine ausgewogene biographische Übersicht beisteuert, in der er als ausgewiesener Kenner des nordostschweizerischen Adels einen besonderen Akzent auf die Bedeutung von Hugos familiärem Hintergrund setzt. Den darauf folgenden Aufsätzen merkt man ebenfalls an, daß ihre Autorinnen und Autoren profunde Kenner der jeweiligen Materie sind; obwohl die Beiträge durchweg angenehm zu lesen und für ein breiteres Publikum gut zugänglich sind, erfüllen sie einen hohen wissenschaftlichen Standard. Andreas Bihrer umreißt die strukturellen Probleme des Hochstiftes, mit denen Hugo konfrontiert war, und widerlegt dabei das geläufige Klischee eines linearen, unaufhaltsamen Niederganges im Spätmittelalter. Sabine Arend wählt einen ökonomischen Zugriff auf die zeitgenössischen Landpfarreien, indem sie deren Einkünftestruktur und Belastung durch die bischöfliche Besteuerung untersucht. Die folgenden Beiträge von Sabine Arend und Rainer Henrich behandeln die Einführung der Reformation in Konstanz und Zürich, wobei das Verhältnis Hugos zur Zürcher Reformation hier zum ersten Male überhaupt näher fokussiert wird. Mit der zeitgenössischen Wahrnehmung Hugos befasst sich Pia Eckhart, wobei sie die noch immer unbefriedigend erschlossene Konstanzer Chronistik des 16. Jahrhunderts auswertet. Welche Bedeutung die Kunst und die Architektur für Hugo besaßen, zeigt schon die Gewichtung des Bandes, dessen zweiter Teil vorwiegend die Kunst- und Baugeschichte im

Umfeld des Bischofs behandelt. Dort findet sich die Masse der Illustrationen; die Schwarzweißreproduktionen fallen überwiegend gut aus, die Farbtafeln sogar sehr gut. Silvia Volkart umreißt Hugos Rolle als Mäzen und Bauherr; auf seine Veranlassung entstanden Zimelien wie der Hohenlandenberg-Altar (heute in Karlsruhe) oder sein vierbändiges Missale (heute in Freiburg). Der Beitrag Rudolf Gampers über die Bücher Hugos hält zwei Überraschungen bereit: In Hugos frühen Vorlesungsnachschriften zeigt sich einmal seine menschlich-persönliche Seite, indem der etwa Zwölfjährige die ernsten kirchenrechtlichen Materien mit phantasievoll verzierten Buchstaben durchbrach. Als Bischof setzte Hugo konsequent auf den Buchdruck als Medium für seine Reformbemühungen. Den Band beschließen Miszellen über die „Orte des Bischofs", nämlich das von Hugo zur Residenz ausgebaute Schloss Arbon; Hugos Vaterhaus, das Schloss Hegi bei Winterthur; das von Hugo erbaute Schloss Markdorf; die Meersburg, die unter Hugo ihre markante Außengestalt mit den drei Rundtürmen erhielt; die Gred in Meersburg und die Kornschütte in Schaffhausen als Beispiele für Wirtschaftsbauten Hugos; die Kirche von Turbenthal, die wohl auf Initiative Hugos entstand und seiner Familie als Grablege diente; die auf Veranlassung von Hugos Bruder Ulrich von Landenberg reich ausgestattete Kirche Wiesendangen. Der Stand der baugeschichtlichen Erforschung ist bei den schweizerischen Objekten meist deutlich besser als bei den deutschen. Ein feines Buch, dem der Rezensent zweierlei wünscht: erstens, dass es die große Zahl an Lesern finde, die es verdient; und zweitens, dass die vielen spannenden Fragen, die nur angerissen werden konnten (z. B. Benedikt Zächs Bemerkungen zur Münzprägung Hugos), künftig ebenso kompetent weiter verfolgt werden.

Konstanz *Harald Derschka*

Miriam Rieger: Der Teufel im Pfarrhaus. Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit, Stuttgart: Franz Steiner 2011 (Friedenstein-Forschungen 9), 328 S., ISBN 978-3-515-09869-4.

Dies ist eine Erfurter Phil. Diss. bei Martin Mulsow und Jörg Rüpke, also bei den Frühneuzeithistorikern. In älteren Tagen hätte man ein solches Thema zum „Deutungsmuster Gespenst" bei den Erzählforschern der germanistischen Volkskunde erwartet, die sich damit als Motiv- und Gattungsphänomen in der „Enzyklopädie des Märchens" (s. v. Teufelliteratur) und als Forschungsprojekte zum Okkulten seit der Aufklärung immer noch erfolgreich beschäftigen. Heute hat der ethnological turn mit gutem Grund das Konfessionalismus-Paradigma erreicht und zwar unter Überspringen der bei unseren Historikern nie besonders beliebt gewesenen, weil französischen Mentalitätsforschung. Hier aber tut sich nun ein fruchtbares Feld auf, nämlich die kulturprägenden Zusammenhänge von Konfession und Lebenswelt zu beobachten und zwar an Hand des Geisterglaubens, wie das in England (der Region geradezu nationalspezifischer Spukgeschichten) mit einer speziellen Gespensterforschung schon seit den siebziger Jahren geschieht. Die neuere deutsche Literaturwissenschaft betreibt für das 18. Jahrhundert seit längerem kulturwissenschaftliche Melancholieforschung, das heißt das Beobachten der literarischen Folgen von aufgeklärten wie aufklärungskritischen Auseinandersetzung mit zeittypischen medizinischen Phänomenen. Man stellt heute dem seinerzeit beginnenden rationalen Verständnis die nicht zu übersehende und darum ernst zu nehmende Existenz sogenannt wilden Denkens gegenüber.

Bei den Gespenstergeschichten und deren zeitgenössischen Deutungen geht es vor allem um Erscheinungen, Diskussionen und konfessionelle Zuordnungen (hier zum Luthertum) vornehmlich des 17. Jahrhunderts und daher insgesamt um die vernachlässigte protestantische Frömmigkeitsgeschichte, das heißt Beobachtungsmöglichkeiten von praxis pietatis im Einvernehmen mit oder im Gegensatz zur orthodoxen kirchlichen Lehre. Wenn also die Erzählforscher auf Motivsuche gehen, die Literarhistoriker kulturspezifisches Kognitionsverständnis entdecken, die traditionellen Kirchenhistoriker einen großen Bogen um dies alles machen und die Religionskundigen des Christentums nach übergreifenden ideengeschichtlichen Zusammenhängen fahnden, dann geht die Autorin Miriam Rieger als Frühneuzeithistorikerin erst eigentlich zur Sache. Es handelt sich nämlich nicht, wie im vorigen Jahrhundert mehrfach in unterschiedlichen Disziplinen formuliert, um „katholische Reste oder Überbleibsel/Relikte" im Luthertum. Die Autorin formuliert trefflich: „Wie verbindlich eine theologische Doktrin wird, hängt von vielen Faktoren ab, von großen kirchenpolitischen Umbrüchen wie von lokalen Konstellationen, schließlich auch von individuellem Handeln zwischen Gehorsam, Missverständis, Eigennutz, Verweigerung" (S. 29 f.).

Das Buch ist in vier Großkapitel eingeteilt, die sich an quellenmäßig gut belegte Fallbeispiele anschließen. 1. Aktualisierung des lutherischen Gespensterglaubens (zu einem Ge-

spenst von 1683/84). – 2. Ein Gespenst des Pietismus? (1695). – 3. Austreibung als Spektakel (Beispiel 1672). – 4. Vier Stationen eines Wandels von Besessenheit, Begeisterung, Betrug (1691–1720). Dabei arbeitet die Autorin die „Lutheranisierung des Geisterglaubens", etwa im Unterschied und in Gegenposition zu den Katholiken und deren gut erforschtem nachtridentinischen Armenseelen-Kult, besonders heraus und beobachtet nach der „Entkonfessionalisierung" durch die Aufklärung und die Abschaffung der protestantischen Gespensterfürbitte als Mittel der Pastoral den Aufstieg des Spiritismus vornehmlich in radikalevangelischen Milieus durch Versuche von Kommunikation mit Toten, vor allem das „Auswandern" der Klopf- und Poltergeister nach Amerika. Rieger stellt dabei die offiziellen kirchlichen mitteleuropäischen „Gespenster-Fürbitten" des Barock in den Mittelpunkt ihrer Beschreibung eines lutherischen Wandels des altkirchlichen Exorzismus. Dafür wäre allerdings ein genauerer Vergleich mit der jesuitischer Handhabung öffentlicher „Austreibungen" fruchtbar gewesen, wie sie die Schweizer Psychologin Cécile Ernst 1972 anhand von genauen Protokollen katholischer Teufelsaustreibungen analysiert hat. Sie schreibt von kultureller Bewältigung sozial bedingter Neurosen und sieht darum im institutionlisierten öffentlichen Exorzismus eine Art bühnenmäßiger Psychotherapie des 16. und 17. Jahrhunderts.

Hierher passt die Beobachtung unserer Autorin von „Spektakel", also liturgischer Performanz und deren positive Wirkungen. Sie spricht richtigerweise von „Dramaturgie eines Bessessenheitstheaters" (S. 186ff.). Teufel und Teufelspakt spielen eine zentrale Rolle, so dass Theorie und Wandel einer Theologie des Satans ständig zur Diskussion stehen. Die dazugehörige Vorgeschichte vom „Wirken des Teufels. Theologie und Sage im 16. Jahrhundert" (Volkserzählung und Reformation 1974, S. 393–519 einschließlich eines Kat.) sollte man sich ebenfalls vergegenwärtigen, zumal seit Gustav Freytag die Auffassung bestand, „Der deutsche Teufel im 16. Jahrhundert" sei sowohl eine nationale Befindlichkeit wie eine lutherische Erfindung. Er bildete jedoch in der moralischen Traktatliteratur nur metaphorische Umschreibungen für menschliches Fehlverhalten. Bei Miriam Rieger geht es nun im 17. Jahrhundert tatsächlich um den konkreten „Teufel im Pfarrhaus", womit sie eine bislang weitgehend unterbelichtete Welt in den Blick nimmt.

Für die Ablösungsgeschichte der Phänomene scheinen mir wichtig die genauen Beobachtungen des zeitgenössischen Überlappens der Erscheinungen als kulturelle Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Die „Pathologisierung von Geisterfahrung (als Nervenkrankheit) und die allmähliche Absage an den Teufel als ihre Ursache verliefen eine Zeitlang parallel" (S. 280). Öffentliches Gebet als Mittel der Seelsorge wurde wörtlich als „ein Motor des Aberglaubens" erkannt oder wie wir heute sagen würden als eine Dialektik der Aufklärung. Davon zehrt natürlich auch heute noch die „Laienreligion" der Esoterik und des einstigen Spiritismus in der Hoffnung, Kontaktaufnahme mit dem Jenseits herstellen zu können.

Eine ganz vorzügliche Studie. Darüberhinaus methodisch ein wichtiger Beitrag für die Erforschung und das Verständnis von Konfessionskulturen des 17. und 18. Jahrhunderts.

Würzburg *Wolfgang Brückner*

Irene Dingel/Armin Kohnle (Hg.): Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, 13), 422 S., ISBN 9783374027477

Im Zusammenhang mit dem Melanchthon-Jubiläum 2010 hat sich wie 1997, aber nicht ganz so stark wie damals, die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Reformator neben Luther erneut intensiviert. Aus mehreren Tagungen sind bereits Sammelbände hervorgegangen oder werden noch erscheinen. Der vorliegende Band geht, bis auf einen Aufsatz (Dingel), zurück auf eine Wittenberger Tagung im März 2010 und will die „Überlegung", dass die „Wittenberger Reformation […] nicht als Werk eines Einzelnen […] gewertet werden kann, sondern aus einer Interaktion einer Wittenberger Reformatorengruppe hervorgegangen ist […] auf eine gezielte Beschäftigung mit Philipp Melanchthon" anwenden (9). Die 26 Beiträge auf über 400 Seiten sind alle interessant, gehaltvoll und instruktiv und können im Folgenden natürlich nicht einzeln referiert werden. Sie zeigen erneut, wie vielseitig und facettenreich das Leben und Wirken Melanchthons war. Eine Synthese wird nicht versucht und wäre auch nicht möglich. Alles in allem dominiert eine positive, wertschätzende Sicht Melanchthons.

Mit seinem Untertitel greift der Band auf zwei gängige Perspektiven zurück, die alte, schon zu Lebzeiten, wie nun doch feststeht, Melanchthons aufgekommene Würdigung als „Lehrer Deutschlands" und die 1997 neu entfaltete Perspektive als „Reformator Europas". Nicht alle Beiträge bieten wirklich Neues. Viele Autoren bewegen sich verständlicherweise im Kontext früher getätigter und publi-

zierter Forschungen und viele Themenhorizonte finden sich bereits in den regelmäßig erschienenen „Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten".

Zu Melanchthons Loci gibt es viel Literatur – leider aber immer noch keine alle Textvarianten der verschiedenen Auflagen berücksichtigende wissenschaftliche Edition. Helmar Junghans bringt die bisher nicht behandelte Perspektive ein, wie die Loci zu Lebzeiten Melanchthons als Lehrbuch praktisch eingesetzt wurden. Während er Fall in Greifswald, Marburg und Straßburg klar ist – hier wurden schon zu Lebzeiten Melanchthons Vorlesungen über seine Loci durch die Statuten angeordnet und sie wurden gehalten –, schweigen die Wittenberger Statuten. Junghans kann jedoch durch die Heranziehung einer Vielzahl anderer Quellen zeigen, dass das auch in Wittenberg der Fall war; in welchem Umfang genau, muss aber vorläufig „dahin gestellt" bleiben (161). Auch hier wären weiterführende Untersuchungen nötig. Anhand einer Zusammenstellung der verschiedenen Druckauflagen der Loci kann Junghans ferner zeigen, dass die Resonanz der Loci nach 1544 „besonders intensiv" war, während ihre Verwendung um das Jahr 1530 „keine große Rolle spielte" (161).

Auf weitere Forschungs- bzw. Editionsdesiderate weisen Alexander Bartmuß und Stefan Michel hin, wenn sie die Loci des Manlius und die Überlieferung der Sonntagsvorträge Melanchthons beleuchten, zwei gerade für die Persönlichkeit Melanchthons sowie für die Alltags-, Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte außerordentlich wichtige, zudem umfangreiche Quellen – vergleichbar mit Luthers Tischreden –, die unbedingt einer wissenschaftlichen Erschließung und Edition bedürften. Bartmuß kann einiges zu Manlius beisteuern, was bislang nicht bekannt war. Ansonsten beschränkt er sich aber auf – durchaus wichtige – äußerliche Beschreibungen und Erklärungen zur Entstehungs- und Druckgeschichte der „Locorum communium collectanea", ohne die – m. E. große – inhaltliche Relevanz der Exempelsammlung wirklich herauszuarbeiten oder an Beispielen zu illustrieren.

Neue, so noch nicht behandelte Perspektiven finden sich auch in den Beiträgen von Christian Peters, der sich Heerbrands Gedächtnisrede auf Melanchthon vornimmt, und von Hans-Peter Hasse, der sein Spezialthema, die Zensur in Sachsen, am Beispiel Melanchthons behandelt. 1533 riet Melanchthon beispielsweise dem Nürnberger Maler Paul Lautensack davon ab, ein ihm zur Begutachtung übersandtes Manuskript drucken zu lassen. Hasse zeigt, dass die Ablehnung Melanchthons – und zuvor schon Luthers – nicht, wie sie vorgaben, wegen der Kosten erfolgte, sondern aus inhaltlichen Gründen. Hasse macht in seinem Beitrag damit auch auf das bislang erst wenig beachtete apokalyptisch gestimmte Werk eines Laientheologen aufmerksam, das später, im Umfeld Valentin Weigels, noch Beachtung finden sollte und im Original in der Staatsbibliothek Berlin noch vorhanden ist. Die von Hasse behandelten Fälle sind klassische Beispiele für Vorzensur, und der Autor gelangt zu dem Ergebnis, „dass Melanchthon durch die Begutachtung von Druckmanuskripten das profil der Wittenberger Publizistik maßgeblich bestimmte" (211).

Ein neues Thema ist auch „der Wunderbrunnen von Pyrmont im Briefwechsel Melanchthons" (Hartmut Kühne), wobei der Beitrag freilich viel über den Brunnen und nur wenig über Melanchthon sagt. Die Heilquelle wurde 1556 entdeckt, und Melanchthon wusste von ihr und erwähnte sie mehrfach in Briefen. Deutlich wird, dass Melanchthon nichts von der sich im Umfeld von Pyrmont breit machenden „Wundertheologie" hielt (248).

Dem „Reformator in Europa" gelten Beiträge zu seinen schon immer wieder erörterten Beziehungen zu England und Ungarn. Instruktiv ist die Darstellung seines Einflusses „auf reformatorische Tendenzen in Italien" (Lothar Vogel). Der Autor stellt Melanchthons Korrespondenz mit Bologna, Padua, Venedig und Rom vor und ordnet die Kontakte in die italienische Kirchen- und Geistesgeschichte ein. Feststellen, aber nicht erklären kann er, warum Melanchthon offenbar keine Kontakte hatte zu den Kreisen um Juan de Valdés und Pietro Martire Vermigli. Faszinierend zu sehen ist jedoch, wie Melanchthons Schriften in Italien verbreitet und auch von altgläubigen Theologen rezipiert wurden, darunter dem Benediktiner Isidoro von Chiari aus Monte Cassino.

Ausgesprochen informativ und erhellend, wenn auch von der Thematik nicht wirklich neu, ist Armin Kohnles Darstellung der Rolle Melanchthons bei den „Bündnisverhandlungen mit Frankreich und England 1534 bis 1536". Erneut steht am Ende das Fazit, dass sein Einfluss „nicht groß" war (50). Ja, Kohnle formuliert noch deutlicher: Melanchthon und andere Theologen wurden von der Politik „instrumentalisiert" und sogar, wenn sie eigene Akzente zu setzen suchten, „diszipliniert" (50).

Die Tagung und der Sammelband wollten auch die „Persönlichkeit" Melanchthons (9) herausarbeiten. Dies gelingt u. a. Christine Mundhenk, indem sie seine resignativen – und mitunter aggressiven – Briefe vom Regensburger Reichstag 1541 vorstellt. Nur am Rande gestreift wird in den Beiträgen aller-

dings Melanchthons Alltags- und Privatleben, seine Familie sowie seine Frömmigkeit.

Die Aufgabe „Fünfzig Jahre Melanchthonforschung" darzustellen, hat Heinz Scheible übernommen. Niemand kann das besser als er, der diese fünfzig Jahre miterlebt und mitgestaltet hat, und doch wäre es vielleicht besser gewesen, mit dieser Darstellungsaufgabe einen anderen zu beauftragen, denn in diesen fünfzig Jahren spielte Scheible selbst die Hauptrolle. Ohne das Engagement Scheibles hätte die Melanchthonforschung nicht das Niveau, das sie heute erreicht hat und hoffentlich noch lange hält. Der Mahnung von Dingel und Kohnle, dem „Luther Handbuch" (und „Calvin Handbuch", füge ich hinzu) bald auch ein „Melanchthon Handbuch" an die Seite zu stellen (10), ist beizupflichten. Scheible selbst schließt mit Überlegungen zur Aktualität Melanchthons für Kirche und Gesellschaft und nennt, wie zuvor schon in vielen seiner Veröffentlichungen, die drei theologischen Stichworte Abendmahl, Rechtfertigung, Naturrecht sowie allgemein das für Melanchthon in der Tat charakteristische „Beharren auf klarem Denken und sauberer Sprache" (410).

Außer den bereits erwähnten Autoren wirkten am Sammelband noch mit (die Namensnennung folgt der Reihenfolge der Beiträge): Christine Weide, Luka Ilić, Ulrike Ludwig, Matthias Dall'Asta, Ulrich Köpf, Volker Gummelt, Herman J. Selderhuis, Günter Frank, Johannes Hund, Marion Bechtold, Johannes Wischmeyer, Hans-Otto Schneider, Otfried Czaika, Kęstutis Daugirdas und Markus Hein. Der sorgfältig gestaltete Band ist mit einem hilfreichen Personenregister ausgestattet.

Osnabrück *Martin H. Jung*

Johann Anselm Steiger: Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2011 (Neukirchener Theologie: Biblisch-Theologische Studien 117), 264 S., Paperback, ISBN: 978-3-7887–2488-7.

Long at best a stepchild, at worst the black sheep, in ecclesiastical history, the era often labeled „Protestant Orthodoxy" has in the past two decades commanded more interest and more positive critical examination from church historians than ever before. Hans Leube's call for just such research and study, first issued in 1933, is finally being answered. Yet few studies of the biblical exegesis of the period, long written off or simply neglected, have appeared. Johann Anselm Steiger's studies are among the few exceptions. In this overview of "Protestant Orthodox" biblical studies between the mid-sixteenth and the early eighteenth centuries St. brings students who wish to venture into this field of research abreast of currently available work and stimulates questions that will lead to new exploration of a field much richer than has been recognized.

Not all readers will agree with the contention that, instead of being "leblos, versteinert und einseitig doktrinär," as often stated, Protestant Orthodoxy finally brought the Reformation to its goal in the seventeenth century (S. 5, 9). Nonetheless, serious consideration must be given to the argument that the "return to metaphysics" and the use of neo-aristotelian philosophy were necessary to reflect methodically on the content of the theology of the reformers, to place their insights into a pedagogically responsible form, and to enable the Protestants to take part in the interconfessional conversation. Precisely how the Aristotelian forms of thinking influenced exegesis is one of the many topics into which this volume invites further investigation.

In all eras all exegetes are dogmaticians at heart, inevitably interpreting the biblical text in the context of their own times on the basis of their own presuppositions and choices of method, and they are always in dialogue with other exegetes' interpretations and the dogmatic systems that shaped them. What is generally forgotten is that most of the dogmaticians of seventeenth century Protestantism lectured on biblical books, often publishing their interpretations as commentaries or, in Abraham Calov's case, as a study Bible. St. points readers in the direction of this exegesis and its context in a series of chapters that report on existing literature, summarize issues and challenges for future research, and, through well-chosen photographs of ecclesiastical art, reveal how some artifacts of the church's life embody what biblical studies of the period wished to convey to the people. These artifacts are reminders of the broader cultural influence that "Orthodox" exegesis had on piety and the literature, music, and graphic arts of early modern culture.

Biblical interpretation is interwoven with questions of authority. St. gives a succinct overview of seventeenth-century approaches to the role of the Holy Spirit both in the origin of the Scriptures and in their study and proclamation in the present. The controversy over Hermann Rahtmann's inward-oriented, spiritualizing view of the biblical text challenged the Lutheran dogmaticians to refine their understanding of both the text's origin and nature, as well as the manner in which it should be studied and taught in contemporary situations. Luther's *oratio*, *meditatio*, and *tentatio* all

remained important for the process. "Orthodox" theologians regarded the Bible not only as God's word but also as human words, and St. explores the significance of the pioneering work in hermeneutical theory begun by Flacius and continued by Solomon Glassius of Jena and others in the seventeenth century, up to and including Johann Jakob Rambach in the eighteenth. Alongside this *hermeneutica sacra* the heirs of Luther and Calvin pursued the discipline of *philologia sacra* in its various aspects. Noteworthy in the pursuit of the correct nuances of biblical vocabulary, grammar, and syntax is the intensification of studies of Ancient Near Eastern languages in Lutheran circles in the mid-seventeenth century, promoted by Johann Gerhard and his son Johann Ernst, among others, and the attention paid to rabbinic literature, which was increasingly gleaned for insights and interpretative help. Parallel developments took place on Calvinist faculties as well. St. devotes one chapter also to the understanding of both Lutherans and Calvinists of the relationship of the Old Testament and the New, calling attention, as he does throughout the book, to confessional similarities and differences in the approach to interpretive questions. As the seventeenth century neared its close, heightening interest in text criticism and also literary analysis pointed in the direction of further developments in English and continental exegesis.

This volume should serve as a helpful tool for instruction on the *terra incognita* of seventeenth century Protestant exegesis and as stimulus and navigator to point students in a number of directions for research into the many-facetted field of early modern biblical studies.

Saint Louis *Robert Kolb*

Petrus Martyr Vermigli: Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, hg. von Luca Baschera u. Christian Moser, Leiden / Boston: Brill 2011 (Studies in Medieval and Reformation Traditions, T&S 1), 692 S., ISBN 978 90 04 21873 4.

Philosophische Strömungen unter Theologen der frühen Generation der Reformation haben – sowohl was Wittenberg, als auch die Schweiz anbelangt – traditionellerweise wenig Beachtung gefunden. Dies beginnt sich in der jüngsten Zeit zu ändern. Vermiglis Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, den die beiden Herausgeber in einer – um dies schon vorwegzunehmen – vorbildlichen Edition vorgelegt haben, stellt zweifellos einen wichtigen Beitrag in dieser neueren theologie- und philosophiehistorischen Forschung dar. Die historisch-kritische Edition der Ethik Vermiglis kann insofern als Grundlagenforschung gelten, als von hier aus in einem wenig erforschten Gebiet weitergehende Forschungen hervorgehen können. Sowohl die umfangreiche Einleitung wie auch der kritische Apparat der Edition ermöglichen es dem Leser, ein neues Forschungsfeld zu betreten.

Der Edition, die mit Joseph C. McLelland einem der Pioniere der neueren Vermigli-Forschung gewidmet ist, ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt, die es dem Leser ermöglicht, Vermiglis Ethik im Kontext der Überlieferungs- und Druckgeschichte zu verstehen. Posthum im Jahr 1563 aus seinen Straßburger Vorlesungen der Jahre 1553–1556 hervorgegangen, stellen die Herausgeber ausführlich die einzelnen Ausgaben der Ethik bis 1598 vor, entscheiden sich jedoch für die Wiedergabe der Erstausgabe, weil die weiteren Drucke „keine nennenswerten Änderungen mit sich brachte(n)" (S. 5). Kenntnisreich wird die Überlieferung der Nikomachischen Ethik im Mittelalter vorgestellt. „Dass der Nikomachischen Ethik im Mittelalter verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde" (S. 8), wird man gleichwohl nicht teilen können, wie die Hinweise auf die Ethik-Kommentare Alberts des Großen und Thomas Aquins selbst belegen. Vermiglis Ethik-Kommentar wird darüber hinaus in dessen vielfältige zeitgenössische Ethik-Traditionen gestellt, die deutlich machen, welche große Bedeutung das „Corpus Aristotelicum", und damit auch dessen Ethik, in der Frühen Neuzeit besaß und man insofern nicht mehr – so legt es auch die gegenwärtige philosophiehistorische Forschung nahe – von einer Entgegensetzung von Scholastik und Humanismus sprechen kann. Für diese Kontextualisierung hilfreich wäre sicher gewesen, einen Blick in Wilhelm Risses große bibliographische Studie aus dem Jahr 1998 „Ethica et Politica" sowie in Eckard Keßlers „Aristoteles Latine" aus dem Jahr 1995 zu werfen, zwei wichtige Arbeiten zu diesem Thema, die den Herausgebern offenkundig unbekannt sind. Unter dem Stichwort „zur Hermeneutik Vermiglis" wird das wissenschaftliche Verfahren dieses Kommentars vorgestellt: unter „loci" werden grundlegende systematische Fragen der Ethik, nicht zuletzt auch in ihrem Verhältnis zur christlichen Doktrin entfaltet (z. B.: *felicitas, beatitudo, habitus, virtus*). Dieses Verfahren steht damit in der Tradition der aristotelisch-ciceronisch-boethianischen Topik, die für die Wissenschaftsgeschichte der frühen Neuzeit von zentraler Bedeutung ist, wie dies auch für viele andere Gelehrte der Reformation belegt ist (Melanchthon, Strigel, Kahl, u. v. a.).

Die Edition des Kommentars zur Ethik des Aristoteles ist vorbildlich kollationiert, abgeglichen mit späteren Ausgaben und typographisch sorgfältig wiedergegeben. In drei Apparaten wird der Text näherhin erschlossen, die in den Editionsrichtlinien begründet werden. In einem textkritischen Apparat werden die Varianten festgehalten, der zweite Apparat stellt den griechischen Aristotelestext sowie die mittelalterliche Übersetzung von Robert Grosseteste vor. Der Sachapparat schließlich weist die von Vermigli explizit zitierten oder implizit verwendeten Quellen nach. Der Edition ist schließlich eine umfangreiche Bibliographie der Quellen und Literatur, ein Bibelstellenregister, ein Quellen- und Personenregister beigefügt, die für eine weitergehende Erschließung dieses Kommentars äußerst nützlich sind. Ein wenig irritiert ist man, wenn man Melanchthons Schriften – der für Vermigli äußerst wichtig war – sowohl unter der Abkürzung „PMO" findet wie auch unter der – allgemein üblichen – Abkürzung „CR" (S. 666f). Bei beiden handelt es sich um die gleiche Ausgabe.

Ökumenisch von beträchtlicher Brisanz dürfte – darauf sei hier ausdrücklich verwiesen – Vermiglis Tugend-Begriff sein, den er im 6. Kapitel seines zweiten Buches ausführlich entfaltet hat. Vermigli kennt danach „*virtutes civiles*", die alle Menschen entwickeln können, die jedoch ohne jegliche Heilsbedeutung sind; die theologischen Tugenden hängen gänzlich von der Gnade Gottes ab. Daneben kennt er jedoch als eine dritte Kategorie eine „*iustitia inhaerens*", die bestimmte Eigenschaften der bürgerlichen und theologischen Tugend vereinigen. Mit diesem Begriff einer „*iustitia inhaerens*" macht er deutlich, dass die Rechtfertigung des Menschen nicht allein ein passiver Vorgang ist, sondern diese auch eine ethische Dimension besitzt, die in einer „*regeneratio*" durch gute Werke besteht. Wie die Nähe zu Martin Bucers Ausführungen im Regensburger Buch von 1541 deutlich macht, wird die Theorie einer „*duplex iustitita*" zu einem Grundbegriff reformierter Ethiktradition zur Erklärung des Verhältnisses zwischen passivem Empfang der Gnade und aktiver Beteiligung an dem dadurch initiierten Heiligungsprozess. Nicht nur aus diesem Grund ist zu hoffen, dass diese Edition des Kommentars zur Nikochamischen Ethik des Aristoteles Anlass zu weitergehenden Forschungen bietet. Die Wirkungsgeschichte der durch Vermigli grundgelegten Ethik-Tradition im Reformiertentum stellt ein dringendes Desiderat der Forschung dar.

Günter Frank *Karlsruhe*

Markus Friedrich: Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773. Frankfurt am Main: Campus 2011, Kart., 509 S., 24 Abb. ISBN 978-3-593-39390-2.

Der neu gegründete Jesuitenorden hat ausgesprochen „moderne" Verfahren zur Erreichung seiner eher traditionellen religiösen Ziele eingesetzt. So ist es möglich, ihn in der vorliegenden Frankfurter historischen Habilitationsschrift ohne jedes kirchengeschichtliche Erkenntnisinteresse im Rahmen der so genannten „neuen" Politikgeschichte als Paradigma eines damals aufkommenden „papierbasierten Regierungsmodells" zu untersuchen. Nicht mehr durch persönliche Interaktion mit zu diesem Zweck reisenden Herrschern, sondern durch Briefwechsel regiert die Bürokratie des Aktenzeitalters. Der Verfasser geht in vier Schritten vor. Zuerst wird das „administrative Selbstbild" einschließlich der zu dessen Beschreibung eingesetzten Metaphern untersucht. Darauf folgt ein Rekonstruktionsversuch des Regierungsalltags aus zentraler wie lokaler Perspektive. Anschließend geht es gewissermaßen parallel dazu, aber mit veränderter Perspektive um das zugrundeliegende Informationssystem, denn der Aufschwung schriftlicher Information als Herrschaftsmittel ist das Leitthema der Studie. Abschließend wird im Sinne des Fragezeichens im Titel geprüft, wie weit die behandelten Verfahren weiträumige Herrschaft effektiv machen konnten oder nicht.

Im ersten Teil wird zunächst die Rolle des fast allmächtigen Generals „auf dem hohen Turm" seiner Ordenskurie in Rom auf der Grundlage jesuitischer Texte geschildert, samt dem Ideal, er habe *suaviter* zu regieren. Ich halte allerdings dafür, *suaviter* nicht, wie es hier geschieht, unter dem Einfluss des *douce* eines französischen Textes mit „süß" zu übersetzen, was dann im Deutschen immer Anführungszeichen braucht, sondern mit „milde" oder „sanft". Anschließend werden Entwicklung und Struktur des Briefwechsels geschildert und mit anderen schriftbasierten Informationssystemen des 16./17. Jahrhunderts verglichen, insbesondere von Kaufleuten und Diplomaten. Auch vom Papsttum ist die Rede, aber nur von den Statusrelationen und der Propagandakongregation. Es bleibt unverständlich, dass die Nuntiaturberichte und das päpstliche Staatssekretariat, wo ebenfalls mit Briefen regiert wurde, oder die neuerdings intensiv erforschte Inquisition nicht einmal erwähnt werden, obwohl Friedrich die einschlägige Spezialliteratur zu kennen scheint. Auch die Stellung des Generals selbst wäre mit derjenigen des Papstes zu vergleichen; immer-

hin bezeichnete man ihn als den „schwarzen Papst“. Zusätzlich gab es Information durch persönliche Kontakte der Zentrale mit Prokuratorenkongregationen und Visitatoren. Allerdings wurde dieses Regierungssystem ständig von zentralismus- und bürokratiekritischen Äußerungen von teilweise höchst prominenten Jesuiten begleitet, die bezeichnenderweise nicht zuletzt an seiner Neuartigkeit Anstoß nahmen. Der ganze erste Abschnitt pendelt zwischen Institutionen- und Diskursgeschichte hin und her, erfüllt seinen Zweck damit aber durchaus.

Unter „Regierungsalltag“ werden zunächst die Räumlichkeiten der Generalkurie bei il Gesù, ihre Institutionen und ihre stets kritische Finanzierung, ihre Sprachprobleme und die kaum schriftlich dokumentierte Entscheidungsfindung des Generals in Konsultation mit seinen Mitarbeitern geschildert. Auch hier drängen sich Vergleiche mit der päpstlichen Kurie geradezu auf, vor allem hinsichtlich der wichtigen Rolle der Sekretäre hier wie dort – und werden nicht wahrgenommen. Der zweite Teil dieses Abschnitts behandelt die entsprechenden Abläufe auf Provinzebene, insbesondere das Verhältnis von Provinzial, Rektoren, Consultoren, Prokuratoren und die mehr oder weniger formalisierten Verfahren kollektiver Entscheidungsfindung. Der Abschnitt über die Wirtschaftsführung der Prokuratoren S. 210–220 verdiente es, weiter ausgebaut zu werden, denn das Wirtschaftshandeln der Jesuiten ist ein weiterer Fall, in dem moderne Verfahren zu religiösen Zwecken eingesetzt wurden, sprich zum schulgeldfreien Unterhalt der Kollegien. Im Zusammenhang von Friedrichs Untersuchung ist hier die Erkenntnis wegweisend, dass die Wirtschaft der Jesuiten sich offenbar nicht zentralisieren ließ.

Das deutlich umfangreichste Kapitel über das Informationssystem kommt noch einmal auf den Provinzial als reisenden Informationssammler zurück, ein sehr altmodischer Aspekt des Systems. Denn ein Provinzial hatte keinen festen Amtssitz. Weiter wird das delikate Verhältnis von *correctio fraterna* und Bespitzelung ausgeleuchtet, bevor es um die Statistik des Verwaltungsschriftverkehrs und seine Gegenstände geht. Denn er befasst sich nicht mit spirituellen Themen, sondern – in dieser Reihenfolge – mit dem Status von Niederlassungen, Personalia, dem Verhalten von Sponsoren und den Temporalia des Ordens, Veröffentlichungen und weiteren seltener berührten Gegenständen. Ausführlich wird wegen ihrer zentralen Bedeutung die Behandlung der Personalia untersucht, d. h. der Personalkataloge und vor allem des elaborierten Systems der *Informationes*, das vor einschlägigen Entscheidungen eingesetzt werden musste. Personalentscheidungen waren normierte Verwaltungsabläufe geworden. Zu den erbaulichen und teilweise gezielt veröffentlichten Schreiben gehören die *Litterae annuae* und die Missionsberichte. Es mag legitim sein, letztere kurz wegkommen zu lassen, aber angesichts der umfangreichen Editionstätigkeit der Jesuitenhistoriker gerade in diesem Bereich wäre etwas mehr Information über diese Information sicher möglich gewesen.

Die Problematik der Raumbewältigung geht von der unterschiedlich intensiven Befassung der Zentrale mit den einzelnen Provinzen aus, mit den italienischen und iberischen an der Spitze, Paraguay am Ende und den deutschen irgendwo dazwischen. Die Provinzen hatten streng genommen von Haus aus keine linearen Grenzen, sondern bestanden aus einem Bündel geographisch, sprachlich, kulturell zusammenhängender Niederlassungen. Manche Monarchen versuchten wie im Falle von Diözesangrenzen eine Anpassung der Provinzen an politische Grenzen zu erreichen. Aber der Orden änderte wenig.

Insgesamt dominiert je länger desto mehr die regionale Orientierung über den angeblichen römischen Zentralismus. Der Informationsfluss wurde oft genug von äußeren Umständen behindert, die Post funktionierte nicht wie sie sollte oder die Entfernungen waren einfach zu groß. Dazu kam durchaus Informationsverweigerung aus Trägheit oder anderen Gründen, aber zugleich auch Überlastung der Zentrale durch zu viel Information mit Verzögerung der Bearbeitung als Folge. Schließlich dürfen systemfremde Einwirkungen vor allem auf Personalentscheidungen nicht übersehen werden, Einflüsse von weltlichen Instanzen einerseits, von ordensinternen Personalnetzwerken andererseits. Es ist ja seit langem bekannt und liegt ganz auf der Linie von Friedrichs Ergebnissen, dass die allgegenwärtigen jesuitischen Fürstenbeichtväter kein vom General zentral gesteuertes politische Instrument gewesen sind, sondern wie damals üblich zur Solidarität mit ihrem „Beichtherrn“ neigten und manchmal von Rom mühsam im gemeinsamen Interesse zur Raison gebracht werden mussten. Doch bei all seiner Skepsis gegenüber der Effizienz des jesuitischen Zentralismus gelangt Friedrichs grundgelehrte Untersuchung dann doch zu dem Schluss, dass der Orden mit beträchtlichem Innovationspotential und Erfolg ein paradigmatisches bürokratisches Herrschaftssystem geschaffen und aufrechterhalten hat.

Freiburg i. Br. *Wolfgang Reinhard*

Diego Alonso-Lasheras: Luis de Molina's De iustitia et iure. Justice as virtue in an economic context, Leiden/ Boston: Brill 2011 (Studies in the history of Christian traditions, 152), XII, 245 S., ISBN 978-9-004-20225-2.

Diego Alonso-Lasheras, Jesuit, hat mit der vorliegenden Doktordissertation im Jahre 2007 an der Weston Jesuit School of Theology (Cambridge, Massachusetts) promoviert; jetzt ist er Professor für Moraltheologie und Sozialethik an der Universitas Pontificia Gregoriana in Rom.

Fragen der Wirtschaftsethik haben heute erneute Aktualität gewonnen. In dieser Situation ist es sicher nützlich, auf die Anfänge der Wirtschaftsethik in der spanischen Barockscholastik, vor allem bei dem Jesuiten Luis de Molina, zurückzugehen, der bekanntlich großen Einfluss auf Adam Smith und die modernen Theorien ausgeübt hat. So hat sich A.-L. vorgenommen, die Lehre von der Gerechtigkeit bei Molina zu untersuchen. In der Einleitung (S. 1–9) gibt er einen Überblick über den Stand der Forschung. Dabei hebt er die Arbeiten von Marjorie Grice-Hutchinson (1951), Francisco Gómez Camacho SJ und Joseph A. Schumpeter (1954) hervor. Die Arbeit von Joseph Höffner aber „Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert" (Jena 1941, ND Darmstadt 1969) wird erst später (S. 135–17) bei der Behandlung des Themas „Usury" zitiert. Höffners Werk „Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter" (Trier 1947. zu Molina S. 194–197 u. ö.), das A.-L. offenbar nicht kennt, behandelt noch deutlicher die Verbindung von Wirtschaftsethik und ökonomischer Theorie.

Die vorliegende Dissertation will vor allem die Interaktion zwischen ökonomischer Theorie und theologischer Sozialethik herausarbeiten (S. 6–9). Dazu eignet sich besonders Molinas Werk *De iustitia et iure*, vielleicht das letzte Werk, bevor sich die Moraltheologie vom Rest der Theologie abspaltete. Molinas Werk war ursprünglich konzipiert als Kommentar zu Thomas' Summa, *Secunda secundae*, q. 57–79, wo der Aquinate die Tugend der Gerechtigkeit behandelt, wurde aber für den Druck umgearbeitet.

Im esten Kapitel (S. 11–52) „The Birth of a New World: Economics and Theology in the Sixteenth Century" behandelt A.-L. Molinas Leben, die Geburt einer neuen Ökonomie und einer neuen ökonomischen Wissenschaft, aber auch die Erneuerung der Moraltheologie (Francisco de Vitoria), den Probabilismus, den Gnadenstreit und den Molinismus; da diese Abschnitte dem Ziel der Arbeit ferner stehen, ist es verständlich, dass die Bibliographie hier eher spärlich ausfällt.

Im Mittelpunkt der Dissertation steht Molinas fundamentale Moraltheologie (Kapteil II, S. 53–96). Hier analysiert A.-L. sehr detailliert den Aufbau von Molinas Traktat über die Gerechtigkeit sowie dessen Quellen: Bibel, Naturgesetz, jesuitische Spiritualität der Exerzitien und die Kasuistik. Ein eigenes Kapitel (Kapitel III, S. 97–124) ist dem Problem des Privateigentums bei Molina gewidmet. Das Kapitel IV (S. 125–183) behandelt drei wichtige Themen der Moraltheologie Molinas: Wucher, Preise und Geldwechsel. Kapitel V „Justice as Virtue in an Economic Context" (S. 185–220) kehrt zum Grundthema des Traktates zurück.

Aus seinen Überlegungen zieht A.-L. verschiedene Schlussfolgerungen (Conclusion, S. 221–231) vor allem, dass ein ernsthaftes Studium der Moraltheologie die Entwicklung der Wissenschaft, in diesem Fall der ökonomischen Wissenschaft, nicht behindert, sondern eher stimuliert. So war Molina der erste Lehrer der Scholastik, der das Geldleihen legitimiert hat. Nach Schumpeter gehört er zu den Begründern der wissenschaftlichen Ökonomik. „I am positive that [Lessius, Molina and Lugo] must be included in any history of economics" (zitiert bei A.-L. S. 222). Molina hat sich auch nicht gescheut, die theologischen Grundlagen zu betonen, die etwa den Wert der Freiheit und des Privateigentums begründen.

Abschließend betont A.-L., dass Gerechtigkeit für Molina die Tugend ist, die alles Handeln nicht nur auf das private Wohl, sondern auf das bonum commune hinordnet. Kaufleute sind verbunden durch gewisse Bande, die eine Gemeinschaft bilden. „Diese Idee, dass Kaufleute (merchants) eine Gemeinschaft bilden, erlaubte Molina, Gerechtigkeit und Liebe nicht als konkurrierende, sondern vielmehr synergetische Tugenden zu denken. Von der vollkommenen Liebe hängt die Vollkommenheit der Gerechtigkeit ab, weil nur sie, die verbunden ist durch die Bande der Liebe, in vollem Maße dem anderen geben kann, was ihm/ihr geschuldet ist." (S. 231)

Im Ganzen handelt es sich bei der vorliegenden Dissertation um einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der Ökonomik in der spanischen Barockscholastik.

Trier *Klaus Reinhardt*

Franz Brendle: Der Erzkanzler im Religionskrieg. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629 bis 1647, Münster: Aschendorff 2011, XIII, 578 S., ISBN 978-3-402-12802-2.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um eine im Wintersemester 2007/2008 von der Fakultät für Philosophie und Geschichte der Tübinger Eberhard Karls Universität angenommene Habilitationsschrift, die aus dem SFB 437 „Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit" hervorgegangen ist. Im Zentrum der Arbeit steht der Mainzer Kurfürst Anselm Casimir Wambold von Umstadt, dessen Reichspolitik analysiert werden soll, um „Zugang zum Bewusstsein und den Wertmaßstäben eines zentralen Entscheidungsträgers der katholischen Kriegspartei" zu gewinnen (S. 24). Ausgehend von seinem Hauptprotagonisten will Franz Brendle „ein Gesamtbild der Politik der katholischen Partei im Reich […] zeichnen" (S. 32). Er versteht seine Studie als politische Biographie, wobei er „jedoch eine um die Erfahrungsgeschichte erweiterte Biographie zugrunde [legt], die komparatistisch auch auf andere geistliche Fürsten Bezug nimmt" (S. 20). Leider wird dieser Gedanke nicht weiter vertieft, wie überhaupt methodische und terminologische Fragen eher knapp behandelt werden. Bedauerlich ist, dass für die Studie die Forschungen Heinz Schillings zur Konfessionalisierung der zwischenstaatlichen Beziehungen nicht mehr herangezogen werden konnten.

Seine zentrale These hat B. geschickt in den Titel seiner Arbeit verpackt, dass nämlich Kurfürst Anselm Casimir den Dreißigjährigen Krieg zuvörderst als Religionskrieg empfunden habe. Er ist sich dabei der Schwierigkeit bewusst, eine solche Kriegswahrnehmung quellenmäßig zu fassen, denn im Reich hatte sich die dissimulierende Praxis etabliert, Kriege nicht als religiös motiviert, sondern als reichsverfassungsgemäß zu deklarieren und sie so zu legitimieren (S. 9). Gerade für den Kurerzkanzler, den „zweiten Mann im Reich", war es naheliegend, sich dezidiert auf den Boden der Reichsverfassung zu stellen.

Anselm Casimir stammte aus reichsritterlichem Geschlecht; sein Vater war der Reichskammergerichtsassessor und spätere Reichshofrat Eberhard Wambold von Umstadt, dessen Konversion vom Calvinismus zum Katholizismus seinem Sohn die Möglichkeit einer Karriere in der Reichskirche eröffnete. Auf der Basis einer hervorragenden Ausbildung, u. a. am römischen Collegium Germanicum, und eines weitgespannten Beziehungsnetzes, das ihm einen Sitz im Mainzer Domkapitel sicherte, wurde er einer der einflussreichsten Minister des Mainzer Kurfürsten Johann Schweikhard von Kronberg (1604–1626). Vorübergehend schien sein Stern zwar zu sinken. Dennoch stand er als Kandidat bei der Mainzer Erzbischofswahl 1629 „nicht nur ante portas, sondern bereits in porta" (S. 63).

Mit der gegen den Willen des kaiserlichen Gesandten erfolgten Erzbischofswahl Anselm Casimirs (der erst 1636 die höheren Weihen empfing) beginnt B. eine äußerst dichte Schilderung und Analyse der Mainzer Reichspolitik im Kontext der allgemeinen Entwicklungen. Durch seinen besonderen Blickwinkel und durch die Auswertung zahlreicher ungedruckter sowie gedruckter, aber keineswegs schon ausgeschöpfter Quellen (Nuntiaturberichte!) gelangt er zu etlichen neuen Erkenntnissen im Detail, die zusammengenommen auch das Gesamtbild des Dreißigjährigen Krieges modifizieren.

Den Gipfelpunkt seines Einflusses erreichte Anselm Casimir gleich zu Beginn seiner Regierung. Auf dem Ligatag von Mergentheim 1629 und dem Regensburger Kurfürstentag 1630 verfolgte er eine eigenständige Politik, die eine allzu enge Anlehnung an den Kaiser vermied und auf die Herstellung des Friedens sowie die Wahrung der Reichsverfassung und insbesondere der kurfürstlichen Rechte abzielte. B. schätzt die Bedeutung des Kurerzkanzlers in jenen Jahren sehr hoch ein: Nicht nur die „Absetzung Wallensteins war sein Werk" (S. 159), sondern auch das frühzeitige Scheitern der vom Kaiser gewünschten Römischen Königswahl (S. 186). Allerdings: „es ist die eigentliche Tragik seines Regensburger Engagements, dass Wambold alle Chancen für seine Reichs- und Religionspolitik durch die Schwächung des Kaisers und die völlige Unterschätzung der schwedischen Absichten schon unterminiert hatte, bevor sie überhaupt zur Ausführung gelangen konnten" (S. 199 f.). Insofern erwiesen sich die mit Hessen-Darmstadt angesponnenen Ausgleichsverhandlungen, bei denen sich Anselm Casimir zu substanziellen Zugeständnissen an die Protestanten bereit zeigte, als aussichtslos. Weniger irenisch agierte der Kurfürst auf territorialer Ebene (Kapitel 5.7).

Einen grundlegenden Politikwechsel vollzog Anselm Casimir nach dem von ihm als Religionskrieg interpretierten Schwedeneinfall (u. a. S. 290, 354 f.) im kölnischen Exil, da er sich allein von einer engen Anlehnung an die Habsburger die Wiedereinsetzung in sein Erzstift versprach. Er trug die vom Kaiser angestrebte Reichseinigungspolitik im Vorfeld des Prager Friedens mit und akzeptierte auch die in den Pirnaer Noteln (1634) enthaltenen Zugeständnisse an die protestantischen Reichsstände. Der Erfolg schien ihm Recht zu geben: Im Januar 1636 konnte er nach Mainz zurückkehren, wo er in Ausübung seines landesherrlichen Reformationsrechts alsbald Maßnahmen zur Wiederherstellung des exklusiven katholischen Bekenntnisses traf. „Mit dem Friedensschluss von 1635 hatte

sich auch für Anselm Casimir die Frage des Religionskriegs erledigt" (S. 415) – der europäische Mächtekrieg ging jedoch weiter.

Anselm Casimir blieb ein treuer Parteigänger der Habsburger, was sich u. a. in der nunmehrigen Unterstützung der Römischen Königswahlpläne niederschlug. Gleichwohl trug er gemeinsam mit seinen Mitkurfürsten Sorge, durch eine deutliche Modifikation der Wahlkapitulation das Reichsoberhaupt strikter an die Reichsverfassung zu binden. B. sieht den Regensburger Kurfürstentag 1636/37 als „Höhepunkt in der politischen Karriere" Wambolds (S. 428), da er sein Ziel einer Einigung des Reichs unter „einem Reichsoberhaupt, das einen starken Reichserzkanzler und die Kurfürsten an seiner Seite hatte" (ebd.), erreicht habe.

Auch in den letzten Kriegsjahren und bei den westfälischen Friedensverhandlungen war Anselm Casimir ein verlässlicher Partner der Habsburger. Große Bedeutung erlangte das Mainzer Gutachten zu den Religionsgravamina von 1646, das den Weg zur Lösung des Konfessionskonflikts wies. Zugleich konnte der Kurfürst einigen territorialpolitischen Erfolgen für Mainz den Weg bahnen. Diese Früchte zu ernten war aber nicht mehr ihm vergönnt, sondern seinem 1647 gewählten Nachfolger Johann Philipp von Schönborn, der den Zeitgenossen und Nachlebenden als maßgeblicher Architekt des Friedens galt, im Gegensatz zu dem als Friedensverhinderer betrachteten Anselm Casimir, der sich bis zuletzt einem Frieden ohne Einschluss Spaniens widersetzte.

B. hat mit seiner Studie, der einige qualitätsvolle Abbildungen sowie ein Orts- und Personenregister beigegeben sind, nicht nur einen Beitrag zur Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs geleistet, sondern auch eine Forschungslücke in der Geschichte der Mainzer Kurfürsten geschlossen. Er hat das Bild Anselm Casimirs, das durch den Schatten seines Nachfolgers Johann Philipp von Schönborn verdunkelt wurde, v. a. hinsichtlich seines Einsatzes für die Beilegung des Konfessionskonflikts im Reich aufgehellt. Am bedeutendsten erscheint seine Rolle naturgemäß da, wo er sein Gewicht als Erzkanzler am stärksten zur Geltung bringen konnte, auf Reichs- und Kurfürstentagen, auf dem (ordentlichen, nicht außerordentlichen [S. 442]!) Reichsdeputationstag von 1642-45 sowie beim westfälischen Friedenskongress. Das stellt ihn in eine Kontinuität mit seinen bedeutenden Vorgängern und Nachfolgern auf dem Mainzer Erzstuhl. Freilich hat er während des Großteils seiner Regierung weniger eine eigenständige Politik entfaltet, sondern sich strikt an den Kaiserhof angelehnt. Ob dies rational oder ein Zeichen politischer Schwäche und Konzeptionslosigkeit war, wäre zu erörtern. Die These B.s, dass der Dreißigjährige Krieg (auch in der Deutung der Zeitgenossen) erst 1635 aufgehört habe, ein Religionskrieg zu sein, wird sicher noch intensiv diskutiert werden.

Mainz *Matthias Schnettger*

Wolfgang Simon (Hg.): Martin Bucer zwischen den Reichstagen von Augsburg (1530) und Regensburg (1532). Beiträge zu einer Geographie, Theologie und Prosopographie der Reformation, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 55), IX+ 273 S., Reg., ISBN 978-3-16-150599-7.

Der vorliegende Sammelband stellt eine Art Korollarium zu den jüngst bei Brill erschienenen Bänden V–VII des Bucer-Briefwechsels dar. Er versammelt Forschungsbeiträge, die ihre Originalität aus der intensiven Benutzung dieses Quellenmaterials beziehen und deren Autoren mehrheitlich mit der inzwischen in Erlangen angesiedelten Bucer-Forschungsstelle verbunden sind. Einleitend stellt Christoph Strom die reichspolitischen Entwicklungen vom Augsburger Reichstag über die Gründung des Schmalkaldischen Bundes und den Zweiten Kappeler Krieg bis zum Nürnberger Anstand und zum Regensburger Reichstag dar. Der anschließende Beitrag von Thomas A. Brady hebt die Bedeutung zweier neuer Monographien für die Erforschung der Geschichte Straßburgs hervor: die im Jahre 2009 von Sabine von Heusinger veröffentlichte Untersuchung „Zunft im Mittelalter", die ein weniger statisches Bild der reichsstädtischen Gesellschaft entwirft und zugleich die Bedeutung der politischen Institutionen und des Patriziats für das städtische Leben redimensioniert (was auch die Konflikte um die Täufer und das Interim in anderem Licht erscheinen lässt), sowie die von Gabriele Haug-Moritz im Jahre 2002 herausgegebene grundlegende Arbeit über den Schmalkaldischen Bund. Diese Allianz brachte eine Stärkung der reichspolitischen Rolle der Reichsstädte mit sich; ferner bot sie Straßburg angesichts der Niederlage Zürichs von 1531 eine Bündnisalternative, die langfristig eine Abwendung von der Eidgenossenschaft und eine Hinwendung zum Reich im engeren Sinne zur Folge hatte.

Der zweite Teil des Sammelbands widmet sich dem Beitrag Bucers zu einer „Geographie der Reformation". Thomas Wilhelmi stellt seinen Anteil an der Baseler, Sabine Arend den an der Ulmer Reformation dar; ferner fasst Helmut Meyer seine Forschungen zum Zweiten Kappeler Krieg zusammen; er hebt hervor, dass Zürich durch den Zweiten Kappeler

Landfrieden gezwungen war, eine größere Distanz zur oberdeutschen Reformation einzunehmen – was eine Annäherung der Oberdeutschen an Wittenberg politisch als geradezu unvermeidlich erscheinen lässt.

Es folgen Untersuchungen zu „Bucers Beitrag zu einer Theologie der Reformation". Daniel Timmerman stellt einen Vergleich des Schriftverständnisses von Bucer und Bullinger an. Neben der Beobachtung, dass bei beiden die Rechtfertigungslehre in dieser Hinsicht keinen systematisch zentralen Platz einnimmt, ist besonders der amtstheologische Aspekt interessant. Während Bullinger, wie Zwingli, dem Predigtamt prophetischen Charakter zuschreibt, hält Bucer die geistbegabte Prophetie für so gut wie erloschen und konzipiert das Predigtamt im Kern als Lehramt. Stephen E. Buckwalter widmet sich der Abendmahlskontroverse und gibt seiner Darstellung dort einen eigenen Akzent, wo er Bezüge zwischen diesem Thema und der Auseinandersetzung mit den Täufern herausarbeitet: Einerseits hält Bucer an der Unterscheidung zwischen äußerlichem Zeichen und heilsrelevanter geistlicher Wirkung fest, die allein aufgrund der Erwählung geschieht; andererseits aber erfordert die Erwählung (im biblischen Sinne) auch, dass die Heilsgemeinschaft sichtbar wird, was dem äußerlichen Zeichen den Charakter von Notwendigkeit verleiht. Angesichts der Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses durch Bucer analysiert Wolfgang Simon das Wahrheitsverständnis des Straßburger Theologen und hebt hervor, dass er keineswegs bereit war, die Geltung einer in „regulativen Sätzen" gefassten Wahrheit aufzuweichen, dass er aber zwischen dieser Wahrheit und der Ebene persönlicher Glaubensüberzeugungen zu unterscheiden wusste und deshalb in der Abendmahlslehre sekundär erachtete Unterschiede zu tolerieren bereit war. Ähnlich beschreibt Berndt Hamm „Martin Bucers zwei Gesichter: ausgrenzende Unduldsamkeit und integrative Toleranz", indem er die drei Faktoren der dogmatischen Häresie, der Lieblosigkeit und des Verharrens in Lastern als jene kennzeichnet, bei denen er sich zur scharfen Grenzziehung berechtigt und genötigt sah.

Als zweites theologisches Hauptthema erscheint in diesem Band Bucers Beziehung zu Erasmus von Rotterdam. Ian Hazlett unterstreicht die Bedeutung einer wenig beachteten literarischen Kontroverse, die beide in den Jahren 1529/30 ausfochten. Auf den Druck der *Epistolae floridae* hin, in denen sich der Humanist sehr hart über die oberdeutsche Reformation äußerte, reagierte Bucer im Jahre 1530 im Namen der Straßburger Prediger mit einer *Epistola apologetica*. All dies steht im Hintergrund eines ausführlichen Briefs, den Erasmus im März 1532 an Bucer richtete und in dem er seine Ablehnung der Reformation nochmals begründete.

Die letzte Abteilung des Bandes widmet sich „Bucers Beitrag zu einer Prosopographie der Reformation". Reinhold Friedrich beschreibt seine Beziehungen zu den untereinander zerstrittenen Augsburger Predigern (ein Quellenanhang bietet dazu die Edition einiger Briefstücke); Wolfgang Schöllkopf stellt seine Kooperation mit Ambrosius Blarer im Ulmer Territorium und die Auseinandersetzung mit dem altgläubigen Geislinger Geistlichen Georg Osswald dar, welcher der Ulmer Reformation eine an der *Confutatio* der Augsburger Konfession orientierte Gegenschrift entgegensetzte. Milton Kooistra beschreibt Bucers Beziehung zu Wolfgang Capito, welcher sich trotz besserer Karrierevoraussetzungen in Straßburg nicht als theologische Hauptfigur etablieren konnte. Ursache dafür war nach Kooistra seine seine Nähe zu Täufern und Spiritualisten sowie zu Erasmus (dessen *Liber de sarcienda ecclesiae concordia* er im Jahre 1533 ins Deutsche übersetzte und dafür selbst von Bucer kritisiert wurde), ferner seine aus dem Studium der Propheten gewonnene Überzeugung, dass vor dem Jüngsten Tag die Juden ins Heilige Land zurückkehren würden. Deutlich macht dies, dass die für Straßburg zumindest bis in die 30er Jahre hinein typische Toleranz nicht einseitig Bucer zugeschrieben werden kann. Christine Mundhenk schließlich verfolgt anhand des Briefwechsels das Beziehungsdreieck Bucer-Luther-Melanchthon und zeigt auf, dass ersterer im Jahre 1531 die Einigung zwischen Wittenberg und Zürich durch Mittel zu erreichen suchte, die an beiden Orten das Vertrauen zu ihm verständlicherweise erschütterten. So ging Zwinglis endgültiger Absage ein Schreiben Bucers voraus, in dem er zugestand, dass er seinen Konkordienvorschlag in unterschiedlichen Fassungen an beide Seiten verschickt hatte.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass dieser Band quellengesättigte Einblicke in die Wirksamkeit Bucers gibt. Es ist erfreulich, dass die im Rahmen der Editionsarbeit gewonnenen Einsichten auf diese Weise zugänglich gemacht werden.

Rom *Lothar Vogel*

The Elizabethan World. Edited by Susan Doran and Norman Jones. London: Routledge 2011. Pp. xviii + 714. Illustrations + index. ISBN: 978-0-415-40959-9.

This new volume in the *Routledge Worlds* series offers a well-conceived collection of essays in which established scholars explore the shifting worldview of England under

Elizabeth I. In their useful introduction, the editors admit that to suggest that a "world" might be constituted by Elizabeth's reign "may seem to give an undue importance to England in the second half of the sixteenth century" (p. 1). One of their intentions with this collection is precisely to counter the myth of the Elizabethan golden age, and to present a more differentiated picture of Elizabeth's reign and the rapidly changing world in which her subjects lived. The essays seek to offer the insights of recent historical scholarship and its shift of focus from the Queen herself and the high politics of her reign to the cultural ideas and values which shaped the lives of the English people. In keeping with this aim, many of the essays in the volume offer not only an introduction to the theme, but also an assessment of recent historiographical developments. The volume is made up of six main sections which consider in turn governance and politics, religion, society, economy, culture, and "The Outside World". An account of Elizabeth's life, which forms the backdrop to all that is discussed here, is offered in the Introduction.

Readers of this journal will be likely to turn first to the section on religion. Here Brett Usher sets out to consider "the doctrine and structure of the Elizabethan church" in an article which offers an excellent introduction into the organisation of the church which emerged from the 1559 settlement of religion, without addressing any of the important discussions of how what he reasonably terms the "vagueness" of its doctrine might be placed against developments in continental Protestantism. It would have been useful here to have included some reference to the debate as to whether Elizabeth's church was treading a line between Geneva and Wittenberg or Geneva and Rome. User describes a church with a modified episcopal structure and a moderate interest in church discipline. In his essay on "Parish religion," John Craig considers the difficulties of establishing how religion was actually practised, noting how the prayer book, homilies and vernacular Bible were used in ways which encouraged conformity to state religion in ways which mixed social concerns with spiritual lessons. The repetition involved in the praying of the liturgy and in the catechism was clearly an important factor in shaping the religious consciousness of Elizabethan England. However, this was not dimply imposed: parishes, he observes, could not have functioned without "the selfless or self-interested co-operation of thousands of men and women throughout the realm" (p. 229), and there is still more room for study of religious conformity. Together, these two articles shed some interesting light on the day-to-day workings of the Elizabethan church. Two further essays consider those for whom the Elizabethan Settlement presented more or less serious religious difficulties. Under the title, "The Godly, Godlier, and Godliest," Peter Kaufmann discusses the difficulties summarising the attitudes of those Protestants for whom the Settlement did not go far enough (earlier known as Puritans, but now referred to as the Godly), while Bill Sheils considers the changing attitudes and fortunes of the Catholic community, and in particular the ways that Catholics did and did not find ways of living with the expectations of the Settlement. Sheils highlights the role of recusant women, whose husbands might need to conform for political reasons, in passing on the faith. These essays are explicitly concerned with the Elizabethan church. However, the centrality of religion to Elizabethan mentalities is apparent in many of the other articles. Shifts in religion brought with them changes in popular culture, as Martin Ingram shows, and they also probably contributed to attitudes towards witch-hunting; Darren Oldridge suggests that "English Protestant ideas about the Devil were probably not conducive to witch-hunting" (p. 488). Religious views shaped what was understood to be the proper role of women (somewhat complicated by having a woman on the throne), as Tim Stretton shows, and the structures of families and households, as discussed by Alexandra Shepard. Religion was also a significant aspect in defining structures and policies of governance and politics, as is particularly evident in J.P.D. Cooper's discussion of "Centre and Localities" and H.R. French's examination of parish government. Considering censorship and propaganda, Cyndia Susan Clegg notes the way that religious interests, among others, informed the regime's presentation of itself and its control of the printing and content of books, and Susan D. Amussen observes that social hierarchies, portrayed in the Elizabethan homilies as representing God's ordering of the world, were meant to be replicated in, for instance, the seating order in parish churches. Elizabethan Poor Law in particular and rural economies in general were still dealing with the effects of Henry VIII's closure of monasteries, as Steve Hindle and Richard Hoyle demonstrate. Paul E. J. Hammer, considering the military response to the Catholic threat, Ken MacMillan, discussing exploration and trade, and Matthew Dimmock, exploring "Awareness and Experiences of the Outside World" all emphasise that Elizabethan policy consciously presented England as a Protestant country, countering the claims of the Pope to determine

who might settle where. In contrast, and somewhat strangely, David Potter's interesting account of relationships between England and her European neighbours omits to mention that the 1559/1560 intervention in Scotland effectively made possible the Reformation in Scotland.

The interested reader will find discussions of aspects of Elizabethan life including problems with youth (Paul Griffiths), the Irish problem (David Edwards) and commerce and consumption (Ian Archer). I would have liked to have learned more about church architecture in Tara Hamling's interesting discussion of architectural changes in the period. I also missed a consideration of mathematical, alchemical and astrological aspects of the educational and intellectual developments traced by Freyja Cox Jensen; this would have been useful background for later mentions of John Dee and the challenges of navigation. There is a wealth of information and insight here, to which a review of this length cannot possibly do justice, and which will be a significant resource to students of this period of English history. Its price, however, means that this volume is destined to reside on the shelves of well-endowed libraries; it will not be easily acquired by the students for whom it would be most useful

Glasgow *Charlotte Methuen*

Alfred Ehrensperger: Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Bern im 16. und 17. Jahrhundert, Zürich: Theologischer Verlag 2011, 356 S., ISBN 978-3-290-17594-8.

Alfred Ehrensperger, der Doyen der liturgiehistorischen und liturgiewissenschaftlichen Forschung der reformierten Schweiz, hat sich einem großen Projekt verschrieben, nämlich eine umfassende „Geschichte des Gottesdienstes in den evangelisch-reformierten Deutschschweizerkirchen im 16. und 17. Jahrhundert" zu schreiben. Der erste, im Jahre 2010 erschienene, Band dieser Geschichte widmete sich den beiden Halbkantonen Basel-Stadt und Basel-Landschaft. Der dritte Band, der im Jahre 2012 erscheinen soll, hat St. Gallen Stadt und die äbtischen Herrschaftsgebiete zum Gegenstand. Weiter Bände zum Appenzellerland, zu Schaffhausen und zum Glarnerland sind angekündigt. Hier soll der zweite Band dieses großangelegten Unternehmens vorgestellt werden, der sich mit der Stadt und Landschaft Bern befasst. Anlass dazu, auf den Ertrag und die Erwartungen dieses Forschungsprojektes zu blicken.

Der Vf. betont eingangs: „Je länger ich mich mit der stark vertretenen Quellenliteratur, mit bisherigen Forschungsergebnissen und mit neu entdeckten Materialien der Deutschschweizer Gottesdienstgeschichte vom 13. Jahrhundert bis um etwa 1700 befasse, desto deutlicher zeigt sich die für jeden eidgenössischen Ort recht eigenständige Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte. Sie hebt sich auch in vieler Hinsicht ab von den Reformationsbewegungen im damaligen Deutschland und zeigen zudem die Wichtigkeit vorreformatorischer Gottesdienstentwicklungen innerhalb und außerhalb der Klöster." (S. 13) Diese Sätze gelten sicher nicht nur dem hier untersuchten geographischen Raum des Kantons Bern, sondern dem gesamten Forschungsprojekt. Wie lässt sich ein solch komplexer Raum und ein solch komplexes Geschehen monographisch darstellen? Der Vf. wählt den geschickten Weg eines doppelten Durchgangs, einer eher diachronisch-historischen Perspektive und einer eher synchronisch-systematisch verfahrenden Darstellung. Kapitel 1 stellt die historische Entwicklung vom 13. Jahrhundert bis an die Schwelle der reformatorischen Bewegung dar; Kapitel 2 die frühreformatorischen Entwicklung bis hin zur Badener Disputation von 1526, die als die erste große Auseinandersetzung der Altgläubigen mit Ulrich Zwingli gelten kann. Das dritte Kapitel umfasst den Zeitraum von der Berner Disputation des Jahres 1528, die zur Einführung der Reformation in Bern führte, bis hin zum Synodus von 1532, der ersten bernischen Predigtordnung. Deren erste These „Die heilige christliche Kirche, deren einziges Haupt Christus ist, ist aus dem Worte Gottes geboren, im selben bleibt sie und hört nicht die Stimme eines Fremden" hat die Bestimmung des Gottesdienstes als Predigtgottesdienst normativ begründet. Kapitel 4 zeigt schließlich die sich konsolidierende Entwicklung des liturgischen Geschehens bis um das Jahr 1700. Kapitel 5 und 6 wechseln dann von der Diachronie hin zur systematischen Darstellung unter den Überschriften „Liturgische Dokumente und Schriften" und „Liturgische Einzelelemente und Schwerpunkte". In diesen Kapiteln wird die Besonderheit der Berner Geschehnisse und Verhältnisse besonders deutlich.

Eine Rezension kann den Reichtum und die Vielfalt der vorgelegten Untersuchung nicht auch nur ansatzweise zusammenfassend wiedergeben. Durchgängig lassen sich jedoch einige Elemente benennen, die die Berner liturgische Entwicklung kennzeichnen. Die Berner Reformation beginnt nicht als Reaktion auf eine Krise – im Gegenteil: Die Berner Reformation setzt sich mit einer lebendigen kirchlichen Vielfalt auseinander, die durch den Schatz der klösterlichen Tradition und das wachsende Selbstbewusstsein eines Berner Bürgertums getragen sind. Quelle der Inspira-

tion wie auch immer neue Gefährdung der Geschehnisse war das lebensweltliche Gefälle zwischen den eher ländlichen und den eher städtischen Regionen des geographisch für Schweizer Verhältnisse recht groß geschnittenen Kantons Bern. Und schließlich waren es immer auch die Einflüsse von außen, die die Vorgänge in Bern bestimmten. So sehr die Berner auf die Besonderheit ihrer Reformation Wert legten, war sie doch keineswegs eine theologische und liturgische Selbstbespiegelung, sondern gerade das von Außen kommende wurde produktiv dem Eigenen anverwandelt.

Der Verfasser dieser Rezension ist Praktischer Theologe, der einen seiner Forschungsschwerpunkte in der Homiletik hat. Ich möchte dies zum Anlass nehmen, über die so verschiedenen Disziplinen historischer Theologie und Praktischer Theologie hinweg auf das Ganze des Buches zu werfen. Zunächst hat mich gerade der konsequente historische Zugang beeindruckt. Der Vf. verzichtet auf alle Anspielungen, auf historische Analogien ebenso wie auf historische Ansprüche, die heute erfüllt werden müssten. Gerade der Blick in die zeitliche Ferne hat mir als Praktischem Theologen gut getan. Denn aus diesem „fremden" Blick heraus habe ich vielfältige Anregungen für die gegenwärtige praktisch-theologische Diskussion erhalten. Ich nenne drei davon: Zum einen fällt auf, wie sehr die zum Teil zentrifugale, zum Teil aber auch durchaus zentripetale Dynamik zwischen Stadt und Land den Verlauf der reformatorischen Geschehnisse und insbesondre der liturgischen Auseinandersetzungen bestimmt hat. Dieser Gegensatz, der ja in unseren Regionen durchaus auch heute noch besteht, ist leider ein dunkler Fleck in der praktisch-theologischen Forschung der Gegenwart, die eher an den urbanen Räumen orientiert ist. Zum Zweiten: Die reformatorischen Auseinandersetzungen um den Gottesdienst wurden in Bern durch zentrale Predigerpersönlichkeiten bestimmt. Man kann sehen, wie gerade das rituelle Geschehen des Gottesdienstes gleichwohl eine durch und durch personale Kommunikation ist. Und schließlich: Die liturgischen Reformen in Bern speisten sich aus einer reichen liturgischen Vielfalt, vor allem der Klöster. Die Reformation fand in Bern kein liturgisches Brachland vor, sondern eine ‚blühende Landschaft'. Gleichwohl haben sich dann die reformatorischen Liturgien durchgesetzt, die offensichtlich auf eine Resonanz in der Bevölkerung trafen. Auch in liturgischer Hinsicht gilt offensichtlich: Das Bessere ist der Feind des Guten.

Basel *Albrecht Grözinger*

Sven Grosse und Armin Sierzyn (Hg.): *Johannes Calvin – Streiflichter auf den Menschen und Theologen*. Vorträge und Tagungsbeiträge an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel zum Calvin-Jahr 2009, Berlin, Wien, Münster: Lit 2011 (Studien zu Theologie und Bibel 5), 148 S., Ppb., ISBN: 978-3-643-80079-5

Der Vortragsband beginnt mit einer Übersicht von Armin Sierszyn (Mein Herz dem Herrn zum Opfer: Eine kurze Einführung in Calvins Leben und Werk) zu Calvins Biographie. Die biographische Skizze zeichnet sich durch die Reichhaltigkeit an Daten und eine recht seltene Objektivität aus; die Fußnoten enthalten viele interessante Informationen von und zu Zeitgenossen Calvins. Pierre Berthoud (Johannes Calvin als Interpret des messianischen Psalmen) analysiert die Art und Weise, wie Calvin die messianischen Psalmen ausgelegt hat und weist auf die Relevanz der Exegese Calvins für Kirche und Glauben heute hin. Den Vergleich zwischen der Bibelauslegung Luthers und Calvins zieht Johann Anselm Steiger und verbindet dies mit Hinweisen auf deren Wirkung in Objekten der Kunst und Liturgie (Martin Luther und Johannes Calvin über Jona. Zur reformatorischen Interpretation des Alten Testaments und deren medialer Konkretion). Er empfehlt diese multimediale Dimension der reformatorischen Theologie in die Aktivitäten zum Reformationsjubiläum einzubeziehen. Sven Grosse (Die fröhliche Schiffahrt. Luther und Calvin zu unfreiem Willen und Prädestination) kommt zu dem Schluss, dass es in derf Frage der Prädestination Unterschiede, aber auch grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Luther und Calvin gibt. Nicht ohne Grund haben reformierte Theologen Luther zur Verteidigung der Calvinschen Prädestinationslehre herangezogen. Den Vergleich mit der Theologie Karl Barths bezüglich der *cognitio Dei* zieht Cornelis van de Kooi (Wege der Gotteserkenntnis nach Calvin. Mit einem Seitenblick auf die Theologie Karl Barths). Trotz der Ankündigung eines bloßen „Seitenblicks" widmet er insgesamt Barth mehr Seiten als Calvin; dabei weist Van der Kooi auch darauf hin, dass Barth an einigen Stellen in seiner Theologie gut daran getan hätte, Calvin mehr einzubeziehen. Hans-Christoph Askani verbindet in seinem Beitrag (Glauben ohne Bilder. Ein Zugang zum Denken Calvins) auf überraschende Weise Calvins Ablehnung der Bilder mit seiner Erwählungslehre. Dass Menschen ein Problem mit der Prädestinationslehre haben, hängt auch damit zusammen dass wir uns ein bestimmtes und manchmal falsches Bild von Gott machen. Askani versucht hier das Denken Calvins

nützlich für den Glauben von heute zu machen. Armin Sierszyn schließt den Band mit einem Beitrag zur Worttheologie Calvins in Verbindung mit seinen Auffassungen zu Pastorat und Amt ab. Alles in allem ist dieser Band eine späte aber sehr interessante Frucht des Calvinjahres 2009. Inhaltlich ist es spürbar, dass hier Vorträge dokumentiert werden, aber gerade deshalb regen die Beiträge zum Weiterdenken und zur Diskussion an.

Apeldoorn / Emden *Herman J Selderhuis*

Christine Helmer/Bo Kristian Holm (Hg.): *Transformations in Luther's Theology*. Historical and Contemporary Reflections, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 32), 286 S., ISBN 978-3-374-02856-6.

Der Band versammelt Beiträge in deutscher, vor allem aber in englischer Sprache zur Tagung *Reformation Theology: Reception and Transformation*, die im Jahr 2009 an der Universität Aarhus veranstaltet wurde. Luthers Theologie bleibe so faszinierend, gerade weil sie beständig transformiert werde, schreiben die Herausgeber (9). Das Ziel der Tagung wie der Dokumentation sei die Unterscheidung der geschichtlichen Umformungen von Luthers Denken – insbesondere der Lutherrenaissance – von aktuellen Entwicklungen, die Luthers Theologie mit Ethik, Politik, Philosophie, Feminismus und Kulturwissenschaften in Verbindung bringen, fokussiert auf die Regionen mit ausgeprägt lutherischer Theologie – neben Deutschland Skandinavien und Amerika. Nach Auskunft der beigegebenen biografischen Notizen entspricht dem auch die Provenienz der Verfasserinnen und Verfasser der Beiträge, die zudem alle mit Forschungsschwerpunkten in der Systematischen Theologie ausgewiesen sind; eine dezidiert kirchengeschichtliche Ausrichtung fehlt.

Die Gliederung des Bandes folgt dem gewählten Ziel: *Historical Transformations* lautet die Überschrift des ersten Teils, der zweite Teil enthält verschiedene Beispiele für zeitgenössische Transformationen der Theologie Luthers.

Trotz der einleitenden Bezugnahme auf die Lutherrenaissance setzt sich nur der Beitrag von *Heinrich Assel* explizit mit ihr auseinander: *Politia Christi und die Symbolik des Todes Jesu* nennt die beiden Beispiele, anhand derer er die wirkungsgeschichtlich „problematischen" (Holl, Ebeling) und „glücklichen" (61) Interpretationen (Hermann) darstellt. Wichtiges Kriterium dafür ist ihre Anschlussfähigkeit an internationale Diskurse um Rhetorik, Metaphorik und Semiotik in Luthers Texten, ihr Zugang zur „imaginativen Repräsentation" (76, 83).

Weit über den zeitlichen Rahmen der Lutherrenaissance hinaus geht *Paul R. Hinlicky* mit seinem Beitrag zu Leibniz' Überlegungen zur Theodizee als eine für seine Epoche zeitgemäße Transformation von Luthers Theologie, die heute im Blick auf die Frage der Lehre von der Erwählung weiter gedacht werden müsse (*Leibnizian Transformation? Reclaiming the Theodicy of Faith*). Ebenso tut dies *Christine Helmer* (*Transformations of Luther's Theology in View of Schleiermacher*), die in der Gegenüberstellung von Luther und Schleichermacher eine falsche Alternative sieht. Vielmehr lasse sich gerade von Schleiermachers anthropologischer Wendung und hermeneutischer Methodik her für die Konkretion der lutherischen Kernaussage von der Rechtfertigung des Sünders viel gewinnen.

Friederike Nüssel unterzieht die Theologie Wolfhart Pannenbergs einer Revision und sieht in dessen Anliegen, die „Einheit Jesu mit Gott" (53) herauszuarbeiten, nicht nur eine Reaktion auf das nachaufklärerische Denken, sondern auch ein Anknüpfen an Luthers Christologie und eine Chance für die aktuelle theologische Argumentation.

Die Aufgabe, im Kontext der anderen universitären Wissenschaften sowie in der Gesellschaft kommunikationsfähig zu bleiben, formuliert auch *Philipp Stoellger* in seinem den ersten Teil eröffnende Beitrag *Reformation Theology »non extra usum«*. Er betont insbesondere die Freiheit der Theologie gegenüber den von außen an sie gestellten Ansprüchen und die ihr innewohnende Kraft, Neues zu finden („investigative theology", 34) bzw. neue Denk-, Sprach- und Ausdrucksformen für die theologischen Inhalte zu „erfinden" („inventive theology", ebd.), so etwa durch die Reformulierung der vita passiva als leidenschaftliches Leben („passionate life", 37) oder von Gott leidenschaftlich („in the mode of pathos", 38) zu reden. Zum Abschluss des ersten Teils betont *Peter Widmann Die notwendige Transformation einer reformatorischen Theologie* angesichts vieler in der Reformation und ihrer Weiterentwicklungen offen gebliebenen Fragen. So ist der Bogen zurück zu Stöllgers Beitrag geschlagen und die Tür geöffnet für den zweiten Teil des Bandes.

Das Stichwort „Gabe" („gift") wird dabei in zwei Beiträgen thematisiert: *Theology of Giving as a Comprehensive Lutheran Theology* überschreibt *Risto Saarinen* seine Ausführungen; *The Gift of Grace* lautet der Titel von *Jan-Olav Henriksen*. Er versucht, den Ansatz Jacques Derridas, dass Geschenke die Ökonomie des Tauschens (Gabe und Gegengabe) durchbrechen, für die Interpretation von Luthers

Gnadenlehre nutzbar zu machen. Saarinen bezieht sich ebenfalls auf Derrida, betont aber den notwendigen Perspektivwechsel vom Empfänger zum Geber des Geschenks. Zudem stellt er Begriffe wie Tradition, Opfer, Lehre, Zeugenschaft, Gerechtigkeit und Gnade in den Kontext von „geben" und entwickelt daraus ein Beziehungsgeflecht in den Spannungsfeldern von Wirtschaftlichkeit und Wohltätigkeit sowie Gabe und Liebe, die er auch grafisch darstellt. Liebe und Wahrheit sind dann das weitere Begriffspaar, mit dessen Hilfe Saarinen Luthers Deutung menschlicher Existenz als Gerechter und Sünder zugleich fasst und ebenfalls in einer Grafik veranschaulicht. Es ist der Versuch, vom Begriff Geschenk aus zwischen Lutherischer Lehre und einer umfassenden Theologie zu vermitteln und von konfessioneller Engführung zu aktualisierenden Weiterentwicklungen zu kommen.

Michael Welker hebt unter der Überschrift *Rethinking Christocentric Theology*, die Rolle des Heiligen Geistes hervor und verbindet Luthers Christozentrik mit Calvins Lehre von den drei Ämtern Christi. Er plädiert für einen „spiritual realism" (192), der biblisch orientiert und akademisch (an)geleitet sei. *Hartmut Rosenau* unternimmt es, einen christlichen Utilitarismus zu entwerfen, der an weisheitliche Traditionen der Bibel wie an den Gebrauch des Begriffs Nutzen bei Luther anknüpft.

Lutheran Theology as a Resource for Future Society ist das Thema von *Elisabeth Gerle*.

Sie betont die in der Lutherrezeption oft übersehene Rolle des Heiligen Geistes als die verschiedene Lebensaspekte verbindende schöpferische Kraft Gottes. Ihre „Eros Theology" (223) knüpft daran an: Eros könne sowohl die verschiedenen Begriffe für Liebe integrieren und Beziehung stiftend wirken, als auch Gott als Gott des Lebens kommunizieren und eine künftige Gesellschaftsordnung mit Offenheit, Großzügigkeit und Gegenseitigkeit aus lutherischer Theologie heraus gestalten.

Vítor Westhelle wendet sich in seinem Beitrag *Lutheranism and Culture in the Americas* der unterschiedlichen kulturellen Prägekraft des Luthertums zu. Die unterschiedlichen historischen Ausgangssituationen für Lutheraner in Nord- und Südamerika hätten zur Fokussierung auf differente Paradigmen aus Luthers Theologie geführt.

Mit der Perspektive auf *Lutheran Political Theology in the Twenty-First Century* beschließt *Svend Andersen* den Reigen der Beiträge und zeigt am Beispiel von John Rawls, dass lutherische politische Ethik und moderne Liberalismus-Theorie durchaus kompatibel sind.

Eine auf die Beiträge rekurrierende Auswahlbibliographie sowie ein Namen- und Sachregister runden den Band ab.

Die Beiträge in dem Band bilden die jeweiligen Forschungsschwerpunkte ab und überraschen kaum. Bedauerlich ist, dass Beiträge der kirchengeschichtlichen Lutherforschung fehlen. So ist der Blick auf die Lutherrenaissance sehr knapp, die schillernde Rolle lutherischer Theologie im Nationalsozialismus wird nur gestreift, obwohl daran Transformation mit ihren Gründen und Abgründen paradigmatisch behandelt werden könnte.

Diese facettenreiche Zusammenschau der Transformationen fordert zum kritischen Weiterdenken heraus, so dass dem Buch ein Interesse über den universitären Bereich hinaus zu wünschen ist, denn Luthers Theologie bleibt faszinierend – nicht nur wegen ihrer Transformationen.

Gießen *Volkmar Ortmann*

Gottfried Hoffmann: Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon. Legitimationsstrategien in der innerreformatorischen Auseinandersetzung um das Herrenmahl, Göttingen: Edition Ruprecht 2011 (Oberurseler Hefte Ergänzungsbände 7), 274 S., ISBN 978-3-7675–7142-6.

Die Brisanz des Abendmahlsstreites der 1520er Jahre lag nicht zuletzt darin, dass zum ersten Mal die Tauglichkeit des reformatorischen Schriftprinzips auf die Probe gestellt wurde. Weniger bekannt ist, dass auch der Rückgriff auf die Kirchenväter eine wichtige Bedeutung in der Diskussion einnahm. Gottfried Hoffmann ist der Verwendung der „Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse" in seiner Heidelberger Dissertationsschrift nachgegangen. Es ist zu begrüßen, dass die bereits vor 40 Jahren bei Peter Brunner eingereichte maschinenschriftliche Arbeit jetzt aus Anlass des 80. Geburtstages des Verfassers auf Initiative der Theologischen Hochschule Oberursel zum Druck gebracht wurde. Zwar wurden in den letzten 20 Jahren gewichtige Werke zur Väterrezeption vorgelegt (herausgegeben von Leif Grane / Alfred Schindler / Markus Wriedt, Irena Backus und zuletzt von Günter Frank), dennoch – oder gerade deshalb – ist die Arbeit von Hoffmann nicht überholt.

Behandelt werden vier Protagonisten des Abendmahlsstreites: Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon. Nach einer kurzen Hinführung springt der Verfasser sofort in medias res, d. h.: Weder die Autoren noch die Schriften noch die Auseinandersetzungen, in denen die Schriften entstanden sind, werden eigens vorgestellt. Dadurch entsteht eine straffe, thematisch konzentrierte Darstellung. Von Nachteil ist allerdings, dass die größeren

Kontexte unbeleuchtet bleiben. So erfährt man beispielsweise nichts über Oekolampads Arbeit an den Kirchenvätereditionen. Auch wird die unterschiedliche humanistische Prägung der Autoren nicht thematisiert. Offen bleibt zudem die Frage, wie der Kenntnisstand im Blick auf die Kirchenväter Anfang des 16. Jahrhunderts überhaupt aussah. Hoffmann bleibt streng auf seine Fragestellung, den *Gebrauch* der Kirchenväter, konzentriert. Für jeden Autor wird zunächst grundsätzlich die Bedeutung des patristischen Argumentes erhoben und anschließend auf die patristische Argumentation hinsichtlich des Abendmahls eingegangen. Hoffmann geht dabei zumeist systematisch vor, indem er die Argumentationsstrategien für bestimmte abendmahlstheologische Topoi untersucht. Nur bei Melanchthon wird die chronologisch-genetische Betrachtung, die ansonsten im Hintergrund steht, zum Ordnungsprinzip. Auf den Gesamtzusammenhang einzelner Schriften wird kaum eingegangen, stattdessen wird die Rezeption einzelner Väterzitate genau analysiert. Am Ende jedes Kapitels steht eine Zusammenfassung, in der u. a. die für den jeweiligen Reformator zentralen Väterstellen aufgelistet werden (vgl. auch 249–251).

Um es kurz zu machen: Die Kapitel über Oekolampad und Melanchthon sind die ertragreichsten. Sie nehmen mit 98 und 64 Seiten auch den größten Raum ein. Das ist natürlich kein Zufall. Oekolampads patristisches Interesse und Melanchthons – ob zu Recht oder zu Unrecht so bezeichneter – „Traditionalismus" sind bekannt. Was Oekolampad angeht, kommt Hoffmann zu dem Ergebnis, dass er seiner Meinung, angefangen von seiner Schrift „*De genuina verborum Domini … expositione*" (1525), die den Ausgangspunkt der Analysen bildet, – trotz Akzentverschiebungen (vgl. 66) – insgesamt treu bleibt. Oekolampad argumentiere vor allem von der Negation her, indem er sich zu zeigen bemühe, dass die Väter keine reale Anwesenheit von Leib und Blut Christi in den „Zeichen" Brot und Wein vorausgesetzt hätten (vgl. 73 u. ö.). Dabei komme es Oekolampad darauf an, die Väter möglichst in ihrer Gesamtheit auf seiner Seite zu haben, Unterschiede und Differenzen im Väterchor würden dabei kaum zugelassen. Nur in äußerst schwierigen Fällen verweise Oekolampad auf den Vorrang der heiligen Schrift (114) – ein deutlicher Hinweis darauf, welches Gewicht die Väterargumentation für Oekolampad hat.

Ähnlich gewichtig sind die Väter nur noch für Melanchthon. Doch die Beschäftigung mit Melanchthon ist ungleich spannender, weil dieser seine Meinung im Laufe der Auseinandersetzung geändert hat. Hoffmann zeigt, dass es gerade die Beschäftigung mit den Kirchenvätern war, die den Wittenberger zu einem neuen Abendmahlsverständnis führte. Den Zeitpunkt des Wandels datiert Hoffmann auf das Jahr 1534. Damit widerspricht er Neuser, der die These vertritt, dass sich Melanchthons, von Luther unterschiedene Abendmahlsauffassung bereits während der ersten Visitationen (1527/28) bemerkbar gemacht habe. Hoffmann legt anhand der von Melanchthon verwendeten Väterzitate dar, dass weder die Formel „*corpus Christi in eucharistia* bzw. *in coena adesse*" noch die „*cum pane*"-Formel einen Gegensatz zu Luthers Meinung implizieren muss (192–199; 216). Erst 1534 sei Melanchthon zur Auffassung gekommen, dass die Alte Kirche keine mutatio panis vertrete. Das ist einerseits plausibel, andererseits bleibt aber doch die Frage, ob Melanchthon nicht seine Gründe hatte, dass er bereits zuvor die – bisweilen auch von Luther benutzten – offeneren Formulierungen vorzog. Doch sehr zu Recht legt Hoffmann den Finger darauf, dass bestimmte abendmahlstheologische Formeln nicht vorschnell mit einem bestimmten Abendmahlsverständnis identifiziert werden dürfen, und in der Tat trägt die Analyse des Vätergebrauchs zur rechten Einschätzung des Sprachgebrauchs bei. Weniger überzeugend ist hingegen die These, die Väter übten bei Melanchthon auch nach 1534 nur eine „Kontrollfunktion" aus und seien der Schrift deutlich subordiniert (191), wenn sie andererseits tatsächlich als „Grenzstein" für das Schriftverständnis fungierten (244). Immerhin führten sie dazu, dass Melanchthon nicht die synoptischen Einsetzungsworte, sondern 1 Kor 10,16 zur Zentralstelle seiner Auffassung machte.

Die Kapitel zu Zwingli (35 Seiten) und Luther (32 Seiten) sind sehr kurz. Bei Zwingli tritt – wie bei Oekolampad – die überragende Bedeutung Augustins hervor. An Luther zeigt sich letztlich vor allem die „grundsätzliche[…] Freiheit von den Vätern" (154). Ob Luther den consensus ecclesiae-Gedanken so wichtig nahm, wie Hoffmann meint (155), kann bezweifelt werden. Zur genaueren Beurteilung müsste hier unbedingt Luthers Auffassung von der Geltung und Bedeutung der Konzilien einbezogen werden.

Für den Druck wurde die Dissertation behutsam überarbeitet und um ein Hinführung von Werner Klän, eine aktuelle Auswahlbibliographie zum Thema von Johannes Hund und die Vita Gottfried Hoffmanns aus der Feder von Gilberto da Silva vermehrt. Ein Personenregister und ein Verzeichnis der erwähnten Kirchenväterschriften erleichtern den Zugriff. Auf die Einarbeitung neuerer Kirchenvätereditionen wurde verzichtet, allerdings wäre es hilfreich gewesen, wenn wenigstens im Melanchthonteil Verweise auf den

Melanchthon Briefwechsel (MBW) eingearbeitet worden wären. In das Personenregister hat sich ein falsch geschriebener Schnepf (Schöpf) eingeschlichen (vgl. 272 und 238, wo Schöpf in Schnepf und 1554 in 1534 verbessert werden muss), ansonsten halten sich die Druckfehler im Rahmen (s. allerdings 252).

Auch 40 Jahre nach ihrer Entstehung bietet Hoffmanns Dissertation eine gut geordnete Darstellung der Verwendung der Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse und darüber hinaus, insbesondere was Melanchthon angeht, eigene, von der Forschung zu berücksichtigende Perspektiven. Überdies ist sie eine Fundgrube für Kirchenväterstellen zum Abendmahl. Die Theologische Hochschule Oberursel hat mit der späten Veröffentlichung des Werkes nicht nur dem Autor, sondern auch der Forschung einen guten Dienst erwiesen.

Herrenberg *Matthias A. Deuschle*

Caroline Tippmann: Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011 (Marburger Theologische Studien 114), 250 S., ISBN: 978-3-374-03018-7

Anzuzeigen ist eine 2010 von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation angenommene Studie zum „Erstling der Aufklärungstheologie" (H. Stephan) in Deutschland: Johann Joachim Spaldings Gelegenheitsschrift „Die Bestimmung des Menschen" (1748, [11]1794). Die Vfn. formuliert als Arbeitsvorhaben, „das von Spalding vorgelegte Ursprungsdokument als erste Quelle der Rede von der Bestimmung des Menschen in systematisch-theologischer Hinsicht zu analysieren" (S. 5). Dafür fokussiert sie auf die Leitfrage: „Wie gebraucht Spalding den Begriff der Bestimmung und was versteht er unter der dem Menschen zugedachten Bestimmung." (S. 5) Zur Beantwortung dieser Frage unternimmt sie einen vergleichsweise langen Anlauf, der sie erst in Kap. 9 (Die Bestimmung des Menschen bei Spalding: S. 143–178) an das gesteckte Ziel gelangen lässt.

Zunächst orientiert die Vfn. über die Quellen- und Forschungslage (Kap. 2, S. 9–14). Sodann folgen im Kap. 3 (S. 15–36) recht oberflächliche, ausschließlich aus der Sekundärliteratur geschöpfte Ausführungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund, Lebensweg und zur geistig-theologischen Entwicklung Spaldings. Es schließen sich Darlegungen zur Textgenese der elf autorisierten Auflagen der Bestimmungs-Schrift an (Kap. 4, S. 37–50). Soweit ist der strukturelle Aufbau der Studie sachlogisch nachvollziehbar. Warum nun aber in einem nächsten Durchgang die übrigen, allesamt späteren Hauptschriften Spaldings auf ihr Verhältnis von Tugend und Religion hin untersucht werden (Kap. 5, S. 77–92), leuchtet dem Rezensenten nicht ein. Die diesbezüglichen, höchst spärlichen Erläuterungen der Einleitung (S. 6), wo im übrigen mehrere fälschliche Kapitelverweise anzutreffen sind, können dafür nicht überzeugen. Dieselbe Frage richtet sich auch an Kap. 6 (Das spezifisch ‚Christliche' in der Konzeption Spaldings; S. 93–105). Wären diese beiden Kapitel nicht besser nach der Analyse der Bestimmungsschrift zu lozieren gewesen? Auch die Stellung von Kap. 7 (Die gedanklichen Einflüsse auf die Theologie Spaldings; S. 107–124) überzeugt nicht. Wäre es nicht tiefschürfender gewesen, nach spezfisch-gedanklichen Einflüssen im unmittelbaren Zusammenhang der Analyse von Aussagen der Bestimmungsschrift zu suchen? In der vorliegenden Fassung beschränken sich die Ausführungen auf das Referat und die Diskussion von bislang Bekanntem. Die Thematisierung des Bestimmungs-Begriffs nach seiner sprachlichen Dimension in Kap. 8 – der nach meinem Eindruck eigenständigste Teil der Arbeit – und ein wirkungsgeschichtlicher Ausblick (Kap. 10, S. 179–211) schließen den materialen Teil ab. Unter Rückgriff auf das Humanitätskonzept Herders versucht die Vfn. zum Schluss, die „Bestimmung des Menschen als Menschsein im Werden" in systematisch-theologischer Perspektive kritisch zu würdigen (Kap. 11, S. 213–223).

In der vorliegenden Form präsentiert die Studie ihr Thema weitgehend schulmäßig-konventionell. Gelegentlich neigt die Arbeitsweise der Vfn. zum Pedantismus (so z. B. Anm. 777, wo 15 Lexikoneinträge zu den Begriffen ‚Glück/Glückseligkeit/Seligkeit' aufgelistet werden). Quantitativ gelangen die Ausführungen der Vfn. z. T. zwar über bisherige Ausführungen zu Spaldings Bestimmungs-Konzeption hinaus, kaum aber qualitativ. Die Genese und der Gebrauch des Bestimmungs-Begriffs werden nach Meinung des Rezensenten zu uninspiriert und hinsichtlich der historischen Komplexität nur ungenügend nachvollzogen. Nach der Lektüre der Studie dürfte bei vielen Lesern nicht zuletzt die erstaunte Frage zurückbleiben, warum in aller Welt Spaldings Buch und die darin entwickelte theologische Konzeption im Aufklärungsjahrhundert eine so erstaunliche Karriere gemacht haben. Wäre es nicht auch von systematisch-theologischem Interesse gewesen, die Arbeit zumindest *auch* als Antwort auf diese Frage zu konzipieren und damit ein Stück Aufklärungstheologie theologiegeschichtlich zu plausibilisieren? Mögli-

cherweise wäre es zudem von Nutzen gewesen, die verschiedenen Implikationen und Perspektiven, die sich aus dem begriffsgeschichtlich avisierten Vorgehen ergeben, methodisch stärker zu reflektieren. Die in diesem Zuge entwickelten Überlegungen hätten m. E. befruchtend auf die Bearbeitung des Themas, an dessen theologiegeschichtlicher und theologisch-systematischer Relevanz kein Zweifel besteht, einwirken können.

Auch wenn die Studie die Spalding- und Aufklärungsforschung kaum voranbringt, muss doch anerkennend festgestellt werden, dass Vfn. wichtige theologiegeschichtliche Sachzusammenhänge zutreffend referiert. Für einen ersten Einstieg in die aufklärungstheologische und -historische Diskussion um die Bestimmung des Menschen in der von Spalding vorgetragenen Fassung, z. B. im Zusammenhang akademisch-theologischer Seminarveranstaltungen, kann die Studie daher durchaus empfohlen werden.

Leipzig *Andres Straßberger*

Ernst Otto Reichert: Amsdorff und das Interim. Kommentierte Quellenedition mit ausführlicher historischer Einleitung. Nach dem maschinenschriftlichen Manuskript der Dissertation aus dem Jahre 1955 digital erfasst, für den Druck eingerichtet und um Register und bibliographische Nachträge ergänzt von Hans-Otto Schneider, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie Bd. 14), 295 S., ISBN 978-3-374-02984-6.

Die Reihe „Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie" ist das Ergebnis aktueller und vielseitiger Forschungen zur frühneuzeitlichen lutherischen Konfessionskultur und ihren Akteuren. Der hier zu besprechende Band 15 stellt eine gewisse Ausnahme dar, handelt es sich hierbei doch um die Wiedergabe einer maschinenschriftlichen Dissertation Ernst Otto Reicherts über Nikolaus von Amsdorf aus dem Jahre 1955. Bearbeitet und für den Druck vorbereitet hat diesen Band Hans-Otto Schneider, Mitarbeiter an der vorzüglichen Edition „Controversia et Confessio" an der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur. Schneiders Intention ist die Sicherstellung der Nutzbarkeit dieses „Standardwerk[es] der Amsdorf-Forschung" durch die erstmalige Drucklegung.

Der 1916 geborene Theologe Ernst Otto Reichert hatte seine Amsdorf-Studie 1955 an der Universität Halle eingereicht. Nach seiner Übersiedlung in die Bundesrepublik 1958 habilitierte er an der Universität Münster und wirkte im dortigen Fachbereich Evangelische Theologie bis zu seinem Tod im Jahre 1979. Der Dissertation, die auf 182 Seiten Leben und Werk des engen Lutherfreundes darstellte, war ein umfangreicher Quellenanhang (178 S.) beigegeben, welcher den Abdruck von zwei Drucken und 14 Handschriften aus dem Thüringer Amsdorfiana-Bestand umfasste. Nach der kleinen Edition von Otto Lerche aus dem Jahre 1938 regte die Arbeit R.s ohne Zweifel für mehrere Jahrzehnte die Amsdorf-Forschung an. Sie wurde trotz der vergleichsweise schlechten Erreichbarkeit rege rezipiert. Um diese Rezeptionswege zu erhalten, hat sich Schneider dafür entschieden, die Dissertation ohne (mit wenigen Ausnahmen) formale und inhaltliche Eingriffe wiederzugeben. Es wurde lediglich ein knappes Vorwort und eine Kurzvita R.s vorangestellt und ein Namens-, Orts- und Stellenregister angefügt. Die Amsdorf-Bibliographie hat der Bearbeiter um die Jahre 1950 bis 2010 ergänzt und das Verzeichnis der Amsdorf-Drucke mit den Nummern aus den entsprechenden Bibliographien (VD 16, Köhler etc.) angereichert. Schneider bietet mit diesem Band einen Neu(-Erst-)Druck des Textes aus dem Jahre 1955.

So willkommen eine Bereicherung der Amsdorf-Forschung durch derartige Publikationen auch sein mag, so unglücklich ist doch die hier gewählte Form. Denn die Aufnahme des Bandes in die Leucorea-Studien, die Übernahme des originalen Titels als auch das gesamte Layout suggerieren einem weniger eingeweihten Leser, dass es sich hier um aktuelle Forschung handelt. Diese ist es jedoch gerade nicht, wird hier doch ein inzwischen in vielerlei Aspekten überholter Forschungsstand konserviert. Dies betrifft u. a. die Bewertung der Person Amsdorfs generell, die Entstehung des kursächsischen Alternativvorschlages zum Augsburger Interim, die Haltung des Magdeburger Rates und der in der Stadt tätigen Exules sowie die Rolle Amsdorfs während seiner Eisenacher Amtszeit. Leider verabsäumt es der Bearbeiter, diesen historischen Wissensstand durch eine wie auch immer gestaltete Kommentierung deutlich zu markieren. Erst im Nebentitel auf dem Titelblatt und im Vorwort wird auf diesen nicht unwesentlichen Umstand verwiesen. Eine Einleitung, die das Werk R.s in die Forschung einordnet und dessen Wert für die aktuelle Amsdorf-Forschung über den Begriff des „Standardwerk[es]" hinaus herausstellt, fehlt gänzlich. Und es entspricht der Natur des Nachdrucks, dass sich nicht nur die historischen Bibliotheksbezeichnungen und -standorte finden, inzwischen Standard gewordene Quelleneditionen, wie die PKMS, fehlen, die Nichterreichbarkeit der Wolfenbütteler Handschrif-

ten bedauert wird und die schwer nachvollziehbare Reihenfolge der Bibliographie der Drucke sich nach dem Preußischen Gesamtkatalog richtet.

Und doch handelt es sich hier nicht um einen reinen Nachdruck. So erhält der Text neue Seitenzahlen, die alten werden – analog einer Edition – mitten im Text vermerkt. Das übernommene Inhaltsverzeichnis verweist jedoch auf die alten Seitenzahlen, was das schnelle Auffinden erschwert. Hier wäre eine entsprechende Aktualisierung angebracht gewesen. Ebenso neu ist die Fußnotenzählung gestaltet, was eine Änderung in den entsprechenden Anmerkungen und damit eben doch einen Eingriff in den Text erforderte. Die um aktuelle Titel ergänzte Amsdorf-Bibliographie ist unvollständig, was bei dem Bearbeiter als ausgewiesenen Kenner der Materie etwas verwundert.

Grundsätzlich ist zu fragen, ob ein Neu(Erst-)druck wirklich erforderlich war. Denn inzwischen hat die Forschung weiterführende Werke zu Amsdorf vorgelegt, nicht zuletzt publiziert im Band 9 der Leucorea-Studien. Auch der durch R. besorgte Quellenanhang kann hier nicht als Argument gelten, sind doch die Drucke anderweitig verfügbar, z. B. in der kritischen Mainzer Edition zum interimistischen Streit „Reaktionen auf das Augsburger Interim“ (2010), an der Schneider selbst beteiligt war (einen Verweis im R.-Nachdruck auf die Interimsedition und umgekehrt sucht man jedoch vergebens). Die Edition der Handschriften bei R. und demzufolge auch im Nachdruck ist zwar kommentiert, nicht jedoch kritisch, so dass erforderlichenfalls die Originale herangezogen werden müssten. Hier möchte man Schneider jene Anmerkungen über die Nützlichkeit von unkritischen neuen Quelleneditionen entgegenhalten, die R. 1955 (S. A8–A9/52) gegenüber Otto Lerche vorbringt. Hinzu kommt, dass die R.sche Amsdorfiana-Übersicht im Jahr 2008 durch Hartmut Kühne aktualisiert und von problematischen Stellen bereinigt wurde. Dem durchaus nachvollziehbaren Aspekt des Erhaltungszustandes hätte man evtl. durch ein Reprint, welcher deutlich den Forschungsstand markiert, eher entsprechen können. Eventuell wäre auch eine Unterreihe innerhalb der Leucorea-Studien, die sich die Neudrucke prägender Forschungen vorbehält, sinnvoll. Der hier vorliegende Band jedoch ist zwischen Nachdruck und Edition angesiedelt und wirft eher Fragen und Desiderata auf, als dass sich der Leser über eine leichtere Zugänglichkeit der R.-Studie all zu sehr freuen könnte.

Gotha *Anja Kürbis*

Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675, 2 Bde., hg. von Emidio Campi/Philipp Wälchli, Zürich: Theologischer Verlag 2011, XLVIII, 1–704 S., XV, 705–1388 S., ISBN 978-3-290-17598-6.

Mit den beiden Bänden der Zürcher Kirchenordnungen, die aus einem von 2006 bis 2011 laufenden und vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierten Projekt am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte in Zürich hervorgegangen sind, wird eine wichtige Quellensammlung zur Zürcher Geschichte des 16. und 17. Jh. vorgelegt. Standen in den bisherigen Editionen vor allem die Anfangsjahre der Reformation im Vordergrund, so reicht die neue Ausgabe, die insgesamt 400 städtische Mandate präsentiert, bis in das Jahr 1675, das Jahr der „*Formula consensus ecclesiarum Helveticarum*“, bezieht also die Zeit der reformierten Orthodoxie noch mit ein. Eine Fortsetzung mit den Basler Mandaten ist für 2012 angekündigt.

Die Edition basiert auf zwei umfangreichen Sammlungen mit gedruckten und handschriftlichen Mandaten des Staatsarchivs Zürich (III AAb 1.1–1.5 und A 42.1–42.6). Aus weiteren Beständen des Staatsarchivs (s. die Übersicht auf S. XXV) sind darüber hinaus einzelne gedruckte Mandate aufgenommen worden. Die Ausgabe setzt schon im Jahrzehnt vor dem Beginn der Reformation ein. Erst die beiden Mandate vom Mai und Juni 1524, die ein „Stillstehen“ bei der Messe (Nr. 12) und die Entfernung der Bilder und Statuen aus den Kirchen (Nr. 13) anordnen, tragen „reformatorischen“ Charakter. Aufgenommen worden sind von den Bearbeitern eine große Anzahl von Dokumenten, die – wie etwa die Kleidermandate, die Verbote der Schenkungen bei den Badenfahrten oder die Erlasse zu den Wirtshäusern mit ihren Regelungen zum Ausschank oder zur Beherbergung Fremder – den kirchlichen Bereich kaum oder überhaupt nicht berühren. Umgekehrt bleiben aufgrund der Eingrenzung auf die Mandate Agenden und andere gottesdienstliche Ordnungen sowie der gesamte Bereich der kirchlichen Unterweisung, sieht man einmal von den beiden Erlassen zu Katechismen von 1598 und 1637 ab (Nr. 184 und Nr. 265), hier unberücksichtigt.

Die Bearbeiter orientieren sich an den bewährten Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen der BRD von 1981. Die Grundlage der Edition bildet die jeweils älteste greifbare Fassung des Textes. Die gedruckte Fassung genießt Vorrang vor der handschriftlichen. Der Benutzer der Bände ist jedoch gezwungen, anhand der Archivsignaturen festzustellen, ob es sich jeweils um eine handschriftliche oder um

eine gedruckte Vorlage handelt. Die Bearbeiter folgen eng der Textgestalt der Vorlage, auch was die Gliederung und die Interpunktion anbelangt. Dies erschwert manchmal ein wenig das Verständnis der Texte für den Leser. Hinweise auf frühere Editionen der Mandate fehlen leider. Der Kommentar ist äußerst knapp gehalten. Für schwer verständliche Worte (im Text jeweils durch einen Stern gekennzeichnet) wird der Benutzer auf ein 20 Seiten umfassendes Glossar am Ende des zweiten Bandes verwiesen. Gerade bei den Sacherklärungen hätte man sich ab und an einige zusätzliche Informationen gewünscht. So werden wohl nur diejenigen, die sich intensiv mit der Zürcher Stadtgeschichte beschäftigt haben, den sogenannten „Kratz" kennen und damit die Bestimmungen dieses Mandats, etwa zum Häuserkauf durch fremde Bettler in diesem Viertel, einzuordnen wissen (Nr. 1). Außer dem Glossar enthalten die beiden Bände noch einen Anhang mit Abbildungen der in den Mandaten erscheinenden Embleme und Bildinitialen nebst kurzen Beschreibungen sowie drei Register zu Bibelstellen, Personen und Orten. Beigefügt ist den Bänden vom Verlag eine CD-Rom mit dem Text der Edition, über die eine begrenzte Suche nach Sachbegriffen möglich ist.

Für die Anfangszeit der Reformation wird man neben den beiden Bänden weiterhin die alte „Actensammlung" von Emil Egli heranziehen wollen. In ihr finden sich auch mehrere wichtige Mandate, die hier fehlen, darunter etwa das zur Predigt des Evangeliums vom 29. Januar 1523, das zur Messe und den Bildern vom 23. Oktober 1523, das zu den Almosen vom 15. Januar 1525 oder das zu den Zehnten vom 14. August des gleichen Jahres.

In Zürich gibt es keine umfassende Ordnung, mit der die Reformation vom Magistrat eingeführt wird. Den Prozess des Übergangs zum neuen Glauben markieren vielmehr eine Reihe von Erlassen der städtischen Führung: Neben den oben bereits genannten Mandaten zur Messe und zu den Bildern von 1524 finden sich in den beiden Bänden die Ehe- und Ehegerichtsordnung vom Mai 1525 (Nr. 18), mit der das für andere oberdeutsche Städte beispielgebende Zürcher Ehegericht ins Leben gerufen wurde, und der Beschluss zur Abhaltung von zwei Synoden im Frühjahr und im Herbst jeden Jahres vom April 1528 (Nr. 30). Die Mandate mit der Verpflichtung zur Taufe der Kinder vom Januar 1525 (Nr. 15) und dem Verbot der Taufe in Privathäusern aus dem folgenden Monat (Nr. 16) zeigen den Konflikt mit der im Zürcher Gebiet sehr starken Täuferbewegung. Ein Erlass vom März 1526 bedroht die Wiedertaufe dann sogar mit dem Tod durch Ertränken (Nr. 23). Eine erste Konsolidierung der Reformation markieren das Sammelmandat „Christenlich ansehung des gemeinen Kilchgangs" vom März 1530 (Nr. 53), das eine Vielzahl unterschiedlicher Themen behandelt (Gottesdienstbesuch, Feiertagsheiligung, Ausschluss aus der Gemeinde, Bilder, Kirchengüter und Almosen etc.), die Ehe- und Ehegerichtsordnung vom April 1530 (Nr. 53) sowie die Pfarr- und Synodalordnung vom November 1532, in der zum einen die Wahl und Einsetzung der Pfarrer sowie deren Verpflichtungen bezüglich der Lehre und Amtsführung und zum anderen die Einberufung und die Ausgestaltung der Synoden geregelt sind (Nr. 59).

Wie in anderen Städten gehört auch in Zürich die Mehrzahl der Mandate zu den sogenannten Zucht- oder Disziplinarordnungen. Alles in allem lässt sich an ihnen eine Tendenz zur Verschärfung der Sanktionen im Laufe der Zeit ablesen. Mit großem Eifer, aber wohl ohne langfristige Wirkung, suchte der Zürcher Magistrat die Heiligung der Sonn- und Feiertage und die Teilnahme an den Gottesdiensten durchzusetzen. Vielfach musste er sich jedoch damit begnügen, die Störung der Gottesdienste, vor allem durch die Jugend, zu unterbinden. Trotz zahlreicher Verbote scheinen sich die verschiedenen Fastnachtsbräuche in Zürich im 16. und 17. Jh. hartnäckig gehalten zu haben. Auch Praktiken wie dem Segnen von Vieh, dem Wahrsagen und Zaubern suchte der Magistrat wohl ohne besonderen Erfolg Einhalt zu gebieten. Noch 1672 meinte er, den Gläubigen das Verbot dieser abergläubischen Handlungen einschärfen zu müssen. Aus diesem Grund ordnete er auch eine Konfiskation von „Zauberbüchern" an. Welche Bücher genau beschlagnahmt werden sollten, ist in dem Mandat leider nicht angegeben (Nr. 392).

Während für andere Städte die Abhaltung von Bettagen schon für die zwanziger oder dreißiger Jahre des 16. Jh. überliefert ist, scheinen die Bettage in Zürich erst nach dem Beginn des Dreißigjährigen Krieges eingeführt worden zu sein. Das erste, in den beiden Bänden abgedruckte Mandat stammt jedenfalls vom 17. Juli 1620: Es ordnet die Durchführung eines Fasten- und Bettages mit zwei Predigten für den kommenden Sonntag an (Nr. 221). In der Folge werden die Bettage dann aber zu einer festen, ja prägenden Einrichtung der Zürcher Kirche.

Heidelberg *Gerald Dörner*

Johann Anselm Steiger/Ulrich Heinen (Hg.): Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit, Berlin/ New York 2010 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 113), VIII, 510 S., zahlr. Ill., ISBN 978-3-11-022557-0.

Zurzeit diskutieren Neutestamentler über die historische Lokalisierung des Hügels Golgatha, auf dem Jesus gekreuzigt wurde. Dabei wird ihnen der vorliegende Band mit 14 Aufsätzen, der die Ergebnisse einer interdisziplinären Tagung in Emden vom März 2008 dokumentiert, kaum weiterhelfen. Jedoch verweist der Band darauf, dass die Ereignisse von Golgatha das Interesse mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen auf sich ziehen. Zugleich gehört er in den Kontext der Forschungsinteressen Johann Anselm Steigers, der die Frühe Neuzeit mit thematischen Querschnitten zu erforschen sucht (z. B. „Isaaks Opferung" [Berlin; New York 2006]; „Jonas Propheta" [Stuttgart Bad-Cannstatt 2011]; „Der problematische Prophet. Die biblische Jona-Figur" [Berlin; New York 2011]).

Thomas Söding eröffnet den Band mit einer neutestamentlichen Betrachtung über die Matthäuspassion, die zentrale Aspekte des Golgatha-Berichts in Erinnerung ruft. – Dass Altarretabeln im späten Mittelalter oft als „Kulissen für das Kreuz" gestaltet wurden, weist Roland Krischel an verschiedenen Beispielen nach. Retabeln sollten nicht isoliert betrachtet werden, sondern das gesamte „Altarensemble" ist für die Deutung zu berücksichtigen, weil zahlreiche Altäre auf das Altarkreuz hin konzipiert waren. – Affekte in Kreuzigungsdarstellungen um 1500 interpretiert Heike Schlie unter Verweis auf den experimentellen Charakter der Kunst sowie Veränderungen der Sicht auf Christus in Frömmigkeit und Theologie. Beide Stränge verbinden sich in Kreuzigungsdarstellungen und verbildlichen so Emotionen. – Johann Anselm Steiger geht der Kreuzigungsgeschichte bei Luther und im Luthertum in theologischer Perspektive sowie ihrer Umsetzung in Titelblättern nach. – Hintergründe und Wandlungen in der Reformation des bekannten Bildmotivs „Christus in der Kelter" untersucht Franziska May. – Dass sich Maler des 16. Jahrhunderts um eine dem Bibeltext möglichst genau entsprechende Darstellungsweise bemühten, führt Gabriele Wimböck am Beispiel von Kreuzigungsdarstellungen Cranachs im Vergleich mit einer von Jörg Breu († 1537) vor. Während sie bei ersterem eine Konzentration auf das Kreuz feststellt, meint sie beim zweiten einen Akzent auf der Kreuzigung selbst erkennen zu können. – Rembrandt und weitere Künstler in seinem Umkreis (z. B. Pieter Lastmans) malten Kreuzigungen für verschiedene Auftraggeber: die private Andacht für katholische Hauskirchen, aber auch lutherische Kirchen und Kunstsammlungen. Die Produktionsbedinungen in den reformierten Niederlanden stellt Christian Tümpel detailreich dar. – David Ganz untersucht das berühmte Titelkupfer von Theodor Galle (1571–1633), auf dem zehn Maler auf ein und denselben Christus schauen und zehn verschiedene Bilder malen. Es zeigt die Unzuverlässigkeit der Bilder, die durch verschiedene Faktoren vom Original des dargestellten Christus abweichen. – Johann Arndt hat Golgatha mehrfach in seinen Texten thematisiert. Dies arbeitet Thomas Illg heraus, um daran der Theologie Arndts auf die Spur zu kommen. – Indem Konrad Küster der Frage nach der Aufstellung der beiden Chöre in Bachs Matthäuspassion nachgeht, gelingt es ihm spezifische inhaltliche Eigenarten beider Chöre zu erfassen, die bei heutigen Konzertaufführungen meist nicht realisiert werden. Der zweite Chor ist stets etwas distanzierter zum Geschehen und muss durch Nachfragen herausfinden, was gerade geschieht. – Aus germanistischer Perspektive stellt Jost Eickmeyer die Bandbreite (Themen, Affekte) lyrischer Frauenklagen deutscher Jesuiten (Jacob Pontanus, Johannes Bisselius) des 17. Jahrhunderts dar. – Jens Wolff geht gründlich der Theologie des achten Gesangs von Friedrich Gottlieb Klopstocks „Messias" nach. Den Blick auf die Wirkung beim Leser verliert er dabei nicht. – Seraphima Hoffmann untersucht die fünf zwischen 1829 und 1856 entstandenen Kreuzigungsbilder von Eugène Delacroix (1798–1863). Sie macht auf Unterschiedene in seiner Malweise zu der seiner Zeitgenossen aufmerksam, was unter anderem dadurch zu erklären ist, dass er sich besonders an Rubens orientierte. – Der Band wird mit einer Interpretation von Gedichten von Annette von Droste-Hülshoff aus dem „Geistlichen Jahr" (1851) durch Wilhelm Kühlmann beschlossen.

Insgesamt stellt sich nach der Lektüre des Bandes jedoch Ratlosigkeit ein, da er mehr Unklarheiten hinterlässt, als zur Klärung des Golgatha-Themas in historischer Perspektive beizutragen. Die ökumenische wie interdisziplinäre Ausrichtung des Bandes ist zunächst vielversprechend, könnte aber stärkere Berücksichtigung, z. B. in Form von Vergleichen finden. So wirken die einzelnen Beiträge eher zufällig. An keiner Stelle wird geklärt, was die Herausgeber unter „Medien" verstehen. Offensichtlich wird ein weiter und undefinierter Medienbegriff herangezogen, der eine Subsumierung aller Aufsätze ermöglicht. Dies ist insofern irreführend, weil „Medium" ein viel diskutiertes Thema ist. Es werden streng genommen auch nur drei Medien untersucht: Bilder, Texte und Musik. Dabei hätte man z. B. auch auf Reliquien von Golgatha eingesehen können. Die letzte Ratlosigkeit entsteht durch die zeitliche Eingrenzung „Frühe Neuzeit", unter der die Herausgeber die Zeit des Spätmittelalters bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (1851) verstehen. Eine methodische bzw. progammatische Einleitung hätte diesen Kritik-

punkten sicher abhelfen können. Gleichwohl wird der Leser/die Leserin an einigen Aufsätzen sich erfreuen und lernen können, wenn er/sie diese Unschärfen nicht berücksichtigt. Sehr gute Register und zahlreiche Abbildungen erleichtern die Benutzung des Buches.

Jena *Stefan Michel*

Neuzeit

Alessandra Marani, Una nuova istituzione ecclesiastica contra la secolarizzazione. Le conferenze episcopali regionali (1889–1914) (= Italia sacra 83), Rom (Herder) 2009, kt., 22 + 480 S., ISBN 978-88-89670-37-8.

Am 24. August 1889 errichtete Papst Leo XIII. für Italien 17 regionale Bischofskonferenzen, deren Vorsitz der älteste Metropolit zu führen hatte und die jeweils einen ständigen Sekretär ernennen und sich jährlich versammeln sollten. Damit brach er mit der Politik seiner Vorgänger, die lange Zeit gegen derartige Einrichtungen, die zwischen dem römischen Zentrum und dem Einzelbischof standen, gewesen waren, da man faktisch ein Gegengewicht gegen den absoluten kirchenpolitischen Primat der römischen Kurie fürchtete, der die Bischöfe möglichst einzeln und als Befehlsempfänger gegenüber stehen sollten. Im vereinigten Königreich Italien hatte die Non expedit-Politik der Päpste zur Folge, dass die Stimme der gläubigen Katholiken und damit der politische und gesellschaftliche Einfluss der Kirche zersplittert und unterrepräsentiert war; so erzwangen schließlich pastorale Notwendigkeiten die Einrichtung solcher über die Kirchenprovinzen hinausgehenden Institutionen. Das Gegenbild, gegen das angegangen werden sollte, war die zunehmenden „Säkularisation", die moderne Gegenmittel notwendig machte. Alessandra Marani zeigt, wie diese Konferenzen auf der einen Seite Produkt der sich v. a. seit 1848 ausbildenden „intransigenten Kultur" waren, die das Ideal einer „katholischen Gesellschaft" erstrebte und sich in Abwehr der modernen Gesellschaft nach innen immer mehr autoritär auf den Papst zentriert formierte, auf der anderen Seite aber innerhalb des päpstliche Intransigentismus eine prekäre Stellung hatten. So sollten die der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten (AES) unterstellten Regionalkonferenzen (anders als die Provinzialkonzilien, deren Beschlüsse freilich auch einer päpstlichen *recognitio* bedurften) keine legislativen Vollmachten besitzen; die monarchische Befehlsgewalt des Bischofs in seiner Diözese sollte auf keine Weise eingeschränkt werden, ebenso wenig die Vollgewalt des Papstes und der Kurie. Intendiert war die demonstrative Geschlossenheit nach außen in der Applikation der römischen Weisungen; es musste sich zeigen, inwiefern die kollegialen Beratungen aber auch eigene pastorale Ideen, Akzente und Initiativen hervorbringen würden.

Leo X. hatte bereits zu Beginn seines Pontifikats der AES die Direktive ausgegeben, für eine Rechristianisierung der Gesellschaft und die Rückerlangung des Kirchenstaats wirksame Instrumente zu entwerfen. Die Beratungen innerhalb dieser Kongregation bilden den ersten Teil der Studie von Frau Marani: die große Leitvorstellung war die umfassende Mobilisierung von Klerus und Laien für die Ziele des Papstes, um ständig Druck auf die Regierung ausüben zu können. Leo XIII. zielte darauf, pastorale Instrumente und Ansätze seines Vorgängers weiterzuentwickeln, so die Massenpilgerfahrten, die Presse oder die Organisation der Laien in den *Opera dei Congressi*. Diskutiert wurde in der AES, wie man die Laien, falls man deren Teilnahme an den Wahlen gestatten würde, instruieren könnte; dort wurde auch die Notwendigkeit hervorgehoben, Isolierung und Zersplitterung zu überwinden. Neben den *Opera dei Congressi* waren die Bischöfe der zweite Transmissionsriemen, um die Laien mobilisieren zu können. Hierzu war, auch angesichts der zunehmenden Mobilität der Bevölkerung, aber eine verstärkte überdiözesane Kommunikation des Episkopats von Nöten. Neben größerer Uniformität sollte vor allem das Wirken der Kirche und der Priester auf dem gesellschaftlich-sozialen Feld gestärkt und die Laien in dieser Hinsicht geschult werden. Auf diese Weise wurden seit 1884 die Bischöfe instruiert und zu Provinzialkonferenzen aufgefordert. Gerade in Mittel- und Süditalien musste der Laienkatholizismus vielerorts erst aufgebaut werden, auch gegen das Misstrauen vieler Bischöfe. Um dem mehr Durchschlagskraft zu verleihen sah man sich 1887 in der AES zu einer Modifikation der Mittel, näherhin dem Vorschlag von Regionalkonferenzen (auch die *Opera dei Congressi* waren nach Regionen gegliedert), veranlasst; die Perspektive innerhalb der Kongregation war ganz auf die effektive Durchsetzung der römischen Direktiven hin ausgerichtet, dazu

auf die Informationsbeschaffung aus allen Teilen Italiens. Andererseits sah der Papst durchaus, dass manche Umstände und Erfordernisse nur auf lokaler Ebene richtig beurteilt werden konnten, so dass es einen gewissen Spielraum der Konkretisierung allgemeiner Normen vor Ort geben musste. Auf diese Weise waren die Bischöfe doch mit der ungewohnten Notwendigkeit von Diskussionen und kollektiven Meinungsbildungsprozessen konfrontiert, was Widerstände hervorrief und einen tendenziell limitierenden Einfluss auf ihre innerdiözesane Befehlsgewalt hatte.

Arbeitsweise und Entwicklung dieser neuen Institution werden exemplarisch an drei Regionen, der Lombardei, Etrurien (v. a. weite Teile der Toskana und Umbriens) und Emilia (bzw. Flaminia/Emiliana) untersucht. In der Lombardei waren die Bischöfe dabei während des Pontifikats Leos XIII. gespalten. Zwar waren die meisten Bischöfe gemäß der kirchenpolitischen Vorgaben Pius' IX., römisch-intransigent gesinnt, der Erzbischof von Mailand Luigi Nazari di Calabiana (1867–1893) und der Bischof von Cremona Geremia Bonomelli (1871–1914) standen hingegen für eine Aussöhnung mit der italienischen Regierung und der modernen Welt und wurden von ihrem Mitbruder Agostino Riboldi (Pavia), unterstützt vom Bischof von Mantua und künftigen, inzwischen heiliggesprochenen Papst, Giuseppe Sarto, aber als Rosminianer denunziert. Vor allem gegen Bonomelli wurde ein umfangreiches Dossier mit Informationen gesammelt und auch das Hl. Offizium ermittelte gegen ihn. 1891 war seine Absetzung eigentlich schon beschlossen, unterblieb dann aber aus politischen Gründen. Strömungen, die der *Democrazia cristiana* ablehnend gegenüber standen, gewannen die Oberhand, als 1903 Pius X. Papst wurde. Der allergrößte Teil der italienischen Bischöfe begrüßte dessen Revision der Richtlinien seines Vorgängers. Er propagierte eine stärker an der traditionellen Askese und Frömmigkeit orientierte Priesterbildung, eine Restriktion der Bedeutung von Bildung und sozialen Themen und eine noch striktere hierarchische Unterordnung des Klerus und auch der Laien. Die Regionalkonferenzen sollten nunmehr lediglich die in Rom bereits getroffenen Entscheidungen annehmen und umsetzen, verloren weitgehend ihre Bedeutung und wurden zunächst der Konzilien-, 1909 dann der Konsistorialkongregation unter Gaetano de Lai unterstellt. Gemeinsam mit einem eigenständigen und politisch verantwortlichen katholischen Laienkatholizismus waren auch die kollegialen Beratungen der Bischöfe angesichts dieses verschärften Zentralismus, so die Verfasserin, nun im Niedergang begriffen.

Regensburg *Klaus Unterburger*

Miriam Rose: Schleiermachers Staatslehre, (BHTh 164), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, X + 316 S., ISBN 978-3-16150-899-8,

Im Jahr der Veröffentlichung ihrer systematisch-theologischen Habilitationsschrift hat Miriam Rose den Ruf auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena angenommen. An dem Tag, an dem sich der Sturm auf die Bastille und damit der Beginn der Französischen Revolution zum 222.mal jährte, verfasste R. das Vorwort zu Ihrer Arbeit, die 2011 unter dem Titel „Schleiermachers Staatslehre" in der Reihe BHTh bei Mohr Siebeck erschienen ist.

Die Französische Revolution bestimmt nach R. grundlegend F.D.E. Schleiermachers staatstheoretische Ausführungen (31). Ebenso sei die staatstheoretische Debattenlage zur Zeit Schleiermachers einflussreich auf seine Staatslehre gewesen (156).

Dass Schleiermachers Staatslehre in einem bestimmten historischen Kontext situiert ist, macht R. deutlich, indem sie – nach der Einleitung in Kapitel A. – ausführlich auf die geschichtlichen Hintergründe und die Staatstheorien dieser Zeit eingeht (Kapitel B. „Die Französische Revolution in der deutschen Rezeption", 30–106). Es folgt ein „Überblick über die Vorlesungen zur Staatslehre", die Schleiermacher gehalten hat (Kapitel C., 107–140). In Kapitel D. „Thematische Fokussierungen der Staatslehre" (141–235) befasst sich R. mit Schleiermachers staatstheoretischen Einsichten zu Themen wie dem Verhältnis von Staat und Kirche, Krieg und Frieden, dem Recht und der Rolle des Einzelnen für den Staat. In Kapitel E. „Die christliche Sittenlehre. Theologische Theorie politischen Handelns" (236–285) unternimmt sie einen Vergleich der Staatslehre Schleiermachers mit dessen dezidiert christlichen Ausführungen zum Staat in seiner christlichen Sittenlehre. Abschließend wendet sie sich in Kapitel F. „Schleiermachers Staatslehre in der Diskussion" (286–299) aktuellen Interpretationen der Staatslehre zu und wertet diese auf dem Boden ihrer Ergebnisse aus.

Die sehr lange historische Einführung ist insofern für die systematisch-theologische Interpretation der Staatslehre interessant, als sie unter Bezugnahme auf die Französische Revolution und das politische Freiheitsstreben dieser Zeit auf Schleiermachers Haltung zu Revolutionen überhaupt sowie auf sein Verständnis von Freiheit aufmerksam macht. Nach R. spricht sich Schleiermacher gegen gewaltsames revolutionäres Handeln aus (62). Damit gewaltsame Revolutionen gar nicht erst wirklich würden, sei es nach Schleiermacher Aufgabe des Staates, die drei Sphären in

Freiheit zu halten, die neben dem Bereich des Staates das menschliche Zusammenleben charakterisierten.

R. hebt hervor, dass nach Schleiermacher der Staat, die Freiheit der einzelnen Untertanen in den Bereichen der Religion, der Wissenschaft und der Geselligkeit zu gewähren und zu sichern habe (179). Für den staatlichen Bereich jedoch spiele nach Schleiermacher, so R.s Interpretation, die Freiheit des Einzelnen prinzipiell keine Rolle. Die These, dass Schleiermachers Staatstheorie nicht auf der Freiheit des Einzelnen basiere, zieht sich durch R.s Buch hindurch und rahmt ihre Ausführungen (2.188.299): „Die Freiheit des Einzelnen ist nicht Ausgangspunkt der staatstheoretischen Argumentation, sondern alle zu gewährenden Freiheitsrechte sind lediglich Ableitungen aus der Staatstheorie." (188) „Somit ist der große Individualitätstheoretiker Schleiermacher kein Theoretiker der Freiheit des Einzelnen." (299)

Zugleich hebt R. hervor, dass Schleiermacher der Bildung eines Staates, der durch den Gegensatz von Obrigkeit und Untertanen gekennzeichnet sei, immer schon das Vorhandensein einer durch gemeinsame Sitte verbundenen Menschengemeinschaft voraussetze. Es sei die gemeinsame Sitte, die bei der Staatsbildung in Gesetzen festgehalten und als Recht bewusst gemacht werde (225). Die im Recht für Herrschende wie Beherrschte verbindlich gemachte Sitte ist, so R., in „gemeinsamer freier Willensbestimmung" begründet (221). Diese freie Willensbestimmung sei allerdings nicht mit „Freiheit oder Selbstbestimmung in einem qualifizierten Sinne" zu verwechseln (221).

Für einen Staat könnten verschiedene „Sitten" maßgeblich sein. Vor allem auch die christliche Sitte kann nach Schleiermacher einen Staat bestimmen. Dies zeigt R. durch den Vergleich der Staatslehre Schleiermachers mit seiner christlichen Sittenlehre. Hierbei kommt sie zu dem Ergebnis: „Die christliche Sitte[nlehre] setzt […] den philosophischen Begriff des Staates voraus, legitimiert ihn theologisch" (282).

Interessant an dieser Interpretation ist nicht nur, dass der Theologie Schleiermachers eine Legitimationsfunktion gegenüber seiner Philosophie zugeschrieben wird. Deutlich ist auch, dass R. davon ausgeht, Schleiermacher habe seine Staatslehre unabhängig von seinen theologischen Einsichten verfasst. Zu einem anderen Ergebnis hätte die Interpretation der Staatslehre gelangen können, wenn sie sich vermehrt den Bedingungen der Bildung und Entwicklung von Staaten zugewendet hätte – wird doch eben die Staatsentwicklung als für den Staat wesentlich verstanden (159). Bedeutsam scheinen in dieser Hinsicht Annahmen Schleiermachers, die R. selbst referiert: „In der Entwicklung der Staaten walte nicht Zufall, sondern die Entwicklung verlaufe entsprechend der Natur des Volkes und gemäß der geschichtlichen Notwendigkeiten; diese aber werde durch die Vorsehung bestimmt." (109) Die Termini „Vorsehung" und „Notwendigkeit" veranlassen zur Frage, inwiefern nach Schleiermacher eine bestimmte Entwicklung notwendig geschieht oder gar vorhergesehen ist. Diese Frage spielt im theologischen Denken Schleiermachers eine ausschlaggebende Rolle und bedingt nicht nur sein Freiheitsverständnis, sondern auch das Ziel aller staatlichen Entwicklung, das R. als „Ewigen Frieden" identifiziert (207.282). Es ist für das Verständnis der Staatslehre entscheidend, inwiefern nach Schleiermacher Staatsentwicklung letztlich durch das Wirken Gottes an den Einzelnen und ihrer Gemeinschaft bedingt ist; überhaupt wird eben durch dieses die Freiheit der Menschen qualifiziert.

Die Staatsentwicklung, die sich gemäß geschichtlicher Notwendigkeit vollziehe, schließe nicht aus, sondern verlange vielmehr, dass Christinnen und Christen im Staat zur Verbesserung der Staatsgestalt beitragen (283). Sie sollten (auf dem Boden der Religionsfreiheit) durch „kommunikatives Wirken" sowohl ihre eigenen wie auch die Überzeugungen anderer mit bilden. Eben diese Überzeugungen zeichnen allerdings die (christliche) Sitte aus und beeinflussen als solche die Staatsgestalt. Demnach hat der Einzelne in Schleiermachers Staatstheorie, anders als R. annimmt, grundlegend (als Staatsangehöriger und als religiöses Individuum zugleich) die Möglichkeit und das Recht, in (relativ) freier Weise die Staatsentwicklung mitzubestimmen. Das jeweilige Recht eines Staates bildet sich dann gemäß den gebildeten Überzeugungen weiter.

R. setzt sich in ihren Ausführungen in außerordentlich anregender Weise sowohl mit Grundproblemen der Schleiermacherforschung wie der Unterscheidung seiner philosophischen von seinen theologischen Schriften als auch mit der hochrelevanten Frage nach der Freiheit des Einzelnen auseinander. Ihre ausführliche Vorstellung der Manuskripte und Nachschriften der Staatslehre-Vorlesung, die Schleiermacher in den Jahren 1813–1833 fünfmal gehalten hat, zeigt auf, an welchen Einsichten Schleiermacher durchgehend festgehalten hat. Allerdings führt diese Vorstellung auch zu Wiederholungen (vgl. 122.150). Im Namensregister schließlich sollte die ungewöhnliche Sortierung nicht irritieren. Insgesamt ist R.s pointierte Untersuchung für die Schleiermacherforschung wie für die gegen-

wärtige staatstheoretische Diskussion ein Gewinn.

Hannover/Berlin *Anne Käfer*

Michael Kannenberg: Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 52), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 416 S., Geb. ISBN 978-3-525-53838-6

Endzeiterwartungen gehören zu den interessantesten, in allen christlichen Konfessionen beobachtbaren kulturgeschichtlichen Phänomenen des frühen 19. Jahrhunderts. Gefördert wurden sie durch sich häufende und gegenseitig in ihrer verunsichernden Wirkung steigernde politische und wirtschaftliche Krisen. Dass eine allzu sehr auf solche politischen und wirtschaftlichen Faktoren abzielende, kultur- bzw. näherhin religionsgeschichtliche Bedingungen aber vernachlässigende Betrachtung das Phänomen der Endzeiterwartungen nicht voll erfassen kann, zeigt die von Thomas Kannenberg 2005 an der Universität Basel eingereichte protestantisch-theologische Dissertation, in der sich der Autor mit den Endzeiterwartungen des württembergischen Pietismus beschäftigt. Denn Dreh- und Angelpunkt sowohl seiner Analyse wie der untersuchten Endzeiterwartungen ist das Jahr 1836, in dem von dem pietistischen Theologen Johann Albrecht Bengel bereits 1724 der Anbruch des tausendjährigen Friedensreiches Jesu Christi angesetzt wurde.

Kannenberg wählt für seine Analyse einen kommunikationsgeschichtlichen Ansatz innerhalb eines weiteren kulturgeschichtlichen Rahmens. Er fragt nach „Motiven und Intentionen der Kommunizierenden, nach Orten, Mitteln und Wegen der Kommunikation“ (S. 37). Grundlage dieser Analyse ist eine umfangreiche Kenntnis der einschlägigen gedruckten und archivalischen Quellen. Kannenberg wertete nicht nur die Bestände einschlägiger Archive wie des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart oder der Württembergischen Landesbibliothek am selben Ort aus, sondern scheute sich auf der Suche nach schriftlichen Erzeugnissen von Pietisten auch nicht vor dem oft mühsamen Gang in entlegene Lokalarchive (z. B. Heimatmuseum Geislingen an der Steige oder Archiv der Brüdergemeinde Korntal). Auf dieser quellengesättigten Datengrundlage gelingt es Kannenberg überzeugend darzustellen, dass Endzeiterwartungen keine „statischen Gebilde“ waren, vielmehr fanden sie „erst in der Kommunikation auf differenzierte Weise ihre Ausgestaltung“. Es geht ihm letztlich deshalb um die „Veränderungen, Eingrenzungen und manchmal auch Verhüllungen, die sie in der Kommunikation erfuhren“ (S. 57). Dabei unterscheidet er sauber zwischen dem Diskurs der pietistischen Theologen, demjenigen der bürgerlichen Pietisten und den chiliastischen Anschauungen bildungsferner Schichten, die aufgrund der Quellenlage freilich am wenigsten zu Wort kommen.

Die Studie ist in zwei Teile gegliedert. Auf die Analyse pietistischer Endzeiterwartungen vor dem Zeitpunkt, als sich die chiliastische Unhaltbarkeit des angeblichen Umbruchjahres 1836 abzeichnete, folgt die Analyse der Verarbeitung des nicht eingetretenen Ereignisses. Im ersten Teil analysiert Kannenberg die verschiedenen, miteinander in Konkurrenz stehenden, bremsenden oder eifernden, beruhigenden oder radikalen endzeitlichen Erwartungen, die auf der Interpretation der Apokalypse des Johannes gründeten. Dabei bewegten sich diese Anschauungen, die sich in der Hochzeit des chiliastischen Pietismus in Württemberg in den 1820er Jahren auf etwa 20 000 Menschen erstreckten (S. 315), zwischen separatistischer Radikalisierung und „biedermeierlicher Normalität“ (S. 175), waren sie doch häufig banaler Teil des Alltags.

Zu den interessantesten Teilen der Arbeit gehören indes Kannenbergs Ausführungen zur Verarbeitung des Scheiterns der chiliastischen Hoffnungen spätestens ab 1836, als sich ein wegen der vorher angenommenen Gewissheit des Kommens der Endzeit eher außerhalb der bürgerlichen Ordnung stehender und von den kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten deshalb argwöhnisch beobachteter chiliastischer Pietismus selbst domestizierte. Kannenberg macht plausibel, dass dies durch Verinnerlichung und Individualisierung geschah. Die Erwartung einer sich äußerlich wahrnehmbar vollziehenden Endzeit sei aufgegeben und in die persönliche Entwicklung des Individuums verlegt worden. Folge davon war laut Kannenberg eine Moralisierung der Endzeiterwartungen, die zu einer Identifizierung von chiliastischer Buß- und Bekehrungstheologie mit politischem Quietismus und bürgerlichem Leistungsstreben führte. Auf diese Art und Weise sei der endzeitlich geprägte Pietismus Württembergs wieder in die Landeskirche integriert worden und habe sich zu deren prägendem Bestandteil entwickeln können – gefördert freilich durch die gemeinsame Gegnerschaft zwischen Pietisten und orthodoxen Lutheranern zum liberalen Protestantismus, wie Kannenberg aufzeigt.

Den Band beschließt ein Tabellenteil zur pietistischen Kommunikation, Biogramme, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Register der Bibelstellen, der Personen, der Orte sowie der Begriffe und Sachen, wodurch

der Band hervorragend erschlossen ist. Kannenbergs Analyse ist vollauf gelungen. Sie ist methodisch reflektiert und kontrolliert. Das unterscheidet die Arbeit wohltuend von den leider zu häufigen Arbeiten, in denen die aufschneiderischen methodischen Versprechungen der Einleitung dann bei der Umsetzung nicht gehalten werden. Im Gegensatz dazu wird der kommunikationsgeschichtliche Ansatz von Kannenberg gleichmäßig durchgehalten. Dabei befindet sich seine Quellenkritik auf hohem Niveau, die Begrifflichkeit ist präzise. Überdies vermittelt Kannenberg die Komplexität der Thematik dem Leser in einer eingängigen und trotz des methodischen Anspruchs unprätentiösen Sprache.

Regensburg *Johann Kirchinger*

Annette Jantzen: Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg, Paderborn u. a.: Schöningh 2010 (VKZG.B 116), 367 S., 1 CD-ROM, geb., ISBN 978-3-50676-873-5.

Die Tübinger Dissertation (bei Andreas Holzem) untersucht die theologischen Dispositionen im Blick auf und die Deutungsmuster bei der Verarbeitung der Kriegserfahrungen im Ersten Weltkrieg durch elsässische und lothringische Kleriker. Hierbei bewährt sich das im Tübinger SFB 437 erarbeitete Konzept der Kriegserfahrungen. Als Quellen wurden Ego-Dokumente (vornehmlich Feldpostbriefe und ein Kriegstagebuch), amtliche Akten (Hirtenbriefe, Korrespondenz zwischen der Bistumsleitung und militärischen/staatlichen Stellen, rückblickende Berichte der Kleriker über ihre Tätigkeit im Krieg), Rundbriefe an die Militärdienst leistenden Kleriker und das „Goldbuch des Nancyer Klerus“ von 1920 herangezogen. Die Quellenverteilung ist hierbei uneinheitlich: Im französischen Lothringen (Bistum Nancy; nicht zu verwechseln mit dem zum Deutschen Reich gehörigen „Reichsland Lothringen“) dominieren die Ego-Dokumente, die auch im Goldbuch und in den Rundbriefen verarbeitet wurden; für das Elsass (zum Deutschen Reich gehörig) sind die amtliche Korrespondenz und die rückblickenden Berichte maßgeblich. Quellen aus dem Diözesanarchiv Rottenburg erlauben Einblicke in die Seelsorge für elsässische Flüchtlinge in Württemberg, der ein eigenes Unterkapitel gewidmet ist.

In ihrem ersten Teil (Teil A) untersucht Jantzen die nicht eingezogenen Kleriker im Kriegsgeschehen. In Lothringen stand der katholische Priester für die deutschen Truppen als „Synonym für den getarnten, illegalen bewaffneten Widerstand“ (28). In den ersten Kriegsmonaten wurden elf Priester erschossen. Ihr Tod wurde als Märtyrertod verklärt. Die elsässischen Priester waren als vermeintlich national unzuverlässig ebenfalls Anfeindungen durch die Militärbehörden ausgesetzt. Nationale Erwägungen erschwerten eine theologische Deutung der hiermit verbunden Restriktionen. Im Kontext des Exils elsässischer Flüchtlinge zeigt J. auf, dass es bei den Gemeinden, jedoch nicht bei den Klerikern, zu einer „Verunsicherung in Bezug auf die zuvor zum Wissensbestand gehörenden religiösen Grundsätze“ (135) kam. 25 lothringische Kleriker, die Kriegsdienst leisteten, gerieten in Gefangenschaft oder in Geiselhaft, wobei ihr Status unklar blieb, da sie nicht als Kriegsgefangene zählten (Teil B). Der umfangreichste Teil der Arbeit ist den „Priestern in der Armee“ (Teil C) gewidmet. Klug differenziert J. hier für die lothringischen Priester die Quellengattungen von offiziösen Stellungnahmen des Weihbischofs von Nancy und Feldseelsorgers Charles Ruch über die Rundbriefe mit ihrer Zitation aus den eingesandten Feldpostbriefen bis hin zu den Feldpostbriefen und dem (privaten) Kriegstagebuch des Professors am Priesterseminar Nancy, François Godefroy, der als Feldseelsorger eingesetzt war. Auf allen Ebenen wird der Krieg als etwas zum Weltgeschehen Gehörendes gesehen. Wie der Einzelne und die Nationen ihn erlebten und wohin er führe, blieb in der Vorsehung Gottes aufgehoben. Je persönlicher die Quellen werden, umso eher stößt man auch auf Trauer, Entsetzen und Unsicherheit, die jedoch keinen Zweifel an Gottes grundsätzlicher Geschichtswirksamkeit begründeten. Beklemmend ist zweierlei: Zum einen die kriegsidealisierende Theologie von Ruch (etwa: 160 ff.), der 1918 Bischof von Nancy und 1919 Bischof von Straßburg wurde; zum anderen die Geschichtsglättung, wie sie das „Goldbuch“ (1920) vornimmt. J. arbeitet an verschiedenen Stellen des Buches gut heraus, wie hier Erinnerungspolitik betrieben wurde, die „von den geäußerten Emotionen der Betroffenen beim Blick zurück geleitet“ (151) war. Eine wichtige Beobachtung ist, dass sich die Verklärung der eigenen Tätigkeit im Krieg hin zu einer explizit religiösen Tätigkeit bei Klerikern an der Waffe nicht findet (180). Eine kriegsidealisierende Theologie fehlt beim elsässischen Klerus gänzlich. Dieser erhoffte von Gott ein rasches Ende des Krieges und/oder einen sicheren Schutz im Feld. Die Korrespondenz zwischen Klerikern und Diözesanleitung drehte sich hier vornehmlich um Unabkömmlichkeitserklärungen und Freistellungen. Nach 1918 (Teil D) konnten sich lothringische Kleriker, immerhin waren sie ja Bürger der Siegernation, in ihren theologischen Überzeugungen gestärkt fühlen. Im Elsass hielt

man sich, auch angesichts der aktuellen politischen Entwicklungen, zurück. J. sieht hier, im Unterschied zum national orientierten lothringischen Klerus, in der Region die zentrale Bezugsgröße. Die theologischen Deutungen des Krieges sind jeweils (national/regional) kontextgebunden. Sowohl der elsässische wie der lothringische Klerus ging von denselben theologischen Prämissen aus (Krieg gehört zur Welt; er ist von Gott zugelassen und unter bestimmten Voraussetzungen gerecht). Diese führten jedoch zu unterschiedlichen Einschätzungen aufgrund der konkreten Kriegserfahrung: „der Krieg als unvermeidbares Übel und eine ausgesprochen unpolitische Betrachtungsweise hier [i. e. im Elsass], der Krieg als verschuldeter Angriffskrieg der Mittelmächte und ein dezidiertes Bekenntnis zum eigenen Nationalstaat und seinen Kriegszielen dort [i. e. Lothringen]“ (19). Quellenkritisch ist jedoch anzufragen, ob die zur Verfügung stehenden (divergenten) Quellengattungen diesen von J. gezogenen Schluss rechtfertigen. Offensichtlich kennt die elsässische Überlieferung die für Lothringen typischen Ego-Dokumente nicht oder nur in weitaus geringerem Umfang.

Probleme bereitet die konkrete Anwendung der von J. zugrunde gelegten Methodik. Die Quellen, so die Verfasserin, werden erschlossen, „indem ihr Entstehungszusammenhang und der Erfahrungsraum des Autors rekonstruiert werden, also die mit Kriegseinsatzort beziehungsweise Aufenthaltsort, Aufgabe und Rollenverständnis gegebenen Voraussetzungen. Bei der Auswertung werden die so eingeordneten Quellen immer wieder mit den vorhandenen nationalen und religiösen Deutungsangeboten abgeglichen“ (22). Dieser Abgleich geschieht jedoch zu schematisch und wird auf nahezu jede Quelle angewandt. Hier wäre eine seltenere, dann jedoch komplexere Analyse hilfreicher gewesen. Die Pragmatik theologischer Sprache scheint mir insgesamt tiefgründiger zu sein. Ein Beispiel für eine nicht angemessene Interpretation: Im zentralen Teil wird über das Gebet als „Waffe“ gehandelt. Zitiert wird hierbei die (ironische!) Charakterisierung des Rosenkranzes als „Maschinengewehr“ (180). Wie wir aus der Verwendung des Begriffs „Kreuzzug“ wissen („Gebetskreuzzug“) müssen Militärattribute nicht militaristisch gemeint sein. Hier wie dort geht es etwa um Entschiedenheit und Ausdauer. Das Gebet wird nicht einfach zur Waffe oder gar zur „Kriegspartei“ und damit semantisch militarisiert. Ich würde in diesem Fall schlichter ansetzen: Es handelt sich um eine Metapher, die sich wohl an Kugeln und an der Analogie zwischen dem monotonen Geleier des Rosenkranzgebetes und dem Geratter des Maschinengewehrs festmacht. Zukünftig nimmt sich der Verfasser vor, den Rosenkranz mit „weniger Eile und mehr Geschmack“ zu beten. Er adaptiert also eine fremde Tätigkeit (Maschinengewehrgebrauch) auf das für ihn Gewohnte hin (Rosenkranzgebet). Die verwendete Ironie schafft Distanz bzw. sucht, Distanz zu schaffen. Folgende Deutung scheint mir überzogen: „[…] sondern hier wurde das Gebet zur Waffe. Damit wurde das Gebet auch zur Kriegspartei. Entsprechend war demnach auch der Adressat des Gebets auf dieser Seite der Front zu finden. So wurde der Kriegseinsatz des Priesters in dieser Logik auch dann wirksam für den Kriegsausgang, wenn er religiösen Tätigkeiten nachging“ (180).

Kleriker beherrschen das Spiel mit der Sprache. Umso wichtiger ist J.s Feststellung, dass die Kleriker im Krieg kein Instrumentarium besessen hätten, um die Kriegserfahrungen 1914–1918 theologisch oder theoretisch aufzufangen (352). Von daher wirken die traditionell bekannten Deutungsmuster des Krieges, die J. nachweist, befremdlich. Die beiliegende CD-ROM beinhaltet alle längeren Zitate der lothringischen Quellen neben der deutschen Übersetzung, wie sie auch im Buch abgedruckt sind, auch im französischen Original. Dankbar ist man für das (französische) Kriegstagebuch von François Godefroy. Das dreiseitige Personen-, Ort- und Sachregister weist auch im Orts- und Personenteil erhebliche Lücken auf.

Frankfurt *Jörg Seiler*

Uwe Kaminsky: Innere Mission im Ausland. Der Aufbau religiöser und sozialer Infrastruktur am Beispiel der Kaiserswerther Diakonie (1851 – 1975). Stuttgart: Steiner 2010, VI + 274 S., ISBN 978-3-515-09687-4.

Der vorliegende Band von Uwe Kaminsky thematisiert das internationale Engagement des sozialen Protestantismus am Beispiel der Auslandsstationen der ältesten deutschen Diakonissenanstalt in Düsseldorf-Kaiserswerth. Der Autor betrachtet Kirche und Diakonie dabei als „frühe internationale Akteure“, die sich bei ihrem Versuch, eigene diakonische Modelle im Ausland zu implementieren, mit den dort vorhandenen Kulturen und Religionen auseinandersetzen mussten. In einem Längsschnitt von 1851 bis 1975 erforscht Uwe Kaminsky die Kaiserswerther „Orientarbeit“, die vor allem in Jerusalem, Konstantinopel, Beirut, Kairo und Alexandria stattfand. Schwestern aus Kaiserswerth bauten in diesen Städten Kranken- und Waisenhäuser, Kindergärten, Altersheime und Schulen auf. Obwohl Theodor Fliedner, der Gründer des Diakonissenmutterhauses, die Einheimischen „in Finsternis und Schatten

des Todes sitzen“ sah und die „Erniedrigung und Verwahrlosung“ des weiblichen Geschlechts beklagte, war sein Ziel nicht die Bekehrung Andersgläubiger, sondern er wollte die kleinen evangelischen Gemeinden vor Ort stärken, unterstützen und nach Möglichkeit ausbauen. Fliedner setzte dabei auf die Vorbildfunktion eines gelebten Tatchristentums, das in die Umgebung hineinwirken sollte.

Der Autor weist einleitend darauf hin, dass seine Forschungsergebnisse sich auf eine breite Quellenbasis stützen können. Der Studie liegt ein Projekt zugrunde, in dessen Verlauf mehr als 1.000 Einzelakten aus Registraturbeständen der Kaiserswerther Diakonie erstmals geordnet und verzeichnet wurden. Hinzu kommt die Überlieferung verschiedener in- und ausländischer Archive wie zum Beispiel des Evangelischen Zentralarchivs der EKD und des Bundesarchivs in Berlin, der National Archives in London und des Israelischen Staatsarchivs in Jerusalem.

Die Studie von Uwe Kaminsky gliedert sich in vier Hauptteile, die chronologisch aufeinanderfolgen. Im ersten Teil gibt der Autor einen Überblick über die Kaiserswerther „Orientarbeit“ von 1851 bis 1914 mit dem Ziel, prägende Elemente herauszuarbeiten, die auch später von Bedeutung blieben. Die „Orientarbeit“ galt anfangs evangelischen Deutschen und anderen Europäern im Nahen Osten, deren Gemeindeaufbau mit den Mitteln der Inneren Mission, die soziale Arbeit und die Vermittlung protestantischen Christentums miteinander verknüpfte, gefördert werden sollte. Der Autor zeigt auf, welch hohe symbolische Bedeutung besonders die Tätigkeit im „Heiligen Land“ für das Selbstverständnis des Mutterhauses hatte. Alle Auslandsstationen galten als Lern- und Bewährungsfelder für die Schwestern, die dort ihre Fähigkeiten und ihre Motivation unter Beweis stellen konnten. In Deutschland steigerten Berichte über den Auslandseinsatz die Spendenbereitschaft und erhöhten die Attraktivität des Diakonissenmodells.

Ihre „Blütezeit“ erlebten die Auslandsstationen überwiegend im 19. Jahrhundert, obwohl die Anziehungskraft auf einheimische junge Frauen auch in dieser Zeit gering blieb. Nur wenige traten der Schwesternschaft bei. Neben Krankenhäusern waren Waisenhäuser und Mädchenschulen wichtige Aufgabenschwerpunkte. Teilweise hatten die Einrichtungen offenbar tatsächlich Vorbildfunktion. Mehr am Rande weist der Autor darauf hin, dass die 1851 in Jerusalem für Mädchen gegründete Internatsschule Talitha Kumi dort die Gründung von fast einem Dutzend weiterer Mädchenschulen anregte. Kurz skizziert Kaminsky die individuelle Entwicklung, die einzelne Arbeiten nahmen. Diese vollzog sich in Wechselwirkung mit regionalen Ereignissen. Vor Ort richtete sich die Kaiserswerther Arbeit abweichend von dem ursprünglichen Konzept an recht unterschiedliche Zielgruppen. Während in Talitha Kumi im 19. Jahrhundert neben evangelischen viele griechisch-katholische Mädchen lebten, nahm ein Waisenhaus in Smyrna nach dem Pogrom an den Armeniern auch armenische Waisenkinder auf, die bald die Mehrheit bildeten. In einigen Krankenhäusern wurden überwiegend Europäer behandelt, zum Beispiel Kaufleute, Touristen und Seefahrer, im Jerusalemer Hospital waren einheimische muslimische Patienten bereits 1863 in der Überzahl.

Schwerpunkt des zweiten Teils ist die Fortführung der Arbeiten zwischen den Weltkriegen. Nach dem Ersten Weltkrieg waren die meisten Stationen von Enteignungen und Ausweisungen des kirchlichen Personals betroffen. Kaminsky beschreibt die Rückgabeverhandlungen, die in den verschiedenen Gebieten unterschiedlich verliefen. Dort, wo sie erfolgreich waren, kam es zu einer „Nachblüte“ der „Orientarbeit“, unterstützt durch das Engagement des Kaiserswerther Vorstehers Siegfried Graf von Lüttichau. Die Betrachtung der Auslandsstationen in der NS-Zeit ergibt „disparate Befunde“. NSDAP-Ortsgruppen blieben teilweise bedeutungslos. In Jerusalem wirkte sich besonders der wachsende arabisch-jüdische Konflikt aus. Finanz- und Nachwuchsprobleme des Mutterhauses in Deutschland stellten die „Orientarbeit“ zunehmend in Frage. Im Zweiten Weltkrieg kam es wiederum zu Beschlagnahmungen der Häuser und Internierungen der Schwestern.

Der dritte Teil verfolgt die Zeitspanne von 1945 bis 1975. Ausführlich stellt der Autor die Verhandlungen zwecks Rückgabe des Kaiserswerther Besitzes dar. Vor allem der Symbolwert der Arbeit und das Durchhaltevermögen einzelner Diakonissen, die an ihren Stationen unbeirrt festhielten, trugen mit dazu bei, dass die „Orientarbeit“ an einigen Stellen bis in die 1970er Jahre hinein weitergeführt wurde. So wurde etwa Talitha Kumi 1950 in Beit Jala neu gegründet und nahm palästinensische Flüchtlingsmädchen auf. Am Beispiel der traditionsreichen Internatsschule, die bis heute in der Trägerschaft des Berliner Missionswerks existiert, zeigt Kaminsky die Stärken und Schwächen der „Orientarbeit“ auf. Ein 1960 errichteter Neubau in Beit Jala hatte viele Mängel, es gelang immer weniger, frei werdende Stellen mit neuen Schwestern zu besetzen, zeitgemäße Bildungskonzepte wollten die Schwestern nicht umsetzen. Dennoch war die Schule beliebt, weil die Kinder dort auch ernährt und medizinisch versorgt wurden. Die Leis-

tungen der Schwestern fanden vielfach Anerkennung und wurden auch vom jordanischen König zur Kenntnis genommen.

Im vierten und letzten Teil beschreibt der Autor die Aufgabe der Auslandsfelder als Folge der Krise der Kaiserswerther Diakonie. Der zunehmende Mangel an Schwesternnachwuchs und fehlende Refinanzierungsmöglichkeiten erscheinen als wichtigste Gründe für die Aufgabe der „Orientarbeit". Vereinzelte neue Arbeitszweige im Ausland gewannen keine besondere Bedeutung mehr. Neue Perspektiven im Sinne einer partnerschaftlichen Unterstützung der Bemühungen vor Ort, ein modernes Bildungs- und Gesundheitswesen aufzubauen, konnten nicht gefunden werden.

Die in der Einleitung benannte kulturelle Dimension taucht in den verschiedenen Kapiteln immer wieder auf, zum Beispiel in den Aussagen der Schwestern über das Ansehen der diakonischen Arbeit oder in ihren Klagen über die „Andersartigkeit" der Einheimischen. Leider wird diese Thematik aber nur wenig ausgeführt. Dafür wird die Bedeutung der politischen Rahmenbedingungen für die Entwicklung der Auslandsstationen umfassend beschrieben. Insgesamt leistet die quellennahe Studie einen wichtigen Beitrag zum Verständnis eines diakonischen Arbeitsfeldes, das bisher nur unzureichend erforscht wurde.

Bielefeld *Bärbel Thau*

Jens Stöcker: Das Rettungshaus – ein Lebenszeichen. Die Konstitution der Rettungshausbewegung in der bayerischen Pfalz. Heidelberg: Winter 2010 (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 39), 328 S., ISBN 978-3-8253-5683-5.

Mit dem Buch von Jens Stöcker ist eine weitere regionalhistorische Studie zur Geschichte der Inneren Mission seit ihren Anfängen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und zu einem ihrer zentralen Arbeitsbereiche erschienen. Die Pfalz als ehemalige französische Provinz mit ihren Rettungshäusern in Haßloch (gegr. 1850), bei Rockenhausen (Inkelthaler Hof, gegr. 1854) und in Pirmasens (gegr. 1857) gilt dem Autor als Exempel für das „Ineinandergreifen (…) institutioneller Erziehung mit gesellschaftlichen, politischen und theologischen Entwicklungen" sowie für das „komplexe Zusammenspiel verschiedener ideeller und gesellschaftlicher wie staatlicher Einflüsse" (S. 20). Besonders deutlich wird diese Beziehung von Politik und Religion zu Beginn des fünften Kapitels herausgearbeitet.

Genauer geht es dem Autor mit seiner Studie darum, die Bedingungen in der Pfalz als „Ausnahmesituation für die Sozialgeschichte im 19. Jahrhundert" (S. 101) herauszustellen und die Rettungshäuser in der Pfalz als *Bewegung* zu verstehen. Dass es sich um eine solche handelt, wird u. a. damit erklärt, dass sich einzelne sozial-karitative Einrichtungen bzw. Anstalten mit gleicher Zielsetzung vernetzten. In gleicher Weise geht Stöcker von einer eigenständigen pfälzischen Erweckungs*bewegung* aus und korrigiert damit die bisherigen Forschungsergebnisse, welche v. a. Einzelinitiativen erweckter Pfarrer im Blick hatten. Während Letzterem zuzustimmen ist und der Autor den engen Zusammenhang von Rettungshausidee und Erweckung bzw. Innerer Mission nachvollziehbar herausarbeitet, überzeugt die Beschreibung der pfälzischen Rettungshäuser als *Bewegung* nicht restlos.

Die Arbeit umfasst den Zeitraum zwischen der Konstitution der Bewegung mit der Gründung des „Evangelischen Vereins für die protestantische Pfalz" 1848 und der Übernahme staatlicher Erziehungsaufgaben, was mit einer Veränderung der Zielsetzung und Umsetzung der Rettungshausidee korrespondierte. Die Untersuchung endet deshalb bei den Protagonisten der zweiten Generation in den 1870/80er Jahren.

Der volkskundliche Ansatz wird durch Anleihen aus der Pädagogik, der Diakoniewissenschaft und der Theologie/Kirchengeschichte ergänzt. Die wichtigste Referenz bilden die zahlreichen Quellen, die der Autor in verschiedenen regionalen und Zentralarchiven gehoben und ausgewertet hat. Berücksichtigt wurden dabei sowohl Publikationen für eine breitere Öffentlichkeit, wie Jahresberichte und (Auto)Biographien, als auch Zöglingsakten und diverse Ego-Dokumente. Der Autor folgt damit der Tradition archivalisch-volkskundlicher Forschung. Die zahlreichen Quellenauszüge und -verweise zeugen von einer breiten Materialkenntnis. Allerdings sind nicht alle Schlüsse nachvollziehbar – beispielsweise, dass die mangelhafte Dokumentation in den Rettungshäusern Ausweis für die Betonung der Außendarstellung sei, zugleich aber in Kassation der Aktenbestände begründet liege (S. 290).

Das Buch gliedert sich in sechs Kapitel, wobei das erste auf eine ausführliche Einleitung und das letzte auf ein Resümee entfallen.

Da der Autor darum bemüht ist, die Pfalz in ihrer besonderen Situation als ehemalige französische Provinz mit z. T. parallel geltenden, sich aber widersprechenden Gesetzen zu präsentieren, stellt er im zweiten Kapitel die soziale Lage in der Pfalz im 19. Jahrhundert sowie die staatliche Armenfürsorge dar, u. a. anhand statistischer Erhebungen zu Kinderarmut und Verwahrlosung.

Um den Unterschied zwischen den christlichen Rettungshäusern und staatlichen Fürsorgeanstalten deutlich machen zu können, widmet sich das dritte Kapitel der Staatserziehungsanstalt in Speyer. In einem eigenen Abschnitt reflektiert der Autor hier zudem über Fotografie als Quelle der Forschung. Leider bleibt die Gelegenheit für eine konkrete Bildanalyse und damit die Integration von Bildquellen in die eigene Studie ungenutzt – mit Ausnahme einer Lithographie (S. 118), die der Autor zur Verdeutlichung der kirchenpolitischen Lage in der Pfalz heranzieht.

Das vierte Kapitel dient der Herleitung der pfälzischen Rettungshausbewegung zum einen aus theologischen Wurzeln, zum anderen aus diversen Vorläuferinstitutionen seit dem Pietismus. Johann Hinrich Wicherns Überlegungen zur Inneren Mission und zum Rettungshauskonzept sowie dem Rauhen Haus ist ein größerer Abschnitt gewidmet, da Wichern nicht nur als Initiator der institutionalisierten Inneren Mission in Deutschland gilt, sondern auch im Austausch mit den Protagonisten der Pfälzer Rettungshäuser stand. Das Kapitel wird von einer knappen Zusammenfassung der Erziehungskonzepte der Rettungshausbewegung beschlossen. Dort zeigt der Autor auf, dass es jener mehr um „Seelenpflege“ und Mission ging als um professionelle Erziehung.

Der pfälzischen Rettungshausbewegung und ihren drei Rettungshäusern widmet sich schließlich das fünfte Kapitel. Stöcker kommt es hier einmal mehr darauf an, den Ausnahmecharakter der Pfalz herauszustellen. Allerdings lässt er mit der Betonung des ‚Sonderstatus‘ der Pfalz zu stark außer Acht, dass regionalhistorische Betrachtungen unweigerlich das Spezifische einer Region zu Tage fördern, was letztlich die überregionalen Studien ergänzt oder korrigiert. Ähnliche theologische Kontroversen und kirchenpolitische Konfliktlagen lassen sich auch jenseits der Pfalz finden.

Im Exkurs zu Leben und Wirken dreier Vordenker der Inneren Mission und Rettungshausbewegung in der Pfalz wird der starke Einfluss von Biographie und persönlicher Prägung auf dem Feld der christlichen Sozialfürsorge deutlich. Außerdem arbeitet Stöcker den Zusammenhang zum (christlichen) Vereinswesen und zum Centralverein für innere Mission heraus. Bevor er sich schließlich den theoretischen Grundlagen des Rettungshauskonzeptes und allgemeinen Fragen der Erziehung im Rettungshaus zuwendet, werden die drei pfälzischen Rettungshäuser in ihrem jeweiligen Konstitutionsprozess sowie in ihrer konkreten Arbeit vorgestellt. Überaus spannend liest sich der Abschnitt zu den Reaktionen auf externe Kritik und interne Vorfälle, wie den zweifachen Mordanschlag auf die Hausmutter im Inkelthaler Hof. Hier zeigt Stöcker auf, mit welchen Argumenten die Rettungshausidee verteidigt wurde und wie stark sich die Protagonisten letztlich einer Professionalisierung der Erziehung verschlossen.

Anhand kirchenpolitischer und theologischer Kontroversen kann der Autor darlegen, dass diese für die pfälzische Rettungshausbewegung eine Chance darstellten, sich politisch und theologisch zu positionieren, und damit auch der Gruppenkonstitution dienten.

Unter dem Stichwort „Vernetzung“ stellt Stöcker die Übernahme staatlicher Erziehungsaufgaben durch die Rettungshäuser dar, was zugleich den Übergang in eine neue Phase der Rettungshausbewegung markiert, mit der vorliegenden Studie jedoch nicht erfasst werden sollte.

Das gut lesbare Buch sei zum einen Erziehungswissenschaftlern und Pädagogen empfohlen, die sich über das Rettungshaus als Vorläuferinstitution der Sozialpädagogik informieren wollen. Zum anderen dient es der Diakoniegeschichte als Ergänzung und Vergleich zu bereits vorliegenden diakoniewissenschaftlichen Studien zu bekannten Rettungshäusern und Erziehungsanstalten.

Dresden *Peggy Renger-Berka*

Otto Weiß: Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2011, 288 S., Geb., ISBN 978-3-79172-389-1.

Der Mystizismus gehört sicherlich zu den eigenartigsten Phänomenen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Neben Marienerscheinungen standen Stigmatisationen und Kommunikation mit den Armen Seelen im Fegefeuer. Deshalb ist es erfreulich, dass der Umgang mit derartigen Phänomenen seit dem cultural turn vermehrt das Interesse der kirchen- und kulturgeschichtlichen Forschungen erweckt, dass diese Phänomene nicht mehr als Spinnerei oder bloßes machtpolitisches Mittel, sondern als Ausdruck einer durchaus problematischen Frömmigkeit ernst genommen werden. Dies zeigt sich etwa in den Studien des englischen Historikers David Blackbourn zu den Marienerscheinungen von Marpingen oder in der Auseinandersetzung mit der Tiroler Stigmatisierten Maria von Mörl durch die Kirchenhistorikerin Nicole Priesching. Umso erfreulicher ist es, dass sich Otto Weiß, ein auf dem Gebiet der katholischen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ausgewiesener Experte, entschlossen

hat, den Teil seiner 1983 erschienenen und bereits seit langer Zeit vergriffenen Doktorarbeit über die Geschichte des Redemptoristenordens, der den Einfluss mystizistischer Phänomene auf die Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert betrifft, in überarbeiteter Form neu zu publizieren. Dabei erstreckt sich die Neubearbeitung auf stilistische Korrekturen, die Auseinandersetzung mit der seither erschienenen Literatur, den Einbau von Informationen, die in seiner Doktorarbeit an anderer Stelle standen, für das Verständnis der Darstellung der übersinnlichen Phänomene aber nötig sind, und eine – wohl vom Verlag veranlasste – Ausdünnung des wissenschaftlichen Apparates.

W. konzentriert sich in seiner Analyse auf die Altöttinger Seherin Aloisia Beck und ihre Rolle für den Redemptoristenorden. Zunächst geht er auf Entstehung und Praxis der so genannten „Höheren Leitung" ein, als deren Medium Aloisia Beck verstanden wurde. Dabei ist es plausibel, wenn er derartige mystizistische Phänomene als Reaktion auf eine allzu metaphysikfeindliche Übersteigerung der Umsetzung aufklärerische Ideen betrachtet. In diesem ersten Teil behandelt er vor allem den Stellenwert der „Höheren Leitung" für die Durchsetzung der Ordenspolitik der Redemptoristen. Um diese Problematik zu veranschaulichen, analysiert er eingehend das radikale und menschenverachtende Vorgehen der von der „Höheren Leitung" überzeugten Ordensleitung gegen den Redemptoristenpater Johann Baptist Schöfl, der sich von einem überzeugten Anhänger zu einem Gegner derselben entwickelt hatte. Im zweiten Teil der Studie behandelt W. den Einfluss der „Höheren Leitung" auf prominente Kirchenmänner. Unter ihren Einfluss kamen der Münchner Erzbischof und spätere Kardinal Karl August Graf von Reisach, sein Generalvikar Friedrich Windischmann und der Regensburger Bischof Ignatius von Senestrey. Gerade diese Beispiele zeigen, wie sehr der Glaube an übersinnliche Phänomene an Ultramontanismus, Neuscholastik und die kirchenpolitische Hoffnung auf römischen Zentralismus geknüpft war. Dabei macht W. nicht den naheliegenden und allzu reizvollen Fehler, die „Höhere Leitung" lediglich als kirchenpolitisches Instrument in den Händen machtbewusster Kirchenfürsten darzustellen. In einem komplizierten mentalen und psychischen Geflecht zwischen Beck und ihren Anhängern beeinflusste die „Höhere Leitung" ihre Anhänger und wurde von ihnen beeinflusst, wie W. überzeugend darstellt. Die Zweifel, die Reisach, Windischmann und Senestrey trotz allen Wohlwollens doch bisweilen an der „Höheren Leitung" entwickelten, sind dafür ein beredtes Zeugnis.

Das Buch liest sich über weite Strecken als Skandalgeschichte, so etwa wenn W. die Folgen der sexuellen Anziehungskraft Becks behandelt oder die Taktik der Redemptoristenleitung, die Verschuldung Windischmanns dazu auszunutzen, ihn enger an die „Höhere Leitung" zu binden. Trotzdem gelingt es W. stets, die aus den Archiven gehobenen Daten in einem größeren kirchen-, politik- und kulturgeschichtlichen Rahmen zu analysieren und in einer abgeklärten Sprache vorzutragen. Ein wichtiger Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ist wieder zugänglich gemacht worden.

Regensburg *Johann Kirchinger*

Jan Carsten Schnurr: Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815–1848, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 464 S., ISBN 978-3-525-55014-4.

Erneut ist ein erfreuliches Beispiel allgemeinhistorischer Beschäftigung mit einem kirchen- und religionsgeschichtlichen Thema anzuzeigen. Jan Carsten Schnurrs in Tübingen bei Dieter Langewiesche entstandene Dissertation widmet sich dem doppelten Ziel, eine „Literaturgeschichte der erwecklichen Geschichtsschreibung" zu bieten und die Inhalte des „Geschichtsdenkens der Erweckten" (26) aufzuarbeiten. Die Arbeit schließt damit nicht nur eine deutliche Lücke, sondern bekräftigt auch die fruchtbare Verbindung von kultur- und kirchengeschichtlicher Forschung. Die protestantische Erweckungsbewegung sieht er als Diskurs- und Deutungsgemeinschaft im Vormärz, die als Träger der Rechristianisierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Erinnerungskultur schuf, in der, gestützt auf den biblisch-christlichen Glauben, ein heilsgeschichtlich ausgerichtetes Geschichtsbewusstsein tradiert wurde. Der Quellenzugriff und die Methodik der Arbeit berechtigen dazu, von einem „erinnerungsgeschichtlichen Beitrag zur Ideengeschichte der Erweckungsbewegung" (26) zu sprechen, denn Sch. erfasst auf enzyklopädische Weise die gesamte Bandbreite deren gedruckter Literaturproduktion.

Im ersten Hauptteil der Arbeit (35–196) bietet Sch. eine umfassende Literaturgeschichte der erwecklichen Historiographie. Auf 120 Seiten breitet er das ganze Feld aus: Welt- und Nationalgeschichten, Kirchen- und Missionsgeschichten, die Biographik und die Schriften zur Verteidigung der Bibel. Souverän gelingt es ihm, das gemeinsame Anliegen und die vielfältigen Querbezüge herauszuarbeiten. Es entsteht das reiche Bild einer „Diskursge-

meinschaft“ (190), die mit ihren Publikationen zur Ausprägung eines spezifischen, protestantischen Erinnerungsmilieus beitrug. Auf weiteren 40, den ersten Teil beschließenden Seiten formuliert Sch. Anmerkungen zur Theorie der erwecklichen Geschichtsschreibung. Wichtigstes Ergebnis: Jenseits von Aufklärungshistorie und Historismus entstand in der Erweckungsbewegung ein weiterer Strang historischer Sinnbildung, der sich unter dem Begriff der von der biblischen Heilsgeschichte imprägnierten „Geschichtspredigt“ (170) zusammenfassen lässt. Kritisch anzumerken gibt es hier wenig. Einschätzungsfrage bleibt es, ob die erweckte Biographik nicht doch häufiger als von Sch. eingestanden (107 f.) in erbaulichen Stereotypen verharrte. Der wohl der Vollständigkeit geschuldete kurze Abschnitt über Autobiographien (127–129) ist ein fremdes Stück mit etwas willkürlich ausgewählten Beispielen. Hier würde erst die Beiziehung handschriftlicher Lebensläufe (zum Beispiel von Missionsschülern) weiterführen, allerdings auch die Stereotypik dieser Gattung unweigerlich ans Tageslicht bringen. Schließlich vermisst man bei der Darstellung der in der Erweckungsbewegung verwendeten Geschichtsmetaphern (175–178) einen Verweis auf die in der erweckten Kommunikation verbreitete Denkfigur der „Transgression auf das Himmlische“, also den gedanklichen Sprung von einem Vorgang des weltlichen Alltags zu einer geistlichen Betrachtung.

Ein zweiter, kürzerer Hauptteil (197–262) erarbeitet die exemplarische Detailanalyse eines erweckten Geschichtsbildes, nämlich Christian Gottlob Barths *Allgemeine Weltgeschichte nach biblischen Grundsätzen* von 1837. Ursprünglich als Schulbuch gedacht und schließlich *für nachdenksame Leser* geschrieben, entpuppt sich Barths Werk als prononciertes Beispiel einer pietistisch-erweckten Historiographie, die noch bis ins 19. Jahrhundert hinein der Weltgeschichte eine biblische Chronologie zugrunde legte. Beginnend mit der Erschaffung der Welt im Jahr 3943 v. Chr., orientierte sich Barth durchweg an der Vier-Weltreiche-Lehre des alttestamentlichen Propheten Daniel und ließ seine Darstellung in einem prämillenarischen Endzeitszenario münden. Stand er mit seiner heilsgeschichtlich orientierten Chronologie vor allem auf dem Boden des württembergischen Pietismus, so verbinden ihn weitere Elemente stärker mit anderen Vertretern der Erweckungsbewegung. Sch. arbeitet das alles minutiös und detailreich heraus: den national gefärbten Eurozentrismus, den konfessionell antikatholischen Blickwinkel und die konservativen politischen Ordnungsvorstellungen, die auch Barths Gesellschafts- und Gegenwartsanalysen prägten. Sch. gesteht zu, dass Barths Werk „nicht in jeder Hinsicht das Geschichtsdenken der Erweckungsbewegung verkörpert“ (197). Insofern wird man vielleicht weniger von „einer repräsentativen Quelle“ (26), als von einer (ideal-)typischen sprechen dürfen. Den „Gedanken der ‚Geschichtspredigt‘ repräsentiert“ (198) Barth allemal.

Ein dritter Hauptteil (263–377) widmet sich zusammenfassend den Geschichtsbildern der Erweckungsbewegung, deren Schwerpunktthemen und Deutungsmustern. Grundsätzlich, so Sch., ruht das Geschichtsbild der Erweckten „auf einer Meistererzählung: der Erzählung von dem heilsgeschichtlichen Handeln Gottes, das […] den Gang der Menschheit lenke und den Bau des Gottesreiches vorantreibe“ (263). Damit ist aus erweckter Sicht die Antriebsachse der Weltgeschichte benannt: die vom göttlichen Heilswillen bewegte menschliche Geschichte. Alles Weitere ordnet sich dem unter. Aus der Fülle von Sch.s Beobachtungen sei nur Weniges herausgegriffen, das diese Meistererzählung weiter illustriert. Zum Beispiel der „Israeldiskurs der Erweckungsbewegung“ (292), der einerseits an der göttlichen Erwählung des Volkes Israel festhält, andererseits eine eigene jüdische Identität jenseits des Christentums ablehnt und die Mission der Juden deren gesellschaftlicher Emanzipation vorzieht. Hier sieht Sch. genauso weiteren Forschungsbedarf wie bei dem „Themenfeld ‚Erweckungsbewegung und Nationalismus‘“ (307), dem er ausführliche Erwägungen widmet. Denn die „heilsgeschichtliche Geschichtskonzeption der Erweckungsbewegung steht dem Gedanken, Gott könne das eigene Volk zu seinem neuen Bundesvolk erwählt haben, diametral entgegen“ (314). Einerseits. Und andererseits war es unter den Erweckten üblich, einzelnen Ländern und Völkern eine besondere Geltung und Sendung zuzusprechen, Preußen etwa oder Württemberg und je weiter das 19. Jahrhundert voranschritt Deutschland als Ganzem. Hier wäre zu ergänzen, dass die Nationalisierung der Erweckungsbewegung eine Folge des Zurücktretens universaler millenarischer Szenarien war. Wo Sch. von einer „doppelten Loyalität“ gegenüber der eigenen Nation und gegenüber der „länderübergreifenden christlichen Zukunftshoffnung“ (321) spricht, würde ich eher formulieren: Der Universalität der erweckten Endzeithoffnung wurde eine nationale Partikularität eingeschrieben – oder noch genauer: der nationalen Partikularität wurde im endzeitlichen Horizont universale Würde verliehen. In dem Maße, in dem die Zukunftshoffnung diffus wurde, gewann die eigene Nation an Übergewicht. Schließlich sei Sch.s differenzierte Darstellung des Katholizismus-Bildes in

der Erweckungsbewegung erwähnt (344-349). Neben aller konfessionellen Polemik weiß er auch von freundlicheren Aussagen zu berichten. Die Vielstimmigkeit wird jedoch nicht weiter problematisiert. Vieles Weitere wäre zu entdecken, was der empfohlenen eigenen Lektüre überlassen bleiben darf.

In der Form eines ausführlichen ‚Abstracts' beschließen zusammenfassende Ergebnisse (379–390) den Textteil – allen gewagten Schlussfolgerungen und einseitigen Wertungen abhold. Die protestantische (deutsche) Erweckungsbewegung wird dabei noch einmal prononciert als „Diskurs- und Deutungsgemeinschaft" bezeichnet, die das Bestreben geeint habe, „Geschichte im Lichte der Bibel zu deuten" (379). Etwas unterbelichtet bleiben dabei die Binnendifferenzen der Erweckungsbewegung, die zwar von Fall zu Fall notiert, jedoch nicht eingehender thematisiert werden. Dass Sch. im Rahmen der erweckten Geschichtsbilder nicht auf die sehr unterschiedlichen Zukunftsbilder, insbesondere prämillenarische oder postmillenarische Szenarien eingeht, fällt auf. Ansonsten bleiben keine Wünsche übrig.

Der Anhang (391–464) enthält die üblichen Beigaben, unter anderem ein sehr genaues Personenregister, das kursiv gedruckt auch Sekundärliteratur erfasst. Das die Arbeit abschließende Themenverzeichnis (eigentlich ein detaillierteres Inhaltsverzeichnis) kann das fehlende Begriffs- und Sachregister nicht vollwertig ersetzen. Aber das ist eine Petitesse angesichts eines staunenswert druckfehlerfreien Buches. Sch.s quellengesättigte Darstellung eröffnet, fast im Sinne einer ‚thick description', das weite Feld erweckter Historiographie und regt dazu an, deren Wissensproduktion und -vermittlung als dezidierte Bildungsgelegenheit eines protestantischen Milieus des 19. Jahrhunderts wahrzunehmen.

Lehrensteinsfeld *Michael Kannenberg*

Christoph Kösters/Mark Edward Ruff (Hg.): Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung. Freiburg im Breisgau: Herder 2011, 220 S., ISBN 9783451307003.

Die Behandlung des Themas „Katholizismus im Dritten Reich" in universitärer Forschung und Lehre zeugt von einer eigentümlichen Ambivalenz: Einerseits haben die vergangenen Jahrzehnte gezeigt, dass es sich um ein Sujet handelt, das äußerst kontroverse Narrative in sich birgt. Andererseits fehlt innerhalb des Theologie- oder Geschichtsstudiums nach Bologna oft der Raum, das Thema angemessen in die modularisierten Vorlesungszyklen zu integrieren.

Vor diesem Hintergrund setzt das Herausgeberteam Christoph Kösters (Kommission für Zeitgeschichte, Bonn) und Mark Edward Ruff (Associate Professor for Modern European History, St. Louis/Missouri) mit ihrer 220 Seiten starken Publikation „Die katholische Kirche im Dritten Reich" ein. Dabei handelt es sich um einen Titel, der dezidiert als Einführung ins Thema verstanden werden will. Durch einen problemorientierten Zugriff mittels der Deutungsachsen Krieg und Antisemitismus und „eine pointierte Auswahl von Beispielen" wollen die Herausgeber zentrale Fragekomplexe „knapp und kompakt präsentieren, außerdem sprachlich gut verständlich vermitteln" (S. 20). Ist das Unterfangen gelungen?

Zunächst einmal hervorzuheben ist der methodisch reflektierte Zugang, den K./R. in ihrer Einleitung (S. 7–23) wählen. Zu Beginn stellen sie eine zeitlich nicht näher datierte Fotografie von einer festlichen Pfarrprozession durch das Kölner „Kunibert-Viertel" in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen, auf dem neben Kirchenfahnen und üblichem Girlandenschmuck auch schwarz-weiß-rote Hakenkreuzfahnen zu erkennen sind. Ausgehend von dieser Aufnahme des Pressefotografen Theo Felten exemplifizieren die Herausgeber die generellen „Frage- und Problemstellungen einer historischen Beschäftigung mit der katholischen Kirche im Dritten Reich" (S. 9), denen der Band im weiteren Verlauf dann nachgeht. Gleichzeitig wird anhand jenes Fotos auf die verschiedenen Geschichtsdeutungen aufmerksam gemacht, die sich aus der Mehrdeutigkeit historischer Quellen ergeben: Die Skala, wie der Katholizismus zwischen 1933 und 1945 zu verorten gewesen ist, reicht bekanntlich von der Rolle des Kollaborateurs bis hin zum resistenten Gegner des Hitler-Regimes.

Thematisch gelingt es den beiden Herausgebern die wesentlichen historischen Eckpunkte im Verhältnis des Katholizismus zum Hitler-Regime in Form einzelner Beiträge abzubilden: So beschreibt Heinz Hürten den Aufstieg des NS-Regimes und die Reaktionen der katholischen Kirche darauf, Rudolf Morsey analysiert die Zusammenhänge zwischen dem Ermächtigungsgesetz und dem Reichskonkordat von 1933, auf die nationalsozialistische Religionspolitik (Dietmar Süß) wird ebenso eingegangen wie auf einen christlichen Widerstand (Michael Kißener), das Verhalten der deutschen Bischöfe bzw. des katholischen Kirchenvolks (Christoph Kösters), die Kriegsdeutung der Katholiken (Wilhelm Damberg) und das Agieren Pius' XII. (Thomas Brechenmacher). Die Nachkriegszeit ist durch die Beiträge zur Entnazifizierung (Mark Edward Ruff) und die Debatten um Schuld (Karl-Joseph Hummel) vertreten.

Exemplarisch akzentuiert werden sollen hier der Beitrag zum katholischen Kirchenvolk und seine Anschlussfähigkeit an die neuere Forschungsdiskussion. In diesem Aufsatz problematisiert Kösters u. a. die Frage, inwieweit der Katholizismus zum Wesen der Volksgemeinschaft gehörte und betont die aus dem Kulturkampf des 19. Jahrhunderts gewonnene mehrheitlich defensive Strategie von Nähe und Abstand: Auf Ablehnung stieß eine „neuheidnisch" fundierte und gewaltsam „entkonfessionalisierte", nicht aber eine von christlichen Grundlagen geprägte Volksgemeinschaft (vgl. S. 106 f.). Dieser Befund kann als Brückenschlag zur interkonfessionell angelegten Publikation von Manfred Gailus/Armin Nolzen (Hg.): Zerstrittene „Volksgemeinschaft". Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus, Göttingen 2011 verstanden werden. In diesem Sammelband wird die Epoche von 1933–1945 als „eine Zeit religiöser Intensivierungen und Neuschöpfungen" gelesen (S. 25), in der aus dem konfessionellen Zweikampf der Deutschen durch die zunehmende Relevanz der NS-Ideologie unverhofft ein religiöser Dreikampf wurde.

In einer Art Anhang ist schließlich – die Thematiken der einzelnen Aufsätze berücksichtigend – eine „Bild-Geschichte" der katholischen Kirche im Dritten Reich beigefügt. Die einzelnen Abbildungen sind dabei in exemplarischen Linien zusammengestellt: So findet man z. B. unter „Nationalsozialistische Akteure und ihr säkularer Glaube" hochinteressante Aufnahmen, wie etwa Hitler am Grab seiner Eltern oder Himmler am Grab des von den Nationalsozialisten stark stilisierten Sachsen Heinrich I. im Quedlinburger Dom (S. 189). Vorgelegte Interpretationen jener durchaus aussagekräftigen öffentlichen Inszenierungen fehlen jedoch – vielleicht mit Absicht, da das hauptsächlich studentische Zielpublikum nach Lektüre der instruktiven Einleitung angeregt werden soll, aus der Mehrdeutigkeit historischer (Bild-)quellen eigenständige Erkenntnisse zu schließen?

Wohltuend ist auch, dass in dem Sammelband – trotz Titel – nur an wenigen Stellen von *der* katholischen Kirche die Rede ist. Der von Friedrich Wilhelm Graf (in: Sehepunkte 4/2011) generell angemahnten Präzisierung dieses eher ungenauen Terminus wird Rechnung getragen, indem in den einzelnen Beiträgen entsprechend nach Bischöfen, Klerus, Laien etc. ausdifferenziert wird. Weiterhin nicht besetzt bleibt jedoch auch in diesem Band ein u. a. von Graf in anderen Zusammenhängen eingeforderter Beitrag, der sich explizit mit den theologiegeschichtlichen Entwicklungen während der NS-Zeit auseinandersetzt. Gerade für eine Leserschaft, die in ihrer Mehrheit über keine oder nur eine geringe christliche Sozialisation verfügt, sollten die theologischen Binnenlogiken, in denen sich damalige Akteure wie z. B. Karl Adam bewegten, noch transparenter gemacht werden.

Ferner liefert zumindest der Titel des Beitrags von Michael Kißener schon mehr eine Interpretation als ein Thema: Die Überschrift „Christlicher Widerstand" suggeriert sogleich, es habe einen solchen gegeben. Kißener differenziert die Begrifflichkeit zwar in seinem Beitrag stärker aus, sein Titel kann jedoch durchaus als Positionierung in der jüngst lebhaft geführten Debatte verstanden werden (vgl. Andreas Henkelmann/Nicole Priesching (Hg.): Widerstand? Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus, Saarbrücken 2010).

Insgesamt haben Christoph Kösters und Mark Edward Ruff mit „Die katholische Kirche im Dritten Reich" ein – insbesondere für Studienanfänger der Geschichte und Katholischen Theologie – empfehlenswertes Buch vorgelegt. Dabei muss mit Blick auf die Fachdiskussion stets betont werden, dass der vorliegende Sammelband den Charakter einer Einführung trägt. Eine solche Einleitung hat die Funktion, Daten und Ereignisse zu nennen und für verschiedene geschichtswissenschaftliche Deutungsperspektiven des Themas zu sensibilisieren, ohne den Leser aber für das Urteil einer Forschungsrichtung sogleich einzunehmen. Ein direkter Vergleich mit vertiefenden Publikationen zum Thema wäre also unfair, da dem Genre nicht angemessen. Vielmehr bleibt zu konstatieren, dass der eigene Anspruch, die Debatten und Diskurse weiter zu versachlichen (S. 23), von „dem Kösters/Ruff" erfüllt wird – trotz der oben aufgeführten einschränkenden Details. Ein Befund, der für einen Überblick zu dem durch hohe Polarität bestimmten Komplex „Katholische Kirche im Nationalsozialismus" alles andere als selbstverständlich ist.

Bochum *Florian Bock*

Gatz, Erwin (Hg.): Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgeklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Regensburg: Schnell + Steiner 2011, 396 S., geb., 978-3-7954-2431-2.

Der am 8. Mai 2011 plötzlich verstorbene Kirchenhistoriker Erwin Gatz hat das Erscheinen des hier anzuzeigenden Werkes Ende Februar noch erlebt. Es ist vielleicht mehr als seine Autobiographie aus dem Jahr zuvor ein Vermächtnis. Denn wer G. kannte, weiß, dass ihm das priesterliche Leben ein großes An-

liegen war und er als Rektor des Collegio Teutonico versuchte, priesterliche Lebenskultur zu gestalten und auch selbst vorzuleben.

In Ergänzung zu seinem Band über den Diözesanklerus aus dem Jahr 1995 (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. 4) hat er eine Quellensammlung zum Leben und Wirken der Priester von der späten Aufklärung bis zum II. Vatikanischen Konzil vorgelegt. Dazu haben er und eine ganze Reihe an Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern etwa 120 Biographien bzw. Lebensberichte und 45 Autobiographien bzw. autobiographische Erzählungen katholischer Priester herangezogen. Dazu kommen einige wenige Auszüge aus Werken zur Sozialgeschichte der katholischen wie protestantischen Kirche. Bewusst bleibt die Sicht aber auf katholische Priester beschränkt, da es zu evangelischen Pfarrern, ihren Familien und zum protestantischen Pfarrhaus zahlreiche Quellen gibt.

Die Anthologie will im Blick auf den Priester ein „Annäherungsversuch an die Realität seines Alltags“ (35) sein. Die Kapitel stehen unter den Überschriften Herkunft, Kindheit und Volksschule (1), Höhere Schule und Berufswahl (2), Studienzeit (3), Priesterweihe und Primiz (4), Hilfsgeistliche (5), Pfarrer (6), Haus, Hausgenossen und Lebensstil (7), Wirtschaftliche Ausstattung (8), Geistliches Leben, Gottesdienst und Predigt (9), Freunde und Freizeit (10), Priester in der ländlichen Lebenswelt (11), Pfarrer als Landwirte (12), Seelsorger in Stadt und Industriegesellschaft (13), Leben mit nichtkatholischen Christen (14), Armenpflege, Caritas, Sozialarbeit (15), Kinder und Jugendliche (16), Kulturelles Schaffen (17), Priester als Politiker und Journalisten (18), Berufs- und Lebenskrisen (19), Jubiläen, Alter und Tod (20). Jeder Priester und der ungefähre Inhalt der Quelle werden jeweils in einem Satz kurz vorgestellt.

Die Quellen stammen aus dem deutschen Sprachraum, vor allem aus Rheinland, Westfalen, Schlesien und Südwestdeutschland, in seltenen Fällen auch aus Österreich und der Schweiz. Dass es in diesen Gebieten deutlich mehr biographische Selbstzeugnisse gibt als in anderen, führt G. auf das hier übliche Universitätsstudium der Priester zurück (36). Generell gebe es aber wenig autobiographische Zeugnisse, weil den Pfarrern dazu die Zeit gefehlt habe und am Ende eine Autobiographie gegen „die dem Priester gebotene Bescheidenheit“ (37) gewesen sei.

Jedes Kapitel enthält zwischen zehn und dreißig Quellen, die einen Umfang von einem Satz bis zu zweiseitigen Textauszügen haben und innerhalb der thematischen Kapitel chronologisch geordnet sind. Einzelne Gestalten wie z. B. der berühmte Kirchenhistoriker Nikolaus Paulus begegnen bei der Lektüre immer wieder, andere nur vereinzelt. Das Werk schließt mit 186 sehr kurzen Biogrammen der in den Schilderungen vorkommenden bzw. von ihrem Leben erzählenden Priester. Dahin muss man häufiger blättern, da z. B. Pfarrer Wibbelt in Kap. 6 seinen Einzug ins Pfarrhaus im niederrheinischen Mehr schilderte (128 f.), zu Beginn der nächsten von ihm stammenden Quelle aber als Schriftleiter des Ludgerusblattes in Münster vorgestellt wird (196 f.). Hier wäre zu Beginn der Quelle ein kurzer Verweis auf die Biographie seit der vorhergehenden Quelle hilfreich gewesen.

Das Werk enthält weder ein Personen- noch ein Sach- oder Ortsverzeichnis und unterstreicht damit seinen Charakter. Es ist gedacht, darin zu schmökern und entweder zu den einzelnen Themenschwerpunkten interessante Aspekte zu erfahren oder umgekehrt, zu einem Thema eine aussagekräftige Quelle zu finden. Schade ist allerdings, dass man auf diese Weise eine Quelle, deren wesentlichen Inhalt man nach der Lektüre im Gedächtnis hat, nicht so schnell wieder findet. Wie hieß noch der Pfarrer, der ein allzu fröhliches gesellschaftliches Leben pflegte und deshalb ermahnt wurde? Wo steht die Schilderung der Kaplanei von Bernhard Kleineidam? Die Zuordnung der Quellen zu einzelnen Kapiteln hätte oft auch anders ausfallen können, weshalb man sich mitunter auf die Suche begeben muss. Im Falle Kleineidams steht die Schilderung der Kaplanei nicht unter „Hilfsgeistliche“, sondern unter „Haus, Hausgenossen und Lebenstil“. Zwar stehen im Inhaltsverzeichnis zu jedem Kapitel die einzelnen Namen. Wenn man allerdings nur noch im Kopf hat, dass ein Pfarrer klagte, wie viele Verwandte er versorgen musste, bleibt nur, die in Frage kommenden Kapitel noch einmal durchzusehen.

G. bezeichnet die Anthologie als „Versuch“ (38). Nur ein solcher kann sie sein, da nur wenige Priester über sich selbst schrieben und nur herausragende Gestalten biographisch gewürdigt wurden. Daher kommt den Quellen nur in gewissem Sinne eine Repräsentativität zu. Dennoch zeichnet die kluge und keinesfalls beschönigende Auswahl, in der neben aller positiver Schilderung von Leben und Arbeiten der Priester auch von Konflikten und Scheitern, Neid und Missgunst, Einsamkeit und Vergeblichkeit, materieller Not und Krankheit die Rede ist, ein sehr anschauliches Bild. Die Quellensammlung ist daher eine gute Fundgrube.

Nach der Lektüre wird dem Leser einmal mehr bewusst, dass Leben und Arbeiten der Priester bis zum II. Vatikanum trotz aller gesellschaftlichen Umbrüche sehr ähnlich blie-

ben. Spielten bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts ökonomische Fragen eine größere Rolle, kamen in der zweiten Hälfte vor allem die Vereine als neue Herausforderung auf den Pfarrer und seine Kapläne zu. Das lange Warten aber auf die eigene Pfarrei, in der man bis zum Tod blieb, das Leben im Pfarrhaus, der geregelte Tagesablauf, Breviergebet und Messe, Versehgänge und Hausbesuche, gesellige Konveniats, eine hohe Auffassung von ihrem Beruf, das Bewusstsein, moralische Instanz zu sein und manche Sträuße, die mit Pfarrangehörigen auszufechten waren, prägten kontinuierlich Leben und Arbeit der Priester. Die Selbstzeugnisse aus der Zeit vor dem Konzil, die G. aus seiner eigenen Autobiographie beisteuert, zeigen, dass er selbst noch in dieser alten Welt seinen Dienst begann und vom Selbstverständnis dieser Zeit bis zuletzt geprägt war.

Münster *Norbert Köster*

Frank J. Coppa: The Policies and Politics of Pope Pius XII between Diplomacy and Morality, New York: P. Lang 2011, VIII; 205 S., ISBN 978-1-43310-521-0.

Pius XII. und kein Ende. Der amerikanische Historiker Frank J. Coppa spricht sogar von einem Krieg um die Deutung des Pacelli-Papstes, weshalb er das erste Kapitel seines Buches auch mit „The Pius war" überschreibt (S. 1–16). Der heftige Streit zwischen Pius-Verehrern und Pacelli-Hassern hat in der Tat wenig mit einer gepflegten historischen Kontroverse zu tun, in der Argumente und Fakten zählen, sondern mehr mit einer „Glaubensfrage", die entweder zu bedingungsloser Polemik oder ebensolcher Apologetik tendiert. C. befürchtet völlig zu Recht, dass es noch Jahrzehnte dauern werde, bevor „the Pius War is braught to an end, and a more objective picture of this Pope achieved" (S. 176). Seine historische Studie will dazu einen Beitrag leisten.

Und tatsächlich bietet C. einen soliden Forschungsüberblick über die wesentlichen Etappen und Themen der Karriere Eugenio Pacellis von seiner Sozialisation in Rom und der Kurie über die Jahre als Nuntius in München und Berlin sowie als Kardinalstaatssekretär Pius' XI. bis zu seinem Pontifikat während des Zweiten Weltkrieges und der Jahre des Kalten Krieges. Dabei werden jeweils umsichtig die neueste Literatur referiert sowie für die Jahre als Nuntius und Staatssekretär vereinzelt auch ungedruckte Quellen aus dem Vatikanischen Geheimarchiv herangezogen. Wer eine knappe aktuelle historische Information zu Pacelli sucht, dem sei C.s Bändchen empfohlen.

„Objektivität" heißt für den Historiker an der St. John's University freilich nicht Verzicht auf Wertungen und historische Urteile. Das Buch vertritt vielmehr bei aller Vornehmheit in der Sprache im Grunde eine klare These: C. weist die vielfach geäußerte Meinung, Pacelli sei als Staatssekretär stets mit Pius XI. einig gewesen und habe auch als Papst Pius XII. die Vorgaben seines Vorgängers treulich verfolgt, mit Nachdruck zurück. „The supposed solidarity between Pius XI and Pacelli was more apparent than real" (S. 6). Für C. waren die Unterschiede zwischen beiden Päpsten gravierend. Im Grunde dient das ganze Werk dazu, diese „differences" in immer neuen Anläufen und vorsichtigen Interpretationen historisch herauszuarbeiten.

Während C. Pius XI. auf dem Weg zu einer immer entschiedener werdenden Opposition zu Faschismus und Nationalsozialismus sieht, der den Antisemitismus immer stärker bekämpfte („Geistlich sind wir alle Semiten") und damit seine moralische Verantwortung als Stellvertreter Jesu Christi auf Erden für die ganze Menschheit jenseits der Interessen der eigenen Kirche wahrnahm, zeichnet er Pacelli als den abwägenden Diplomaten, der eher „auf „Impartiality" und „Silence" gesetzt habe. Statt das klare Wort gegen die Vernichtung der Juden zu sagen, das moralisch geboten gewesen wäre, zögerte der Diplomat in Pius XII., weil er die möglichen negativen Folgen des Redens nicht nur für seine eigene Kirche, sondern auch für die verfolgten Juden stets mitbedachte. C. zitiert als Beleg für seine These ausführlich das Zeugnis des Militärkaplans Pirro Scavizzi, der Pius XII. persönlich über die Eliminierung der europäischen Juden informierte. Dabei soll der Papst geäußert haben, er habe durchaus überlegt, die Bestialität der Auslöschung der Juden durch die Nazis öffentlich anzuprangern. Er sei aber zu dem Schluss gekommen, dass sein Protest niemandem helfen, sondern die Sache nur noch verschlimmern werde. „Perhaps my solemn protest would win me some praise from the civilized world but would bring down on the poor Jews an even more implacable persecution than the one they are already enduring" (S. 141). Deshalb habe Pius XII. – so der Verfasser – schon bei seinem Amtsantritt die fertige Anti-Rassismus-Enzyklika Pius' XI. in der Versenkung verschwinden lassen (S. 141–145). Für C. war Pius XII. letztlich nicht der „Apostle of Peace", sondern der „Advocate of Appeasement" (S. 112–130). Insgesamt glaubt er eine „dichotomy between Pius XII's moral code and pragmatic policies" (S. 145 f.) feststellen zu müssen.

C. hat recht: Die Kontroversen um den Pacelli-Papst, der „Pius-War", geht weiter. Ob

sein Buch zur Objektivierung und Beruhigung der aufgewühlten Gemüter beitragen kann, wie er hofft, steht dahin. Historiker werden seine Hypothesen sicher entsprechend würdigen, Pius XII.-Verehrer hingegen werden ihn eher der Parteilichkeit zeihen. Aber das ist das Los jeden Kirchenhistorikers, der sich auf der Ebene der Fakten – um „Objektivität" bemüht – mit Pius XII. beschäftigt. Ob die Öffnung aller Akten Pius' XII. im Vatikanischen Geheimarchiv, die für 2015 angekündigt ist – immerhin rund 250.000 archivalische Einheiten – und ihre sicher Jahrzehnte dauernde wissenschaftliche Auswertung den „Krieg um Pius XII." tatsächlich beenden kann, wie C. zu hoffen scheint (S. 176), ist indes eher unwahrscheinlich.

Münster in Westfalen *Hubert Wolf*

Dirk Alvermann / Irmried Garbe: Ernst Moritz Arndt. Anstöße und Wirkungen, Köln: Böhlau 2011 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern, Reihe V, Bd. 46), X, 386 S., ISBN 978-3-412-20763-2.

Der Name Ernst Moritz Arndt ist vielerorts in der öffentlichen Erinnerung durch die Bezeichnung von Straßen, Plätzen, Schulen oder Kindergärten verankert. Der Umstand, dass aber auch beispielsweise Kasernen der Bundeswehr und evangelische Kirchen nach ihm benannt sind, deutet an, dass Arndt von verschiedensten Interessengruppen über alle politischen Systeme des 20. Jahrhunderts hinweg in Anspruch genommen wurde. Gegenwärtig ist freilich der Kenntnisstand von Leben und Werk des einst viel gelesenen Publizisten selbst in akademischen Kreisen äußerst gering. So ist der Historischen Kommission für Pommern zu danken, dass sie aus Anlass des 150. Todestages Arndts im Jahre 2010 eine wissenschaftliche Tagung organisierte. Die dort vorgetragenen Beiträge bilden die Grundlage der in diesem Sammelband erschienenen Studien.

In einem ersten Teil sind drei Aufsätze vereint, die sich mit unterschiedlichen Anstößen befassen, die Arndt für sein Denken erhielt. Auf Grundlage der „Fragmente über Menschenbildung" stellt Reiner Preul Grundzüge der Bildungslehre Arndts vor. Dabei kann Preul überzeugend aufzeigen, dass etwaige Abhängigkeiten von Rousseau, Leibniz oder Herder nicht überbewertet werden dürfen, da Arndts Darlegungen in erster Linie auf der eigenen Lebensgeschichte und Erfahrung basieren. Dirk Alvermann untersucht in seinem Beitrag schwedische Einflüsse auf den einst in Schwedisch-Vorpommern wirkenden Gelehrten. Der „schwedische Lessing" Thomas Thorild sowie der Kunsttheoretiker Carl August Ehrensvärd sind dabei nach Alvermanns Darstellung die entscheidenden Persönlichkeiten. Da eine von Arndt geplante Veröffentlichung seiner Übersetzung der Schriften Ehrensvärds nicht zu Stande kam, publiziert Alvermann im Anhang zu seiner Studie erstmals Auszüge aus dem erhaltenen Arndtschen Manuskript. Dieses lässt erkennen, dass eine Gesamtedition für die Erweiterung des Arndt-Bildes lohnend wäre. Mit dem Aufsatz von Reinhard Bach zu „Arndt und die zeitgenössische politische Theorie in Frankreich" kann belegt werden, dass sich der als „Franzosenhasser" bekannte Arndt auch positiv von Gedanken französischer Autoren seiner Zeit beeinflussen ließ.

Die Studien des zweiten Teiles dieses Bandes sind der Wirkung von Arndt gewidmet. Der sehr kenntnisreiche Beitrag von Ralf Klausnitzer dokumentiert „Arndts Verbindungen mit geschichtsphilosophischen und völkerpsychologischen Spekulationen der Romantik und ihre Rezeption in der NS-Zeit". Reinhart Staats gibt einen Überblick über die wechselvolle Arndt-Rezeption in der politischen Propaganda des vergangenen Jahrhunderts. Dabei ist der Abschnitt zur Bedeutung Arndts in den Auseinandersetzungen des sog. Kirchenkampfes vor allem aufschlussreich, weil er weit über bisher Bekanntes hinausgeht. In seinem Aufsatz „Arndt ist tot" widmet sich Irmfried Garbe dem Arndt-Bild, das sich anhand der zu seinem Tode im Jahre 1860 erschienenen Nachrufen rekonstruieren lässt. Dabei kann Garbe feststellen, dass sich schon in diesen Artikeln, Aufsätzen und Gedichten, die in Zeitungen und Einzelpublikationen nicht allein in Deutschland veröffentlicht wurden, Leitbilder auszuformen begannen, die „die nachfolgende Arndt-Wahrnehmung ganz entscheidend geprägt haben". Garbes Darlegungen bilden die Einleitung zu der nachfolgend im dritten Teil des Bandes („Dokumentation") gebotenen Wiedergabe der insgesamt 43 Nekrologe. Diese Edition ergänzte Garbe mit einer detaillierten chronologischen Bibliographie der Nachrufe. Abgerundet wird der Sammelband mit einem Beitrag von Christian Peplow, in dem die 2009/10 stattgefundene Debatte um Arndt als Greifswalder Universitätspatron vorgestellt wird. Gewiss entschieden sich die Herausgeber aufgrund des Zeitzeugencharakters der Ausführungen Peplows dazu, diese in dem dritten Teil des Bandes zu veröffentlichen. Jedoch hätte man sie auch in den zweiten Teil stellen können, um so noch deutlicher zu machen, dass die Wirkung Arndts auch im 21. Jahrhundert weiter anhält.

Die Lektüre dieses anspruchsvollen Sammelbandes entlässt den Leser mit der Er-

kenntnis, dass bezüglich Ernst Moritz Arndt noch manche wissenschaftliche Kärrnerarbeit zu leisten ist, um ein umfassendes Bild seines facettenreichen Schaffens und dessen mannigfaltiger Rezeption zeichnen zu können.

Neuenkirchen bei Greifswald *Volker Gummelt*

Thomas Brechenmacher/Harry Oelke (Hg.), Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat, Göttingen: Wallstein 2011 (Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte 11), 322 S., ISBN 978-3-8353-0935-7.

Aus Anlass des 2. Ökumenischen Kirchentages in München trafen sich evangelische und katholische Theologen und Kirchenhistoriker im Mai 2010 zu einer Konferenz über „Kirchen und die NS-Verbrechen". Das vorliegende Buch publiziert die auf dieser Tagung gehaltenen und zum Teil erheblich erweiterten Vorträge. Aus gegebenem Anlass handelt es sich um ein betont „ökumenisches Buch", in dem 13 Autoren und eine Autorin zu ausgewählten Problemen einer Kirchengeschichte im „Dritten Reich" Stellung nehmen, in der Regel nach konfessionellem Proporz. Die beiden Hg. propagieren in ihrer Einleitung und in der Schlussbilanz einen konfessionsübergreifenden „bikonfessionellen Ansatz" für diese Epoche, der zweifellos wünschenswert erscheint.

Um so erstaunlicher ist, dass eine Fragestellung, die sich unter den gegebenen Voraussetzungen doch eigentlich sofort aufdrängt, hier kaum thematisiert wird: Warum konnten die beiden großen christlichen Konfessionen angesichts der existenziellen Herausforderung durch den antikirchlichen Nationalsozialismus nicht zu einer wirksamen ökumenischen Zusammenarbeit in der Zeit höchster Bedrängnis gelangen? Diese Frage hätte doch wohl unter den Auspizien eines ökumenischen Kirchentages im Zentrum einer solchen Tagung stehen sollen und müssen. Auch ein zweiter Aspekt eines konfessionsvergleichenden Ansatzes hätte bei der Konzeption der Tagung und schließlich auch im Buch viel stärker Beachtung erfordert: Innerhalb des deutschen Protestantismus breitete sich eine von Pfarrern geführte Massenbewegung „Deutsche Christen" aus, nationalsozialistische Christen, die eine ganz wesentliche Signatur des Protestantismus dieser Epoche ausmachten. Hierzu gab es im Katholizismus – Gott sei Dank, möchte man sagen – keine Parallele. Dieser gravierende Unterschied zwischen den beiden Konfessionen wird weithin ausgespart, indem nahezu durchgängig ein ausgesprochen selektiver Blick auf „den Protestantismus" von 1933 bis 1945 stattfindet.

Die einzelnen Beiträge zu Themenbereichen wie Juden und Antisemitismus, Euthanasie, Zwangsarbeiter im Kirchenbereich, die kirchenhistorische Aufarbeitung nach 1945 und die damit verbundene Schulddebatte liest man mit teils mehr, teils weniger Gewinn. Besonders hervorgehoben sei die informative Studie von Christoph Kösters über katholische „Kulturkampf"-Erinnerungen anlässlich der Bedrängungen durch das NS-Regime (S. 67– 112). Verglichen mit diesem sehr materialreichen Aufsatz wirkt der komplementäre, auffallend knappe „Kirchenkampf"-Artikel von Klaus Fitschen äußerst dürftig. Der Protestantismus der Epoche kommt hier nur teilweise zur Sprache, vom euphorisch zustimmenden Protestantismus des „nationalen Aufbruchs" um 1933 und von den kirchlichen Mittätern an nationalsozialistischer Ausgrenzung und Verfolgungspolitik ist kaum die Rede.

Bei einigen Artikeln katholischer Autoren fällt auf, dass sie offenbar außerstande scheinen, unbefangen über katholischen Antisemitismus im „Dritten Reich" zu schreiben. Sie scheinen hier in permanenter Abwehrstellung zu stehen: einen katholischen Antisemitismus darf es per definitionem einfach nicht gegeben haben. Man versteht dann allerdings überhaupt nicht, wie nationalsozialistische Herrschaft in rein katholischen Regionen möglich gewesen ist; in Gebieten also, in denen alle Arten menschenrechtlicher Missachtung und antijüdischer Verfolgung ebenso stattfanden, zumeist ausgeführt von katholischen Nationalsozialisten. Es wirkt durchaus beklemmend, dass noch heute derartige konfessionelle Scheuklappen den nüchtern-wissenschaftlichen Blick einzuschränken vermögen. Wann kommt – so fragt man sich nach Olaf Blaschkes Studie zum katholischen Antisemitismus im Kaiserreich – nun endlich und komplementär fortgeschrieben „der Blaschke" zum katholischen Antisemitismus im „Dritten Reich"?

Ökumenisch besetzte wissenschaftliche Konferenzen sind gewiss eine gute Sache. Sie sollten allerdings nicht allein aus Diplomatie und dem Austausch gegenseitiger Nettigkeiten bestehen und dabei ängstlich vermeiden, dringliche Fragen einer Konfessionsgeschichte im „Dritten Reich" zu stellen.

Berlin *Manfred Gailus*

Dietz Lange: Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 480 S., ISBN 978-3-525-57012-8.

Dieser hervorragend recherchierten, interessanten und trotzdem gut, ja spannend zu

lesenden Werkbiographie des Göttinger emeritierten Professors für Systematische Theologie Dietz Lange wäre zu wünschen, dass sie eine Söderblom-Renaissance einleiten und der stockenden Ökumene hierzulande frischen Wind zuführen möge, so wie der schwedische Erzbischof selbst eine Luther-Renaissance im damals ebenso konservativen wie durch die Erweckungsbewegung geprägten Uppsala mitbegründet und, wie L. selbst schreibt, auch eine kräftige Brise frischer Luft in die stickige Atmosphäre der damaligen schwedischen Theologie gebracht hat. Immerhin hatte Nathan Söderblom sich der deutschen Theologie sehr verbunden gefühlt und war infolge seiner Tätigkeit als Professor für Religionsgeschichte in Leipzig in den Jahren 1912 bis 1914 und seiner Vortragstätigkeit in verschiedenen deutschen Städten zu seiner Zeit auch hier kein Unbekannter gewesen.

L. führt zunächst einmal in die politische, geistige und kulturelle Situation im letzten Drittel des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein, wie sie der 1866 geborene, begabte Sohn eines Landpfarrers an der Uppsalienser Universität vorgefunden und dort später mit geprägt hat, und von deren herausragenden Persönlichkeiten, insbesondere von dem großen romantischen Denker und Historiker Erik Gustav Geijer, er stark beeinflusst worden war. In der konservativen theologischen Fakultät stieß die deutsche liberale Theologie Schleiermachers, Ritschls und Harnacks durchgehend auf Ablehnung, ebenso die kritische Exegese der Göttinger Religionsgeschichtlichen Schule. Söderblom dagegen wandte sich beidem intensiv, wenn auch nicht unkritisch zu. So verteidigte er schon früh die religiöse Innerlichkeit gegenüber Ritschls Ablehnung von Pietismus und Mystik.

Seine weiteren Studien führten Söderblom über sein Interesse an der Mission zur Religionsgeschichte, wobei er immer den Universalitätsanspruch jeder Religion mitbedenkt und als das wesenhaft Ursprüngliche jeder Religion die in ihr wirksam werdende Offenbarungsmacht des Heiligen erkennt und definiert, also vor Rudolf Otto, dem die Einsicht in die zentrale Bedeutung dieses Begriff im allgemeinen zugeschrieben wird. Der allen Religionen eignenden *allgemeinen* Offenbarung eines Göttlichen stellt Söderblom die *besondere* Offenbarung der Propheten Israels gegenüber, die den in der Geschichte wirksamen Gott erfahren und diese Erfahrung in ihrer Predigt an das Volk Israel bezeugt haben. Und doch ist es auch für Söderblom die Einzigartigkeit der historischen Gestalt Jesu Christi, in der sich die Liebe Gottes inkarnieren und durch dessen Sühnetod der neue Bund Gottes mit der Menschheit geschlossen werden konnte.

In seiner Lutherforschung setzte sich Söderblom unter anderem mit dem Verhältnis von Religion und Moral und mit der sog. sozialen Frage und insofern mit dem damals viel diskutierten Verständnis von Luthers Zwei-Reiche-Lehre auseinander. Dabei grenzte er sich aber gegen die neulutherische und im deutschen Luthertum seiner Zeit gängige Interpretation ab, nach der das „Reich der Welt" einer „Eigengesetzlichkeit" folgt und somit die Bergpredigt faktisch nur für den Bereich des persönlichen Lebens Gültigkeit hätte. Die Aufgabe des Staates wurde zudem negativ als Abwehr der Folgen des Bösen bestimmt. Söderblom jedoch sah das etwas anders und setzte mit seiner Kritik an Luther bei dessen Haltung im Bauernkrieg an, sah also die Wurzel jener späteren theologischen Konzeption durchaus bei ihm. In der Gegenwartsdiskussion seiner Zeit trat Söderblom dagegen für eine positiv gestaltende und nicht bloß negativ abwehrende Einstellung ein, indem er für ein aktives und verantwortetes Eingreifen des Menschen in die Weltläufe und für einen Dienst am Menschen plädierte, der sich für ihn aus dem beispielhaften Wirken Jesu Christi für die Notleidenden dieser Welt und aus dem in Freiheit gewonnenen Vertrauen in die Liebe Gottes und seine lebendige und erfahrbare Gegenwart ergab.

Indem L. also auf diese Weise die einzelnen Werke Söderbloms im Kontext des theologischen Diskurses der damaligen Zeit durchleuchtet und dazu kritisch aus heutiger Sicht Stellung nimmt, zeichnet er zugleich ein Bild des theologischen Denkens im europäischen Raum damals insgesamt, zieht aber auch die Linien, in denen die Bedeutung von Söderbloms Gedanken für die heutige Zeit wiedererkennbar sind, einerseits im Dialog der Religionen und bezogen auf die Probleme in einer religiös pluralistischen Gesellschaft, andererseits aber ganz besonders in seinen Beiträgen zur Ökumene, von denen immer noch Impulse ausgehen können, die auch in heutiger Zeit kirchenpolitisch ebenso wie im Kirchenvolk wegweisend sein können. Besonders verwiesen sei hier auf die Söderblomsche Dialektik von „Wettstreit und Zusammenarbeit", die sich als Strukturelement durch seine gesamte Arbeit hindurchzieht: zuerst sozialwissenschaftlich und sozialethisch mit Bezug auf die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit, dann bezogen auf das Verhältnis der Religionen und Völker, wobei er schon früh für eine „Einheit in Mannigfaltigkeit" eintritt und damit auch noch der Wirklichkeit einer globalisierten Welt von heute entspricht, und schließlich auf das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander.

Es ging Söderblom nie und in keinem Bereich um eine Nivellierung gewachsener Einheiten und Traditionen, sondern immer um die gegenseitige Achtung und Anerkennung und um die Erhaltung des Weltfriedens, seit er sich mit Beginn des Ersten Weltkriegs vehement für eine politische Außenwirkung der christlichen Kirchen einzusetzen begonnen hatte, die durch ihre Verkündigung „die Sauerteigwirkung des Evangeliums umsetzen" und damit für Frieden und Versöhnung eintreten sollten, wie L. es so eindrücklich beschreibt.

Auf diesem Hintergrund wird auch der von ihm geprägte Begriff einer „Evangelischen Katholizität" verständlich, ausgehend von der Vorstellung einer Einheit der Kirchen und getragen ebenso von der Idee der universalen Offenheit des Katholischen wie von dem evangelischen Gedanken, dass allein im persönlichen Glauben des Einzelnen und unabhängig von der Lehre und Institution einer Kirche die Liebe und der Versöhnungswillen Gottes durch Christus seine Wirkung entfalten und in der Welt zur Geltung gebracht werden kann. Dies kann heute wie damals als Appell an das Einheitsbewusstsein der Christen und als Aufruf an die christlichen Kirchen verstanden werden, sich in „Wettstreit, Verständigung und Zusammenarbeit" einander anzunähern und sich gemeinsam für Frieden und Versöhnung in dieser Welt einzusetzen, wie es Söderblom schon auf der großen internationalen Konferenz in Stockholm 1925 angeregt hat. Und in dieser Beziehung können Söderbloms Bemühungen auch heute noch durchaus Vorbildcharakter haben.

Stuttgart *Lore Kugele*

Strohm, Christoph: Die Kirchen im Dritten Reich, München (C.H. Beck Wissen) 2011, 128 S., ISBN 978-3-406-61224-4.

Die Rolle der Kirchen in der Zeit des Nationalsozialismus ist Gegenstand umfangreicher und hochspezialisierter Forschungen sowie auch einer großen Anzahl an populär- und pseudowissenschaftlicher Literatur. Viele Aspekte werden nach wie vor leidenschaftlich kontrovers diskutiert. Vor diesem Hintergrund ist es ein Wagnis, eine zugleich wissenschaftlich fundierte und für ein breites Publikum geeignete, gut lesbare, kompakte Überblicksdarstellung in einer bekannten Taschenbuchreihe vorzulegen. 30 Jahre nach dem Ausstellungsbegleitband von Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder „Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz" (4. Auflage 1990) und knapp 20 Jahre nach dem seine große dreibändige Gesamtdarstellung zusammenfassenden Bändchen „Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich" von Kurt Meier (2. Auflage der überarbeiteten Neuausgabe 2008) ist der Heidelberger Kirchenhistoriker Christoph St., der u. a. Studien zu Dietrich Bonhoeffer vorgelegt hat, dieses Wagnis, noch dazu unter Berücksichtigung beider Großkirchen, eingegangen. Das Ergebnis kann sich, um es gleich vorweg zu sagen, sehen lassen.

St. gelingt es, auf knappem Raum die großen Entwicklungslinien der verwickelten Ereignisse klar und verständlich, aber dennoch mit der nötigen Differenzierung nachzuzeichnen: die keineswegs einheitliche Kirchen- und Religionspolitik der Nationalsozialisten; die ebenfalls uneinheitlichen und wechselhaften Einstellungen zum Nationalsozialismus und zur Person und Herrschaft Adolf Hitlers in den Kirchen vor und nach der sogenannten „nationalen Revolution"; der Kampf um die neue evangelische Reichskirche zwischen der nationalsozialistischen Kirchenpartei der „Deutschen Christen" und der sich allmählich aus unterschiedlichen Gruppierungen formierenden Bekennenden Kirche; die verschiedenen theologischen Positionen, inneren Entwicklungen und Spaltungen der beiden konträren Hauptrichtungen; die Hintergründe des Reichskonkordats und die Auseinandersetzungen um die massiven Verstöße dagegen; die Richtungsunterschiede innerhalb des deutschen Episkopats (insbesondere zwischen Adolf Bertram und Konrad Graf von Preysing); die Bemühungen des NS-Kirchenministers Hanns Kerrl um eine staatliche Kontrolle insbesondere der evangelischen Kirche ab 1935 in Konkurrenz zu den kirchen- und christentumsfeindlichen bzw. säkularistischen Tendenzen von Nationalsozialisten wie Martin Bormann, Rudolf Hess und Alfred Rosenberg; die kirchlichen Reaktionen auf die Staatsverbrechen („Euthanasie", Verfolgung und Ermordung der Juden); die Ansätze und Grenzen politischer Widerständigkeit im kirchlichen Raum. Auch auf die Vorgeschichte in der Zeit der „Weimarer Republik" und die kirchliche Auseinandersetzung mit der Schuldfrage unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs geht der Verfasser ein. Er vermag es, die Darstellung durch eine erstaunliche Fülle von präzisen Details und prägnanten Quellenzitaten zu veranschaulichen, ohne je den roten Faden aus den Augen zu verlieren. Neueste Forschungsergebnisse finden ebenso Berücksichtigung wie wichtige Forschungsdebatten, wie etwa die Scholder-Repgen-Kontroverse um einen möglichen Zusammenhang zwischen dem Reichskonkordat und der Zustimmung der Zentrumspartei zum Ermächtigungsgesetz (S. 33 f.) oder die Auseinander-

setzung um die Beurteilung der Haltung von Papst Pius XII. (S. 103–105).

Stets bemüht der Verfasser sich in überzeugender Weise um ein ausgewogenes Urteil. Es gelingt ihm die mitunter schwierige Gratwanderung zwischen unkritischer Apologetik und selbstgerechter Beckmesserei aus der sicheren Warte der Nachgeborenen. Auch wenn verständlicherweise die evangelische Perspektive überwiegt, so ist der Blick auf die andere Konfession doch stets fair und vorurteilsfrei. Entgegen der herkömmlichen Sichtweise, die sich an dem von Karl Barth geprägten „dahlemitischen Flügel" der Bekennenden Kirche orientierte, weist St. zu Recht auch auf die „kleine Gruppe von liberalen Theologen" hin, die „die Errungenschaften des politischen Liberalismus wertschätzten und sich dem verbreiteten Antiindividualismus und Antiliberalismus verweigerten" (S. 16, vgl. auch S. 117), und er betont zudem „das bleibende Recht der von den Bischöfen der ‚intakten' lutherischen Kirchen gegen den ‚dahlemitischen' Flügel der Bekennenden Kirche vertretenen Position" (S. 118). Auch in anderen Hinsichten, etwa bei der „Frage, ob der auf politische Veränderung oder gar Umsturz ausgerichtete Widerstand von Christen eher von volkskirchlichen oder eher von bekenntnisorientierten Voraussetzungen herkam" (ebd.), plädiert St. sehr plausibel für komplementäre Erklärungsmodelle.

Nur an ganz wenigen Stellen könnte man vielleicht ein Fragezeichen anbringen. Bei den konsequent NS-kritischen „Abweichende[n] Positionen" (S. 15f.) hätte – neben Hans von Soden als Vertreter der Liberalen und Karl Barth als Vertreter der „dialektischen Theologie" – noch eine Person wie Hermann Sasse aus dem Bereich des konfessionellen Luthertums Erwähnung finden können. Franz von Papen, der bereits im Juni 1932 aus der Zentrumspartei ausgetreten war, sollte 1933 vielleicht besser nicht mehr als „Vertreter" von deren rechtem Flügel (S. 33) bezeichnet werden. Der ehemalige westfälische Generalsuperintendent und Vorsitzende des Reichskirchenausschusses Wilhelm Zoellner wäre wohl eher der sogenannten „neutralen Mitte" – der größten Gruppe, die womöglich auch sonst etwas mehr Berücksichtigung hätte finden können – zuzuordnen als der Bekennenden Kirche (S. 69). Der Begriff „bruderrätlicher Flügel der Bekennenden Kirche" (S. 80) für die sogenannten „Dahlemiten" ist deswegen missverständlich, weil eine Reihe von Bruderräten in lutherischen Landeskirchen sich dem „Lutherrat" anschloss. Schließlich könnte man diskutieren, ob nicht bei der Anfälligkeit für den völkischen Zeitgeist in weiten Teilen des Protestantismus, insbesondere aber bei den „Deutschen Christen", neben der rückwärtsgewandten Identifizierung mit dem preußisch dominierten Kaiserreich (vgl. etwa S. 114) komplementär auch im damaligen Sinne moderne und sogar bestimmte kulturprotestantisch-liberale Züge eine gewichtige Rolle spielten. Es ist ja doch etwa auffällig, dass die jungen Begründer und Leiter der äußerst radikalen „Thüringer Deutschen Christen" aus der konservativen bayerischen in die liberale thüringische Landeskirche gewechselt waren (vgl. S. 14). Reinhold Krause, der für den Sportpalastskandal im November 1933 Hauptverantwortliche (vgl. S. 37), stellte sich selbst später in die Traditionslinie der Aufklärung, die ja bekanntlich eine dialektische Angelegenheit ist (vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno).

Diese kritischen Fragen sollen das überaus positive Urteil freilich keinesfalls schmälern: Das Buch ist uneingeschränkt sehr zu empfehlen – etwa auch dem Literaturnobelpreisträger Günter Grass, dessen Schülerinnen und Schülern gegenüber in einer Rede geäußertes pauschales Verdikt, beide christlichen Kirchen hätten sich „nahezu widerstandslos angepasst" (zit. S. 105), wohl eher von Uninformiertheit und Vorurteilen des ehemaligen Messdieners, der sich später enttäuscht von seiner Kirche abwandte, womöglich sogar von einer gewissen Exkulpation der eigenen kurzzeitigen Mitgliedschaft in der Waffen-SS als Jugendlicher zeugt.

Koblenz *Thomas Martin Schneider*

Thomas Mittmann: Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen, Göttingen: Wallstein Verlag 2011, 264 S., ISBN 978-3-83530-864-0.

Die Aufmachung des handlichen Taschenbuches mit Paul Klees berühmtem Bild „Geöffnet" auf rotbraunem Pixelgrund wird Akademiebesucher(innen) verlocken, auf einschlägigen Büchertischen zuzugreifen. Das ist dem Buch durchaus zu wünschen. Ohne Diktion und Systematik ihres wissenschaftlichen Anspruchs zu verleugnen, ist die Darstellung auch außerhalb des Fachpublikums für akademische Interessierte, die sich an die populäre konstruktivistische Semantik gewöhnt haben, auf den ersten Blick relativ gut lesbar.

Allerdings werden es viele wieder enttäuscht zur Seite legen. Denn das erste Kapitel gibt zwar auf fast fünfzig Seiten vor, einen vollständigen Abriss sämtlicher protestantischer und katholischer Akademien dieser Bundesrepublik zu geben; dabei sind aber eine Reihe kirchlicher Akademien von vornherein ausge-

grenzt worden. Nach mehr als zwei Jahrzehnten deutsch-deutscher Einigung meint hier der Begriff Bundesrepublik nämlich in unreflektierter Selbstverständlichkeit nur den westlichen Teil Deutschlands. Das möchte bis 1990 noch angehen, aber die einzelnen Chronologien sind bis etwa 2006 ausgeführt!

Leider erklärt sich das Buch darüber nicht. Wer nach dem leitenden Forschungskontext sucht, erfährt lediglich, dass es als Band 4 der verdienstvollen Reihe Geschichte der Religion in der Neuzeit zählt, herausgegeben von Lucian Hölscher, und im Rahmen der Bochumer DFG-Forschergruppe „Transformation der Religion in der Moderne“ mit entsprechender Unterstützung gedruckt worden ist. Man muss schon im Internet recherchieren, um den Bezugsrahmen „Kirche als Text. Zur Semantik kirchlicher Selbstdarstellungen in der BRD 1945–1990“ herauszufinden. Aus dessen Ansatz wird freilich erklärlich, weshalb von den Evangelischen Akademien in den östlichen Bundesländern und ihren gleichzeitigen, teilweise konzertierten Gründungen und Entwicklungen in SBZ und DDR keinerlei Rede ist. (Abgesehen von der wichtigen katholischen Akademikerarbeit war das späte Gründungsvorhaben einer katholischen Akademie in der DDR erfolglos gewesen.) Es fehlt sogar jeder kosmetische Verweis. Im Ergebnis feiert ein Alleinvertretungsanspruch wieder fröhliche Urständ', der nicht zuletzt gerade auch durch die Mündigkeitsimpulse der Evangelischen Akademien in Ost und West via Friedlicher Revolution überwunden worden sein sollte. Das wird auch nicht dadurch gemildert, dass die durch den Mauerbau erzwungene Teilungsgeschichte der Akademie Berlin-Brandenburg und ihrer beiden Büros in Ost- bzw. Westberlin knapp erwähnt wird (S. 38 f.). Denn allein die westliche Linie wird weiter verfolgt. Nur in zwei Fußnoten finden sich verschämt, bezeichnenderweise inhaltlich verkürzt, die Quellenangabe des umfangreichen Jenaer DFG-Forschungsprojektes „Evangelische Akademien in der DDR. Quellen und Untersuchungen zu Bildungsstätten zwischen Widerstand und Anpassung“, hg. von Martha Friedenthal-Haase, Leipzig 2007 (S. 39) sowie ein Verweis auf „Differenzen mit den ostdeutschen Akademien“ (S. 70). Das ist alles mehr als schade. Denn es mangelt ja nicht nur an Vollständigkeit der mit Fleiß ausgeführten Genealogie kirchlicher Akademiedirektoren, sondern auch an der vergleichenden Zusammenschau dieser Modelle politischer Bildung und gesellschaftlichen Diskurses. Man muss das nicht leisten wollen, aber der Titel sollte es nicht suggerieren.

Über den Autor gibt das Buch ebenfalls keine Auskunft. Er ist als literatur- und kommunikationswissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Neue Geschichte der Ruhr-Universität Bochum tätig. Seine Perspektive ist im Projektansatz klar umrissen: Gesamtziel ist es, die semantische und diskursive Konstruktion der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland im Zeitraum zwischen 1945 und 1990 zu erforschen. Mit dieser „Analyse semantischer und diskursiver Konstruktionsverfahren von Kirche“ soll ein neuer Weg beschritten werden: „Was sich als Kirche darstellt, soll – ohne das Recht anders angelegter Rekonstruktionsbemühungen damit generell in Frage zu stellen – aus den über die Kirchen produzierten Texten und Aussagen selbst gewonnen werden. … Dabei spielten diskursive Strategien und semantische Modelle kirchlicher Selbstbeschreibung, neue Konzepte von dem, was ‚Kirche' sei, eine wesentliche Rolle: Mit … der Ausweitung der ‚Orte' und ‚Felder' kirchlicher Arbeit auf neue ‚säkulare' Arbeitsgebiete, mit der Anerkennung vielfacher privater und öffentlicher Formen christlicher Religiosität verschwammen die scharfen Grenzen zwischen ‚Kirche' und ‚Gesellschaft' … Und dies war beabsichtigt und gewollt“ (http://www.ruhr-uni-bochum.de/lehrstuhl-ng3/Forschung/KirchealsText.html; Zugriff 20.8.2011). Die kirchlichen Akademien werden als symptomatische Ausdrucksformen untersucht, und das Ergebnis liegt wohl hiermit vor.

Solche Aufschlüsse über die konzeptionelle Selbstbegrenzung wünschte man im Buch selbst zu finden. Es beschränkt sich jedoch vor allem darauf, diese Meta-Semantik mit konkreten Befunden zu plausibilisieren, um im Schlusskapitel die Akademien als „Agenturen kirchlicher ‚Selbstmodernisierung'“ zu charakterisieren. In den übrigen vier Kapiteln kommen zuerst die Akademien als „eine neue Form kirchlicher Öffentlichkeit“ (S. 13–43) in den Blick. Im Weiteren: „II. Der politische Raum als Handlungsfeld zur Überwindung der Trennung von ‚Kirche' und ‚Welt'“ (S. 68–131), „III. Im religiösen Markt“ (S. 148–198) und „IV. ‚Christliche Identität' in der Anstaltskirche. Der Einfluss des religiösen Nachfrageverhaltens auf den Wandel kirchlicher Selbstbeschreibungen“ (S. 208–221).

Der Erkenntnisgewinn dieses Herangehens ist nützlich, wenn auch nicht erschöpfend. Immerhin werden so die Zirkel theologisch-hermeneutischer Selbstreflexion (etwa Gerhard Ebelings „Wortgeschehen“) umgangen bzw. überschritten und die kirchlichen Modernisierungsformen gesellschaftlich anschlussfähig vorgestellt und allgemeinwissenschaftlich wahrnehmbar. Doch fehlt es mitunter an historisch-systematischer Einordnung in die Bildungs- und Institutionalgeschichte. Wäh-

rend einerseits der Zusammenhang mit der Wiederbelebung katholischer Erwachsenenbildung, mit Sozialinstituten und -akademien u. a. kurz benannt wird (S. 18 und 43 ff), werden die vielfältigen Motive und Wurzeln der vorlaufenden evangelischen Akademien nicht hinreichend veranschlagt. Dass andererseits der Anspruch „einer Verchristlichung der Gesellschaft …, wie zu zeigen sein wird, auch nach dem Zweiten Vatikanum Richtschnur der katholischen Akademiearbeit" (S. 71) geblieben ist, wird illustriert, ohne sich mit anders differenzierenden Untersuchungen kritisch auseinander zu setzen (vgl. insbesondere Eicher-Dröge, Elisabeth: Im Dialog mit Kirche und Welt?, Münster 2003). Grob zutreffend wird evangelischen Akademien zunächst eher eine „reine Makler- und Vermittlerrolle" (S. 71) zugeschrieben, bis sich das „in den 1980er Jahren insbesondere vor dem Hintergrund der Friedens-, Ökologie- und Frauenbewegung zugunsten einer stärkeren politischen Positionierung" (S. 94) ändert; bei ihren katholischen Pendants soll es dagegen von Anfang an beim „Anspruch auf gesellschaftliche und politische Lotsenfunktionen" (S. 71) geblieben sein.

Dass durchgängig „multiple und widersprüchliche Wandlungsprozesse" (S. 12) nachvollziehbar und schlussbildend aufgezeigt werden, wie in der Einleitung versprochen, vermisst der Rezensent.

Erfurt *Aribert Rothe*

Jürgen Kampmann (Hg.): *Protestantismus in Preußen.* Lebensbilder aus seiner Geschichte, Band 4: Vom Ersten Weltkrieg bis zur deutschen Teilung, Frankfurt am Main: Hansisches Druck- und Verlagshaus 2011, 320 S., ISBN 978-3-86921-036-0.

Bei fortlaufender Lektüre des vierten Bandes der fünfbändigen Reihe „Protestantismus in Preußen" drängt sich dem Leser je länger je mehr der Eindruck auf: Der preußische Protestantismus „vom Ersten Weltkrieg bis zur deutschen Teilung" war überwiegend westfälisch, konservativ und wurde vorrangig von Männern in kirchenleitenden Funktionen repräsentiert.

Westfälisch: Mehr als die Hälfte der Lebensbilder ist Personen gewidmet, die entweder aus Westfalen stammen oder dort gewirkt haben. Dazu zählen Johannes Kuhlo (beschrieben von Wolfgang Schnabel), Wilhelm Zoellner (Thomas Martin Schneider), Karl Koch (Jürgen Kampmann), Friedrich von Bodelschwingh d. J. (Matthias Benad), Johannes Hymmen (Martin Stiewe), Ludwig Müller (Martin Ohst), Heinrich Mohn (Beate von Miquel), daneben Paul Humburg aus dem Rheinland (Sigrid Lekebusch). Um das Bild zu komplettieren, seien hier auch sogleich die Vertreter aus den östlichen Provinzen benannt: Behandelt werden Anna Charlotte Bertha Gräfin von der Schulenburg (Jochen-Christoph Kaiser), Otto Dibelius (Wolf-Dieter Hauschild), Otto Bartning (Friedhelm Grundmann), Friedrich Weißler (Albrecht Geck) und Dietrich Bonhoeffer (Christiane Tietz).

Doch wer hinter dem westfälischen Übergewicht regionale Vorlieben des Herausgeberkreises wittert, der wird durch die Lektüre schnell eines Besseren belehrt: Die westfälische Provinz hatte tatsächlich große Prägekraft für die ganze preußische Kirche und zwar in erster Linie durch ihr erweckliches Erbe. Fast alle westfälischen Protagonisten wurden auf die eine oder andere Weise von der Erweckungsbewegung, insbesondere im Minden-Ravensberger Land, beeinflusst. Damit verbindet sich das Zweite: Der überwiegende Teil der behandelten Persönlichkeiten ist dem konservativen Milieu zuzurechnen – sowohl politisch als auch theologisch. Auffällig ist, dass in mehreren Biographien der Berliner Hofprediger Adolf Stoecker als Vorbild genannt wird (35 [Kuhlo]; 61 [Zoellner]; 69 [Gräfin von der Schulenburg]; 170 [Dibelius]). Mit ihrer politisch und religiös konservativen Ausrichtung sind die ausgewählten Lebensbilder durchaus repräsentativ für die „Normalkonservativen" (Thomas Nipperdey), die seit der Kaiserzeit im Protestantismus Preußens vorherrschend waren. Insofern ist die Auswahl der Biographien überzeugend.

Nur der dritte Eindruck soll auch auf einen Mangel hinweisen: Abgesehen von Dietrich Bonhoeffer wird kein einziger Hochschullehrer behandelt. Dabei wären Universitätstheologen wie Reinhold Seeberg oder Karl Holl – er lehrte immerhin 20 Jahre in Berlin – durchaus einer Würdigung wert gewesen. Möglicherweise spiegelt sich in dieser Leerstelle die verbreitete Unterschätzung der akademischen Vertreter der positiven Richtung wider, die aber angesichts der mehrheitlichen Prägung der preußischen Pfarrerschaft durch die positive Theologie gewiss fehl am Platz ist. Immerhin wird im dritten Band der Reihe neben Adolf von Harnack auch Martin Kähler behandelt.

Abgesehen von diesem Punkt ist die Auswahl aber sehr gut gelungen und bietet ein abwechslungsreiches Bild: Wie für die Reihe typisch, werden nicht nur Pfarrer und Theologen beschrieben, sondern auch Protestanten anderer Profession: der Architekt und Kirchenerbauer Otto Bartning – nebenbei bemerkt: einer der wenigen Vertreter eines liberalen Protestantismus im vorliegenden Band –, der Verleger Heinrich Mohn, der Jurist Friedrich Weißler sowie die Gestalterin

der evangelisch-sozialen Frauenbildung, Gräfin von der Schulenburg – das einzige Frauenporträt. Johannes Kuhlo, der weniger als Pfarrer denn vielmehr als „Posaunengeneral" berühmt wurde, vertritt die musikalische Seite. Zu begrüßen ist zudem, dass nicht nur Lichtgestalten, sondern auch problematische Figuren wie Ludwig Müller aufgenommen wurden, dessen „programmatische Profillosigkeit" (284) auf ihre Weise lehrreich sein kann.

Der behandelte Zeitabschnitt ist bekanntlich von tiefgreifenden Einschnitten gekennzeichnet: Zuerst der Übergang vom Kaiserreich zur Republik, dann die Machtübernahme der Nationalsozialisten und schließlich der Neuanfang nach 1945. Mehrere Biographien umspannen alle drei Zäsuren. Die grundlegenden geschichtlichen Eckdaten kehren in allen Lebensbildern wieder. Das ist einerseits ermüdend – zumal der historische Rahmen bereits durch das einleitende Kapitel von Jürgen Kampmann knapp und kompetent abgesteckt wird. Auf der anderen Seite hat die ständige Wiederholung der Übergänge auch ihren besonderen Reiz: Denn gerade an der Haltung zu den geschichtlichen Umbrüchen wird ein Tableau unterschiedlicher Optionen sichtbar. Zwar dominiert um 1933 die positive Beurteilung Hitlers – sie zeigt die Anfälligkeit des konservativen Milieus für die nationalsozialistische Ideologie mit ihrem Versprechen einer nationalen und kulturellen Erneuerung. Doch nach 1933 gehen die Wege weit auseinander. So finden sich in dem Band nebeneinander Personen, die noch nach 1939 die NS-Politik bejahten (Johannes Kuhlo; Ludwig Müller), und solche, die schon früh in den Widerstand gingen und dafür ihr Leben lassen mussten (Friedrich Weißler, Dietrich Bonhoeffer), behandelt werden solche, die im „Kirchenkampf" einen Mittelweg einzuschlagen versuchten und die Zusammenarbeit mit dem Reichskirchenministerium als legal ansahen, und solche, die die Kirchenausschüsse kategorisch ablehnten. Dieses Nebeneinander gibt einen guten Einblick in die unterschiedlichen Motive und Argumentationsfiguren und nicht zuletzt in verschiedene Persönlichkeitsstrukturen.

Die Beiträge sind durchweg straff konzipiert und für ein breites Publikum verständlich. Je nach Stand der Forschung fassen die Autoren Bekanntes neu zusammen oder stützen sich auf eigene Forschung. Letzteres ist naturgemäß bei den Beiträgen über weniger bekannte Personen der Fall (Johannes Kuhlo; Friedrich v. Bodelschwingh d. J., Paul Humburg; Johannes Hymmen; Heinrich Mohn). Doch auch die Darstellung bekannter Persönlichkeiten kann neue Einsichten bieten, wie die schöne Darstellung von Wolf-Dieter Hauschild über Otto Dibelius beweist.

Die äußere Gestaltung des Bandes ist ansprechend. Bedauerlich ist lediglich, dass in dem Beitrag über Otto Bartning nur Grundrisse und Konstruktionszeichnungen, aber keine Fotos der behandelten Kirchen gezeigt werden. Abgerundet wird der Band durch ein Personenregister (in dem Wichern erstaunlicherweise in den Adelsstand erhoben wird [317; vgl. 40]), auf ein Ortsregister wurde hingegen verzichtet.

Der Band ist in der Tat eine schöne, „viele Hintergründe neu erschließende Ergänzung der […] institutionengeschichtlichen Betrachtungsweise" (5) – insbesondere dann, wenn man nicht nur einzelne Biographien herausgreift, sondern wenn man – bewusst vergleichend und Querverbindungen ziehend – das ganze Buch liest.

Berlin *Matthias A. Deuschle*

Thomas Hahn-Bruckart: Friedrich von Schlümbach. Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika. Interkulturalität und Transkonfessionalität im 19. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 56), 520 S., ISBN 978-3-647-55804-2.

Die im Wintersemester von der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel angenommene Dissertation wurde von Johannes Schilling betreut und von Hartmut Lehmann unterstützt. Sie wurde ausgezeichnet mit dem Fakultätspreis der Kieler Universität.

Hahn-Bruckart widmet sich einem Pfarrersleben, das durchaus abenteuerlich zu nennen ist: demjenigen des nach Amerika ausgewanderten Ingelfinger Soldaten Friedrich von Schlümbach, der – während des amerikanischen Bürgerkrieges, von Feldgeistlichen patriotisch-geistlich erweckt – unter anderem zum Begründer des Berliner CVJM wurde. Die Stationen seines Lebens und Wirkens können im Folgenden nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Hier werden nur einige Weichenstellungen herausgehoben: Der 1842 geborene Schlümbach wanderte als 17jähriger im Dissens mit seinem Vater, und ohne von seiner sterbenden Mutter Abschied genommen zu haben, in die Vereinigten Staaten von Amerika aus und diente dort im Bürgerkrieg auf der Seite der Nordstaaten. 1868 bekehrte er sich nach dem Gespräch mit der Gattin seines Generals. Obwohl von Schlümbach nicht Theologie studiert sondern einzig im Selbststudium das damals im deutschen Zweig der Methodist Episcopal Church übliche methodistische Curriculum durchgearbeitet und von 1872 an als Reiseprediger in Baltimore ge-

arbeitet hatte, konnte er unter dem Schutz lutherisch-erweckter Glaubensfreunde zeitweilig in Deutschland Massenveranstaltungen zur religiösen Erweckung durchführen. Seine Erfahrungen als Organisator einer überdenominationellen Vereinigung deutschstämmiger christlicher Jünglinge in den Vereinigten Staaten von Amerika in Verbindung mit dem YMCA brachte er 1882/83 in eine Evangelisationskampagne in Deutschland ein – er gründete beispielsweise den CVJM in Berlin. Charismatisch wirkte von Schlümbach auf Menschen aller sozialen Schichten. Seine Fähigkeit, neben Menschen auch Finanzmittel zu akquirieren, war offenbar beachtlich. Streitigkeiten mit konfessionellen Kräften in den deutschen Landeskirchen konnten nicht ausbleiben. Deshalb entschloss sich der Rückwanderer, wieder diejenige Konfession anzunehmen, in der er erzogen worden war: die lutherische. Zurückgekehrt in die Vereinigten Staaten von Amerika verließ von Schlümbach die Bischöfliche Methodistenkirche und kaufte Land in Texas, um evangelische Kolonien zu gründen für deutsche Immigranten. 1884 trat von Schlümbach dann der Evangelischen Synode von Nord-Amerika bei, einer lutherisch-unierten Kirchengemeinschaft. Verschuldet, weil seinen Plänen, eine Missionarsschule zu gründen, kein Erfolg beschieden war, und von seiner Frau getrennt (von der er 1892 geschieden wurde) wurde von Schlümbach schließlich Gemeindepfarrer in der zur Evangelischen Synode gehörenden Gemeinde Zum Schifflein Christi in Cleveland, die an ihrem geschiedenen Seelsorger festhalten wollte, sich deshalb aus ihrem Synodalverband löste und eine freie evangelische Gemeinde bildete. Im Jahre 1901 starb der sich selbst als Evangelist charakterisierende von Schlümbach. Sein Lebensweg und sein Wirken zwischen den amerikanischen und den deutschen Religionswelten sind bisher nicht monographisch gewürdigt worden.

H.-B. stellt seine Untersuchung in den Kontext eines weiten Pietismusbegriffs, wie er von Hartmut Lehmann vertreten wird. Die analytischen Leitbegriffe der Dissertation: Interkulturalität und Transkonfessionalität, spielen einzig in der Einleitung (S. 18 f.) und im Schlusskapitel (S. 467-474) explizit eine Rolle. Im Hauptteil der Studie, der breiten Darstellung der Stationen des Schlümbachschen Lebenswegs in all seinen Entwicklungen und Verwirrungen, bleibt H.-B. einer deskriptiv-referierenden Perspektive verhaftet. Deutlich wird in diesen Passagen, dass Schlümbach ein großer Organisator und gewiefter Menschenfischer im Beziehungsnetz der deutschen, englischen und amerikanischen Erweckten gewesen zu sein scheint, der seine Berufung überzeugend kommunizieren konnte. Zwar wird der „Wanderer zwischen den Welten" von H.-B. als Charismatiker bezeichnet, der so eingängig predigte, dass seine Worte die Zuhörer dazu motivierten, ihr Verhalten zu ändern, sich einem christlichen Verein anzuschließen und eine Aufgabe in der Kirchengemeinde zu übernehmen, aber was von Schlümbach tatsächlich sagte, wodurch er solche Wirkung erzielte, wird kaum näher ausgeführt. Besonders begnadet wirkte der theologische Autodidakt anscheinend unter Jünglingen, nicht nur unter solchen aus den unteren sozialen Schichten, sondern gerade auch unter anderen aus den höheren. Ihm sind sogar Jünglinge von Stand nach Texas gefolgt, um in seinen landwirtschaftlichen Betrieben zu arbeiten. Was solchen Erfolg des Menschenfängers begründete, bleibt letztlich im Dunkeln. Rhetorische Figuren, Leitbegriffe oder Inszenierungen der missionarischen Predigten Schlümbachs werden von H.-B. nur ansatzweise dargestellt und analysiert. Wichtig und in Deutschland gänzlich neu scheint es gewesen zu sein, dass von Schlümbach bei Evangelisationsveranstaltungen Sologesänge zum Besten gab und auch keine Scheu hatte, in Gasthäusern vor vollen Biergläsern zu sprechen.

Auch das religiös-theologische Profil von Schlümbachs bleibt etwas undeutlich. Er dürfte ein Netz vom Christentum durchdrungener Gemeinden angestrebt haben, in denen alle Glieder sich durch das Wort ihres Pastors leiten lassen. Bürgerlich-politische Gemeinde und christliche sollten eine sein, den Gedanken von amerikanischer Freiheit und christlicher Gemeinschaft verhaftet. Einmütigkeit im Herrn galt ihm scheinbar als tiefster Gehalt des Christentums. Warum konnte der Evangelist mit einer so einfachen Botschaft sowohl in den Vereinigten Staaten von Amerika als auch in Deutschland derart erfolgreich sein? Wie ging er mit Konflikten um, die es zwischen Menschen der Erfahrung nach immer wieder gibt? Bleibt die Vorstellung einer Einheit von politischer und religiöser Gemeinde nicht einem landeskirchlich-deutschen Modell verpflichtet, das davon Zeugnis ablegt, dass der Wahlamerikaner staatskirchenrechtlich nie in den Vereinigten Staaten von Amerika geistig angekommen ist?

Weitere Anfragen, auch an die von H.-B. verwendete Begrifflichkeit und Methode sind möglich: Der Anspruch, transkonfessionell zu wirken, kann nur sinnvoll sein in Abgrenzung zu verschiedenen Konfessionen. Dadurch entsteht, religionssoziologisch gesprochen, eine neue Konfession: diejenige der transkonfessionellen Christen. Wenn Transkonfessionalität aber zu einer Konfession in der Konkurrenz der Denominationen wird, dann müsste der Begriff hinsichtlich seiner Leistungsfähigkeit

im Konzert der Denominationen genauer beschrieben werden.

Eine weitere Frage ist an H.-B.s Verwendung des Begriffs interkulturell zu richten: Ein junger Deutscher, der nach Amerika auswandert, wird nur in den Augen in Deutschland lebender Deutscher innerhalb weniger Jahre zum Amerikaner. Für länger im Land ansässige Amerikaner bleibt er erst einmal ein Deutscher, besonders dann, wenn er vornehmlich unter ausgewanderten Deutschen lebt und wirkt. Wie hat von Schlümbach die Spannungen bearbeitet und bewältigt, denen er ausgesetzt war? Bekehrt er sich zum Methodismus, weil eine Autoritätsperson zu dieser Gemeinschaft gehörte? Und wandte er sich dann von diesem wieder ab, weil in seinem deutschen Bezugsfeld der Methodismus keine Rolle spielte?

In dieser Dissertation wird eine interessante und schillernde Persönlichkeit des religiösen Lebens des 19. Jahrhunderts vorgestellt und ihr Schicksal und Wirken unter ausführlicher Zitierung der einschlägigen Quellen dargelegt. Darüber hinaus macht H.-B. aufmerksam auf eine die Kontinente übergreifende „fromme Internationale“ (Hartmut Lehmann) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Großhansdorf *Angelika Dörfler-Dierken*

Jan Cantow u. Kerstin Stockhecke (Hg.): Friedrich von Bodelschwingh und Paul Gerhard Braune. Briefwechsel 1933–1945, Bielefeld: Wichern 2011, 287 S., ISBN 978-3-889-81309-1.

Seit langem ist im historischen Gedächtnis präsent, dass Friedrich v. Bodelschwingh d.J. (1877–1946) und Paul Gerhard Braune (1887–1954) eine wichtige Rolle im Kampf gegen die nationalsozialistischen (NS) Krankenmorde spielten. Durch Jochen Christoph Kaisers Forschungen über den „Sozialen Protestantismus“ nahm die Kirchenkampfgeschichtsschreibung vor 25 Jahren zur Kenntnis, dass die Innere Mission (IM) während des Nationalsozialismus abseits der kirchlichen Fronten eigene Weg ging; auch daran hatten Bodelschwingh und Braune erheblichen Anteil. Wenn nun von den Leiter(inne)n der Archive in Bethel und Lobetal Auszüge aus beider Briefwechsel vorgelegt werden, verdient das Interesse, selbst wenn dabei nichts grundlegend Neues an den Tag kommen mag.

Bodelschwingh hatte 1910 nicht nur die Leitung Bethels, sondern auch den Vorsitz im Trägerverein der Hoffnungstaler Anstalten in Lobetal geerbt, den sein Vater gegründet hatte, um die Obdachlosigkeit in der Reichshauptstadt zu bekämpfen. 1922 hatte er Braune dorthin als Anstaltsleiter berufen. Rasch entstand eine vertrauensvolle Beziehung, in der der Jüngere eine ebenbürtige Rolle spielte. Eingebunden in zahlreiche diakonische Gremien, ab 1932 als einer der Vizepräsidenten des Central-Ausschusses (CA) der IM, unterhielt Braune in Berlin vielfältige Kontakte zu staatlichen und kirchlichen Behörden. 1940 formulierte er im Einvernehmen mit Bodelschwingh die an Hitler gerichtete Denkschrift gegen die Krankenmorde und kam dafür drei Monate in Gestapohaft. Die Zusammenarbeit der beiden erforderte fortwährenden Kontakt, der persönlich, telefonisch oder brieflich gehalten wurde. Insgesamt liegen über 1900 Briefe vor, rund 1000 ab 1933, von denen zwei Drittel relevante Themen behandeln. Wechselnde Kommunikationswege hatten zur Folge, dass die Schreiben oft keinen direkten Bezug aufeinander nehmen. Oft ist es nicht leicht, Personen, Gremien oder Ereignisse, Bibelsprüche oder Liedverse, die manchmal nur andeutungsweise erwähnt werden, richtig zu identifizieren und die Zusammenhänge zu verstehen. Eine kommentierte wissenschaftliche Edition hielten die Hg. für nicht möglich. So entschlossen sie sich, anhand von acht ausgewählten Themen einer „interessierten Öffentlichkeit […] einen einzigartigen Zugang zur Diakonie- und Kirchengeschichte im Nationalsozialismus“ zu ermöglichen und Einblicke in die Entscheidungsprozesse, die Strategieentwicklung und den Gestaltungswillen der beiden Theologen zu geben (10 f.). Die ausgewählten Briefe betreffen die Eigenständigkeit von Einrichtungen der Inneren Mission, das Sammlungs- und Spendenwesen, die Wandererfürsorge, Eingriffe des Staates in die Kirchen und innerkirchliche Kämpfe, Hilfe für Christen jüdischer Herkunft, NS-„Euthanasie“, Entwicklungen in Lobetal in der NS-Zeit und Auswirkungen des Krieges in Bethel und Lobetal. In den Kapiteleinführungen sollte weder ein „Parforceritt durch das jeweilige Thema“ geboten noch „jedes Detail“ erläutert werden. Absicht war es, die in den Briefen angesprochenen Punkte so aufzugreifen, dass Verständnis entsteht und „die Faszination des Orginaltons“ zur Geltung kommt.

Auch wenn der jeweilige Stand der Forschung kaum deutlich wird, geht das Konzept bei den sechs weniger komplexen Themen auf. So kann z. B. die fortschreitende Beschränkung des Sammlungswesens und das Bemühen um eine defensive Strategie verfolgt werden, die auch unter der Kriegsdiktatur Weihnachtsgaben der Freunde und Förderer für die Anstalten ermöglichen sollte. Bemerkenswert sind Braunes positive Äußerungen zum nationalsozialistischen Modell der Wandererfür-

sorge in Bayern, das eine Art „Konzertlager" für Arbeitsscheue (96) vorsah. Wäre der im Kapitel über die Hilfe für Christen jüdischer Herkunft zuletzt abgedruckte Brief in die Hände der Gestapo gefallen, hätte das nicht nur Braune das Leben gekostet: Er teilte kaum verschlüsselt mit, dass er einem jüdischen Klienten zu „arischen" Papieren verholfen hatte, „sine astro" und „sine cognomen" [sic!] (166). Im Abschnitt zur NS-„Euthanasie" ist bemerkenswert, wie sehr sich Braune im Dezember 1942 trotz Hitlers Stopp der zentralen Mordaktion sicher war, „[d]ass die Dinge trotz allem schon weiter laufen, […] wenn auch die Form gewechselt hat" (181).

Als weniger tauglich erweist sich der Zugriff der Hg. bei den historisch komplexeren Themen. Der Zuschnitt der Kapitel ist hier bisweilen nur schwer nachzuvollziehen. In den Briefausschnitten zur Kirchenpolitik klafft eine Überlieferungslücke von über vier Jahren. Sie umfasst jene Zeit, in der sich die Bekennende Kirche (BK) konstituierte und bald darauf wieder zerbrach an der vom frisch berufenen Reichskirchenminister mittels der Kirchenausschüsse betriebenen „Befriedungspolitik". Obwohl die Ausschüsse in den Briefen dieses Kapitels gar nicht vorkommen, werden sie in der Einleitung vorgestellt (113). In der Einleitung zum Kapitel über den Kampf der IM um ihre Eigenständigkeit, in dem sie eine Rolle spielen (39f., 41f.), wird der Reichskirchenausschuss zwar erwähnt (21), seine Bedeutung für das Verhältnis zum Staat und für die innerkirchlichen Auseinandersetzungen wird aber nicht erklärt. Bei der Lektüre der Briefe ist das Personenregister mit seinen kurzen Erläuterungen eine unerlässliche Hilfe. Ein analoges Verzeichnis der Institutionen, das bei der Unterscheidung der vielen Gremien hätte helfen können, und eine knappe Chronologie der Ereignisse, insbesondere zum Kirchenkampf und zu den Krankenmorden, wären ebenso nötig gewesen. Auch hätte manches präziser formuliert werden können: So ist für Leser, die mit der Materie nicht vertraut sind, die Mitteilung irreführend, die Deutsche Evangelische Kirche (DEK) sei als deutsch-christliche Reichskirche gegründet worden (19). Wäre dem so gewesen, hätten sich die Bekenntniskräfte nicht auf die Verfassung der DEK berufen und ihre geistliche Leitung beansprucht. Auch sollte nicht der Eindruck entstehen können, die der IM im Juni 1933 oktroyierten Staatskommissare hätten ein Jahr lang die deutsch-christliche Umgestaltung des CA betrieben (19f.). Ihre Tätigkeit war schon nach drei Wochen wieder beendet. Die Bereitschaft in den Leitungskreisen der IM, sich den DC anzunähern bzw. den Vorgaben des Regimes zu folgen, war aber so groß, dass die entpflichteten Kommissare vom CA umgehend mit wichtigen Leitungsaufgaben betraut wurden (24f.). Derart starke Tendenzen zur Selbstgleichschaltung waren 1933 so weit verbreitet, dass selbst Braune in Lobetal sich ihnen nicht völlig zu entziehen vermochte (195f.). Auch lässt sich die Einschätzung, Bodelschwingh habe im Januar 1939 der „Gründung […] einer juden-christlichen Kirche" als hilflosem „Kompromissangebot zwischen Bekenntnistreue und rassistischem Exkommunikationsdruck" nicht abgeneigt gegenübergestanden (143), aus dem angeführten Brief (161) nicht belegen. Er gab dort für den Fall, dass die evangelischen Christen in Deutschland durch die staatlichen Rassegesetze „genötigt" (!) würden, eine juden-christliche Kirche zu schaffen, seine theologische Einschätzung kund, dass „[v]om Evangelium her" dagegen nichts einzuwenden sei, sofern Gottesdienst- und Abendmahlsgemeinschaft nicht ausgeschlossen würden, und verwies auf andere ethnisch geschlossene Kirchen, die nach Galater 3 (26–29) zur Kirche Jesu Christi gehörten.

Trotz solcher Kritik: Es ist den Hg. gelungen, den Orginalton der Briefe zur Geltung zu bringen, so dass Vorgänge, die nun bald drei Generationen zurückliegen, für eine interessierte Öffentlichkeit wieder lebendig werden; und es gilt ihre Einladung an die Fachwissenschaft, die Bestände beider Archive zu nutzen (11).

Bielefeld *Matthias Benad*

Manfred Hermanns: Weltweiter Dienst am Menschen unterwegs. Auswandererberatung und Auswandererfürsorge durch das Raphaels-Werk 1871–2011, Friedberg: Pallotti 2011, 242 S., ISBN 978-3-87614-079-7.

TV-Sendungen wie „Goodbye Deutschland – Die Auswanderer" und „Auf und davon – Mein Auslandstagebuch" erfreuen sich heute großer Beliebtheit beim Fernsehpublikum. Viele Zuschauer lassen sich gerne von den mehr oder weniger erfolgreichen Versuchen der Auswanderer unterhalten, im Ausland – bevorzugt im sonnigen Spanien oder in den USA – Fuß zu fassen. Während die Protagonisten dieser TV-Dokumentationen den Schritt in die Ferne oft nur der Fernsehkameras wegen zu wagen scheinen und im Falle eines Scheiterns eine Rückkehr nach Deutschland relativ problemlos wieder möglich ist, sahen sich die Auswanderungswilligen früherer Zeiten, die ihre Heimat aus wirtschaftlichen, politischen oder religiösen Gründen verließen, mit vielfältigen Risiken und Gefahren konfrontiert. Oft wurden sie von Agenten, Wirten

von Logierhäusern oder Reedereien um ihre bescheidenen Ersparnisse gebracht und auf den Schiffen herrschten unhygienische Verhältnisse, die die Verbreitung von Krankheiten begünstigten und keinen Raum für Privatsphäre ließen. 10% der Reisenden sollen die Überfahrt nicht überlebt haben. Zwischen 1821 und 1914 wanderten ca. 44 Millionen Menschen aus Europa in die Neue Welt aus, vor allem in die Vereinigten Staaten, aber auch nach Kanada, Südamerika und Australien. Darunter waren 5,5 Millionen Deutsche, die sich über die Auswanderungshäfen Hamburg, Bremerhaven, Le Havre, Antwerpen, Rotterdam und Amsterdam in ihre neue Heimat einschifften.

Um die Situation der Auswanderer erträglicher zu machen, wurde im Jahre 1871 der St. Raphaels-Verein gegründet, der aus Gründen der Professionalisierung 1976 in „Raphaels-Werk“ umbenannt wurde und heute ein Fachverband des Deutschen Caritasverbandes ist. Seit seiner Gründung wurden mehr als 4 Millionen Auswanderer und Interessierte beraten. Mit der vorliegenden Studie legt der Soziologe Manfred Hermanns eine erste „systematische, quellenkritische Darstellung der gesamten hundertvierzigjährigen Geschichte“ (S. 13) des Raphaels-Werks vor, die bisher ein Desiderat der Forschung gewesen ist. Dazu hat er eine Vielzahl von bisher unveröffentlichten Quellen ausgewertet, die belegen, dass die Historiographie des Raphaels-Werks „ein unverzichtbares Glied in der Geschichte der Sozialen Arbeit“ (S. 14) ist. Die Darstellung enthält neben einem einleitenden „Problemaufriss“ zwölf Kapitel, die chronologisch und thematisch die Geschichte des Raphaels-Vereins von der Gründung bis in die Gegenwart nachzeichnen.

Obwohl es bereits seit den 1850er Jahren erste karitative Ansätze gab, deutsche Auswanderer vor finanzieller und moralischer Ausbeutung zu schützen, wurde der „eigentliche Motor in der Auswandererfürsorge“ (S. 19) der Limburger Kaufmann Peter Paul Cahensly. Er hatte 1865 in Le Havre das Elend der Auswanderer kennengelernt und trieb in den folgenden Jahren die Gründung eines Vereins voran, um die sozialen und religiösen Nöte der Auswanderer zu lindern. Auf dem Katholikentag in Mainz im September 1871 wurde der St. Raphaels-Verein offiziell gegründet und Cahensly zum Generalsekretär bestimmt. Zweck des Vereins war eine dreifache Auswandererfürsorge: In den Einschiffungshäfen, während der Überfahrt und nach der Ankunft in den Zielländern. Das große persönliche Engagement von Cahensly ist symptomatisch für den Vereinskatholizismus des 19. Jahrhunderts, der stark von Laieninitiativen geprägt worden ist. Der Leser erfährt an dieser Stelle leider wenig über die Konsequenzen, die eine katholische Vereinsgründung – und sei sie noch so unpolitisch gewollt – im aufgeheizten Klima des „Kulturkampfes“ nach sich ziehen konnte. Bei den vielen Konflikten zwischen katholischen Vereinen und Behörden, die sich in den staatlichen Akten nachverfolgen lassen, ist es eher unwahrscheinlich, dass der St. Raphaels-Verein nahezu unbehelligt geblieben sein soll.

Der Raphaels-Verein blieb nicht auf das Deutsche Reich beschränkt: Nachdem Cahensly 1878 in Rom die Empfehlung des Papstes erreicht hatte, wurden auch in anderen europäischen Ländern und den USA Raphaels-Vereine gegründet. Durch das öffentliche Engagement der Raphaelsbewegung gelang es, die hygienischen und räumlichen Verhältnisse auf den Schiffen und in den Häfen zu verbessern. So eröffnete beispielsweise die HAPAG nach der Jahrhundertwende in Hamburg Auswandererhallen, die auf einer Gesamtfläche von 68.000 qm 4000–5000 Durchreisende beherbergen konnten. In den 1890er Jahren war das öffentliche Ansehen des Raphaels-Vereins in den USA angekratzt. Amerikanische Bischöfe und Politiker fühlten sich von Cahensly und den europäischen Raphaels-Vereinen dominiert: Während diese eine seelsorgliche Betreuung der „Neu-Amerikaner“ in ihrer Muttersprache wünschten, favorisierte der amerikanische Episkopat eine Integration durch schnelles Erlernen der englischen Sprache.

Nachdem die Auswanderung im Ersten Weltkrieg quasi zum Erliegen gekommen war, schnellten die Zahlen zu Beginn der 1920er Jahre wieder hoch. Allein im Krisenjahr 1923 verließen 115.000 Deutsche ihre Heimat. Der Raphaels-Verein war während der Weltwirtschaftskrise bemüht, die Reichsregierung zu einer aktiven Siedlungspolitik zu bewegen. Man knüpfte dabei an ältere Konzepte an, katholische Auswanderer aus Europa in Übersee in möglichst geschlossenen Gruppen anzusiedeln. Nach der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ 1933 setzte sich der Raphaels-Verein für „nicht-arische“ Katholiken ein – ein Engagement für alle Juden war ihm von vornherein untersagt – und versuchte, ihre sichere Ausreise zu organisieren. Wie viele andere katholische Vereine, die vergeblich auf den Schutz durch das Reichskonkordat vertrauten, war auch der Raphaels-Verein Repressalien der Gestapo ausgesetzt und wurde im Juni 1941 aufgelöst.

Der Neuanfang nach 1945 führte nicht zuletzt durch den Kalten Krieg und die vielen „Stellvertreterkriege“ in Afrika und Asien zu einer stärkeren Konzentration auf

die Probleme von Flüchtlingen. Seit den 1970er Jahren musste sich der Raphaels-Verein zudem auf die gesellschaftlichen Veränderungen einstellen und sich mit dem Zusammenhang von Säkularisierung und Professionalisierung auseinandersetzen. Er scheint diesen Veränderungsprozess erfolgreich beendet zu haben und versteht sich heute als Dienstleistungsunternehmen, das in die „Programme des Sozialstaates und der internationalen Organisationen" (S. 205) eingebunden ist.

Insgesamt handelt es sich bei der Studie von H. zum Raphaels-Werk um einen interessanten Beitrag zur transnationalen Geschichte der Auswanderung. Es ist sein Verdienst, das Wirken dieses heute eher in Vergessenheit geratenen Zweigs des deutschen Vereinskatholizismus näher beleuchtet zu haben.

Duisburg-Essen *Michaela Bachem-Rehm*

Donatus E. Düsterhaus: Die Revolution als Schwester des Krieges. Deutungen und Wahrnehmungen von Lutheranern im Elsaß in der Zeit der Französischen Revolution und des napoleonischen Empires (1789–1815), Münster: Westf: Aschendorff, 316 S., ISBN 978-3-402-12801-5. € 26.

Der Ziel der vorliegenden Studie, die im Wintersemester 2008/2009 von der Fakultät für Philosophie und Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Dissertation angenommen wurde, ist zu untersuchen, wie lutherische Pastoren, aber auch Lehrer, Professoren und politische Funktionäre im Elsaß, die 1789 noch stark von dem Alten Reich geprägt waren, die wichtigsten Ereignisse der Zeit zwischen 1789 – Beginn der Französischen Revolution – und 1815 – Ende des napoleonischen Empires und Beginn der Restauration – religiös gedeutet und teilweise auch begründet haben. Der Verfasser fragt, welches Bild von Gott der Krieg hervorgerufen hat (der richtende, strafende Gott, „der mit Hilfe bestimmter Ereignisse die Menschen erziehen wollte?", S. 15), aber auch in welcher Form das „Regionalbewusstsein […] sich gegenüber den im Alten Reich herrschenden Landesherrn wie Hanau-Lichtenberg und Hessen-Darmstadt äußerte" (Ebd.). Das Verhältnis von Religion, Revolution und Krieg im Elsass steht also im Zentrum dieses Buches.

Aufgrund der Quellenüberlieferung (Serie L des französischen Archivwesens, Archives Départementales du Bas-Rhin – Straßburg – et du Haut-Rhin – Colmar, Stadtarchiv Straßburg, Bibliothek des Straßburger Grand Séminaire, Bibliothèque Nationale et Universitaire usw.) liegt ein Schwerpunkt auf der Stadt Straßburg; die Stadt Colmar (Ober-Elsass) und die Territorien von Unter-Elsass Hanau-Lichtenberg und Ban-de-la-Roche – wo der berühmte Pfarrer Oberlin wirkte – werden vergleichend herangezogen. Der Verfasser, der ein chronologisches Vorgehen gewählt hat, stützt sich insbesondere auf Predigten, Liturgie und Korrespondenzen.

Die Arbeit zeugt von einer guten Kenntnis des Forschungsstandes (Kap. I, S. 18–25). Kapitel II schildert das Elsass am Vorabend der französischen Revolution: die politische und verfassungsrechtliche Stellung des Elsass, die Multikonfessionalität der Region, die Lutheraner im Elsass sowie Geographie, Bildungseinrichtungen und einflussreiche Persönlichkeiten (J. . Blessig, I. Haffner, C. W. Koch, J. F. Oberlin…). Der Kapitel III widmet sich der verfassungsrechtlichen Stellung den Protestanten im Elsass – insbesondere den „Organischen Artikeln" vom 8. April 1802, die mit dem Konkordat die antiklerikale Politik der Revolutionszeit beendeten –, und das Kapitel IV behandelt die „innerkirchlichen Entwicklungen 1789–1802", mit der Diskussion um eine Kirchenverfassung (1791), dem Streit um den Katechismus in Straßburg (1792), der Umsetzung der Organischen Artikel und der Neuordnung des Schulwesens (1802).

Die Kapitel V bis XI widmen sich dem Hauptthema dieser Studie. Kap V und VI betreffen die Lutheraner und die Revolution, Kap. VII bis XI die Lutheraner und Napoleon.

In den Jahren der Unruhe (1789–1792) verwiesen zuerst die lutherischen Prediger auf den Gott, der die Aufrührer hart bestraft, deuteten die Unruhe aber auch als ein göttliches Strafgericht über die Sünden der Menschen (S. 95f.). Anhänger der Revolution wie der Theologe Johann Lorenz Blessig sahen hingegen in der Geschichte der französischen Nation Gottes Heilshandeln (S. 110), und erklärten die Soldaten, die für ihr Vaterland gestorben waren, als „Märtyrer" (S. 118). Der Sturz der Monarchie 1792 entfernte die Mehrheit der elsässischen Lutheraner von der Revolution (S. 135f.). Während der Kriegs- und Verfolgungsjahre 1792–1794 widmete sich Blessig in seinen Reden dem Thema des gerechten Kriegs – analog zu den „Verteidigungskriegen" Israels im Alten Testament (S. 143; so auch Mathias Engel, S. 147–9, der sogar vom „guerre sainte (heiligen Krieg)" sprach) –, andere Geistliche jedoch fanden die Ursache des Krieges in den Sünden der französischen Nation (S. 144). Auch die Verfolgungen der „Terreur" 1793–4 deutete Isaac Haffner als Teil der göttlichen Vorsehung. Er scheute sich nicht davor, die Revolution mit einem Haus zu vergleichen, das während der Abwesenheit des Besitzers um- und aufge-

räumt wird (S. 186)! Andere Prediger – so Blessig – gaben den schrecklichen Ereignissen der vergangenen Jahre eine erzieherische Funktion (S. 189), auch wenn viele Pfarrer die „Terreur" als einen Krieg gegen die Religion ansahen.

In den Jahren der Siege Napoleons 1797–1802 teilten die elsässischen Pastoren die Vorstellung, dass Gott die Geschichte lenkt, Frankreich rettet und den Frieden stiftet (S. 199f.). Auch während der Kriege der Zeit nach 1803 dankten die Pfarrer Gott, der Napoleon half, militärische Siege zu erreichen (S. 231f); wie die Katholiken legitimierten sie den Krieg mit Hilfe der Lehre vom gerechten Krieg (S. 234f.)

Diese interessante Studie, die sich auf zahlreiche Quellen (S. 269–286) und Darstellungen stützt (S. 287–310), macht darauf aufmerksam, dass wesentliche Merkmale der Deutung der Kriege 1870 und 1914–1918 sich schon 1789–1815, also während der Zeit der Revolution und der Herrschaft Napoleons, finden. Zahlreiche Zitate belegen die Interpretationen von D.; lediglich die Fülle der Schreibfehler in den französischen Texten ist bedauerlich (siehe z. B. S. 117, 135, 147, 201, 211)!

Zwei Register (Orte, S. 311–3; Personen, S. 314–6; auch ein Sachregister – u. a. mit den theologischen Themen – wäre sehr nützlich gewesen) erleichtern die Lektüre dieser wichtigen Studie.

Straßburg *Matthieu Arnold*

Eingegangene Bücher in Auswahl
(Rezension vorbehalten)

1. *Bruns, Christoph:* Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes, Münster: Aschendorff 2013 (Adamantiana 3), 357 S., ISBN 978-3-402-13713-0.
2. *Döring, Karoline Dominika:* Türkenkrieg und Medienwandel im 15. Jahrhundert. Mit einem Katalog der europäischen Türkendrucke bis 1500, Husum: Matthiesen Verlag 2013 (Historische Studien 503), 556 S., ISBN 978-3-7868–1503-7.
3. *Eine unbekannte Konzilssynopse aus dem Ende des 9. Jahrhunderts.* Ediert, übersetzt und kommentiert von Lars M. Hoffmann und Wolfram Brandes, Frankfurt a. M.: Löwenklau-Gesellschaft 2013 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 30), 359 S., ISBN 978-3-923615-28-5.
4. *Georges, Tobias / Albrecht, Felix / Feldmeier, Reinhard (Hg.):* Alexandria, Tübingen: Mohr Siebeck 2013 (Civitatum Orbis MEditerranei Studia 1), XIV+ 574 S., ISBN 978-3-16-151673-3.
5. *Hammele, Matthias:* Das Bild der Juden im Johannes-Kommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu Bibelhermeneutik und Wissenschaftsgeschichte im 13. Jahrhundert, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012 (Stuttgarter Biblische Beiträge 71), 420 S., ISBN 978-3-460-00711-6.
6. *Jäkel, Gerd: … usque in praesentem diem.* Kontinuitätskonstruktionen in der Eigen-geschichtsschreibung religiöser Orden des Hoch- und Spätmittelalters, Berlin: LIT Verlag 2013 (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter 52), 266 S., ISBN 978-3-643-12176-9.
7. *Jaspert, Bernd (Hg.):* Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster: Aschendorff 2013, 210 S., ISBN 978-3-402-12752-4.
8. *Kommer, Dorothee:* Reformatorische Flugschriften von Frauen. Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit, Leipzig: Evangelische Verlags-anstalt 2013 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 40), 420 S., ISBN 978-3-374-03163-4.
9. *Li, Wenchao / Poser, Hans / Rudolph, Hartmut (Hg.):* Leibniz und die Ökumene, Stuttgart: Steiner 2013 (Studia Leibnitiana – Sonderhefte 41), 314 S., ISBN 978-3-515-10309-1.
10. *Rohls, Jan:* Schrift, Tradition und Bekenntnis. Ideengeschichte des Christentums II, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 1027 S., ISBN 978-3-16-151014-4.
11 *Selderhuis, Herman J. / Leiner, Martin / Leppin, Volker (Hg.):* Calvinismus in den Ausei-nandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Göttingen: V&R 2013 (Reformed Historical Theology 23), 196 S., ISBN 978-3-525-55050-2.

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 Helmrath, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.
Es wird gebeten, Manuskripte möglichst per E-Mail als elektronische Version und als übereinstimmenden Ausdruck einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden. Durch die Einsendung eines Manuskripts an die ZKG erklärt sich der Autor gleichzeitig bereit, das Manuskript einem peer-Review-Verfahren zu unterziehen.
Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. 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