

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

126. BAND 2015
VIERTE FOLGE LXIII

Verlag W. Kohlhammer

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Irene Dingel, Johannes Helmuth, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Ulrich Volp und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmuth.

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.

Christof Paulus, „Daz ewige viwer, daz nimmer erlischet.“	1
Alexander V. Maiorov, Ecumenical Processes in the mid 13th Century	11
Johann Anselm Steiger, Die erste lutherische Kanzel.	35
Volker Leppin, Ludwig Uhland – die romantische Religion.	58
Tim Lorentzen, Ein Phantom als Argument.	133
Johannes Hund, Herrscher am Ende der Zeiten.	161
Benedict G. E. Wiedemann, The papal camera and the monastic census	181
Heribert Müller, Ein Weg aus der Krise der spätmittelalterlichen Kirche: Reform und Erneuerung durch die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)?	197
Irene Dingel, Das Ringen um ein Minderheitenrecht in Glaubensfragen.	225
Jan Kilián, Michel Stüelers geistliche Welt.	243
Thomas Auwärter, Kein Heimatrecht im Reich der Kunst?	267
Wolfgang Sommer, Die Kritik des lutherischen Theologen Hermann Sasse an Kirche, Theologie und Politik in der Zeit des Nationalsozialismus	299
Manfred Weitlauff, Brigitte Degler-Spengler †	351
<i>Kritische Miscelle</i>	
Thomas Horst, Opicinus de Canistris und die „mystische Kartographie“	74

Gesamtverzeichnis der Rezensionen 2015

- Angenendt, Arnold, Offertorium.* Das mittelalterliche Meßopfer (= Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen 101), kt., 15 + 562 S. (Klaus Unterburger) S. 97.
- Barbiche, Bernard/Sorrel, Christian: La France et le Concile Vatican II.* Actes du colloque de La Courneuve (Diplomatie et Histoire 20), 264 S. (Michael Quisinsky) S. 420.
- Bärenfänger, Katharina, Leppin, Volker und Michel, Stefan (Hgg.): Martin Luthers Tischreden.* Neuansätze der Forschung (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 71), 263 S. (Martin Brecht) S. 108.
- Bihrer, Andreas: Begegnungen zwischen dem ostfränkisch-deutschen Reich und England (850–1100).* Kontakte – Konstellationen – Funktionalisierungen – Wirkungen (Mittelalter-Forschungen 39), 668 S. (Brigitte Englisch) S. 366.
- Birnstein, Uwe: Argula von Grumbach.* Das Leben der bayerischen Reformatorin, 128 S. (Tim Lorentzen) S. 397.
- Bischof, Franz Xaver/Thurner, Martin (Hg.): Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert* (Veröffentlichung des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 56), 315 S. (P. Lukas Schenker OSB) S. 382.
- Burkardt, Albrecht/Schwerhoff, Gerd (Hg.): Tribunal der Barbaren?* Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 25), 450 S. (Stephan Mokry) S. 399.
- Caronello, Giancarlo (Hg.): Erik Peterson.* Die theologische Präsenz eines Outsiders, 652 S. (Wolfram Kinzig) S. 404.
- Catherine of Siena: The Creation of a Cult.* Edited by Jeffrey F. Hamburger and Gabriela Signori (Medieval Women: Texts and Contexts 13), 338 S. (Leonhard Lehmann) S. 369.
- Chiai, Gian Franco/Gauly, Bardo Maria/Hartmann, Andreas/Zimmer, Gerhard/Zapff, Burkard M. (Hgg.), Athen, Rom, Jerusalem: Normentransfers in der antiken Welt,* Eichstätter Studien NF 66, 250 S. (Ulrich Volp) S. 94.
- Dahlke, Benjamin: Die katholische Rezeption Karl Barths.* Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (Beiträge zur historischen Theologie 152), 257 S. (Klaus Unterburger) S. 408.
- Dammaschke, Marion/Vogler, Günter: Thomas Müntzer Bibliographie (1519–2012),* (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 233), 559 S. (Volker Leppin) S. 106.
- Dendorfer, Jürgen/Lützelshwab, Ralf (Hg.): Die Kardinäle des Mittelalters und der frühen Renaissance* (Millenio Medievale 95 Strumenti e studi 33), 396 S. (Immo Eberl) S. 381.
- Deuschle, Matthias A., Ernst Wilhelm Hengstenberg.* Ein Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Konservatismus im Preußen des 19. Jahrhunderts (Beiträge zur historischen Theologie 169), XIII, 658 S. (Johannes Hund) S. 122.
- Dingel, Irene (Hg.): Antitrinitarische Streitigkeiten. Die tritheistische Phase (1560–1568).* Zusammenge stellt und bearbeitet von Kęstutis Daugirdas. XI, 622 S. (Sascha Salatowsky) S. 109.
- Dingel, Irene/Kolb, Robert/Kuropka, Nicole/Wengert, Timothy J.: Philip Melancthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy* (Refo500 Academic Studies 7), 288 S. (Stefan Michel) S. 386.
- Dünzl, Franz/Weiß, Wolfgang (Hgg.), Umbruch – Wandel – Kontinuität (312–2012).* Von der Konstantinischen Ära zur Kirche der Gegenwart (Würzburger Theologie 10), 310 S. (Manfred Eder) S. 357.
- Dupont, Anthony: Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy. Do Different Contexts Furnish Different Insights?* (Brill's Series in Church History, 59), XII, 683 S. (Christof Müller) S. 86.
- Engelbrecht, Edward A.: Friends of the Law.* Luther's Use of the Law for the Christian Life, 310 S. (Christian Schulken) S. 391.
- Ernesti, Jörg: Paul VI.* Der vergessene Papst, 374 S. (Klaus Unterburger) S. 409.
- Faber, Eike: Von Ulfila bis Rekkared.* Die Goten und ihr Christentum (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 51), 300 S. (Ulrich Lambrecht) S. 361.

- Frings, Bernhard: *Heimerziehung im Essener Franz Sales Haus 1945–1970*. Strukturen und Alltag in der „Schwachsinnigen-Fürsorge“, 172 S. (Norbert Köster) S. 426.
- Fürst, Alfons (Hg.): *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident* (Adamantiana 1), 265 S. (Ovidiu Ioan) S. 360.
- Gailus, Manfred; Nolzen, Armin (Hg.): *Zerstrittene „Volksgemeinschaft“*. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus“, 325 S. (Karl-Heinz Fix) S. 424.
- Giraud, Cédric: *„Per verba magistri“*. Anselme de Laon et son école au XIIe siècle, 631 S. (Marika Bacsóka) S. 379.
- Greschat, Martin: *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit*. Ein Globaler Überblick, 164 S. (Johann Kirchinger) S. 417.
- Handschuh, Christian: *Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum*. Religiöse Welt- und Gegenwartskonstruktionen in der Katholischen Spätaufklärung (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 81), 262 S. (Bernhard Schneider) S. 383.
- Harvey, Paul D. A.: *Medieval Maps of the Holy Land*, 160 S. (Thomas Horst) S. 363.
- Hexter, Ralph J./Townsend, David (Hgg.): *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, 672 S. (Marika Bacsóka) S. 377.
- Jäckel, Gerd: *...usque in praesentem diem*. Kontinuitätskonstruktionen in der Eigengeschichtsschreibung religiöser Orden des Hoch- und Spätmittelalters (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 52), 266 S. (Gudrun Gleba) S. 365.
- Jasper, Gotthard: *Paul Althaus (1888–1966)*. Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit, 430 S. (Benjamin Hasselhorn) S. 117.
- Jaspert, Bernd (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, 210 S. (Nicole Priesching) S. 83.
- Jürgensen, Claus: *Das Altonaer Bekenntnis vom 11. Januar 1933* (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Bd. 56), 176 S. (Stephan Linck) S. 115.
- Kampmann, Christoph/Niggemann, Ulrich (Hrsg.): *Sicherheit in der Frühen Neuzeit*. Norm – Praxis – Repräsentation (Frühneuzeit-Impulse 2), 816 S. (Johann Kirchinger) S. 395.
- Kircher, Athanasius: *Hauptwerke*. Wissenschaftlich eingeleitete Reprint-Editionen mit Register. Herausgegeben von Anne Eusterschulte, Olaf Breidbach, Wilhelm Schmidt-Biggemann; Band 4: Obeliscus Pamphilus (1650), hg. v. W. Schmidt-Biggemann; Band 3: Oedipus Aegyptiacus (4 Bände) (1652–54), hg. v. W. Schmidt-Biggemann, Georg Olms: Hildesheim 2013/2014 (Michael Weichenhan) S. 358.
- Kommer, Dorothee: *Reformatorsche Flugschriften von Frauen*. Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 40), 420 S. (Tim Lorentzen) S. 397.
- Kötter, Jan-Markus: *Zwischen Kaisern und Aposteln*. Das Akakianische Schisma (484–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike (Roma aeterna, Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter, Band 2), 361 S. (Karl-Heinz Uthemann) S. 87.
- Lange, Christian, Mia Energieia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 66), XX, 701 S. (Karl-Heinz Uthemann) S. 90.
- Lehmann, Karl (Hg.): *Dominus fortitudo*. Bischof Albert Stohr (1890–1961), Hg. anlässlich des 50. Todestages in Zusammenarbeit mit Peter Reifenberg und Barbara Nichtweiß, 470 S. (Klaus Unterburger) S. 406.
- Leppin, Volker: *Geschichte des mittelalterlichen Christentums*. 1. Aufl. (Neue Theologische Grundrisse), 459 S. (Broschur) (Berndt Hamm) S. 99.
- Leugers, Antonia (Hg.): *Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte*. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert (=theologie.geschichte Beiheft 7), kt., 313 S. (Klaus Unterburger) S. 418.
- Liebenberg, Roland, Raschzok, Klaus, Schneider-Ludorff, Gury und Honold, Martin (Hrsg.): *Diakonissen für Amerika*. Sozialer Protestantismus in internationaler Perspektive im 19. Jahrhundert. Quellenedition, XCVIII, 519 S., hardcover, geb., 24 s/w Abb. (Dietrich Blaufuß) S. 422.

- Lillevik, Raymond: *Apostates, Hybrids, or True Jews? Jewish Christians and Jewish Identity in Eastern Europe 1860–1914*, 385 S. (Martina Niedhammer) S. 411.
- Ludwig, Hartmut (Hg.): *Auf Gegenkurs*. Eine Fest- und Dankesschrift zum 100. Geburtstag von Pfarrerin Dr. h. c. Ilse Härter für ihr kritisches Engagement in Kirche und Gesellschaft, die Gleichberechtigung der Frauen im Pfarramt, ihr ökumenisches Wirken, für Freundschaft und Partnerschaft, 200 S. (Justus Vesting) S. 127.
- Martin Bucers *Deutsche Schriften*. Bd. 13: *Unionsschriften 1542–1545*, bearbeitet von Thomas Wilhelmi, 459 S. (Thomas Schirmmacher) S. 387.
- Martin Bucers *Deutsche Schriften*. Bd. 14: *Schriften zu Täuferum und Spiritualismus 1531–1546*, bearbeitet von Stephen E. Buckwalter, 637 S. (Thomas Schirmmacher) S. 387.
- Martin Bucers *Deutsche Schriften*. Bd. 15: *Schriften zur Reichsreligionspolitik der Jahre 1545/1546*, bearbeitet von Susanne Haaf, 650 S. (Thomas Schirmmacher) S. 387.
- Martin Bucers *Deutsche Schriften*. Bd. 16: *Nachträge 1531–1541*, bearbeitet von Stephen E. Buckwalter, Thomas Wilhelmi, 528 S. (Thomas Schirmmacher) S. 387.
- Matheson, Peter: *Argula von Grumbach*. Eine Biographie, 263 S. (Tim Lorentzen) S. 397.
- Maurer, Michaela/Schneider, Bernhard, *Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert*. Ein „edler Wettkampf der Barmherzigkeit?“ [Religion – Kultur – Gesellschaft. Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne, 1], 411 S. (Peggy Renger-Berka) S. 124.
- Mayer, Thomas F.: *The Roman Inquisition*. A Papal Bureaucracy and its Laws in the Age of Galileo, 385 S. (Jyri Hasecker) S. 104.
- Meier, Johannes (Hg./Glüsenkamp, Uwe (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. 5: Peru (1617–1768), XLII u. 350 S., 6 Abb., 3 Karten (Wolfgang Reinhard) S. 110.
- Michel, Stefan/Speer, Christian: *Georg Rörer (1492–1557)*. Der Chronist der Wittenberger Reformation (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 15), 338 S. (Vera v. der Osten-Sacken) S. 401.
- Miekisch, Horst: *Das Augustiner-Chorherrenstift Neunkirchen am Brand*. Seine Geschichte und seine Bedeutung für die Verbreitung der Raudnitzer Reform, hrsg. vom Freundeskreis für Kunst und Kultur e. V. Neunkirchen, 224 S., 14 Farb-, 4 SW-Abb. (Paul Mai) S. 368.
- Norden, Günther van (Hg.): *Charlotte von Kirschbaum und Elisabeth Freiling*. Briefwechsel 1934 bis 1939, 232 S. (Birgit Siekmann) S. 414.
- Novikoff, Alex J.: *The Medieval Culture of Disputation*. Pedagogy, Practice, and Performance, 336 S. (Marika Bacsóka) S. 376.
- O’Callaghan, Daniel: *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin’s Augenspiegel*, Edited and Translated (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 163), XI, 234 S. (Matthias Morgenstern) S. 105.
- Pietzner, Katrin: *Bildung, Elite und Konkurrenz*. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 77), IX, 479 S. (Ulrich Lambrecht) S. 91.
- Prien, Hans-Jürgen, *Christianity in Latin America*, Revised and Expanded Edition, Translated by Stephen Buckwalter and Brian McNeill, XXXII und 670 S. (Wolfgang Reinhard) S. 84.
- Recker, Klemens August: *Unter Preußenadler und Hakenkreuz*. Katholisches Milieu zwischen Selbstbehauptung und Auflösung, 471 S. (Norbert Köster) S. 423.
- Runia, David T., *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1997–2006 with Addenda for 1987–1996, Supplements to *Vigiliae Christianae*, Vol. 109, XXVI, 492 S. (Karl-Wilhelm Niebuhr) S. 93.
- Schimmel, Thomas M., *Auf dem Weg zur Vereinigung*. Die Arbeit des Kooperationsrates der vier deutschen Franziskanerprovinzen in den Jahren 2004 bis 2010 (Franziskanische Forschungen 53), 244 S. (Niklaus Kuster) S. 415.

- Schlageter, Johannes: Die sächsischen Franziskaner und ihre theologische Auseinandersetzung mit der frühen deutschen Reformation* (Franziskanische Forschungen, 52), VI, 395 S. (Armin Kohnle) S. 106.
- Simon, Wolfgang/Hamm, Berndt/Friedrich, Reinhold (Hg.): Martin Bucer Briefwechsel/Correspondance Band IX (September 1532 – Juni 1533)*, 523 S. (Thomas Schirrmacher) S. 387.
- Simon, Wolfgang/Hamm, Berndt/Friedrich, Reinhold (Hg.): Martin Bucer Briefwechsel/Correspondance Band VIII (April 1532 – August 1532)*, 458 S. (Thomas Schirrmacher) S. 387.
- Stahl, Michael, Vom Nationalsozialismus in die Demokratie*. Die Evangelische Landeskirche von Kurhessen-Waldeck während der Amtszeit von Bischof Adolf Wüstemann (1945–1963) (Konfession und Gesellschaft – Beiträge zur Zeitgeschichte, Band 48), 448 S., kart. (Bernd Jaspert) S. 125.
- Stegmann, Andreas: Luthers Auffassung vom christlichen Leben* (Beiträge zur historischen Theologie 175), 550 S. (Gunther Wenz) S. 393.
- Stracke, Daniel: Monastische Reform und spätmittelalterliche Stadt*. Die Bewegung der Franziskaner-Observanten in Nordwestdeutschland (Westfalen in der Vormoderne 14), 309 S. (Leonhard Lehmann) S. 371.
- Thadden, Rudolf von: Eine preußische Kirchengeschichte*, 264 S. (Christopher Spehr) S. 403.
- Thurau, Markus, Paul von Schanz (1841–1905)*. Zur sozial- und theologiegeschichtlichen Verortung eines katholischen Theologen im langen 19. Jahrhundert, 510 S. (Contubernium, Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 80) (Gregor Klapczynski) S. 120.
- Tricoire, Damien: Mit Gott rechnen*. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen. 1. Aufl. (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit, 1), 462 S. (Urszula Pełkala) S. 113.
- Türk, Verena: Christliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im früheren Mittelalter im Spiegel der Pilgerberichte* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins XL), 154 S. (Andreas Müller) S. 372.
- Voigt, Jörg, Beginen im Spätmittelalter*. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen 32), 521 S. (Ulrike Treusch) S. 375.
- Wei, Ian P.: Intellectual Culture in Medieval Paris*. Theologians and the University, c. 1100–1330, 462 S. (Marika Bacsóka) S. 95.
- Wendebourg, Dorothea/Ryrie, Alec (Hg.), Sister Reformations II – Schwesterreformationen II: Reformation and Ethics in Germany and in England*. Reformation und Ethik in Deutschland und in England, 390 S. (Volker Leppin) S. 385.
- Wengert, Timothy J.; Defending Faith*. Lutheran Responses to Andreas Osiander's doctrine of Justification, 1551–1559. 1. Aufl. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 65), XIV, 468 S. (Matthias A. Deuschle) S. 112.
- Wien, Ulrich Andreas: Resonanz und Widerspruch*. Von der siebenbürgischen Diaspora-Volkirche zur Diaspora in Rumänien, 622 S. (Helmut Baier) S. 412.
- Wolf, Hubert: Die Nonnen von Sant' Ambrogio*. Eine wahre Geschichte, 544 S. (Bernhard Schneider) S. 116.
- Ziegert, Karl Richard: Zivilreligion. Der protestantische Verrat an Luther*. Wie sie in Deutschland entstanden ist und wie sie herrscht, 480 S. (Benjamin Hasselhorn) S. 119.

Gesamtverzeichnis der Rezensenten 2015

- Bacsóka, Marika, S. 96, 377, 379, 381
Baier, Helmut, S. 414
Blaufuß, Dietrich, S. 423
Brecht, Martin, S. 109
- Deuschle, Matthias A., S. 113
- Eberl, Immo, S. 382
Eder, Manfred, S. 358
Englisch, Brigitte, S. 368
- Fix, Karl-Heinz, S. 426
- Gleba, Gudrun, S. 366
- Hamm, Berndt, S. 103
Hasecker, Jyri, S. 105
Hasselhorn, Benjamin, S. 119, 120
Horst, Thomas, S. 365
Hund, Johannes, S. 124
- Ioan, Ovidiu, S. 361
- Jaspert, Bernd, S. 127
- Kinzig, Wolfram, S. 406
Kirchinger, Johann, S. 397, 418
Klapczynski, Gregor, S. 122
Kohnle, Armin, S. 108
Köster, Norbert, S. 424, 427
Kuster, Niklaus, S. 417
- Lambrecht, Ulrich, S. 93, 363
Lehmann, Leonhard, S. 371, 372
Leppin, Volker, S. 106, 386
Linck, Stephan, S. 116
Lorentzen, Tim, S. 399
- Mai, Paul, S. 369
Michel, Stefan, S. 387
- Mokry, Stephan, S. 401
Morgenstern, Matthias, S. 105
Müller, Andreas, S. 375
Müller, Christof, S. 87
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, S. 94
Niedhammer, Martina, S. 412
- Osten-Sacken, Vera v. der, S. 403
- Pękala, Urszula, S. 115
Priesching, Nicole, S. 84
- Quisinsky, Michael, S. 421
- Reinhard, Wolfgang, S. 86, 112
Renger-Berka, Peggy, S. 125
- Salatowsky, Sascha, S. 110
Schenker OSB, P. Lukas, S. 383
Schirrmacher, Thomas, S. 391
Schneider, Bernhard, S. 117, 384
Schulken, Christian, S. 393
Siekmann, Birgit, S. 415
Spehr, Christopher, S. 404
- Treusch, Ulrike, S. 376
- Unterburger, Klaus, S. 99, 408, 409, 411, 420
Uthemann, Karl-Heinz, S. 90, 91
- Vesting, Justus, S. 129
Volp, Ulrich, S. 95
- Weichenhan, Michael, S. 360
Wenz, Gunther, S. 395

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2015 kostet im Abonnement € 206,70 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 78,60 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 0711/7863-7223, Telefax 0711/7863-8393. Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Ulrich Volp, Seminar für Kirchengeschichte und Territorialkirchengeschichte, Ev.-Theol. Fakultät, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 55099 Mainz.

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

VIII

Zeitschrift für Kirchengeschichte

126. Band 2015
Heft 1

Verlag W. Kohlhammer

„Daz ewige viwer, daz nimmer erlischet.“

Ein bisher unbekannter Schwur gegen das „Waldensertum“ aus dem 13. Jahrhundert

Christof Paulus

Einleitung

Am dritten Tag ihres Aufenthalts in einer Abtei an den Apenninhängen seufzte der junge Benediktiner Adson von Melk auf:

„Mir scheint, ich bin nur ein tumber Tor. Es gelingt mir nicht, die akzidentalen Unterschiede zwischen den zahllosen Gruppen und Kategorien von Ketzern herauszufinden, heißen sie nun Waldenser, Katharer, Albigenser, Humiliaten, Beginen, Begharden, Lollarden, Lombarden, Joachimiten, Patarener, Apostoliker, lombardische Pauperes, Arnoldisten, Wilhelmiten, Anhänger der Bewegung des Freien Geistes oder Luziferaner und so weiter. Was soll ich nur tun?“¹

Sein Lehrer, William von Baskerville aus dem Franziskanerorden, verglich daraufhin die *ecclesia* mit einem gewaltigen Strom, der dem Meer der Erlösung zufließe, der aber auch die Schlacken eines langen Wegs mit sich führe und Seitenströme ausgebildet habe, welche sich vom großen Wasser getrennt hätten und nun mit mehr oder minder starker Intensität flössen. Von Seiten der Kirche bemühe man sich, so William weiter, die Damnbrüche zu reparieren.

Was Umberto Eco seine Protagonisten im „Namen der Rose“ bemerken lässt, deckt sich durchaus mit der modernen Ketzerforschung, welche zahlreiche Aspekte der mittelalterlichen Häresien seit den forschungsgeschichtlich Wegmarken setzenden Arbeiten von Antoine Dondaine zu den Waldensern und Arno Borst zu den Katharern erarbeiten konnte, ohne allerdings schon eine Synthese anstreben zu können, wie dies Hermann Grundmann noch im Jahre 1963 versucht hat.² Die Waldenserfor-

¹ Umberto Eco, *Der Name der Rose*. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber, München/Wien 1982, 250, im Folgenden 250f.

² Herbert Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen 1963; ders., *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1900–1966)*, Rom 1967; vgl. auch Kurt-Victor Selge, *Die Erforschung der mittelalterlichen Waldensergeschichte*, in: *Theologische Rundschau* 33 (1968), 281–343, zu den Arbeiten Grundmanns 286f. Die jüngere Waldenserforschung ist gekennzeichnet von oftmals auf ein breiteres Zielpublikum ausgerichteten, nicht selten auch populäreren Darstellungen, vgl. etwa Giorgio

schung im Speziellen³ wendete sich in jüngster Zeit quellenbedingt zunehmend der spätmittelalterlichen Überlieferung zu.⁴ Für das 13. Jahrhundert – der „Achszeit“ in der Ketzergeschichte⁵ – können indes aufgrund oftmals fehlender Zeugnisse nur annähernde Rekonstruktionen einer möglichen Diffusion und der jeweils spezifischen häretischen Ausprägung erfolgen.⁶ Ähnliches gilt auch für die Maßnahmen von Kirche und Fürsten, mit welchen diese gegen das Ketzertum vorzugehen versuchten. Dieser Umstand wird sich auch in den folgenden Ausführungen methodisch spiegeln.

Vergleichsweise gut sind wir über eine Waldenserverfolgung in Österreich der Jahre 1259 bis 1266 informiert.⁷ Die Forschung brachte jene erste größere, nachweisbare Waldenserverfolgung mit einer Visitation der Passauer Diözese in Zusammenhang, welche der Böhmenkönig Ottokar veranlasst hatte. 1266 wurden schließlich mehrere Dutzend Waldenser in den Pfarreien des heutigen Ober- und Niederösterreichs aufgestöbert.⁸ Möglicherweise ebenfalls in den hier skizzierten Ereigniszusammenhang zu verorten ist ein Schwur, den es im Folgenden vorzustellen und zu edieren gilt. Er ist überliefert in einer Sammelhandschrift des 13. Jahrhunderts, welche laut Besitzvermerk im 17. Jahrhundert dem Kloster Millstatt gehörte, mit der Aufhebung der Jesuitenbibliothek 1775 in die Bestände der Klagenfurter Studienbibliothek

Tourn, I Valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa (1170–1999), Turin 1999; Antonio De Pasquale, I Valdesi una Setta religiosa. Storia europea di Eresie. Persecuzioni, inquisizioni, processi, condanne, Cosenza 2006; Andrea Sossi, Medioevo valdese 1173–1315, Trient 2010.

³ Nur einen Überblick können und wollen geben: Gabriel Audisio, Die Waldenser. Geschichte einer religiösen Bewegung, München 1996, 15–53; Amelie Flößel, Die Anfänge der Waldenser in Mitteleuropa, in: Günter Frank/Albert de Lange/Gerhard Schwinge (Hgg.), Die Waldenser. Spuren einer europäischen Glaubensbewegung. Begleitbuch zur Ausstellung in Bretten 12. Mai–1. August 1999, Bretten 1999, 13–25; Michael Losch, Die frühen Waldenser. Soziale Zusammenstellung, Erscheinungsbild und Verfassung, in: ebd., 27–37; Euan Cameron, Waldenses. Rejections of Holy Church in Medieval Europe, Oxford/Malden 2000, 11–60; Malcolm Lambert, Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten, Darmstadt 2001, 64–91, 152–177; Christoph Auffarth, Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen, München 2005, 90–96; Egon Boshof, Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne, Stuttgart 2007, 170–172; Sabine Buttinger, Mit Kreuz und Kutte. Die Geschichte der christlichen Orden, Stuttgart 2007, 49–51; Wolfgang Stürner, Dreizehntes Jahrhundert 1198–1273, Stuttgart 2007, 128–135.

⁴ Etwa Georg Modestin, Quellen zur Geschichte der Waldenser von Straßburg (1400–1401), Hannover 2007; Georg Modestin, Ketzer in der Stadt. Der Prozess gegen die Straßburger Waldenser von 1400, Hannover 2007; Kathrin Utz Tremp, Von der Häresie zur Hexerei. „Wirkliche“ und imaginäre Sekten im Spätmittelalter, Hannover 2008; Marina Benedetti (Hg.), Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca, Turin 2009.

⁵ Nach Peter Dinzelbacher, Die Achszeit des Hohen Mittelalters und die Ketzergeschichte, in: Günter Frank/Friedrich Niewöhner (Hgg.), Reformer als Ketzer. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren, Stuttgart 2004, 90–121.

⁶ Vielfach noch grundsätzlich hierzu: Kurt-Victor Selge, Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antihæresis des Durandus von Ostia, Bd. 1: Untersuchung und Darstellung, Berlin 1967, 259–293; Martin Schneider, Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform, Frömmigkeit, sozialer Hintergrund, Berlin/New York 1981, 95–97, 113f.

⁷ Hierzu Schneider, Europäisches Waldensertum (wie Anm. 6), 97f.; Peter Segl, Ketzer in Österreich. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert, Paderborn u. a. 1984, 153–270.

⁸ Vgl. Segl, Ketzer (wie Anm. 7), 171–195, Karte 169.

überführt wurde und nun in der Handschriftenabteilung der dortigen Universitätsbibliothek aufbewahrt wird.⁹

Der mehrlagige Pergamentcodex im Format 19x12,5cm besteht zum überwiegenden Teil aus lateinischen Predigten (Apostel wie Simon und Judas, Märtyrer und Heilige wie Achatius, Barbara, Laurentius, Lucia, Verstorbene, Parasceve). Er wurde von mehreren Händen meist in Doppelcolumnen sowie in gotischer Minuskel und mit kalligraphierenden roten Initialen beschrieben. Kustoden und Marginalia späterer Jahrhunderte belegen den längeren Gebrauch des Handschrifteninhalts. Auf dem Vorderdeckel vermerkte ein Schreiber des 15. Jahrhunderts den Titel „Sermones de sanctis per totum“. Eingeschoben auf fol. 9r findet sich nun der eingangs angeführte deutschsprachige Schwur in bairisch-österreichischer Mundart¹⁰ an die im wörtlichen Sinn als katholisch, als umfassend verstandene Christenheit, worauf sich eine lateinische Anklagekette anschließt.

Die Vorlage wird weitgehend graphiegetreu wiedergegeben. Dies gilt besonders für u/v und deren Verbindungen sowie für /i/ und /j/. Eine zurückhaltende moderne Zeichensetzung soll die Leseverständlichkeit erhöhen. Ligaturen werden bei der Transkription aufgelöst. Satzanfänge, Ortsnamen werden großgeschrieben.

Edition

Wir suern bi dem almehtigen got vnt bi den hailigen vir ewangelien, die hi vor vns sint, daz wir sin in aller ainungen der heiligen christenhait vnd in der gemaine des stuls dach Rome vnd daran immer stete wellen beleiben vnd allen den widersten, die wider disen gelouben sint oder lebent oder leren, vnd wider die, die die selben scherment, den ertail wir den pan vnd daz ewige viwer, daz nimmer erlischet.

Primo sunt accusandi, qui docent et viuunt contra fidem christianam,
de hiis, qui ignorant dominicam orationem et sýbolum,
de hiis, qui more fidelium semel in anno non confitentur uel communicant summo et proprio sacerdotj,
de hiis, qui non obseruant festa sanctorum iuxta consuetudinem ecclesiae,
item qui faciunt mercatum in die dominico,
item de blasphemantibus in taberna et in aliis locis dominum et sanctos suos,
item de sacrilegiis,
item de vsurariis et raptoribus,
de obligatoribus et hiis similes,

⁹ Universitätsbibliothek Klagenfurt (künftig UBK), Pergament-Handschrift (künftig PE) 18; Beschreibung des Codex durch Hermann Menhardt (Bearb.), Handschriftenverzeichnis der Kärntner Bibliotheken I: Klagenfurt, Maria Saal, Friesach, Wien 1927, 91.

¹⁰ Auf das Bairisch-Österreichische deuten vor allem drei Indizien hin: 1) <pan> für mhd. <ban> (im 13. Jahrhundert ist <p-> außerhalb des Bairischen nur selten gebräuchlich; 2) <ai> für mhd. <ei> (seit dem 12. Jahrhundert ist <ai> besonders im Bairischen und im östlichen Alemannischen häufig); 3) <widersten> mit <e> (im Gegensatz zum Alemannischen vorwiegenden <a>). Herzlichen Dank an Dr. Wolfgang Janka/Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München für seine Einschätzung.

de factoribus,
 de incendiariis,
 item qui emunt praedam,
 de periuriis,
 de adulteriis etc. et de hiis, qui seruant scientes in domo sua adulteros,
 de inuasoribus patrum et matrum et clericorum,
 de inuasoribus rerum ecclesiasticarum,
 de heresij.

Einordnung

Da die Adressaten des romzentrierten und vom Heiligen Stuhl die kirchenrechtliche Kompetenz ableitenden volkssprachlichen Eides¹¹ sowie die der anaphorischen, oft in klassischen Dreierformeln vorgetragene lateinischen Anklagekette nicht genannt werden, kann eine Zuordnung nur aus textimmanenten Indizien und durch Rückschlüsse aus dem geschichtlichen Kontext erfolgen. Den (assertorischen) Eid als grundsätzlich flexibles Beweismittel zur „verfahrensrechtlichen“ Wahrheitssuche – da nach mittelalterlicher Vorstellung im jurierenden Akt der Glaube wirksam werde – betonte die rechtshistorische Forschung.¹² Jener konnte darüber hinaus eine besondere Wirkkraft entfalten, weil gerade manche häretische Strömungen – darunter eben die genannten Waldenser – den Eid als Todsünde verdammt.¹³ Dass der vorliegende schwurformelartige Eid mit Bann und ewigem Feuer droht, mag vor dem Hintergrund, dass laut des Passauer Anonymus das Purgatorium von manchen Häretikern in Zweifel gezogen wurde,¹⁴ als ein Indiz für einen Ketzerkontext angesehen werden, der ja auch ausdrücklich in der Quelle genannt wird. Der erwähnte Passauer Anonymus, möglicherweise ein in Ober- und Niederösterreich wirkender Dominikaner,¹⁵ hatte Mitte des 13. Jahrhunderts ein florilegisches Werk über Juden, Ketzer und den Antichristen zusammengestellt.¹⁶ Eine (relative) Eigenkenntnis hatte der Autor allerdings nur von den Waldensern.¹⁷ Das Infragestellen

¹¹ Anzunehmen ist der Einfluss des Pontificale Romanum, der jedoch kaum schlüssig aus dem intertextuellen Befund abzuleiten ist. Zur Haltung und den differenzierten Maßnahmen Innozenz' III. gegen die Waldenser zusammenfassend: Richard Newhauser, Zur Zweideutigkeit in der Moralthologie. Als Tugenden verkleidete Laster, in: Peter von Moos (Hg.), Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne, Köln/Weimar/Wien 2001, 377–402, hier bes. 392–395.

¹² Vgl. Stefan Esders/Thomas Scharff, Die Untersuchung der Untersuchung. Methodische Überlegungen zum Studium rechtlicher Befragungs- und Weisungspraktiken in Mittelalter und früher Neuzeit, in: dies. (Hgg.), Eid und Wahrheitssuche. Studien zu rechtlichen Befragungspraktiken in Mittelalter und früher Neuzeit, Frankfurt a. Main u. a. 1999, 11–47, hier 20–30; Überblick mit Hinweisen auf ältere Literatur durch Dietlinde Munzel-Everling, Eid, in: ²HRG 1 (2008), 1249–1261.

¹³ Vgl. hierzu Segl, Ketzer (wie Anm. 7), 214f.

¹⁴ Vgl. Segl, Ketzer (wie Anm. 7), 200.

¹⁵ Alexander Patschovsky, Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, Stuttgart 1968, 146–150.

¹⁶ Segl, Ketzer (wie Anm. 7), 195–216; weitgehend ihm folgend Carlo Papini, Valdo di Lione e i „poveri nello spirito“. Il primo secolo del movimento valdese (1170–1270), Turin 2001, 446–461.

¹⁷ Patschovsky, Passauer Anonymus (wie Anm. 15), 77–89.

der Sakramente¹⁸ wie der Kirchenbräuche¹⁹ durch die Häretiker wird vom Anonymus ausdrücklich angeführt. Gerade diese Aspekte machen auch einen Hauptteil unserer Quelle aus, was wiederum als ein Argument für einen möglichen Zusammenhang mit der eingangs genannten Ketzer- bzw. Waldenserverfolgung zu werten ist.

Jedoch bestehen Schwierigkeiten bei der genaueren Identifikation, denn der Passauer Anonymus stellte Elemente der ultramontanen sowie der lombardischen Ausrichtung des Waldensertums zusammen, welche offensichtlich beide in der Passauer Diözese auftraten.²⁰ Mit relativer Wahrscheinlichkeit sind in Österreich Waldenser v. a. der lombardischen Ausrichtung nachzuweisen. Insgesamt implizieren die Passagen des vorliegenden Schwurs wohl auch die waldensische Auffassung, der Gehorsam gegen Autoritäten könne dem Gehorsam gegen Gott entgegenstehen, wenn die Sakramente durch unreine Hände gespendet würden,²¹ was wiederum ein unterschiedliches Bußverständnis sowie eine divergierende Auffassung der Binde- und Lösegewalt sowie letztlich antihierarchische Tendenzen zeitigte. Deziert wird in der lateinischen Anklagekette die priesterliche Autorität erwähnt, welche demnach von den Ketzergruppen in Zweifel gezogen wurde.

Das ausdrückliche Ansprechen der Beichtpraxis verweist auf die Bestimmungen des Vierten Lateranum (1215),²² wo eine christozentrische und eucharistische Definition der kirchlichen Heilsgemeinschaft festgelegt wurde. Dies inkludierte wiederum eine sakramentale, an die Priester gebundene Definition der Messfeier, deren sonntägliche Predigt die Anklagekette hervorhebt, und bildete somit die Grundlage für den Ausschluss der laienpredigenden Waldenser und anderer ketzerischer Gemeinschaften. Gerade die durch das Vierte Lateranum einmal jährlich vorgeschriebene und von der Anklagekette aufgeführte Pflichtbeichte ist ein *terminus post quem* für die zeitliche Datierung des Eids und muss als ein besonderes Indiz für eine Zuordnung in den waldensischen Rahmen gewertet werden; denn die Waldenser griffen tief in das katholische Sakramentsverständnis der Beichte ein, wenn sie nach den Bußpredigten den Zuhörern *consilia* gaben, welche in gewisser Weise die Beichte substituierten.²³

Die Überlieferung unserer Quelle im Verbund mit Predigten, vor allem zu den Aposteln, gibt dem Codex einen gleichsam „encheiridischen“ Status bei der Ketzerbekämpfung, zumal die Waldenser auch – neben der Rückführung auf Zeiten Papst

¹⁸ Segl, Ketzer (wie Anm. 7), 201–210.

¹⁹ Segl, Ketzer (wie Anm. 7), 210–214.

²⁰ Vgl. hierzu wie auch zum Folgenden Segl, Ketzer (wie Anm. 7), 216–233, dessen These jedoch von der Forschung nicht unwidersprochen blieb.

²¹ Vgl. etwa auch Alexander Patschovsky/Kurt-Victor Selge (Bearb.), Quellen zur Geschichte der Waldenser, Gütersloh 1973, 44–46.

²² Amedeo Molnár, Die Waldenser. Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung, Göttingen 1980, 85–89; Papini, Valdo di Lione (wie Anm. 16), 278f.; Bernard Félix, L'hérésie des pauvres. Vie et rayonnement de Pierre Valdo, Genf 2002, 172–175.

²³ In Auswahl: Schneider, Europäisches Waldensertum (wie Anm. 6), 52–54; Martin Ohst, Pflichtbeichte. Untersuchungen um Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter, Tübingen 1995, bes. 41–49, 182–212.

Silvesters I. – einen apostolischen Ursprungsmythos pflegten.²⁴ Die Notwendigkeit einer professionalisierten Predigtstätigkeit gegen die Häretiker wurde von Seiten der Kirche als zentrales Mittel erkannt.²⁵ So sind wohl durchaus regional verschiedene Inquisitionspraktiken zum Aufspüren der Ketzler zu veranschlagen,²⁶ doch weist unsere Handschrift eine Fokussierung auf die Grundpfeiler des ritualisierten Eids auf das Neue Testament („bi den hailigen vir ewangelien, die hi vor vns sint“) und der gleichsam situationsgebundenen Predigt auf.²⁷ Der Eid richtet sich gegen Leute, „die wider disen gelouben sint oder lebent oder leren, vnd wider die, die die selben scherment“; und die Anklagekette greift diese Stoßrichtung gleich im ersten Punkt auf: „Primo sunt accusandi, qui docent et viuunt contra fidem christianam.“ Ausdrücklich wird eine sakramentale wie rituelle Opposition als ketzerisch gebrandmarkt und von der hier als Schwureinung konstituieren Heilsgemeinschaft („Wir suern bi dem almehtigen got“) ausgeschlossen.

Allerdings zeigen die Passagen auch deutlich, wie sehr sich das Vorgehen gegen Ketzler mit einer gleichsam „sozialdisziplinatorischen“ Bekämpfung weiterer kirchenrechtlich und synodal oftmals thematisierter Missstände verband – vom „klassischen“ Wirtshausfluchen über Meineid, Ehebruch²⁸ hin zu ganz handfesten Verbrechen wie Hehlerei, Brandschatzung oder Kirchenplünderung. Aussagen zum sonntäglichen Marktverbot wie in der Anklagekette finden sich schon in karolingischen Kapitularien. Jenen Gedanken weiterführend, könnte der vorliegenden Quelle auch der Charakter eines Abschwörungseides bzw. einer Reinigungsformel (*iuramentum purgationis*) zukommen, die etwa nach einer entsprechenden Predigt zu leisten waren. Dieser

²⁴ Hierzu Peter Segl, Geschichtsdenken und Geschichtsbewußtsein hochmittelalterlicher Ketzlergruppen, in: Hans-Werner Goetz (Hg.), Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nicht-historiographischer Quellen, Berlin 1998, 131–141; Peter Biller, The Waldenses, 1170–1530. Between a religious order and a church, Aldershot 2000, 191–206; als Quellenbeispiele: Patschovsky/Selge, Quellen (wie Anm. 21), 15–18, hier 16f. (Stephan von Bourbon), 19 (Passauer Anonymus).

²⁵ Hierzu Peter Segl, Berthold von Regensburg und die Ketzler seiner Zeit, in: Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs, Bd. 4: Regensburg und Bayern im Mittelalter. Festschrift Kurt Reindel, Regensburg 1987, 115–129, der zeigt, wie Berthold in polemischer Variation eine Liste von Ketzlerlehren „abarbeitet“ und diese unterschiedlichen häretischen Gruppierungen zuwies. Berthold hatte zusammen mit Albertus Magnus 1263 den Auftrag erhalten, gegen die Waldenser zu predigen; ferner Sarah Kahn, *Diversa diversis*. Mittelalterliche Standespredigten und ihre Visualisierung, Köln 2007, bes. 56f.; Ariane Czerwon, Predigt gegen Ketzler. Studien zu den lateinischen Sermones Bertholds von Regensburg, Tübingen 2011, 128–138.

²⁶ Zusammenfassend Gerd Schwerthoff, Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit, München 2006, 42–46.

²⁷ Möglicherweise ist auch UBK PE 2 – ebenfalls hauptsächlich eine *sermones*-Handschrift mit einem Einband wie PE 18, in der ebenfalls die Ehebruchsthematik gewissen Raum einnimmt – in diesen Zusammenhang zu verorten, vgl. Menhardt, Handschriftenverzeichnis (wie Anm. 9), 83–85. Insgesamt haben sich 39 Predigthandschriften aus dem 12. bis 15. Jahrhundert erhalten, welche den Millstätter Beständen zugeordnet werden können, vgl. Maria Mairoid, Die Millstätter Bibliothek, in: Carinthia I 170 (1980), 87–106, hier 97. Zur Archiv- und Bibliotheksgeschichte im Überblick: Erika Weinzierl-Fischer, Geschichte des Benediktinerklosters Millstatt in Kärnten, Klagenfurt 1951, 15–23. Der Schwur auf die Evangelien war bei Klerikern obligatorisch, doch auch bei Laien gebräuchlich.

²⁸ Der Vorwurf sexueller Ausschreitung zählt zum antiwaldensischen Repertoire vorwiegend im Spätmittelalter: Lothar Vogel, Die Waldenser des Mittelalters zwischen Heiligungsbestreben und dem Vorwurf sexueller Grenzüberschreitung, in: Wolfgang Breul (Hg.), „Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbahren“. Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus, Halle 2011, 1–17.

für moderne Betrachter inhaltlich reichlich offene Eindruck lässt sich durchaus mit den scholastischen Auseinandersetzungen österreichischer Theologen verbinden, bei denen sich ebenfalls nur auf weitgehend allgemeiner Ebene inhaltliche Argumentationen nachweisen lassen.²⁹

Eine spezifischere Phänomenologie der regionalen häretischen Devianz, wie dies Jörg Feuchter quellenbedingt für die südwestfranzösische Stadt Montauban aufzeigen konnte,³⁰ ist im vorliegenden Fall kaum möglich. Die hier zentralen vier Anklagepunkte – Lehre und Leben wider den christlichen Glauben, Missachtung der Sonntagspredigt und des Glaubensbekenntnisses, Nichteinhalten der Jahresbeichte vor dem zuständigen Priester, Nichtbeachten des Heiligenkalenders nach der Kirchengehörnheit – zielen insgesamt gegen ein Infragestellen der Kirchenhierarchie, des Verhältnisses zwischen Laien sowie Klerus und eines tradierten rituellen Formenschatzes. Sie mögen darin Hinweise auf die Ausprägung des vermeintlich waldensischen Ketzertums liefern, das in seinem apostolischen Anspruch die Laienpredigt propagierte und damit das Kirchenmonopol wie dessen Grundlagen in Zweifel zog. Die Passagen der Klagenfurter Quelle stärken im Gegensatz dazu die tradierten kirchlichen Machtstrukturen und setzen gewiss bewusst den von häretischen Gruppierungen abgelehnten Eid als Mittel ein, zumal dadurch eventuelle Sympathisanten auch gebunden wurden.

Die bereits mehrfach erwähnte Zweisprachigkeit ist ein Hinweis auf unterschiedliche Adressaten. Die muttersprachlichen Passagen des Eids scheinen für den unmittelbaren Gebrauch als zu vielfältigende Formel gedacht zu sein, deren fixierter Wortlaut ein wohl einheitliches Verfahren der Ketzersuche gewährleisten sollte und flexibel im weitgespannten Feld seelsorgerischer Tätigkeit einzusetzen war. Wo der Schwur nun Anwendung fand – im Rahmen des Gottesdienstes, beim priesterlichen Visitationgang in vermeintliche Ketzernester, wie er 1259 für die Diözese Passau angeordnet wurde³¹ –, kann mangels Quellenbelegen kaum gesagt werden.

Auch ist die Provenienz des Eides – da weitere Überlieferungsträger bisher nicht bekannt sind – nur zu vermuten, doch deutet die sprachlich zu erschließende Standardisierung in Verbund mit ihrer flexibel offenen Formulierung womöglich auf ein überregionalisiertes, vielleicht episkopales Umfeld hin, wie sie die erwähnte österreichische Ketzerverfolgung der Jahre 1259 bis 1266 prägte. Gerade die Mundart könnte für ein ursprünglich Passauer oder Salzburger Umfeld sprechen. Im Gegensatz dazu war wohl die lateinische Anklagekette eine für die Geistlichen gedachte, mahnende Zusammenstellung der beobachteten und zu bekämpfenden Missstände.

Man mag aber in den relativ allgemeinen Formulierungen – positiv gewendet – auch den bewusst relativ offen gehaltenen Versuch sehen, auf die individuellen Aus-

²⁹ Karl Ubl, Die österreichischen Ketzler aus der Sicht zeitgenössischer Theologen, in: Gustav Pfeifer (Hg.), Handschriften, Historiographie und Recht. Winfried Stelzer zum 60. Geburtstag, Wien/München 2002, 190–224.

³⁰ Jörg Feuchter, Zwei Häresien in einer Stadt. Die Anhänger von Waldensern und Katharern in Montauban (Quercy) im 13. Jahrhundert, in: ZKG 119 (2008), 297–326; Jörg Feuchter, Ketzler, Konsuln und Büsser. Die städtischen Eliten in Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236/1241), Tübingen 2007, 226–256.

³¹ Vgl. Schneider, Europäisches Waldensertum (wie Anm. 6), 98.

prägungen des Ketzertums, welches ein möglicherweise waldensisches Wanderpredigtwesen hervorrief, auch in der Breite reagieren zu können. Diese häretische Laienfrömmigkeit³² stellte mit den Kirchenhierarchien auch ganz konkret Herrschaftsrechte vor Ort in Frage, wie etwa vergleichend der Fall des heute oberösterreichischen Klosters Garsten belegt.³³ Ob der hier vorzustellende Codex bereits im Mittelalter zum Millstätter Bestand gehörte – das früheste Bücherverzeichnis stammt aus dem Jahre 1577³⁴ – und ob sich also daraus auf eine waldensische Bewegung im Kärntner Raum schließen lässt, kann nicht gesagt werden.

Denn ebenfalls nichts Genaueres lässt sich bei derzeitigem Forschungsstand über die Herkunft der Handschrift ausführen.³⁵ Dass sie möglicherweise aus dem im 13. Jahrhundert bedeutsamen Skriptorium der Viktringer Zisterze stammt,³⁶ kann nur Spekulation sein, ebenso wie ein zeitlicher und möglicher Zusammenhang mit dem Wirken der Dominikaner bzw. der Franziskaner in Österreich,³⁷ der Aussendung des Kardinallegaten Guido von San Lorenzo in Lucina 1265 im Auftrag, Provinzialversammlungen durchzuführen, oder der 1267 abgehaltenen Synode von Wien. Millstatt hingegen trat in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts – vor allem im letzten Viertel des Säkulums – in eine Phase gravierender innerklosterlicher Schwierigkeiten ein.³⁸ Ob hieraus ein eventueller Hintergrund aus dem Bemühen reformerischer monastischer Zielsetzungen zu folgern ist, kann ebenfalls nur eine Vermutung sein.

Denkbar spiegelt der allgemein formulierte, Krisenfaktoren zusammenspannende Eid auch die regional „individuelle“ Ausprägungen des Ketzertums, welche unter einem Sammelbegriff verbunden wurden, wie die Schwierigkeit kirchlicher Stellen, häretische Gruppen genauer und präziser zu fassen. So sind etwa im kärntnerischen Friesach Ketzernachzuweisen, ihre genaue Bestimmung und Zuweisung jedoch sind nicht möglich.³⁹ Ein ketzersymptomatisch gleichsam fächerartig angelegter Schwur

³² Klaus Schreiner, Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?, in: Klaus Schreiner (Hg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, München 1992, 1–78, spricht sich für die Verwendung dieses flexiblen Begriffs aus.

³³ Waldemar Huber, Garsten, in: Ulrich Faust/Waltraud Krassnig (Hgg.), *Germania Benedictina*, Bd. III/2: Die benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol, St. Ottilien 2000, 500–560, hier 512f.

³⁴ Zur Millstätter Bibliothek: Mairold, *Millstätter Bibliothek* (wie Anm. 27); Wilhelm Deuer, *Millstatt*, in: Ulrich Faust/Waltraud Krassnig (Hgg.), *Germania Benedictina*, Bd. III/2: Die benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol, St. Ottilien 2001, 759–822, hier 788–793.

³⁵ Freundliche Auskunft von Frau Christa Herzog M. A., Leiterin der Hauptabteilung 4 Sonder-sammlungen/UBK (April 2015). Zur Geschichte Kärntens im 13. Jahrhundert der Überblick durch Claudia Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, Bd. 1: Das Mittelalter, Klagenfurt 1984, 226–367.

³⁶ Ohnedies ist die Erforschung der Kärntner Skriptorien des Hoch- und Spätmittelalters bis auf wenige Ausnahmen ein dringendes Desiderat der Forschung.

³⁷ Hierzu Hans Zotter, *Der Dominikanerkonvent zu Friesach*, in: *Carinthia I* 160 (1970), 690–718; Hans Zotter, *Die Dominikaner in Innerösterreich während des Mittelalters*, in: *Symposium zur Geschichte von Millstatt und Kärnten*, 19.–20. Juni 1991, 20–33 (wieder in: Franz Nikolasch [Hg.], *Studien zur Geschichte von Millstatt und Kärnten. Vorträge der Millstätter Symposien 1981–1995*, Klagenfurt 1997, 703–715).

³⁸ Zusammenfassend Weinzierl-Fischer, *Geschichte* (wie Anm. 27), 35f.

³⁹ Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens* (wie Anm. 35), 270. Die entscheidenden Quellen hierfür im Kärntner Landesarchiv/Klagenfurt, Allgemeine Urkundenreihe 418-B-C 4838 St; 418-B-C 5157 St (je-

konnte demnach ein probates Mittel sein, um gerade auch in ländlichen und herrschaftlich schwer in den Griff zu bekommenden Regionen, wo sich die kommunikativen Diskurse nicht in dem Maße wie in den „Städten“ bündelten, Ketzernester überhaupt aufzuspielen und zudem ein hoheitsrechtliches Vordringen in die Breite voranzutreiben. Ketzerfrage war Herrschaftsfrage, und so verbanden sich im Schwur auch beide Ebenen.

Im Juni 1237 war ein Blutregen über Kärnten niedergegangen, welchen die Zeitgenossen gewiss apokalyptisch konnotierten.⁴⁰ Rund 20 Jahre später, am 8. Juni 1255, gestattete der Salzburger Oberhirte Philipp den Minoriten, in seiner Kirchenprovinz ihre Predigtstätigkeit mit dem Gewähren eines bis zu 30-tägigen Ablasses zu verbinden.⁴¹ Dass diese hierbei auf Widerstand stießen, davon zeugt das Gebot Papst Alexanders IV. – ausgestellt Anagni 1256 Juli 29 –, die Bettelmönche in der Ausübung ihrer religiösen Bemühungen nicht zu behindern und zu bedrängen.⁴² Die drei genannten „Ereignisse“ können lediglich eine schlaglichtartige Erhellung für den weitgehend „dunklen Raum“ des Ketzertums in Kärnten sein, doch mögen sie einen mentalitätsgeschichtlichen Rahmen abstecken sowie die Maßnahmen beleuchten, welche die Kirchenführung bezüglich der Durchdringung des Raums traf.

Ob der Eid sowie die Anklagekette aus der Universitätsbibliothek Klagenfurt auch eine Auseinandersetzung zwischen den alten und den neuen Orden um die Vorgehensweise und Bedeutung der Ketzerfrage zeigen, kann nur vermutet werden. Bei aller Vorsicht wäre ein eher für die alten Orden zutreffender Predigtbestand der Handschrift anzunehmen, da die klassischen Heiligen der Bettelorden fehlen. Gewiss reagierten die alten Orden der Benediktiner, Zisterzienser und Chorherren auf das Vordringen der beweglicheren Bettelorden nicht gleichermaßen erfreut, denn dies war auch eine Gefahr für ihren Einfluss in der Region. So konnte die Schwurgemeinschaft, welche sich in der Quelle spiegelt, als Mittel zur herrschaftlichen Durchdringung gleichermaßen angewandt werden wie als Medium der häretischen Marginalisierung.⁴³

Dass die hier als „polyfunktional“ interpretierte Quelle am ehesten einem unter dem Verständigungsbegriff des „Waldensertum“ zu fassenden Ketzerwesen gilt, dafür sprechen vor allem die Passagen, welche das orthodoxe Predigt- und Beichtverständnis anmahnen (gegen die Vorstellungen der eine *vita apostolica* mit entsprechendem Laienanspruch vertretenden Waldenser), sowie die sonstigen Quellenkenntnisse zur Häresie im besagten (Zeit-)Raum. Dass sich neben diesen hier zu erschließenden

weils zu 1232). Dies ist dann in Ansätzen für das späte 14. Jahrhundert nachweisbar, wie Ernst Werner, Ideologische Aspekte des deutsch-österreichischen Waldensertums im 14. Jahrhundert, in: *Studi Medievali* 4 (1963), 218–237, hier 235–237 (Edition), vor allem an niederösterreichischen Beispielen die handwerkliche-bäuerliche Ausprägung herausarbeitet.

⁴⁰ Vgl. *Monumenta historica ducatus Carinthiae*. Geschichtliche Denkmäler des Herzogthumes Kärnten, Bd. 4: 1202–1262, hg. v. August von Jaksch, Klagenfurt 1906, Nr. 2142/243.

⁴¹ *Monumenta Carinthiae* (wie Anm. 40), Nr. 2601f./475f.

⁴² *Monumenta Carinthiae* (wie Anm. 40), Nr. 2634/497.

⁴³ Zum Gedanken vgl. etwa Hans-Joachim Schmidt, *Confoederatio pacis und militia Christi*. Über den Zusammenhang von Friedenssicherung, Schwurgenossenschaft und Judenfeindschaft im 11. und 12. Jahrhundert, in: Frank G. Hirschmann/Gerd Mentgen (Hgg.), *Campana pulsante convocati*. Festschrift anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. Alfred Haverkamp, Trier 2005, 519–544.

Vorwürfen gegen die Waldenserideale nicht etwa der Vorwurf der allzu großen Prachtentfaltung der Amtskirche findet,⁴⁴ mag eine konkrete ketzerische Ausprägung im Österreich der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts spiegeln, mag aber auch mangelndem Wissen der entsprechenden Stellen geschuldet sein. Rechtsgeschichtlich verbindet der Eid die idealtypisch aus dem Römischen Recht vermittelten Formen eines *iuramentum promissum* (Gelöbniseid) und einer Eidverpflichtung (*iuramentum assertorium*), da er der Wahrheitssuche dient, zugleich aber auch die Bindung an die orthodoxe Kirchenhierarchie als Ausfluss Roms enthält.

Unser Schwur wirft ein vergleichsweise konkretes Schlaglicht in die Mittel und Möglichkeiten der österreichischen Ketzerverfolgung in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Er droht den „Waldensern“ und ihren Helfern mit „höheren Gewalten“: Kirchenbann und Höllenfeuer („pan vnd daz ewige viwer, daz nimmer erlischet“). Dichotomisch wird zwischen den Kirchen- und Romtreuen und den außerhalb der dadurch garantierten Heilsordnung Stehenden unterschieden. Das Feuer des Scheiterhaufens wird den Ketzern jedoch (noch) nicht explizit vor Augen geführt. Der Flammentod für Ketzer wird rund zwei Generationen nach unserer Quelle dem steirischen Reimchronisten Ottokar, der in nahezu 100.000 Versen von Ereignissen nicht zuletzt in Tirol und der Steiermark im späteren 13. und frühen 14. Jahrhundert zu berichten weiß, relativ leicht für Ordnungsstörer aus der Feder fließen.⁴⁵ Ob die inquisitorische Ketzerverfolgung auch in Österreich – so die bekannte These des Kirchenhistorikers Karl August Fink – gerade neue Ketzer bzw., so Fink, Konfessionen hervorbrachte, kann quellenbedingt nicht gesagt werden.⁴⁶

Abstract

The article suggests a connection between a hitherto largely unknown source from the University Library in Klagenfurt (of which a new edition is provided) and the Waldensian movement in late 13th century Austria. In its wide textual openness, the German oath and subsequent Latin indictment of the source allows insight into the Church's difficulties in ferreting out and fighting the heretical movement in rural areas. The source may also reflect traces of a conflict between the old monastic orders and the mendicants. In any case, it clearly demonstrates aspects of the smooth transition between secular and religiously dominated aspirations.

⁴⁴ Ob sich die beiden Anklagepunkte, welche Übergriffe auf Kirchendiener und Kirchenbesitzungen monieren („de inuasoribus patrum et matrum et clericorum, de inuasoribus rerum ecclesiasticarum“), in diesem Zusammenhang verorten lassen, ist sehr fragwürdig.

⁴⁵ Ottokars Österreichische Reimchronik, Teil 1, hg. v. Joseph Seemüller, Hannover 1890, 592 v. 44499–45004: „swer ditz dinc irren wolde,/den selben man solde/für einen ketzer brennen,/wand man möht an im erkennen,/daz er kunftigez leit/wolt prüeven der kristenheit.“ Identifizierung Ottokars mit dem Steirer Ministerialen durch Maja Loehr, Der Steirische Reimchronist. „Her Otacher ouz der Geul“, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 51 (1937), 89–130.

⁴⁶ Vgl. hierzu das dritte Kapitel von Karl August Fink, Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981 (ND 1994).

Ecumenical Processes in the mid 13th Century

And the First Union between Russia and Rome

Alexander V. Maiorov

In evaluating the union between Duke Daniel Galitsky and Rome, researchers usually write that the Duke's main objectives at that time were to receive help from the West in resisting the Mongol-Tatars and to raise his international status to „king“ of Rus'. However, the chronicler clearly indicates that it was his mother's persuasion which became the most important argument in favor of Daniel's difficult decision. To understand the role of Grand Duchess Romanova, it is vital to consider the meeting between the Duke of Galicia-Volyn and the Pope in a broader historical context. This, of course, was not only the result of the Catholic Western influence, but of the impact of the Orthodox East as well.

Euphrosiniya of Galicia and the Coronation of Duke Daniel Romanovich in 1253

The account of the Galicia-Volyn chronicle devoted to the coronation of Daniel of Galicia and the conclusion of the Church's union with Rome makes mention of the Duke's mother. According to the chronicler, it was she who managed to persuade her son, who had repeatedly rejected the proposal of the coronation and the union of churches, to agree to the Pope's proposal: „Он же однако не хотел, и убедила его мать, и Болеслав, и Земовит, и польские бояре [...]“ („But he did not want to, and his mother, and Boleslav and Zemovit and Polish nobles persuaded him [...]“)¹. His mother's influence on Daniel's decision was so great that the chronicler ranks it among the main reasons for the Duke's consent. The chronicle claims that it exceeded the influence of the Polish allies, who promised military aid against the Tatars in support of this union.

How can this crucial role played by the Duke's mother be explained in the history of relations between Daniel and Rome? What prompted Grand Duchess Romanova,

¹ *Ipat'evskaja letopis'*, ed. Aleksej A. Shahmatov, St Petersburg 1998 (*Polnoe sobranie russkikh letopisej* II), 827.

who was quietly living out her last years in a monastery, to enter the political scene for the last time and loudly raise her voice after many years of complete silence? The important role of the Duchess of Galicia-Volyn, though it was repeatedly pointed out by historians, remains unexplored, and the reasons why she supported the union and the coronation of her son have not been fully understood. Although certain attempts were made to discover the Duchess's motives, they have produced contradictory results. According to Mychajlo S. Grushevs'kyj, Daniel's mother advocated the union with Rome, for she „as a Catholic princess, could not but welcome the prospect of obtaining a royal title“.² I. Gralya thought that the Galician dowager duchess, as one of the remaining supporters of Orthodoxy, supported the coronation as it was in the interests of her Greek relatives – the powerful clan of the Kamatir, who supported the Nicaean Emperor's attempts to conclude the union with the Pope.³ What made Daniel listen to his mother and accept her arguments? This question also remains unanswered: researchers confine themselves to general observations about the Duchess's extraordinary personal authority and the great respect in which she was held by all the Romanovichi.⁴ Assessing the role played by the Duchess of Galicia-Volyn in the history of the union between Daniel and Rome is not facilitated by the well-established idea that the Duke's main objectives at that time were to receive help from the West against the Mongol-Tatars and raise his international status as the „king“ of Rus'.⁵ In the context of these goals, the duchess-mother's involvement in the coronation looks like a superfluous detail. Meanwhile, the chronicler clearly indicates that it is his mother's persuasion that became the most important argument in favor of Daniel's difficult decision. To understand the role of Grand Duchess Romanova, it is vital to consider relations between the Duke of Galicia-Volyn and the Pope in a broader historical context. This, of course, was not only the result of the Catholic Western influence, but of the impact of the Orthodox East as well. Unfortunately, in spite of several centuries of dominant Byzantine influence in Rus', the role of the latter is underestimated by present day authors. The role of the Orthodox East is either completely ignored or recognized as nominal, with no real significance. Many authors tend to generally discuss how, after the loss of Constantinople in 1204, the rulers of the Byzantine (Nicaea) Empire sought support from the West, agreeing in exchange to the union of churches and the rule of the Pope over the Christian world. For example, Nilolaj F. Kotljarskyj writes: „In these circumstances, Daniel's coronation could not cause particularly negative reactions in Nicaea“.⁶ It is true that Nicaean

² Mychajlo S. Grushevs'kyj, *Istorija Ukrajiny-Rusy III*, Kiev 1993, 72.

³ Hieronim Grala, *Drugie małżeństwo Romana Mścisławicza*, in: *Slavia Orientalis* 31 (1982), 115–127.

⁴ See: Dariusz Dąbrowski, *K istorii drevnerusskoj knjazheskoj sem'i (otnoshenija mezhdru vzroslymi det'mi i ih roditeljami v rode Romanovichej, galicko-volynskoj vetvi Rjurikovichej)*, in: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, Serija 2: *Istorija* 3 (2005), 3–19, here 11.

⁵ Nikolaj F. Kotljarskyj, *Daniil, knjaz' Galickij*, St Petersburg 2008, 290; Oleksandr B. Golovko, *Korona Danila Galyc'kogo. Volyn' i Galychyna v derzhavno-politychnomu rozvytku Central'no-Shidnoji Jevropy rann'ogo ta klasychnoho seredn'ovichchja*, Kiev 2006, 346f.; Leontij Vojtovych, *Korol' Danylo Romanovych. Polityk i polkovodec'*, in: Zorjana Lyl'o-Otkovych (ed.), *Doba korolja Danyla v nauci, mystectvi, literaturi*, Lviv 2008, 22–97, here 89.

⁶ Nikolaj F. Kotljarskyj, *Daniil, knjaz' Galickij* (see note 5), 290f.

influence has not been considered as a factor in Daniel Galitsky's foreign policy. The only work devoted to the significance of Daniel's coronation for Russian-Byzantine relations consists of a short article by Meletij M. Vojnar, published in 1955. According to the historian, the coronation meant complete independence from Byzantium for the Galicia-Volyn principality. Daniel was certainly aware of the fact that receiving the crown from the Pope removed him from the Byzantine world hierarchy and transferred him to the Western system of church-political structure, „in the orbit of the Western concept of kingdom“, with all its legal consequences. The union the Duke agreed to meant the breakdown of church relations with Byzantium.⁷ Meletij M. Vojnar's ideas were developed by Ivan V. Paslavskij. According to him, Daniel Romanovich, by deciding to accept the crown from the Pope, opposed the policy of the Nicaean Empire aimed at subjecting Russian principalities to the Horde. In contrast, the Duke of Galicia-Volyn sought allies in the West, especially in the person of the Roman Pontiff. The coronation, according to the historian, was for Daniel an „escape from Byzantium to the West.“⁸

Ecumenical Processes in the mid-13th Century

It should, however, be noted that the negotiations regarding Daniel's coronation and the union with Rome took place against the background of broader church-political processes accompanied by regular contact between Nicaea and the Holy See in the mid-1240s – mid-1250s. This fact was correctly emphasized by Vladimir T. Pashuto.⁹ Recently, the issue has been raised again by Boris N. Florja.¹⁰ However, in most studies on the history of relations between Western and Eastern churches, the involvement of the Duke of Galicia-Volyn, as well as that of other Russian dukes, in the ecumenical processes in the mid-13th century remains unnoticed,¹¹ and is sometimes even denied: Walter Norden, for example, writes:¹² „The talks about the union of Innocent IV with Russian dukes Alexander of Novgorod (1248) and Daniel of Galicia

⁷ Meletij M. Vojnar, *Korona Danyla v pravno-politychnij strukturi Shodu (Vizantii)*, in: Athanasij G. Velykyj (ed.), *Korona Danyla Romanovycha, 1253–1953*, Rom–Paris–München 1955 (*Zapysky Naukovogo tovarystva imeni Shevchenka* 164), 116f.

⁸ Ivan Paslavskij, *Koronacija Danyla Galyc'kogo v konteksti politychnyh i cerkovnyh vidnosyn XIII stolittja*, Lviv 2003, 71f.

⁹ Vladimir T. Pashuto, *Očerki po istorii Galicko-Volynskoj Rusi*, Moscow 1950, 261–263.

¹⁰ Boris N. Florja, *U istokov religioznogo raskola slavjanskogo mira (XIII vek)*, St. Petersburg 2004, 161f.

¹¹ See: Wilhelm de Vries, *Innozenz IV. (1243–1254) und der christliche Osten*, in: *OS* 12 (1963), 113–131; Joseph Gill, *Byzantium and the Papacy. 1198–1400*, New Brunswick 1979, 88–95; Antonino Franchi, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249–1254)*, Rome 1981; Benjamin Arbel, Bernard Hamilton and David Jacoby (eds.), *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, London 1989; Michael Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*, Cambridge 1995, 505–529; Aphrodite Papayianni, *Aspects of the Relationship Between the Empire of Nicaea and the Latins, 1204–1254*, London 2000; Michael Angold (ed.), *Eastern Christianity*, Cambridge 2006 (*The Cambridge History of Christianity* 5), 53–61.

¹² Walter Norden, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reiches*, Berlin 1903, 362.

(1247 onwards), which then continued under Alexander IV until 1257, have nothing to do with the history of Byzantine union.“ First of all, there is no doubt that the people of Galicia-Volyn Rus’ were well informed about contact between Nicaea and Rome concerning the possible union between the churches. Moreover, from the chronicle’s account it follows that this contact was the precondition for Daniel’s negotiations on acceptance of the papal crown and the conclusion of the church union. The Chronicle’s account of the Duke’s coronation mentions recognition of the „Greek faith“ by Pope Innocent IV and his promise to convene a general council to unite the churches: „Innocent also condemned those who blasphemed the Greek Orthodox faith, and wanted to summon the council of the true faith to reunite the churches.“¹³ According to Boris N. Florja, the information about the forthcoming union of churches reached Galicia-Volyn Rus’ via Hungary. The wife of the Hungarian king, Béla IV, was the daughter of the Nicaean emperor Theodore I Lascaris. In the mid-1240s, she played an important role in establishing contacts between the Pope and the Bulgarian king Koloman Asen I (1241–1246).¹⁴ It is probable, as Florja believes, that the Pope’s message sent in 1245, in which he expressed his willingness to convene a general council with the participation of Greek and Bulgarian clergy to resolve all thorny issues¹⁵ was delivered to Bulgaria through her mediation. From our perspective, the Dukes of Galicia-Volyn were able to keep close contact with the Nicaean rulers. The basis for the direct relationship between Kholm authorities and Nicaea might have been the position and family ties of the „Grand Duchess Romanova“, the daughter of the Byzantine emperor Isaac II.¹⁶ Euphrosiniya of Galicia was closely related to the ruling dynasty Lascaris in Nicaea, and obviously could not remain distanced from their foreign policy, the main goal of which was to regain Constantinople. The Nicaean emperor John III Vatatzes (1222–1254) started offensive action against the Latin Empire. Of significant importance was his victory at Pymanion in 1224, which resulted in the Empire losing all its possessions in Asia Minor. In quick succession, John III conquered the islands of Lesvos, Rhodes, Chios, Samos and Kos, greatly weakening the influence of Venice in the Aegean Sea.¹⁷ To continue its offensive, the Nicaean Empire needed military allies. One emerged for a while in the 1230s in the form of the Bulgarian tsar Ivan Asen II (1218–1241), with whose support Vatatzes managed in 1234 to capture a foothold in Thrace for the subsequent regaining of Byzantine possessions in the Balkans.¹⁸ In the late 1230s, the German emperor Frederick II (1220–1250) became Vatatzes’ new ally. Their union was prompted by the death of the Latin emperor John de Brienne (1229–1237), Frederick II’s father-

¹³ Ipat'evskaja letopis' (see note 1), 827.

¹⁴ Boris N. Florja, U istokov religioznogo raskola (see note 10), 162.

¹⁵ See: Ivan Dujchev, Borislav S. Primov (eds.), Latinski izvori za blgarskata istorija IV, Sofia 1981, 91.

¹⁶ See: Alexander V. Maiorov, Doch' vizantijskogo imperatora Isaaka II v Galicko-Volynskoj Rusi. Knjaginja i monahinja, in: Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki 1 (2010), 76–106.

¹⁷ See: Michael Angold, A Byzantine government in exile: Government and society under the Laskarids of Nicaea. 1204–1261, Oxford 1975, 197f.

¹⁸ See: Petr I. Zhavoronkov, Nikejsko-bolgarskie otnoshenija pri Ivane II Asene (1218–1241), in: Zinaida V. Ud'al'cova (ed.), Vizantijskie ocherki. Trudy sovetskih uchenyh k XV Mezhdunarodnomu kongressu vizantinistov, Moscow 1977, 195–209.

in-law, with whom the latter had maintained peaceful relations.¹⁹ In 1244, Vatatzes married Frederick's daughter Constance, who took the name of Anna in Nicaea.²⁰ Frederick II inherited the idea of imperial power as the unlimited, God-given power of Roman emperors.²¹ Because of this, his attitude towards the Latin Empire established under the auspices of the Pope was hostile. The German Emperor sought to eliminate this state as an illegal instrument of papal influence in the East.²² Drawing on an alliance with the German Emperor and taking advantage of a weakened Bulgaria following the death of Ivan Asen II, Vatatzes continued conquests in the Balkans, and in 1246 annexed the territory in Northern Thrace and Macedonia along with the cities of Adrianople and Thessalonica, as well as part of the kingdom of Epirus. These successes put an end to the empire of Thessalonica, whose rulers were unwilling to submit to the power of Nicaea.²³ The alliance of Frederick and Vatatzes posed a serious threat to the Apostolic See. Announcing the Emperor's dethronement at the meeting of Council of Lyon on July 17, 1245, Innocent IV (1243–1254) pointed to the many atrocities of Frederick, who had been excommunicated twice before. Among them, along with insulting church bishops, negligence to the church building and acts of mercy, personal immorality and organizing the assassination of Duke Ludwig of Bavaria, he mentions an „ungodly alliance“ with Muslims and the „Greek schismatics“. This last accusation referred to the marriage between Frederick's daughter and Vatatzes.²⁴ Realizing the danger of the union between the German and the Nicaean emperors, the Pope put a great deal of effort into sowing discord between them. To this end, the Pope tried to persuade Vatatzes to negotiate a union with Rome in exchange for a promise to return Constantinople to the Greeks.²⁵ In autumn 1247, the Pope's ambassador monk-Minorite (Franciscan) Lawrence, who was appointed as legate in Greece, Armenia, Iconium and Turkey, came to Nicaea. As far as we can judge by the papal bull which he delivered *Censuram ecclesiasticam debitum* on August 3, 1247, addressed to „the patriarchs, archbishops and bishops of the East“, and the two papal letters to Lawrence, dated August 7 of that year, the

¹⁹ Petr I. Zhavoronkov, Nikejskaja imperija i Zapad (vzaimootnoshenija s gosudarstvami Apenninskogo poluostrova i papstvom), in: Vizantijskij vremennik 36 (1974), 111. – For more details see: Michael B. Wellas, Griechisches aus dem Umfeld Friedrich II, München 1983; Franz Tinnfeld, Byzanz und die Herrscher des Hauses Hohenstaufen (1138–1259), in: ADipl 41 (1995), 105–127.

²⁰ Aiphonse Huillard-Bréholles (ed.), Historia diplomatica Friderici Secundi. Sive constitutiones, privilegia, mandata, instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum ejus; accedunt epistolae paparum et documenta varia VI/1, Paris 1861, 147; Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora IV, ed. by Henry R. Luard, London 1877 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores LVII), 299.

²¹ Alexander A. Vasil'ev, Istorija Vizantijskoj imperii. Ot nachala Krestovyh pohodov do padenija Konstantinopolja, St Petersburg 1998, 198.

²² Petr I. Zhavoronkov, Nikejskaja imperija i Zapad (see note 19), 112.

²³ See: François Bredenkamp, The Byzantine Empire of Thessalonike (1224–1242). Thessalonike, 1995.

²⁴ Ludwig Weiland (ed.), Constitutiones et acta publica imperatorum et regum II, Hannoverae 1897, 508–512. See also: Aiphonse Huillard-Bréholles (ed.), Historia diplomatica Friderici Secundi VI/ I (see note 20), 325; Annales Placentini Gibellini a. 1154–1284, ed. by Ph. Jaffé, in: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores XVIII, Hannoverae 1863, 491.

²⁵ Johannes Haller, Das Papsttum: Idee und Wirklichkeit IV, Stuttgart 1953, 262.

main purpose of the legate was to meet patriarch Manuel II (1244–1254) and to inform him of Innocent IV's desire to unite the churches on conditions favorable to the Greeks.²⁶ Brother Lawrence belonged to the inner circle of the pontiff. Fra Salimbene di Adam, monk-Minorite of Parma, the author of an extensive chronicle devoted to the policy of the Holy See and the history of Italy in the mid-13th century, mentioned him as a friend referring to the year 1251. After a time, on his return from Nicaea, Innocent IV appointed Lawrence Archbishop of Antivari.²⁷ It is noteworthy that Lawrence succeeded another Minorite, Giovanni da Pian del Carpine, who held the Cathedral of Antivari at the turn of the decade 1240–1250.²⁸ Nicaean authorities willingly accepted the Pope's offer. After the reconquest of Thessalonica in 1246, Vatatzes feared the Latin response. According to contemporary accounts by Matthew of Paris, the Latin emperor Baldwin II (1228–1261) travelled to France and England, enlisting Crusaders to defend Constantinople and return the land annexed by Vatatzes.²⁹ From the chronicle by Salimbene di Adam it is also known that in March 1249, Nicene ambassador monk Salimbene (namesake of the chronicler), who spoke both Greek and Latin, arrived in Lyon to visit the Pope. He brought letters from Vatatzes and patriarch Manuel requesting that John of Parma, Minister General of the Order of St. Minorites, who had unquestioned moral authority in the West and in the East, be sent to Nicaea to engage in further negotiations.³⁰ The letters of Innocent IV to John III Vatatzes and patriarch Manuel that the Pope sent to Nicaea with the embassy of John of Parma are dated May 28.³¹ In late 1249, shortly after the arrival of the delegation of John of Parma in Nicaea, a church council was held in Nymphaion (now Kemalpaşa, Il Izmir, Turkey), at which Emperor John III Vatatzes proposed recognition of papal *plenitudo potestatis* in exchange for the Pope's refusal to send assistance to the Latin powers in Constantinople. However, during the discussions which followed considerable difficulties were caused by the problem of filioque, added by the Roman church in the Nicene-Constantinople Creed, which claimed that the Holy Ghost proceeds not only from the Father but also from the Son. Nicephorus Vlemid, mentor of the future emperor Theodore II, one of the greatest Byzantine theologians of the 13th century, condemned the Latin position.³² The contradictions between the two churches on the issue of filioque still remain unresolved.³³ At

²⁶ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad anno 1304 II*, Berolini 1875, 1065, nr. 12630, 12636, 12637. – Full text of document, see: Luke Wadding (ed.), *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum auctore... III*, Romae 1732, 174–176 (Anno Chr. 1247, nr. 8–10).

²⁷ *Chronica fratris Salimbene de Adam*, ed. Oswald Holder-Egger, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores XXXII*, Hannoverae 1913, 419.

²⁸ Natalija P. Shastina, *Puteshestvija na Vostok Plano Karpini i Gil'oma Rubruka*, in: *Puteshestvija v vostochnye strany Plano Karpini i Rubruka/Natalija P. Shastina* (ed.), Moscow 1957, 3–20, here 8.

²⁹ *Matthaei Parisiensis Historia Anglorum, sive, ut vulgo dicitur, Historia Minora III*, ed. by Frederic Madden, London 1869 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores XLIV*), 24f.

³⁰ *Chronica fratris Salimbene de Adam*, 304f., 321.

³¹ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum II*, 1122–1123, nr. 13385, 13386.

³² Nicephorus Blemmydes, *Autobiographia sive curriculum vitae*, ed. Joseph Munitiz, Leuven, 1984, 67–73.

³³ For more details see: Alexandra Riebe, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274)*, Wiesbaden 2003, 51–54.

the beginning of 1250, a message composed by Patriarch Manuel II was conveyed to Pope Innocent IV containing the proposal to convene a general council to resolve all disputes. The Nicaean delegation sent to the council was granted unrestricted authority and the patriarch pledged to recognize all the decisions of this council.³⁴ But, the Greeks stubbornly refused to accept the addition of filioque to the Creed unless it was proved by Scripture or by any *divinum oraculum*. The Pope only expressed the hope that the Greeks would one day recognize the truth of the Romans and for this he was ready to recognize the ecumenical status of the Greek patriarchate.³⁵ After successful negotiations in May 1250, the delegation of John of Parma returned to Rome accompanied by the Pope's ambassadors, who delivered letters from Vatatzes and Manuel.³⁶ However, the ambassadors could not proceed further to Lyon since they were detained by Emperor Frederick II, who was not pleased with Vatatzes' contact with the Pope, hence delaying the Nicaean representatives' arrival in Lyon until the early spring of 1251.³⁷ For Vatatzes, negotiating with the Pope did not constitute breaking relations with Frederick. On the contrary, the Nicaean Emperor continued to support his father-in-law in his confrontation with Innocent IV. In 1248, Vatatzes sent Friedrich a large sum of money and in spring of 1250 provided significant military force.³⁸ The death of Frederick II on December 13, 1250 led to a radical change in the alignment of political forces in Europe. Frederick's successor, the German and Sicilian king Conrad IV (1250–1254) was hostile towards the Nicene Emperor. The breakdown between them occurred when Conrad drove out the Italian family of Lancia (maternal relatives of Empress Anna, wife of John III Vatatzes), who were forced to flee to Nicaea.³⁹ Under these circumstances, supported by the Pope, Latin emperor Baldwin II again began to muster forces to fight Vatatzes and for this purpose he went to the West to recruit crusaders. Simultaneously, Innocent IV sent his ministers to call for a campaign against Nicaea.⁴⁰ In the end, Vatatzes had to agree to resume negotiations on the unification of churches. During the second half of 1253, the Nicaean Emperor sent a new envoy to Rome consisting of two metropolitans, George of Kizik and Andronicus of Sardinia, and the abbot of the monastery Aksey Arsenios Autoreianos who would become the future patriarch of Constantinople, and gave the ambassadors broad powers in negotiating the terms of the union. This envoy is mentioned by Theodore Skutariot in his notes to the history written by George Akropolites.⁴¹ The letter of Patriarch Manuel to Pope Innocent IV, and that of Pope Alexander IV to Bishop Constantine of Orvieto lays down the conditions of the union suggested by the representatives of Nicaea. These were: the return of

³⁴ Antonino Franchi, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio* (see note 11), 167–179.

³⁵ Antonino Franchi, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio* (see note 11), 193–215.

³⁶ *Chronica fratris Salimbene de Adam* (see note 27), 662.

³⁷ Walter Norden, *Das Papsttum und Byzanz* (see note 12), 325.

³⁸ Petr I. Zhavoronkov, *Nikejskaja imperija i Zapad* (see note 19), 114. – See also: Benoît Grévin, *Une lettre latine de l'empereur Frédéric II à Jean III Vatatzès désattribuée: à propos de la missive Ex illa fidelitatis regula – baculo te castiget*, in: *Byzantion* 79 (2009), 150–168.

³⁹ Charles Diehl, *Figures byzantines II*, Paris 1908, 219f.

⁴⁰ Petr I. Zhavoronkov, *Nikejskaja imperija i Zapad* (see note 19), 114.

⁴¹ *Georgii Acropolitae Opera I*, eds. by August Heisenberg, Peter Wirth, Stuttgart 1978, 290f. See: Michael Angold, *A Byzantine government in exile* (see note 17), 82f.

Constantinople, the restoration of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, and the departure of Latin clergy from Constantinople. In exchange, the Nicaean party agreed to recognize the primacy of the Pope in church affairs, his right to convene ecumenical councils and chair them, to take the oath of the Orthodox clergy, and finally conceded that the Emperor was obliged to carry out all the decrees of the Pope, if they were not contrary to the sacred canons.⁴² The Nicene emissaries were seized by Conrad IV and reached Rome only in the early summer of 1254.⁴³ However, continuing negotiations soon proved impossible because of the death of their main participants: Emperor John III Vatatzes died on November 3, 1254, and his death was followed a month later, on December 7, by that of Pope Innocent IV. The new Nicaean emperor, Theodore II Lascaris (1254–1258), was brought up according to Aristotle's ideas and believed that a ruler's main duty was to serve his people – the Greek nation – for the sake of whom he must make any sacrifice.⁴⁴ Theodore stressed the superiority of Hellenic culture and Greek faith over the Latin faith, supported Greek philosophers and theologians, held religious disputes at his court, and awarded victory in these discussions to his countrymen.⁴⁵ Like Frederick II, Theodore II considered the emperor's power to be higher than that of the pontiff. He suggested to the new pope, Alexander IV (1254–1261), that talks should be resumed about union based upon the churches' equality and the domination of the emperor over them.⁴⁶

The Struggle between Nicaea and Constantinople and the Foreign Policy of the Dukes of Galicia-Volyn

The beginning of negotiations between the Dukes of Galicia-Volyn and the Apostolic See on the church union and Daniel's coronation coincides with the resumption of negotiations on uniting Western and Eastern churches. These negotiations were held on the initiative of the Pope with the authorities of Nicaea and Bulgaria, and their most active stage took place in the late 1240s – early 1250s.⁴⁷ The question of the union with Rome was discussed almost simultaneously in Nicaea and Galicia-Volyn Rus' during the negotiations conducted by two Minorites close to Innocent IV – Lawrence and John (Giovanni da Pian del Carpine). In the autumn of 1245 the latter,

⁴² Georg Hofmann, *Patriarch von Nikaia Manuel II. und Papst Innozenz IV.*, in: OCP XIX (1953), 67–70. – See also: Fritz Schillmann, *Zur byzantinischen Politik Alexanders IV. (1254–1261)*, in: RQ XXII (Freiburg 1908), 115–119.

⁴³ Walter Norden, *Das Papsttum und Byzanz* (see note 12), 367.

⁴⁴ Dimitar Angelov, *Imperial ideology and political thought in Byzantium (1204–1330)*, Cambridge 2007, 204f.

⁴⁵ Michael Angold, *Church and society in Byzantium* (see note 11), 527f.

⁴⁶ Petr I. Zhavoronkov, *Nikejskaja imperija i Zapad* (see note 19), 116.

⁴⁷ See: Vitalien Laurent, *Le pape Alexandre IV (1254–1261) et l'Empire de Nicée*, in: EOr (1935), 30–32; Johannes Haller, *Das Papsttum IV* (see note 25), 261f.; Wilhelm de Vries (see note 11), *Innozenz IV. (1243–1254) und der christliche Osten*, 113–131; Daniel Stiernon, *Le problème de l'union gréco-latine vue de Byzance. De Germain II a Joseph Ier (1232–1273)*, in: Michael Mollat (ed.), 1274. *Année charnière: mutations et continuités. Colloque international, Paris, 1977*, 148–152.

traveling through South-Western Rus' while on his way to Mongolia, met Duke Vasilko Romanovich, bishops and nobles and read to them the Pope's letter on „the unity of the Holy Mother Church“.⁴⁸ Continuing his journey the following spring, Carpine met Daniel himself returning from the Horde somewhere in the steppes of the Don. On his way back from Mongolia to Lyon in June 1247, the papal envoy visited Galicia-Volyn Rus' again, met Daniel and Vasilko, and the bishops and „people worthy of respect“ who confirmed that „they desire lord pope to be their father and master and the Holy Roman Church to be their mistress and teacher“.⁴⁹ Between 1246 and 1248, there was regular correspondence between Innocent IV and the Russian dukes, indicating continuing mutual contact.⁵⁰ Shortly after returning from the Horde, Daniel Romanovich sent his envoy Abbot Gregory – whose name is mentioned in the Pope's letter of September 13, 1247 – to the Archbishop of Mainz, and Archchancellor of the Holy Roman Empire, Siegfried III von Eppstein, to Lyon.⁵¹ Władysław Abraham shows Gregory to be the Abbot of St. Daniel monastery in the vicinity of Ugrovsk.⁵² In June 1247, the Dukes of Galicia-Volyn probably sent another emissary to Lyon, who arrived there simultaneously with the delegation of Pian del Carpine.⁵³ The Pope's talks with the rulers of Nicaea and Galicia-Volyn Rus' were conducted and reached their climax almost simultaneously. The Pope's envoy, Abbot Opizo of Mezzano, met Daniel in Krakow at the end of July 1253,⁵⁴ but he failed to obtain the Duke's prompt consent to the coronation and the union of churches, as Daniel hesitated for several months. In autumn, the papal representatives came to Russia.⁵⁵ The exact date of the coronation is unknown. The most likely is believed by Władysław Abraham to be December 1253.⁵⁶ Mychajlo S. Grushevs'kyj argued that Daniel's coronation took place in the last months of 1253.⁵⁷ Mykola Chubatyj

⁴⁸ Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli* IX. 3, eds. by Enrico Menestò and Claudio Leonardi, Spoleto 1989, 304.

⁴⁹ Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli* (see note 48), 330 (IX. 48).

⁵⁰ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum* II, 1025, nr. 12093–12098, 1067, nr. 12668–12669, 1069, nr. 12688, 1076, nr. 12775, 1078, nr. 12814. – See the full documents: Alexander I. Turgenev (ed.), *Historia Russiae Monumenta* I, St Petersburg 1841, 57–62, 65–68, nr. 62–65, 67–69, 74, 76, 77.

⁵¹ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum* II, 1069, nr. 12689. – See the full document: Alexander I. Turgenev (ed.), *Historia Russiae Monumenta* I (see note 50), 66, nr. 75.

⁵² Władysław Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi I*, Lviv 1904, 122.

⁵³ See: Günther Stökl, *Das Fürstentum Galizien-Wolhynien*, in: Manfred Hellmann (ed.), *Handbuch der Geschichte Russlands I/1*, Stuttgart 1981, 520–524; Sophia Senyk, *A history of the Church in Ukraine I: To the End of the Thirteenth Century*, Rom 1993, 432–439; Peter Jackson, *The Mongols and the West, 1224–1410*, Harlow 2005, 94–97, *Anti Selart, Livland und die Rus im 13. Jahrhundert*, Köln 2007, 208–214. – See also: Vitalij Nagirnyj, „Curientes tuis votis annuere“: Kto był inicjatorem rokowań między książętami halicko-wolyńskimi a stolicą apostolską w polowie lat 40-ch XIII wieku?, in: *Drogichin 1253. Materiały Mizhnarodnoji naukovoji konferenciji z nagodi 755-i richnici koronaciji Danyla Romanovycha*, Ivano-Frankivs'k 2008, 134–141.

⁵⁴ Bronisław Włodarski, *Polska i Ruś, 1194–1340*, Warszawa 1966, 145.

⁵⁵ Mychajlo S. Grushevs'kyj, *Hronol'ogija podij Galyc'ko-Volyns'koji litopysy*, in: *Zapysky Naukovo tovarystva imeni Shevchenka* 41 (Lviv 1901), 36f.

⁵⁶ Władysław Abraham, *Powstanie organizacji kościoła I* (see note 52), 134.

⁵⁷ Myhajlo S. Grushevs'kyj, *Hronol'ogija podij* (see note 55), 36f.

thought that this event took place after the new year of 1254,⁵⁸ Vladimir T. Pashuto dated the coronation the same year (about 1254).⁵⁹ Regardless, it is evident that the papal embassy, headed by legate Opiza, waited almost half a year for Daniel Romanovich's decision to accept the royal insignia granted to him by the Roman Pontiff and give his consent to the union of churches. It was during the second half of 1253, when negotiations on the terms of the coronation and church union were held in Krakow and then in Kholm, that the ambassadors, authorized to conclude the union on terms previously agreed upon by both parties, were sent from Nicaea to Rome. Daniel's coronation ceremony was delayed for half a year, and the papal ambassadors, who delivered the crown, waited patiently for the opportunity to fulfill their mission. Apparently, the delay can be explained by the fact that Kholm court was expecting news from Nicaea, confirming the final agreement of terms of the union with Rome, and sending authorized representatives to conclude a treaty with the Pope. Apparently this was due to the participation of the Russian Orthodox clergy in the coronation. According to chronicle of Galicia-Volyn, Daniel took the crown „from his father Pope Innocent and all his bishops“.⁶⁰ From the outset, the Russian clergy was involved in the negotiations with Rome. According to Pian del Carpine, the Dukes Daniel and Vasilko discussed the Pope's proposals which his bishops had brought.⁶¹ In our opinion, the need for direct contact with the Nicaean authorities at this time, which was so important to world politics and the fate of the Eastern church, explains a trip to Nicaea by Daniel Romanovich's close associate Kirill who was chosen by the Duke of Galicia-Volyn as a candidate for the post of Kievan Metropolitan. In 1246, on his way to Nicaea, he reached Hungary, where he carried out another order by Daniel to become a mediator in the negotiations on the marriage between Daniel's son Lev and King Béla IV's daughter Constance. For his assistance in concluding the marriage, Béla promised Kirill to see him off „at Gorka with great honor“.⁶² Kirill seems to have successfully fulfilled his mission in Nicaea, confirming Duke Daniel Galitsky's willingness to strictly follow the objectives of the foreign policy pursued by the Nicaean court. His reward was his promotion by the patriarch to the post of Kiev Metropolitan Kirill. It was as such that he returned to Russia before moving to Suzdal.⁶³ Along with the diplomatic efforts of the papal curia, Nicaean diplomacy played a significant role in promoting negotiations on the church-political union of East and West. An important tool of this diplomacy included the basileuses' dynastic ties with the rulers of European states. The wife of the Hungarian king Béla IV, Maria Laska-

⁵⁸ Mykola Chubatyj, *Zahidna Ukraïna i Rym u XIII st. u svojih zmagannjah do cerkovnoji uniji*, in: *Zapysky Naukovogo tovaristva imeni Shevchenka 123–124* (Lviv 1917), 60.

⁵⁹ Vladimir T. Pashuto, *Ocherki po istorii Galicko-Volynskoj Rusi* (see note 9), 259. – Nikolaj F. Kotlyar dates coronation October – November 1253 (Nilolaj F. Kotljjar, *Kommentarij*, in: Nilolaj F. Kotljjar (ed.), *Galicko-Volynskaja letopis': Tekst. Kommentarij. Issledovanie*, St Petersburg 2005, 294.

⁶⁰ *Ipat'evskaja letopis'* (see note 1), 827.

⁶¹ Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli* (see note 48), 328 (IX. 44).

⁶² *Ipat'evskaja letopis'* (see note 1), 809. – On the appointment of Kiev Metropolitan Kirill cm see: Petr I. Zhavoronkov, *Nikejskaja imperija i knjazhestva Drevnej Rusi*, in: *Vizantijskij vremennik 43* (1982), 84f.; Roman A. Sokolov, *Obstoitel'stva postavlennija pervogo russkogo po proishozhdeniju mitropolita Kirilla*, in: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Serija 2: Istorija 4* (2006), 3–7.

⁶³ *Lavrent'evskaja letopis'*, ed. Evgenij F. Karskij, Leningrad 1927, 472.

rina, the sister of Vatatzes' first wife Irene, contributed to diplomatic efforts by establishing contacts between John III Vatatzes and Pope Innocent IV. We can judge the mediation efforts of the Hungarian queen from the information contained in the bull of Innocent IV *Quod dominum lesum* which was addressed to her and is dated January 30, 1247.⁶⁴ The Pope thanked Maria for her „sincere desire“ to promote the reunification of the churches. The letter also mentions the arrival in Rome of two brother Minorites sent by the Queen, who „with joy and enthusiasm“ talked about her „persistent endeavors to return Vatatzes and his people to the bosom of the mother church“. In response, the Pontiff offered to send ambassadors to Nicaea immediately, choosing for this purpose „prudent and wise men“, so that they could finally convince Vatatzes to agree to the union.⁶⁵ The Pope's ambassador, monk-Minorite Lawrence, arrived in Nicaea that year. Mediation by the Byzantine Princess Maria, wife of the Hungarian King, thus led to resuming direct contacts between the Nicaean Emperor and the Pope and to the beginning of negotiations on the church union.

In light of this data, it becomes possible to explain an initially unexpected fact: that the chronicle account of Daniel's coronation features his mother, Byzantine Princess Euphrosiniya-Anne, as one of the main figures whose arguments, as mentioned, persuaded the Duke to accept the crown from the Pope. The Duchess of Galicia-Volyn must have been in touch with her relative in Hungary (Maria of Hungary was Euphrosiniya's great-niece) and been aware of her mediation in talks of Nicaea with Lyon and Rome. The Duchess' interference in Daniel's affairs, at such a crucial moment, could hardly have been due to some pro-Rome attitude or the desire to help her son to acquire the royal title (at least, we know nothing about this from the sources). This interference, in our opinion, was mainly determined by the political interests of Nicaea, whose main objective remained the recovery of Constantinople and the restoration to the Byzantine Empire of its previous borders in the Balkans. In order to achieve this, all means were used and any sacrifice was considered justified. Euphrosiniya of Galicia obviously did not remain indifferent to the aspirations of her fellow countrymen, and therefore applied all her influence to urge Daniel to adhere to Nicaean policy. Adherence to Nicaean foreign policy also manifested itself in the Duke of Galicia-Volyn's relations with the German emperor Frederick II, whose help John III Vatatzes relied on for a long time in the struggle for Constantinople. Daniel Romanovich's active involvement in Austrian affairs, which began in the second half of the 1230s, as noted by Vladimir T. Pashuto, can be rightly associated with the alliance, which was forming at the same time, of Nicaea with Emperor Frederick.⁶⁶ The emergence of the Nicaean-German alliance can be dated as far back as 1237. The creation of the alliance, though it was not directly reflected in sources, was post factum confirmed by numerous pieces of evidence. Pope Gregory IX (1227–1241) condemned it in March 1238 as he was extremely concerned about Frederick's inten-

⁶⁴ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum* II, 1049, nr. 12406.

⁶⁵ Augustin Theiner (ed.), *Vetera Monumenta Historica Hungariam sacram illustrantia maximam partem nondum I*, Romae 1859, 203, nr. 377.

⁶⁶ Vladimir T. Pashuto, *Vneshnjaja politika Drevnej Rusi*, Moscow 1968, 257.

tion to return Constantinople to Vatatzes.⁶⁷ As early as the spring of 1238, Nicaean troops were fighting in Italy on the side of the Emperor.⁶⁸ Frederick II was a mediator in the relations of Nicaea with the Latin Empire and the patron of the Greek Church in southern Italy.⁶⁹ In 1238, the Emperor forbade the Crusader army led by Baldwin II, who opposed Vatatzes, to trespass through his lands, and closed the ports of southern Italy to them.⁷⁰

The rhymed chronicle by Philip Muske, Bishop of Tournai, preserves the information that contact between the German Emperor with the Nicaean ruler began in 1237 when Vatatzes offered to plead his liege, in exchange for a promise from Frederick II to free Constantinople and drive the Latin emperor Baldwin II back to France.⁷¹ The conclusion of the strategic alliance between Vatatzes and Frederick coincides with the beginning of the Romanovichs' Austrian epic, during which the Dukes of Galicia-Volyn maintained regular contact with the German Emperor. The first of these communications occurred at the beginning of the same year of 1237. During his stay in Vienna (January – the first half of April 1237), Frederick II met a certain „king“ of Rus', whom the Emperor ordered to pay over five hundred marks in silver through ambassadors, as claimed in the mandate of 15 January 1240.⁷² The „king“ of Rus' mentioned in the document could have only been Daniel Romanovich, who was then in Austria.⁷³ Another meeting of Daniel and Frederick's ambassadors, described in Galicia-Volyn chronicle, was held in Pressburg (Bratislava) in the summer of 1248 or 1249.⁷⁴ Acceptance of the royal crown was a difficult decision for Daniel Romanovich. It meant, among other things, obeying Rome in matters of foreign policy, and in any case, recognizing the Pope's role as the supreme arbiter in disputes of Christian rulers concerning land rights. For the Romanovichs, it inevitably entailed the refusal of their due rights to the *Austrian succession* through their mother's side and relinquishing the struggle for the throne of the Babenbergs, which according to the Pope's plans was to be given to other candidates. It is no accident that Daniel's coronation coincides with the departure of his son, Roman Danilovich, from Austria and the breakdown of the marriage between the latter and Gertrude

⁶⁷ Walter Norden, *Das Papsttum und Byzanz* (see note 12), 325.

⁶⁸ *Annales Placentini Gibellini* (see note 24), 479.

⁶⁹ See: Silvano Borsari, *Federigo II e l'Oriente bizantino*, in: *Rivista storica italiana* LXIII (Torino 1951), 279–291, here 279f.; Peter Herde, *Das Papsttum und die griechische Kirche in Süditalien vom 11. bis zum 13. Jahrhundert*, in: *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters* 26 (1970), 1–46, here 22; Thomas Hofmann, *Papsttum und griechische Kirche in Süditalien in nachnormannischer Zeit (13.–15. Jahrhundert): ein Beitrag zur Geschichte Süditaliens im Hoch- und Spätmittelalter*, Bamberg 1994, 98f.

⁷⁰ Aiphonse Huillard-Bréholles (ed.), *Historia diplomatica Friderici Secundi V/1*, Paris 1858, 181–183.

⁷¹ *Chronique rimee de Philippe Mouskes II*, ed. baron Frédéric A. F. T. de Reiffenberg, Bruxelles 1838, 29855–29860.

⁷² Johan Fr. Böhmer, Julius Ficker (eds.), *Regesta Imperii V/1/1*, Innsbruck 1881, 442.

⁷³ See: Alexander V. Maiorov, *Daniil Galickij i Fridrih Voinstvennyj: russko-avstrijskije otnoshenija v seredine XIII v.*, in: *Voprosy istorii* 7 (2011), 39–43.

⁷⁴ *Ipat'evskaja letopis'* (see note 1), 814. – See: Alexander V. Maiorov, *Daniil Galickij i Fridrih Voinstvennyj* (see note 73), 43f.

Babenberg.⁷⁵ The Duke of Galicia-Volyn was compensated for these concessions to the Pope by military aid from the Catholic monarchs loyal to the Apostolic See for his opposition to the Tatars, in whom Rome saw a threat to all Christians.

The Union with Rome and Relations with the Tatars

A few months before his coronation, Daniel Galitsky, who had received the news of the Tatars' preparation for a new attack on the lands of Southern Rus', turned to Innocent IV with several messages calling for help. The texts of these letters have not survived, but we can judge their contents by drawing on the content of the papal bull *Cum ad aliorum*, dated May 14, 1253,⁷⁶ which read,

„From the messages of our son beloved in Christ, our son, glorious king of Russiya, who because of the neighborhood with them [The Tatars, A. M.] became aware of many of their secrets, we have learned recently that these Tatars are preparing to destroy all those who, in many places, by the grace of God, managed to escape, and that, until their God stops them, they will violently trample their neighboring Christian lands“.⁷⁷

The Pope then called on „all Christians within the kingdom of Bohemia, Moravia, Serbia and Pomerania“, and „all Christians within Poland“ to mount a new crusade against the Tatars, and in order to organize it he sent his legate – Abbot Opizo of Mezzano. In Regesta of Innocent IV in Vatican Secret Archives, a copy of letters addressed to Czechia and Poland, and dated May 14, 1253 (Reg. orig. vol. II. Ep. 931. p. 308) has survived. According to a postscript, a bull with the same content was sent to Rus'.⁷⁸ Athanasij G. Velykyj, referring to another volume of Regesta (Reg. Vat., vol. XXII, nr. 25, pp. 308v-309) published the same text as a bull, addressed to „archbishops, bishops and all Christians in Russia“ and its abridged version as a bull, addressed to „all Christians in Poland“ and dated May 21, 1253.⁷⁹

„Let every Christian carry his cross“, the Pope wrote, spurring on Christians in Central and Eastern Europe for a holy war against the Tatars,

„and follow fully armed the glory sign of the Almighty King [...] And so that nothing would prevent such a salutary case, all those who, inspired by this appeal will take a cross, we will generously give absolution of their sins and grant them with the same privileges as those going to the aid of the Holy Land“.⁸⁰

Another bull of Innocent IV (*Cum te olim*) is dated March 9, 1254, in which he appoints Archbishop Albert Suerbeer as papal legate in Prussia, Estonia and Rus',

⁷⁵ See: Alexander V. Maiorov, Rus', Vizantija i Zapadnaja Evropa. Iz istorii vneshnepolitcheskih i kul'turnyh svjazej XII–XIII vv., St Petersburg 2011, 654f.

⁷⁶ August Potthast (ed.), Regesta Pontificum Romanorum II, 1232–1233, nr. 14972.

⁷⁷ Cited by: Vera I. Matuzova, Elena L. Nazarova, Krestonoscy i Rus'. Konec XII v – 1270 g.: Teksty, perevod, kommentarij, Moscow 2002, 363.

⁷⁸ See full document: Alexander I. Turgenev (ed.), Historia Russiae Monumenta I (see note 50), 78–79, nr. 88; Augustin Theiner (ed.), Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae I, Romae 1860, 51–52, nr. 107.

⁷⁹ Athanasij G. Welykyj (ed.), Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia I, Romae 1953, 43–45, nr. 32.

⁸⁰ Cited by: Vera I. Matuzova, Elena L. Nazarova, Krestonoscy i Rus' (see note 77), 364.

and orders him to continue the work of legate Opizo,⁸¹ and in the bull *Attentione vigili debent* of May 19, 1254 the Pope urges archbishop, bishops, and the chapters of the Prussian province, to follow the example of Christians in Czechia and Poland and declare a crusade against the Tatars.⁸² Perhaps these efforts can be explained by Innocent IV's sincere desire to support Daniel, and with his help to create a protective barrier against the Tatars in the East of Europe. But we cannot see any tangible signs of military aid to the Duke of Galicia-Volyn from the West. In the 1254–1255 the Romanovichs had to fight Khan Corenza (Kuremsa) virtually single-handed.⁸³ From the above bull of Pope Innocent IV of May 14, 1253, it is clear that Daniel Galitsky warned Rome of the impending Tatars' attack in advance. Sources did not preserve any information of the Duke of Galicia-Volyn requesting help from the Pope during his fight against Kuremsa. But it is probable that such requests took place and the Duke's demands are reflected in a letter from Daniel's ally, the Hungarian king Béla IV to the Pope, which is dated mid November 1254. Confronted with the real threat of a Tatar attack on his kingdom, Béla bitterly complained about the complete lack of the promised aid by Rome: instead, the people of Germany, the King wrote, attacked his land and he got nothing but words from France. Béla openly threatened to break the alliance with Innocent IV and to submit to the German Emperor – the Pope's enemy – in order to secure the necessary support.⁸⁴

Researchers unanimously claim that it was the Pope's unwillingness or inability to provide the Duke of Galicia-Volyn with real military support in resisting the Tatars' aggression that was the main reason for the break in Daniel Romanovich's relations with Rome.⁸⁵

In the latest literature, it is also commonly believed that this break occurred immediately after the death of Pope Innocent IV, who was favorable to Daniel, and the election of a new pope, Alexander IV, who supported the Lithuanian king Mindaugas. As evidence, the researchers refer to the bull of Pope Alexander *Catholice fidei cultum* of March 6, 1255, in which the Pope grants King Mindaugas and his successors lands of the „Russian kingdom“ occupied by Lithuania.⁸⁶

⁸¹ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum* II, 1256–1257, nr. 15270. – See full document: Alexander I. Turgenev (ed.), *Historia Russiae Monumenta* I (see note 50), 79–80, nr. 89.

⁸² August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum* II, 1265, nr. 15373. – See full document: Alexander I. Turgenev (ed.), *Historia Russiae Monumenta* I (see note 50), 80–81, nr. 90.

⁸³ *Ipat'evskaja letopis'* (see note 1), 838–842.

⁸⁴ György Fejér (ed.), *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis* IV/1, Budae 1829, 218–224; Augustin Theiner (ed.), *Vetera Monumenta Historica Hungariam* I (see note 65), 227–231, nr. 440. – This letter is dated „Idus nouembris An. Chr. 1254“, but researchers attribute it to 1250 or dated in a broader chronological gap – between 1250 and 1254. – See: Aladar Kovacs, Der „Mongolenbrief“ Belas IV. an Papst Innozent IV. über einem zu erwartenden zweiten Einbruch der Mongolen im 1250, in: *Überlieferung und Auftrag: Festschrift für Michael de Ferdinandy zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 1972, 495ff.

⁸⁵ See: Mykola Chubatyj, *Zahidna Ukrajina i Rym* (see note 58), 63; Vladimir T. Pashuto, *Ocherki po istorii Galicko-Volynskoj Rusi* (see note 9), 259f.; Nilolaj F. Kotljar, Daniil, knjaz' Galickij (see note 5), 291f.; Ivan Paslavs'kyj, *Koronacija Danyla Galyc'kogo*, 78f.; Boris N. Florja, *U istokov religioznoho raskola* (see note 10), 177f.; Oleksandr B. Golovko, *Korona Danyla Galyc'kogo* (see note 5), 349.

⁸⁶ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum* II, 1296, nr. 15721.

It is this pope's message that V. I. Matuza regards as evidence of a breakup of relations between Daniel and the Curia since „the Pope permitted Lithuanian king Mindaugas to fight against the Russian land and the Russian people as the infidels.“⁸⁷ According to Ivan V. Paslavs'kyj, in a bull which was sent to the Lithuanian King in March 1255, Alexander IV „approves his [King Mindaugas' A. M.] struggle against Daniel and grants Lithuania Russian lands captured by Mindaugas“.⁸⁸ As Oleksandr B. Golovko writes, „The new Pope, Alexander IV, under the pretext of Daniel's intransigence in religious matters, abandoned the promises of his predecessors to have Russia under the protection 'of the throne of St. Peter', and began to incite King Mindaugas to attack Daniel's lands“.⁸⁹ Nilolaj F. Kotljar developed this idea further claiming that:

„In a letter dated March 6, 1255, the Pope permitted Mindaugas to capture and plunder Russian lands [...] In order to somehow 'rehabilitate' the Pope, Mykola Chubatyj admits that Alexander IV did not mean the Russian lands of the Romanovichs but of other dukes. But which ones? The papacy even tried to declare a crusade against Galicia-Volyn principality“.⁹⁰

We believe that the content of the bull *Catholice fidei cultum* does not allow such interpretation and shows quite the opposite: the union between South-Western Rus' and Rome still existed, and the lands of Galicia and Volyn were still under the patronage and protection of the Apostolic See. Addressing King Mindaugas, Alexander IV wrote:

„As you have shown us, you are against the Russian kingdom and its inhabitants, who are established in wickedness, with untiring zeal leading a decisive battle, having subjugated some lands of the kingdom. As we hear, the mentioned lands [are] near the heathen and infidel areas that you were [also] easily able to subdue and join to the Christian faith. Heartily giving [our] consent to your requests, we grant you and your heirs by apostolic authority the above lands, but under no circumstances should they be Catholic, this letter confirms [our] patronage“.⁹¹

As we can see, the Pope, using his authority, did not grant King Mindaugas and his heirs all the lands of the „Russian kingdom“ captured by Lithuania, but only those whose residents „are established in wickedness“ (i.e. who have turned away from the Church of Rome and the Catholic faith). The Pope warns the Lithuanian King that he is granted only schismatics' lands, „but under no circumstances they should be Catholic“. The only land the Pope could have called „Catholic“ lands of the „Russian kingdom“ at the beginning of 1255 was that of Galicia-Volyn Rus. This is proved by the fact that two years later Alexander IV still regarded Daniel Galitsky as one of the

⁸⁷ Vera I. Matuzova, Elena L. Nazarova, *Krestonoscy i Rus'* (see note 77), 361.

⁸⁸ Ivan Paslavs'kyj, *Koronacija Danyla Galyc'kogo* (see note 85), 82.

⁸⁹ Oleksandr B. Golovko, *Korona Danyla Galyc'kogo* (see note 5), 349.

⁹⁰ Nilolaj F. Kotljar, *Kommentarij* (see note 59), 295.

⁹¹ „*Cum sicut ex parte tua fuit propositum coram nobis, tu contra Regnum Russiae ipsiusque inhabitatores in infidelitatis devio constitutos indefessa strenuitate decertans, nonnullas terras ipsius regni tuae subiugaveris ditioni, nos attendentes, quod de terras habente praedictas, vicinae paganorum et infidelium regiones de facili poterunt tuo dominio subijci; tuis benigne precibus annuentes, praefatas terras tibi tuisque successoribus, absque Catholicorum quorundam praejudicio, auctoritate Apostolica confirmamus*“ – Alexander I. Turgenev (ed.), *Historia Russiae Monumenta I* (see note 50), 83, nr. 93. – See also: Augustin Theiner (ed.), *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae I* (see note 78), 60, nr. 123.

„Catholic“ rulers of Rus'. From the copy of the bull *Inter alia que* of February 13, 1257 published by Athanasij G. Velykyj found in the archives of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith (APF. Miscellanea. vol. 16. pp. 107–108), it follows that, by addressing the Duke of Galicia-Volyn, the pontiff wished him to „adhere to the Catholic faith, to which he has recently been converted“ (ut persistat in fide catholica, ad quam dudum conversus est); in the same letter, the Pope called Daniel among the „faithful rulers“, „adhering to the Catholic faith“.⁹² The Pope's permission to seize Russian lands given to the Lithuanian King in a bull *Catholice fidei cultum* referred, of course, to territory in another part of the „Russian kingdom“ and was aimed against another ruler of Rus' – the Grand Duke of Novgorod and Vladimir Alexander Nevsky, who refused to accept the union with Rome.⁹³ The bull of March 6, 1255 is among other similar documents demonstrating an open confrontation between Rome and Novgorod in the struggle for lands in the Eastern Baltic region. The most important of them can be considered a series of bulls *Qui iustis causis* of March 11, 1256,⁹⁴ in which Pope Alexander IV called on the Catholic clergy of Sweden, Norway, Denmark, Gotland, East Germany and Poland to begin preaching a new crusade against the pagans of Vodskaya, Izhorskaya and Karelian lands, i.e. those belonging to Novgorod.⁹⁵ The answer was decisive military action, taken by Alexander Nevsky in the same year of 1256.⁹⁶ We find no trace of the Duke of Galicia-Volyn's involvement in the confrontation with the Catholic West in the mid-1250s. This fact can clearly be interpreted in favor of preserving the union of South-Western Russia and Rome, which no longer existed in 1255–1256. What, then, could have caused the subsequent break? In our opinion, the reason for this can be found not in the West but rather in the East. The union of Galicia-Volyn Rus' with Rome was part of the ecumenical process, which developed mainly as a relationship of Nicaea with Rome. In this case, for the Russian dukes the position of the Nicaean Emperor was of greater importance than that of the Pope.

Rejection of the Union by the Nicaean Emperor -Daniel Galitsky's breakup with Rome

In 1256, after a break, the Nicaean-Roman negotiations on the union of churches resumed. The initiative of the talks was launched by Nicaea. Theodore II sent to

⁹² Athanasij G. Velykyj (ed.), *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae* 1 (see note 7), 50, nr. 34.

⁹³ See: Boris Ja. Ramm, *Papstvo i Rus' v X–XV vv.*, Moscow–Leningrad 1959, 175; Eduard Winter, *Russland und das Papsttum I*, Berlin 1960, 104; Oleg F. Kudrjavcev, *Aleksandr Nevskij i papstvo*, in: Anatolij V. Torkunov (ed.), *Aleksandr Nevskij. Gosudar', diplomat, vojn*, Moscow 2010, 159–172 here 171.

⁹⁴ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum* II, 1337, nr. 16289.

⁹⁵ See: Albert M. Ammann, *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's*, Roma 1936, 298f.; Igor' P. Shaskol'skij, *Bor'ba Rusi protiv krestonosnoj agressii na beregah Baltiki v XII–XIII vv.*, Leningrad 1978, 206–209; Anti Selart, *Livland und die Rus im 13. Jahrhundert* (see note 53), 215f.

⁹⁶ See: Igor P. Shaskol'skij, *Bor'ba Rusi protiv krestonosnoj agressii* (see note 95), 214–226; John L. I. Fennell, *The crisis of medieval Russia, 1200–1304*, London 1983, 155.

Rome two of his representatives who asked Alexander IV to send a plenipotentiary legate. The basis for new negotiations was to be the conditions previously agreed by John III Vatatzes and Innocent IV. The papal envoy, Constantine of Orvieto, was ready to depart to Nicaea in ten days. The legate received broad powers from the Pope, including the right to convene a church council and chair it as a papal vicar, and the right to change the decisions of the council at his discretion.⁹⁷ The embassy of Constantine of Orvieto came to Thessalonica in September 1256, where the Nicaean Emperor was also staying. However, by the time the papal representatives arrived, Theodore II's position on the question of union with Rome had changed dramatically. At the time, the Emperor had led successful military operations in Bulgaria and, apparently under the influence of this success, came to the conclusion that he no longer needed the Pope's support in achieving his primary political objective – the reconquest of Constantinople.⁹⁸ Theodore II expressed his new position on the union with Rome in a letter sent to the Pope and cardinals soon afterwards. The Emperor refused to subordinate the Greek church to Rome, favoring only the removal of contradictions between the Western and Eastern churches and the search for a compromise only in matters of Christian doctrine. The Greeks and the Latins, as it was emphasized in the letter, should start a deep and open-minded search for truth together.⁹⁹ The change in the previous course taken by Nicaea, aimed at establishing closer relations with Rome, was certainly prompted by strengthening its position in the Balkans. In the midst of negotiations, in September 1256, a magnificent wedding of Theodore II's daughter Mary and Nikephoros Doukas, son of Michael II of Epirus was held in Thessaloniki; patriarch Arsenius Avtorian specifically informed the Pope of this event.¹⁰⁰ This marriage laid the foundations for a military-political alliance between the Nicaean Empire and the kingdom of Epirus – the two most powerful of the Greek states that emerged after the fall of Constantinople in 1204, whose rulers had long competed with each other.¹⁰¹ As a result, the papal legate did not receive an audience with the Emperor. According to George Akropolites, after Theodore's II departure to the East at the end of October 1256, the Pope's embassy headed for Verrier where it remained until the end of December and then, by the Emperor's order, was to return to Rome.¹⁰² The papal legate was received only by Patriarch

⁹⁷ Fritz Schillmann, *Zur byzantinischen Politik Alexanders IV* (see note 42), 115–119. – See also: Alexander A. Vasil'ev, *Istorija Vizantijskoj imperii. Ot nachala Krestovyh pohodov do padenija Konstantinopolja* (see note 21), 219.

⁹⁸ Vitalien Laurent, *Le pape Alexandre IV (1254–1261) et l'empire de Nicée*, 43f. – See also: Burkhard Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II Konzil von Lyon (1274)*, Bonn 1964, 45f.; Alexandra Riebe (see note 33), *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel*, 53f.

⁹⁹ *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*, ed. Nicola Festa, Florence 1898, 202–204.

¹⁰⁰ Vitalien Laurent (ed.), *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople I: Les actes des Patriarches. Fasc. 4: Les registes de 1208 a 1309*, Paris 1971, nr. 1332. See also: *Georgii Acropolitae Opera 1* (see note 41), 132–134.

¹⁰¹ See: Donald M. Nicol, *The Despotate of Epiros, 1204–1267*, Oxford 1957.

¹⁰² *Georgii Acropolitae Opera 1* (see note 41), 139f. – See also: Jean B. Pappadopoulos, *Théodore II Lascaris, empereur de Nicée*, Paris 1908, 99f.; Michael Angold, *A Byzantine government in exile* (see note 17), 291f.

Arsenius, who strongly emphasized that the issue of the union was the basileus' prerogative. The patriarch sent his ambassadors to the Pope with a letter in which, as in the Emperor's letter, he insisted on the need to overcome only dogmatic differences between the churches.¹⁰³ All this, in fact, meant the termination of the union negotiations.¹⁰⁴ The rejection of the union with Rome by the Nicaean Emperor soon triggered a corresponding reaction by the Galicia-Volyn Dukes. This can be concluded from the bull *Inter alia que* by Pope Alexander IV, dated February 13, 1257.¹⁰⁵ Without trying to conceal his irritation, the Pontiff, recalling the recent Daniel Romanovich's conversion to Catholicism, bitterly accused him of violating the oath of allegiance to the Roman church, which he committed despite the benefits he received from it:

„So you, trying to get out of the darkness of unbelief, which blanketed the eyes of your soul, even after you have been reborn in the baptismal font, not without God's inspiration turned in due time to the light of the Catholic faith, without which no one will be saved, and to the obedience to the Church of Rome, promised under oath to obey it, like a true son, and stick to the Catholic faith, like other faithful sovereigns. Therefore the Church, desiring to strengthen you in your faith by its favor and encourage you by good deeds, elevated you to the top of the royal title. We made sure that you were anointed with the oil of the royal anointing, and laid the crown on your head. But you, as has come to our ears, causing our heart-felt concern, having forgotten about both spiritual and secular benefits of the church, disrespected blessings, neglected religion, violating your oath, did not keep your promise to obey the church and to adhere to the faith, which was the risk for your soul, the damage to the faith, negligence to the said church and apostasy from Jesus Christ“.¹⁰⁶

Such severe criticisms obviously followed the Duke of Galicia-Volyn's rejection of the commitments he took on in respect of the Apostolic See. This refusal, although expressed quite clearly, was brought to the attention of Alexander IV not by Daniel, but through third parties („as has come to our ears“, the Pope wrote). Hence, the Pontiff found it necessary to personally address the Duke with exhortations and warnings about the possible consequences of his apostasy. From the bull *Inter alia que*, it transpires that the Pope accused Daniel not only of violation of the oath of allegiance

¹⁰³ Vitalien Laurent (ed.), *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople I/4* (see note 100), nr. 1332.

¹⁰⁴ Daniel Stiernon, *Le problème de l'union gréco-latine vue de Byzance* (see note 47), 151f.; Joseph Gill, *Byzantium and the Papacy* (see note 11), 98–100.

¹⁰⁵ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum II*, 1370, nr. 16731.

¹⁰⁶ „*Sane tu olim cupiens de infidelitatis tenebris, que postquam etiam renatus fuisti fonte baptismatis oculos tue mentis involverant, ad lumen Catholice fidei, sine qua nemo salvatur, et ad obedientiam Ecclesie Romane non sine divina inspiratione redire, juramento prestitio promisisti, Ecclesie predictae tamquam fidelis ejus filius obedire, ac fidem Catholicam, sicut alii Orthodoxi mundi Principes, observare. Propter quod Ecclesia eadem volens te in sui devotione congruis firmare favoribus, et condignis gratis confovere, personam tuam ad Regalis dignitatis apicem sublimavit, faciendo te inungi sacri crismatis oleo, tuoque imponi capiti Regum diadema. Sed tu, sicut ad audientiam nostram non sine cordis turbatione pervenit, tam spiritualium quam temporalium beneficiorum ipsius Ecclesie immemor, tanteque gratie prorsus ingratus, prestiti juramenti religione contempt, id quod circa obedientiam ejusdem Ecclesie, ac predictae observationem fidei promisisse dinosceris, observare postmodum non curasti, in anime tue periculum, ipsius injuriam fidei, Ecclesie predictae contemptum, et obprobrium Jesu Christi“.*

– Alexander I. Turgenjev (ed.), *Historia Russiae Monumenta I*, 84, nr. 95. – See: Athanasij G. Velykyj (ed.), *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae I* (see note 7), 50, nr. 34.

given to Rome, but also of „non-compliance“ with the Catholic faith, „disrespect to blessings“, and „neglect to religion“ which was seen by the Pope as „apostasy from Jesus Christ“. These charges enable us to suggest that, as an excuse to break off relations with Rome, Daniel used dogmatic differences between the Eastern and Western churches which had not been settled in the Nicaean-Roman talks about the union. These differences included the Roman doctrine of filioque, which the Greek Emperor and the Patriarch refused to recognize. Rejection of filioque, as we reckon, gave rise to the charge of apostasy from Jesus Christ. The fact that the question of filioque was of fundamental importance in the relations of Alexander IV with Daniel of Galicia can be proved by words of the Pope addressed to the Russian Duke, revealing the main missionary task of the Apostolic See:

„God does not accept humility, unless it comes from faith; and no business will succeed, unless is associated with spreading and strengthening faith in human hearts, and especially in hearts of kings and princes. So, we must do our best to make sure that together with Christianity spreading throughout the world the Son of Eternal God the Father be more widely worshipped by numerous servants of God“.¹⁰⁷

These words clearly echo a recent discussion between Roman and Greek theologians about the inclusion of the concept that the Holy Ghost proceeds not only from the Father, but also „from the Son“ – which was created by the Western Church and was not recognized by the Greeks – into the Nicaean-Constantinople Creed (the dogma of the Trinity).

Break up with Rome and the Change in Daniel Galitsky's Foreign Policy

Alexander IV concludes his letter to Daniel by telling him to return to the bosom of the Catholic Church, sending two of his plenipotentiaries to him:

„In addition, by our letter, we impose an obligation on our venerable brothers, the bishops of Olomouc and Wrocław, to make you do so by church punishment, dismissing the appeal, and to call on the secular power to help them against you. The essence of this is not in conflict with any apostolic charters of any kind of content, which could hinder the action of the message, or disagree with it, and the decision of the two meetings of the general council“.¹⁰⁸

¹⁰⁷ „*Verum quia non est Deo acceptum obsequium, quod sine fide prestatur, nec pervenitur operum edificio ad salutem, quod supra firmitatem fidei non consurgit, ad propagandam eam, et corroborandam in mentibus omnium, et specialiter Regum et Principum intentione tota omnique sollicitudine, ac verbi et operis efficacia laborare debemus, ut Christiana Religione latius diffusa per orbem, Patris Eterni filius multiplicatis servitoribus plenius honoretur*“. – Alexander I. Turgenev (ed.), *Historia Russiae Monumenta I*, 84. – See: Athanasij Velykyj (ed.), *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae I* (see note 7), 50.

¹⁰⁸ „*Alioquin venerabilibus fratribus nostris [...] Olomucensi et [...] Wratislaviensi Episcopis litteris nostris injungimus, ut te ad id per censuram ecclesiasticam, appellatione remota compellant. Non obstantibus aliquibus litteris Aplicis ejuscunq[ue] tenoris existant, per quas effectus presentium impediri valeat vel differri, et Constitutione de duabus dietis edita in concilio generali*“. – Alexander I. Turgenev (ed.), *Historia Russiae Monumenta I*, 85. – See: Athanasij G. Velykyj (ed.), *Documenta Pontificum Romano-rum historiam Ucrainae I* (see note 7), 51.

As we can see, Alexander IV in fact revoked previous obligations of Rome (*apostolic letters*) in respect of the Duke of Galicia-Volyn, depriving him of the right to appeal, and threatened that in case of failure to follow the oath of allegiance to the Pope, true Apostolic See secular rulers would oppose Daniel. The Pope's reference to the decision of *the general council* apparently means the decision of the First Council of Lyon (1245) about the overthrow of the German emperor Frederick II and, therefore, contains a direct reference to the right of the Church to deny the power of undesirable secular rulers. Two bulls of the same title by Alexander IV, addressed to the bishops of Olomouc and Wrocław, are dated February 13, 1257. A summary of these letters has survived in the papal Regesta. Repeating all his claims to Daniel, the Pope instructs the bishops to apply coercive measures:

„Therefore we order you by this apostolic letter, if the said duke does not fulfill his promise, to force him to this by ecclesiastical court dismissing the appeal and using against the said duke the help of secular authorities“.¹⁰⁹

The text on the bull *Inter alia que* from the papal Regesta cited by August Potthast enables us to understand which secular rulers were meant here by the Pope as in one version Daniel Romanovich is called „vassal of the Hungarian king“ (*ut Danielem regem Russiae (rubrae ac regni Hungariae vasallum) ad promissa servanda censuris ecclesiasticis cogant*).¹¹⁰ However, in the confrontation with Daniel Galitsky, Alexander IV counted on other European rulers. It is indicated by the selection of ambassadors, who were instructed to bring the papal ultimatum to the duke-apostate. They were bishop Bruno of Olomouc and bishop Thomas of Wrocław.¹¹¹ Bruno von Shauenburg, who occupied the episcopal cathedra in Olmouc from 1245–1281, was one of the key agents of the papal influence in Czechia who did much to raise the profile and enhance the welfare of the Roman Church. Bishop Bruno became a close associate and chief adviser of the Czech king Przemysl Ottokar II (1253–1278). Extremely militant, he was also a skilled military leader who often led the royal troops personally. In 1254–1255 and 1267–1268, Bruno accompanied Ottokar in the Crusades to Prussia.¹¹² Another ambassador of the Pope, Wrocław bishop Thomas I Kozlovoroga (who held the cathedra in 1232–1268), was also one of the prelates most faithful to Rome. Having received education and a doctorate in Italy, he always maintained the closest contact with the papal curia. Bishop Thomas was one of the most prominent church leaders in Poland in the mid-13th century. He actively defended the interests of the Catholic Church in its relations with dukes, initiated the summoning of church synods of all Poland in Wrocław (1248, 1253, 1264 and 1267), and initiated and participated in the canonization of Bishop Stanislaus of Krakow (1253–1254), who

¹⁰⁹ „Quocirca fraternitati vestrae per a. s. m. quatenus si memoratus Rex praemissa neglexerit adimplere, vos eum ad id per censuram ecclesiasticam, appellation postposita, compellatis, invocato nichilominus contra eundem Regem auxilio brachii saecularis“. – Athanasij G. Velykyj (ed.), *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae I* (see note 7), 51, nr. 35.

¹¹⁰ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum II*, 1370, nr. 16732.

¹¹¹ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum II*, 1370, nr. 16732.

¹¹² See: Jan Libor, *Věrně po boku svého krále. Bruno ze Schaumburku*, in: *ibid.*, *Osobnosti moravských dějin I*, Brno 2006, 63–76.

became the most revered of all Polish saints.¹¹³ Bruno von Shauenburg was associated with Daniel Galitsky by some kind of personal relationship which undoubtedly influenced the Pope's choice. In 1253, during the campaign of Daniel and allied Polish dukes to Moravia, described in detail in the Galicia-Volyn chronicle, a certain Gerbert surrendered to the Russian Duke („Gerbert sent Daniel his sword and humility“), thereby preventing any further advance of Russian-Polish troops „to Osoblog“.¹¹⁴ Gerbert was probably a ruler of Fulshteyn castle, situated on the outskirts of city Osoblag (in district Bruntál in Moravian-Silesian region of Czechia).¹¹⁵ On November 7, 1255, Bishop Bruno of Olomouc awarded Gerbert of Fulshteyn (Herbert von Füllenstein) – as his surveyor (Herbordo, dapifero suo) – several villages „as a compensation for damages from Vladislav, Duke of Opole“ (in restaurum damnorum a Wladislao, duce Opoliae), Daniel Galitsky's ally in the campaign of 1253.¹¹⁶ In the early 1250s, Daniel Galitsky and his son Roman, by joining the fight for the legacy of the Austrian dukes, the Babenbergs, had to go to war with their main rival – the Czech king Przemysl Ottokar II.¹¹⁷ Przemysl reported to Prandota, Bishop of Krakow, on the grave consequences of the invasion of Russian-Polish troops in Moravia in a letter dated July 20, 1255, and referred to the extensive damage to the outskirts of Opava (enormi laesione nostrarum terrarum praesertium Opaviensis), where the enemy operated, as well as numerous prisoners captured by the Hungarians, Kumans and Ruthenians (ab Ungaris et Chomanis etiam, seu Ruthenis).¹¹⁸ Obviously, such claims Przemysl Ottokar could apply to Daniel of Galicia as well. Presumably, it was necessary for Bishop Bruno to remind the Russian Duke of these claims. Bishop of Olomouc, sent by Pope Alexander IV to Daniel Romanovich in February 1257, had just returned from a victorious campaign in East Prussia, in which he accompanied his king.¹¹⁹ Bruno was one of the main organizers of this campaign, and in fact was responsible for its preparation: during 1253–1254 the Bishop of Warmia Anselm, and after him, the Grand Master of the Teutonic Order Poppo von Ostern (1252–1256), came to Czechia specifically in order to conduct talks with the King and the Bishop of Olomouc.¹²⁰ Together with Ottokar, in early 1255, Bishop Bruno participa-

¹¹³ See: Józef Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku I/1*, Warszawa 2003, 185–193.

¹¹⁴ *Ipat'evskaja letopis'* (see note 1), 825f.

¹¹⁵ Vladimir T. Pashuto, *Očerki po istorii Galicko-Volynskoj Rusi* (see note 9), 257f. – See also: Nilolaj F. Kotljár, *Kommentarij* (see note 59), 288–291.

¹¹⁶ Antonin Boček (ed.), *Codex diplomaticus et Epistolaris Moraviae III, Olomucii 1841*, 198–199, nr. 222; Joseph Emler (ed.), *Regesta Diplomatica nec non Epistolaria Bohemiae et Moraviae II, Prahae 1882*, 29, nr. 74. – See also: Beda Fr. Dudík, *Mährens allgemeine geschichte VI/3*, Brno 1870, 422.

¹¹⁷ See: Alexander V. Maiorov, *Rus', Vizantija i Zapadnaja Evropa* (see note 75), 644f.

¹¹⁸ Beda Fr. Dudík, *Archive im Königreiche Galizien und Lodomerien*, in: *Archiv für österreichische Geschichte 39* (1868), 1–222, here 186–187.

¹¹⁹ Peter de Dusburg, *Cronica terre Prussie*, ed. by Max Toeppen, in: *SRP 1*, Leipzig 1861, 3–269, here 90; Nicolaus von Jeroschin, *Kronike von Pruzinlant*, ed. by Ernst Strehlke, in: *Ibidem*, 291–648, here 417. – See also: Christian Krollmann, *Die deutsche Besiedlung des Ordenslandes Preussen*, in: *Prussia 29* (1931), 250–286, here 255.

¹²⁰ Antonin Boček (ed.), *Codex diplomaticus et Epistolaris Moraviae III*, nr. 202. – See also: Jaroslav Goll, *Čechy a Prusy ve středověku*, Praha 1897, 20; Marian Biskup, *Gerard Labuda, Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, Gdańsk 1988, 169; Iben Fonnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades, 1147–1254*, Leiden/Boston 2007, 224f.

ted in the foundation of the fortress Kralevets (Königsberg), founded where the Czech ascetic St. Wojciech (Adalbert) had died.¹²¹ Bishop Thomas of Wrocław took part in organizing the crusade to Prussia. Ottokar's army went through Wrocław to the borders of Eastern Prussia and this city was chosen as the rallying point of the Crusaders' main forces.

„Coming to Wrocław – Ottokar's annals read – he [Przemysl Ottokar II. – A. M.] celebrated Christmas and was received by Polish dukes and nobles with great honor, and the Bishop of Wrocław with all the army was welcomed within a few days in a decent manner. While he was in Wrocław, he was joined by the margrave of Brandenburg with his army, and both advanced to Prussia, leading a great host“.¹²²

The Dukes of Galicia-Volyn also participated in the crusade to Prussia in the middle of the 1250s which, undoubtedly, was the result of the union with Rome. In 1253–1255, troops belonging to Daniel Romanovich and his sons, in alliance with Duke Boleslaus the Shy of Krakow and Duke Zemovit of Mazowiec, subdued the Prussian tribe of Yatvingians, taking their chief town, called Paradise in the Galicia-Volyn Chronicle.¹²³ According to the Pope's plan, the bishops of Olomouc and Wrocław were to warn Daniel that his disobedience to Rome would lead to his exclusion from participation in the crusade to Prussia, and the inevitable loss of benefits offered by it. Indeed, after 1257, there is no information in the sources concerning any Daniel's involvement in Prussian affairs.¹²⁴ We do not know whether the private meeting in 1257, of Bishop Bruno and Daniel of Galicia took place. In any case, the meeting had to be postponed or held without Bishop Thomas. As early as 1256, the latter came into bitter conflict with the Silesian duke Boleslaus II of Rogatka over sharing diocesan income. Imposing an ecclesiastical curse on the Duke, the Bishop fled from Wrocław, but was captured and imprisoned for several months in Vlen' castle. Through the intercession of the other dukes, Bishop Thomas was released in April 1257.¹²⁵ Nevertheless, it is clear that Alexander IV's attempt to force the Duke of Galicia-Volyn to comply with the terms of the union failed. There is no evidence of further contacts between Daniel and Rome. Similarly, there is no evidence of any new contacts between Nicaea and the Pope until the Greek recovery of Constantinople in 1261.¹²⁶

Alexander IV clearly foresaw such an outcome. Two days before issuing an ultimatum to Daniel, the Pope sent a bull to the Bishop of Lyubutsk, dated February 11, 1257, in which the Pontiff confirmed the Lyubutsk hierarch's ecclesiastical jurisdic-

¹²¹ The name Königsberg (Kunigsbergk) was probably in honor of King Přemysl Otakar II. or in memory of the eponymous castle of the Teutonic Knights in the Holy Land (Hans Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883, 260; Carl Beckherra, *Geschichte Befestigungen von Königsberg*, in: *Altpreussische Monatsschrift* 27 (1890), 385–641, here 390).

¹²² *Annales Otacariani a. 1254–1278*, ed. by Rudolf Köpke, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores IX*, Hannoverae 1851, 181f.

¹²³ *Ipat'evskaja letopis'* (see note 1), 831–835.

¹²⁴ See: Natalija I. Shhaveleva, *Prusskij vopros v politike Daniila Galickogo*, in: *Drevnejšie gosudarstva Vostočnoj Evropy. Materialy i issledovanija*. 1991 god, Moscow 1994, 256–258.

¹²⁵ *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego VII*, ed. by Jan Dąbrowski, Warszawa 1974, 134.

¹²⁶ Petr I. Zhavoronkov, *Nikejskaja imperija i Zapad* (see note 19), 118.

tion in respect of the Russian lands.¹²⁷ Earlier, the Pope would not have dared to take such a step, in spite of the Bishop having requested it. The importance of Alexander's decision is explained by Mykola Chubatyj. Until the beginning of 1257, the Greek Rite Church hierarchy existed in the lands of Galicia-Volyn Rus', which recognized the supreme authority of the Pope, and therefore, according to the decision of the Fourth Lateran Council, the Latin hierarchy was unnecessary here. The resumption of Latin church jurisdiction meant, in effect, the actual termination of the union.¹²⁸

In 1257, another bull was issued by Alexander IV, a summary of which is preserved in the papal Regesta without indicating the exact date. This message states that the Pope „grants the Crusaders who fought against the Tatars and the Ruthenians, absolution as well as those who participate in the campaign to Prussia and Livonia“.¹²⁹ The breakup of relations with the Pope in 1257 resulted in the Duke of Galicia-Volyn's rejection of restrictive obligations on foreign policy, particularly with regard to Austria. At the first opportunity, Daniel resumed his claim to „the Austrian Succession“ and the Hungarian king Béla IV, who at the time was recognized by the Pope as the ruler of Styria, once again became his ally.¹³⁰ In 1260, the Styrian knighthood opposed the Hungarian government and called on the Bohemian king Ottokar II Przemysl for help. The two kings began an armed conflict. In the decisive battle of July 12, 1260 near the village of Kressenbrunn (on the border between Austria and Hungary), Ottokar won a complete victory over Béla's forces.¹³¹ We learn from the message of the Bohemian King to Pope Alexander IV, which has survived in the so-called Ottokar's annals (part of the Prague annals from the 13th century) and is the primary source of information about this battle, that the Russian dukes participated in the battle on the side of the Hungarians. Ottokar reports that he fought against Stephen [son of Béla IV. – A. M.] and Daniel, King of Russia, and his sons, and other Russians and Tatars who came to his aid, and Prince Bolesław of Krakow, and the young Leszek Lenchitsky, and countless inhumane people – the Cumans, and Hungarians, and various Slavs, Sicala and Wallachs, Besermyeny and Ismailis, and schismatics, namely Bulgarian, Russian and Bosnian heretics.¹³² Daniel Romanovich's participation in the new Austrian campaign is confirmed by information in the Galicia-Volyn

¹²⁷ August Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum* II, 1369, nr. 16726. – See full document: Alexander I. Turgenev (ed.), *Historia Russiae Monumenta* I, 83, nr. 94; Athanasij G. Velykyj (ed.), *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae* I (see note 7), 49, nr. 33.

¹²⁸ Mykola Chubatyj, *Zahidna Ukrajina i Rym* (see note 58), 65.

¹²⁹ Max Perlbach (ed.), *Preussische Regesten bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts*, Königsberg 1876, nr. 571; August Seraphim (ed.), *Preussisches Urkundenbuch. Politische Abtheilung* 1/2, Königsberg 1909, nr. 38.

¹³⁰ Jindřich Šebánek, Sáša Dušková (eds.), *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae V/1*, Praha 1974, 59–60, nr. 21.

¹³¹ This event is reported by almost all Austrian chronicles of the 13th century, see eg: *Continuatio Sancrucensis* II. a. 1234–1266, ed. by Wilhelm Wattenbach, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* IX, Hannoverae 1851, 644; *Continuatio Lambacensis*, ed. by Wilhelm Wattenbach, in: *Ibidem*, 560; *Continuatio Praedicatorum Vindobonensium*, ed. by Wilhelm Wattenbach, in: *Ibidem*, 728.

¹³² Kosmova letopisu českého pokračovatele (*Letopisy Česke od roku 1196 do roku 1278*), in: Joseph Emler (ed.), *Fontes rerum Bohemicarum* II, Praha 1874, 291; *Kronika Jana z Marignoly*, in: Joseph Emler (ed.), *Fontes rerum Bohemicarum* III, Praha 1882, 315f.

chronicle and other sources which report that, due to the invasion of the South-Western Russia and Poland Minor by Burundai's troops (1259–1260), Daniel fled to Hungary and in 1260 was indeed at the court of Béla IV, along with Duke Bolesław the Shy of Krakow, who had also escaped from the Tatars.¹³³

Thus, there is no basis on which to found Daniel Galitsky's coronation as evidence of a breakup of political and religious relations with Byzantium (Nicaea), in order to *escape* from the Byzantine Empire in the West. On the contrary, it is safe to assume that the history of the Duke of Galicia-Volyn's coronation and the union with Rome demonstrates the inextricable link of his foreign policy with the political course of Byzantium, which not only weakened after the events of 1204 but, apparently, was even strengthened during the decisive efforts of Nicaean rulers to recover Constantinople from Latin occupation.

Abstract

Der Aufsatz betrachtet die Krönung von Daniil von Galich im Kontext der Geschichte der ersten Kirchenunion zwischen Rom und Russland. Es gibt keinen Grund, diese Entwicklungen als Beweis für die Beendigung der politischen und religiösen Beziehungen zum Byzantinischen Reich (Nizänisches Reich) – bzw. als eine „Flucht“ aus Byzanz in den Westen zu werten. Im Gegenteil ist sicher anzunehmen, dass die Geschichte der Krönung und der Vereinigung zeigt, dass die untrennbare Verbindung zwischen der fürstlichen Außenpolitik von Galizien-Volyn und dem politischen Kurs von Byzanz nicht nur von den Ereignissen von 1204 unbeeinträchtigt geblieben ist, sondern offenbar noch enger wurde, zumal diese Ereignisse in die Mitte des 13. Jahrhunderts fallen, also in die Zeit der entscheidenden Bemühungen der nizänischen Herrscher um die Rückeroberung Konstantinopels.

¹³³ See: Natalija I. Shhaveleva, K istorii vtorogo nashestvija mongolo-tatar na Pol'shu, in: Lev V. Cherepnin (ed.), Vostochnaja Evropa v drevnosti i srednevekov'e, Moscow 1978, 307–314; Valerij Kovaljev, Cheshskij korol' Pshemysl Ottakar II i russkie knjaz'ja: vzaimnye kontakty na fone mezhdunarodnyh otnoshenij v Central'noj Evrope vtoroj poloviny XIII veka, in: Rusin 2 (2005), 55–68.

Die erste lutherische Kanzel

Das intermediale Bild- und Inschriftenprogramm der Lübecker Kanzel in Zarrentin

von Johann Anselm Steiger

In der Kirche St. Petrus und Paulus (und ehemaligen Klosterkirche) zu Zarrentin am Schaalsee (Landkreis Ludwigslust, Mecklenburg-Vorpommern) begegnet man herausragenden Artefakten aus der Reformationszeit und Zeugnissen der frühen lutherischen Bildkultur.¹ Der Kanzelkorb² (Abb. 1) verfügt über fünf aus Eichenholz ge-

¹ Vgl. aus der diesbezüglich reichhaltigen Forschungsliteratur Margarete Stirn, *Die Bilderfrage in der Reformation*, Gütersloh 1977 (QFRG 45), 24–68; Sergiusz Michalski, *Die protestantischen Bilderstürme. Versuch einer Übersicht*, in: Bob Scribner (Hg.), *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1990 (Wolfenbütteler Forschungen 46), 69–124; Ulrich Köpf, *Die Bilderfrage in der Reformationszeit*, in: BWKG 90 (1990), 38–64; Jörg Jochen Berns, *Die Macht der äußeren und der inneren Bilder. Momente des innerprotestantischen Bilderstreits während der Reformation*, in: Italo Michele Battaifarano (Hg.), *Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation*, Bern u. a. 1992 (*Ricerche di cultura europea* 5), 9–37; Harry Oelke, *Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter*, Berlin u. a. 1992 (AKG 57); Christoph Weimer, *Luther, Cranach und die Bilder. Gesetz und Evangelium – Schlüssel zum reformatorischen Bildgebrauch*, Stuttgart 1999 (AzTh 89), bes. 30–42; Ilonka van Gülpen, *Der deutsche Humanismus und die frühe Reformations-Propaganda 1520–1526. Das Lutherporträt im Dienst der Bildpublizistik*, Hildesheim 2002 (StKG 144); Thomas Kaufmann, *Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum*, in: Peter Blickle u. a. (Hgg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München 2002 (HZ.B 33), 407–454; Reimund B. Szuj, *Adiaphorie und Kunst. Studien zur Genealogie ästhetischen Denkens*, Tübingen 2005; Heimo Reinitzer: *Gesetz und Evangelium. Über ein reformatorisches Bildthema, seine Tradition, Funktion und Wirkungsgeschichte*, 2 Bde., Hamburg 2006; Thomas Lentes, *Zwischen Adia-phora und Artefakt. Bildbestreitung in der Reformation*, in: Reinhard Hoeps (Hg.), *Handbuch der Bildtheologie*, Bd. I: *Bild-Konflikte*, Paderborn u. a. 2007, 213–240; Gudrun Litz, *Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten*, Tübingen 2007 (SuR 35); Birgit Ulrike Münch, *Geteiltes Leid. Die Passion Christi in Bildern und Texten der Konfessionalisierung. Druckgraphik von der Reformation bis zu den jesuitischen Großprojekten um 1600*, Regensburg 2009; Miriam Verena Fleck, *Die Glaubensallegorie ‚Gesetz und Gnade‘ in Europa zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Korb 2010; Ruth Slenczka, *Städtische Konfessionskultur im Spiegel der Kirchengestaltungen. Die Mönchskirche von Salzwedel und das Weinbergretabel von Lucas Cranach d. J. (1582)*, in: Jiří Fajt/Wilfried Franzen/Peter Knüvener (Hgg.), *Die Altmark von 1300 bis 1600. Eine Kulturregion im Spannungsfeld von Magdeburg, Lübeck und Berlin*, Berlin 2011, 421–439; Jörg Jochen Berns, *Von Strittigkeit der Bilder. Texte des deutschen Bilderstreits im 16. Jahrhundert*. 2 Bde., Berlin u. a. 2014 (Frühe Neuzeit 184).

² Vgl. die maßgebliche Studie von Wolfgang Teuchert, *Die Kanzel in Zarrentin. Lübecks erste evangelische Kanzel*, in: *Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde* 74 (1994), 47–114. Vgl. ferner *Die Kunst- und Geschichts-Denkmäler des Grossherzogthums Mecklen-*



Abb. 1: Zarrentin, Kirche St. Petrus und Paulus, Kanzel.

schnitzte Reliefs (Höhe 102 cm, Breite 35 bis 64 cm). Die Kanzel war, wie Rechnungsbelege ausweisen, im Jahre 1533 in Arbeit, wurde 1534 fertiggestellt,³ hatte ihren Ort

burg-Schwerin, Bd. 3, Schwerin ²1900, 104 f.; Carl Bartholdi, *Pastor Nikolaus Andreae und die Kanzel der Kirche zu Zarrentin*, Wismar 1907; Peter Poscharsky, *Die Kanzel. Erscheinungsformen im Protestantismus bis zum Ende des Barock*, Gütersloh 1963, 161; Christoph Emmendorfer, Hans Kemmer, *Ein Lübecker Maler der Reformationszeit*, Leipzig 1997, 127 f., 134 f.; Hildegard Vogeler und Hartmut Freytag, *Das Fest der Verkündigung Mariae. Über die Kanzelreliefs von 1533 aus der Marienkirche in Lübeck*, in: *Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde* 77 (1997), 9–28; Wolfgang Teuchert, in: Johannes Schilling (Hg.), *Glauben. Nordelbiens Schätze 800–2000*, Neumünster 2000, 70–75; Reinitzer, *Gesetz* (wie Anm. 1), I, 486 f.; II, 366–371; Jörn Staecker, *Die Reformation auf Gotland. Innovation und Tradition im Kirchenraum*, in: Carola Jäggi/Jörn Staecker (Hgg.), *Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur*, Berlin u. a. 2007 (AKG 104), 47–97, hier 64 f.; Tamara Thiesen, Benedikt Dreyer, *Das Werk des spätgotischen Lübecker Bildschnitzers*, Kiel 2007 (Bau und Kunst. Schleswig-holsteinische Schriften zur Kunstgeschichte 14), 234–274.

³ Vgl. *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Freien und Hansestadt Lübeck*, hg. von der Baubehörde. Bd. 2, Teil 2: *Die Marienkirche*, bearb. v. Gustav Schaumann/Friedrich Bruns, Lübeck 1906, 235. Vgl. ferner Teuchert, *Glauben* (wie Anm. 2), 74 sowie Teuchert, *Zarrentin* (wie Anm. 2), 66.

ursprünglich in der Marienkirche zu Lübeck⁴ und ist (bis zum Erweis des Gegenteils) als die älteste mit einem Bildprogramm versehene lutherische Kanzel zu betrachten.⁵ In der damals führenden Hansestadt war die Reformation mit der von Johannes Bugenhagen (1485–1558) ausgearbeiteten Kirchenordnung⁶ im Jahre 1531 eingeführt worden.⁷ Nachdem in St. Marien im Jahre 1691 eine neue, von Georg Friedrich Brusewindt⁸ geschaffene spätbarocke Kanzel errichtet worden war,⁹ erwarb der Zarrentiner Pastor Nikolaus Andreae (1634–1706)¹⁰ den nicht mehr benötigten alten Predigtstuhl und schenkte ihn 1699 seiner Gemeinde.¹¹ Im Rückblick handelt es sich um einen wahren Glücksfall, vor allem vor dem Hintergrund, dass fast die gesamte Kirchengestaltung von St. Marien – und mit ihr die barocke Kanzel – im Zweiten Weltkrieg infolge der Bombardements in der Nacht zum Palmsonntag 1942 den Flammen zum Opfer fiel. Deutlich jedenfalls ist: Ein wichtiges Zeugnis der lübischen Reformations- und Kunstgeschichte befindet sich heute in Zarrentin. Das St. Annen-Museum in Lübeck verfügt über Gips-Abgüsse der fünf Reliefs.¹² Zwei ebenfalls in diesem Museum aufbewahrte Schnitzarbeiten¹³ befanden sich mit fünf weiteren Aufsätzen ursprünglich als Bekrönung auf dem Schalldeckel der Kanzel.¹⁴ Die beiden größeren Schalldeckelreliefs zeigen die Verkündigung Mariae.

Das wohl von Benedikt Dreyer (ca. 1485–1553/55)¹⁵ geschaffene Bildprogramm der ehemals Lübecker Kanzel ist äußerst durchdacht und ist, wie zu zeigen sein wird, mit Blick auf wichtige Aspekte in der reformatorischen Exegesetradition von Joh 10 verankert. Zudem sind die einzelnen Bildmotive in der ikonographischen Tradition des frühen 16. Jahrhunderts verwurzelt, basieren dem derzeitigen Kenntnisstand nach

⁴ Und zwar „am dritten Pfeiler der Nordreihe im Mittelschiff“. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 61.

⁵ Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 47. Poscharsky, Kanzel (wie Anm. 2), 122.

⁶ Vgl. Emil Sehling (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 5, Leipzig 1913, 334–368.

⁷ Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, Art. Lübeck, in: TRE 21 (1991), 490–497, hier 492; ders., Art. Lübeck, in: RGG⁴ 5 (2002), 534–536, hier 535; ders., Kirchengeschichte Lübecks. Christentum und Bürgertum in neun Jahrhunderten, Lübeck 1981, 179–211.

⁸ Brusewindts Lebensdaten konnten bislang nicht ermittelt werden. Vgl. DBA I, 154, 221 f.; II, 190, 34.

⁹ Vgl. Schaumann/Bruns, Marienkirche (wie Anm. 3), 236–238, Abb. auf S. 237. Photographien der Kanzel aus der Vorkriegszeit sind außerdem zu finden im Bildindex der Kunst und Architektur: www.bildindex.de/#|3 (aufgerufen am 23. 6. 2014).

¹⁰ Vgl. Bartholdi, Andreae (wie Anm. 2), 3–8.

¹¹ Vgl. Bartholdi, Andreae (wie Anm. 2), 6–8 und Schaumann/Bruns, Marienkirche (wie Anm. 3), 236.

¹² Vgl. Teuchert, Glauben (wie Anm. 2), 73.

¹³ Inv. Nr. 1892–127a-b. Vgl. www.museen-sh.de/Objekt/DE-MUS-088015/lido/1892-127b (aufgerufen am 21. 6. 2014).

¹⁴ Vgl. v. a. Vogeler/Freytag, Kanzelreliefs (wie Anm. 2), bes. auch die Abbildungen 1–3. Thiesen, Dreyer (wie Anm. 2), 253–263. Schaumann/Bruns, Marienkirche (wie Anm. 3), 234 f., Abb. auf S. 235 hatten diese Stücke noch irrtümlicherweise für von einer vorreformatorischen Kanzel stammend gehalten.

¹⁵ Vgl. zu ihm Max Hasse, Benedict Dreyer, in: NDBKG 21 (1982), 29–35. Vgl. weiter DBA II, 291, 330 f.; III, 189, 388–391. Schaumann/Bruns, Marienkirche (wie Anm. 3), 235, dagegen waren noch der Ansicht, dass die Schnitzereien „von einem Meister Jakob, zweifellos Jakob Reyge oder Rey“, einem Schüler Dreyers, gefertigt wurden. Reyge dürfte freilich für die Herstellung des Schalldeckels verantwortlich gewesen sein, nicht aber für die Schnitzereien. Vgl. Thiesen, Dreyer (wie Anm. 2), 235.

allerdings nicht auf zweifelsfrei auszumachenden Vorlagen oder gar einer kompletten Bildserie (etwa in Form von Holzschnitten). Ob Johannes Walhoff (gest. 1543),¹⁶ der erste nach der Einführung der Reformation in Lübeck an St. Marien tätige Prediger, an der Ausarbeitung des Bildprogramms beteiligt gewesen ist, läßt sich zwar vermuten, aber nicht belegen.¹⁷

In den fünf Reliefs treten drei Prediger auf: Mit je einem Bild sind Mose als Prediger des Gesetzes sowie Johannes der Täufer als Bußprediger und Vorläufer Jesu Christi vertreten. Dem Sohn Gottes und seiner Verkündigungstätigkeit hingegen widmen sich drei Reliefs. Auf diese Weise wird demjenigen, der auf der Kanzel seine



Abb. 2: Zarrentin, Kirche St. Petrus und Paulus, Kanzel, erstes Relief.

¹⁶ Vgl. Hauschild, Kirchengeschichte 1981 (wie Anm. 7), 238 und Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 110–113.

¹⁷ Vgl. Teuchert, Glauben (wie Anm. 2), 75.

Amtspflichten erfüllt, vor Augen geführt, in welch maßgeblicher biblischen *traditio homiletica* er notwendigerweise steht und was zu verkünden ist: Gesetz und Evangelium in konsequenter Ausrichtung auf die Mitte der Heiligen Schrift, die allein in Christus zu finden ist.

Das erste Relief (Abb. 2) zeigt den bärtigen Mose mit einem weit ausladenden Mantel und den beiden Gesetzestafeln; die Tafeln enthalten keinen Text und auch keine Nummern, die die Zehn Gebote stellvertreten. Mit seiner rechten Hand weist Mose auf die zweite Tafel. Neben ihm steht der als nackte Mannesgestalt dargestellte Adam. Er personifiziert den sündigen Menschen, der seinen Kopf mit halb geschlossenen Augen von Mose und dem Inhalt der Gebote des Dekalogs abwendet. Der Sünder stützt seinen Kopf auf die linke Hand, während er den rechten Arm diagonal nach oben ausstreckt – so als suche er Halt außerhalb seiner selbst. Im obersten Bildteil ist eine niederdeutsche Inschrift untergebracht, die durch den rechten Arm des Sünders und den Kopf des Mose teilweise leicht verdeckt wird. Sie zitiert Röm 5,12 und mithin einen für die paulinische und reformatorische Hamartologie basalen Text, der den *lapsus Adae* zum Gegenstand hat sowie die alle Menschen seit dem Sündenfall betreffende Todesverfallenheit: „Dorch einen minsken is de sünde gekamen in de werlt vnde dorch de sünde de doeth“.¹⁸ Unterhalb des Reliefs befindet sich eine zweite Inschrift, die eine weitere Kernstelle aus dem Römerbrief zitiert: „Dorch dat gesette kumpt erkentnisse der sünde [Röm 3,20]“.¹⁹ Hier ist nach Lutherischer Deutung vom zweiten Gebrauch des Gesetzes die Rede, nämlich vom *usus paedagogicus seu elenchticus*: Das mosaische Gesetz hat die Aufgabe, den sündigen Menschen mit den Geboten Gottes zu konfrontieren und ihn zu der Erkenntnis zu bringen, dass er aus eigenen Kräften den göttlichen Willen nicht zu erfüllen im Stande ist. Luther zufolge ist dieser Gebrauch des Gesetzes als „usus proprius“²⁰ zu bezeichnen, insofern er den Menschen auf Christus weist, in dem alleine Sündenvergebung und Rechtfertigung zu finden sind.²¹

¹⁸ Das Zitat weicht (wie die Bibelzitate zu den übrigen Reliefs) z.T. signifikant vom Wortlaut der von mir eingesehenen niederdeutschen Versionen von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments ab. Vgl. Dath Nyge Testament tho dude, Wittenberg 1528 (BSB München Rar. 2098, Beibd. 1): „Deraluen/ also dorch eynen minschen de sunde is gekamen in de werld/ vnde de dodt dorch de sunde [...]“. Aber auch mit Blick auf die sog. Bugenhagen-Bibel gibt es Unterschiede. Vgl. De Biblie vth der vthlegginge Doctoris Martini Luthers yn dyth düdesche vltich vthgesettet/ mit sundergen vnderrichtingen/ also men seen mach, Lübeck 1533 (BSB München Rar. 868): „DÉrhaluen/ gelick also dorch einen minschen de sünde gekamen ys yn de werlt/ vnde de dodt dorch de sünde [...]“. Zur Problematik vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 108 f. Eine systematische Prüfung aller in Frage kommender niederdeutscher Drucke von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments (vgl. Richard Gerecke, Bibliographie der niederdeutschen Drucke von Luthers Bibelübersetzung [1523–1546], in: WA 59, 783–815) steht aus.

¹⁹ Vgl. Dath Nyge Testament tho dude 1528 (wie Anm. 18): „[...] Wente dorch dath gesette kompt allene bekentnisse der sunden.“ Bible 1533 (wie Anm. 18): „Wente dorch dat gesette kumpt men erkentnisse der sünde.“

²⁰ WA 40/I, 481, 2–4 (In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius 1531): „Lex revelat homini sua peccata, infirmitatem, cecitatem, mortem, infernum, iudicium apud deum, promeritam iram suam. Hoc est verum officium legis et proprius usus.“

²¹ Es spricht für die durchdachte Kohärenz des Bildprogramms der Kanzel, dass auf dem Mittelteil von deren kleiner Bekrönung ebenfalls Mose mit den Gesetzestafeln abgebildet ist. Hier sind die Tafeln allerdings beschriftet, freilich nicht mit den Worten des Dekaloges, sondern mit denjenigen des *titulus* auf dem Kreuz Christi („Jesus von Nazareth, der König der Juden“) in hebräischer Übersetzung. Vgl.



Abb. 3: Zarrentin, Kirche St. Petrus und Paulus, Kanzel, zweites Relief.

Das zweite Relief (Abb. 3) bringt Johannes den Täufer zur Abbildung, der angesichts des in nächste Nähe gerückten Anbruchs des Reiches Gottes Buße predigt. Der Täufer steht – wie in einem (noch vorreformatorischen) Holzschnitt Lucas Cranachs d. Ä. aus dem Jahre 1516, der Dreyer als Vorlage gedient haben könnte²² – zwischen zwei Bäumen und hinter einem Querbalken, der auf Bauchhöhe angebracht und an den beiden Baumstämmen fixiert ist. Mit dem linken Arm stützt sich Johannes auf diesen Balken. An seinem Gewand, das die Arme und das rechte Bein unverdeckt lässt,

hierzu Vogeler/Freytag, Kanzelreliefs (wie Anm. 2), 19–21. Dem Umstand, dass das mosaische Gesetz den Menschen zur *cognitio peccati* bringt und ihn so zu Christus führt, wird hier in sehr zugespitzter Weise Rechnung getragen.

²² Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 91–94 sowie Thiesen, Dreyer (wie Anm. 2), 267 und 269. Vgl. auch Druckgraphiken Lucas Cranachs d.Ä. Bestandskatalog der Druckgraphiken Lucas Cranachs d.Ä. anlässlich der Ausstellung: ‚Im Dienst von Macht und Glauben‘, Wittenberg 1998, 138, Tafel 73.



Abb. 4: Zarrentin, Kirche St. Petrus und Paulus, Kanzel, zweites Relief, Detail.

richtet sich ein Lamm auf. Auf diese Weise findet – wie in unzähligen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bildwerken, die den Täufer zeigen – Christus als das von Johannes dem Täufer verkündete Lamm, das die Sünden der Welt trägt (Joh 1,29.36), im Relief seinen Platz. In der unteren Bildhälfte sitzen drei Personen (Abb. 4), die der Predigt des Täufers zuhören. Eine dieser Gestalten ist in Rückenansicht dargestellt. In den Gesichtszügen der anderen beiden hat man – mit recht überzeugenden Argumenten und unter vergleichender Herbeiziehung von zeitgenössischen Gemälden und Druckgraphiken – Portraitähnlichkeiten mit Friedrich dem Weisen und Martin Luther entdeckt. Weiter oben ist am rechten Bildrand stehend eine weitere männliche Person zu sehen, in dessen Gesichtszügen Johannes Bugenhagen erkennbar sein könnte.²³ Wollte man diese Repräsentation dreier für den Erfolg der Reformationsbewegung entscheidend mitverantwortlicher Akteure als gegeben ansehen, wogegen – wie in ähnlich gelagerten Fällen freilich leicht Bedenken zu erheben sind – so wäre deutlich, dass anders als in den zahlreichen traditionellen Bildformularen der Täufer in vorliegendem Relief (mit freilich abgebrochenem Zeigefinger der rechten Hand) nicht auf das Lamm bzw. Christus weist, sondern auf den Reformator Martin Luther.²⁴ Im Unterschied zum ersten Relief wird das zweite von nur einem Bibelzitat begleitet, nämlich von Mt 3,2 – einem Vers, der als kontrakte Quintessenz der Bußpredigt des Täufers verstanden sein will: „Doeth bote wente dat hemmel rike is na hir bi gekamen“.²⁵

²³ Vgl. zu den Portraitähnlichkeiten Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 79; Teuchert, Glauben (wie Anm. 2), 74; Poscharsky, Kanzel (wie Anm. 2), 122.

²⁴ Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 94 f.

²⁵ Vgl. Dath Nyge Testament tho dude 1528 (wie Anm. 18): „Betert iuw/ dat hemmelrike is na herby kome[n] [...]“ Bible 1533 (wie Anm. 18): „Döth bote/ dat hemmelryke ys na herby gekamen.“



Abb. 5: Franz Timmermann: Gesetz und Gnade, 1540 (Kunsthalle Hamburg).

Es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass die beiden ersten Reliefs dem genuin lutherischen Gesetz-und-Gnade-Bildformular²⁶ nahestehen²⁷ und Dreyer von ihm her Anregungen für die Gestaltung seiner Reliefs empfangen haben könnte. Im Lübecker Kontext war das Bildmotiv u. a. mit dem von Erhart Altdorfer (gest. nach 1561) geschaffenen Titelholzschnitt zur ersten niederdeutschen Vollbibel (der sog. Bugenhagen-Bibel), die 1534 in Lübeck erschienen war, präsent.²⁸ Hier wie in Franz Timmermanns²⁹ diesbezüglich einschlägigem Gemälde (Abb. 5) aus dem Jahre 1540³⁰ ist im Vordergrund der sündige Mensch zwischen Mose und Johannes dem Täufer zu sehen. Der Sünder wendet seinen Kopf von Mose sowie von dessen Gesetzestafeln ab und blickt über die Schulter auf den Gekreuzigten, auf den der Täufer zeigt (bzw. in Timmermanns Gemälde der Täufer und der Prophet Jesaja zeigen). Vergleicht man das Bildprogramm an der Kanzel mit Altdorfers Holzschnitt und Timmermanns Gemälde,

²⁶ Vgl. hierzu Reinitzer, Gesetz (wie Anm. 1) sowie Fleck, Glaubensallegorie (wie Anm. 1).

²⁷ Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 86–91. Thiesen, Dreyer (wie Anm. 2), 263–269.

²⁸ Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 88–90.

²⁹ Timmermanns Lebensdaten sind unbekannt.

³⁰ Vgl. Reinitzer, Gesetz (wie Anm. 1), I, 255 f.; II, 93 (Abb. 55).

werden aber auch tief greifende Unterschiede sinnfällig, weswegen es unwahrscheinlich ist, dass Dreyer den Holzschnitt als direkte Vorlage nutzte. Denn der Mensch im ersten Relief ist ganz mit der durch die *lex Mosaica* bewirkten Sündenerkenntnis und der aus ihr resultierenden *contritio* befasst: Er wendet sein Haupt ab, senkt es und verschließt die Augen, weil er Johannes' des Täufers bzw. der Propheten (noch) entbehrt, die ihn *per promissionem* auf Christus weisen könnten.

Was die Funktion des Täufers anlangt, so ist es zwar einerseits zulässig, ihn in der Kontinuität der Gesetzespredigt stehend zu sehen, insofern er als Bußprediger auftritt. Allerdings – und hierauf ist in der bisherigen Erforschung des Bildprogramms der Zarentiner Kanzel nicht das nötige Augenmerk gerichtet worden, weil man es weitgehend unterlassen hat, neben den ikonographischen Traditionslinien auch die auslegungsgeschichtlichen zu berücksichtigen – geht das Amt des Täufers hierin Luther zufolge genauso wenig auf wie in der bloßen Fortsetzung der den Messias in Aussicht stellenden Verkündigung der alttestamentlichen Propheten. Vielmehr, so Luther, gehört der Täufer ganz und gar in den Neuen Bund, da er nicht die Zukunft Jesu Christi, sondern dessen *Gegenwart* verkündet und die Menschen durch das neue Medium der Wassertaufe, die die Geisttaufe vorwegnimmt, zu dem Sohn Gottes führt:

„Denn zu jm wird gesagt: gehe hin, mein Joannes, und predige von der gegenwertigkeit des Messie und wecke sie durch die neue Tauffe auff aus dem schatten des todes und füre sie zu Christo. Darumb spricht er: ‚thut Busse, das Himelreich ist nahe herbey komen, ‚ich teuffe euch mit wasser zur Busse, aber der nach mir kömet, wird euch mit dem heiligen Geist teuffen‘ [...]. So hat er nu am Jordan geprediget, da auff beiden seiten des wassers viel Stedte, Flecken und Dörffer lagen, und gesaget: Christus ist da, und auff das Lamb Gottes gewaiset, gleichwie wir sagen möchten: dieser prediget an der Elbe, das ist: er prediget zu Witenberg, Torgaw oder Magdeburg, und sind viel Leute zu Johanni komen, haben seine Predigt gehort, sonderlich die Phariseer und Schrifftgelerten und Priester, wie Lucas anzeigt.“³¹

Vor diesem Hintergrund ist es nicht zutreffend, die beiden ersten Reliefs als „Szenen des Alten Testaments“³² zu bezeichnen.

Das dritte Relief (Abb. 6) bildet die kompositorische und sachliche Mitte des Bildprogramms an der Zarentiner Kanzel, was sich gestalterisch auch darin niederschlägt, dass diese Schnitzarbeit eine deutlich größere Fläche einnimmt als die vorherigen.³³ Anders als im zweiten Relief tritt Christus nun nicht als Lamm, sondern als Schafhirte³⁴ in Erscheinung. Mit der Bezugnahme auf Joh 10 stellt Dreyer das Bildprogramm der Kanzel in einen weit ausgreifenden Kontext, da diese Perikope „in

³¹ WA 46, 574, 25–36 (Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis 1537 f.).

³² Teuchert, Zarentin (wie Anm. 2), 82.

³³ Zudem handelt es sich bei diesem Relief um dasjenige, das in seinem ursprünglichen innenarchitektonischen Kontext in St. Marien am weitesten in den Kirchenraum hineinragte. Vgl. Teuchert, Zarentin (wie Anm. 2), 82.

³⁴ Von dieser wundersamen Koinzidenz wird in der Auslegungstradition häufig gehandelt – nicht selten unter Rückbezug auf den diesbezüglich in Augustinus' *Traktaten über das Johannes-Evangelium* einschlägigen Passus. Vgl. Augustinus: In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV, hg. v. Radbodus Willems, Turnhout 1954 (CChr.SL 36), 399, 13–17 (tract. 46, 3): „Vbi est pastor? Ecce hic habes, lege euangelium: Ego sum pastor bonus. Vbi est ouis? Interroga prophetam: Sicut ouis ad immolandum ductus est. Interroga amicum sponsi: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.“



Abb. 6: Zarrentin, Kirche St. Petrus und Paulus, Kanzel, drittes Relief.

den polemischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit eine wichtige Rolle³⁵ spielte. Zu sehen ist der nimbierte Sohn Gottes in einem weiten Gewand und in einer Körperhaltung, die an diejenige eines Predigers erinnert. Ihm zu Füßen sind fünf Schafe ins Bild gesetzt, die ihre Köpfe nach oben und ihre Aufmerksamkeit auf Christus als den Guten Hirten richten, dessen Stimme sie kennen (Joh 10,4.14). Auf *diesen* Aspekt lenkt das Relief das besondere Augenmerk des Betrachters – anders übrigens als der bekannte Holzschnitt Sebald Behams³⁶ (1500–1550), der Christus als Guten Hirten am Eingang zum Schafstall und umgeben von Schafen in Szene setzt, während die altgläubigen Mietlinge mit Hilfe von Leitern über das Dach eindringen.³⁷ Da es

³⁵ Margit Kern, Tugend versus Gnade. Protestantische Bildprogramme in Nürnberg, Pirna, Regensburg und Ulm, Berlin 2002 (Berliner Schriften zur Kunst 16), 143.

³⁶ Auf einem titellosen Einblattdruck, gedruckt von Heinrich Steiner in Augsburg 1524 (SB Berlin Einbl. YA 121 m). Vgl. hierzu u. a. Konrad Hoffmann, Kat.-Nr. 304, in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers, Frankfurt a. M. 1983, 241 sowie Robert W. Scribner, For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation, Cambridge 1981 (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 2), 51–53. Oelke, Konfessionsbildung (wie Anm. 1), 248 f. Kern, Tugend (wie Anm. 35), 147 f.

³⁷ Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 102 f.



Abb. 7: Zarrentin, Kirche St. Petrus und Paulus, Kanzel, drittes Relief, Detail.

Dreyer darum zu tun war, den Aspekt der Konzentration der Schafe auf die Stimme des Guten Hirten zu profilieren, wählte er für das Bildprogramm an der Kanzel nicht das sonst viel gängigere Bildformular des ein Schaf auf seinen Schultern tragenden Hirten (im Anschluss an Lk 15,4–6), das nicht nur an frühneuzeitlichen Predigtstühlen bisweilen begegnet,³⁸ sondern als Holzschnitt auch frühen Drucken von Luthers Auslegungen von Joh 10³⁹ sowie seinem *Bettbüchleyn*⁴⁰ beigegeben wurde.

Im rechten Bildhintergrund des Reliefs wird die Szenerie im Vordergrund dupliziert und zugleich variiert: Hier bieten sich – ähnlich wie in mehreren Holzschnitten, die in den 20er bis 40er Jahren des 16. Jahrhunderts hergestellt wurden⁴¹ – dem Betrachter acht Schafe dar, die sich unter dem ans Kreuz genagelten Christus eingefunden haben (Abb. 7), der bereits sein Leben gelassen hat. Zu sehen sind hier mithin

³⁸ Etwa an der im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts geschaffenen Pforte der Kanzel in St. Nicolai zu Flensburg. Vgl. hierzu Johann Anselm Steiger, *Jonas Propheta. Zur Auslegungs- und Mediengeschichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, mit einer Edition von Johann Matthäus Meyfarts ‚Tuba Poenitentiae Prophetica‘ (1625), Stuttgart-Bad Cannstatt 2011 (Doctrina et Pietas II, 5), 119 f. sowie Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 103. Der ‚Clou‘ dieses Bildmotivs an Kanzeltüren besteht darin, dass es Lk 15 und Joh 10 miteinander intertextuell vernetzt: Der das verlorene Schaf rettende Gute Hirte ist zugleich derjenige, der sich als die Tür bezeichnet (Joh 10,9) – übrigens ein an frühneuzeitlichen Kanzelportalen häufig als Inschrift verwendetes Zitat.

³⁹ So z. B. den Drey schön[en] Sermon[en] (wie Anm. 62). Vgl. auch den Titelholzschnitt zu Martin Luther: *Ein Sermon Doctor Martini Lutthers. Auf das Euangelion Jo. x Von dem gutten hyrten. Durch yn vberlesen*, o.O. [Bamberg] o. J. [1523] (BSB München 4 Th. u. 103, XXVI, 45).

⁴⁰ Vgl. Martin Luther, *Ein seer güt vnd nützlichs Bettbüchleyn. ym 1527. Jar, Nürnberg 1527* (Reprint, hg. und kommentiert v. Elfriede Starke, Leipzig 1983), C 1r.

⁴¹ Vgl. Werner Hofmann (Hg.), *Luther und die Folgen für die Kunst*, München 1983, 234 f., Kat.-Nr. 108. Zu dem (allerdings vermutlich später als die Lübecker Kanzel anzusetzenden) Holzschnitt des Monogrammistens AW vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 102 und Abb 18c.



Abb. 8: Zärentin, Kirche St. Petrus und Paulus, Kanzel, drittes Relief, Detail.

die Schafe, die sich zu dem Hirten halten, dessen Güte sich in der Bereitschaft konkretisiert, sein Leben für die Schafe dahinzugeben. Folgerichtig wird das Relief durch die Zitation eines der beiden in Joh 10 zu findenden Ich-bin-Worte Jesu begleitet: „Jck bin ein güdt heirde. ein güdt heirde leth sin lüent vor seine scape“ (Joh 10,12).⁴² Im linken Bildhintergrund (Abb. 8) sind ein Baum und ein Kirchengebäude zu sehen, durch dessen Eingang eine Person eintritt und ein geöffnetes Buch in Händen hält. Vier weitere Personen nähern sich dem Portal – zwei von rechts und zwei von links kommend. Vor dieser Szenerie ist ein Kreuz positioniert, vor dem ein Mensch in Gebetshaltung steht. Auf die das Bild bestimmenden auslegungshistorischen Traditionszusammenhänge wird zurückzukommen sein.

Das vierte Relief (Abb. 9) visualisiert die Erteilung des Missionsbefehls durch den auferstandenen Christus, um den sich die zwölf Apostel scharen. Die Inschrift ist Mk 16,15 entnommen: „Gaeth hen in de gantze werlth vnde prediket dat euangelium allen creatur“.⁴³ Mit Hilfe dieser Text-Bild-Kombination wird sichtbar und lesbar, dass das Amt der Verkündigung des Wortes Gottes auf die Stiftung zurückgeht, für die der vom Tode auferweckte Christus vor der Himmelfahrt gesorgt hat. Überall, wo das Evangelium recht gepredigt wird, leisten Menschen als vom Sohn Gottes

⁴² Vgl. Dath Nyge Testament tho dude 1528 (wie Anm. 18): „Jck bin ein guth herde/ ein guth herde leth syn leuent vor de schape [...]“ Bible 1533 (wie Anm. 18): „Jck bin ein gudt hërde. Ein gudt hërde lett syn lëuent vor de schape.“

⁴³ Vgl. Dath Nyge Testament tho dude 1528 (wie Anm. 18): „Ghat hen/ in alle werld/ vnde prediket dat Euangelion aller creaturen [...]“ Bible 1533 (wie Anm. 18): „Ghät hen jn de gantzen werlt/ vnde prediget dat Euangelion aller Creatur.“



Abb. 9: Zarrentin, Kirche St. Petrus und Paulus, Kanzel, viertes Relief.

selbst Beauftragte dessen Verkündigungsbefehl Folge. Die Bildkomposition erinnert an diejenige eines Holzschnittes in Luthers *Bettbüchleyn*,⁴⁴ ohne dass dieser als direktes Vorbild des Kanzelreliefs in Anschlag gebracht werden sollte. Der Holzschnitt zeigt rechter Hand Christus (anders als das Relief) sitzend und mit erhobener Hand auf Gottvater im Himmel weisend, während die Jünger (wie im Relief) links positioniert sind.

⁴⁴ Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 104.



Abb. 10: Zarrentin, Kirche St. Petrus und Paulus, Kanzel, fünftes Relief.

Das fünfte und letzte Relief (Abb. 10) durchbricht die chronologische Anordnung der übrigen vier Bildmotive und stellt gleichsam eine Rückblende dar. Dem Blick des Betrachters bietet sich erneut der Sohn Gottes. Dieser ist bildbestimmend in der Mitte platziert und steht an einem verdorrten Baum, der keine Früchte trägt (vgl. Mt 7,16), aber am unteren Ende neue Triebe hat. „Christus wendet sich nach links den gläubigen Zuhörern zu, rechts nahen heuchlerisch-demütig zwei Männer, der eine ein Mönch, aus dessen Kutte ein Wolf lugt, ein zweiter hat ein Schaf im Ärmel. Hinter ihnen erscheint ein Turbanträger, also ein Ungläubiger.“⁴⁵ Der Sohn Gottes warnt seine versammelten Jünger vor den falschen Propheten, die als in Schafspelzen verkleidete Wölfe auftreten. Die *subscriptio* zitiert Mt 7,15: „Seeth iu vor vor de falschen propheten dede in scapesklederen to iu kamen inwendich awerst sin see ritende wülüe“.⁴⁶ Diese Szene wurde in der reformatorischen Druckgraphik des Öfteren zur Abbildung gebracht, etwa im Jahre 1530 durch den Monogrammist AW, der Christus mit seinen Jüngern darstellt sowie drei Wölfe, die sich in Schafspelze gekleidet haben, aber an der Physiognomie ihrer Köpfe als Wölfe und an ihren Kopfbedeckun-

⁴⁵ Teuchert, Glauben (wie Anm. 2), 74.

⁴⁶ Vgl. Dath Nyge Testament tho dude 1528 (wie Anm. 18): „Seyt iwek vor/ vor den falschen propheeten/ dede to iw kamen in den kledern der schape/ ynwendich syn se affer gripende wulffe [...]“ Bible 1533 (wie Anm. 18): „Sëth juw vör/ vor den valschen Propheten/ de jnn schapes kledern tho juw kamen/ jnwendigen öuerst synt se ritende wülüe.“

gen als altgläubige kirchliche Amtsträger leicht zu erkennen sind.⁴⁷ Doch eine fundamentale Differenz zwischen diesem Holzschnitt und dem Kanzelrelief springt geradezu ins Auge: Sind im Holzschnitt (wie auch in verwandten bildlichen Darstellungen des Sujets wie z. B. in der Marienkirche zu Pirna⁴⁸ und der hier genutzten Flugblattvorlage⁴⁹) die falschen Propheten unschwer als solche zu identifizieren, erfordert die Bildkomposition des Reliefs eine Konzentration auf Details, die dem flüchtigen Blick verborgen bleiben müssen: Diejenigen, die die falsche Lehre verkündeten, verbergen den Wolf bzw. das sich als Schaf ausgebende Raubtier unter ihren Gewändern und treten ansonsten mit demütig-frommen Gebärden auf – als „hypocritae [...] admixti“⁵⁰ (*Confessio Augustana* Art. 8). Insofern liegt im Kanzelrelief eine etwas andere Akzentuierung vor als dies in der polemisch-antipapistischen Druckgraphik der Fall ist: Nicht nur mit Blick auf Vertreter der Papstkirche ist damit zu rechnen, dass sie als Wölfe in Schafspelzen auftreten, vielmehr ist mit der Heuchelei wahren Christentums allenorten zu rechnen, auch innerhalb der eigenen Konfessionsgemeinschaft.

Es liegt auf der Hand, dass man dieses Relief wird in Zusammenhang bringen dürfen mit dem Umstand, dass zum Zeitpunkt der Errichtung der Kanzel in Lübeck die Reformation dort zwar erfolgreich eingeführt, aber alles andere als unangefochten war, zumal Bischof und Domkapitel weiterhin dem alten Glauben anhängen und „katholische Restaurationsversuche“⁵¹ im Bereich des Möglichen lagen (und seit der Wiedereinsetzung des zunächst geflüchteten Bürgermeisters Nikolaus Brömse tatsächlich auch unternommen wurden).⁵² Hierzu fügt sich, dass auch Luther unter Verwendung derselben Topik seine Adressaten in Riga, Reval und Dorpat davor warnt, die in diesen Städten begonnenen Reformationsprozesse liefen Gefahr, durch die Wölfe konterkariert zu werden, die gegen die guten Hirten arbeiteten.⁵³ Auch die Vermutung, dass der Zarrentiner Pastor Andreae am Erwerb der Lübecker Kanzel darum ein vitales Interesse hatte, weil er mit deren Bildprogramm, das klare reformatorische ‚Kante‘ zeigt, den Rekatholisierungsbestrebungen Herzog Friedrich Louis von

⁴⁷ Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 99 f., vgl. zu weiteren Flugblättern mit ähnlichen Bildsujets Wolfgang Harms, *Bildlichkeit als Potential in Konstellationen*, Berlin 2007, 31 f. Vgl. hierzu auch Wolfgang Harms/Michael Schilling (Hgg.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*. Bd. VI: Die Sammlung der Zentralbibliothek Zürich, Tübingen 2005, Nr. VI, 154.

⁴⁸ Vgl. zu der 1544/46 geschaffenen Deckenmalerei Margit Kern, *Performative Schriftbilder im konfessionellen Zeitalter. Die Wende der Reformation vom Wort zum Bild*, in: Thomas Kaufmann u. a. (Hgg.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh 2008 (SVRG 207), 263–287, hier 279 ff.

⁴⁹ Vgl. zu diesem Flugblatt aus dem Jahre 1520/21 Kern, *Tugend* (wie Anm. 35), 147 und Abb. 42.

⁵⁰ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930. Göttingen 2¹⁹⁵², 62, 4 f.

⁵¹ Hauschild, *Kirchengeschichte* 1981 (wie Anm. 7), 223.

⁵² Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 85 und Hauschild, *Kirchengeschichte* 1981 (wie Anm. 7), 223 f.

⁵³ Vgl. WA 12, 148, 13–20 (Brief an die Christen in Riga, Reval und Dorpat 1523): „Es werden ungezweyffelt auch unter euch wolffe komen, zuvor, wo die gutten hirten, so euch itzt got zwgesand hat, weg komen, und werden den rechten weg lestern und euch widerumb ynn Egypten führen, das yhr mit falschem gottis dienst dem tewffel an gottis stat dienet, davon euch itzt Christus durch seyn hymlich liecht erlöset hat und teglich erlöset, das yhr zu seynem erkenntnis komet und sicher seyt, das er alleyn ist unser herr, priester, lerer, bischoff, vatter, heyland, helffer, trost und beystand ewiglich ynn allen sunden, tod, nott und was uns feylet, es sey zeyttlich odder ewiglich.“

Mecklenburg etwas Unmissverständliches entgegenzusetzen gewillt war,⁵⁴ ist überaus erwägenswert. Genauso deutlich ist aber auch, dass sich der Aussagegehalt dieses Teils des Bildprogramms in den benannten historischen Kontextualisierungen nicht erschöpft.

Ein auffälliges, in der bisherigen Forschung unbeachtetes Bilddetail des fünften Reliefs bedarf der näheren Betrachtung: Während der Sohn Gottes seine Jünger vor den falschen Propheten warnt, zeigt einer derselben mit besonders langem Zeigefinger auf einen seiner Mitjünger und blickt diesem prüfend in die Augen. Es spricht vieles dafür, dass es sich bei dem Jünger, auf den gedeutet wird, um Judas handelt, der später Jesus verraten sollte. Schon die antik-christliche Auslegungstradition identifizierte im Rahmen der Exegese von Joh 10 Judas als einen Wolf im Schafspelz, so z. B. Augustinus in den *In Iohannis Evangelium Tractatus*.⁵⁵ Hierzu fügt sich, dass auch in der reformatorischen Auslegungstradition von Mt 7,15 der Gedanke belegbar ist, dass die falschen Propheten nicht nur außerhalb von Jesu Jüngerschaft (und der Kirche), sondern eben auch innerhalb derselben begegnen, wie an Judas zu lernen sei.⁵⁶

Die bisherige, recht rege Erforschung des Bildprogramms der Lübecker Kanzel hat es weitestgehend unterlassen, die auslegungshistorischen Koordinaten mit in den Blick zu nehmen. Das ist kein Einzelfall, insofern die Potentiale einer interdisziplinären Erhellung von geistlichen Bildmedien der Frühen Neuzeit unter angemessener Berücksichtigung exegetischer Kontexte in vielen Bereichen stärker genutzt werden könnten.⁵⁷ Die Beachtung der zeitgenössischen Praxis der Bibelauslegung ist freilich geeignet, das Verständnis der Kombinatorik von Bildmotiven und Inschriften, wie sie an der Zarentiner Kanzel vorliegt, wesentlich zu vertiefen. Zwecks angemessener Kontextualisierung ist es daher unerlässlich, die im Medium von Druckschriften zu Beginn der 30er Jahre des 16. Jahrhunderts verfügbaren Auslegungen der johanneischen Perikope zu Christus als dem Guten Hirten in die Überlegungen einzu beziehen. Sichtet man das hier einschlägige Quellenmaterial, fällt zunächst auf, dass es derartig breit, wie man zunächst vermuten könnte, nicht ist. Weder Bugenhagen⁵⁸

⁵⁴ Vgl. Teuchert, Zarentin (wie Anm. 2), 58 f.

⁵⁵ Vgl. Augustinus, *In Iohannis Evangelium Tractatus* (wie Anm. 34), tract. 45, 10, 393, 7–9: „Ecce audiuit Iudas, et lupus erat; sequebatur, sed pelle ouina tectus pastori insidiabatur.“

⁵⁶ In Luthers *Œuvre* habe ich allerdings nur einen Beleg gefunden, der deutlich nach der Schaffung der Kanzelreliefs anzusetzen ist: WA 22, 153, 13–22 (Crucigers Sommerpostille 1544): „Aber darumb wird der gute samen und seine frucht, das ist, beide, Gottes Wort und die rechten Christen, nicht böse. Gleich wie ein guter apffel bawm darumb nicht böse wird, ob wol das unzfirer und raupen geschmeis etlich seiner fruchte verderbet. Sonst müstestu auch Christi und der Aposteln lere taddeln und verdamnen, das auch unter jnen ein Judas und viel jrer Jünger falsche Apostel und Rotten geister wurden, Wie S. Paulus zuvor verkündigt, das aus jnen selbs würden aufftreten verkerete Lerer, Und S. Johannes von solchen bekennet: ‚Sie sind von uns ausgegangen, aber sie sind nicht von uns gewesen, Sonst weren sie ja bey uns blieben.“

⁵⁷ Diesem methodischen Ansatz sind die Arbeiten des Internationalen Arbeitskreises für Auslegungs- und Mediengeschichte der Bibel verpflichtet.

⁵⁸ Abgesehen von den aphorismusartigen Notizen zu Joh 10 in: Johannes Bugenhagen, *POSTILLATIO IOAN. BVGENHAGII Pomerani in Euangelia, usui temporum & Sanctorum totius anni seruentia, ad preces Georgij Spalatini scripta. HABES HIC ET CONCIONVM ET meditationum copiosissimam syluam, quisquis es, cui cordi est pietas*, Basel 1524 (UB Basel FO XI 13:7), A 3v.

noch die übrigen im Lübecker Reformationsprozess maßgeblichen Akteure hatten sich zu der Zeit, als Dreyer sich anschickte die Reliefs zu produzieren, in Druckschriften zu Joh 10 ausführlicher geäußert. Hinzu kommt, dass im Jahre 1533 aus reformatorischen Kontexten – abgesehen von Luthers *Kirchenpostille*, die bereits in zahlreichen Drucken Verbreitung gefunden hatte, – keine vergleichbaren Predigtsammlungen verfügbar waren, die hinsichtlich der Behandlung von Joh 10 am Sonntag *Misericordias Domini* konsultiert werden könnten. Auch mit Blick auf Einzeldrucke von Predigten zu Joh 10 ist die bibliographische Situation höchst überschaubar. Zu nennen ist – neben Luthers einschlägigen Drucken, von denen noch zu handeln sein wird – lediglich eine Predigt des Pforzheimer Spitalpredigers Johannes Schwebel (1490–1540),⁵⁹ die im Jahre 1524 publiziert wurde.⁶⁰ Zu diesem Zeitpunkt war Schwebel bereits als Reformator in Zweibrücken tätig. Ganz anders sieht dies mit Blick auf Luthers *Ceuvre* aus, in dem die Perikope bis zum Jahr 1533 bereits verschiedentlich Behandlung erfahren hatte. Bezieht man diese Äußerungen über Joh 10 in die Deutung des Bildprogramms der Kanzel ein,⁶¹ so wird fassbar, dass diese nicht einfach bestimmte biblische Motive visualisiert und zusätzlich mit ausgewählten Bibelzitaten versieht, sondern hier ein durchdachtes Konzept vorliegt.

Luthers wohl früheste Publikation, die sich programmatisch und vergleichsweise ausführlich mit Joh 10 befasst, erschien im Jahre 1523 im Druck und hat durch zahlreiche Neudrucke noch im selben Jahr recht weite Verbreitung gefunden. Es handelt sich um eine Predigt, die Luther am 1. Mai 1522 gehalten hatte⁶² und die als erster Text abgedruckt ist in der Sammlung mit dem Titel *Drey schön Sermon geprediget durch Doctor Martini [sic!] Luther zu Wittemberg*.⁶³ Der Titel des ersten Sermons steht, anders als diejenigen der folgenden beiden, auf dem Titelblatt: *Das erst Euangelium wie ain Hyrt vnd ain Schafstal würt*. Noch im selben Jahr erschien im übrigen Luthers *Eyn Sermon von dem gutten hyrten. Johannis x.*,⁶⁴ der ebenfalls mannigfaltige Nachdrucke erfuhr.

Luther zufolge handelt Joh 10 nicht nur „von dem ampt zů predigen“,⁶⁵ sondern auch von dem Amt der Gemeinde. In dieser Perspektive, die auch in Luthers späteren Deutungen der Perikope stets wiederkehrt, ist – etwa im Vergleich mit Augustinus' Exegese von Joh 10, aber auch mit Schwebels Predigt⁶⁶ – eine charakteristische Fokus-

⁵⁹ Vgl. DBA I,1162,101–103; II,1204,356–369; III,840,42–44; 1055,107–109.

⁶⁰ Johannes Schwebel, Ein Sermon auf Misericordia domini Zů Pfortzhaim im Spital durch herr hansen Schwöblin gethon/ vom güten hirten. Johannis decimo. Darbey auch ein sendbrieff dem klay-nenn heufflin zů Pfortzhaim/ durch Nicolaum Gerbellium, Augsburg 1524 (BSB München 4 Hom. 2001).

⁶¹ Helmar Junghans, Die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Verkündigung, Glaube und Leben in Luthers Beschreibung der Kirche, in: Luther 57 (1986), 19–34 geht in seinem Vortrag, dessen Thema er nicht selbst gewählt hat (vgl. 33), auf Luthers Auslegung von Joh 10 nicht ein.

⁶² Vgl. WA 10/III, CXII.

⁶³ Martin Luther, Drey schön Sermon geprediget durch Doctor Martini Luther zu Wittemberg. Das erst Euangelium wie ain Hyrt vnd ain Schafstal würt, o.O. [Augsburg] o. J. [1523] (BSB München Res/4 Th. u. 103, XXIX, 18). = WA 10/III, 170–175.

⁶⁴ Martin Luther, Eyn Sermon von dem gutten hyrten. Johannis x., Wittenberg 1523 (ULB Halle/ S. Ib 4020 [1]). = WA 12, 529–540.

⁶⁵ Luther, Drey schön Sermon (wie Anm. 63), a 1v.

⁶⁶ Vgl. o. Anm. 60.

sierung zu erkennen, die über eine bloße Akzentverschiebung weit hinausgeht. Den Glaubenden (und nur ihnen) nämlich, die auf der Erzählebene von Joh 10 durch die Schafe repräsentiert werden, welche die Stimme ihres Hirten kennen und von fremden Stimmen präzise zu unterscheiden wissen, kommt Luther zufolge die Aufgabe zu, darüber zu urteilen, wo, wann und von wem das *verbum Dei* recht verkündigt wird: Sie „erkennen die stymme des hirten/ das ist das wort gotes“.⁶⁷ Die Schafe fungieren mithin in Luthers Deutung nicht als schwache, aufgrund ihrer Verteidigungsunfähigkeit notwendigerweise ängstliche Fluchttiere, gar pejorativ als ‚fromme Lämmer‘, die alles hinzunehmen und zu dulden gezwungen sind, was ihnen der Hirte vorgibt, mithin gewährt oder versagt. Vielmehr verkörpern die Schafe – und hierin besteht zwischen Luther und Zwingli Konsens⁶⁸ – ein hohes Maß an Mündigkeit und Kritikfähigkeit, das den Glaubenden zum Vorbild gereicht. Sie nämlich haben dem Vorbild der Schafe gemäß die verantwortungsvolle Aufgabe, theologische Urteilskraft auszubilden, die sie in den Stand versetzt, darüber zu urteilen, ob die *pastores*, die im Auftrage des Guten Hirten Christus ihre Ämter wahrnehmen, das Wort Gottes recht predigen oder nicht. Klar ist Luther zufolge,

„das die schaff haben zû urtaylen was man in fürslecht vnd sagen wir haben Christum zû ainem herrn vnd sein wort vor allen menschen/ teüfeln vnd menschen wort den wöllen wir fassen vnd richten/ ob der bapst bischöff etc. recht thünd oder nit/ dann er sagt hie die schaff vrtaylen/ welches die rechte stym sey oder nit.“⁶⁹

Ähnlich äußert sich Bugenhagen in seinem Sendschreiben an die Stadt Hamburg (1527), wenn er unter Bezugnahme auf Joh 10 sagt, dass die Schafe vor den falschen Hirten „fliehen [...] vnd wöllen sy nicht hören/ dann die schaff Christi/ hören anders nicht dann das Euangelion Christi/ das ist ir recht füter.“⁷⁰

Solche Kompetenz obliegt, wie Luther ausdrücklich betont, „ainem yetlichen christen für sich selbs“⁷¹ – und zwar nicht aufgrund seiner ihm als natürlichem Menschen eignenden Fähigkeiten, sondern infolge der Tatsache, dass „ain solch gewalt nicht menschlich sonder götlich ist“.⁷² Die von einem jeden Christenmenschen auszubildende Urteilskraft mit Blick auf die Verkündigungstätigkeit der kirchlichen Amtsträger ist Luther zufolge nicht eine Kompetenz, die dem Menschen voraussetzungslos

⁶⁷ Luther, Drey schön Sermon (wie Anm. 63), a 2v.

⁶⁸ Vgl. etwa folgende Passagen im *Commentarius de vera et falsa religione*: Huldrych Zwingli, Schriften, hg. v. Thomas Brunnschweiler/Samuel Lutz. Bd. 3, Zürich 1995, 100 f., 214 f., 227. Zwinglis Deutung von Joh 10 wäre einer eigenen Untersuchung wert und hätte auch dessen Schrift *Der Hirt* (1524) angemessen zu berücksichtigen.

⁶⁹ Luther, Drey schön Sermon (wie Anm. 63), a 3r.

⁷⁰ Johannes Bugenhagen, Von dem Christlichen glauben/ vnd rechten gûten wercken/ wider den falschen glauben/ vnd erdichte gûte werck. Darzû/ wie man es sol anrichten mit gûten Christlichen Predigern/ das solcher glaub vnd werck recht predigt werden. An die Erenreich Stat Hamburg, Nürnberg 1527 (BSB München Polem. 411), 131. (Die niederdeutsche Erstausgabe dieses Werkes erschien 1526 in Wittenberg.) Vgl. ähnlich auch ebd., 230 f. Zur kritischen Urteilskraft der Glaubenden vgl. auch S. 216, wo es (allerdings ohne Bezugnahme auf Joh 10) heißt: „So sol ein yegklich Christen mensch frey richten vnd vrteylen/ das alle lere nicht recht ist/ sonder vom teuffel/ die vns etwas anders leren wil/ dadurch vns got versünet/ vnd die sundt vergeben sollen werden/ vnd das ewig leben geschenckt/ als rechten kindern gottes zû besitzen/ Christus ist vns allein darzû geben [...]“

⁷¹ Luther, Drey schön Sermon (wie Anm. 63), a 3r.

⁷² Luther, Drey schön Sermon (wie Anm. 63), a 3r.

zukäme. Es handelt sich vielmehr um eine von Gott verliehene Befähigung, insofern das in der Heiligen Schrift kodifizierte *verbum Dei* die kanonische Bemessungsgrundlage bildet, anhand deren die Predigtstätigkeit der Pfarrer, Bischöfe, ja auch die des Papstes zu beurteilen ist. Nicht also die bloße Faktizität, dass bestimmten Personen durch Ordination kirchliche Ämter übertragen sind, begründet Autorität. Vielmehr kann ein Prediger solche nur beanspruchen, insofern ihm diese in der je und je neu unter Beweis zu stellenden rechten Verkündigung des Evangeliums aus derjenigen Autorität zuwächst, die allein der Heiligen Schrift und ihrem göttlichen Autor eignet. Nicht das Amt als Institution ‚macht‘ den Amtsträger, sondern die stets rechte Ausfüllung desselben. Deswegen hat ein Glaubender Pastoren bzw. anderen kirchlichen Würdenträgern gegenüber zu sagen:

„ich bin ain schaff gotes/ das wort wil ich haben vnd auffnemen vnd so ir mir das werdet geben/ so wil ich euch für hirten halten. wa ir mir aber ain nebenler setzet vnd nicht lauter das Ewangeliem gebent/ so wil ich euch nicht für hyrten halten/ vnnnd ewer stym nicht annehmen/ dann das ampt streckt sich nicht weyter dann so ferr das wört geet. Findet man nu das ainer ain hyrt ist/ so sollen wir in annemen/ wa aber nicht/ so sollen wir in absetzen dann die schaff sollen vrtaylen die stym des hyrten/ so er aber nicht rechte wayde gibt/ dem hyrten das ist dem Bischoff den hüt abnemen/ dann ain berlein hüt vnd ain silberen stab macht kainen hyrten sonder die sorge der schaff vnd wayden der selbigen.“⁷³

Luthers Sermon über Joh 10 weist auffälligerweise zahlreiche Deckungsgleichheiten auf mit der Argumentation, die der Reformator in seiner ebenfalls 1523 publizierten Schrift *Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen* [...] vorträgt. Zu diesen Übereinstimmungen zählt auch die intertextuelle Exegese von Joh 10 im Lichte der Warnung Jesu vor den falschen Propheten in Mt 7,15. In Luthers Sermon liest man:

„Darumb habt ir gewalt vnd macht zü vrtaylen alles was gepredigt wirt/ das vnd kain anders/ dann wenn wir die gewalt nit hetten/ so het vns Christus vergeblich gesagt Math. 7 Hyetent euch vor den falschen Propheten/ die zü euch kommen in schaffs klaydern inwendig aber seind sy reyssende wölff. Wir künden vns aber nicht hieten/ wenn wir nicht zü vrtaylen macht hetten/ vnd müssen alles annemen was sy vns sagten vnd predigten.“⁷⁴

In *Daß eine christliche Versammlung* [...] findet sich folgende Passage, in der Luther mehrere Verse aus Joh 10 zitiert (Joh 10,14.27.5.1):

„Denn Christus setzt gleich das widderspiel, nympt den Bischoffen, gelerten und Concilien beyde recht und macht, tzu urteylen die lere und gibt sie yderman und allen Christen ynn gemeyn, Da er spricht Johan. x. ‚Meyne schaff kennen meyne stym‘. Jtem: ‚meyne schaff folgen den frembden nicht, sondern fliehen von yhn, denn sie kennen nicht der frembden stym‘. Jtem: ‚Wie viel yhr komen sind, das sind diebe und morder. Aber die schaff horeten sie nicht‘.“⁷⁵

Wenig später bezieht Luther auch hier Mt 7,15 in seine Argumentation ein, indem er sagt:

„Aber mal spricht Christus Matth. vij. ‚Huttet euch fur den falschen Propheten, die ynn schaffs kleydern zu euch komen, ynnwendig aber sind sie reyssende wolffe‘. Sihe, hie gibt Christus

⁷³ Luther, Drey schön Sermon (wie Anm. 63), a 3v.

⁷⁴ Luther, Drey schön Sermon (wie Anm. 63), a 3v.

⁷⁵ WA 11, 409, 20–25 (Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen 1523).

nicht den Propheten und lerern das urteyl, sondern den schulern odder schafen. Denn wie kund man sich fur den falschen Propheten hy hutten, wenn man yhr lere nicht sollt ynn bedecken nemen, richten und urteylen? ßo kan yhe keyn falscher Prophet seyn unter den horern, sonder allein unter den lerern. Darumb sollen und müssen alle lerer dem urteyl der tzu horer unterworffen seyn mit yhrer lere.⁷⁶

Auch in anderen Predigten Luthers über Joh 10 begegnen regelmäßig Bezugnahmen auf Mt 7,15.⁷⁷ Umgekehrt kommt Luther in seinen Predigten über Mt 7,15 auf Joh 10 zu sprechen, so z. B. in der am 10. August 1522 gehaltenen Kanzelrede, die noch im selben Jahr im Druck erschien, häufig neu aufgelegt wurde⁷⁸ und Eingang in Luthers Sommerpostille fand.⁷⁹ Schon zu Beginn der Predigt qualifiziert Luther Mt 7,15 als ein „Euangelium in welchen er [scil. Christus] pflegt das ampt eines guten hirten und lerers und warnet, das wir uns hütten sollen vor falschen leren“,⁸⁰ und handelt sodann ausführlich von der einem jeden Christenmenschen zukommenden „Auctoritas iudicandi“.⁸¹

Vor diesem Hintergrund ist deutlich: Die in Luthers Exegese von Joh 10 zentral stehende intertextuelle Vernetzung der Perikope vom Guten Hirten mit der jesuanischen Warnung vor den Wölfen in Schafspelzen⁸² schlägt sich im Bild- und Inschriftenprogramm der Lübecker Kanzel eindrucksvoll nieder. In diesem auslegungshistorischen Kontext wird sichtbar, dass die Kanzel nicht nur die Prediger adressiert, die auf ihr agieren, um ihnen in Erinnerung zu rufen bzw. zu halten, was ihres homiletischen Amtes ist. Vielmehr richtet sich das Bild- und Inschriftenprogramm zugleich an die Gemeinde und damit an die Institution, die Luther zufolge Recht und Macht hat, alle Lehre zu urteilen, Prediger zu berufen und abzusetzen. Was der Gemeinde an allen Tagen vor Augen steht, an denen ein Prediger die Kanzel betritt, ist die *admonitio*, je und je neu ihr Amt im Gegenüber zum Amt des Predigers wahrzunehmen – das Amt nämlich, kritisch zu wachen über die rechte, d. h. evangeliumsgemäße Ausübung des *ministerium ecclesiasticum*, das sich gleichnishaft abbildet in Joh 10: Hier ist von den Schafen nicht als tumben Schafsköpfen die Rede, sondern von Tieren, denen in der präzisen biblischen Wahrnehmungsfähigkeit eine höher kaum zu veranschlagende Wertschätzung zuteilwird: als Kreaturen mithin, die trennscharf zu differenzieren wissen zwischen ihrem Hirten und denen, die sich dieses Amt fälschlicherweise und unrechtmäßig anmaßen.

Letztlich ist die Lübecker Kanzel mithin ein Ausstattungsgegenstand, der nicht nur den Zweck hat, dass auf ihr ein Prediger auftritt und zu Wort kommt. Vielmehr bietet die Kanzel selbst eine stumme und zugleich sehr beredete Verkündigung des

⁷⁶ WA 11, 410, 13–20.

⁷⁷ So z. B. in WA 10/I,2, 244, 19 f. sowie 291, 17 f. (Roths Sommerpostille 1526).

⁷⁸ Vgl. WA 10/III, CXXXVII f.

⁷⁹ Vgl. WA 10/I,2, 332–340.

⁸⁰ WA 10/III, 257, 9 f. (Predigten des Jahres 1522 [Nr. 43]).

⁸¹ WA 10/III, 258, 8.

⁸² Auch in Huldreich Zwinglis Schrift *Der Hirt*, die in zahlreichen Passagen auf Joh 10 basiert, wird im Rahmen der Auslegung von Mt 7,15 eine Identifikation der Wölfe in Schafspelzen mit den ‚Papisten‘ vorgenommen. Vgl. Huldreich Zwingli, *Der hirt. Wie man die waren Christlichen hirten/ vnd widrumb die valschen erkennen/ ouch wie man sich mit jnen halten solle [...]*, Zürich 1524 (Zentralbibliothek Zürich 18.45,10), F 4v.

Evangeliums und nutzt hierfür die Potentiale von Wort und Bild in intermedialer wechselseitiger Bezogenheit. Die Kanzel erinnert die Gemeinde und jeden einzelnen Christenmenschen (textuell und visuell) daran, dass die Kompetenz der Verkündigung (*ius verbi*) nach reformatorischem Verständnis eine solche ist, über die die Gemeinde verfügt. Die Kanzel wendet sich insofern auch in paränetischer Absicht an die Gemeinde, deren bleibende Aufgabe stets erneut ist, kritisch darüber zu urteilen, ob das von ihr an eine Amtsperson delegierte Predigtamt in rechter Weise ausgefüllt wird oder nicht.

Freiheit im Sinne von Beliebigkeit bezüglich dessen, was auf der Kanzel zu verkündigen ist, gibt es diesem Verständnis zufolge erklärtermaßen nicht. Vielmehr ist Luther zufolge derjenige, der sich die (falsch verstandene) ‚Freiheit‘ nimmt, Dinge zu promulgieren, die dem *verbum Dei* nicht gemäß sind, von der Gemeinde mit Sanktionen bis hin zur Amtsenthebung zu belegen. Dies kollidiert keineswegs mit Luthers (auch in seinem Sermon über Joh 10 vorgetragenen) Überzeugung, dass zum Glauben niemand gezwungen werden kann noch darf, sondern ein jeder der Botschaft des Evangeliums aus freien Stücken folgen soll – frei von Glaubenszwang und so wie die Schafe, die sich ungezwungen zu ihrem Hirten halten. Allerdings vertritt Luther ein konsequent dialektisches Verständnis von Glaubensfreiheit, insofern er jegliche zum Glauben nötigende äußere (von Menschen erdachte) Satzung ablehnt, um dem werbenden Zuspruch der Sündenvergebung den Freiraum zu schaffen, in dem es allein gelingen kann, dass sich die Adressaten aus freien Stücken von der Botschaft des Evangeliums *innerlich* gefangen nehmen lassen, worin Freiheit und Gefangensein keine Gegensätze mehr darstellen, sondern koinzidieren:

„Darumb seind yetzund vnser herren toll vnd thoricht/ die die leüte zum glauben mit gewalt vnnd schwerdt zütreyben fürnemen/ dann Christus wil hie haben die schaff sollen selbs kommen auß erkantnus seiner stym die andern aber/ so hie leiplich gezwungen werden/ da wurt dz hertz nicht gezwungen oder gefangen/ wie der Bapst mit seinen gesetzen zû der beicht vnd sacrament gezwungen hat/ Christus wil es frey haben/ dann er het es auch zwingen künden/ Er wolt es aber süchen mit seiner süssen/ leyplichenn predig. [...] darumb merckt wol das man allain das lauter wort gotes geen laß/ vnnd darnach laß die frey volgen/ wenn sy es gefangen hat.“⁸³

Äußerer, durch Menschen ausgeübter Zwang ist demnach in Glaubensdingen fehl am Platze. Das einzige äußerliche Medium, das innerlich im Herzen der Menschen zu wirken und diese gefangen zu nehmen die nötige Macht hat, ist die „süsse/ leypliche predig“ des Sohnes Gottes, das *verbum externum* mithin, das zugleich ein *verbum suave* ist. Dass diese leiblich-äußere, die Herzen ergreifende Predigt durch äußerlich-sichtbare Bildmedien eine nachhaltige Unterstützung erfahren kann, deren Tiefendimension sich nur dann sachgemäß erschließt, wenn man die einschlägigen exegetisch-historischen Kontexte im Blick hat – dafür bietet die älteste lutherische Kanzel reichhaltiges Anschauungsmaterial.

Wie nahe die Bebilderung der Lübecker Kanzel und Luthers Auslegungen von Joh 10 einander stehen, zeigt sich auch anhand des ersten Reliefs (Abb. 2), das den sündigen Menschen visualisiert, der sich von Mose und dessen Gesetzstafeln abwen-

⁸³ Luther, Drey schön Sermon (wie Anm. 63), a 4r.

det: Sogleich zu Eingang seiner 1523 als Einzeldruck publizierten Predigt über Joh 10 kommt Luther auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu sprechen und sagt über die Gesetzespredigt:

„Jhr habt nun offt gehort, das Gott zweyerley predig hat auff die welt geschicket. Eyne ist, wenn man Gottis gebot predigt, das do sagt ‚Du solt nicht fremde götter haben, Jtem ‚du solt nicht tödten, nicht ehbrechen, nicht stelen, und darneben drewet ‚wer es nicht helt, sol des todtis seyn. Die selbigen machen aber niemant from von hertzen, denn ob gleych eyn mensch da durch gezwungen wirt, das er sich aussen fur den leutten from stelle, szo ist doch ynwendig das hertz dem gesetz feynd und wolt, das es nicht were.“⁸⁴

Eine Bemerkung zum Schluss: Es ist vermutet worden, dass Pastor Nikolaus Andreae, als er die Lübecker Kanzel für seine Zarrentiner Gemeinde erstand, auf den Erwerb der Verzierungen des Schalldeckels verzichtete, da ihm das mariologische Bildsujet – die Verkündigung Mariae – im lutherischen Kontext als Fremdkörper erschien.⁸⁵ Wie wichtig es ist, im Rahmen der Deutung frühneuzeitlicher geistlicher Bildwerke die zeitgenössischen⁸⁶ auslegungs-, theologie- und frömmigkeitshistorischen Koordinaten angemessen im Blick zu haben, wird an diesem Beispiel besonders sinnfällig: Die Vermutung nämlich ist abwegig. Denn die Verkündigungsszene ist sowohl in Luthers als auch seiner Erben Deutung alles andere als ein altgläubiger bzw. fremdkonfessioneller ‚Rest‘, auf den auch verzichtet werden könnte. Vielmehr hebt Luther – besonders prominent und wirkungsträchtig in seiner Deutung des Magnifikat (1521) – die Funktion der Mutter Gottes als *exemplum fidei* in den Vordergrund.⁸⁷ Das eigentliche Wunder, von dem die Erzählung von der Verkündigung des Erzengels Gabriel an Maria handelt, besteht – so Luther in Übereinstimmung mit Augustinus⁸⁸ – darin, dass Maria dem Engel Glauben schenkte und Christus auf diese Weise im Herzen geistlich gebar. Die leibliche Schwangerschaft Marias ist demnach nichts anderes als Folgeerscheinung dieser geistlichen Empfängnis. Deutlich ist hierbei, dass Luther die Position des Augustinus im Sinne der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben zuspitzt, indem er die geistlich-innerliche Empfängnis Marias als eine solche definiert, die nicht anders als im Glauben vor sich geht. „Darumb sagt auch Augustinus, das sie vil genadenreicher unnd seliger gewest sey in dem, das sie Christum im hertzen (durch den glaubenn) hat entpfangen, dan im fleysch, das sie ehr sein mutter ist worden im hertzen dan im fleisch.“⁸⁹

In diesem Zusammenhange ist für Luther wie für die Exegesetradition des barocken Luthertums klar: Zwar ist Maria von allen anderen Glaubenden insofern unter-

⁸⁴ WA 12, 529, 9–15.

⁸⁵ Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 62.

⁸⁶ Die Bezugnahme auf die mittelalterliche Auslegungstradition (Honorius Augustodunensis u. a.), wie sie Vogeler/Freytag, Kanzelreliefs (wie Anm. 2), 21–26 vorführen, ist diesbezüglich aufschlussreich, aber bildet nicht den nächstliegenden exegese- bzw. homiletikhistorischen Kontext ab.

⁸⁷ Vgl. Johann Anselm Steiger, Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards, Leiden u. a. 2002 (SHCT 104), 231–236.

⁸⁸ Augustinus, De sancta virginitate, cap. 3, in: Ders., Opera. Pars III, Wien 1900 (CSEL 41), 237, 17–19: „Sic et materna propinquitatis nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset.“

⁸⁹ WA 7, 189, 11–14 (Sermon von der Geburt Christi, gepredigt am Christtag früh 1520).

schieden, dass sie die einzige war, die Gott erwählte, Christus leiblich zu empfangen und zu gebären. Doch sind alle übrigen Christenmenschen einig mit der Mutter Gottes darin, dass sich auch ihnen die Möglichkeit eröffnet, den Sohn Gottes durch den Glauben im Herzen zu gebären. Da der Glaube aber aus dem Gehör des Wortes Gottes kommt (Röm 10,17), mithin durch das Medium der Predigt gestiftet wird, ist die bildliche Repräsentanz der Verkündigung an Maria durch den Erzengel Gabriel auf dem Schalldeckel der Kanzel – und dies zumal in einer Marienkirche – nach lutherischem Verständnis am absolut rechten Platz: als Motto und Überschrift, das sachlich-hermeneutisch über jeder Predigt zu stehen hat. Wenn die betreffenden Reliefs, die heute im St. Annen-Museum in Lübeck aufbewahrt werden, auf dem (freilich nicht ursprünglichen⁹⁰) Schalldeckel in Zarrentin angebracht werden könnten, so wäre das ursprüngliche Bildprogramm der Kanzel in seiner beeindruckenden Kohärenz wieder komplett.

Abbildungsnachweis:

Abb. 1–10: J. A. Steiger, Hamburg.

Abstract

In the church of Zarrentin one can find extraordinary pieces of art from the period of Reformation and certifications of the early Lutheran imagery culture. The pulpit which has been completed in 1534 includes five carved out reliefs. It was originally placed in St. Mary's church Lübeck and is regarded as the oldest Lutheran pulpit. After a new pulpit of the late-baroque era was built in St. Mary in 1691, Zarrentin's reverend Nikolaus Andreae purchased the old pulpit which was no longer used and donated it to his congregation in 1699. Looking back this is a real fortune, because most of St. Mary's accouterment got destroyed by the flames of the bombing in the night before Palm Sunday of 1942. This essay gives attention to the pictorial and inscript program of the pulpit in the light of exegetic-historical as well as iconographic traditions of the Reformation.

⁹⁰ Zwar hatte Andreae den Schalldeckel miterworben; dieser wurde jedoch (vermutlich 1760) durch einen neuen ersetzt. Vgl. Teuchert, Zarrentin (wie Anm. 2), 62.

Ludwig Uhland – die romantische Religion

Volker Leppin

Uhland als Protestant – das ist eine Perspektive, die sich dem kulturellen Gedächtnis an den Dichter und Freiheitshelden nicht unmittelbar aufdrängt.¹ Dabei bescheinigte ihm seine Witwe, er habe über ein „wahrhaftes, redliches und frommes Gemüth“ verfügt² und im Angesicht von Krankheit und Tod auf Gottes „wohlmachende Führung“ vertraut.³ Dergleichen mag freilich auch dem biographischen Genre und dem Bemühen der Ehefrau, ein fleckenloses Gedächtnis zu schaffen, geschuldet sein.

Bedeutsamer dürfte daher wohl sein, dass Uhland aus dem Milieu des württembergischen Luthertums stammte: Sein vom Pietismus beeinflusster⁴ Großvater Ludwig Joseph Uhland war Theologieprofessor und Superintendent des Stifts.⁵ In dieser Eigenschaft wird seiner noch heute am Brunnen in dessen Außenhof gedacht. Seine Bedeutung für den Enkel reichte über die gewöhnlichen familiären Bande hinaus: Er gab dem jungen Ludwig Uhland Konfirmandenunterricht, und tatsächlich kann man auch wenigstens eine mittelbare Wirkung dieses Unterrichts greifen: Mit vierzehn

¹ Der vorliegende Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 12. November 2012 an der Universität Tübingen im Rahmen einer von Georg Braungart und Dietmar Till organisierten Ringvorlesung über Ludwig Uhland gehalten habe.

² Emma Uhland, Ludwig Uhlands Leben. Aus dessen Nachlaß und aus eigener Erinnerung zusammengestellt von seiner Wittwe, Stuttgart 1874, 2.

³ Uhland, Ludwig Uhlands Leben (wie Anm. 2), 475; s. allgemein zu Uhlands religiöser Praxis die Hinweise, die Hartmut Froeschle, Ludwig Uhland und die Romantik, Köln u. a. 1973, 332, zusammentragen konnte.

⁴ Hermann Niethammer, Des jungen Uhland Umwelt und seine Jugendbliebe erlauscht aus seinen Liebesliedern, Ulm 1953, 15.

⁵ Uhland, Ludwig Uhlands Leben (wie Anm. 2), 1f. Hans Mayer, „... cum patria statque caditque sua“ – Das Evangelische Stift als württembergisch-kirchliche Bildungseinrichtung, in: Joachim Hahn/Hans Mayer, Das Evangelische Stift in Tübingen. Geschichte und Gegenwart – Zwischen Weltgeist und Frömmigkeit, 11–102, hier 54, betont allerdings: „neben Schnurrer blieb sein Amtsvorgänger Ludwig Josef Uhland, Ephorus von 1772 an, eine blasse Gestalt. Nur durch seinen dichtenden Nachfahren merkt man bei diesem Namen auf“; zu den Lebensdaten s. ebd. 281; ausführlicher: Theodor Schott, Art. Uhland, Ludwig Joseph, in: ADB 39 (1895), 146–148. S. auch Uhlands lateinisches Gedicht für seinen Großvater aus dem Jahre 1803 (Eugen Nägele, Beiträge zu Uhlands Jugendlit., in: Nachrichten über das königliche Gymnasium zu Tübingen vom Schuljahr 1892/93, Tübingen 1893, 1–48 [zweite Zählung], 24f.; Hermann Steinthal, Die Tübinger schola anatolica um 1800 und ihr Schüler Ludwig Uhland, in: Ludwig Uhland. Werk und Wirkung. Festschrift des Uhland-Gymnasiums Tübingen zum 200. Geburtstag des Politikers, Gelehrten, Dichters, Tübingen 1987, 1–18, 4).

Jahren verfasste Uhland ein langes Gedicht „Jesu Auferstehung und Himmelfahrt“,⁶ in welchem sich die Aufnahme dogmatischer Topoi, wohl auch künstlerischer Eindrücke und vor allem romantische Intensität miteinander verbinden. Der Einstieg evoziert das Bild Jesu im Grabe:

„In eines Felsen nachtumflorten Schoße,
Da lag der heil'ge Gottessohn,
Da lag er blaßentstellt, auf düstrem Moose,
Des Lebens Odem war entflohn.
Da ruhten seine Glieder, ach! die müden,
In stillem Frieden.“

Bemerkenswerter als dies scheint aber, dass sich in dem frühen Gedicht bereits zwei Motive andeuten, die auf modifizierte Weise noch im Oeuvre des reifen Dichters auftreten: eine Tendenz zur *Universalisierung* von Religion und ein Ringen um das *Sich-Entziehen des Heiligen*.⁷ Das erste Moment zeigt sich in der räumlichen wie zeitlichen Ausweitung des Geschehens der Auferstehung, welche theologisch dem Gedanken Ausdruck gibt, dass sie den Mittelpunkt des Weltgeschehens bildet. So werden die irdischen Geschehnisse mit den himmlischen kontrastiert: Während auf Erden „Nur wen'ge seiner treuen Schüler“ zum Grab zogen, „weinten ihm in unermeßnen Weiten/Der Engel Saiten“, und es waren auch die Engel, die weiterhin die Klage anstimmten. Diese Klage findet ihr Ende in der Auferstehung, welche der junge Uhland in kosmische Dimensionen stellt:

„Da brausten wild der Erde Eingeweide,
Die Meere strebten himmelan,
Der Tabor und der Hermon wankten beide,
Paläste riß des Sturmwind's Zahn;
Da sprang der Jesusfels, gleich alten Eichen
Bei Wetterstreichen.“

Offenkundig schöpfte Uhland hier aus den alttestamentlichen Messiasankündigungen, die etwa in Sach 14,3–7 die umfassende Umgestaltung der Welt mit dem Kommen des Messias verbinden. Neutestamentlich ist dies vorwiegend mit der Kreuzigungsszene verbunden (Mt 27,51–53), aber auch wie bei Uhland mit dem Ostertag (Mt 28,2). Diese Motivik dient zum einen schlicht als Folie zur Ausmalung der Dramatik der Auferstehungsszene mit dem Sturz der römischen Wächter, wie sie in der bildenden Kunst vielfach dargestellt wurde und von Uhland nun auch entsprechend geschildert wurde. Zum anderen aber wird damit auch eine theologische Umgewichtung vorgenommen, die dem Konfirmanden vielleicht nicht im vollen Maße bewusst war, die aber charakteristisch für umbrechende protestantische Wahrnehmungen in der Romantik ist: Nicht das für die frühneuzeitliche reformatorische Frömmigkeit so im Vordergrund stehende Todesgeschehen am Karfreitag, sondern die Lebenspendung an Ostern bildet die Folie für eine positive religiöse Identifikation, und sie

⁶ Ludwig Uhland, Werke, hg. v. Hartmut Fröschle u. Walter Scheffler. Bd. 1: Sämtliche Gedichte, München 1980, 356f.

⁷ Mit dieser Begrifflichkeit wird aufgenommen, dass sich bei Uhland das Wort „heilig“ gehäuft findet (s. Hans Haag, Ludwig Uhland. Die Entwicklung des Lyrikers und die Genesis des Gedichtes, Stuttgart 1907, 18).

gipfelt, dies das zweite charakteristische Moment der frühen Dichtung, darin, dass Christus sich eben jenen Jüngern, denen er sich gerade durch die Auferstehung mächtig erwiesen hat, in der Himmelfahrt wieder entzieht:

„Doch bald entschlüpft dem Äther eine Wolke
Und hebet den Erstandnen auf.
Er spricht zu seinem tieferührten Volke:
,Getrost! zum Vater geht mein Lauf!
Und bald entschwind't er über allen Sternen
In blauen Fernen.“

So endet das Gedicht, und das heißt, wiederum im Kirchenjahr gesprochen: Das letzte Wort hat Himmelfahrt – Pfingsten tritt nicht in den Blick. In solchen Zeilen mag sich die Distanz des Jugendlichen gegenüber äußeren Formen gelebter Religiosität zeigen. In einem weiteren christentumsgeschichtlichen Horizont repräsentiert er damit aber auch den Typus negativer Theologie, für die Gottes Realität über das hier und jetzt begrifflich erfassbare hinausgeht und daher im Wesentlichen nicht positiv erfassbar ist. Diese Vorstellung bildete offenbar eine bleibende religiöse Grunderfahrung Uhlands, denn sie begegnet in gewandelter Form in seinem späteren Oeuvre wieder. Sie machte ihn aber auch naheliegender Weise für Formen von Religiosität empfänglich, für die weniger die dogmatische konfessionelle Bestimmung entscheidend war als die Beschreibung einer Grundgestimmtheit des Menschen im Angesicht Gottes.

Spricht man über den evangelischen Glauben um 1800, so drängt sich eben dies als die entscheidende, innovative Entwicklung auf, welche sich vor allem mit dem Namen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher verbindet. Seine Bedeutung für den Neuprottestantismus liegt in der Gabe, mit der er neue Strömungen aufgriff und dem Christentum amalgamierte. Vom 21. Dezember 1797 bis August 1799 lebte er in Berlin in einer Wohngemeinschaft mit Friedrich Schlegel.⁸ Kurt Nowak hat nachgezeichnet, wie hier eine geistige Strömung entstand, in der religiöses und romantisches Denken ineinander glitten. Im Blick auf Uhlant lässt dabei aufhorchen, welche große Bedeutung universalreligiöse Konzepte hier gewannen. In mehreren Anläufen entwickelte Schlegel um 1798/99 die Vorstellung einer Reform des Christentums, durch welche dieses sich in Richtung einer Universalreligion transformieren sollte.⁹ Schleiermacher formte in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ die christliche Gottesvorstellung um. Anknüpfend an traditionelle mystische Vorstellungen, vor allem aber die zeitgenössische Romantik aufgreifend, stellte er in den Mittelpunkt seines Religionsverständnisses die „Anschauung des Universums“,¹⁰ welche ihren anthropologischen Haftpunkt nicht in kognitiven Gaben des

⁸ Kurt Nowak, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001, 89.

⁹ Kurt Nowak, Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland, Weimar 1986 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 9), 51–53.

¹⁰ Vgl. die Ausführungen bei Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 2001, 79, über die Religion: „Sie begehrt nicht das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären, wie die Metaphysik, sie begehrt nicht aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern

Menschen haben sollte, sondern in einer eigenen „Provinz im Gemüthe“,¹¹ dem Gefühl.¹²

Auch wenn sich nicht nachvollziehen lässt, ob Uhland von diesen Entwicklungen in Berlin wusste – immerhin wurden Schleiermachers Reden 1806 ein zweites Mal aufgelegt¹³ – lässt sich sehr schnell sagen, dass die Religiosität, die sich darin äußerte, seiner eigenen in mancher Hinsicht entgegenkam. Dies zeigt sich bereits in den mystischen Anklängen und der Universalisierungstendenz des jungen Konfirmanden, es findet aber seinen intensivsten Ausdruck in der Programmschrift „Über das Romantische“, die am 1. 3. 1807 im „Sonntagsblatt“ erschien.¹⁴ Bei dieser Zeitschrift handelte es sich um das zentrale Organ des Ersten Tübinger Romantikerkreises.¹⁵ Der kleine Zirkel traf sich regelmäßig zum Weintrinken im „Gasthaus zum Ochsen am Schmidthor“¹⁶ oder zu Hause bei Justinus Kerner in der Stipendiatengemeinschaft im „Neuen Bau“,¹⁷ also dem Martinianum.¹⁸ Kerner bildete zusammen mit dem zwanzigjährigen Uhland den Kern des Kreises,¹⁹ dem außerdem Hermann Gmelin, Karl Roser, Uhlands späterer Biograph Karl Mayer, wie die beiden Vorgenannten ein Jurist, Heinrich Köstlin, ein Mediziner, Ernst Uhland, Johann Carl Samuel Tritschler, Benjamin Härlin, Christian Reuß, Georg Jäger und, offenbar als einziger Theologe, Christoph Jäger, angehörten. Das Sonntagsblatt drückt zugleich die hohe Selbstwahrnehmung und die begrenzten Möglichkeiten dieses Kreises aus: Man verstand es als Gegenentwurf zum Morgenblatt für gebildete Stände aus dem damals noch in Tübingen ansässigen²⁰ Hause Cotta,²¹ einem antiromantisch ausgerichteten Organ,²² in ihm

Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum“; vgl. zur Einordnung in den Spinozismuskonrad Cramer, „Anschauung des Universums“. Schleiermacher und Spinoza, in: Ulrich Barth (Hg.), 200 Jahre „Reden über die Religion“, Berlin/New York 2000, 118–141.

¹¹ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 10), 72.

¹² Zur Problematik der Zuordnung von Anschauung und Gefühl in den Reden s. Christiane Ehrhardt, Religion, Bildung und Erziehung bei Schleiermacher. Eine Analyse der Beziehungen und des Widerstreits zwischen den „Reden über die Religion“ und den „Monologien“, Göttingen 2005, 23.

¹³ Vgl. hierzu Schleiermacher, Reden (wie Anm. 10), 50.

¹⁴ Ludwig Uhland, Werke, hg. v. Hans-Rüdiger Schwab. Bd. 2: Dichtungstheoretische Schriften. Wissenschaftliche Schriften. Politische Reden und Schriften. Briefe, Frankfurt/M. 1983, 345.

¹⁵ Zum Begriff s. Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 263; vgl. zum Sonntagsblatt auch Haag, Uhland (wie Anm. 7), 25f.; Froeschle, Uhland und Romantik (wie Anm. 3), 20–22. Armin Gebhardt, Schwäbischer Dichterkreis. Uhland, Kerner, Schwab, Hauff, Mörike, Marburg 2004, 7–26, ordnet Uhland in den „Schwäbischen Dichterkreis“ ein.

¹⁶ Karl Mayer, Ludwig Uhland, seine Freunde und Zeitgenossen. Bd. 1, Stuttgart 1867, 76.

¹⁷ Mayer, Uhland (wie Anm. 16), 76.

¹⁸ Zur Bezeichnung des Martinianums bei der Alten Aula als „Neuer Bau“ s. Karl Klüpfel, Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, Tübingen 1849, 169; Otto Borst, Die Tübinger Romantik, in: Hermann Bausinger (Hg.), Ludwig Uhland. Dichter, Politiker, Gelehrter, Tübingen 1988, 39f.

¹⁹ Die Auflistung der Mitglieder nach Mayer, Uhland (wie Anm. 16), 76, Angaben zu Lebensdaten und beruflicher Orientierung bei Otto-Joachim Grüsser, Justinus Kerner 1786–1862. Arzt – Poet – Geisterseher, Berlin u. a. 1987, 50; zu Gmelin s. ebd. 45. Reuß und Christoph Jäger werden bei Grüsser nicht erwähnt.

²⁰ Der Umzug nach Stuttgart erfolgte erst 1810 (Liselotte Lohrer, Cotta. Geschichte eines Verlages 1659–1959, Stuttgart 1959, 81).

²¹ Mayer, Uhland (wie Anm. 16), 15.

²² Lohrer, Cotta 66 (wie Anm. 20), schreibt im Blick auf die Romantik, dass sich im Morgenblatt „alle ihre Gegner ein Stelldichein gaben und sie am schärfsten angriffen“.

war der Musenalmanach Leo von Seckendorffs, welcher verschiedene Gedichte Kerners und Uhlands aufgenommen hatte, scharf rezensiert worden.²³ Die jungen Dichter konnten dem 1807 gegründeten publizistischen Unternehmen des angesehenen Verlagshauses, welches „von Beginn an (...) beim Publikum Sensation (machte)“,²⁴ nichts entgegensetzen als ein handschriftliches Blatt, das auf Kerners Stube auslag.²⁵ Uhland selbst charakterisierte es wohl realistisch als „ein jugendliches Unternehmen, wie es zu geschehen pflegt, schnell und ohne große Vorbereitung ausgeführt. Es soll ein Denkmal der schönen Tage sein, die wir hier im vertrauten Kreise verlebten“.²⁶ Dieses Denkmal umfasste vornehmlich Schriften Kerners und Uhlands unter den Pseudonymen Clarus für ersteren und Florens für letzteren.²⁷ Mit diesen Namen trieben sie ein Vexierspiel, in dem sie vorgaben, die Werke ihnen fremder Personen zu veröffentlichen:

„Wir geben unsern Lesern diesmal einige Versuche zweier ohne Zweifel noch sehr jugendlichen Priester des Apoll: der eine dieser Herren beliebt sich Clarus zu nennen, ob uns gleich, redlich zu sagen, Manches in seinen Gedichten nicht ganz klar geworden, der andere Florens, wahrscheinlich damit eine gewisse Blüthe anzuzeigen; wir müssen aber gestehen, daß wir unter seinen Blumen mehr einfache, als gefüllte fanden.“²⁸

Der familiär-handschriftliche Verbreitungsrahmen des Sonntagsblattes macht deutlich, dass dieses Spiel seinerseits gar nicht als wirkliche Camouflage gemeint war, sondern den Lesern sehr wohl bewusst gewesen sein dürfte, dass es eben dieser Clarus war, in dessen Wohnung sie das Sonntagsblatt vorfanden.²⁹ Die Betonung der eigenen Jugendlichkeit, das durchsichtig Überzogene der Selbstdarstellung wird man selbst als Ausdruck romantischen Bewusstseins ansehen dürfen.

Für den vorliegenden Zusammenhang bemerkenswert ist aber jener Text „Über das Romantische“ vom 1. März 1807, der seinerseits mit einer distanzierenden Bemerkung veröffentlicht wurde:

„Verfasser dieses, den seine noch sehr mangelhafte Bekanntschaft mit den Kunstwerken der romantischen Poesie gegen seine eigenen Anschauungen mißtrauisch macht, will die letzteren hier den Kundigen zur Prüfung vorlegen.“³⁰

Die *captatio benevolentiae* hatte ihr klares Publikum und weist darauf hin, dass Uhland mit seinem kleinen Aufsatz einen Gesprächsanstoß für den Romantikerkreis geben wollte. Werkbiographisch zeigt sich in diesem Aufsatz, wie sich Uhlands Religi-

²³ Hartmut Fröschle, Justinus Kerner und Ludwig Uhland. Geschichte einer Dichterfreundschaft, Göppingen 1972 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 66), 18; Lohrer, Cotta (wie Anm. 20), 68.

²⁴ Morgenblatt für gebildete Stände/gebildete Leser 1807–1865. Nach dem Redaktionsexemplar im Cotta-Archiv (Stiftung „Stuttgarter Zeitung“). Register der Honorarempfänger/Autoren und Kollationsprotokolle. Bearb. von Bernhard Fischer, München 2000, 9.

²⁵ Mayer, Uhland (wie Anm. 16), 15; vgl. zum Sonntagsblatt Otto Borst, Die Tübinger Romantik, in: Hermann Bausinger (Hg.), Ludwig Uhland. Dichter, Politiker, Gelehrter, Tübingen 1988, 39–61, hier 39–42.

²⁶ Mayer, Uhland (wie Anm. 16), 27.

²⁷ Zur Auflösung der Namen s. Mayer, Uhland (wie Anm. 16), 16.

²⁸ Mayer, Uhland (wie Anm. 16), 17.

²⁹ Vgl. die lapidare Feststellung von Borst, Romantik (wie Anm. 25), 41: „Aber das Publikum war eine Fiktion.“

³⁰ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 345.

osität auf den im Konfirmandengedicht gelegten Bahnen weiterentwickelt, zugleich aber in noch höherem Maße entkonfessionalisiert und im wahrsten Sinne des Wortes universalisiert hat.³¹ *Universalisierung* und *Sich-Entziehen des Heiligen* sind auch hier die Leit motive, die schon durch den Beginn angeschlagen werden: „Das Unendliche umgibt den Menschen, das Geheimnis der Gottheit und die Welt. Was er selbst war, ist und sein wird, ist ihm verhüllt. Süß und fruchtbar sind diese Geheimnisse.“³² „Das Unendliche“ wird hier in eben derselben Unbestimmtheit wie in Schleiermachers Reden das „Universum“, zum allgemeinen Referenzrahmen religiösen Befindens und umfasst als solcher das „Geheimnis Gottes“, welches man noetisch oder ontisch verstehen kann: Im ersteren Falle wäre der auf Gott bezogene Erkenntnishorizont des Menschen vom Unendlichen umschlossen, im zweiten Falle wäre auch dem Sein nach das Unendliche weiter als Gott selbst, der personale Gott also der unpersonlichen Universalitätsbestimmung untergeordnet. In jedem Falle bleibt dominant für die Beschreibung der Gottesbeziehung der Geheimnischarakter, und damit jenes mystisch geformte Sich-Entziehen, das auch schon zuvor zu beobachten war. Die sprachlich bedingte Unbestimmtheit öffnet damit ein Relationsgefüge zwischen dem Menschen und einem unpersonalen Unendlichen, das Uhland weiter in Bilder fasst, die auch dem Konfirmanden schon zur Verfügung standen. War der Auferstandene seinerzeit „über allen Sternen/In blauen Fernen“ verschwunden, so ist nun der „reiche(n) Sternenhimmel“ Bezugspunkt des Menschen,³³ und der Weltraum wird gar zum „heilige(n) Äther“.³⁴ Die Zuflucht zu solchen Metaphern hat sich schon zwei Generationen zuvor in Kants berühmten Wort im Beschluss der Kritik der Praktischen Vernunft vom „bestirnten Himmel über mir“³⁵ gezeigt und ist in Uhlands eigener Entwicklung durch die frühe Reflexion auf das Himmelfahrtsgeschehen nachvollziehbar. Uhlands Überlegungen gehen nun aber einen Schritt weiter: Die anthropologische Schwierigkeit, mit dem Unendlichen selbst umzugehen, äußert sich für ihn nun darin, dass der Mensch „seine Sehnsucht an irdische Bilder“³⁶ hefte, und er malt als Beispiel hierfür das Bild einer Madonna mit Kind aus.³⁷ Allerdings müssen, wie die Beispiele von Kreuz und Abendmahl zeigen,³⁸ Bilder, die er in seiner Dichtung erwähnt, nicht nur als Kunstwerke verstanden werden, sondern es geht wohl allgemeiner um Symbole. Für diese aber gilt beides: der Bezug des Bildes auf das Unendliche wie auch die dabei naheliegende Assoziation mit katholischen Bildtypen sind wiederum Phänomene, die sich auch im späteren Wirken Uhlands nachvollziehen lassen und weiter unten noch im Zusammenhang von Gedichtinterpretationen

³¹ Die Bedeutung des Aufsatzes „Über das Romantische“ für ein Verständnis von Uhlands Religiosität hebt auch Haag, Uhland (wie Anm. 7), 6f., hervor.

³² Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 8.

³³ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 8.

³⁴ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 8.

³⁵ Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 6, Darmstadt 1983, 300: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.“

³⁶ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 8.

³⁷ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 8.

³⁸ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 9.

zu würdigen sind. In dem frühen Aufsatz wird das Bild geradezu zu einem Zentralbegriff der angezielten, keineswegs umfassend durchdachten Theorie:

„Dies mystische Erscheinen unsres tiefsten Gemütes im Bilde, dies Hervortreten der Weltgeister, diese Menscherdung des Göttlichen, mit einem Worte: dies Ahnen des Unendlichen in den Anschauungen ist das Romantische.“³⁹

Das Romantische, so kann man umgekehrt sagen, ist ohne die Religion, ja speziell das Christentum nicht zu fassen.⁴⁰ Das christologische Zentraltheologumenon der Inkarnation wird nun zur Menschwerdung Gottes im Bilde, und zwar, das scheint vor dem Hintergrund der theologischen Tradition bemerkenswert, ohne besonderen Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen wie Jesu Christi selbst. Das Christentum gewinnt damit in der Romantik offenbar eine ihm eigentlich sachgemäße Transformationsgestalt, die seine tradierten Inhalte auf eine neue Verstehensstufe hebt. Diese sich nahelegende Deutung mag Uhland selbst jedenfalls wahrgenommen haben, aber er hat sie in bestimmter Hinsicht abgelehnt, ja, abgewehrt: Das Christentum sei, so führte er weiter aus, „ein viel umfassender Gegenstand der Romantik, aber wohl nicht die Mutter derselben“, da es schon in den germanischen Sagen Romantik gegeben habe.⁴¹

Dies verschärft allerdings noch den Eindruck, dass die Romantik bei Uhland nicht allein positiv-stützend auf das Christentum bezogen wird, sondern man sie als eine Art von sublimerem Ersatz zu verstehen hat, dessen Legitimität darin besteht, dass die Romantik den dem Christentum gegenüber weiteren Begriff darstellt.⁴² Dass man Uhland in diesem Sinne einer Aufhebung des Christentums durch die Romantik auf einer höheren Ebene verstehen kann, macht insbesondere ein neuerlicher Vergleich mit den zeitgenössischen Vorstellungen Schleiermachers deutlich. Hiergegen gehalten, fällt unmittelbar auf, dass Uhland, ähnlich wie in der vorangehenden Generation Schlegel und auch Novalis,⁴³ die allgemeinreligiöse Perspektive kritisch und beschränkend auf das Christentum anwendet, während Schleiermacher seine Reden so angelegt hatte, dass er aus der anthropologischen Grundgestimmtheit der Anschauung des Universums die Möglichkeit der konkreten Religionsbildung und schließlich des Christentums abgeleitet hatte.⁴⁴ Zu jenen Formen allerdings, in denen sich das Unendliche manifestiert, gehört nach diesen frühen Reflexionen auch die romantische Liebe, die aus der Perspektive des männlichen Parts geschildert wird und in dieser Sicht auch die Geliebte zu einer Erscheinung dessen macht, was als Metapher des Unendlichen gilt: „Ihr Rosenantlitz erscheint ihm in Verklärung, aus ihren Augen leuchtet ihm der Himmel mächtig empor“.⁴⁵ Der religiöse Assoziationsraum der Liebesmetaphorik ist offenkundig: Mag man „Verklärung“ auch Anfang des 19. Jahrhun-

³⁹ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 9.

⁴⁰ Vgl. Froeschle, Uhland und Romantik (wie Anm. 3), 26f., 333.

⁴¹ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 9.

⁴² Insofern kann man die Abgrenzung von der Jenaer Romantik bei Borst, Romantik (wie Anm. 25), 49, nachvollziehen, der allerdings die religiösen Momente bei Uhland markant unterschätzt.

⁴³ Nowak, Schleiermacher und die Frühromantik (wie Anm. 9), 51–56.

⁴⁴ Das ist im Wesentlichen der Gegenstand der vierten Rede „Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priesterthum“ (Schleiermacher, Reden [wie Anm. 10], 134–160).

⁴⁵ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 10.

derts bereits als säkularisierten Terminus verstehen,⁴⁶ so wird doch durch das Durchscheinen des Himmels die Assoziation an die Geschichte von der Verklärung Jesu in Mt 17,1–13 parr. überdeutlich, und Uhland betont auch im Folgenden die enge Zusammengehörigkeit von Religion und Liebe in der Lebenswelt mittelalterlicher Ritter.⁴⁷ Mit dieser religionsanalogen Deutung romantischer Minne gewinnt Uhland einen weiteren Aspekt seines Schaffens, der sich wiederum in seinen späteren Liedern niederschlägt.

Naheliegender Weise war nicht allein die Liebe, sondern auch die Naturbegeisterung ein Bereich, in welchem sich die religiösen Gefühle transformiert ausleben konnten. Wenige Monate nach dem Aufsatz über das Romantische, am 21. Oktober 1807, schrieb Uhland an seinen Freund Karl Mayer, der eben Tübingen verlassen hatte,⁴⁸ und schwelgte in Erinnerungen an den Frühling, den er als „jugendliche(n) Gott“ ausmalte, welcher „noch nicht zur Erde herabgestiegen“ sei, sondern zu Beginn des Frühlings noch im Äther schwebte, fühlbar aber schon für die ganze Natur.⁴⁹ Wie vielfach bei Uhland, so erscheint in der Rede vom „Himmlischen“⁵⁰ auch hier der Himmel als jener Bereich universaler Religiosität, der sich auf unterschiedliche Weisen der Kondeszendenz den Menschen eröffnet. Es liegt nahe, von diesen Motiven aus auch auf das berühmte Gedicht Uhlands von der Wurmlinger Kapelle aus dem Jahre 1805⁵¹ zu blicken, denn in demselben Brief an Mayer ging er auch auf das Motiv des Schäfers mit der Schalmei ein,⁵² welches für ihn in der Erinnerung eng mit der Wurmlinger Kapelle verbunden war: Noch im hohen Alter, 1844, erinnerte er sich an eine Gruppe von Hirtenknaben, die nahe der Wurmlinger Kapelle Hirtenlieder gesungen hätten, als der Tübinger Freundeskreis dort spazieren ging.⁵³ Die Motivik, im frühen Gedicht auf die Kapelle⁵⁴ zum Memento mori gekehrt, ist offenbar eng mit der Naturerfahrung als religiösem Erlebnis verbunden. Auch das Mit-

⁴⁶ Das Grimmsche Wörterbuch Bd. 25, Leipzig 1956, 654–656 s.v. unterscheidet dezidiert allgemeine und kirchliche Verwendung. So wird unter anderem von Ludwig Tieck angegeben: „einem jeden ist nicht alles gegeben. aber die verklärung des frischen sinnlichen lebens, die herrlichkeit des freien muthwillens, das spiel der lebendigsten phantasie waren ihm vorbehalten.“; zur religiösen Verwendung s. Luthers Übersetzung von Mt 17,1f. in der Fassung von 1546: „VNd nach sechs tagen, nam Jhesus zu sich Petrum vnd Jacobum vnd johannem seinen Bruder, vnd fveret sie beseits auff einen hohen Berg, vnd ward verkleret fur jnen.“ (WA.DB 5,79).

⁴⁷ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 10: „Religion und Minne sind es, für die der Helden Kraft rang und strebte; Religiosität, Minne und Tapferkeit machen den Geist der Ritterwelt aus.“

⁴⁸ S. Julius Hartmann, Art. Mayer, Karl, in: ADB 21 (1885), 124.

⁴⁹ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 226.

⁵⁰ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 226.

⁵¹ Haag, Uhland (wie Anm. 7), 15.

⁵² Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 227.

⁵³ Ludwig Uhland, Werke, hg. v. Hartmut Fröschle u. Walter Scheffler. Bd. 2: Sämtliche Dramen und Dramenfragmente, dichterische Prosa, ausgewählte Briefe, München 1980, 577.

⁵⁴ Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 16: „Die Kapelle. Droben stehet die Kapelle,/Schauet still ins Thal hinab,/ Drunten singt bei Wies und Quelle/Froh und hell der Hirtenknab./ Traurig tönt das Glücklein nieder,/Schauerlich der Leichenchor;/ Stille sind die frohen Lieder,/ Und der Knabe lauscht empor./ Droben bringt man sie zu Grabe,/ Die sich freuten in dem Tal./ Hirtenknabe, Hirtenknabe!/ Dir auch singt man dort einmal.“ Das Gedicht stammt vom 21. September 1805 (a.a.O: 526).

einander von Tod, Natur und Religion war dem Tübinger Romantikerkreis jedenfalls nicht unvertraut: In „Die Heimatlosen“ brachte Justinus Kerner diese Vorstellungen in einen erzählerischen Zusammenhang,⁵⁵ und Uhland setzte, nachdem er den Text erhalten hatte, ein allerdings wohl nicht abgesandtes⁵⁶ Schreiben auf, in dem er den Freund davor warnen wollte, den Tod allzu sehr als „Vereinigung mit dem Geiste der Natur“ zu verstehen.⁵⁷

Bedeutsamer wurden allerdings die anderen Motive romantischer Religiosität, die sich vielfach im Oeuvre Uhlands widerspiegeln. Sprechend hierfür ist das Gedicht „An den Unsichtbaren“ vom 17. Mai 1812:

„An den Unsichtbaren
 Du, den wir suchen auf so finstern Wegen,
 Mit forschenden Gedanken nicht erfassen,
 Du hast dein heilig Dunkel einst verlassen
 Und tratest sichtbar deinem Volk entgegen.
 Welch süßes Heil, dein Bild sich einzuprägen,
 Die Worte deines Mundes aufzufassen!
 O selig, die an deinem Mahle saßen!
 O selig, der an deiner Brust gelegen!
 Drum war es auch kein seltsames Gelüste,
 Wenn Pilger ohne Zahl vom Strande stießen,
 Wenn Heere kämpften an der fernsten Küste:
 Nur um an deinem Grabe noch zu beten
 Und um in frommer Inbrunst noch zu küssen
 Die heil'ge Erde, die dein Fuß betreten.“⁵⁸

Nach dem zuvor Ausgeführten lässt sich der religiöse Komplex dieses Gedichtes unmittelbar erfassen – man kann geradezu über die Konsistenz des religiösen Bewusstseins Uhlands staunen: Wie in dem Gedicht des Konfirmanden wird das Spiel von Entzogenheit und Kondeszendenz Christi nicht zugunsten der Offenbarung, sondern zugunsten der Verborgenheit aufgelöst, eine Verborgenheit freilich, die wiederum im Bild Gestalt annimmt, und zwar einem solchen Bilde, das nicht unbedingt visuell vorgestellt wird, sondern sich in der Abendmahlsszene mit dem Jüngerkreis und dem hervorgehoben an Jesu Brust lehrenden Lieblingsjünger auskristallisiert. Selbst die Assoziation an die Kreuzzüge findet sich auch im Aufsatz „Über das Romantische“.⁵⁹ Uhland schlägt damit einen Mittelalterbezug an, der prima facie für evangelische Religiosität nicht eben nahe liegt – auch dies zieht sich durch mehrere Lieder hin durch.

Das betrifft nicht zuletzt auch den Umgang mit dem Phänomen des Bildes selbst. Am 18. August 1809 verfasste er das Gedicht „Das Wunderbild“:

„Das Wunderbild
 Es stehet einer Heil'gen Bild
 Am stillen Sommerhaus.
 Da zwischen Blumen schaut es mild
 Aus seiner Nisch' heraus.

⁵⁵ Kerners Werke, hg. v. Raimund Pissin. 6. Teil, Berlin u. a. o.J.: [1914], 7–35.

⁵⁶ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 365.

⁵⁷ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 235.

⁵⁸ Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 92f.; Datierung ebd. 553.

⁵⁹ Uhland, Werke (Ed. Schwab) II (wie Anm. 14), 10.

Der Waller lenkt hinüber gern
 Und blicket fromm empor,
 Wohl ihm! noch schwebet in der Fern
 Ein Himmelsglanz ihm vor.
 Jüngst kniet' ein feiner Knabe da,
 Aufschmachtend, hingebeugt.
 Welch hohes Wunder ihm geschah!
 Die Heil'ge mild sich neigt.⁶⁰

Das bekannte Ensemble religionsaffiner Motive geht hier eine bemerkenswerte Verbindung ein. Während der Wallfahrer das Bild nutzt, um durch es hindurch den fernen Himmel zu erblicken, ist der offenkundig nicht als religiös, sondern liebestrunken schmachtend vorzustellende Jüngling dem Ziel schon näher, indem die Heilige sich zu ihm neigt. Das Motiv des Wunderbildes, das in der religiösen Tradition der Heilung von Gebrechen dient, wird hier zur Erhörung des Liebessehns transformiert – und im Horizont von Uhlands romantischer Liebeskonzeption handelt es sich hierbei nicht um ein Sakrileg, sondern um eine konsequente Verlagerung der einen Form von Unendlichkeitserfassung auf die andere. So wie in der traditionellen katholischen Zeichenwelt das Heiligenbild Gott selbst durchscheinen lässt, wird nun das vor allem als Frauenabbild verstandene Bildnis zum Medium der liebenden Erfassung des Himmels als Bild des Unendlichen. So kann Uhland in seinem 1811 entstandenen Gedicht auf die „Madonna della Sedia“ auch gleichermaßen von „himmlischer Gebärde“ des Marienbildes wie von „reiner Frauen ew'ge(r) Engelgüte“ sprechen,⁶¹ Religion und Eros also sehr vorbehaltlos ineinander mengen. Dass dies auch innerhalb des Tübinger Romantikerkreises keineswegs unstrittig war, zeigt die unmittelbare Reaktion Karl Mayers auf die Zusendung des Sonetts: „Doch [...] entfernt sich der Schluß nicht zu sehr von diesem herrlichen Bilde in's Allgemeine, in die Frauen- und Kinderwelt überhaupt?“⁶² Er mahnte Verbesserungen an,⁶³ und versuchte so offenbar die Verselbstständigung der romantischen Religiosität gegenüber der Tradition bei Uhland zu kontrollieren – freilich, wie es scheint, ohne Erfolg. Mayer mag dabei auch gestört haben, dass die hinter den Gedichtzeilen zu erahnende Ernsthaftigkeit ironisch gebrochen war.

Noch deutlicher zeigt sich dies in dem Gedicht „Seliger Tod“ vom 7. November 1807:⁶⁴

„Seliger Tod
 Gestorben war ich
 Vor Liebeswonne:
 Begraben lag ich
 In ihren Armen;
 Erwecket war ich
 Von ihren Küssen;
 Den Himmel sah ich
 In ihren Augen.“

⁶⁰ Uhland, Werke (Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 454; zur Datierung s. ebd. 607.

⁶¹ Uhland, Werke (Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 468f.; zur Datierung s. ebd. 610.

⁶² Mayer, Uhland (wie Anm. 16), 178.

⁶³ Mayer, Uhland (wie Anm. 16), 178.

⁶⁴ Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 24; Datierung ebd. 528; zum Arbeitsprozess an diesem Gedicht s. Haag, Uhland (wie Anm. 7), 109.

Das Spiel mit dem Tod und der Trias von Tod Begräbnis und Auferstehung aus der Erzählung Jesu gewinnt hier nachgerade blasphemische Züge, wenn auch der Verweis auf den Himmel am Ende erahnen lässt, dass sich auch dies für Uhland durch einen Transzendenzbezug klärt. Dieser ist freilich wiederum dadurch gebrochen, dass die geläufige Verbindung von „Himmelblau“ für Augen auch bei Uhland begegnet, und zwar in dem seinerseits ironisch angelegten Gedicht „An Sie“.⁶⁵

Dass ihm die traditionelle Religionsausübung zu eng war, konnte Uhland gleichfalls ins Gedicht bringen. Immer wieder spielten verfallende religiöse Gebäude bei ihm eine Rolle, so auch in dem Gedicht „Die verlorene Kirche“ vom 9. Januar 1812.⁶⁶ Das Gedicht dreht sich um ein einst berühmtes Wallfahrtsziel, dessen genaue Lage nun unbekannt ist. Das dichterische Ich aber vernimmt mit einem Male auf dem Weg durch den Wald Geläute und findet – kaum erstaunlich: unter ausdrücklich erwähntem blauem Himmel – „eines Münsters stolzer Bau“. Er betritt diesen und erlebt eine mystisch-paradoxe Erfahrung angesichts der Fenster, die „dunkelklar“ sind, und in denen er „Das Bild zum Leben sich erweitern“ sieht. Die Scheiben werden durchdringend für „eine Welt/Von heil'gen Frauen, Gottesstreitern“. Das bringt das lyrische Ich zur Annahme traditioneller Verhaltensmuster: Es sinkt am Altar nieder und betet, und nun wird die an die Decke gemalte „Himmels Glorie“ ihrerseits durchscheinend, ja, verschwindet gar:

„Doch als ich wieder sah empor,
Da war gesprengt der Kuppel Bogen,
Geöffnet war des Himmels Tor
Und jede Hülle weggezogen.“

Die umfassende mystische Erfahrung überschreitet, so klingt das Gedicht aus, alle begriffliche Erfassbarkeit – doch wird der Leser aufgefordert, selbst auf das Geläut im Wald zu horchen. Unter der Hand wird so der Wallfahrtsgedanke neu belebt und gefüllt, der Uhland auch in anderen Gedichten beschäftigte.

Blickt man auf die konfessionellen Prägungen, so wird auch in den Bildern dieses Gedichtes deutlich, dass bei Uhland wie bei vielen Romantikern das Christentum in hohem Maße katholisch assoziiert ist. Für den Enkel eines Tübinger Theologieprofessors ist diese Öffnung auffällig und markant, die sich auch etwa in der Beliebtheit von Mönchen oder Nonnen als religiösen Identifikationsfiguren in Gedichten niederschlägt. Diese Zuwendung zur Katholizität changiert dabei zwischen gegenwärtiger Affirmation und historischer Distanz – besonders deutlich in einem schlicht „Legende“ überschriebenen Gedicht.⁶⁷ Es handelt sich um die Übersetzung eines französischen Originals, die Uhland 1810 während seines Parisaufenthaltes⁶⁸ erstellt hat.⁶⁹

⁶⁵ Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 84: „An Sie. Deine Augen sind nicht himmelblau,/Dein Mund, er ist kein Rosenmund,/Nicht Brust und Arme Lilien./Ach! welch ein Frühling wäre das,/Wo solche Lilien, solche Rosen/Im Thal und auf den Höhen blühten/Und alles das ein klarer Himmel/Umfinge, wie dein blaues Aug!“ Das Gedicht entstand am 29. September 1807 (ebd. 550).

⁶⁶ Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 258–260; zur Datierung ebd. 585.

⁶⁷ Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 273f.

⁶⁸ S. hierzu Haag, Uhland (wie Anm. 7), 42f.

⁶⁹ Paul Eichholtz, Quellenstudien zu Uhlands Balladen, Berlin 1879, 29; Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 587.

In versifizierter Gestalt bietet es eine Legende aus dem berühmten normannischen Klosters Mont-St.Michel, in deren Mittelpunkt der Bericht steht, wie Maria einer schwangeren Frau hilft, die im Gedränge auf dem Weg zum Gottesdienst stürzt und ohne himmlisches Eingreifen den Meeresfluten hilflos ausgeliefert wäre. Die Erhöhung durch Maria setzt Uhland ohne erkennbare Distanz in seinen deutschen Text um:

„Zum Himmel ist der Ruf gekommen.
Die süße Gottesmutter oben
Hat sich von ihrem Thron erhoben.
Die heil'ge Herrin voll Erbarmen
Wirft einen Schleier hin der Armen,
Die unter solcher Decke Schutz
Bewahrt ist vor der Wellen Trutz.“

Freilich wäre es für Uhland unzureichend, ihn einfach unter der Perspektive romantischer Katholisierung zu verstehen. Die Möglichkeit, sich katholischer Motivik zuzuwenden, liegt zum einen in der Mittelalterbegeisterung⁷⁰ begründet, die sich auch in seinem Schaffen als Literaturprofessor wie auch in vielen mittelalterlich gestimmten weltlichen Gedichten zeigt. Zum anderen liegt ihr aber auch jene Relativierung jeder positiven Religion zugrunde, die sich schon oben an Uhlands Reflexionen über Bilder nachvollziehen ließ.

So lassen sich gelegentlich in Uhlands Oeuvre auch markante Bezugnahmen auf die Reformation finden. Dies gilt auf eine ambivalente Weise für seinen Umgang mit dem Zentralthema reformatorischer Theologie, der Rechtfertigung, der er 1816 ein eigenes Gedicht gewidmet hat:⁷¹

„Rechtfertigung
Wohl geht der Jugend Sehnen
Nach manchem schönen Traum;
Mit Ungestüm und Tränen
Stürmt sie den Sternenraum.
Der Himmel hört ihr Flehen
Und lächelt gnädig: nein!
Und läßt vorübergehen
Den Wunsch zusamt der Pein.

Wenn aber nun vom Scheine
Das Herz sich abgekehrt
Und nur das Echte, Reine,
Das Menschliche begehrt
Und doch mit allem Streben
Kein Ziel erreichen kann:
Da muß man wohl vergeben
Die Trauer auch dem Mann.“⁷²

⁷⁰ Vgl. überblicksartig zu Uhlands Stellung zum Mittelalter: Fritz Wagner, Zur Mittelalterrezeption Ludwig Uhlands, in: Liuthar Bluhm/Achim Hölter (Hgg.), „daß gepflegt werde der feste Buchst ab“. FS Heinz Rölleke, Trier 2001, 226–237.

⁷¹ Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 535; Haag, Uhland (wie Anm. 7), 64 Anm. 1: Uhland begann mit dem Gedicht am 4. Mai 1816 und schloss es am 7. September ab.

⁷² Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 38f.

Dieses Gedicht stellt, nimmt man die durch die Überschrift angezeigte theologische Komponente ernst, eine sublimale Gestaltung des reformatorischen Motivs unverdienter Gnade dar, freilich in spielerischer Vermengung mit romantischer Jugendvorstellung. Diese aber findet ihre Grenze eben darin, dass der Mensch sein Ziel nicht aus eigener Kraft erreicht. Insofern dieses Ziel als „Sternenraum“ bezeichnet wird, tritt die aus dem Oeuvre Uhlands bekannte religiöse Metaphorik wieder hervor. Nimmt man diese in starker Bedeutung, so zielt das Streben der Jugend auf nicht weniger als Gott selbst oder auch die Erlangung des Heils – womit der Bereich der dogmatisch fassbaren reformatorischen Rechtfertigungslehre erreicht wäre. Diese, die ihr Zentrum in der unverdienten Gnadenzuwendung Gottes hat, wird durch die Bestimmung des himmlischen Lächelns als „gnädig“ weiter alludiert – und so ein Gesamtzusammenhang erreicht, in dem die Erlangung des Heils durch menschliche Eigentätigkeit ausgeschlossen wird. Lyrisch drückt Uhland damit in der ersten Strophe den anthropologisch-skeptischen Teil der klassischen Rechtfertigungslehre aus. Auf deren soteriologisch-positiven Teil aber verzichtet er in der zweiten Strophe. Der immer wieder zu beobachtende Gestus, der die Unerreichbarkeit Gottes in den Vordergrund stellt, wirkt sich auch hier aus: Dem sich bemühenden Menschen wird das Heil nicht gewährt, die Gnade wird nicht zur Eröffnung der Seligkeit, sondern bleibt auf das Lächeln angesichts des vergeblichen Bemühens des Menschen beschränkt. Was bleibt, ist Trauer, und die Pointe der Rechtfertigung liegt nicht in der von Gott geschenkten Gnade, sondern im Vergeben der Trauer über das Nichterreichte. Die hier vollzogene Brechung reformatorischen Denkens lässt sich mithin als massive Ernüchterung verstehen, so sehr sie zeigt, wie Uhland mit den Grundproblemen evangelischer Theologie rang.

Doch gibt es auch Spuren in seinem Oeuvre, in denen der Bezug auf die reformatorische Tradition noch um einiges klarer anklingt. „Die Ulme zu Hirsau“ stellt eine späte – 1829 entstandene⁷³ – Variation des Motivs von der verlorenen Kirche dar, gibt diesem nun aber eine eigenartig affirmative reformatorische Wendung:⁷⁴

„Die Ulme zu Hirsau
 Zu Hirsau in den Trümmern,
 Da wiegt ein Ulmenbaum
 Frischgrünend seine Krone
 Hoch überm Giebelsaum.
 Er wurzelt tief im Grunde
 Vom alten Klosterbau,
 Er wölbt sich statt des Daches
 Hinaus in Himmelsblau.
 Weil des Gemäuers Enge
 Ihm Luft und Sonne nahm,
 So trieb's ihn hoch und höher,
 Bis er zum Lichte kam.
 Es ragen die vier Wände,
 Als ob sie nur bestimmt,
 Den kühnen Wuchs zu schirmen,
 Der zu den Wolken klimmt.

⁷³ Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 571.

⁷⁴ Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 186f.

Wenn dort im grünen Tale
 Ich einsam mich erging,
 Die Ulme war's, die hehre,
 Woran mein Sinnen hing.
 Wenn in dem dumpfen, stummen
 Getrümmer ich gelauscht,
 Da hat ihr reger Wipfel
 Im Windesflug gerauscht.
 Ich sah ihn oft erglühen
 Im ersten Morgenstrahl;
 Ich sah ihn noch erleuchtet,
 Wann schattig rings das Thal.
 Zu Wittenberg im Kloster
 Wuchs auch ein solcher Strauß
 Und brach mit Riesenästen
 Zum Klausendach hinaus.
 O Strahl des Lichts! du dringest
 Hinab in jede Gruft.
 O Geist der Welt! du ringest
 Hinauf in Licht und Luft.“

Die Motivverschiebung gegenüber dem oben angeführten Gedicht „Die verlorene Kirche“ ist eine doppelte Vereindeutigung: Einerseits wird aus dem zufälligen Wiederfinden eines einst mächtigen, nun entschwundenen Klosters der geographisch und historisch verifizierbare Ort Hirsau, Zentrum der Klosterreform im Schwarzwald.⁷⁵ Andererseits aber ist der Durchbruch zum Himmel nicht allein Metapher für mystische Gottesbegegnung, sondern auch für das Wirken Martin Luthers. Er selbst oder die von ihm verkündete Botschaft ist es nun, die das Dach des alten Gebäudes durchstößt. Damit ändert sich aber eben diese Metapher des Durchbrechens des Daches zum Himmel hin, die beiden Gedichten gemein ist, grundlegend: In „Die verlorene Kirche“ wurde das Kloster so metaphorisch durchscheinend für das Unendliche, organisch mit diesem verbunden: Es waren die Abbildungen des Klosters selbst, die mit einem Mal zur himmlischen Hierarchie wurden. Der „Ulme zu Hirsau“ hingegen eignet durch die Anwendung auf die Reformation ein zerstörerisches Moment: Das Wirken des Reformators hat das klösterliche Leben beendet, so muss man die Metapher vor dem Hintergrund der historischen Geschehnisse und ihrer Deutungsgeschichte verstehen, und auf diese Weise erst den Weg zum Himmel eröffnet. In frappierender Weise erfolgt hier eine Apotheose der Reformation, in der man so stark wie an kaum einer anderen Stelle von Uhlands Werk tatsächlich den Protestanten Uhland sprechen hört.

Dass dergleichen zwar selten in seinem dichterischen Werk begegnet, aber doch durchaus in den Gesamthorizont seines Denkens passt, kann man an seinen Vorlesungen über die Geschichte der deutschen Poesie im 15. und 16. Jahrhundert nachvollziehen, welche er 1831, in der kurzen Zeit seiner Tübinger Professur, gehalten

⁷⁵ Nach Uhland, Werke (Ed. Fröschle/Scheffler) I (wie Anm. 6), 594, war Uhland hierzu durch Lessings Beschreibung des Klosters Hirsau angeregt. (S. Gotthold Ephraim Lessing, Des Klosters Hirschau Gebäude, übrige Gemälde, Bibliothek und älteste Schriftsteller, in: ders., Sämtliche Schriften, hg. v. Karl Lachmann, neu bearb. v. Franz Muncker. Bd. 12, Leipzig 1897, 55–71); vgl. auch ders., Ehemalige Fenstergemälde im Kloster Hirschau, ebd. 38–55.

hat. Es liegt nahe, dass hier insbesondere die Behandlung des Kirchenliedes reichen Anlass gibt auf das reformatorische, vor allem Luthers Liedschaffen einzugehen. Uhland tut dies nicht einseitig und pflegt nicht ein Muster heroischer Lutherdeutung, die diesen ganz von seinen mittelalterlichen Wurzeln abhobe, sondern würdigt die spätmittelalterlichen Vorläufer reformatorischer Dichtung ausführlich. Gerade zu diesem Zweck kann er sogar einmal auf eine Bekenntnisschrift eingehen, nämlich die Apologie zur Confessio Augustana 24, in welcher es heißt, dass der Gebrauch des volkspachlichen Liedes im Gottesdienst keine vollkommene Neuerung darstelle.⁷⁶ Dennoch betont er die enge Verbindung von Reformation und volkssprachlichem Lied:

„je mehr aber das Streben der Reformation ihrem Wesen nach ein populäres war, indem sie die reine Schriftwahrheit allein erschließen wollte, je näher legt sich ihr auch das volksmäßige Mittel des Gottesdienstes in der Landessprache. Das Kirchenlied, nur in dieser gedungen, trat eben damit auch über den Kreis der kirchlichen Ceremonie hinaus, oder vielmehr es erstreckte seine Wirksamkeit auf die geistige Kirche, in der auch der häusliche Gottesdienst und jede besondere Andacht begriffen ist. Den größten Einfluß aber mußte dem geistlichen Gesang, als Werkzeug der Verbreitung und Befestigung der neuen Lehre, der Umstand verschaffen, daß der Stifter und Held dieser Glaubenslehre selbst als Dichter und Tonsetzer zugleich dem neuen evangelischen Kirchenliede die Bahn eröffnete.“⁷⁷

Diese Heroisierung Luthers im nationalen Kontext der Volkspoese steht im Rahmen einer Würdigung der Reformation als „Weltbegebenheit“,⁷⁸ in der sich gleichfalls das evangelische, lutherische Bewusstsein Uhlands klar ausspricht.

Durch solche Äußerungen wird Uhland gewiss nicht zu einem schroffen Vertreter seiner Konfession, aber sie machen erkennbar, dass es ein positives Bewusstsein von Reformation ist, das es ihm ermöglicht, sein religiöses Denken in mancherlei Hinsicht auszuweiten. Mit der engen Verbindung von Romantik und Religion bewegte er sich, wie oben gezeigt werden konnte, ganz im Hauptstrom der Transformationen, die der Protestantismus im frühen 19. Jahrhundert erfuhr. Auch die Neigungen zu bestimmten Formen katholischer Frömmigkeit, unter denen die Mystik eine besondere Bedeutung für ihn gewann, passt in den Strom der Zeit. Gerade als Protestant wurde Uhland zum Vertreter romantischer Religiosität – und hat diese in beeindruckender Konsistenz theoretisch reflektiert wie dichterisch zum Ausdruck gebracht.

Abstract

The German romantic poet Ludwig Uhland (1787–1852) is not usually associated with religious phenomena. The essay deals with his concepts of religion as it can be seen in poems as well as in

⁷⁶ Uhlands sämtlich Werke in sechs Bänden. Mit Einleitung von Rudolf Krauß. Bd. 4, Berlin/Leipzig 1908, 272; vgl. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014, 616, 22–24: „Der brauch ist allzeit für löblich gehalten inn der kirchen, denn wiewol an etlichen orten mehr, an etlichen orten weniger deudscher gesenge gesungen werden, so hat doch inn allen Kirchen jhe etwas das volck deudsch gesungen, darumb ist so neu nicht.“

⁷⁷ Uhland, Werke (Ed. Krauß) IV (wie Anm. 76), 264.

⁷⁸ Uhland, Werke (Ed. Krauß) IV (wie Anm. 76), 263.

an essay on Romanticism. From his early youth on, one can see a close connection of romanticism and religion in his oeuvre which makes some of his thoughts similar to Schleiermacher's "Reden". His religious concepts are characterized by two tendencies: universalisation on the one hand and negative theology on the other hand. So, in most of his texts, religion goes without specific dogmas, even without a particularly precise conception of a personal God. Mostly, it is associated with a feeling of transcendence that can be seen in love and nature as well as in the Christian tradition. Nevertheless, sometimes Uhland shows himself as a confessing protestant, putting Luther in the scene as the ultimate medium of revelation.

KRITISCHE MISZELLE

Opicinus de Canistris und die „mystische Kartographie“

Weiterführende Beobachtungen zu einer neuen Deutung

Thomas Horst

Die visionären Schriften des italienischen Mönches Opicinus de Canistris (1296–ca. 1353, auch bekannt als „Anonymus Ticinensis“) zählen – nicht nur aufgrund der darin erhaltenen, mittels farbiger Zeichnungen visualisierten theologischen bzw. philosophischen Vorstellungen – sicherlich zu den kuriosesten Werken des gesamten Mittelalters. Wenngleich dazu bereits umfangreiche Studien¹ vorliegen (vor allem vom Diplomatiker Richard Georg Salomon [1884–1966], der schon 1936 ein zweibändiges Werk zum Weltbild des avignonesischen Klerikers Opicinus herausgab²), so ist das eindrucksvolle Opus, das für die Geschichte der Kunst und Kartographie, aber vor allem auch für die Theologie- und Philosophiegeschichte von eminenter Bedeutung ist, dennoch weitgehend unbekannt geblieben. Der amerikanische Kunsthistoriker Karl Whittington (Department of History of Art, The Ohio State University) hat es sich in der hier anzuzeigenden Publikation,³ die im Rahmen seiner Dissertation an der University of California in Berkeley entstanden ist und vom angesehenen Pontifical Institute of

¹ C. Harding; M. Laharie, *Le journal singulier d’Opicinus de Canistris (1337–vers 1341)*, Vaticanus latinus 6435, 2 Bde. (Bibliotheca Apostolica Vaticana, Studi e Testi 447 & 448), Vatikan 2008; P. Marconi, *Opicino de Canistris: Un contributo medioevale all’arte della memoria*, in: *Ricerche di storia dell’arte* 4 (1977) 3–36; G. Roux, *Opicinus de Canistris, 1296–1352?: Prêtre, pape et Christ réssuscité*, Paris 2005; *Ders.*, *Opicinus de Canistris, 1296–1352: Dieu fait homme et homme-Dieu*, Paris 2009; G. Roux; M. Laharie, *Art et Folie au Moyen Âge. Aventures et Énigmes d’Opicinus de Canistris (1296–1351?)*, Paris 1997; H.-W. Stork, *Opicinus de Canistris*, in: *BBKL VI* (1993) Sp. 1220 f.; A. Vernet, *Les visions cosmiques d’Opicinus de Canistris*, in: *Fin du monde et signes des temps: Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe-début XVe siècle)*, (Cahiers de Fanjeux 27), Toulouse 1992, 295–307.

² R. G. Salomon, *Opicinus de Canistris: Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*. Mit Beiträgen von A. Heimann und R. Krautheimer, 2 Bde. (Text- und Tafelband; Studies of the Warburg Institute 1), London 1936 [Reprint Liechtenstein 1969; vgl. auch die Rezension des Naturwissenschaftshistorikers George Sarton, in: *Isis* 26/2 (1937), 460–463]; *Ders.*, *A Newly Discovered Manuscript of Opicinus de Canistris: A Preliminary Report*, in: *JWCI* 16 (1953) 45–57 und Plate 12–15; *Ders.*, *The Grape Trick*, in: St. Diamond (Hg.), *Culture in history. Essays in honor of Paul Radin*, New York 1960, 531–540; *Ders.*, *Aftermath to Opicinus de Canistris*, in: *JWCI* 25 (1962) 137–146.

³ Karl Whittington, *Body-Worlds. Opicinus de Canistris and the Medieval Cartographic Imagination* (Studies and texts 186; Text image context: studies in medieval manuscript illumination 1). To-

Mediaeval Studies in Toronto publiziert wurde, zur Aufgabe gemacht, eine umfangreiche Aufarbeitung des Themas samt neuer Deutung vorzulegen.⁴ Die dem viel zu früh verstorbenen Kunsthistoriker Michael Camille (1958–2002)⁵ gewidmete, sehr lesenswerte Studie, die im Wesentlichen auf dessen Publikationen und den wegweisenden Forschungen von Victoria Morse⁶ aufbaut, enthält insgesamt vier Kapitel, die passend mit 45 gut ausgewählten, farbigen Abbildungen illustriert wurden. Diese zeichnen sich durchgehend aufgrund ihrer hohen Druckqualität aus.

Das Werk beginnt mit einer kurzen Einleitung (2–22), welche kompakt, aber ausgesprochen kenntnisreich, die wenigen biographischen Informationen zu Canistris aufführt: Opicinus wurde am 24. Dezember 1296 in Lomello, einer Kleinstadt westlich von Pavia⁷, in der Lombardei geboren. Er erhielt dort seine Ausbildung als Buchilluminator, war Kaplan an der Kathedrale von Pavia (1318–1328) und begab sich anschließend nach Avignon, das bekanntermaßen zwischen 1309 und 1377 der Sitz der Päpste war. Am 31. März 1334 fühlte sich der exzentrische Mystiker, der ab 1330 als Schreiber an der päpstlichen Pönitentiare tätig war, krank und dem Tode nahe: Er verlor sein Sprachvermögen und große Teile seines Gedächtnisses. In Visionen sah er Bilder von Kontinenten und Ozeanen vorüberziehen, die seine Hand in über 80 erhaltenen Zeichnungen auf Papier übertrug. Diese verknüpften den geographischen Raum mit menschlichen Körpern in Form von Kontinenten (sog. „Body-Worlds“). Sie wurden in der Forschung einerseits als künstlerische Produkte eines psychisch kranken Mönches, andererseits aber auch als geniale, mystische Artefakte der spirituellen Selbstanalyse eines genialen mittelalterlichen Denkers interpretiert.⁸

ronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 2014. 212 S., gebunden, 45 farbige Abb., € 70,00. ISBN 978-0-88844-186-7.

⁴ Basierend auf seine früheren Studien, vgl. K. Whittington, *Opicinus de Canistris: Folios 2 v, 10 r, 24 r*, in: M. Holcomb (Hg.): *Pen and Parchment: The Art of Drawing in the Middle Ages*. Exhibition Catalogue, Metropolitan Museum of Art, New Haven 2009, 148–155.

⁵ Zu den bedeutenden Studien von *Camille*, der neue Anstöße in die Canistris-Forschung brachte und das vorliegende Werk auch ideell beeinflusst hat, zählen u. a. M. *Camille*, *Image on the Edge. The margins of medieval art*, Cambridge 1992; *Ders.*, *For Our Devotion and Pleasure: The Sexual Objects of Jean, Duc de Berry*, in: *Art History* 24 (2001) 169–194 sowie *Ders.*, *The Pose of the Queer: Dante’s Gaze, Brunetto Latini’s Body*, in: G. Burger; St. Kruger (Hg.), *Queering the Middle Ages*, Minneapolis 2001, 57–86.

⁶ Diese wies erstmals auf eine bei Opicinus de Canistris erkennbare Logik hin, vgl. V. M. Morse, *The Vita mediocris: The Secular Priesthood in the Thought of Opicino de Canistris*, in: *Quaderni di storia religiosa* 1997, 257–282; *Dies.*, *Seeing and Believing: The Problem of Idolatry in the Thought of Opicino de Canistris*, in: S. Elm; É. Rebillard; A. Romano (Hg.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire. Orthodoxy, Christianity, History* (Collection de l’École française de Rome 270), Rom 2000, 163–176; *Dies.*, *The Role of Maps in Later Medieval Society*, in: D. Woodward (Hg.), *Cartography in the European Renaissance* (The History of Cartography 3), Chicago 2007, 25–52, insbes. 29 f. und 47 f.

⁷ Vgl. P. Tozzi, *Opicino e Pavia*, Pavia 1990.

⁸ Während französische Forscher Opicinus vor allem für Fallstudien zur mittelalterlichen Psyche benutzten, sprachen sich amerikanische, deutsche und italienische Forscher gegen diese Diagnose aus und richteten ihr Hauptaugenmerk auf die theologischen und politischen Diskurse seiner Zeit. Zur psychologischen Deutung: G. P. Quaglini; A. Romano; R. Bernardini, *Opicinus de Canistris: Some Notes from Jung’s Unpublished Eranos Seminar on the Medieval Codex Palatinus Latinus* 1993. Translated by Vincent Marsicano, in: *The Journal of Analytical Psychology* 55/3 (2010) 398–422; E. Kris, *A Psychotic Artist of the Middle Ages*, in: *Psychoanalytic Exploration in Art*, New York 1952, 118–127 diagnostizierte Schizophrenie – vgl. dazu auch A. *Gourevitch*, *L’individualité au Moyen Âge. Le cas*

In der Tat war die Krankheit, von der sich Opicinus nur allmählich erholte und die er selbst als „religiöse Konversion“ (13) ansah, mit schizophrenen Episoden verbunden. Er ist zwischen 1352 und 1355 in Avignon verstorben.

Sein Geist wird lebendig anhand zweier in der Vatikanischen Bibliothek erhaltenen, einzigartigen Schriften: Ein persönliches Manuskript, Vat. lat. 6435 („Vaticanus“, eine Art Tagebuch)⁹, enthält 36 Zeichnungen, welche der Kleriker zwischen Juni und November 1337 anfertigte und die jedoch nicht für eine größere Öffentlichkeit bestimmt waren (23 Zeichnungen davon beinhalten die sogenannten „Body-Worlds“).

Eine weitere Handschrift in der Vatikanischen Bibliothek hingegen, Pal. lat. 1993 („Palatinus“, datiert zwischen Februar 1335 und Juni 1336 mit Nachträgen von 1342)¹⁰, die 1913 vom österreichischen Kunsthistoriker Fritz Saxl (1890–1948)¹¹ identifiziert und beschrieben wurde, umfasst 27 großformatige, ungebundene Pergamentblätter mit rund 54 farbigen Zeichnungen in unterschiedlicher Größe, die recht divergierende Strukturen aufweisen.

Diese sind zum einen sehr einfach, zum anderen aber auch komplex ausgeführt: Sie weisen auf die mikro- bzw. makrokosmischen Beziehungen zwischen dem menschlichen Leib und der Welt hin. Jede seiner Zeichnungen ist somit ein experimentelles Kunstwerk („art as experiment“)¹²: Opicinus spielt mit den Formen und schafft somit eine eindrucksvolle, allegorische Halbwelt zwischen Religion und Wissenschaft.¹³

Die Erstellung der „Body-Worlds“ halfen ihm, die Bedeutung der physischen Welt zu verstehen, insbesondere das Verhältnis des erfahrbaren, äußeren Kosmos und der nicht erkennbaren, inneren Welt.¹⁴ Damit entsteht ein seltsames Zusammenspiel von Raum und Maßstab, das von einer Überlagerung des menschlichen Körpers über die damals bekannte Welt gekennzeichnet ist. Daraus ergibt sich die grundlegende

d'Opicinus de Canistris, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 48/5 (1993), 1263–1280; *H. Kraft*, *Grenzgänger zwischen Kunst und Psychiatrie*, Köln 2005, 28–37.

⁹ Vgl. bereits die Beschreibung bei *R. Almagià*, *Monumenta cartographica vaticana*, vol. I: *Planisferi, carte nautiche e affini dal secolo XIV al XVII esistenti nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vatikan 1944, 95–98 und Plate 18.

¹⁰ Vgl. *E. Mittler*, *Biblioteca Palatina. Katalog zur Ausstellung vom 8. Juli bis 2. November 1986*, 2 Bde. (Heidelberger Bibliotheksschriften 24), Heidelberg 1986, Bd. 1 (Textband), 322 f. (Kat. E 19 A); Bd. 2 (Bildband), 218 f.

¹¹ Zu Saxl vgl. *G. Bing*, *Fritz Saxl (1890–1948)*, in: *D. J. Gordon* (Hg.), *Fritz Saxl 1890–1948. A volume of memorial essays from his friends in England*, London u. a. 1957, 1–46. – Siehe auch *F. Saxl*, *Macrocosm and Microcosm in Medieval Pictures*, in: *Ders., Lectures*, Bd. 1, London 1957, 58–72.

¹² Vgl. bereits *K. Whittington*, *Experimenting with Opicinus de Canistris (1296–ca. 1354)*, in: *Gesta* 51/2 (2012) 147–173, hier: 149. Vgl. dazu *H. L. Kessler*, *Medieval Art as Argument*, in: *B. Cassidy* (Hg.), *Iconography at the Crossroads*, Princeton 1993, 59–70.

¹³ Ähnliche Karten, welche den Leib Christi mit dem „Orbis Terrarum“ verbinden, haben sich in Form der Ebsterfer Weltkarte (um 1300, zerstört im Zweiten Weltkrieg) oder der Londoner Psalterkarte (um 1260; vgl. 55, Fig. 11) erhalten, vgl. *K. Whittington*, *The Psalter Map: A Case Study in Forming a Cartographic Canon for Art History*, in: *Kunstlicht* 34/4 (2013) 19–26. – Zur Allegorie in der mittelalterlichen Kunst vgl. *A. Katzenellenbogen*, *Allegories of the virtues and vices in mediaeval art. From early Christian Times to the Thirteenth Century*. Translated by Alan J. P. Crick, Ann Arbor/Michigan 1979.

¹⁴ In seinen Zeichnungen nimmt Opicinus de Canistris eine grundlegende Unterscheidung zwischen dem Körper (*homo exterior*) und der Seele (*homo interior*) vor, vgl. 93.

Fragestellung für die vorliegende Studie, nämlich wie Opicinus den menschlichen Körper (sowohl seinen eigenen als auch den der anderen) verstand und welchen Einfluss dies auf sein theologisches Konzept hatte.

Das erste Kapitel der Studie (24–59) setzt sich deshalb kenntnisreich zunächst mit der mittelalterlichen Kartographie auseinander: Whittington kann darin nachweisen, dass die mystischen Zeichnungen mit ihren ungewöhnlichen, enigmatischen Formen auf den zeitgenössischen, damals „modernen“ Seekarten, den Portulanen, basieren.¹⁵ Diese Karten, welche in den großen Handelszentren des westlichen Mittelmeers (vor allem in Genua, Pisa, Venedig und auf der Insel Mallorca) hergestellt wurden und sich wesentlich von den prunkvollen, mit Ornamenten ausgestatteten mittelalterlichen „Mappae Mundi“ (Weltkarten) unterscheiden, sind durch ihre typischen Rhumbenlinien charakterisiert und ausgesprochen genau.¹⁶ Sie erschufen als vermittelnde Medien – in einem Zeitalter, wo die Beschäftigung mit Geometrie als Reflektion Gottes angesehen wurde – quantifizierbare, regularisierte Räume (vgl. 44 f.).

Whittington nimmt hier eine ausgesprochen hilfreiche Unterscheidung zwischen Karten, Bildern, Diagrammen und anderen räumlichen Darstellungen vor: Er plädiert dafür, dass man die Karten von den kosmographischen Diagrammen¹⁷ aufgrund ihrer Thematik abzugrenzen habe. Eine Karte ist nämlich die Repräsentation eines Ortes, während das Diagramm eine Idee visuell ausdrückt. Ein Diagramm eröffnet ganz neue Wege, Wissen zu vermitteln, was man beispielsweise gut an den mittelalterlichen Darstellungen der Himmelsrichtungen oder den vier Elementen erkennen kann. Dabei lassen sich als Bezugssysteme sowohl der menschliche Körper als auch der Kosmos erkennen. Ein Diagramm gibt dem Betrachter somit ein Instrument an die Hand,

¹⁵ Opicinus kopierte dabei zumeist die Rhumbennetzlinien, ohne die Portolankarte selbst, vgl. 47 f. und die dazugehörige Abb. auf 133.

¹⁶ Vgl. etwa P. Mesenburg, Portolankarten. Die „vermessene“ Welt des Mittelalters, in: H. Wenzel u. a. (Hg.), Gutenberg und die Neue Welt, München 1994, 59–75. – Whittington geht hier dankenswerterweise auch (übereinstimmend mit J. T. Lanman, On the Origin of Portolan Charts, Chicago 1987) auf die unterschiedlichen Vorstellungen zum Ursprung dieser Karten ein, wozu er noch die neueren einschlägigen kartographiehistorischen Dissertationen von Ph. Billion, Graphische Zeichen auf mittelalterlichen Portolankarten. Ursprünge, Produktion und Rezeption bis 1440, Marburg 2011 und R. Nicolai, A critical review of the hypothesis of a medieval origin for portolan charts, Utrecht 2014 hätte anführen können. Er verweist zudem auf die Zusammenhänge zu den ersten Navigationsbüchern mit extensiven Listen von Segelrichtungen (den sogenannten „portolani“).

¹⁷ Zum „Diagrammatic turn“ in der Kunstwissenschaft vgl. J. Bender; M. Marrinan, The Culture of Diagram, Stanford 2010; St. Bogen, Schattenriss und Sonnenuhr: Überlegungen zu einer kunsthistorischen Diagrammatik, in: ZfKG 68 (2005) 153–176; St. Bogen; F. Thürlemann, Jenseits der Opposition von Text und Bild: Überlegungen zu einer Theorie des Diagramms und des Diagrammatischen, in: A. Patschovsky (Hg.), Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter, Ostfildern 2003, 1–22; C. Harding, Opening to God: The Cosmographical Diagrams of Opicinus de Canistris, in: ZfKG 61 (1998) 18–39; K. Müller, Visuelle Weltaneignung. Astronomische und kosmologische Diagramme in Handschriften des Mittelalters, Göttingen 2008; D. Wentz, Bilder/Räume denken. Zum diagrammatischen Bild, in: D. Müller; S. Scholz (Hg.), Raum, Wissen, Medien. Zur raumtheoretischen Reformulierung des Medienbegriffs, Bielefeld 2012, 253–270; D. Winter, Diagrams as Tools for Worldmaking, in: Visible Language. The journal for research on the visible media of language expression 26 (1992) 252–269; vgl. auch St. Günzel; L. Nowak (Hg.), KartenWissen. Territoriale Räume zwischen Bild und Diagramm (Trierer Beiträge zu den historischen Kulturwissenschaften 5), Wiesbaden 2012.

um über Beziehungen zwischen Mikro- und Makrokosmos, also über theologische Fragen, nachzudenken.

Diese werden ausführlich im zweiten Kapitel (60–101), welches das Herzstück des Buches bildet, vorgestellt. Darin werden vier Zeichnungen der vatikanischen Handschrift (fol. 74 v, 84 v, 61 r und 82 r), welche den Körper und die Welt symbolisieren, näher analysiert. Die Figuren werden dabei (manchmal transparent, manchmal lichtundurchlässig) von Karten überlagert. Hierbei werden die strukturellen Beziehungen zwischen den Portolankarten und dem allegorischen Inhalt deutlich: Whittington kann eindrucksvoll nachweisen, dass etwa die Hälfte aller von Opicinus de Canistris angefertigten 80 Zeichnungen Portolankarten enthalten.¹⁸ Diese Abbildungen verdeutlichen moralische, spirituelle und allegorische Implikationen. Sie bilden zum ersten Mal den Umriss der von Gott geformten Welt ab und demonstrieren dabei zugleich vertikale und horizontale Allegorien (vgl. 62). Dies wird anhand von vier Beispielen näher erläutert:

Folio 74 v (63, Fig. 13): zeigt den afrikanischen Kontinent in Gestalt einer Frau („Babilon maledicta“)¹⁹, welcher das europäische Haus Gottes („Ymago Prudentie“; vgl. in einer Rota die Inschrift „C-R-I-S-T-U-S“) gegenübergestellt wird. Hierbei drängt sich dem theologisch interessierten Leser jedoch als weiterführende Deutung zwangsläufig die Beschreibung zweier Reiche in der im fünften Jahrhundert verfassten Schrift „*De civitate Dei*“ des heiligen Augustinus auf, nämlich des Gottesstaates und des irdischen Reiches des Antichristen, welche für das gesamte Mittelalter von enormer Bedeutung war und vom Autor hier hätte unbedingt berücksichtigt werden müssen.²⁰

Augustinus selbst sah in den beiden „*civitates*“ eigentlich keine bestimmten Regionen, sondern „*mystice*“, innere Haltungen in der Seele eines jeden einzelnen, die im Zeitlauf innerlich im Streit stehen und äußerlich nur vermischt („*permixtae*“) erscheinen. Vor diesem Hintergrund ist es höchst interessant zu sehen, dass auch Opicinus die irdisch-leiblichen Welt-Regionen als Ausdruck innerer Zustände erkennt. Seine Vorstellung der „Body-Worlds“ stimmt somit relativ genau mit dem Gedankengang des Augustinus überein, weshalb man die Vermutung anstellen könnte, ob die psychomystische Orientierung der Kartographie bei Opicinus nicht vom Augustinismus mit beeinflusst sein könnte.

¹⁸ Vgl. 61. Seine Zeichnungen kann man in folgende Kategorien klassifizieren: a) einfache Portolankarten, b) Portolankarten, die mit Regionalkarten überlappen (kommen häufig im „Vaticanus“ vor), c) multiple Portolankarten sowie d) die mit anderen überlappenden und gespiegelten Portolankarten.

¹⁹ Das Motiv der „großen Hure Babylon“ kannte Opicinus sicherlich aus der Johannesoffenbarung, 17–19: Die Hure Babylon stellt darin bekanntermaßen eine der biblischen Allegorien für die Gegner der Gläubigen im Allgemeinen und das römische Weltreich im Speziellen dar, vgl. G. Biguzzi, Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?, in: Bib. 87 (2006) 371–386; M. Rissi, Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes (BWANT 136), Stuttgart u. a. 1995; B. R. Rossing, The choice between two cities. Whore, bride, and empire in the Apocalypse (HThS 48), Harrisburg/Pa. 1998; U. Sals, Die Biographie der „Hure Babylon“. Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel (Forschungen zum Alten Testament 2/6), Tübingen 2004.

²⁰ Vgl. Ch. Horn (Hg.), Augustinus. De civitate dei (Klassiker Auslegen 11), Berlin 1997; J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (MThS.S 7), München 1954. – Zum augustininischen Zweistaatenmodell und seiner Rezeption im Mittelalter vgl. D.-R. Moser, Vom Untergang der Nibelungen, in: Literatur in Bayern 30 (1992), 2–19; Ders., Oper und Karneval. Überlegungen zur Frühgeschichte der Oper, in: Literatur in Bayern 38 (1994) 2–10.

Doch nicht alle mittelalterlichen Autoren haben das ursprüngliche augustinische Konzept in diesem Sinne verstanden: Einige spätere Illustratoren verbanden die beiden „*civitates*“ auch mit konkreten irdischen Regionen. So haben sich beispielsweise in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien zwei zeitgleich zum Werk des Opicinus entstandene Federzeichnungen (um 1330)²¹ erhalten, welche eindrucksvoll das augustinische Zweistaatenmodell illustrieren. Darin wird einem Baum der Tugenden mit dem himmlischen Jerusalem („*civitas dei*“) ein Baum der Laster mit der Gemeinschaft der Gottlosen („*civitas diaboli*“) in der verkehrten Welt („*mundus inversus*“) gegenübergestellt. Eine vergleichende, genauere Analyse zu diesen und ähnlichen mittelalterlichen Darstellungen könnte ein komplett neues Licht auf die mystischen Zeichnungen des Opicinus de Canistris werfen.

Im zweiten Beispiel, auf Folio 84 v des vatikanischen Manuskriptes (74, Fig. 16), wird hingegen eine nach Osten ausgerichtete, mit einem Gradnetz versehene Regionalkarte von Pavia in einem physischen Zwischenspiel von einer Portolankarte überlagert: Hier sind deutlich zwei Frauengestalten, Europa²² und Afrika, mitsamt zweier dargestellter männlichen Sexualorgane erkennbar; dazwischen befindet sich der Mittelmeer-Teufel als Symbol des Antichristen²³. Auch zur weiteren Deutung dieser Zeichnung wäre Augustinus heranzuziehen.

Das dritte Beispiel auf Folio 61 r (79, Fig. 17) beinhaltet zwei Portolankarten in unterschiedlichem Maßstab, die sich gegenseitig überlappen. Diese weisen allegorische Darstellungen der materiellen und spirituellen Welt auf.²⁴ Opicinus experimentierte hier zeichnerisch, um herauszufinden, mit welchem Medium (schriftlich, bildlich oder mental, vgl. 82) ein Christ am besten zu Gott kommen könne.

Das vierte Beispiel, fol. 82 r (88, Fig. 20), enthält schließlich sogar vier Portolankarten in gleicher Größe, die spiegelbildlich übereinandergelegt wurden. Eine Deutung ist hierzu nur schwer vorzunehmen, vor allem weil die auf dem Manuskript angeführ-

²¹ H. Hundsichler, Im Zeichen der ‚verkehrten Welt‘, in: G. Blaschitz; H. Hundsichler; G. Jaritz; E. Vavra (Hg.), *Symbole des Alltags – Alltag der Symbole*. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag, Graz 1992, 555–570 und die dazugehörige Rezension von D.-R. Moser, *Babylon gegen Jerusalem*, in *Literatur in Bayern* 30 (1992) 19–22. Vgl. dazu auch A. Grafton; D. Rosenberg, *Cartographies of Time: A History of the Timeline*, Princeton 2010.

²² Der europäische Kontinent wird auf den unterschiedlichen Karten bei Opicinus de Canistris sowohl in Form einer männlichen als auch einer weiblichen Figur symbolisiert. Ein eingehender Vergleich zu ähnlichen, in der Frühen Neuzeit erstellten kartographischen Darstellungen, wie der „*Europa Regina*“ (vgl. etwa Basel 1570, Fig. 2) des Innsbrucker Kartographen Johannes Putsch (1516–1542), steht noch aus. – Zur Kontinentalallegorie von Europa vgl. dazu auch A.-B. Renger; R. A. Ifsler (Hg.), *Europa – Stier und Sternenkranz. Von der Union mit Zeus zum Staatenverbund* (Gründungsmythen Europas in Literatur, Musik und Kunst 1), Göttingen 2009; zur Kartographie des Orients bei Opicinus vgl. hingegen: E. Vagnon, *Cartographie et Représentations de l’Orient méditerranéen en Occident (du milieu du XIII^e à la fin du XVI^e siècle)*, (Terrarum Orbis 11), Turnhout 2013, 237 f.

²³ Vgl. dazu etwa R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism*, Art and Literature, Seattle 1981 sowie R. M. Wright, *Art and Antichrist in Medieval Europe*, Manchester 1995. – Bemerkenswert ist hierzu außerdem, dass für das Jahr 1335 der Untergang der Welt vorhersehen wurde und Opicinus am 24. Dezember, also am Tag vor Christus (*Antichristus mysticus*), geboren wurde, vgl. Vernet, *Les visions cosmiques* (wie Anm. 1), 304.

²⁴ Vgl. dazu auch fol. 58 r (83, Fig. 18), wo Opicinus in seinen Zeichnungen die Portolankarten mit den vier Jahreszeiten, den vier Kardinalpunkten und den vier Stadien der Seele miteinander in Verbindung setzt.

ten Texte nur am Rande mit dem dargestellten Inhalt zu tun haben.²⁵ Die allegorisierte Geographie wird dabei jedoch zugleich in ihrer Komplexität und Schönheit sichtbar. Dies erinnert an die Diskussionen zur mittelalterlichen Bildtheorie der Reflexion und Refraktion (Brechung), die in den wissenschaftlichen Diskursen des frühen 14. Jahrhunderts geführt wurde (vgl. 92 f.).

In diesem Zusammenhang gilt es auch die scholastischen Schriften des christlichen Theologen Hugo von Sankt Victor († 1141)²⁶ heranzuziehen, die einen großen Einfluss auf die Theologie, Exegese und Philosophie der nachfolgenden Jahrhunderte und auch auf das mittelalterliche Bildungswesen ausgeübt haben. Diese enthalten, wie Whittington (vgl. 93 und 96) richtig anführt, auch entsprechende Diagramme.²⁷

Im darauffolgenden dritten Kapitel (102–139) widmet sich Whittington ausführlich der zweiten Handschrift, dem „Palatinus“, und behandelt die kosmologischen und universalen Strukturen innerhalb der erkenntnistheoretischen Systeme bei Opicinus de Canistris – zeitlich, sakral und natur-philosophisch. Auch hier dienen drei Zeichnungen als Fallbeispiele: Diese können als anschauliche Quellen für die mittelalterliche Vorstellung von der Welt dienen.

Anhand seiner Diagramme gelingt es Opicinus erneut, die kosmologischen Vorstellungen seines Zeitalters mit Karten und Figuren zu verknüpfen: Indem er die geometrischen Formen der Portolankarten anwendet, zeigt er uns die Welt in seinen Zeichnungen aus göttlicher Perspektive. Seine allegorischen semi-kartographischen Produkte verbinden somit eindrucksvoll menschliche visionäre Erfahrungen mit der göttlichen Wahrheit. Diese werden zudem noch in astronomisch-astrologischen Repräsentationssystemen²⁸ eingebettet – so etwa dem Kalenderwesen, verbunden mit dem Tierkreis (Zodiak)²⁹ und der Berechnung des Osterdatums (Computus, vgl. 112–124)³⁰.

Die hier analysierten Beispiele der „Palatinus“-Handschrift fol. 10 r (126, Fig. 32: ohne Landformen), 20 r (130, Fig. 33: Ecclesia, Papst und christlicher König, entstan-

²⁵ Vgl. 89 f.: Opicinus schimpft hier über die Mücken, welche ihn beim Kartenzeichnen störten. Ein weiterer, längerer Text setzt sich mit der metaphorischen Beschreibung des Phallus auseinander.

²⁶ F. W. Bautz, Hugo von St. Viktor, in: BBKL 2 (1990) 1148–1151; P. Sicard (Hg.), Hugues de Saint-Victor et son école. Introduction, choix de texte, traduction et commentaries, Turnhout 1991.

²⁷ Vgl. D. Lecoq, La «Mappemonde» du De Arca Noe mystica de Hugues de Saint-Victor (1128–1129), in: M. Pelletier (Hg.), Géographie du monde au Moyen Âge et à la Renaissance (Mémoires de la Section de Géographie 15), Paris 1989, 9–31; G. Zinn, Hugh of Saint Victor and the Art of Memory, in: Viator 5 (1974) 211–234; Ders., Hugh of Saint Victor, Isaiah's Vision, and De arca noe, in: D. Wood (Hg.), The Church and the Arts, Oxford 1995, 99–116; Ders., Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St Victor, in: History of Religions 12/4 (1973) 317–341.

²⁸ Vgl. insbesondere Pal. lat. 1993, fol. 5 r (105, Fig. 24). – Der italienische Philosoph und Medizinprofessor in Padua, Pietro d'Abano († 1316), welcher der Häresie angeklagt wurde und noch vor Beendigung dieses Gerichtsverfahrens in der Engelsburg von Rom verstarb, versuchte in seinen „*Trattati di Astronomia. Lucidator dubitalium astronomiae*“ nachzuweisen, dass Astronomie und Astrologie im Grunde dasselbe seien. Diese Vorstellung stand in krassem Gegensatz zu den Aristotelikern wie dem arabischen Philosophen Averroës (1126–1198), vgl. G. F. Vescovini, Peter of Abano and Astrology, in: P. Curry (Hg.), Astrology, Science and Society, Woodbridge 1987, 19–40.

²⁹ Dieser fungiert als Brücke zwischen Erde und Himmel. Vgl. dazu auch H. Bober, The Zodiacal Miniature of the Très Riches Heures of the Duke de Berry: Its Sources and Meaning, in: JWCI 11 (1948) 1–34.

³⁰ Vgl. F. Wallis, „Number Mystique“ in Early Medieval Computus Texts, in: T. Koetsier; L. Bergmans (Hg.), Mathematics and the divine: A Historical Study, Amsterdam 2005, 179–199.

den 1339) und 24 r (133, Fig. 34: der irdische Raum wird anhand von Rhombenlinien dargestellt, ohne eine Karte zu sehen) enthalten eine so große Anzahl an allegorisierten Informationen und geometrischen Strukturen, dass man davon ausgehen kann, dass Opicinus diese Zeichnungen entsprechend geplant haben muss (vgl. 132–136, erneut Bezug auf Hugo von Sankt Victor, der ausführlich in seiner Schrift „*De sacramentis*“ über die *imago* und die *similitudo* Gottes diskutiert).

Somit werden in den Zeichnungen die Beziehungen zwischen dem Kosmos, der Erde und dem menschlichen Körper, der als Vehikel zur Allegorie und Personifikation dient, visuell erfahrbar gemacht.

Das letzte Kapitel der Studie (140–172) behandelt hingegen einen thematisch eher neueren Aspekt: Whittington richtet hier sein Augenmerk vor allem auf die originelle Symbolik bei Opicinus und bringt neue Erkenntnisse zur Geschlechterforschung („Gender Studies“), indem er die versinnbildlichten sexuellen Repräsentationen bei Opicinus näher analysiert. Diese dienten ihm als konzeptuelles Hilfsmittel in seinem visionären System³¹.

Die Studie bringt nicht nur neue Erkenntnisse zur Darstellung von menschlichen Figuren im Rahmen von mittelalterlichen medizinischen und wissenschaftlichen Illustrationen und zum Wissen über Bild und Körper im Mittelalter³², sondern eröffnet zugleich neue Wege zum besseren Verständnis der Bildwissenschaft und zur mittelalterlichen Kunst-, Kultur-, Kartographie- und Wissenschafts- sowie Kirchengeschichte.

³¹ Vgl. insbesondere Vat. Lat. 6435, fol. 78 r, abgebildet auf 158, Fig. 39.

³² Das Werk dient somit als optimale Ergänzung zu K. Marek; R. Preisinger; K. Kärcher (Hg.), *Bild und Körper im Mittelalter*, München 2006.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Christof Paulus
Auf der Schuchen 5
82418 Seehausen am Staffelsee

Johann Anselm Steiger
Universität Hamburg
Institut für Kirchen- und Dogmen-
geschichte
Sedanstraße 19
20146 Hamburg

Dr. Thomas Horst
CIUHCT
Faculdade de Ciências
Campo Grande
Edifício C4, Piso 3, Sala 14
1749-016 Lisboa
Portugal

Alexander V. Maiorov
Head of the Department of Museology
Faculty of History
St. Petersburg State University

Volker Leppin
Eberhard Karls Universität Tübingen
Evangelisch-Theologische Fakultät
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen

Vorschau

Benedict G. E. Wiedemann, The papal camera and the monastic census. Evidence from Portugal, c. 1150–1190

Jan Kilian, Michel Stüelers geistliche Welt

Thomas Auwärter, Kein Heimatrecht im Reich der Kunst? Anita Rée: eine christliche Künstlerin jüdischer Herkunft

Tim Lorentzen, Ein Phantom als Argument. Die „Päpstin“ in der antipäpstlichen Geschichtspolitik

Wolfgang Sommer, Die Kritik des lutherischen Theologen Hermann Sasse an Kirche, Theologie und Politik in der Zeit des Nationalsozialismus

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Bernd Jaspert (Hg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster: Aschendorff 2013, 210 S., ISBN 978-3-402-12952-4.

Im vorliegenden Sammelband geben 12 (evangelische, katholische und orthodoxe) Kirchenhistoriker (darunter eine Kirchenhistorikerin) aus Deutschland und der Schweiz Auskunft über ihr fachliches Selbstverständnis. Von den 47 angeschriebenen Damen und Herren aus dem deutschsprachigen Raum, erklärten sie sich bereit, ihre persönlichen Zugänge zum Fach, dessen gegenwärtige Aufgaben und Zukunftsperspektiven zu beschreiben. Ihnen gebührt mit dem Herausgeber Berndt Jaspert großer Dank für diese Auskunftsfreudigkeit, die im Hinblick auf die Entwicklungen des Faches im Kontext gesamtuniversitärer Umstrukturierungsprozesse von Zeit zu Zeit dringend geboten erscheint.

Der Sammelband ist sehr stringent aufgebaut, da alle Beiträge – freilich mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen – auf die eigene biographische Prägung beim Zugang zur Kirchengeschichte eingehen, ihr Fachverständnis der Kirchengeschichte als Geschichtswissenschaft und (!) Theologie reflektieren und daraus eigene Forschungsperspektiven entwickeln. Das garantiert eine hervorragende Vergleichbarkeit der Aufsätze, die gerade in der Gesamtschau einen anregenden Diskurs sowohl für FachvertreterInnen wie für Studierende abbilden.

Den Auftakt macht der Beitrag von Rainer Berndt über „Kanon, Korpus, Kirche. Bibelrezeption als Paradigma der Kirchengeschichte“ (13–31). Vor dem Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert Berndt als Anliegen wissenschaftlicher Theologie, Begriffe wie „Glaube“ und „Heilsgeschichte“ aus ihrer „neuscholastisch-sachhaften Enge [zu] befreien und ihren kommunikativen und dynamischen Bedeutungsgehalt wieder [zu] entdecken“ (13). Geprägt von der Beschäftigung mit Andreas und Hugo von Saint-Victor entdeckte Berndt die Geschichte der Kirche als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (22) und zeigt faszinierende Einblicke in die Entwicklung des biblischen Kanons. Thomas Böhm lotet den Standort der Kirchengeschichte im Spannungsgefüge allgemeiner Ge-

sellschaftswissenschaft und ihrem Anspruch, Theologie zu sein, näher aus (32–41). Bei Aufgaben und Zukunftsperspektiven sieht er vor allem das Thema der Strittigkeit historischer Identitätsbildungen, die Korrektivfunktion zu normativ gesetzten Entwürfen sowie ein Beitrag zum ökumenischen Dialog und zum interreligiösen Diskurs. Diese drei Grundthemen klingen in den meisten Beiträgen an, werden zum Teil noch weiter präzisiert. Daniel Buda formuliert Kirchengeschichte aus einer rumänisch-orthodoxen Perspektive (42–52). Das Objekt des Faches sei die Kirche, die keine weltliche, sondern eine „göttlich-menschliche Institution“ (44) darstelle. Dies steht im Widerspruch zur Aussage von Wolf-Friedrich Schäufele, der in seinem Beitrag (162–181) von dem Konsens ausgeht, dass der Gegenstand der Kirchengeschichte nicht-theologisch zu bestimmen sei. Man könne nicht von einem vorgegebenen normativen Kirchenbegriff ausgehen, weshalb letztlich Kirchengeschichte als „Geschichte des Christentums“ verstanden werde (174). Klaus Fitschen bringt hier die faszinierende Entdeckung ein (66–78), es könne in unterschiedlichen Zeiten und Regionen ganz verschiedene „Christentümer“ geben (70). Dass Kirchengeschichte universal und partikular zugleich sein solle, also einerseits einer globalen Perspektive Rechnung tragen soll, andererseits den konfessionellen Standpunkt zu berücksichtigen hat – gerade auch im Hinblick für den ökumenischen Dialog –, scheint wiederum unstrittig. Mariano Delgado (53–65) fasst die Forschungsdiskussion um den theologischen Charakter des Faches vorzüglich zusammen, der im Unterschied zum geschichtswissenschaftlichen Charakter, als Problem wahrgenommen wird. So werden verschiedene fundamentaltheologische Ansätze (Durchleuchtung kirchlicher Fehlentwicklungen, Kirchengeschichte als *locus theologicus*, Theologie als geschichtlicher Selbstvollzug von Kirche) vorgestellt, die aber insgesamt noch zu schwache Konturen haben. Erst durch die kathartische Funktion (konstruktive Kirchenkritik) werde Kirchengeschichte zum *locus theologicus* (61). Wichtige theologische Aufgabe sei ferner eine prospektive Beschäftigung mit der Vergangenheit als *memoria innovans* (62). Dazu passt auch der Vorschlag von Volker

Leppin (105–114), die Bedingtheit des eigenen theologischen Denkens herauszuarbeiten (107), wobei er mit einer semiotischen Reformulierung des Faches gleich noch einen substanziellen Beitrag zur kulturwissenschaftlichen Methodendebatte leistet. In der weitgehend bekannten Debatte um das Theologische des Faches ist der Hinweis von Wolf-Friedrich Schäufele wichtig, dass mit dem Schritt von der Deskription zur normativen Bewertung der Boden der positionellen Wissenschaft bezogen werde. Die Theologizität werde auf Kosten der Historizität verstärkt (175). Dieser Schritt scheint freilich unvermeidlich, will man im binnenkonfessionellen, im ökumenischen oder im interreligiösen Dialog präsent bleiben. So weist René Roux (138–161) zwar darauf hin, dass wissenschaftstheoretische Diskussionen zur Kirchengeschichte kaum Spuren in konkreten Abhandlungen zeigen (156), doch scheint dies eher eine Frage danach zu sein, welche Art von Spuren man dort erwarten könnte. An welchen Stellen wird von Kirchenhistorikern die Stufe von der Historizität zur Theologizität konkret besprochen? Wenn dies in den historischen Abhandlungen ausbleibt – wofür es gute Gründe im Hinblick auf den Adressatenkreis gibt – dann dürfte hierfür eine nähere Beleuchtung der Lehre aufschlussreich sein. Denn wie könnte man bei den drängenden Fragen angehender Pfarrer und Religionslehrer eigene Standpunkte völlig ausblenden? Die biographischen Zugänge zeigen zudem sehr eindrucksvoll, wie tief normative Anschauungen einzelner LehrerInnen den Zugang zur Kirchengeschichte geprägt haben. Dies führt zu einer weiteren Beobachtung: Fast alle Autoren blenden einen weiten Bereich des Wirkungsfeldes des Faches aus. Wolf-Friedrich Schäufele schreibt zum Beispiel – und er ist mit dieser Meinung nicht allein –, dass Kirchengeschichte als wissenschaftliches Fach „praktisch ausschließlich an theologischen Fakultäten und Kirchlichen Hochschulen betrieben“ werde (162). Wohltuend bringt hier Marin H. Jung vom Institut für Evangelische Theologie in Osnabrück die Perspektive der zahlreichen theologischen Institute (nicht Fakultäten!) ein (94–104), die sich in diesem Land um die Ausbildung von evangelischen und katholischen ReligionslehrerInnen kümmern. „Die Zukunft der evangelischen Kirchen in Deutschland liegt in den Händen der Religionslehrer, nicht der Pfarrer“ (104). Das gilt auch für die katholische Kirche. Rein quantitativ findet ein Großteil dieser Ausbildung nicht an Theologischen Fakultäten statt, wenngleich Lehrerausbildung auch dort längst den Schwerpunkt bildet. Hinzu kommen noch die Folgen neuer BA und MA Studiengänge, in denen sich nun alle theologischen Fächer in interdisziplinären Zusam-

menhängen neu aufstellen müssen. Der breite Konsens, universale Perspektiven einzunehmen und einen Beitrag zum interreligiösen Dialog leisten zu wollen, könnte teilweise auch eine – durchaus sinnvolle – Reaktion auf diese neuen Entwicklungen sein. So weist Christoph Marksches in seinem Beitrag (115–137) auf die deutlich gewachsene Bedeutung anderer Religionen in unserer Gesellschaft hin, was auch den Blick für deren Bedeutung in der Kirchen- und Christentumsgeschichte schärfte (136). Besonders wichtig erscheint hier der Islam, wie das in mehreren Beiträgen anklingt. Umso gewichtiger ist der Hinweis von Jung auf ein Desiderat: „Kaum ein kirchengeschichtliches Lehrbuch wirft an den Stellen, wo das möglich, ja geboten ist, einen Seitenblick auf den Islam und die Geschichte der christlich-islamischen Beziehungen“ (99). Der Beitrag von Hacik Rafi Gazer (79–93) zeigt in seinem kurzen Überblick über die Archivlage in Istanbul und riesigen Forschungsdesideraten allerdings ein ernüchterndes Bild. Hier sind noch viele Hürden zu überwinden. Die Internationalisierung, die auch Gury Schneider-Ludorff (182–189) in ihrem Beitrag zu den Perspektiven des Faches zählt, wird vielfältige Kooperationen erfordern, die langfristig angelegt sind, um eine gewisse Nachhaltigkeit erzeugen zu können.

Insgesamt handelt es sich um einen sehr wertvollen Sammelband mit einer Fülle an erfahrungsgesättigten Einsichten, die zum weiteren Nachdenken anregen. Er ist darüber hinaus stellenweise auch sehr unterhaltsam und hervorragend zu lesen. Seine Rezeption sei wärmstens empfohlen.

Paderborn

Nicole Priesching

Hans-Jürgen Prien, *Christianity in Latin America*, Revised and Expanded Edition, Translated by Stephen Buckwalter and Brian McNeill, Leiden/Boston: Brill 2013, XXXII und 670 S., ISBN 978-90-04-22262-5, € 203, –.

Der emeritierte Kölner Lateinamerika- und evangelische Kirchenhistoriker legt mit diesem Band die Fassung letzter Hand der Summe seines Lebenswerks vor. Am Anfang stand seine noch umfangreichere Habilitationsschrift *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (1978), auf die er nach wie vor verweisen kann, denn wir haben auch hier eine Konzentration jenes Wälzers von fast 1300 eng bedruckten Seiten vor uns. Doch darüber hinaus sind die Ergebnisse zahlreicher Detailstudien eines mit Landeserfahrung gesättigten Lebenswerkes in eine gekürzte Gesamtdarstellung *Das Christen-*

tum in Lateinamerika (2007) eingegangen, um dessen englische Übersetzung es sich hier im Wesentlichen handelt. Die Überarbeitung und Erweiterung gegenüber 2007 läuft neben Ergänzungen des reichen Quellen- und Literaturverzeichnisses auf gelegentliche erweiterte oder neu hinzugefügte Fußnoten hinaus, die ohnehin sehr umfangreich sind. Im Text selbst konnte ich nur zwei längere, inhaltlich verwandte Textein-schübe zur jüngsten Entwicklung identifizieren, zum einen S. 511–14 über die einander entgegengesetzten brasilianischen Bewegungen des *Befreiungskatholizismus* (CL) und der *charismatischen Erneuerung* (MRCC), zum anderen S. 547–53 einen Vergleich der katholischen Basisgemeinden und der evangelischen Pfingstbewegung.

Neun von zwölf Kapiteln und die kleinere Hälfte des Textes sind der Kolonialzeit gewidmet, knapp den Voraussetzungen in Europa und Amerika, dann der Kirche im Kontext von Entdeckung, Eroberung und demographischer Katastrophe. Dabei wird m. E. die Beeinträchtigung der weiblichen Fruchtbarkeit zu hoch, diejenige der Epidemien zu gering eingeschätzt. Es folgen die Darstellung der kirchlichen Strukturen unter dem Patronat mit Schwerpunkt auf der Mission und eine Analyse der Kolonialethik. Hier ist auch von der folgenreichen Un-Rolle der Laien und dem problematischen Verhältnis zur Afrikanerklaverei die Rede. Ein eigenes Kapitel ist der Entwicklung in Brasilien gewidmet, deren Anfänge merkwürdigerweise unter *Spanische Expansion* behandelt wurden. Dabei geht es auch um die ersten Protestanten in der Bucht von Rio de Janeiro und die holländische Besetzung. Unter nachtridentinischer Entwicklung kommt neben der *Junta magna* die Tätigkeit der Jesuiten mit besonderer Berücksichtigung ihre Reduktionen zur Sprache, danach die Inquisition einerseits, ihr organisatorisches Pendant für die Ausrottung indianischen Götzendienstes andererseits. Anschließend geht es um die Volksreligiosität der Kreolen und der Indianer, wobei Prien verschiedene Antworten auf die Frage vorführt, wie weit diejenige der Letzteren noch als christlich gelten kann. Die aufgeklärten Reformen schließlich haben die Distanz zwischen Kirche und Volk noch vergrößert. Das 10. Kapitel beschäftigt sich dann mit dem neuen Staatskirchentum nach der Unabhängigkeit, mit dem gegenseitigen sich Aufschaukeln der Kirchenfeindschaft der jüngeren Liberalen und des kirchlichen Konservatismus, mit der Ausbreitung des römischen Ultramontanismus und mit den Anfängen des Protestantismus. Die Versuche, im späten 19. Jahrhundert und der ersten Hälfte des

zwanzigsten die katholische Hegemonie gegen den sich zunächst fortschrittlich gebärdenden Protestantismus, vor allem aber gegen den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Wandel zu behaupten, sind Gegenstand des 11. Kapitels. Damals begann das kontinentale Zusammenrücken der Katholiken, von deren Theologie, schwierigerem Verhältnis zum Vatikan und bisweilen mörderischer Auseinandersetzung mit der Politik im 12. Kapitel die Rede ist. Verschiedene Länderstudien zu Brasilien, Mexiko und Guatemala bilden Schwerpunkte dieser drei Kapitel, eine Darstellung der jüngsten Entwicklung der evangelischen Gemeinschaften den Schluss. Ökumenische Bestrebungen befinden sich noch in den Anfängen; zu fremd sind sich beide Seiten immer noch geblieben.

Obwohl oder gerade weil die katholische Kirche Hauptgegenstand des Buches sein muss, macht sich der unaufgeregte evangelische Standpunkt des Autors angenehm bemerkbar. Er stellt dabei aber durchaus verschiedene Interpretationen vor, referiert und zitiert gerne ausführlich und behandelt zum Beispiel die bedenkliche Entwicklung auf der 4. kontinentalen Bischofskonferenz in Santo Domingo 1992 mittels Präsentation der kritischen Ausführungen des Missionsbischofs Erwin Kräutler. Er scheut aber auch eigene klare Urteile nicht, denen man in der Regel nur Recht geben kann. Er weiß allerdings, dass solche Urteile aus heutiger Sicht fast immer den Horizont dessen übersteigen, was den Handelnden damals möglich war. Nichtsdestoweniger hält er erstens dafür, dass die Zeit der rivalisierenden konfessionellen Christentümer und Missionen heute vorüber sei, zweitens, dass man angesichts der langfristigen Fehlentwicklungen die tiefe Verwurzelung des Christentums in Lateinamerika nur mit dem Wirken des Heiligen Geistes erklären könne, und drittens, dass eine indigene katholische Kirche angesichts der Haltung Roms nach wie vor ein Traum bleibe. Ob der Papst aus Lateinamerika daran etwas ändern wird, konnte Prien 2007 noch nicht fragen.

Natürlich kann auch und gerade die Bibliographie eines solchen Werkes gar nicht anders, als Lücken aufzuweisen. Zum Beispiel vermisse ich weniger die Untersuchungen von Ina Rösing zur Religiosität der Aymará als die von Johannes Meier herausgegebenen Sammelwerke zu den deutschen Jesuiten in Lateinamerika. Nur Vorstudien dazu sind aufgenommen. Außerdem ist leider diese englische Neuausgabe eines Buches, das man auf Deutsch für 48 Euro erhalten kann, zwar gut übersetzt, aber für den stolzen Preis von 203 Euro allzu schlampig gearbeitet. Es gibt

allerhand Druckfehler – der erste findet sich bereits auf S. V – und die Register sind nicht besonders zuverlässig – die wichtigste Text-

stelle für *Theology of Liberation* fehlt z. B. darin.

Freiburg i.Br.

Wolfgang Reinhard

Alte Kirche

Dupont, Anthony: *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy. Do Different Contexts Furnish Different Insights?* (Brill's Series in Church History, 59), Leiden/Boston: Brill 2013, XII, 683 S., ISBN 9789004231573.

Augustins Gnadenlehre präsentierte sich in der langen Forschungsgeschichte meist als ein unbezwingbar erscheinendes und nur schwer zu kartographierendes Massiv, an dessen Unübersichtlichkeit und Schroffheit, an dessen Höhen und Abgründen so manche geisteswissenschaftliche Expedition scheiterte, die ausgezogen war, das Gesamt dieses Gebirges ein für alle Mal zu vermessen. In den letzten Jahrzehnten mehrten sich indes die Erkundungen, die sich dem theologischen Urgestein mit weniger hybriden Ambitionen, dafür aber mit verfeinerter Ausrüstung nähern und damit offenbar mehr Erfolg haben, ihre – wenn auch bescheideneren – Etappenziele zu erreichen. Das Novum dieser neueren Expeditionen besteht nicht nur darin, sich lediglich *ausgewählten* Teilbereichen des Massivs zuzuwenden, sondern in einem tiefergreifenden Paradigmenwechsel, dem zufolge man von der augustianischen Gnadenlehre nicht mehr in der Metaphorik eines „Bergmassivs“, sondern vielmehr im Sprachspiel eines „Organismus“ sprechen sollte. Ein solcherart verändertes Objektverständnis manifestiert sich vor allem in der veränderten wissenschaftlichen Methode: etliche neuere Studien widmen sich vermehrt der zeitlich erstreckten und geschichtlich entfalteten *Entwicklung* der Gnadenlehre des „doctor gratiae“ (dafür wegweisend die einschlägige Monographie von V.H. Drecoll aus dem Jahr 1999) und/oder fragen nach der *Funktion* eines einzelnen „Organs“ (einer bestimmten Schrift oder eines bestimmten Theologumenons) innerhalb des „Gesamtorganismus“, ja darüber hinaus nach dem „Sitz im Leben“ dieser oder jener einschlägigen Aussage oder Formulierung. Es geht, wissenschaftstheoretisch gesprochen, nicht mehr nur um die „Hermeneutik“, sondern auch um die „Analytik“ und vor allem um die „Pragmatik“ der augustianischen Äußerungen zur Gnadenthematik.

Vor dem Hintergrund dieser Tendenzen können wir die Monographie von Dupont als ein Paradestück der neueren Augustinus-Forschung begreifen – und im großen und ganzen auch *begrüßen*. Die von den Augustinus-Spezialisten Lamberigts und Partoens betreute Dissertation verrät bereits im Titel ihr Programm und dessen Spezifik: Erhebung, Auswertung und Interpretation der „Gnadenlehre“ Augustins innerhalb des Objektbereichs der „sermones ad populum“ zur Zeit der Auseinandersetzung des Bischofs mit dem „Pelagianismus“, und zwar speziell unter der Leitfrage nach dem Verhältnis von „Texten“ und situativen „Kon-Texten“. Freilich erweist sich allein schon die Abgrenzung und Konstituierung des Untersuchungsmaterials als nicht ganz unproblematisch. Vermag man die Zeitspanne der „Pelagian controversy“ noch hinreichend scharf zu bestimmen sowie den Block zumindest der *überlieferten* „sermones ad populum“ noch einigermaßen sicher zu umreißen, so kommt doch eine weitere beschränkende Definition in Bezug auf den Untersuchungsgegenstand nicht ganz ohne arbiträre Setzung aus: die Unterscheidung von „gnadentheologischen“, „implizit oder gemischt gnadentheologischen“ und „nicht gnadentheologischen“ Predigten der antipelagianischen Epoche (siehe S. 74–93, besonders 80). Insofern das Kriterium, ob Augustinus in den in Frage stehenden Predigten ausdrücklich die Pelagianer anspricht, sich zur Gegenstandskonstituierung als gänzlich ungeeignet erweist – eine solche explizite Nennung ist nur extrem selten der Fall –, und das Kriterium, ob der Prediger in diesem oder jenen „sermo“ massiert den Terminus „gratia“ verwendet, für eine solche Konstituierung zumindest nicht ausreicht, setzt Dupont letztlich einen gewissen *subjektiven* und *normativen* Begriff dessen voraus, was er für augustinische „Gnadenlehre“ hält, um die „gnadentheologisch-antipelagianischen“ „sermones ad populum“ abzugrenzen und ihre Charakteristik zu erhellen: Eine gewisse Zirkularität des Verfahrens liegt dabei auf der Hand, wiewohl der methodisch hochreflektierte Verfasser sich dieser Zirkularität durchaus bewusst ist, sie jedoch in Kauf nimmt und, so muss man ihm attestieren,

recht produktiv mit diesem „hermeneutischen Zirkel“ zu arbeiten versteht.

Gleichwohl erscheint der häufige Vergleich der „gnadentheologisch-antipelagianischen“ mit den „nicht gnadentheologisch-antipelagianischen“ „sermones“ aus jener Zeitspanne bisweilen allzu spekulativ, obwohl – bzw. gerade weil – der Verfasser sehr detailbezogen argumentiert, sowohl was bestimmte inhaltliche und sprachliche Beobachtungen als auch was den „Sitz im Leben“ einer jeweiligen Predigt (wann, wo, zu welchem Anlass, nach welcher Lesung, vor welchem Publikum gehalten) betrifft. Hier wagt sich Dupont – wengleich sehr kenntnisreich (opulente Fußnoten!), klug und virtuos – allzu tief hinein in den fallenreichen Dschungel der diesbezüglichen Datierungs- und Lokalisierungsversuche: Angesichts der Kontingenz und Unsicherheit von Entstehungshintergründen, inneren und äußeren Umständen sowie Überlieferungsbedingungen (lediglich ca. ein Zehntel ist uns erhalten) der augustianischen „sermones ad populum“ wächst bei derlei kleinteiligen Textvergleichen die Gefahr von substanzarmen Spekulationen (man fühlt sich an die Methodik P.-M. Homberts erinnert) – nicht umsonst verwendet der Verfasser in solchen Zusammenhängen häufig die Kautelen „perhaps“, „probably“, „might be“, „would seem“ etc. (siehe z. B. „Conclusion“ S. 292– 296)!

Überaus valide und hochinteressante Ergebnisse zeitigt indes der Vergleich der „gnadentheologisch-antipelagianischen“ Predigten mit den „gnadentheologisch-antipelagianischen“ Werken derselben Zeitspanne. Wie Dupont des öfteren selbstbewusst, aber durchaus zu recht, feststellt, vermag seine Studie erstmals in aller Breite und Klarheit nachzuweisen, dass Augustinus in seinen Ansprachen keineswegs die Grundpositionen seiner Gnadenlehre situativ zur Disposition stellt oder auch nur aufweicht, wohl aber, letztlich aus pastoralen Gründen, durchaus andere thematische, topologische, exegetische, sprachliche und sprachpragmatische Akzente setzt als in seinen *systematischen* Schriften.

Methodisch konkret durchgeführt werden Duponts Untersuchungen und Vergleiche anhand von vier repräsentativen gnadentheologischen Motiv-Blöcken bei Augustinus: (1) „fides“ (Glaube); (2) „baptismus parvulorum“ (Kindertaufe); (3) „oratio (dominica)“ (Gebet, besonders Vater-unser); (4) Sündhaftigkeit (als Kulminationsgröße der Blöcke 1–3). Innerhalb dieser Großkapitel setzt die Studie im allgemeinen jeweils vier analoge Arbeitsschritte: (a) Forschungsstand zum jeweiligen Motiv; (b) das Motiv in *ausgewählten* „gnadentheologisch-antipelagiani-

schen“ Predigten; (c) das Motiv im *Gesamt* der „gnadentheologisch-antipelagianischen“ Predigten; (d) motivbezogene Bibelzitate und deren Exegese im Vergleich der unter b) bzw. c) betrachteten Predigten. In einem umfangreichen Eingangskapitel stellt Dupont zunächst seinen methodischen Ansatz, einige wichtige inhaltliche Definitionen sowie Überblicke über den „status quaestionis“ in den Themenfeldern „sermones ad populum“, „gratia“ und „Pelagianismus“ vor, wobei der Verfasser sich auf allen Feldern recht ordentlich bewandert zeigt; angesichts der Weite dieser Felder vermag es freilich nicht zu verwundern, dass er trotz immenser Sekundärliteraturkenntnisse gleichwohl häufig mit Lexikon- und Handbuchverweisen arbeitet und argumentiert. Ein Abschluss-Kapitel formuliert zu guter Letzt noch einmal die „Conclusion“ der Untersuchung und dokumentiert erneut deren durchgängig hohe didaktische Qualität, die sich bereits in regelmäßigen Zwischenresümees wie auch in einigen luzide gestalteten Tabellen gezeigt hatte. Bedauerlich lediglich, dass Zeit und Geduld des Verfassers offenbar nicht mehr für detaillierte Register ausgereicht haben, die gerade angesichts der durchgängigen Belegdichte und der gelegentlichen Kleinteiligkeit der Studie äußerst hilfreich gewesen wären.

Insgesamt bestätigt die Arbeit von Dupont die Fruchtbarkeit des eingangs skizzierten Neuansatzes in der Augustinus-Forschung, speziell in der Gnadenlehre. Die Erhellung augustianischer Texte vor dem Hintergrund ihrer historischen und pragmatischen „Kon-Texte“ erweist sich als überaus ertragreich, nicht zuletzt beim Bemühen, wirkliche oder vermeintliche Antinomien des augustianischen Bergmassivs – bzw. besser: des augustianischen Organismus – der „Gnadenlehre“ besser zu verstehen und sich produktiver an ihnen abzarbeiten.

Würzburg

Christof Müller

Jan-Markus Kötter, Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike (Roma aeterna, Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter, Band 2), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2013, 361 S., ISBN 978-3-515-10389-3.

Am Akakianischen Schisma als kirchlichem Ordnungskonflikt interessiert den Verf. vorrangig „bischöfliches Handeln“, wobei jenes der Bischöfe von Rom und Konstantinopel im Zentrum der Untersuchung steht (S. 91–190): Nach einer Darstellung der Phasen des Schismas (S. 91–144) folgt eine Ana-

lyse der Argumentation, insbes. der Rechtfertigung der vom Alten und Neuen Rom vorgebrachten Ansprüche (S. 144–164, 170–186), um sodann nach „Effekten und Folgen“ des Handelns zu fragen (S. 164–170, 186–190; Näheres siehe unten). Das Ziel des Verf.s besteht darin, „eine historische Theorie des Ordnungskonflikts in der Reichskirche“ zu „entwickeln“ (S. 17 f.) und „über das Akakianische Schisma hinaus auch auf generelle Konfliktformationen der spätantiken Kirche“ zu „weisen“ (S. 15). Deshalb kennzeichnet er *zum einen* einleitend „das Konfliktpotential“, das mit dem Konzil von Chalkedon (451) gegeben war, bis hin zum Henotikon (CPG 5999) des Kaisers Zenon vom Jahre 482 (S. 41–68) und – im Blick auf den Kanon 28 von Chalkedon – „die Entwicklung“ der Ansprüche „der fünf Großkirchen“ als Ordnungsmächte in der (im Sinn eines Ideals [S. 26]) einer Kirche (S. 69–90), und *zum anderen* im „letzten Hauptteil“ (S. 191–273), wie er auf S. 17 f. ankündigt, das Handeln „der beiden Konfliktparteien“ in einem „direkten Vergleich“, um „auf dieser Grundlage“ die genannte „historische Theorie“ zu begründen (S. 191–223) und diese anschließend „im Blick auf die Rolle des Kaisers“ (S. 254–273) „und die Anwendung auf die Bischöfe der anderen Großkirchen“ (S. 224–254) zu „überprüfen“. Der Verf. schließt (S. 275–294) mit einem „zusammenfassenden Ausblick“, der „die spezifischen Ergebnisse hinsichtlich des Akakianischen Schismas (rekapituliert)“ und „auch allgemeine Erkenntnisse hinsichtlich der spätantiken kirchlichen Ordnungskonflikte generell entwickeln (soll)“ (S. 19). Diese werden in der Einleitung – der Sache nach – schon durch „theoretische Überlegungen“ zu „Stabilität und Destabilität der Reichskirche“, d. h. zu deren „Instabilität“, vorweggenommen (S. 25–39), wobei „drei Zonen kirchlicher Konflikthanfälligkeit“ diagnostiziert werden, die durch „zunehmende Fixierung kirchlicher Normen“ an „Brisanz“ gewannen und „jederzeit aktualisierbar“ waren „und jedem Konflikt zugrunde (lagen)“: Dogmatische Normen, hierarchische Ansprüche und – drittens – die kaiserliche Macht zur Durchsetzung derselben bzw. überhaupt die Rolle des Kaisertums (S. 33–35). Dies führte zu fortschreitender „Ausdifferenzierung“ und „Fragmentierung“ („Segmentierung“) und bei deren „Aufdeckung ... zum Bruch der bis dahin als stabil erachteten Übereinkunft“. Eine stabile Ordnung konnte durch die Praxis der *communio* nicht gewährleistet werden, so dass diese „oftmals nur die Illusion geteilter Ordnung (schuf)“, und zwar vor allem in bezug auf „konkrete Theologoumena“ (S. 36–39), d. h. in der das Dogma betreffenden Konflikt-

zone. Die Analyse des Handelns der Bischöfe von Rom und Konstantinopel im Akakianischen Schisma zielt darauf, die „Effekte und Folgen“ der drei genannten Konfliktzonen zu beschreiben (S. 164–170, 186–190) und die von beiden Seiten vorgetragene Argumente zu vergleichen (S. 203–211). Als Ergebnis konstatiert der Verfasser deren „Gegensatz“ – Roms apostolische (petrinische) und Konstantinopels politische Begründung kirchlicher Ordnung (S. 211–213). Angemerkt sei, dass dieser gedanklich klar strukturierte Aufbau des Werks leider zu nicht wenigen Wiederholungen führt.

Schlüssel zum Verständnis des Akakianischen Schisma sind, wie der Verf. zurecht sagt (S. 15), „die Krisenjahre 482/484“. Unter dieser Voraussetzung übernimmt er im wesentlichen die Erkenntnisse von E. Schwartz (1934, S. 171–262), die er im Blick auf sein Thema sichtet, und distanziert sich vom Erkenntnisinteresse einer „stark theologisch orientierten Forschung“, die das Schisma „oft nur im Rahmen der Chalkedon-Rezeption behandelt“ (S. 23). Darum begrüßt er, dass sich neuerdings auch „Profanhistoriker“ (!) – Ph. Blau-deau (2001–2007) und M. Meier (2009) – in „geschichtswissenschaftlicher Perspektive“ mit der Zeit des Schismas beschäftigt haben (S. 24 f.). Auch wenn der Verf. seine „Arbeit davor bewahren“ will, „sich zu sehr an ... bekenntnistheoretischen Details abzuarbeiten“ (S. 19), wäre es notwendig gewesen, sich kritisch mit der Interpretation des Henotikon von E. Schwartz (1934, S. 197 f.) auseinanderzusetzen, mit der seine eigene auf S. 63 f., wenn auch weniger detailliert begründet, übereinstimmt und auf S. 68 höchst missverständlich zusammengefasst wird, indem er behauptet: „Die Beschreibung der Naturen Christi (sic) im *Henotikon* war eine beinahe wörtliche Übernahme aus der *ekthesis* von Chalkedon“ und sodann in einer Anmerkung hinzufügt: „Die Formulierung im *Henotikon* ... erinnert jedenfalls, mit Ausnahme der umstrittenen Naturenfrage, stark an die entsprechenden Formulierungen von 451“. Insofern sei das Henotikon – als Kompromiss (bes. S. 64, 122 f., 192 f.) – „theoretisch durchaus für beide dogmatische Seiten“ – d. h. für Anhänger und Gegner von Chalkedon – „annehmbar“ gewesen (S. 68), wurde aber, wie der Verf. zurecht festhält (z. B. S. 99, 101 f., 122–124), ohne vollständig zu sein, – vor allem unter Kaiser Anastasios I. (491–518) – von Vertretern beider Seiten als Absage an Chalkedon interpretiert, mochte auch der Kaiser selbst das Henotikon nicht als eine solche Absage verstanden haben (Coll. Avellana, 125 [CPG 9175], 7–9: S. 134 zu Anm. 410; 187, Anm. 599; 205, Anm. 654), was leider mit des Verf.s Beurteilung der Ereignisse

in Konstantinopel seit den Jahren 507 (S. 125–128) als „neuem miaphysitischen Kurs des Kaisers“ (Anm. 382) und mit der Zuschreibung des – von Severos von Antiochien (512–518) um 511 angefertigten – Typos an den Kaiser selbst (S. 229, Anm. 735) konkurriert und vor allem die Beschreibung von Anastasios Verständnis des Henotikon im Jahre 492 auf S. 102 in Frage stellt. Auch wenn das Henotikon, das zunächst nur die *communio* Konstantinopels mit Alexandrien betraf, Rom nie offiziell mitgeteilt wurde, so war es dort dennoch spätestens, seitdem Johannes Talaia (siehe unten) seine Anklage gegen Akakios in Rom vorgetragen hatte, bekannt (S. 92, Anm. 258), ohne dass dies in Rom zu einer Auseinandersetzung mit diesem Dokument und seiner Akzeptanz – als Vermittlung für eine Rezeption von Chalkedon (Evagrius, HE [CPG 7500], III, 30) – in den Großkirchen des Ostens führte. Denn mit Chalkedon und dem *Tomus Leonis* (Ep. 28 [CPG 8922]) war für Rom die christologische Frage entschieden (S. 164–167), Akakios wegen seiner *communio* mit Petros Mongos als, wie Rom es sah, Anhänger des Eutyches schon von Chalkedon verurteilt; und, was schon Leo (Ep. 157 [CPG 9090]) betont hatte, eine *retractatio* Chalkedons war nicht verhandelbar (S. 52 f.). Dass Leo jedoch selbst in seinen Apologien des *Tomus* bis hin zum *Tomus secundus* (Ep. 165 [CPG 9097]) einen Konsens mit der Kyrrillischen Christologie gesucht und aus seiner Sicht gefunden hatte, wird vom Verf. zwar angesprochen (S. 53, Anm. 129), jedoch nicht in bezug auf das Henotikon bedacht, insbes. nicht im Blick auf die entscheidende Begründung des Henotikon für das zweifache „homousios“, die man als Angriff auf den *Tomus* interpretieren konnte und interpretiert hat, dass es nämlich „ein und derselbe eingeborene Sohn Gottes ist, der die Wunder gewirkt und aus freiem Willen ‚im Fleisch‘ gelitten hat“. Auf S. 17, Anm. 13 scheint er sein Vorgehen rechtfertigen zu wollen, sofern er vermerkt, dass es für das Verständnis des Akakianischen Schismas (nur) „unter einer anderen Fragestellung (sic) einer tiefgehenderen Analyse“ von Leos Auffassungen „bedürfe“. Was Konstantinopel von Rom unterschieden habe, war, dass dessen „Patriarchen ... ihr Chalkedon-Verständnis auf eine weniger rigoristische Grundlage als die Bischöfe von Rom gestellt hatten“ (S. 186 f.). Darum diagnostiziert der Verf. als Fazit einer historischen Betrachtung der „Konfliktzone um das Dogma“, dass „Aspekte“ derselben – „der Inhaltsebene“ – „keine große Hürde für die Wiederaufnahme dar(stellten)“ (S. 204–206). Dass diese Diagnose kritisch überdacht werden sollte, beweist aus der Sicht des Rez.en u. a. die Wirkungsgeschichte des Henotikon im Zeitalter Justinians bis hin zu Justin II., falls

man sich im Gegensatz zum Verf. auf „bekenntnistheoretische Details“ (oben) einlässt, die sich kaum mit dessen aus historischer Distanz und modernem Vorverständnis formulierten Urteil vereinbaren lassen, dass „(d)er Grat zwischen Severianern und Neuchalkedoniern ... äußerst schmal (war)“ (S. 126, Anm. 382). Doch der geschichtswissenschaftlichen Diagnose, dass „der fundamentale Streitpunkt“ im Schisma die Konfliktzone der hierarchischen Ordnung und ihrer Begründung, der Gegensatz von apostolischem und politischem „Kirchenprinzip“, gewesen ist und dass Roms Handeln im Schisma sich als „Spannung zwischen kontingenzbefreitem Selbstbild und faktischer Kontingenz der kirchlichen Struktur“ erweist (S. 217), stimmt der Rez. voll zu, würde aber raten, im Kontext einer historischen Untersuchung sich nicht, wie es u. a. durch ein Zitat auf S. 11 (Motto) geschieht, auf das Problem einzulassen, mit dem sich einzig ein an Dogmatik orientierter Theologe angesichts der genannten Diagnose auseinandersetzen muss, es sei denn narrativ, sollte diese Fragestellung in den Quellen selbst schon angesprochen sein.

Auf ein historisches Detail, das in den Anfang des Schismas hineinführt, möchte der Rez. abschließend hinweisen, da es ihm nicht hinreichend geklärt scheint: Die Rolle von Johannes Talaia in Konstantinopel als Apokrisiar, wie Gelasius betont. Hatte dieser einen Eid geschworen, sich niemals zum Bischof von Alexandrien erheben zu lassen, wie 482 der Kaiser behauptete, um seine Wahl nicht anzuerkennen (Simplicius an Akakios: Coll. Avellana 68 [CPG 9126], 2, zitiert auf S. 65, Anm. 173)? Wie ist der Bericht von Ps.-Zacharias, HE (CPG 6995), V, 6–7 zu beurteilen, der diesen Eid in einen Kontext mit den Umtrieben des Illus stellt? P. Peeters (AnBoll 54, 1936, S. 152–156, nicht erwähnt im Literaturverzeichnis) hatte die Interpretation von E. Schwartz 1934, S. 195–197 und insbes. die Historizität des Eids bestritten, was Pietri 1987 aufgegriffen hat. Diesen referiert der Verf. – „Eidbruch hin oder her“ – (S. 62 f.), gibt aber später implizit Schwartz recht, indem er vom „Verdacht hochverräterischer Umtriebe“ spricht (S. 224 f.; vgl. S. 231) bzw. die oben aus der Coll. Avellana 68 zitierte Stelle so einbringt, dass der Leser annehmen muss, dass Johannes tatsächlich einen Eid gebrochen hat (S. 258). Eine tendenzkritische Erörterung der Quellen, u. a. auch des vom Verf. in diesem Zusammenhang (S. 63, Anm. 164) als „zuverlässige Quelle“ beurteilten Breviarium von Liberatus (CPL 865), fehlt ebenso wie ein Hinweis auf die Veröffentlichungen zum Breviarium in der ZAC 14, 2010, insbes. die

Beiträge von H. Ch. Brennecke (S. 74–95, bes. S. 92), der vor allem „an der zweifellos zentralen Rolle des *Henotikon* für Liberatus“ (S. 87) interessiert ist, und B. Bleckmann (S. 166–195, bes. S. 176–181). In beiden wird die Sicht von Schwartz ohne Hinweis auf das von Peeters angesprochene Problem nicht in Frage gestellt. Was für eine Promotion im November 2011 verständlich ist, muss aber bei einer „leicht veränderten“ Publikation im Jahre 2013 (S. 9) anders bewertet werden.

Buchbach

Karl-Heinz Uthemann

Christian Lange, Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heracilius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 66), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, XX, 701 S., ISBN 978-3-16-150967-4.

Das im Titel angekündigte Thema behandelt der Verf. im vierten der fünf Kapitel (S. 531–622) und bietet zuvor eine ausführliche Erörterung „der christologischen Diskussion im Römischen Reich“ vom 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, konzentriert auf das Konzil von Chalkedon (451) und dessen Rezeption (S. 21–470), sowie eine Übersicht über die entsprechende „Diskussion“ in Persien (S. 471–516) und Armenien (S. 517–530). Das Werk schließt mit einer Zusammenfassung „in kirchenhistorischer, dogmengeschichtlicher und ökumenischer Perspektive“ (S. 623–630) und mit den üblichen Hilfsmitteln, um es zu erschließen, wobei auffällt, dass der Index zu den „modernen Autoren“ (S. 700 f.) unvollständig ist. Die nicht in Frage gestellte Grundlage der Darstellung ist das monumentale Werk von A. Grillmeier (1979–2002), von dem auf S. 367 behauptet wird, er sei später Kurienkardinal geworden. Entscheidend ist, dass der Verf. auf dieser Grundlage den Zusammenhang zwischen dem Neuchalkedonismus und dem Monenergismus (sowie Monotheletismus) der byzantinischen Reichskirche und damit einen Konsens historischer Forschung akzeptiert, der sich seit W. Elert (1957) angebahnt hat, doch z. B. noch 2010 von C. dell’Osso mit einer Einleitung von M. Simonetti – ebenfalls weitgehend unter Berufung auf Grillmeiers Werk – als historisch unzutreffend bestritten wurde. Jedoch gelingt es dem Verf. selbst nicht, diesen historischen Zusammenhang überzeugend zu begründen, da er sich trotz ausführlicher Zitate aus Quellen eher für Bekenntnisformeln als für die genaue Analyse von Gedankengängen interessiert. Ausgangspunkt bleibt für den Verf. die Unterscheidung von „strengem Chalkedonis-

mus“ und „Neuchalkedonismus“ (der, wie er zurecht festhält, keine Vermittlungstheologie ist, wie er sie, ohne den Beweis erbracht zu haben, der Apologie Chalkedons des Johannes Grammatikos [CPG 6855] anlastet, um diesen wie u. a. die Skythischen Mönche einer dritten pro-chalkedonischen Richtung zuzuweisen). Dabei versteht er unter „strengem Ch.“, von ihm auch „Alt-Chalkedonismus“ genannt, eine Interpretation der *Definitio fidei* Chalkedons, welche die aus dem *Tomus Leonis* stammende Formel betont und die Hypostase als ein Ergebnis der Einung der beiden Naturen definiert (S. 370 f., 397), und doch fehlt bei ihm eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit den Akten von Chalkedon, mit der Bedeutung der Union von 433 und Kyrills Laetentur-Brief (CPG 5339), mit dem Einspruch der Illyrer und Palästinenser sowie der Antwort der Konzilsleitung, d. h. mit jenen historischen Tatsachen, die für das Verständnis der *Definitio fidei* Chalkedons entscheidend sind und die z. B. A. Grillmeier dazu veranlasst hatten, den Begriff eines „genuinen Chalkedonismus“ einzuführen (der zumindest ein Problem anzeigt). Ferner fehlt der für die Rezeptionsgeschichte Chalkedons – und das Thema des Verfs! – wichtige Zusammenhang mit Papst Leos I. Apologien seines *Tomus ad Flavianum* und Leos Sicht auf seinen Konsens mit Kyrill. Seit der Union von 433 geht es um die Frage des Subjekts der biblischen Aussagen über „Jesus, den Christus und Gottessohn“, d. h. der φωναί εὐαγγελικά καὶ ἀποστολικά (auf S. 69–71 nach CPG 6310 und 5339 zitiert, doch ansonsten vernachlässigt), und damit um die Frage des Wirkens Christi, darum, wie es im *Henotikon* (CPG 5999) heißt und vom Verf. auf S. 202–263 bei der Darstellung dieser Unionsformel und ihrer Wirkungsgeschichte nicht bedacht wird, dass „es ein und derselbe ist, der die Wunder wirkt und gelitten hat“ (Τοῦ γὰρ αὐτοῦ εἶσιν τὰ θαύματα, τοῦ αὐτοῦ δὲ καὶ τὰ παθήματα). In dieser Tradition stehen die Neuchalkedoniker des 6. Jahrhunderts, deren Verständnis Chalkedons als einer Kyrillischen Synode für die monenergetische Sicht, die sich in der Reichskirche zu Anfang des 7. Jahrhunderts durchgesetzt hat, offen ist (und nichts anderes als offen!). Denn diese Autoren suchen „die eine Hypostase“ im Blick auf die Wahrung der beiden Naturen, „in denen“, wie Chalkedon lehrt, „der eine Christus“ auf Grund des NTs und damit seines Wirkens „erkannt wird (γνωρίζομενος)“, zu verstehen. Doch ist damit noch nicht der entscheidende Schritt zum Bekenntnis „der einen Energie“ des inkarnierten Gott Logos, in der die beiden Naturen gewahrt bleiben, vollzogen. Dass es auf Grund einer neuchalkedonischen Christolo-

gie zu diesem Schritt kam – und dies ist das Beweisziel des Verf.s! –, ist ein Prozess, der historisch im Detail, wie ja auch das 4. Kapitel belegt, schlecht bezeugt ist und, politisch gesehen, gewiss benutzt, teils motiviert wurde. Eine wichtige Rolle fiel dabei – bis einschließlich zur Union von 633 – einem Theodor von Pharan zu, wobei es nicht unerheblich ist, ob dieser mit Theodor von Raithu, dem Verf. einer Einführung in christologische Grundbegriffe (CPG 7600), identisch ist. Hierzu bemerkt der Verf. nur, dass „Werner Elert überzeugend (ihre Identität) nachgewiesen (hat)“ (S. 536, Anm. 26). Die Hypothese, die z. B. von M. Richard, W. Klein (2002) oder C. dell’Osso (2010) vertreten wurde, dass die genannte Schrift vor 544 bzw. in die Jahre 537–544 zu datieren ist, wird nicht erwähnt; der Inhalt der Schrift Theodors wird nicht erörtert, obwohl u. a. Beobachtungen von F. Diekamp (1938), die W. Elert nicht wiedergibt, es nahe legen, dass Theodor seine Schrift als Einführung zu den Dogmatischen Reden des Anastasios I. von Antiochien (CPG 6944) verfasst hat, in denen schon grundlegende Begriffe der Monenergeten erörtert werden. Wenn der Verf. die für die „miaenergetische Einigungspolitik des Kaisers Heraclius“ entscheidende Phase als ein Ringen um „die neue Formel der Synode von Zypern (634)“ beschreibt (S. 587–616), dann ist diese Formel „der eine Wirkende“, sollte sie tatsächlich als Kompromiss akzeptiert worden sein, gar nicht so neu, wie der Verf. meint (und dabei Roms Bischof – wie bei ihm üblich – als „Inhaber der Sedes Apostolica“ bezeichnet). Zu den bis zum 6. Ökumenischen Konzil (680/681) folgenden Ereignissen bietet der Verf. nur einige Stichworte (S. 616–622), wobei er kritische Anfragen an die Rolle sowohl von Rom als auch von Maximus dem Bekenner vermeidet. Im großen und ganzen enthält das Werk für die historische Forschung keine Ansätze zu neuen Erkenntnissen. Pikant ist deshalb – zumindest aus der Sicht des Rez.en – das Vorwort von Kardinal Brandmüller, der das Werk als eine „ebenso gründliche wie gescheite Arbeit“ lobt, deren Bedeutung „auch“ darin liege, dass diese „Arbeit ... ihren wissenschaftstheoretischen Ort am Schnittpunkt von historischer und theologischer Methode (hat)“ und dass der Verf. sich beiden Methoden „verpflichtet wusste“ (S. VII f.). Da, wie der Kontext zeigt, der Begriff „theologische Methode“ hier die Vorgehensweise der Dogmatik meint, wird man als Historiker neugierig, wie eine solche Reflexion kirchlicher Glaubenslehren – wissenschaftstheoretisch! – ihren „Schnittpunkt“ mit historischer Forschung definiert und begründet. Für den Historiker besteht kein Anlass, seine Methode in

bezug auf eine wie auch immer geartete theologische Methode abzugrenzen. Für ihn geht es einzig darum, sowohl die Geschichte der Glaubenslehren und Theologien als auch deren Vorgehensweisen – in ihren auf ein Jenseits von Geschichte zielenden Ansprüchen und in ihrer historischen Kontingenz – im Sinn von Dilthey zu verstehen und insofern als „Zusammenhänge“ in den Grenzen, die ihm eine „Kritik der historischen Vernunft“ aufweist, zu beurteilen.

Buchbach *Karl-Heinz Uthemann*

Katrin Pietzner: *Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 77), IX, 479 S., ISBN 978-3-16-149624-0.

Als sich im 2. und 3. Jahrhundert das Christentum in der Gesellschaft des römischen Reiches weiter ausbreitete, wurden dessen Anhänger einschließlich der intellektuellen Vordenker von ihren heidnischen Gegnern als ungebildet und sozial minderwertig deklassiert. Mit Hilfe der Gründe für diese die Christen stigmatisierende Zuschreibung öffnet K. Pietzner in ihrer 2003 angenommenen, aber erst zehn Jahre später veröffentlichten althistorischen Dissertation den Zugang zu Fragestellungen, die den Zusammenhängen von Bildung, Elite und Konkurrenz bei Heiden und Christen nachgehen. Diese kulminieren in zwei sorgfältig vor- und aufbereiteten Fallstudien über Minucius Felix (*Octavius*) und Origenes (*Contra Celsum*), die für die Strategien der Auseinandersetzung im lateinischen Westen und im griechischen Osten stehen. Die Untersuchung der Stigmatisierung von Christen durch Heiden und ihrer Folgen für das Selbstverständnis der Christen dient Pietzner dabei als heuristisches Mittel, die betreffenden Werke des Minucius Felix und des Origenes in ihrer Rolle für die Identitätskonstruktion der Christen, seien sie nun selbst Intellektuelle oder auch nicht, zu würdigen.

Die Grundlage für ihre Argumentation bereitet Pietzner anhand sorgfältig skizzierter einschlägiger Aspekte samt aktuellem Forschungsstand vor: Hier behandelt sie die Bedeutung von Bildung für die Oberschicht des römischen Reiches, die Einbindung von Christen in Bildungsfragen, die Spannungen, die sich aus ihrem Verhältnis zur heidnischen Paideia ergaben, bei der die – vor allem platonische – Philosophie eine besondere Rolle spielt, unter deren Einfluss gerade auch christliche Gelehrte standen. Als Forschungs-

lücke stellt sie die von diesen Kreisen „angewandten philosophischen Praktiken, ihre Institutionen, ihre gesellschaftlichen Rollen und die damit besetzten sozialen und politischen Räume“ (S. 28) heraus; anhand der von ihr genauer untersuchten Quellen verspricht sie sich Aufschlüsse über die Frage, „warum Christen durch ihr Handeln ... zur Provokation ihrer gebildeten Umwelt wurden, welche praktischen Auswirkungen ihre lebensweltlichen Konzepte hatten, so daß christliche Intellektuelle zu Konkurrenten heidnischer Philosophen werden konnten“ (S. 29).

Im ersten Teil ihrer Studie widmet sich Pietzner dem Verständnis von Bildung im 2. und 3. Jahrhundert und den Konfliktbereichen, die sich hieraus ergaben. Sie erfasst zunächst die Bedeutung von Bildung für das Selbstverständnis einer sozialen und politischen Elite. Von diesem identitätsstiftenden Ideal ging mit der Zeit zunehmende Anziehungskraft auch für breitere Kreise aus, weil es neben geistigen auch praktische Lebensbedürfnisse (*ars vitae*) anzusprechen vermochte. Schulstreitigkeiten und Habitusfragen sorgten für eine gewisse Ambivalenz in der Situation von Philosophen, die infolgedessen aus Profilierungsgründen gegenüber Konkurrenten, etwa Kynikern und Christen, mit Vorwürfen über deren Unbildung und soziale Minderwertigkeit zum Zweck der Ausgrenzung aus der Elite operierten. In diesem vom Konkurrenzgedanken bestimmten Rahmen entfaltet Pietzner sodann an Beispielen das christliche Bildungsmilieu, dessen Wirkungsweise und Funktion. Dabei spielten christliche Philosophenschulen wie die Justins in Rom oder die des Clemens von Alexandria eine entscheidende Rolle, die in ihren Inhalten und Methoden fachphilosophisch wie auch populärwissenschaftlich Alternativen zur herkömmlichen Philosophie bzw. Bildung praktizierten und dabei auf Übereinstimmung von Lehre und Lebensweise, beispielsweise in der Haltung dem Tod gegenüber, größten Wert legten. Darüber hinaus vertiefte sich die Konkurrenz durch das Selbstbild christlicher Intellektueller als Philosophen und ihren Wahrheitsanspruch, durch die christliche Netzwerkorganisation und das kostenlose Bildungsangebot der Christen. Im Überschreiten herkömmlicher Einstellungen der gebildeten Elite durch die christlichen Philosophen erkennt Pietzner einen Paradigmenwechsel, der dazu führte, „die elitären Bildungsmuster zu ‚demokratisieren‘“ (S. 193), und zwar mittels der Öffnung für ein Publikum unterschiedlicher sozialer Herkunft, auch für Frauen, einschließlich notwendiger Folgen für Themen und Methoden. Die Aufkündigung des Konsenses der gebildeten Elite machte die christlichen Intellektuellen zu „un-

erwünschten Experten“ (S. 200). Auf dieser Grundlage stellt Pietzner sodann an den Beispielen des Celsus (*Alethes logos*) und des Caecilius (aus der Streitschrift des Minucius Felix) die Vorgehensweise heidnischer Gegner dieses christlichen Anspruches vor und leitet so zu den Fallstudien über.

Nach Erschließung der Konfliktbereiche, die sich für Angehörige der heidnischen Elite aus dem mit der Tradition brechenden Bildungsverständnis und der Bildungspraxis von Christen ergaben, beleuchtet Pietzner im zweiten Teil die Reaktion der Betroffenen auf die geistige und soziale Stigmatisierung. Damit wechselt sie die Perspektive, um der Reziprozität des Verhältnisses zwischen paganen und christlichen Gebildeten gerecht zu werden sowie das Verständnis für den von christlicher Seite ausgehenden Paradigmenwechsel und dessen Verankerung in der antiken Lebenswelt zu vertiefen. Vor dem Hintergrund einer Analyse des philosophischen Habitus, den Octavius praktiziert, entwickelt Pietzner die Strategie des Minucius Felix, angesichts des christlichen Überlegenheitsanspruches den Caecilius, der seinen christlichen Konkurrenten durch Stigmatisierung zum Außenseiter zu stempeln sucht, durch dessen eigene philosophische Defizite zu diskreditieren. Daher sieht sie entgegen der vorherrschenden Ansicht das Zielpublikum des Dialogs nicht in der politischen Elite, sondern allgemeiner im „philosophisch interessierten heidnischen Publikum“ (S. 269), dem das Angebot gemacht wird, sich zugunsten einer „alternativen Paideia“ (S. 270) von überkommenen Schemata zu lösen.

Angesichts der besseren Quellenlage kann Pietzner diese Tendenzen an Origenes eingehender verdeutlichen: Sein Bildungsverständnis lässt sich gut entwickeln, die Studienorganisation einschließlich der Schülerkreise und des Lehrplans sowie die Öffentlichkeitswirkung darlegen. Dabei stellt Pietzner erhellende Vergleiche mit dem Unterricht Plotins an und Gemeinsamkeiten wie Unterschiede heraus, um der „innovativen Leistung“ des Origenes als eines christlichen Philosophen Profil zu verleihen: So „christianisierte er nicht nur die griechische Paideia, er prägte zugleich ein eigenständiges, alternatives Bildungsprogramm aus“ (S. 337). Über die Gemeinsamkeiten unter den Christen hinaus reservierte Origenes für die innerchristliche Bildungselite den höheren sozialen Rang; ein Gedanke, der für Außenstehende attraktiv sein mochte, weil sie bei entsprechenden Voraussetzungen den Status der Gebildeten auch innerhalb des Christentums wahrnehmen konnten. Auf die fehlende Bildung vieler Christen reagierte Origenes letztlich damit, dass er die mit der Stigmatisierung

durch Außenstehende verbundenen Vorwürfe in christliche Identitätsvorstellungen integrierte und zugleich gegen ihre Urheber kehrte.

In aufeinander aufbauenden, mehrstufigen Gedankengängen versteht es Pietzner, in geschickter Weise das Verhältnis von Bildung, Elite und Konkurrenz zwischen Heiden und Christen nicht nur allgemein darzustellen, sondern darüber hinaus durch die genaue Analyse einschlägiger Quellen an Beispielen kohärent zu erhärten. Damit spannt sie einen Bogen über eine Untersuchung, die die christliche Adaption des antiken philosophischen Bildungsgedankens und ihre tiefgreifenden Folgen für das Selbstverständnis der römischen Gesellschaft – einschließlich der Christen – im Denken der Zeit des 2. und 3. Jahrhunderts überzeugend nachzuweisen versteht. Ins 4. Jahrhundert weiterverfolgen lässt sich diese Entwicklung beispielsweise anhand der 2007 in derselben Reihe erschienenen Studie von P. Gemeinhardt über das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung. Pietznerns Beitrag zur Untersuchung der Christianisierung antiker Wertvorstellungen macht nachdrücklich darauf aufmerksam, dass die Transformation der antiken Welt durch das Christentum nicht erst in der Spätantike einsetzte.

Koblenz

Ulrich Lambrecht

Runia, David T., *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1997–2006 with Addenda for 1987–1996, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 109, Leiden/Boston: 2012, XXVI, 492 S., ISBN 9789004210806.*

Die umfassende Philo-Bibliographie, deren neueste Bearbeitung hier zu besprechen ist, geht auf eine zuerst von Roberto Radice auf Italienisch publizierte Sammlung zurück (Filone di Alessandria. *Bibliografia generale 1937 – 1982, Napoli 1983*). David Runia hatte sie zunächst ins Englische übersetzt und bis 1986 weitergeführt (Radice, R./Runia, D.T., *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937 – 1986, Leiden 1992*), dann unter eigenem Namen einen Folgeband für die Jahre 1987 – 1996 herausgebracht (Leiden 2000). Nun legt er die Fortsetzung für die Jahre 1997 bis 2006 vor. Aufbau und Design der bibliographischen Einträge sind seinerzeit schon von Radice entworfen worden und werden bis in den jüngsten Band beibehalten. Auf eine knappe Einführung und das Abkürzungsverzeichnis folgen die beiden Hauptteile des Publikationsverzeichnisses, die zuerst Bibliographien, Textausgaben und Hilfsmittel, dann Studien zu Philo darbieten. Am Ende stehen Anhänge und Register.

Grundlage des Bandes sind die jährlich im *Studia Philonica Annual* erscheinenden Bibliographien, die von David Runia, dem Leiter des International Philo Bibliography Project, gemeinsam mit seinem Team von insgesamt 13 Gelehrten aus elf verschiedenen Ländern erstellt worden sind. Das schlägt sich bis in die Nummerierung der Titel nieder, die bei den Studien aus einer vier- bis sechsstelligen Zahl besteht, deren erste zwei bzw. drei Ziffern jeweils das Erscheinungsjahr signalisieren. So ist beim Durchblättern des Bandes eine gewisse Orientierung nach Erscheinungsjahren möglich, während die einzelnen bibliographischen Einträge innerhalb eines Jahrgangs nicht sachlich, sondern alphabetisch geordnet und durchnummeriert sind. Die Grundlagenwerke im ersten Teil sind dagegen in Kategorien (Bibliographien, Editionen, Übersetzungen, Anthologien, Kommentare, Indices und lexikographische Werke, Zeitschriften, Websites) unterteilt und darin fortlaufend nummeriert. Teil 3 liefert Nachträge zu den beiden Vorgängerbänden. Die Indizes erfassen moderne Autoren, Rezensenten und die Mitarbeiter der Bibliographien sowie (jeweils in Auswahl) Bibelstellen, Philo-Stellen, Sachen und griechische Wörter.

Der für die Nutzer entscheidende Vorteil, der die vorliegende Philo-Bibliographie von den meisten übrigen bibliographischen Sammelwerken zur frühjüdischen Literatur abhebt, besteht in den knappen inhaltlichen Charakterisierungen zu sämtlichen Einträgen, die in der Regel ca. 5 bis ca. 50 Zeilen in *petit* umfassen. Das setzt natürlich Autopsie der Originalpublikationen voraus, was auch bis auf wenige Ausnahmen (Dissertationen und Publikationen in weniger verbreiteten Wissenschaftssprachen wie Chinesisch, Japanisch, Armenisch oder Russisch, bei denen sich die Mitarbeiter auf Autorenreferate stützen) durchgehalten wird. Lediglich bei Rezensionen zu Monographien, die ebenfalls dokumentiert werden, verließ man sich auf elektronische Datensammlungen. Eine gewaltige Arbeitsleistung, zu der der Projektleiter selbst den Löwenanteil beigesteuert hat (der entsprechende Index versteckt seinen Anteil vornehm unter der Wendung „all numbers not listed in this index“)!

Aufgenommen wurden nicht bloß Arbeiten, die Philo im Titel nennen oder monographisch behandeln, sondern darüber hinaus sehr viele Untersuchungen zu philologischen, althistorischen, religionsgeschichtlichen oder neutestamentlichen Themen, bei denen nur partiell auf Philo (einschließlich Ps.-Philo, De Jona und De Sampsona, aber nicht LibAnt) Bezug genommen wird. Als

Faustregel gilt, dass mindestens drei Seiten Philo gewidmet sein sollten, mit Ausnahmen bei besonderer Bedeutung eines Beitrags. Neue Texteditionen sind, abgesehen von einer Studie zur armenischen Überlieferung von Buch 1 und 2 von *De providentia* und einigen griechischen Fragmenten, in dem erfassten Zeitraum nicht erschienen. Unter den wissenschaftlichen Übersetzungen sind eine neue spanische (VitCont) und zwei Bände der italienischen (VitMos, Decal) sowie die überhaupt erste holländische (LegGai), ein weiterer Band der neuhebräischen (zum allegorischen Genesis-Kommentar), darüber hinaus aber auch eine erste chinesische (Opif, LegAll I-III), eine japanische (Flacc, LegGai) und eine russische (Opif, Cher, Sacr, Det, Post, Conf, Congr) zu erwähnen. Allein dieses Sprachenspektrum belegt die Verbreitung der Philo-Kenntnis und -Forschung, die natürlich ein so umfassendes bibliographisches Unternehmen wie das hier vorliegende vor große Herausforderungen stellt. Von herausragender Bedeutung ist die Philo of Alexandria Commentary Series, in der inzwischen außer den beiden hier nachgewiesenen Bänden (Opif, Flacc) zwei weitere erschienen sind (Virt, Agr). Das alles zeigt, wie die internationale Philo-Forschung zügig voranschreitet.

Eine kleine Statistik am Ende der Einführung gibt zu erkennen, dass im Durchschnitt zwischen 1987 und 2006 jährlich ca. 100 bis 110 Studien zu Philo erschienen sind, die in die vorliegende Bibliographie aufgenommen wurden, mit leicht steigender Tendenz. Ob diese Tendenz anhält, wird mit Verweis auf die Zunahme elektronischer Publikationen in Frage gestellt. Warten wir's ab. In jedem Fall gehört Philo von Alexandrien zu den derzeit am besten wissenschaftlich erschlossenen antiken Autoren überhaupt, und die Bibliographien von Runia und seinem Team haben erheblich dazu beigetragen.

Jena

Karl-Wilhelm Niebuhr

Gian Franco Chiaï/Bardo Maria Gauly/Andreas Hartmann/Gerhard Zimmer/Burkard M. Zapff (Hgg.), Athen, Rom, Jerusalem: Normentransfers in der antiken Welt, Eichstätter Studien NF 66, Regensburg: Verlag Pustet 2012, 250 S., ISBN 978-3-7917-2435-5.

Der Tagungsband enthält Beiträge eines Zusammentreffens von Fachkolleginnen und -kollegen der Archäologie, Althilologie und der römisch-katholischen Exegese, die sich mit dem Problem der Normbegründung und -vermittlung in der antiken Mittelmeerwelt

im Rahmen eines größeren Forschungsprojektes beschäftigen. Es fehlt also die Patristik und Patrologie, was sich aber weder durch eine zeitliche oder sachliche Ausgrenzung der patristischen Quellen erklärt (die hier dennoch in den Hintergrund treten), noch durch eine von vornherein untheologische Fragestellung, soll es doch um „ethisch-philosophische und religiöse Normen“ gehen. Ziel ist die Untersuchung der „Erstbegründung von Normen und ihre Legitimierung, dann aber auch die argumentative Legitimation im Kontext kultureller Transferprozesse“, also ihre Kommunizierung und ihre Wirksamkeit in der antiken Lebenswelt. Der Untertitel „Normentransfers“ erklärt sich durch das Interesse an Veränderungen, die solche Normen im Zusammenhang mit dem Transfer in einen neuen kulturellen Kontext bzw. beim Aufeinandertreffen unterschiedlicher kultureller Kontexte erfuhren.

Diesen Fragen wird im vorliegenden Band vorwiegend exemplarisch nachgegangen, wobei die Verfasserinnen und Verfasser jeweils einzelne Quellen bzw. Quellengruppen abarbeiten: Jesus Sirach (Burkard M. Zapff); Mk 7,15/15,11 und Mk 2,18-22/Lk 7,33f (Lothar Wehr); Flavius Josephus (Julia Wilker); Philodem und Cicero (Michael Erler und Jürgen Maltz); die Inschriften des kaiserzeitlichen Phrygiens (Gian Franco Chiaï); Ovid und Propertius (Bardo Maria Gauly); Gregor von Nazianz, Basilius und Gregor von Nyssa (Jan Stenger); die christlichen Biblepiker Juvenecus, Sedulius und Arator (Johannes Schwind); altkirchliche Sepulkralkunst (Jutta Dresken-Weiland); bronzene Knabenstatuen der späten Republik und frühen Kaiserzeit (Gerhard Zimmer); die antiken Statuen auf den öffentlichen Plätzen in Konstantinopel (Alessandra Bravi); schließlich das Forum Romanum als normativer Raum der Spätantike (Franz Alto Bauer) und – grundsätzlicher – die Entwicklung der „Erinnerungsorte“ Roms und Griechenlands vom 1. bis zum 6. Jh. (Andreas Hartmann). Die Beiträge sind auf hohem Niveau und sorgfältig redigiert. Wie bei vielen Tagungsbänden gelingt es nicht immer, die eigene Quellenforschung auf die gemeinsam oder von den Herausgebern formulierte Fragestellung zu fokussieren, wobei immerhin der zugespitzte Blick auf kulturelle Schnitt- und Konfliktstellen (Griechen – Römer – Juden – Christen; Republik und Kaiserzeit; Westen und Osten) die Beiträge eint. Dies liegt allerdings auch an den weit ausgehenden vorgegebenen Begriffen der „medialen Vermittlung“ und „argumentativen Legitimation“, vor allem aber an dem sehr flexiblen Begriff der „deskriptiven Norm“, mit dem ein breites Spektrum an Zugriffen auf die ge-

nannten Quellen möglich wird. Problematisch scheint mir die Annahme der Herausgeber zu sein, dass alle diese Normen „gesellschaftsstabilisierende Wirkung entfalten“ (S. 7), weil es in der Antike ja nun auch gut erforschte Minderheits- und Gegennormen gegeben hat – hätte man vorkonstantinische und/oder heterodoxe christliche Literatur in den Blick genommen, wäre das vielleicht stärker aufgefallen. Dagegen ist die These von der vielleicht sogar systemstabilisierenden Wirkung des epikureischen Denkens, wie sie Malitz und Erler zumindest zwischen den Zeilen konturieren, bedenkenswert.

In der insgesamt vorgeführten Pluralität der Ansätze wird alles in allem ein Erkenntnisfortschritt der neueren antiken Normenforschung reflektiert, der sich nun allgemein durchzusetzen scheint: Ethische und religi-

öse Normen wurden in der Antike – wie auch sonst – nur selten erfolgreich eindimensional imperativ („du sollst“), aber auch nicht schlicht indikativisch („so war es“, „so ist es“) begründet. Stattdessen ist es ein Desiderat der Forschung, die mehrdimensionalen Begründungsmuster jenseits von Indikativ und Imperativ mit ganz unterschiedlichen methodischen Zugängen zu beschreiben. Dies haben etwa die neueren neutestamentlichen und patristischen metaethischen Forschungen oder auch die jüngere patristische Ritualforschung zum Vorschein gebracht. Dies erneut an einem breiten Spektrum von sehr verschiedenen verbalen und nonverbalen Quellen im Detail überzeugend demonstriert zu haben, ist kein geringes Verdienst dieses Bandes.

Mainz

Ulrich Volp

Mittelalter

Wei, Ian P.: *Intellectual Culture in Medieval Paris. Theologians and the University*, c. 1100–1330, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 462 S., ISBN 978-1-107-00969-1.

Das Handbuch des in Bristol lehrenden Mediävisten Ian P. Wei begleitet Emergenz und Professionalisierung der Pariser Theologen in sieben Kapiteln über ca. 200 Jahre hinweg und zeichnet ein vielfältiges Bild von einem der Zentralorte hochmittelalterlichen Denkens. Bereits im 12. Jahrhundert überhöhte der Kleriker Guy de Bazoches (†1203) die Anziehungs- und Ausstrahlungskraft von Paris (CUP nr. 54): *Sicut enim luna splendoris speculi majestate sidereum sepelit jubar, non aliter urbs prefata super ceteras urbes diademate regie dignitatis imperiosum caput atollit*. Diese Begeisterung teilten zahlreiche Forscher von Heinrich Denifle bis Jacques Verger. Zuletzt stellte Andreas Sohn (2012) Überlegungen zum Zusammenhang von Residenzbildung und Bedeutung der Schulen an.

Ian P. Wei gelingt es, ein leidenschaftlich und zugleich prägnant formuliertes Compendium für bildungs- und philosophiehistorisch interessierte Leser zu schaffen. Dabei bedient sich Wei eines – vor allem ab dem dritten Kapitel nicht mehr gleichmäßig angewendeten, – zweifachen Zugriffs: Er stellt erstens ausgesuchte, theologisch-philosophische Lehrinhalte vor, um in einem zweiten Schritt der „relationship between ways of thinking and contexts“ nachzugehen. Zudem

steht die „sense of identity and authority“ hochmittelalterlicher Gelehrter als Leitfrage des Handbuchs im Vordergrund.

Das erste Kapitel erklärt die Fundamente gelehrter Praktiken und Orte an der Wende des elften zum zwölften Jahrhundert (S. 8–51). Im Mittelpunkt der universitären Vorgeschichte stehen Fragen nach Kompetenzen und Karrieren einzelner Magister. Die Überlieferungs- und Quellenlage wird nicht eigens problematisiert, hingegen versucht Wei die Vielfalt und Dynamik des Milieus mit Hilfe des Bourdieuschen Begriffsinstrumentariums zu fassen (S. 44–47). Neben der Konkurrenz um Schüler und Ressourcen unter den Magistern sei das Hauptkennzeichen dieses Milieus eine scholastisch-logische Denkweise gewesen. Besonders gelungen ist das Unterkapitel zu logisch-formalen Schriften, das Grundlagen mittelalterlichen Disputierens und Argumentierens erklärt (S. 17–33). Die folgerichtige, entwicklungsgeschichtliche Hypothese Weis lautet: erst der Konsens über Lehrinhalte und Lehrformen in den Schulen lässt die universitäre Korporation entstehen. Im zweiten Kapitel stellt Wei die monastischen Schulen desselben Zeitraumes als Gegenfeld zum scholastischen Milieu vor (S. 52–86). Er problematisiert, auf der Basis der Arbeiten Stephen Ferruolos, die Bedeutung und Wechselwirkung des monastischen Milieus für die Emergenz der Universität. Wei betont, dass sich die in den monastischen Zirkeln propagierte Untrennbarkeit intellektueller und moralischer Bildung in den Universitätsstatuten abbilde (S. 99 f.). Das dritte Kapitel geht chronologisch dem Institu-

tionalisierungsprozess der *scholae* zur *universitas* nach (S. 87–169). Quellennah interpretiert Wei die Chartularien, v.a. die Bulle Gregors IX. *Parens scientiarum* (1231) und rekonstruiert so die lückenhafte Entstehungsgeschichte der „structural disjunctured institution“. Die Universität habe sich als *der* Ort theologischer Debatten nur durchsetzen können, weil sie einerseits die Ausbildung der Prediger übernommen und Inhalt wie Form der *sermones* nachhaltig geprägt habe (S. 107 f.). Wei streift kurz Organisation und Aufbau der Universität, die heiße Phase des Bettelordensstreites wie auch die Verbote der aristotelischen Schriften (1270/1277). Diese Entwicklungen werden in den anschließenden, biographischen Unterkapiteln zu Bonaventura und Thomas von Aquin ausgeblendet, erst im Fazit werden sie kurz skizziert erläutert (S. 161–169). Die alternativen Wege zur (Gottes-)Erkenntnis in den Werken des Franziskaners und Dominikaners stellt Wei hingegen sehr ausführlich vor (S. 124–161). Er betont, dass in der Frage der Grenzen des Wissenserwerbs und der Erkenntnismöglichkeiten eine Übereinstimmung zu den (Vor-)Denkern des 12. Jahrhunderts bestehe (S. 161 f.). Die Persistenz epistemologischer Fragen bleibt jedoch schemenhaft, da Wei keine ideengeschichtlichen Abhängigkeiten untersucht, sondern Leser ohne philosophiehistorische Vorkenntnisse den Einstieg in die Werke erleichtern möchte. Dieser zweigeteilte Aufbau wirkt nicht an allen Stellen gelungen, zumal die Institutionengeschichte bei Wei mit der Etablierung der Universität abbricht und nur noch als statische Hintergrundfolie mitläuft.

Den Dreh- und Angelpunkt des Bandes bildet das Kapitel „Communication and control“ (S. 170–246). In ihm entwickelt Wei seine grundsätzlichen Thesen zu Funktion und Aufgaben universitärer Theologen. Anhand der Debatte um Ort und Wirkkraft des Fegefeuers stellt Wei heraus, dass die Magister nach und nach zu Experten moralischer Fragen wurden (S. 218 ff.). Gleichzeitig hätten sie in der immer komplexer diskutierten Paränese eine prägende Orientierungsfunktion eingenommen. Dank ihrer Ausbildung verfügten die Magistri nicht nur über das entsprechende Spezialwissen, daneben trugen ihre unbezweifelbare moralische Integrität und die zur Verfügung stehenden Kommunikationsmittel (Predigt, Quodlibet Disputatio, Beichte) dazu bei, sie zu autoritativen Erziehungsinstanzen werden zu lassen (S. 245 f.). Den Bedarf an Experten hätten, so die Hypothese Weis – in Variation von Robert I. Moore –, die Theologen qua ‚empowerment‘ selbst geweckt und am Leben erhalten (S. 184 f.). Spätestens ab diesem Zeit-

punkt spielt der Zusammenhang zwischen Entstehungsort der Debatten, ihren Trägern, ihrem Verlauf oder gar Kritik an den Diskursen im Handbuch keine Rolle mehr – Kontinuität und Übereinstimmung der Theologen dominieren die Erzählung Weis.

Weniger den Lebensbedingungen als den Äußerungen zu „Sex and marriage“ (S. 247–292) und „Money“ (S. 293–356) widmen sich Kapitel fünf und sechs. Vor allem sie stellen nicht nur eine Synthese des Forschungsstandes dar, sondern beruhen auf bereits veröffentlichten Vorstudien des Autors. Den Abschluss des Bandes bildet der Transformationszeitraum der Universität Ende des 13. Jahrhunderts, den Wei durch das Aufkommen von intellektuellen Anti-Zirkeln charakterisiert sieht (S. 356–414). Erst sie hätten u. a. Margarethe von Poreta einen Raum geboten, ihre Überlegungen zu formulieren. Ob eine reine Benennung zweier Autorinnen bereits ausreicht, um eine in der Einleitung angekündigte „general history of ideas and gender“ zu initiieren, sei dahingestellt.

Weis Buch ist ein hilfreicher Begleiter für Seminarvorbereitungen und regt zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit den angerissenen Themenkreisen an. Dass sich das Handbuch vornehmlich an Studierende richtet und selbst aus der Lehre erwachsen ist, spiegeln nicht nur die allesamt übersetzten Quellen wider, auch die erklärende, schrittweise Entwicklung der Thesen, wie die Konzentration auf die bekanntesten Gelehrten(diskurse) sind diesem Zuschnitt geschuldet. Im Verlaufe des Bandes tritt die Geschichte der Institution und der Disziplinen weit hinter die Nacherzählung der selektiv aufbereiteten, theologisch-paränetischen Debatten zurück (u. a. Fegefeuer, Intentionalität, Eheverpflichtungen). Neuere deutschsprachige Publikationen zur *intellectual History* der Vormoderne (etwa Frank Rexroth, Laetitia Böhm, Martin Mulsow, Frank Bezner u. a.) rezipiert Wei nicht und auch philosophiehistorische Arbeiten Maarten Hoenens oder Peter Schultheiß' sucht man in der Bibliographie vergeblich. Nicht alles fügt sich dabei zu einem konsistenten Bild, da in einzelnen Abschnitten die Grundfrage des Zusammenhanges von Werk- und Autorkontext hinter einem ideengeschichtlichen Werkkompendium zurückbleibt. Weis engagiert geschriebene Monographie bildet bei allen Kritikpunkten einen guten Ausgangspunkt für eine weiterführende Beschäftigung mit dem universitären Kosmos von Paris, weil sie die Dynamik und Intensität der geführten Debatten einfängt.

Berlin

Marika Bacsóka

Arnold Angenendt, *Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer* (= Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen 101), Münster: Aschendorff 2013, kt., 15 + 562 S., ISBN 978-3-402-11264-9.

Arnold Angenendt hat nunmehr eine große Synthese seiner Forschungen zur mittelalterlichen Messe vorgelegt, dem wohl wichtigsten Akt gemeinsam vollzogener christlicher Frömmigkeit; an ihm lassen sich religionsgeschichtliche Umbruchprozesse und Entwicklungstendenzen ablesen, so dass die Messe für Angenendt ein Seismograph für mittelalterliche Religiosität schlechthin wird. Die grundlegende religionsgeschichtliche These ist zunächst, dass im Hellenismus und im Frühjudentum, besonders durch Jesus von Nazareth und im frühen Christentum, das Opfer als zentrale rituell-kultische Handlung bzw. materielle, oftmals blutige Gabe an das Göttliche in Erwartung einer Gegengabe vergeistigt und ethisiert worden sei. Gott oder die Götter werden zu ethischen Repräsentanten, die nicht mehr primär kultische Reinheit und exaktes Ritual fordern, sondern die innere, geistige Selbsthingabe in der Reinheit des Herzens bzw. der Gesinnung. Das christliche, eucharistische Opfer bestand so ursprünglich in der Selbsthingabe Jesu im Abendmahl, mit der er sich seinen Jüngern einverleiben wollte und die in der Eucharistie dankend und lobend vergegenwärtigt wurde. Die Eucharistie war also ein geistiges Lob- und Dankopfer (*logikē latreia*, Röm 12,1) für die Selbsthingabe Jesu, an der alle Christen ohne Unterschied im Mahl Anteil haben und das sie in der eigenen Selbsthingabe an Gott geistig opfernd und zugleich sozialkaritativ, dem Nächsten gebend, mitvollziehen. In der Spätantike und dann nochmals verstärkt im Frühmittelalter habe dann aber eine Entwicklung eingesetzt, die man umschreiben kann mit a) vom Symbolismus zur Wandlung, b) von der Freiheit zur rituellen Formel, c) von der ethischen zur kultischen Reinheit und vor allem d) vom geistigen zum materiellen Opfer mit seiner Logik von Gabe und Gegengabe. In gewisser Weise ist der römische Messkanon noch Zeugnis dieser Entwicklung, wo die beiden Memento-Einschübe für die Lebenden und Toten die ursprüngliche Struktur (Dank, Abendmahlsbericht, Anamnese und Epiklese) sprengen, zugleich aber Zeugen der neuen Opferlogik sind. Leib und Blut Christi werden nunmehr selbst dargebracht, nicht mehr nur empfangen, so bereits J.A. Jungmann. Angenendt deutet den Übergang zum Frühmittelalter als „religionsgeschichtlichen Umbruch“. In der Konkurrenz der Opfer mit den germanischen und slawischen Kulte wurde die Eucharistiefeyer zur

Messe, zum Opfer zur Erlangung von Bittintentionen. Dieser Logik entsprach die Multiplizierung und Privatisierung der Messfeier, besonders charakteristisch hierfür ist die nunmehr entstehende „Votivmesse“. Neben dem Bittcharakter war es der sündentilgende Sühnecharakter der Messe, dem eine zentrale Bedeutung zuwuchs, der derselben Opferlogik entsprach. Getragen wurde dieser Prozess von einer enormen Stiftertätigkeit; das mittelalterliche Mönchtum und die große Zahl von Klerikern fußen im Mittelalter auf dieser materiellen Opferlogik, konnten diese doch mit den „reinen“, nicht durch Körperflüssigkeiten und Sexualstoffe befleckten, Händen am wirkmächtigsten bei Gott bitten und sühnen. Der Gottesdienst wurde Klerusliturgie, obwohl im *Canon Romanus* die Erinnerung aufgespeichert war, dass die gesamte Gottesdienstgemeinde opfere (*nos tui servi et plebs tua sancta*). Auch der Engel, der die Opfergaben zur Heiligung auf den himmlischen Altar tragen solle, spiegelt noch altkirchliches Verständnis, das in der Folge mit der imperatorischen und propitiatorischen, konsekrierenden Deutung der Abendmahls- als Wandlungsworte verloren ging. Kultraum und Kultgeräte wurden nun sakralisiert, der Altar gab auch Rechtsakten und Urkunden sakrale Verbindlichkeit, die Zahl der Altäre wurde vermehrt, das Mönchtum zum klerikalisierten Kultmönchtum, reich bedacht mit Schenkungen und Stiftungen durch Laien, ein System, das in Cluny seinen bedeutendsten Höhepunkt gefunden habe. Seit dem 8. Jahrhundert setzte sich das Messstipendium durch. Damit veränderte sich auch der konkrete Kult. Der antike Opfergang wurde aufgespalten: Zwar opferten im römischen Ritus weiter alle, die reinen Opfergaben für die Eucharistie durfte aber nunmehr der Klerus darbringen, die Laien durften den Chorraum nicht mehr betreten. Mit dem *Suscipe sancta Trinitas* erhielt das Offertorium eine opfertheologische Deutung in Anlehnung an das Hochgebet, ja konnte als „kleiner Kanon“ bezeichnet werden. In Auseinandersetzung mit Michel Andrieu und vor allem Gary Macy deutet Angenendt die Ausdrücke *presbyterae* und *diaconae* in frühmittelalterlichen Weihetexten als Weihe zum diakonalen Dienst der Gabendarbringung zum Altar, wozu Witwen und Nonnen (kultische Reinheit) ordniert wurden. Wie die Gabenbereitung wurde auch die Kommunion immer mehr aufgespalten, ging aus Scheu vor Unreinheit der Kommunionempfang der Laien noch mehr zurück, dafür bürgerte sich der Empfang des Eulogiebrotes und – als Ersatz für die Kelchkommunion – des Ablutionskelches, ein. Der immer dominanter werdenden Opferlogik entsprach die Entwicklung des christlichen Toten-Ge-

denken und die Ausbildung von Jenseitsvorstellungen, die es erlaubten, den Verstorbenen Hilfe zukommen zu lassen, wobei nach Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium* Kap. 29, Nr. 110, dann die *Dialogi* Gregors des Großen zentrale Meilensteine waren hin zu den Seelen- und Totenmessen, der Visionsliteratur, den Gebetsverbrüderungen und zur mittelalterlichen Fegfeuerlehre, verbunden mit einer korrespondierenden Stiftungstätigkeit.

Im Frühmittelalter, so Angenendt, überlagerte und verformte somit eine archaische religiöse Logik den christlichen Gottesdienst. Seit dem 12. Jahrhundert setzte mit Verstädterung, zunehmender Bildung und intensivierter Christianisierung aber auch eine Gegenbewegung hin zu Individualisierung, Ethisierung, Rationalisierung und Reformen ein. Der zweite Teil des Werks fragt also danach, inwiefern dies die Feier der Messe verändert hat. Das 12. und 13. Jahrhundert mit der sich ausbildenden scholastischen Theologie hat vor allem zu einer Systematisierung und Neudefinition des Sakramentsbegriffs geführt, unter dessen Leitvorstellung die Zahl der Sakramente auf sieben restringiert wurde. Seither erhob sich Kritik an Veräußerlichung und Fiskalismus in Bezug auf die Messefeier; eine Liturgiereform ist daraus aber nicht hervorgegangen. Vielmehr galt die überlieferte Liturgie als sakral, das Bewusstsein der historischen Entwicklung fehlte weitgehend; so wurde die Liturgie in die scholastische Theologoumena und Begrifflichkeiten eingeordnet und vielfach umgedeutet. Durch die Anwendung des aristotelischen Hylemorphismus auf das Sakramentsverständnis waren wirklich zentral nur noch die Konsekrationsworte; dadurch wurde nicht nur die Einheit des Hochgebets aufgesprengt, sondern auch die Opferidee umgeformt: das Opfer bestand nun darin, dass Jesus Christus dem Vater im Akt der Wandlung geopfert wird. Zwar wollte die Transsubstantiationslehre eine hyperrealistisch-materielle Interpretation der Gegenwart Christi gerade verhindern, dennoch stieg die Zahl der überlieferten Wandlungswunder schlagartig an. In den Liturgietraktaten kam es zu einer allegorisch-symbolischen Reinterpretation der Messe (besonders der Kanon-Kreuze, eine Folge war der Usus der *missa sicca*). Die Zisterzienser wollten die cluniazensische Logik von Gabe und geistlicher Gegengabe durchbrechen, das liturgische System blieb aber weitgehend bestehen; auch bei den Prämonstratensern hielten Memorialmessen bald wieder Einzug, die inkorporierten Pfarreien wurden meist nicht mehr selbst pastoriert. Noch schärfer wandten sich die Kartäuser gegen Stiftungen, näherten sich aber bald ebenfalls wieder Cluny in liturgischer Hin-

sicht. Überall blieb das Doppelsystem von Frühmesse und Hochamt, die Zusatzoffizien ebenso wie die Privatmessen; die Laien drängten weiterhin nach Beerdigungen im Kloster und stifteten für ihr Seelenheil und das der Angehörigen, eine Dynamik, der sich auch die Bettelorden nicht entziehen konnten. Der Zusammenhang von gottwohlgefälligem Gottesdienst und sexueller Reinheit bestimmte das ganze Mittelalter; im Hochmittelalter wurde das religionsgeschichtliche alte Verlangen nach Bild und Schau vorherrschend. Kritik kam aber auf an der mit der Quantifizierung verbundenen Begünstigung der Reichen; die Kritik wuchs im Spätmittelalter, wo die intensiviertere, emotionalisierte und ethisch-verinnerlichte Frömmigkeit zu Reformverlangen und neuen Frömmigkeitspraktiken auch in Bezug auf die Messe führte. Übersetzungen der Messtexte und Messandachten wollten diesem Bedürfnis entgegenkommen, der Gedanke der Selbsthingabe anstatt materieller Gaben wurde wiederentdeckt, so in der *Imitatio Christi*. Auf der anderen Seite steigerte sich die Stiftungs- und Opferpraxis noch einmal, wuchs so die Zahl der Niederkleriker, ja eines schlecht ausgebildeten, armen Klerusproletariats. Diese Steigerungen standen in der Kritik der verinnerlichten und essentialisierten neuen Frömmigkeit.

Angenendts Synthese einer langjährigen Forschungsarbeit schließt eine klaffende Lücke der Forschung; sie besticht durch eine eindeutige, stringent durchgehaltene Grundthese, die mit einer Fülle von Quellen belegt wird, so dass eine durchdacht aufgebaute, facettenreiche Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Messe entstanden ist. Während in Bezug auf das Frühmittelalter die Deutung Jungmanns fortgeführt und ausgebaut wird, kann er für das Spätmittelalter die neue historische Sicht auf Epoche und Frömmigkeit liturgiegeschichtlich nutzbar machen, was die Liturgiewissenschaft bislang so gut wie gar nicht getan hat. Ohne explizit darauf zu rekurrieren, ist Luthers Kritik an der Messopferpraxis umfassend historisch belegt worden: die Logik des einmaligen Opfers Christi, für das wir danken und geistig uns selber darbringen, und die religionsgeschichtlich archaische Logik von stets zu wiederholender materieller Gabe und geistlicher Gegengabe, vom endlichen Wert der Messopferfrüchte in Hinsicht auf Bitte und Sühne, waren schwer miteinander vereinbar, auch wenn diese archaische Auffassung die ursprüngliche Opferidee im Mittelalter überlagert habe. Vielleicht kann man aber darin auch eine Leistung sehen, tiefliegende humane religiöse Bedürfnisse aufgenommen und integriert zu haben; vielleicht war jenseits der Texte der Liturgien und der Theologen der Kirche

der ersten Jahrhunderte die Praxis des Volkes in dieser Zeit doch schon dem Mittelalter verwandter, als es auf den ersten Blick erscheint. Vielleicht ermöglichte die Denkform der *particatio* dem Mittelalter doch, das eine Opfer und die vielen Messen zusammenzudenken.

Regensburg

Klaus Unterburger

Leppin, Volker: Geschichte des mittelalterlichen Christentums. 1. Aufl. (Neue Theologische Grundrisse). Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 459 S., ISBN 9783161506772 (Broschur).

Das Buch des Tübinger Kirchenhistorikers Volker Leppin bietet einen souveränen, instruktiven und immer wieder mit ungewohnten Blickwinkeln überraschenden Überblick über die Christentumsgeschichte des sogenannten Mittelalters von der Völkerwanderungszeit bis zum Beginn der Reformation. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der lateinischen Christenheit, während die Geschichte der griechischen Orthodoxie und der osteuropäischen Kirchen eher am Rande zur Sprache kommt und das interreligiöse Verhältnis von Christen, Juden und Muslimen so gut wie keine Berücksichtigung findet. Die fünf Kapitel thematisieren in chronologischer Folge 1. die „Genese der christlichen Gesellschaft des lateinischen Mittelalters (ca. 500–750)“, 2. die „Verfestigung christlicher Lebensformen zwischen Diesseits und Jenseits (ca. 750–1050)“, 3. die „christliche Einheit und ihre Strittigkeit (ca. 1050–1215)“, 4. die „reale und ideale Kirche (ca. 1200–1325)“ und 5. die „Polaritäten im späten Mittelalter (ca. 1300–1500)“. L. gehört offensichtlich nicht zu den Historikern, die immer noch meinen, dass es *das* ‚Mittelalter‘ mit charakteristischen inhaltlichen Unterschieden zum Zeitalter der ‚Antike‘ und zur ‚Frühen Neuzeit‘ wirklich gegeben hat. Vielmehr gewinnt man aus seiner Einleitung (S. 11 f.) den Eindruck, dass er in solchen Epochen-Einteilungen nur nachträgliche, essentiell nicht verankerte Konstrukte und nominalistische Ordnungsformeln sieht, die aus pragmatischen Gründen der Stoffgliederung sinnvoll sein mögen, aber die Relevanz andersartiger, ebenso signifikanter Zäsuren und Kontinuitäten nicht außer Kraft setzen können. Dann ist es aber auch nicht mehr möglich, inhaltlich genau festzulegen, was ‚wesentlich‘ mittelalterlich und nicht mittelalterlich ist. Daher verwundert es, wenn L. Petrarca (im 14. Jahrhundert beheimatete) Augustinrezeption aus dem ‚Mittelalter‘ herauslöst, indem er sie so charakterisiert (S. 433): „Freilich ist der Augustin, der bei ihm begegnet, ein an-

derer als der, der dem Mittelalter präsent war.“ Und missverständlich formuliert ist dann der Satz: „Genauer muss man allgemainsgeschichtlich von der Frühen Neuzeit sprechen“ (S. 11). Man *muss* nicht.

Das Buch L.s lässt nicht ohne weiteres erkennen, dass es von einem evangelischen Kirchenhistoriker geschrieben ist. Sein Ansatz liegt jenseits eines konfessionellen Zugriffs. Von einer traditionell katholischen Darstellungsweise unterscheidet er sich, indem er auf abwertende Kategorien wie „Aberglaube“ verzichtet, so wie er auch umgekehrt typisch protestantische Verdikte wie „magisches Denken“ hinter sich lässt. L. bietet eine historische Darstellung auf dem neuesten Stand der allgemein- und kirchengeschichtlichen ebenso wie der kulturgeschichtlichen Forschung. Ihre Lektüre ist daher für Studierende quer durch die akademischen Disziplinen gewinnbringend wie überhaupt für alle, die eine anspruchsvolle und vielperspektivische Einführung in die Geschichte der mittelalterlichen Religiosität und Kirchlichkeit, ihrer institutionellen, rechtlichen, mentalen, theologischen, frömmigkeits-, kunst- und zivilisationsgeschichtlichen Facetten suchen. Umso seltsamer erscheint es, dass L. sein Buch mit einem zehnsseitigen Abschnitt über „Evangelische Zugänge zum Mittelalter“ eröffnet. Damit trägt er der Konzeption der Lehrbuchreihe ‚Neue Theologische Grundrisse‘ Rechnung, die sich an evangelische Theologiestudierende wendet. L. konstatiert auf diesen Seiten eine spezifisch evangelische Fremdheits-erfahrung: „Der erste evangelische Blick auf das Mittelalter ist der einer Fremdheit“ (S. 8) – ein Alteritätsbewusstsein, dem L. sein Urteil gegenüberstellt, dass die Ausprägungen des Christlichen im Mittelalter auch für evangelische Christen „Vertrautes“ enthalten, ja dass diese Epoche „auch für den Protestantismus dauerhaft konstitutiv geblieben ist“ (S. 9). Das klingt alles sehr konfessionell bzw. ökumenisch bemüht, während doch die Menschen des beginnenden 21. Jahrhunderts bestimmte Phänomene, Bereiche und Zeiten des mittelalterlichen Christentums ebenso wie der Religiosität des 16. oder 17. Jahrhunderts meist unabhängig von ihrer konfessionellen Zugehörigkeit als fremd oder nahe, faszinierend oder langweilig, anziehend oder abstoßend empfinden. Oder sind evangelische Theologiestudierende konfessionell wirklich noch so blockiert, dass man für sie eigens eine Einladung ins Mittelalter schreiben muss? Diese extrem lange Geschichte von tausend Jahren, die man völlig unangemessen in die nivellierende Epochenbezeichnung ‚Mittel-

alter‘ verpackt, ist in der Tat ein vieldimensionaler Komplex von Zeiten, Räumen, Bewegungen und Antriebskräften mit je eigenem Gewicht, die nicht speziell und selektiv evangelischen Leserinnen und Lesern als ihre Vorgeschichte schmackhaft gemacht werden könnten, sollten oder müssten. Sie gehören zum kulturellen Erbe und Gedächtnis aller Europäer, und diesem weiten Zugschnitt wird L.s Buch durchaus gerecht, indem es – trotz der anfänglichen Engführung und über den konzeptionellen Rahmen der Lehrbuchreihe hinaus – allen, die an der Christentumsgeschichte des Mittelalters interessiert sind, wichtige, religiös vielseitige und herausfordernde Informationen bietet.

Zu den herausfordernden Besonderheiten des Buches gehört vor allem die methodische Absicht, Kirchengeschichte als Christentumsgeschichte, diese als Religiositätsgeschichte und diese – in Aufnahme der Kategorien moderner Semiotik – als Geschichte „religiöser Zeichensysteme“ zu schreiben (S. 13 f.). Das klingt kompliziert und artifiziell, ist aber im Grunde frappierend einfach, sofern es in einer Darstellung religiöser Glaubenshaltungen, Mentalitäten, Reflexionen, Gefühle, Erinnerungen oder Praktiken nie nur um die Beschreibung von Ereignissen und Objekten auf der reinen Sachebene gehen kann, sondern immer um die Erfassung von Kommunikations- und Deutungsvorgängen. Problematisch ist in diesem Zusammenhang allerdings der Systembegriff, der stringente Kohärenz suggeriert. Gemeint ist ja eher ein Nebeneinander und eine Abfolge von kontingenten Zeichengefügen, d. h. eine Pluralität von Sinngefügen, die im Mittelalter vom Bewusstsein getragen sind, dass die gesamte Schöpfung als Zeichenträger bedeutungs- und sinn geladen ist: *Omnis creatura significans* (wie es Alanus ab Insulis im 12. Jahrhundert formuliert hat). Problematisch ist ebenfalls, wie L. in seiner methodischen Grundlegung den Unterschied der Begriffe ‚Religiosität‘ und ‚Frömmigkeit‘ bestimmt (S. 14): „Im Unterschied zu ‚Frömmigkeit‘ ist Religiosität zunächst ein deskriptiver Begriff, der durch die Nähe oder Ferne zum religiösen Zeichensystem, nicht aber durch eine (unterstellte) innere Intensität bestimmt ist. Daher wird im Folgenden zwar nicht generell auf den Begriff der Frömmigkeit verzichtet, dem der Religiosität aber der Vorzug gegeben.“ Mit dieser Formulierung und Weichenstellung fällt L. hinter den gegenwärtigen Stand der historischen Frömmigkeitsforschung zurück. ‚Frömmigkeit‘ gilt dort mittlerweile als ein deskriptiver Begriff, der – sowohl individuelle als auch kollektive, innere und äußere, intensive und extensive –

Phänomene des Lebensvollzugs und der Lebensgestaltung von Glaubenshaltungen beschreibt. In diesem Sinne ist die Meditationspraxis eines Mönchs ebenso ein Frömmigkeitszeugnis wie das Rosenkranzgebet einer Bürgerfrau oder die Altarstiftung einer Dorfgemeinde. Der allgemeinere Begriff ‚Religiosität‘ hingegen umfasst alle möglichen Phänomene des menschlichen Transzendenzbezugs, einer Jenseitsbezogenheit, die implizit oder explizit alle Bereiche des mittelalterlichen Gemeinwesens vom Kaiser bis zum Tagelöhner prägt, z. B. die Symbolik der Reichskrone, die von L. (S. 188–191) treffend gedeutet wird. In der konkreten Stoffbearbeitung seines Buches orientiert sich L. an dieser pragmatisch-phänomenologischen Verhältnisbestimmung von Frömmigkeit und Religiosität und nicht an den methodischen Vorüberlegungen seiner Einleitung – so beispielsweise, wenn er treffend von ‚Repräsentationsfrömmigkeit‘ spricht (S. 286 f.).

Auch wenn L. bisweilen Konzessionen an antiquierte Lehrbuchmeinungen macht, liegt doch die Stärke seines Buchs unter anderem gerade darin, dass es sich auf ganz verschiedenartigen Gebieten – und nicht nur in den Bereichen, zu denen er selbst wichtige Studien vorgelegt hat (wie besonders zu Wilhelm von Ockham und seiner Ära) – auf der Höhe der gegenwärtigen Mittelalterforschung und ihrer aktuellen Diskurse bewegt. Das gilt, um nur einige Beispiele herauszugreifen, für seinen Umgang mit dem gesamten Ideologiekomplex einer angeblichen ‚Germanisierung des Christentums‘ (S. 81 f.), für seine vorsichtig relativierende Handhabung der konventionellen Lehrbuchbegriffe ‚Eigenkirchenwesen‘ (S. 66–68) und ‚Ottolisches Reichskirchensystem‘ (S. 193 f.), für seine subtil abwägende Darstellung des Entstehungsprozesses der sogenannten ‚Konstantinischen Schenkung‘ (S. 117 f.), für seine ernüchternde Deutung des Canossageschehens, die sich mit Johannes Fried von traditionellen Überhöhungen des kaiserlichen Bußgangs abwendet (S. 225), für seine kritische Zurückhaltung gegenüber der weitreichenden Theorie einer ‚Theologie der gotischen Kathedrale‘ (S. 236 f.), für seine errisierende Dekonstruktion der idealtypischen Gegenüberstellung von ‚monastischer‘ und ‚scholastischer‘ Theologie (S. 254 und 312), für seine Überwindung der im Anschluss an Jacob Burckhardt Mode gewordenen Entgegensetzung von Renaissance und Christentum (S. 424), für seine sorgfältig differenzierende Anwendung des Humanismusbegriffs (S. 432–439) oder auch für seine Aufnahme des neueren Begriffs der ‚Frömmigkeitstheologie‘ als Beschreibung eines im 15. Jahrhun-

dert dominant werdenden Theologietyps, der die traditionelle scholastische und mystische Theologie im Blick auf die Frömmigkeits- und Bildungsbedürfnisse von Laien, Bürgerfrauen und Beginen sowie ungelehrten Priestern und Ordensleuten umformt (S. 426 f.); von da aus fällt auch neues Licht auf das literarische, ‚frömmigkeitstheologische‘ Wirken des Dominikaners Silvester Mazzolini Prierias in den Jahren vor seiner Auseinandersetzung mit Luther (S. 427).

Statt dieser Aufzählung noch weitere wichtige Sachkomplexe hinzuzufügen, bei denen L. kundig, prägnant und klug abwägend die Erträge neuerer und gegenwärtiger Forschungsdebatten verarbeitet oder (wie im Falle des Silvester Prierias) die Forschung selbst vorantreibt, seien noch einige kritische Einwände und Anfragen formuliert. Auffallend ist, dass L. in dem Abschnitt über die Kreuzzugsbewegung (S. 268–272) auf konventionelle Weise den (erst im 17. Jahrhundert aufkommenden) Kreuzzugsbegriff auf bewaffnete Jerusalemwallfahrten eingrenzt und sich dabei der üblichen Zählung von Kreuzzügen anschließt, ohne auf die gegenwärtige Kritik solcher Nummerierungen einzugehen und zu berücksichtigen, dass man sinnvollerweise den Kreuzzugsbegriff in der neueren Forschung durch eine Definition ausgedehnt hat, die etwa so lauten kann: Kreuzzüge sind heilige Kriege, die gegen Feinde der Papstkirche geführt werden und mit besonderen religiösen Vergünstigungen (insbesondere einem Ablass des Papstes) verbunden sind. Solche Kreuzzüge führen nicht nur Richtung Jerusalem, sondern z. B. auch nach Südfrankreich gegen die Albigenser, gegen die muslimischen Araber in Spanien oder gegen die Slawen im Nordosten Europas. An anderer Stelle seines Buches hat L. allerdings diesen weiteren Kreuzzugsbegriff im Blick, indem er den ‚Albigenser-Kreuzzug‘ thematisiert (S. 297).

Ein weiterer Kritikpunkt gilt L.s Charakterisierung des sogenannten ‚späten Mittelalters‘ (ca. 1300–1500, S. 375–440) mit der durchgängigen Kategorie der ‚Polarität‘, z. B. der Polarität innerhalb der Frömmigkeitskulturen zwischen Veräußerlichung und Verinnerlichung, innerhalb der kirchlichen Sozialgestalt zwischen einer forcierten Klerikalisierung und einer zunehmenden Laienverantwortung für Heilsgewinn und Kirchenreform oder auf der kirchenpolitisch-institutionellen Ebene zwischen der Stärkung eines zentralisierenden Papalismus und dezentralisierenden Kräften wie dem Konziliarismus oder sich verselbständigenden Nationalkirchen und territorialen wie städtischen Kirchentümern. Solche Antago-

nismen werden von L. treffend beschrieben, und sie sind in der Tat für die beiden Jahrhunderte vor der Reformation charakteristisch; doch treten die spätmittelalterlichen Spannungsverhältnisse selten als duale Polaritäten, sondern meist in Mehrfachkonstellationen in Erscheinung, z. B. (im Falle der kirchlichen Sozialgestalt) als klerikaler Machtanspruch gegen Laienkompetenzen, als Förderung von geistlicher Laienbildung und -verantwortung durch Kleriker, als zunehmendes Eingreifen von Laien in kirchliche Zuständigkeitsbereiche, ohne an der devoten Hochschätzung klerikaler und klösterlicher Heilsmittlung, ohne an der geringsten Zweifel zu lassen, als schärfste Kritik bestimmter Laien (z. B. von Humanisten) am Verhalten von Priestern und Ordensleuten bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer sakralen und sakramentalen Sonderstellung oder als wirklicher Antiklerikalismus, der den Stand von Priestern und Ordensleuten radikal desakralisiert (wie etwa John Wyclif und seine Anhänger oder die im Untergrund lebenden Reste des Waldensertums). Vermutlich ließ sich L. durch seine Wahrnehmung der konfessionellen Polaritäten zwischen Protestanten und Katholiken im 16. Jahrhundert dazu verleiten, analoge Polaritäten ins 14. und 15. Jahrhundert zurückzuprojezieren. Vertritt er doch die Auffassung, dass sich die spätmittelalterlichen Polaritäten durch einen Transformationsprozess hindurch in das Gegeneinander der neuzeitlichen Konfessionen hinein verwandelten. Er nennt das in einer früheren Publikation (2008) den „Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten“.

Der Transformationsbegriff ist die terminologische Lieblingskategorie L.s, um historische Veränderungsvorgänge zu beschreiben. Sie durchzieht den gesamten Band: Der Übergang von der Spätantike zum Mittelalter vollzog sich als Transformation (S. 103); innerhalb des Mittelalters fand eine Kette von Transformationen statt; und auch „die Änderungen, die das 16. Jahrhundert brachte, sind vornehmlich als Transformationen zu verstehen: Veränderungen der christlichen Landschaft, die in vielen Bereichen eher aus dem Mittelalter herauswuchsen, als mit ihm zu brechen“ (S. 441). Der organologische Begriff des ‚Herauswachsendens‘ ist bezeichnend. L. verwendet in Verbindung mit Transformation auch gerne die in der Geschichtswissenschaft mittlerweile fragwürdig gewordenen Begriffe ‚Prozess‘ und ‚Entwicklung‘, und die damit gemeinten historischen Vorgänge charakterisiert er durchgängig durch die Eigenschaft der Allmählichkeit: Historische Veränderungen sind kontinuierliche Entwicklungspro-

zesse, und diese sind allmähliche Transformationen. So wendet sich L., um nur ein Beispiel zu nennen, mit Recht gegen das in der traditionellen deutschen Historiographie verbreitete Verständnis von Canossa 1077 als „Wendepunkt der Geschichte“, indem er erklärt: „Tatsächlich handelt es sich um eine Etappe im lange währenden Ringen zwischen König und Papst [,] um die allmähliche Transformation der Verhältnisbestimmung beider Gewalten.“ (225) Der Transformationsbegriff, wie er üblicherweise in der Geschichtsforschung verwendet wird, ist vieldeutig: Er kann sowohl sprunghafte, abrupte, plötzliche oder revolutionäre Metamorphosen meinen als auch langfristige, allmähliche, kontinuierliche und evolutionäre Umgestaltungen. L. hingegen legt den Begriff generell auf die Bedeutungsvariante der fließenden Allmählichkeit im Gegensatz zu Umbruch, Abbruch, Sprung oder Wende fest. Damit aber kann er all diejenigen Veränderungsvorgänge des Mittelalters nicht angemessen beschreiben, die beides waren: sowohl ein tiefgreifendes Umbruchsgeschehen als auch ein länger andauerndes, nicht abrupt, sondern allmählich voranschreitender Umbau von Religiosität, Frömmigkeit, Theologie und Kirche – so wie auch die mit Luthers Biographie verwobenen Anfänge der Reformation ein Allmählichkeitsvorgang und ein Umbruchsgeschehen zugleich waren.

Es gab in den mehr als tausend Jahren, die L. trotz seiner anfänglichen Relativierung von Epochengrenzen ohne tiefere terminologische Anfechtung als kohärente Ära des ‚Mittelalters‘ gelten lässt und damit als großen Kontinuitätszusammenhang von allmählichen, nicht umbruchhaften Transformationen versteht, mehrere bedeutende Umbrüche der Christentumsgeschichte, die mit der epochalen Wende vom traditionell katholischen zum reformatorisch-protestantischen Christentum vergleichbar sind. Man denke etwa an die immense Verdichtung kulturell-religiöser Neuaufbrüche im 12. und frühen 13. Jahrhunderts, so dass man – anknüpfend an das bahnbrechende Werk von Charles Homer Haskins: *The Renaissance of the Twelfth Century* (1927) – diesen Zeitraum geradezu als Achsenzeit oder Wasserscheide des Mittelalters verstehen konnte. Es war die Ära, in der das Rittertum durch die Kreuzzüge eine neue, geistliche Zielbestimmung erfuhr, in der die Städte, das frühkapitalistische Geldwesen, die Gotik, die scholastische und kanonistische Wissenschaft und die Universitäten aufblühten, in der es in Verbindung mit der Rezeption jüdischer und arabischer Philosophie zu einer geradezu revolutionären Aristoteles-Renaissance kam,

gleichzeitig aber auch zu nicht minder umbruchhaften religiösen Laien-, Armut-, Ordens- und Frauenbewegungen auf dem schmalen Grat zwischen häretisierender Ausgrenzung und kirchlicher Approbation, das Zeitalter einer neuartigen, verinnerlichenden Rationalitäts-, Affekt- und Kompassionskultur, die mit einem tiefgreifenden Wandel des Christusbildes und einer neuen Zentralstellung der Passion und der Kindheit Christi verbunden war. Man könnte diese Liste um viele weitere Punkte wie etwa den Umbruch der Eschatologie durch die Geburt des Fegefeuers oder die Entstehung einer neuartigen abendländischen Mystik erweitern. Die meisten dieser Punkte tauchen in L.s Darstellung auf. Aber es wird bei ihm selten erkennbar, was mit diesen Veränderungen für die Kirchen- und Christentumsgeschichte auf dem Spiel stand, dass hier nicht nur Bisheriges linear-kontinuierlich transformiert wurde, sondern dass Traditionsabbrüche, Neuaufbrüche, radikale Forcierungen des Christlichen und vor allem auch kirchen-, wissenschafts-, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliche Richtungsveränderungen stattfanden. L. nimmt selbstverständlich Neuartiges wahr, aber er ordnet es seiner Allmählichkeits- und Kontinuitätsperspektive unter, thematisiert es eher selektiv, niederschwellig und verstreut, ohne die Zusammenhänge, etwa zwischen einem neuen Bußideal, den Kreuzzügen, der aufkommenden ritterlichen Minnekultur, dem neuen Christusverständnis, den neuen laikalen Frömmigkeitskulturen, den Neuaufbrüchen im Ordenswesen und der Entstehung der Inquisition, zu thematisieren. Nicht erkennbar wird, dass das Verbindende zwischen den religiösen Innovationen vor allem in einer neuartigen Dominanz von Kräften liegt, die zwischen 1100 und 1250 alle einen gesteigerten Anspruch auf Überordnung des Geistlichen über das Weltliche legen, d.h. auf wahre, christusförmige Verchristlichung des ganzen Lebens, auf kirchliche Herrschaft über alles Zeitliche, auf vertiefte Aneignung des Heilsgeschehens durch die Liebe ebenso wie durch rational-wissenschaftliche Bewältigung, auf eine Hochschätzung christlicher Militanz und Gewalt gegenüber Nicht-Christen oder Häretikern und auf eine neue triumphale Formgebung des Christlichen.

Indem L. auf die Verdeutlichung solcher Innovationschübe und -zusammenhänge im Vergleich mit Phänomenen starker Traditionsbindung mittelalterlicher Christlichkeit verzichtet, gewinnt in seiner Darstellung ein relativ geschlossenes Mittelalterbild die Oberhand gegenüber einer anderen Darstellungsmöglichkeit, die diverse und gegenläu-

fige Religiositätsgefälle hervorheben könnte. Die Gliederung des Buches und die Zusammenfassungen der fünf Kapitel unterstreichen diese starke Kohärenz. Auch in anderer Hinsicht halte ich die gliedernde Gestaltung des Inhaltsverzeichnisses für problematisch. Da das Buch leider kein Sachregister hat, ist man zur Auffindung bestimmter Sachverhalte auf das Inhaltsverzeichnis angewiesen. Dieses lässt den Suchenden aber oft in Stich, indem es wichtige Themen unter einer Sammelüberschrift versteckt. So werden unter der Überschrift „Laikale Frömmigkeitskulturen“ etwa folgende, nicht im Inhaltsverzeichnis genannte (allerdings durch Stichwörter am Rand hervorgehobene) Themen verhandelt: Transsubstantiationslehre, Repräsentationsfrömmigkeit, Verehrung von Hostien, Reliquien und Bildern, Patronatsvorstellung, Fälschungen, Wallfahrten, Ablässe, Armutsbewegung, Waldenser, Katharer, Albigenserkreuzzug, Inquisition, Humiliaten, Dritter Orden, Liebe und Sexualität, Troubadoure, Templerorden, Militia Christi, Johanniter, Deutscher Orden, Gerechter Krieg, Höfischer Roman, Gral, Mainzer Hoffest (S. 285–304). Es ist eine wenig stringente Kombination vieler heterogener Aspekte unter einem fragwürdigen Oberbegriff. Ein anderes Beispiel: Unter der Überschrift „Theologische Neuorientierung in nationalen Kontexten“ verbergen sich Sachverhalte wie die Bewegung John Wyclifs oder der von Jan Hus ausgehende Böhmisches Sonderweg (S. 383–390) – also weitere historische Phänomene, die man mit einem weichen Transformationsbegriff, der das Revolutionär-Umbruchscharaktere in der Geschichte ausschließt, kaum adäquat erfassen kann. Was L. inhaltlich sehr gelungen darstellt, waren tatsächlich Reformationen vor der Reformation. Und in einem kleingedruckten Anhang (S. 390) zur Frage, ob man im Blick auf die hussitische Bewegung nicht vom neuen Phänomen einer rechtlich anerkannten ‚Konfession‘ sprechen kann, bedient sich L. ausnahmsweise einmal der Deutungskategorie des ‚Sprungs‘: „so ist [bei den Hussiten] der qualitative Sprung gegenüber der Situation der verfolgten Waldenser und anderer devianter Gruppierungen deutlich und ein Gebrauch des Konfessionsbegriffs möglich“. Angesichts des fehlenden Sachregisters wäre es sinnvoll gewesen, die den Inhalt erschließenden Randstichwörter in die Gliederung des Inhaltsverzeichnisses aufzunehmen, um so den Benutzern eine leichte, überblickshafte Orientierung zu ermöglichen.

Zum Formalen sei noch angemerkt, das L.s Buch eine sorgfältigere Lektorierung ver-

dient hätte. Die gerade erwähnten Randstichwörter sind bisweilen fehlerhaft (z. B. S. 115: im Text Dionysius von St. Denis, am Rand Dionysios Areopagita; S. 143: Johannes Scouts [statt Scotus] Eriugena), oft unvollständig (z. B. fehlt auf S. 250 f. Rupert von Deutz, auf S. 263 f. Bernhard von Clairvaux) und fallen auf manchen Seiten sogar völlig aus. Die Bildunterschriften sind oft kurios. So beginnt auf S. 156 eine Bildunterschrift mit der Angabe: „Taf. 29“, obwohl L. seine Bilder sonst nicht nach Tafeln zählt. Diese Angabe wurde unverändert aus der Buchvorlage, aus der die Abbildung stammt, übernommen. Ähnlich irreführend sind auch andere Unterschriften. Bilder oder Karten sind bisweilen falsch platziert; so gehört die Karte von S. 129 (Die Pippinsche Schenkung) zu S. 116–118. Generell hätte man dem Buch mehr Bilder, Karten und Schemata gewünscht. Unklar ist, worauf sich beim Stichwort ‚Universalienlehre‘ L.s Formulierung „die erwähnte Pariser Verurteilung von 1474“ (S. 431) bezieht – offensichtlich auf die Verordnung des französischen Königs Ludwigs XI. gegen den Nominalismus vom 1. März 1474, ohne dass man diesen Sachverhalt in L.s Text auffinden kann. Das Buch enthält nicht selten Flüchtigkeitsfehler wie Wort-Zusammenschreibungen und grammatisch-syntaktische Fehler, z. B. S. 72 („hat die Stellung der Päpste dem ihnen zugeordneten Einflussbereich erheblich unterhöhlt“), S. 91 („die Mission [...] kam in einen Raum, in dem mangels Katechumenat und aufs Innere gerichtete Verkündigung und Kenntnisse des Christentums allenfalls marginal gegeben und seine Internalisierung kaum vorangekommen war“) oder S. 367 („verstand auch dieser ‚Voluntarismus‘ Gottes Handeln nicht etwa um Willkür“).

Alle kritischen Einwände und Verbesserungsvorschläge ändern nichts daran, dass L.s Buch sowohl den Studierenden als auch den Lehrenden und darüber hinaus allen, die einen gut informierenden Überblick über den gegenwärtigen Stand der religionsgeschichtlichen Mittelalterforschung suchen, zur vielfach bereichernden Lektüre empfohlen werden kann. Es ist – auch im internationalen Vergleich – gegenwärtig die beste Gesamtdarstellung der Geschichte des mittelalterlichen Christentums im Abendland. Die besondere Stärke des Buches liegt insbesondere darin, dass es nicht nur die historischen Sachverhalte und Personen in treffender, klug abwägender Weise darstellt, sondern auch die neuen Forschungsdebatten verständnisvoll präsentiert und in ihnen argumentativ überzeugend Position bezieht.

Erlangen/Ulm

Berndt Hamm

Reformation und Frühe Neuzeit

Mayer, Thomas F.: *The Roman Inquisition. A Papal Bureaucracy and its Laws in the Age of Galileo*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2013, 385 S., ISBN 978-0-8122-4473-1.

Die päpstliche Inquisition war die gesamte Frühe Neuzeit hindurch ein alle sozialen, religiösen und kulturellen Bereiche Italiens bestimmender Faktor. Sie ist denn auch seit jeher eines der großen Themen der italienischen Historiografie. Ständen im lange nachwirkenden antiklerikalen-risorgimentalen Diskurs die Opfer der kirchlichen Glaubens- und Sittentribunale im Fokus des Interesses, richtet sich seit den 1980er Jahren der Blick stärker auf die „Täter“: auf die Inquisitoren, ihre juristischen und theologischen Normen und auf den institutionellen Apparat. In diese institutionengeschichtliche Forschungstradition ordnet auch Thomas F. Mayer, Professor für Geschichte am Augustana College (Illinois), seine hier anzuzeigende Monografie ein. Gegenstand der Untersuchung ist die 1542 von Paul III. in Form einer Kardinalskongregation ins Leben gerufene römische Zentrale der Inquisition, die sowohl als Leitungsbehörde für die lokalen Tribunale in Mittel- und Norditalien fungierte, als auch als erstinstanzliches Gericht inquisitorische Jurisdiktion in der Gesamtkirche beanspruchte. Mayers Studie widmet sich der personellen Zusammensetzung dieses Dikasteriums und den dort geltenden Prozessregeln. Der Untersuchungszeitraum liegt in den Pontifikaten von Paul V. bis Urban VIII., jener Zeit also, in der sich das Tribunal in zwei zeitlich auseinanderliegenden Verfahren mit den Thesen und der Person Galileo Galileis befasste (1616, 1632/33), wobei der im Untertitel erwähnte Fall selbst nicht gesondert behandelt wird.

An einen knappen Aufriss der Organisation der Römischen Inquisition (S. 9–26) schließt der Verf. in Kapitel 2–4, jeweils getrennt für den Pontifikat Pauls V. und Urbans VIII., eine Prosopografie an (S. 38–154). In kurzen Biogrammen werden die Kardinalinquisitoren, Prälaten (Kommissar, Assessor, Fiskal, Notar) und Konsultoren (juristischer und theologischer Expertenrat) vorgestellt, die zusammen die Kongregation bildeten. Die Angaben beziehen sich v. a. auf die Karrieren und die mikropolitische Umgebung, aber auch auf charakterliche Eigenschaften der Personen. Als Quellen dienen u. a. proto-journalistische „Avvisi“ aus Be-

ständen verschiedener italienischer Bibliotheken und Archive sowie die heute im römischen Archiv der Glaubenskongregation aufbewahrten Beschluss-Register der Inquisition („*Decreta Sancti Officii*“). Zu Letzteren sind einige aufschlussreiche quellenkritische Beobachtungen in einem eigenen, lesenswerten Abschnitt in Kapitel 1 zusammengefasst (S. 26–37). Die Pontifikate vergleichend, erkennt Mayer qualitative Unterschiede im Hinblick auf das Personal der Inquisition. So falle die „Professionalität“ der Amtsinhaber im Pontifikat Urbans VIII. deutlich gegenüber der früheren Zeit ab, was der Verf. darauf zurückführt, dass der Papst und seine Nepoten zunehmend direkt die Geschicke der Kongregation lenkten und bei der Postenbesetzung vor allem ihre Klientel zum Zuge kommen ließen. Dieses Ergebnis fügt sich nahtlos ein in das allgemeine Bild vom Barberini-Pontifikat als Höhepunkt des päpstlichen Nepotismus.

Der zweite Teil der Arbeit befasst sich mit den von der Kongregation in ihrer judikativen Funktion angewandten Prozeduren (Kapitel 5, S. 155–205). Methodisch wendet sich Mayer hier implizit gegen Versuche der jüngeren Forschung, die nie offiziell systematisierte „Prozessordnung“ der Römischen Inquisition zu rekonstruieren, um so erst das Fundament für eine Bewertung einzelner Prozesse nach den Kriterien „fair“ oder „willkürlich“ zu legen. Mayer dagegen betont die Flexibilität der juristischen Normen. Als Rechtsquellen hatten das Fallrecht, die „Klugheit“ (*prudentia*) der Richter sowie der päpstliche Wille weitaus größere Bedeutung als die Kanones mittelalterlicher Ketzergesetzgebung. Die Basis der Untersuchung bilden hier vornehmlich (gedruckte und handschriftliche) Handbücher und Traktate des 16. und 17. Jahrhunderts, in denen einzelne Inquisitoren das inquisitorische „Gewohnheitsrecht“ für den Praxisgebrauch fixierten. Entlang der einzelnen Phasen des Inquisitionsprozesses (von der Verfahrenseinleitung, über die Befragung der Zeugen und Angeklagten, bis zur Urteilsfindung) stellt Mayer die oft stark divergierenden Vorstellungen der Manualistik einander gegenüber. Die von der Römischen Inquisition in der Praxis angewandten Verfahren weisen zusätzlich Variantenvielfalt auf, so dass von dem Vorhandensein eines „Normalverfahrens“ schwerlich auszugehen sei.

Der Leser hätte sich zum Nachvollzug an dieser Stelle noch eine Vertiefung anhand

exemplarischer Prozesse gewünscht, doch bietet der Verf. erst in dem sich anschließenden Fazit des Buchs vier kurze Fallstudien, ohne dabei aber großen Wert auf eine Verknüpfung zu den Ergebnissen des vorigen Abschnitts zu legen (S. 208–215). Auf das abrupte Ende der Falluntersuchung folgt der ein Drittel des Buchs einnehmende Anmerkungsapparat, der insgesamt ein ungünstiges Licht auf die Untersuchung Mayers wirft (S. 231–358). In beharrlicher Manier spießt hier der Autor auch marginale Fehler anderer Forscher auf, oft ohne dass die Relevanz für die eigene Argumentation ersichtlich wäre. Dem Benutzer wäre mit einer ausführlicheren Bibliografie besser gedient gewesen. Die 35 Titel, die Mayer als seine „secondary sources“ aufführt, spiegeln nicht annähernd den Reichtum an Literatur wider, den die Forschung zum Thema inzwischen erbracht hat. Ein Register beschließt den Band.

Münster

Jyri Hasecker

Daniel O'Callaghan: *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin's Augenspiegel Edited and Translated (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 163)*, Leiden/Boston: Brill 2013, XI, 234 S., ISBN 9789004241855.

Als der südwestdeutsche Gelehrte und Humanist Johannes Reuchlin (1455–1522) im Jahre 1511 dem Ansinnen Kölner Dominikaner entgegentrat, alle jüdischen Schriften in Deutschland zu beschlagnahmen und zu verbrennen, nannte er seine Streitschrift – offenbar in Anspielung auf das unter dem Titel „Handt Spiegel“ erschienene antijüdische Pamphlet des getauften Juden Johannes Pfefferkorn, das den Streit ausgelöst hatte – „Augenspiegel“. Zugleich ging es ihm darum, so die Erklärung des Verfassers der hier vorzustellenden kleinen Studie und Übersetzung der Schrift Reuchlins ins Englische, wie mit einem Vergrößerungsglas auf die Irrtümer Pfefferkorns hinzuweisen und anzudeuten, dass der Kampf in dieser Sache nicht mit Gewalt, sondern mit den Waffen des Geistes auszufechten sei, um die Wahrheit sichtbar zu machen und sie vor „Augen“ zu führen (S. 100 f). Neun Jahre später, zwei Jahre vor Reuchlins Tod, wurde der „Augenspiegel“ von einer päpstlichen Kommission als mit dem christlichen Glauben unvereinbar bezeichnet; zudem sollten alle Exemplare des Textes eingezogen und jede öffentliche Diskussion über dieses Thema unterbunden werden. Dieser erste Fall von Zensur im Hei-

ligen Römischen Reich (S. 68) war ein Vorspiel ähnlicher Maßnahmen der Gegenreformation. 1553 brannten in Venedig die Talmudausgaben (S. 94 f).

Reuchlin konnte am Ende seines Lebens demnach als gescheitert gelten; zudem muss man im Rückblick festhalten, dass der „Augenspiegel“ nicht geschrieben wurde, weil sein Verfasser, der kein „Liberaler“ im modernen Sinne war (vgl. S. 88), die jüdische Religion um ihrer selbst willen hätte schützen wollen. Reuchlin hielt jüdische Bücher – neben dem Talmud vor allem Texte aus dem Bereich der jüdischen Mystik (Kabbala) – für schützenswert, weil sie nach seiner Auffassung auf geheimnisvolle Weise die Wahrheit der christlichen Botschaft bezeugten; die Juden selbst waren zu schützen „until such time as they chose to become Christians“ (S. 95). Dessen ungeachtet handelt es sich bei der hier erstmals vollständig ins Englische übersetzten und zugleich sachkundig kommentierten Schrift um einen in jeder Beziehung – im Hinblick auf Reuchlins Biographie, auf das Verständnis seiner Zeit und vor allem für seine Nachwirkung, besonders in der christlichen Kabbala – eminenten Text. Die Übersetzung ins Englische, die dem Text des Exemplars der Universitätsbibliothek Tübingen folgt, wird auch für deutsche Leser hilfreich sein, denen die deutsche Diktion Reuchlins vielleicht manchmal beschwerlich ist. Bei der Übertragung in eine moderne Sprache geht O'Callaghan durchaus reflektiert vor, wenn – alle Beispiele sind dem Vorwort entnommen – aus „büchlin“ ein „booklet“, aus „ratschlag“ ein „counsel“, aus „ynreden“ ein „discourse with short answers“ und aus „warhaftig entschuldigung“ eine „truthful repudiation“ wird (das Digitalisat eines in München vorhandenen Exemplars ist zu vergleichen unter: http://dfg-viewer.de/show/?set%5Bmets%5D=http%3A%2F%2Fdaten.digitalisat-sammlungen.de%2F%2Fmets%2Fbsb00005456_mets.xml; 15. 1. 2013).

Der Übersetzung vorangestellt sind einleitende Kapitel zu Reuchlins Werdegang, seinen juristischen Studien – vor allem in Frankreich –, die ihm das Handwerkszeug für seine späteren Auseinandersetzungen gaben, zur Chronologie der Affäre um Pfefferkorn und die Kölner Dominikaner sowie zu den theologischen und kabbalistischen Interessen Reuchlins. Ausführliche Sach- und Stellenregister (neben Bibelstellen sind auch Kirchenväterzitate sowie Belege aus der klassischen und mittelalterlichen Literatur vermerkt) werden für die weitere Arbeit zu Reuchlin wichtige Hilfsmittel sein.

Tübingen

Matthias Morgenstern

Marion Dammaschke/Günter Vogler: *Thomas Müntzer Bibliographie* (1519–2012), Baden-Baden/Bouxwiller: Valentin Koerner 2013 (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 233), 559 S., ISBN 978-3-87320-733-2.

Wer in den heutigen Zeiten umfassender digitaler Recherchemöglichkeiten noch eine gedruckte Bibliographie vorlegt, braucht gute Gründe und ein kluges Konzept, das den Mehrwert der gedruckten Ausgabe offenlegt. Allen, die dergleichen für die Zukunft anstreben, sei als Orientierungshilfe hierfür die jetzt von Marion Dammaschke und Günter Vogler vorgelegte vorzügliche Müntzer-Bibliographie empfohlen. Sie rechtfertigt den Druck vollauf – und lässt respektvoll auf die geleistete umsichtige Arbeit blicken.

Wer es nicht wüsste, könnte sich allein durch einen Blick ins Register rasch belehren lassen, dass Günter Vogler einen großen Teil seines unter den Bedingungen der DDR begonnenen und in der Bundesrepublik weitergeführten Forscherlebens Person und Werk Thomas Müntzers gewidmet hat. Dieses Forschungsfeld hat insbesondere in Zeiten der deutschen Teilung geblüht – angeregt nicht zuletzt durch die Deutungskonkurrenz zwischen den Wissenschaftlern beider Staaten. Die 1989 von manchen geäußerte Befürchtung, nun werde sich niemand mehr für Thomas Müntzer interessieren, ist allerdings, auch das zeigt die vorliegende Bibliographie, nicht in Erfüllung gegangen.

Das Werk umfasst Primär- und Sekundärbibliographie: S. 29–92 werden die einzelnen Schriften, auch *Dubia* Müntzers einschließlich seiner Briefe aufgeführt. Den Werken sind jeweils neben der Auflistung der verschiedenen Editionen Kurzzusammenfassungen beigegeben, die die Bibliographie zugleich zu einem kleinen Werklexikon Müntzers machen. Dergleichen hätte man sich auch für die Briefe gewünscht – hier ist es vermutlich unterblieben, weil die aktuelle Briefausgabe von Siegfried Bräuer erst kürzlich erschienen ist.

Es folgt ein Überblick über die Schriften über Müntzer von 1519–1794, der von der direkten Auseinandersetzung insbesondere Martin Luthers mit dem Bauernkriegsführer bis zu historischen Rückblicken reicht. Hier setzt nun schon eine ausgesprochen verdienstliche Hilfestellung ein, die so durch digitale Recherche nicht einzuholen ist: Die Autoren bieten für die einzelnen Titel, sofern sie sich nur zum Teil auf Müntzer beziehen, wenigstens aus einer Ausgabe die Seiten, auf denen man Notizen zu Müntzer findet. Welche Arbeit dahinter steckt, mag man erahnen, wenn man auf S. 143 liest,

dass Caspar Calvör in seinen *Fissuræ Sionis* Thomas Müntzer auf den Seiten 411, 414 und 855 f. behandelt.

Diese Akribie in der Titelaufnahme setzt sich dann fort, wenn es an die Literatur seit 1794 geht, die in Editionen, wissenschaftliche Publikationen und kulturelle Äußerungen zu Müntzer wie Belletristik und Musik eingeteilt ist. Bei den Editionen bleibt die chronologische Reihenfolge leitend, die beiden anderen Abteilungen sind alphabetisch sortiert, aber durch ein chronologisches Verzeichnis auch in dieser Hinsicht erschlossen. Nur durch Zufallsfunde kann man entdecken, dass dem aufmerksamen Blick der Herausgeber etwas entgangen ist, so die Neuausgabe der Obermanschen Quellensammlung zur Reformation (S. 191) durch einen neuen Bearbeiter mit neuer Einteilung. Insgesamt ist das Verzeichnis umfassend und zuverlässig und bietet nun ein vorzügliches Hilfsmittel für die weitere Müntzerforschung, gerade auch zu den sich anbietenden forschungs- und wirkungsgeschichtlichen Arbeiten – so dürfte bislang nicht vielen aufgefallen sein, dass sich auch die gegenwärtige Ministerpräsidentin von Thüringen Christine Lieberknecht zu Müntzer in der Schulbuchliteratur der DDR geäußert hat – und dies noch vor 1989 (290).

Dem Werk folgt ein Anhang zu Publikationen japanischer Autoren. Es ist wohl ein Akt des Respekts gegenüber dem verstorbenen Bearbeiter Shinzo Tanaka, dass diese Liste weiter eigens aufgeführt wird, obwohl die Titel auch in die allgemeine Bibliographie eingeordnet wurden.

Insgesamt handelt es sich hier um ein Hilfsmittel, das, um die Eingangüberlegungen aufzugreifen, durch das Internet auf absehbare Zeit nicht ersetzbar sein wird. Die Forschung schuldet den beiden Bearbeitern hierfür großen Dank!

Tübingen

Volker Leppin

Schlageter, Johannes: *Die sächsischen Franziskaner und ihre theologische Auseinandersetzung mit der frühen deutschen Reformation* (Franziskanische Forschungen, 52). Münster, Westf.: Aschendorff 2012, VI, 395 S., ISBN 9783402186886.

Die ausgedehnte franziskanische Ordensprovinz Saxonía erstreckte sich um 1500 vom heutigen Thüringen bis in die baltischen Staaten und war in eine „martinianische“ und eine „observante“ Reformrichtung gespalten, die nur lose miteinander verbunden blieben. Diese komplizierten ordensgeschichtlichen Verhältnisse sind der Hintergrund des Aufei-

nandertreffens von Franziskanertum und Reformation, das in der Saxoniam naturgemäß besonders früh einsetzte. Das Thema erfährt in der vorliegenden Studie eine gelungene, an Vorarbeiten des Verf. anknüpfende Darstellung. Wird Luthers Kritik am traditionellen Mönchtum zu Beginn angemessen einbezogen, bleiben strukturelle Voraussetzungen und ordensgeschichtliche Entwicklungen auf franziskanischer Seite allerdings etwas unklar und müssen erst aus verstreuten Bemerkungen erschlossen werden. Hier hätte der Verf. dem mit der Ordensgeschichte weniger vertrauten Leser weiter entgegenkommen können.

Im Mittelpunkt stehen zunächst die frühen Konflikte, unter denen die mit den Namen Franz Günther und Thomas Müntzer verbundenen Auseinandersetzungen in Jüterbog sowie die Wittenberger Fraziskanerdisputation von 1519 herausragen. Das besondere Interesse des Verf. gilt den theologischen Argumentationen beider Seiten, insbesondere dem dabei zum Ausdruck kommenden Verständnis der Ordensregeln und dem Bild des Ordensgründers. Die Standpunkte und Argumente werden in bisweilen großer Ausführlichkeit aus den Quellen erhoben und immer wieder auch mit langen wörtlichen Zitaten illustriert, wobei die lateinischen Texte in deutscher Übersetzung dargeboten werden. Die Bewertungen des Verf., der selbst dem Franziskanerorden angehört, aber den Positionen der reformatorischen wie der franziskanischen Seite gerecht zu werden versucht, kann auch der evangelische Kirchenhistoriker in der Regel beipflichten, etwa wenn es zur Wittenberger Franziskanerdisputation heißt: „Die bloße Wiederholung traditioneller Argumente, ohne selbstkritische Befragung des eigenen Lebens und der eigenen Tradition, konnte mehr und mehr nicht einmal alle Brüder überzeugen ...“ (45).

Neben den theologischen Argumentationen stehen die aus dem Franziskanerorden kommenden Personen im Mittelpunkt, sofern sie sich öffentlich für oder gegen ihre traditionelle Lebensweise aussprachen. Einer der prominentesten Verteidiger des alten Kirchenwesens war Augustin von Alvelde, Lektor im Leipziger Franziskanerkloster, der gleich an zwei Stellen näher behandelt wird: als Verteidiger des päpstlichen Primats gegen Luther im Gefolge der Leipziger Disputation (46–68) und als Kontroverstheologe in späterer Zeit (313–348). Alvelde's Argumentation wird nicht nur aus seinen Druckschriften, sondern darüber hinaus aus einer Reihe ungedruckter gebliebener Arbeiten erhoben. Die übrigen theologischen Gegner der Reformation in der franziskanischen Saxoniam sind weniger be-

kannt: Alexander Svenichen (225–232) erhielt seine akademische Bildung an der Universität Wittenberg und war Provinzialminister der Saxoniam, bevor er in seinen Danziger Konvent zurückkehrte, wo er eine „relative Offenheit“ (228) für Luthers Anliegen aufbrachte. In Erfurt wirkte Konrad Klinge (232–245) für „Vermittlung und Verständigung“ (245), während sich Persönlichkeiten wie Andreas Scheunemann (245–260), Michael Hillebrant (260–268), Kaspar Meckenlör (268–283), Kaspar Sager (283–290), Jakob Schwederich (290–303) und Bernhard Dappen (303–313) entschiedener gegen die Reformation positionierten. Unter den franziskanischen Reformationsgegnern ist demzufolge eine erhebliche Bandbreite an theologischen Haltungen anzutreffen, die von relativer Offenheit zu schroffster Ablehnung reichten.

Unter denjenigen Franziskanern, die unter dem Eindruck der Reformation mit ihrer Vergangenheit brachen und sich vom Ordensleben lösten, finden sich die bekannteren Persönlichkeiten. Behandelt werden neben Johannes Briesmann (101–107), der von Cottbus aus in Schriften für die Reformation eintrat, und Johannes Schwan (108–112) besonders der für die hessische Reformation so wichtige Franz Lambert von Avignon (112–131), der fleißige Publizist Johann Eberlin von Günzburg (132–138) und der Reformator von Gotha Friedrich Myconius (138–149). Das Ende franziskanischer Männer- und Frauenklöster in der Saxoniam wird in einem eigenen Kapitel untersucht (151–224), allerdings nur insoweit, als die Klosteraufhebungen mit theologischen Erörterungen einhergingen. Dies betraf die Konvente in Wittenberg, Torgau, Zwickau, Altenburg, Magdeburg, Lüneburg, Celle, Winsen an der Luhe, Ribnitz, Meiningen, Schleusingen, Weimar und Langensalza. Dabei kann beobachtet werden, dass die eher „martinianisch“ geprägten Konvente sich an die reformatorische Zeitströmung leichter anpassten als die Observanten, die der Reformation härteren Widerstand entgegensezten (vgl. 224).

Die Untersuchung der sächsischen Franziskaner und der franziskanischen Konvente legt insgesamt ein breites, kaum auf einen Nenner zu bringendes Spektrum an Reaktionen auf die Reformation offen. Sie reichten von offenem Anschluß an die Reformation bis zu strikter Ablehnung. Die Kraft zur Selbstbehauptung und das Niveau der theologischen Argumentation waren sehr unterschiedlich ausgeprägt. So wie die franziskanischen Reaktionen auf die reformatorische Herausforderung nicht einheitlich ausfielen, differierten auch die reformatorischen Angriffe auf das franziskanische Mönchtum in

ihrer Schärfe erheblich und erreichten in der „Generalabrechnung“ (349) des Erasmus Alber auf den „franziskanischen Alcoran“ von 1542 mit seiner Verteufelung des Franz von Assisi einen Höhepunkt. Dies auf einer breiten Materialbasis erstmals vor Augen geführt zu haben, ist das Verdienst der quellengesättigten und gut lesbaren Untersuchung, die das Bild der Wirkungen der frühen Reformation um eine wichtige Facette erweitert.

Leipzig

Armin Kohnle

Katharina Bärenfänger, Volker Leppin und Stefan Michel (Hgg.): Martin Luthers Tischreden. Neuausätze der Forschung, Tübingen: Mohr Siebeck 2013 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 71), 263 S., ISBN 978-3-16-1508776.

Tischreden Luthers bietet der Band allenfalls gelegentlich exemplarisch, an sich werden die Beiträge eines Arbeitsgesprächs bereits aus dem Jahr 2010 auf Schloss Dornburg bei Jena vorgelegt. Die Probleme einer sachgemäßen kritischen Edition der wichtigen Quellen der *Tischreden* sind der Forschung längst einigermassen bewusst, aber sie haben sich im Lauf der Zeit quantitativ und qualitativ zunehmend verschärft, so dass auch die sechsbändige Edition von Ernst Kroker in der Weimarer Lutherausgabe (1912–1921) den Ansprüchen längst nicht mehr genügt. Faktisch hat man es mit einer der derzeit größten und komplexesten Baustellen der Lutherforschung zu tun. Wohlweislich ist lediglich von einer Annäherung an die Überlieferungsgeschichtlichen, literarischen und hermeneutischen (theologischen, historischen sowie erinnerungskulturellen) Bedingungen dieser Quellen die Rede. Dass es dabei um eines der am wirksamsten gewordenen Medien der Lutherüberlieferung geht, lässt das Gewicht der Thematik erahnen.

Von dem 2010 verstorbenen Helmar Jung-hans stammt sozusagen als Bestandsaufnahme der Überblick über die Ausgaben der Tischreden seit dem Erstdruck von Johann Aurifaber 1566. – Die Tischreden hat man nie anders als durch das Medium des Schreibers oder gar des Abschreibers, bisweilen auch noch des Compilers vermittelt. Sie sind zwar Teil von Luthers Ausstrahlung, aber ihr unmittelbarer Quellenwert ist jeweils zu prüfen, was für Biographie wie Theologie belangreich sein kann, aber editorischen Aufwand erfordert. Katharina Bärenfänger demonstriert das an Aussagen über Kind und Kindheit. Aber auch sie ist gegen neuerliche Verlesungen nicht gefeit, weil in der Fraktur-Schrift der WA der Buchstabe f

mit Lang-s verwechselt werden kann (S. 41 zu und in Anm. 42). – Ebenfalls exemplarisch demonstriert Volker Leppin eindrücklich an einigen Mitteilungen über Luthers theologische Entwicklung, darunter das „Turmerlebnis“, die erheblichen Unterschiede in der Überlieferung, die die Fakten in der Luther-Memoria verschwimmen lassen. – Bei ihrem Überblick über das Genus der Tischgespräche von der Antike bis zur Renaissance macht Barbara Müller den einleuchtenden Vorschlag, manche der Tischreden wie die altkirchlichen Apophthegmata aufzufassen, wie es auch schon von manchen der frühen Sammler geschehen ist.

Alexander Bartmuß weist auf den bisher wenig beachteten Umstand hin, dass die Tischreden in den *Exempla* Melanchthons ein Pendant haben und diese darum inhaltlich und hinsichtlich der Überlieferungsweise im Auge zu behalten sind. Es werden sogar Parallelen nachgewiesen. Luther steht also auch in dieser Hinsicht nicht allein in Wittenberg da. – Der Germanist Jörg Zimmer hebt hervor, dass die Fabeln wie in anderen Publikationen und Verlautbarungen Luthers auch in den Tischreden eine eigene, jeweils unterschiedlich adaptierte Sparte bilden, deren Textform eigens zu bedenken ist.

Mehrere Beiträge des Bandes demonstrieren, dass die handschriftliche Überlieferung der Tischreden weit vielfältiger, umfangreicher und in sich verwickelter ist, als die bisher berücksichtigten 55 Handschriftenbände. Einen Überblick mit der angebrachten kritischen Durchmusterung bietet Wolf-Friedrich Schäufele. Eine Auflistung der Fundorte samt ihrem jeweiligen Material ist beigegeben. Der Autor fordert einerseits eine Vervollständigung der Edition, die die nunmehr bekannten 110 Bände integriert. Jede Überlieferung hat dabei für sich zu stehen. Die ursprünglichen Überlieferungen müssten in einem weiteren Schritt herausgearbeitet werden.

Einige zuvor nicht richtig gewürdigte sekundäre Sammlungen von Tischreden finden nunmehr gezielt Berücksichtigung. Hier trägt die nunmehr bessere Erschließung der Quellen an Standorten der ehemaligen DDR ihre Früchte. Gelegentlich sind dabei allerdings neben den Tischreden auch Texte aus Briefen und Predigten aufgenommen worden. – Über die Tischredenüberlieferung in der Wissenschaftlichen Bibliothek Dessau informiert Ernst Koch. – Die Handschriften-sammlung der Forschungsbibliothek Gotha wertet Daniel Gehrt aus und listet die Fundorte auf. (S. 194 stört eine offensichtliche Lücke in den Ausführungen). Auf völlig unbekannte Äußerungen Luthers verweisen sowohl Koch als auch Gehrt eigens hin.

Die reiche handschriftliche Hinterlassenschaft Georg Rörers in der Universitätsbibliothek Jena ist in jüngerer Zeit genauer erschlossen worden. Stefan Michel stellt dar, wie der als Nachschreiber von Luthers Predigten und Vorlesungen bekannte Rörer mit dem von ihm u. a. von Caspar Cruciger und Veit Dietrich kopierten Material der Tischreden umgegangen ist. Dass es hierbei Probleme gab, hatte schon Kroker zunehmend zur Kenntnis nehmen müssen. Michel will lediglich einen Überblick über den Bestand bei Rörer geben. Dieser war jedenfalls nicht ein konsequenter Sammler der Tischreden, ordnete und bearbeitete sein Material aber dann unter verschiedenen theologischen Gesichtspunkten. Aurifaber bediente sich später u. a. dieser Sammlungen. Schon bei Rörers Aufzeichnungen muss man sich neben dem möglichen Quellenwert der Stücke des Umstands von deren Bearbeitung bewusst sein.

Zunächst unausgesprochen lauert hinter allen Einsichten und Ausführungen die Frage, wie eine Neuedition von Luthers Tischreden konkret aussehen soll. Der Germanist Thomas Wilhelm benennt dafür u. a. mit Bezug auf die deutsche Bucer-Ausgabe einleuchtende Gesichtspunkte. Bis zur Präsentation konkreter exemplarischer Modelle oder einer Planung des Editionsvorhabens wird leider nicht vorgestoßen. Auch das doch wirklich interessierende Problem, wieviel und wo man ursprünglichen Luther vor sich hat, wird kaum explizit angesprochen. – Die Projektmitarbeiterin (an was?) Margit Glaser von der Bauhaus-Universität Weimar spricht sich für eine Edition der Tischreden im Internet aus. Damit könnten der Komplexität der Aufgabe Rechnung getragen und korrigierende Modifikationen leicht eingebracht werden. Unklar bleibt freilich, wie eine solche permanente Edition institutionalisiert werden soll. Auch löst eine derartige Präsentation von Worten, Äußerungen Luthers, möglicherweise intimen oder gewichtigen, dazu den Gestaltungen der Vermittler Unbehagen aus. Dem bisherigen Kommunikationspotential der Tischreden würde das nicht gerecht. So anregend und aufschlussreich der vorliegende Band ist, bis zum Vorliegen einer wie immer gearteten neuen Edition der Tischreden wird es noch weitere Gespräche brauchen. Wo dann wiederum die lateinischen Quellen angeführt werden, sollte mehr Sorgfalt walten.

Münster

Martin Brecht

Irene Dingel (Hg.): Antitrinitarische Streitigkeiten. Die tritheistische Phase (1560–1568). Zusammengestellt und bearbeitet von Kęstutis Daugirdas. Göttingen: Van-

denhoeck & Ruprecht 2013, XI, 622 S., ISBN 978-3-525-56015-0. Preis 99,99 €.

Der Antitrinitarismus ist bis heute ein von der Kirchengeschichte und Theologie stark vernachlässigtes Forschungsfeld. Dabei stand diese Bewegung stets im Fokus der Polemiken der katholischen und ab dem 16. Jahrhundert auch der protestantischen Kirche, sofern es um ihre Bekämpfung als der schlimmsten aller möglichen ‚Häresien‘ ging. Bibliotheken könnte man mit diesen Polemiken füllen. Umso begrüßenswerter ist es, dass nunmehr in der von Irene Dingel herausgegebenen Reihe *Controversia et Confessio* ein mustergültig edierter Band zu den antitrinitarischen Streitigkeiten erschienen ist. Genauer geht es hierbei um den subordinatianischen Tritheismus, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine kurze Blüte erlebte, ehe er durch den neuen Antitrinitarismus – den Unitarismus bzw. später sogenannten Sozinianismus – in seiner ‚häretischen‘ Wucht abgelöst wurde. Der von Kęstutis Daugirdas mit sachkundigen Einleitungen versehene Sammelband bietet eine Auswahl der wichtigsten, jedoch nur schwer zugänglichen Traktate – insgesamt sind es elf – zum Tritheismus aus der kurzen Zeitspanne von 1560 bis 1568. Darunter befinden sich Traktate von heutzutage weitgehend unbekanntem Autoren wie Alexander Alesius, Erasmus Glicznar und Nikolaus Pac, aber auch von so bekannten Autoren wie Petrus Gonesius und Valentino Gentile auf der antitrinitarischen Seite sowie Andreas Volanus, Jakob Schegk, Johann Wigand und Jakob Andreae auf der Seite der Verteidiger der Trinitätslehre. Da alle Traktate in lateinischer Sprache verfasst sind, bedarf es einiger Mühe, sich die Inhalte und die teils diffizile Argumentation zu erschließen. Nachfolgend seien die wichtigsten Linien der Debatten benannt.

Den Auftakt bildet die wirkmächtige, um 1560 verfasste, in zahlreichen Handschriften kursierende und dann 1570 gedruckte Schrift *De Deo et Filio eius* von Gonesius (S. 27–68), in der er den Tritheismus – Vater und Sohn sind zwei substantielle Wesenheiten bzw. bilden zwei real distinkte Hypostasen mit einer Unterordnung des Sohnes gegenüber dem Vater – gegen den von ihm polemisch sogenannten ‚Sabellianismus‘ (eines modalistischen Monarchianismus) Calvins verteidigte. Als charakteristisch für Gonesius' Antitrinitarismus erweisen sich dabei, so Daugirdas, zwei Prinzipien: ein exklusiver Biblizismus und die Rationalität des Glaubens, der sich nicht durch Blendwerk und pure Erfindungen verleiten lasse (S. 23). Damit sind jene beiden Prinzipien formuliert, die sich später

auch bei Fausto Sozzini und seinen Anhängern finden. Gegen Gonesius' Traktat schrieben sowohl Volanus mit seiner *Epistola ad Nicolaum Pacium* von 1565 (S. 231–246) als auch Schegk mit seiner Schrift *Contra antitrinitarios* von 1566 (S. 281–344) an. Letzterer, ein bedeutender lutherischer Aristoteliker und Mediziner des 16. Jahrhunderts, bot eine dezidiert philosophisch-theologische Widerlegung des Tritheismus, die anzeigt, wie sehr die Trinitätslehre seit der Scholastik mit einer philosophischen Begrifflichkeit durchdrungen war. Auch Schegk erhob dabei den Anspruch, nicht eher zur Ruhe zu kommen, bis die Vernunft zum „Hafen der Gewissheit“ gelangt sei bzw. „alle Gefahren des Doppelsinns“ umschiffet habe (S. 291). Seine Begriffsklärungen machen deutlich, warum es im Protestantismus am Ende des 16. Jahrhunderts zu einer Wiederkehr der Metaphysik kam: Die begriffliche Aufrüstung der Trinitätslehre war nur noch durch den massiven Einsatz der aristotelischen Logik und Metaphysik zu sichern. Schegks Ergebnis lautet daher: Vater und Sohn sind *eines* Wesens (*Homousia*) und zugleich *zwei*, aber nicht als zwei Götter, sondern als zwei Hypostasen (S. 343).

Bei der zweiten bedeutenden tritheistischen Schrift handelt es sich um die knappe *Confessio apostolica* von 1561 aus der Feder von Gentile (S. 107–131), der 1566 aufgrund seiner Ansichten in Bern enthauptet wurde. Auch Gentile polemisierte gegen Calvins ‚Sabellianismus‘, ferner gegen die arianische Ansicht, der Sohn sei nicht gleichewig mit dem Vater, um den Tritheismus als jene einzig wahre Position zu verteidigen, die mit den Aussagen des Nicäno-Konstantinopolitanum übereinstimme (S. 109): Dem *einen* Gott, dem allmächtigen Vater als Schöpfer von Himmel und Erde, wird der „wahre und natürliche“ (S. 113) Sohn Gottes, Jesus Christus, untergeordnet, der zugleich der ewige Sohn Gottes *und* der in der Zeit wiedergeborene Sohn der Jungfrau Maria sei. Die entscheidende Differenz zur Trinitätslehre besteht hierbei darin, dass die Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligen Geist nicht in die Wesenseinheit aufgelöst wird. Genau auf diese Weise beschrieb auch der lutherische Theologe Johann Wigand in seiner Schrift *De Deo, contra Arianos novos* von 1566 die Position der Tritheisten (S. 429–559): Vater, Sohn und Hl. Geist sind drei, aber nicht drei Personen. Alle drei sind *einer* Natur, aber nicht *eines* Wesens. Gott ist einer, aber nur der Vater ist der wahre Gott, während der Sohn und der Hl. Geist in der Bibel nicht auf diese Weise bezeichnet werden (S. 510). Wenn Wigand gegen diese Ansicht die seiner Meinung nach

„einfache Lehre von Gott“ (S. 509) setzte, wozu die Dreifaltigkeit *eines* Wesens in *drei* Personen sei, so belegt dies nur das eigene Vorurteil auf der Seite der etablierten Konfessionen, die sich des Angriffs auf die Trinitätslehre nur schwer erwehren konnten. Im Zweifel zog man sich wie Andreae auf eine „ehrfurchts- und demutsvolle Untersuchung“ des heiligen Mysteriums der Trinität zurück, die die menschliche Vernunft in den Gehorsam Christi gefangennehme, und grenzte sich dabei von jener „neugierigen und gottlosen Weise des Disputierens“ der Antitrinitarier ab, die mit einer von Blindheit geschlagenen menschlichen Vernunft die Untersuchung führe (S. 568).

Insgesamt macht der klug zusammengestellte, mit einem textkritischen Apparat, hilfreichen Anmerkungen und mehreren Registern versehene Sammelband deutlich, warum die Trinitätslehre zum Zentrum aller Debatten um die Zukunft des Christentums werden sollte. Es bleibt zu wünschen, dass dieser Band eine Fortsetzung für die sozialwissenschaftlichen Debatten und die Frühaufklärung finden möge. So würde deutlich werden, dass die Frühaufklärung im stärkeren Maße vom kritischen Potential der Heterodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts profitierte, als heutzutage gemeinhin angenommen wird.

Gotha Sascha Salatowsky

Johannes Meier (Hg.)/Uwe Glösenkamp (Bearb.): Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit, Bd. 5: Peru (1617–1768), Münster: Aschendorff 2013, XLII u. 350 S., 6 Abb., 3 Karten, ISBN 978-3-402-11791-0, € 54,-.

Der nach Zählung fünfte, nach Erscheinen vierte Band des Handbuchs wurde vom Verfasser der Studie über das Schicksal der zentraleuropäischen Jesuiten nach ihrer Ausweisung aus Amerika (2008) bearbeitet. Er folgt dem bewährten Schema, darf aber insofern besonderes Interesse beanspruchen, als Peru einerseits die erste Wirkungsstätte des Ordens, andererseits die wichtigste Region des spanischen Südamerika war. Demgemäß beginnt der Handbuchteil des Werkes 1568 mit dem Eintreffen der ersten Jesuiten; 1617 bezieht sich auf die Ankunft der ersten drei deutschen. Denn die insgesamt 30 deutschen Patres und 12 deutschen Brüder machen nur einen geringen Anteil des Personals aus, das 1754 den Höchststand von 543 Jesuiten erreichte. Neben dem Collegium maximum,

zwei weiteren Kollegien und dem Professhaus in Lima entstanden bis zu jenem Jahr 14 Kollegien und zwei Residenzen; die Gründung von vier weiteren Niederlassungen scheiterte. In Chuquisaca (heute Sucre) betrieben die Jesuiten seit 1624 sogar eine überaus erfolgreiche Universität. Von besonderer Bedeutung für die Mission war die mit vier bis zehn Patres besetzte Residenz Juli unweit des Titicacasees, die von den Dominikanern übernommen wurde, als diese wegen ihrer Kritik der Encomiendapolitik verschwinden mussten. Hier haben die Jesuiten nämlich in gewissem Widerspruch zur Ordensregel, die ihnen mit Rücksicht auf ihr Gemeinschaftsleben Pfarrseelsorge untersagte, das Reduktionssystem entwickelt und ihre Missionare dafür ausgebildet. Man wundert sich daher, dass diese Aymara-Mission angesichts ihrer grundlegenden Bedeutung nur kurz unter „Niederlassungen“ abgehandelt wird und nicht ausführlich unter „Missionsgebiete“, auch wenn sie im Gegensatz zu anderen im Inneren und nicht an der Grenze des Imperiums lag. Das Kapitel über die historische Ethnologie der Indigenas geht ja ausführlich auf die Inka und die Aymara ein. Da die Jesuiten keine Bezahlung für ihre Seelsorge annehmen durften, wurden die Gehaltszahlungen der Krone in Almosen umdefiniert. Auf die Dauer finanzierten sie sich allerdings durch Eigenwirtschaft, die wie die meisten Niederlassungen auf Schenkungen und Vermächtnissen beruhte; später kamen Landkäufe dazu. Zum Schluss besaß der Orden über 70 Haciendas, allein im Küstenbereich über 20, auf denen Zucker und Wein produziert wurde, mit indianischen Peones, vor allem aber mit afrikanischen Sklaven. Allein das Hauptkolleg in Lima hatte 2000 davon. Sklavenarbeit finanzierte also die Tätigkeit der Jesuiten in der Seelsorge, im Bildungswesen und in der Caritas. Nur die Missionen waren wirtschaftlich weitgehend autonom. Allerdings wurden die Sklaven der Jesuiten angeblich besser behandelt. Die Missionsgebiete, die ausführlich untersucht werden, lagen in der Ebene von Moxos, was auch der Name einer wichtigen Völkerschaft war. Dieses Gebiet gehört heute nicht mehr zu Peru, sondern macht den Norden des bolivianischen Tieflandes aus und wird, wie schon damals, von Santa Cruz de la Sierra aus kontrolliert. Vor der Mission war die spanische Kontrolle allerdings sporadisch und spärlich. Wie in der südöstlich angrenzenden Chiquitana begann die Mission spät; 1682 wurde die erste Reduktion Loreto gegründet, bis 1700 folgten neun weitere. 1700–1720 wurde die Mission mit weiteren zehn Neugründungen nach Osten ausgewei-

tet; in der Blütezeit 1720–45 kamen noch einmal sechs dazu, bevor Naturkatastrophen und Grenzkonflikte mit dem portugiesischen Brasilien zu Rückschlägen führten. Der Leser erfährt leider kaum etwas darüber, wie die Missionare die verschiedenen Gruppen von Jägern, Sammlern und Ackerbauern zur Niederlassung in den Reduktionsdörfern veranlassen konnten. Es handelte sich nämlich um zahlreiche verschiedene Völkerschaften und Sprachen; in San Ignacio „wurden 17 verschiedene Völker zusammengeführt“ (S. 85). Die Jesuiten haben die Zahl der Sprachen gezielt auf ein gutes halbes Dutzend reduziert mit dem Ergebnis, dass nur diese Ethnien auf die Dauer ihre Identität behaupten konnten. In 21 Missionen (nicht alle waren erhalten geblieben) lebten 1748 33 290 Indigenas, zwischen 388 und 3444 pro Dorf, die von 53 Missionaren betreut wurden. Seelsorge, Organisation, Sozial- und Wirtschaftspolitik entsprachen dem, was auch aus anderen Jesuitenreduktionen bekannt ist. Bei der Vertreibung der Jesuiten 1767 waren es noch 15 Reduktionen mit 18 335 Getauften und 26 Missionaren, die aber immerhin neben anderen Haustieren über 48 000 Rinder und 20 000 Pferde verfügten. Die Bevölkerungsentwicklung wurde immer wieder durch Seuchen beeinträchtigt, die wie in anderen Missionen auch als Preis für die Zusammensetzung betrachtet werden müssen. Die deutschen Jesuiten, die keineswegs alle in der Mission eingesetzt wurden, kam großenteils aus Oberdeutschland mit einem Schwerpunkt im schwäbischen Raum. Das Indiobild der von ihnen hinterlassenen Texte ist das übliche vom viehisch-triebhaften, aber im Grunde gutmütigen und friedfertigen Wilden, dem aber, war er einmal bekehrt, viel Vertrauen und Zuneigung entgegengebracht wurde. Der Versuch, die Perspektive der Indigenas auf das Projekt Mission zu rekonstruieren, weicht wegen Mangel an Quellen auf die bekannten Stimmen von Poma de Ayala, Cusi Yupanqui und Garcilaso de la Vega aus, die mit Moxos allerdings überhaupt nichts zu tun haben. Die Vertreibung der Jesuiten führte zu einer Katastrophe im peruanischen Bildungswesen und zu einem kulturellen und wirtschaftlichen Niedergang der Moxos-Region, trotz vorübergehend erfolgreicher Maßnahmen aufgeklärter Administratoren. Die Gesamtbilanz des Wirkens der Jesuiten in Peru ist positiv, für die Moxos-Mission freilich uneindeutig. Die anschließende Prosopographie der 42 deutschen Ordensangehörigen ist aus 45 Archiven weltweit zusammengetragen und von der gewohnten Gründlichkeit. Man erfährt alles Wissbare. Der Inhalt erhaltener Briefe und

anderer Texte wird in der Regel kurz paraphrasiert. Nur S. 256 unterläuft wohl eine Verwechslung von Altoetting und Oettingen. Vielleicht wären bei Ausblicken auf die aktuelle religiöse Situation in den Anden die Arbeiten von Ina Rösing hilfreich gewesen. Nach diesem trotz etlicher Desiderate wohl gelungenem Band warten wir auf die beiden noch ausstehenden zu den Ordensprovinzen Paraguay und Quito.

Freiburg i.Br.

Wolfgang Reinhard

Wengert, Timothy J.; *Defending Faith. Lutheran Responses to Andreas Osiander's doctrine of Justification, 1551–1559*. 1. Aufl. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 65), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, XIV, 468 S., ISBN 9783161517983.

Man ist gewohnt, die Geschichte der inner-lutherischen Streitigkeiten zwischen 1546 und 1580, zu denen auch der Osiandrische Streit gehört, als Beleg für die Uneinigkeit unter den Erben Luthers zu lesen. Die von Timothy J. Wengert vorgelegte Studie belehrt jeden, der so denkt, von der ersten bis zur letzten Seite eines anderen: Der Osiandrische Streit ist kein Beleg für die Uneinigkeit, sondern vielmehr ein Lehrstück für die Einigkeit unter den Anhängern und Nachfolgern Luthers. Wengert zeigt nämlich auf, dass sich bei dem Streit um das von Osiander vertretene Verständnis von Rechtfertigung und Gerechtigkeit Gottes nicht zwei oder mehrere Parteien gegenüber standen, sondern Osiander mehr oder weniger alleine gegen eine Phalanx von reformatorischen Theologen ankämpfte. Zu dieser Phalanx gehörten so unterschiedliche Denker wie Melanchthon, Flacius und Mörlin, die in anderen Fragen erbittert miteinander stritten, aber hier Seite an Seite gegen den Königsberger Professor Stellung bezogen. Doch es waren nicht nur die üblichen Verdächtigen, die gegen Osiander auf den Plan traten, sondern eine bisher nicht wahrgenommene Vielzahl von Theologen aus allen Teilen Deutschlands, die unabhängig voneinander und doch nicht ohne voneinander Notiz zu nehmen für das rechte Verständnis der Rechtfertigung eintraten. 90 eigenständige Schriften respektive 125 Drucke hat Wengert ausfindig gemacht, die auf Osianders Verständnis der Rechtfertigung antworteten. Sie bilden den Gegenstand der Studie (siehe Untertitel). Doch Wengert geht es bei der Darbietung und Analyse der „Lutheran Responses“ auf Osianders Lehre um mehr als um einen neuen Blickwinkel auf den Osiandrischen Streit. Die Einigkeit, mit der Lutheraner unterschiedlicher Couleure, seien es Me-

lanchthon und seine Schüler oder die sogenannten Gnesiolutheraner, die Lehre Osianders bekämpfen, wertet er als Beweis dafür, dass tatsächlich die Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben allein das Herzstück lutherischer Identität bildet (354) – eine Identität freilich, die sich erst in der theologischen Auseinandersetzung zu erkennen gibt. Und das ist das Zweite, was Wengert zeigen möchte: Der Prozess der Konfessionalisierung ist als „theologisches Ereignis“ zu verstehen (5). Seine Untersuchung ist darum auch als Beitrag zur Diskussion um die Konfessionalisierung zu verstehen. Der Konfessionalisierungsprozess wäre demnach, zumindest auf lutherischer Seite, weit weniger von politischen und profanen Faktoren abhängig als lange Zeit angenommen, sondern das Ergebnis theologischer Konsensbildung über alle geografischen und politischen Grenzen hinweg. Das verbindet sich mit dem auf den ersten Blick sehr allgemeinen Titel „Defending Faith“. Noch treffender wäre in diesem Zusammenhang der Titel „Confessing the Faith“ gewesen, den jedoch bereits eine Monografie von Robert Kolb trägt.

Die Studie umfasst acht Kapitel: Das erste Kapitel geht den Ursprüngen des Osiandrischen Streits nach, will aber keine umfassende Untersuchung der Position Osianders bieten, wie Hirsch und Stupperich das getan haben. Der Fokus der Studie liegt vielmehr auf den Reaktionen auf Osianders Position, die unter unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet werden. Das zweite Kapitel „Protesting Osiander“ nimmt die Jahre 1551–1552 in den Blick und zeigt ein breites Spektrum von lutherischen Antworten auf, das bei aller formalen und methodischen Verschiedenheit doch ein erstaunliches Maß an Einigkeit in den basics lutherischer Rechtfertigungslehre aufweist. Das vierte, fünfte und siebte Kapitel greift sodann besonders prominente Gegner heraus: Zunächst (Kap. 4) werden die „True Lutherans“ Joachim Mörlin, Matthias Flacius und Nikolaus Gallus behandelt, wobei Wengert nicht müde wird zu betonen, dass diese Gruppe mit der Bezeichnung „Gnesiolutheraner“ nur sehr unzureichend erfasst ist. Anschließend wird derjenige Theologe ins Visier genommen, der gemeinhin als osianderfreundlicher Vermittler eingeordnet wird: Der Württemberger Johannes Brenz (Kap. 5). Last but not least wird Melanchthons Standpunkt dargeboten (Kap. 7). Dazwischen geht Wengert grundsätzlichen Fragen nach: Kapitel 3 beleuchtet Grundfragen der Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben, wie sie in den lutherischen Stellungnahmen zutage treten. Kapitel 6 ist der Frage gewidmet, wie Luther von Osiander und seinen Gegnern in An-

spruch genommen wird. Den Abschluss bildet schließlich eine chronologisch geordnete Einführung in die Streitschriften (Kap. 8). Dieses Kapitel kann man auch als Kurzfassung lesen, wenn man einen Überblick über die Debatte erhalten möchte, zugleich versteht es sich als Hilfsmittel für weitere Forschungen, da es alle Titel mit bibliographischen Angaben auflistet.

Nicht nur als Beitrag zur Konfessionalisierungsdebatte, sondern auch im Blick auf einzelne Reformatoren bietet die Studie neue Sichtweisen. Dass Wengert mit gängigen Melanchthonklischees aufräumt, kennt man bereits aus anderen seiner Studien. So verwundert es nicht, dass Melanchthon auch hier nicht als Vermittler, sondern als unnachgiebiger Kämpfer für die rechte Lehre geschildert wird, dem die präzise theologische Definition Garant für den tröstenden Charakter der Lehre ist (vgl. z. B. 220–238). Das Melanchthonkapitel, das bereits an anderer Stelle veröffentlicht wurde und sich kritisch mit Anna Briskinas Versuch auseinandersetzt, den Streit zwischen Melanchthon und Osiander aus ostkirchlicher Sicht, spricht vom Konzept der Theosis aus zu verstehen (vgl. dazu auch 2 f.), bietet zudem ein schönen Einblick in Grundprinzipien der Theologie Melanchthons (349–351). Zu Recht wird auch Brenz in ein neues Licht gerückt. Er wird theologisch eindeutig der Seite der Osiandergegner zugeordnet (212 u.ö.), auch wenn der württembergische Reformator persönlich für Osiander eintrat und dessen Meinung *ad bonam partem* lesen wollte. Nur so lässt sich aber Brenz' Rolle beim Wormser Religionsgespräch von 1557 verstehen (vgl. 193 f.), auf die sich allerdings ein genauere Blick gelohnt hätte, weil hier eine Frage berührt wird, deren Behandlung man bei Wengert vermisst, die Frage nämlich, inwiefern das Bekenntnis des Glaubens und die Verdammung des Gegners für die Widersacher Osianders notwendig zusammengehören. Brenz hat hier, wie in den neusten Forschungen zum Wormser Religionsgespräch gezeigt wurde, eine bemerkenswert eigenständige Position vertreten.

Die Studie ist, wie man es von Wengert gewohnt ist, erfrischend, teilweise fast unterhaltsam zu lesen. Nur die langen Referate der Quellen laufen bisweilen Gefahr, den Wald hinter lauter Bäumen verschwinden zu lassen, da ihr Ertrag nicht eigens gebündelt wird. Dank der thematischen Konzentration muss man allerdings nicht befürchten, sich in der Darstellung zu verlaufen. Für den schnellen Zugriff stehen zudem ein gutes Personen- und ein Sachregister zur Verfügung. Wer sich mit den Kontroversen des

vorkonkordistischen Luthertums beschäftigt, wird an diesem Buch nicht vorbeikommen. In gewisser Hinsicht stellt es eine Ergänzung zu dem von Irene Dingel betreuten Editionsprojekt „*Controversia et Confessio*“ dar, das dem Osiandrischen Streit ebenfalls einen Band reserviert hat. Gleichzeitig bietet es einen unüberhörbaren theologiegeschichtlichen Beleg für die Einigkeit des reformatorischen Christentums in der Frage des „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“. Besonders unter diesem Aspekt wünscht man dem Buch eine breite Rezeption.

Herrenberg/Berlin Matthias A. Deuschle

Tricoire, Damien: *Mit Gott rechnen. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen*. 1. Aufl. (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit, 1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 462 S., ISBN 9783525310182.

Das komplexe Verhältnis von Religion und Politik stellt in den letzten Jahren den Gegenstand der Forschungen mehrerer Disziplinen dar. In diese Forschungen reiht sich die kürzlich erschienene Dissertation von Damien Tricoire ein. Der Verfasser analysiert am Beispiel Bayerns, Frankreichs und Polen-Litauens in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, „wie Politik vor dem Hintergrund religiöser Vorstellungen entwickelt wurde“ (S. 14). Dabei verfolgt er zwei Ziele: erstens möchte er „einen Beitrag zu einem besseren Verständnis des Zusammenspiels zwischen Religion und Politik leisten“ (S. 7), zweitens „ein neues Licht“ auf die Ereignisse des analysierten Zeitraums werfen (ebd.). Der Fokus liegt auf den Zusammenhängen zwischen der Politikführung und Staatsentwicklung einerseits und der Katholischen Reform mit besonderer Berücksichtigung des Kults Mariens als Staatspatronin andererseits. In dem letzteren erblickt der Verfasser ein charakteristisches Merkmal der politischen Kultur jener Zeit. Um das Ineinandergreifen der religiösen und politischen Faktoren zu beschreiben, führt er die Analysekategorien ‚Religion‘ und ‚Politik‘ in der eigens vorgeschlagenen Kategorie des ‚religiös-politischen Kalküls‘ bzw. des ‚Rechnens mit Gott‘ zusammen. Diese Kategorie soll verdeutlichen, dass der persönliche Glaube der Herrscher nicht lediglich in der Sphäre ihrer Motivationen für politische Entscheidungen relevant war, sondern dass sie in Gott einen „Akteur im politischen Spiel“ (S. 12) erblickten.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile. Im I. Teil unternimmt der Verfasser begriffliche

Präzisierungen zur „Katholischer Reform“. Die Kohärenz der gesamten Katholischen Reform macht er dabei am Begriff des Universalismus fest, der in der Arbeit als „Behauptung eines glorreichen, auf Liebe basierenden Zusammenhangs zwischen Erde und Himmel“ (S. 390) verstanden wird. Dieser Zusammenhang besteht in einer hierarchischen göttlichen Ordnung, in der auch der Herrscher und der Staat ihren Platz haben. Die Hierarchisierung spielt hier eine integrierende Rolle. In dieser Ordnung erscheint Maria als eine Universalkönigin, die die Kluft zwischen Himmel und Erde überbrückt. Abgeschlossen wird dieser Teil mit einer Analyse der Vielfalt der Katholischen Reform und ihren Charakteristika in den untersuchten Ländern. Im II. Teil wird der Einfluss des so definierten Universalismus „auf die Konstruktion politischer Legitimität“ (S. 103) untersucht. Dabei treten die Auseinandersetzungen um das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt in den innenstaatlichen Konflikten und angesichts des Konflikts mit den Türken in den Vordergrund. Des Weiteren werden in diesem Teil die von den Herrschern initiierte, politisch begründete Heiligenpatronate (wie z. B. Erzengel Michael für Bayern, hl. Kasimir für Polen-Litauen oder hl. Ludwig für Frankreich) erörtert. Im III. Teil reflektiert der Verfasser das Marienpatronat in den untersuchten Ländern einerseits als eine (innen)staatliche Angelegenheit, andererseits als ein Patronat über die gesamte Christenheit im Kampf gegen die andersgläubigen Türken. Den Ausgangspunkt der Analyse bildet das Marienpatronat in Bayern, dem der Verfasser ein Modellcharakter zuschreibt. Anschließend untersucht der Verfasser den Einfluss der religiös-politischen Vorstellungen auf die Kriegspolitik am Beispiel Bayerns und Frankreichs und zeigt, dass es sich dabei nicht nur um die Interpretation militärischen Erfolgs oder Misserfolgs als Zeichen Gottes handelt, sondern auch um Nutzung religiöser Rhetorik für propagandistische Zwecke. Der IV. Teil konzentriert sich weiterhin auf das Thema des Krieges, mit einer besonderen Fokussierung auf Polen-Litauen und seine Lage am Rand des christlichen Europas (Idee des *antemurale christianitatis*). Der reformkatholische Universalismus wird hier einerseits in Bezug auf die Sakralität der Monarchie und andererseits im Zusammenhang mit dem Heidenkrieg als einem Weg zur Integration in die göttliche Ordnung dargestellt. Anschließend analysiert der Verfasser die Entwicklung des polnischen Marienpatronats. Gegenstand der Untersuchung im V. Teil ist der religiös-politische Charakter der

innenstaatlichen Konflikte um die Monarchie in Frankreich während der Fronde und in Polen-Litauen zur Zeit des Aufstands Chmelnyc'kys und des Krieges mit Schweden. In der Schlussfolgerung betont der Verfasser als Ergebnis seiner Analysen, dass die Katholische Reform ein einheitliches Phänomen innerhalb des europäischen Katholizismus darstelle. Allerdings hatte die Katholische Reform in den untersuchten Ländern, trotz derselben Voraussetzungen, unterschiedliche langfristige politische Folgen: In Bayern und Frankreich wurde die Zentralmacht gestärkt, in Polen-Litauen dagegen geschwächt.

Als einen dezidierten Vorteil der Studie gilt es den Mut des Verfassers zu betonen, sich kritisch mit etablierten Geschichtsschreibungen und bisherigen Forschungsergebnissen auseinanderzusetzen, wie etwa mit der Rede von den nationalen Sonderwegen der Katholischen Reform in den untersuchten Ländern. Die Vielfalt der herangezogenen Quellen (offizieller Briefverkehr, Propagandaschriften, Frömmigkeitswerke, Predigten, Panegyriken, politische Reden, Streitschriften und Stellungnahmen als auch Bildquellen) in vier Sprachen (Deutsch, Französisch, Polnisch und Latein) ist ebenfalls bemerkenswert.

Bei der Lektüre stört allerdings an vielen Stellen die Ausdrucksweise. Was soll etwa mit Formulierungen ausgesagt werden, wie – um nur einige Beispiele aufzugreifen – „der Himmel entfernt sich von der Welt“ (S. 81), „Geschichte der Beziehungen zwischen Erde und Himmel“ (S. 194), „Marienpatronat (...) als Ausdruck der Kommunikation mit Gott in einem Religionskrieg“ (S. 197), „Positionierung der polnischen katholischen Eliten gegenüber dem Himmel“ (S. 331)? Oder mit dem Titel eines Unterkapitels: „Frankreich, Bayern, Polen: Drei Wege zum Heil“? Dem Verfasser geht es dabei überhaupt nicht um das Heil als eine der zentralen theologischen Kategorien im eigentlichen Sinne, sondern um die Herstellung eines Verhältnisses zwischen dem Religiösen und Politischen. Man fragt sich, ob es sich bei derart Formulierungen um Anlehnung an die Sprechweise der Epoche oder um einen heutigen umgangssprachlichen bzw. idiomatischen Gebrauch der religiösen Begriffe handelt. Jedenfalls entsteht der Eindruck einer Vernachlässigung der wissenschaftlichen Sprachdisziplin. Dasselbe gilt leider auch für die Titel der einzelnen Teile und Kapitel, wie beispielsweise „Wie im Himmel, so auf Erden: Universalismus und Katholische Reform“ (I. Teil), „*Salve Regina* und Geschossalven: Krieg und Staatskons-

truktion in Bayern und Frankreich“ (III. Teil), „Krieg der Himmel: Triumph und Niedergang der Monarchien“ (V. Teil). Zwar lässt sich ein gewisses Konzept hinter dieser Betitelung erkennen, es wirkt aber unpräzise und bietet wenig Orientierung in dem umfangreichen und komplexen Stoff. Fraglich ist auch mancherorts der Gebrauch der theologischen Begriffe. Die zwei kurzen Abschnitte zur Eucharistie (S. 57) und zur

Theodizee (S. 80 f) stellen eine weitgehende Vereinfachung dar. Man hätte sie entweder theologisch sorgfältiger formulieren oder weggelassen sollen.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen ist die Studie aufschlussreich und bietet eine interessante Überleitung zu weiteren Forschungen zum Thema Religion und Politik in der Neuzeit.

Mainz

Urszula Pękala

Neuzeit

Claus Jürgensen: Das Altonaer Bekenntnis vom 11. Januar 1933, Husum 2013 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Bd. 56), 176 S., ISBN 978-3-786855019.

Am 17. Juli 1932 kam es in der damals schleswig-holsteinischen Stadt Altona zu blutigen Auseinandersetzungen um einen Propagandamarsch der NSDAP. Insgesamt 18 Menschen kamen ums Leben: zwei vermutlich von Linken erschossene SA-Männer, sowie 16 Unbeteiligte, die von Polizisten erschossen worden waren (was damals nicht rezipiert wurde). Dieser Tag wurde zum Symbol für die Eskalation der gewaltsam auf der Straße ausgefochtenen Auseinandersetzung zwischen NSDAP und KPD. Der „Blutsonntag“ von Altona wurde zum Anlass der „Papen-Streich“ oder „Preußenschlag“ genannten Absetzung der preußischen Regierung durch den Reichskanzler Franz von Papen. Zahlreiche überwiegend sozialdemokratische Spitzenbeamte und vor allem Polizeipräsidenten wurden in den folgenden Wochen ihres Amtes enthoben und durch weit rechts stehende Beamte ersetzt. Damit hatte der Übergang zur Diktatur begonnen.

Unter dem Eindruck dieses Sonntags hatten 21 der Altonaer Pastoren über Monate an einer kirchlichen Stellungnahme zu den Verhältnissen der Zeit gearbeitet, die sie nach einer sehr professionellen Pressevorbereitung am 11. Januar 1933 in zwei parallelen überfüllten Gottesdiensten verlasen.

Aus heutiger Perspektive datiert das Altonaer Bekenntnis kurz vor Beginn der NS-Herrschaft. Um der Kirche eine neue Rolle im demokratischen Staat zu geben kam es zu spät. Dennoch ist das Altonaer Bekenntnis einzigartig in der Geschichte der Weimarer Republik. Die Pastoren einer Propstei hatten in monatelanger Arbeit eine Grundsatzklärung formuliert über das Verhältnis der evangelisch-lutherischen Kirche zu Staat

und Gesellschaft. In der Besonderheit dieser Tat liegt unumstritten ein besonderer Wert des Altonaer Bekenntnisses.

Der emeritierte Altonaer Pastor Claus Jürgensen hat sich dem Geschehen in einer Monografie angenommen und den Entstehungsprozess akribisch recherchiert. Detailliert beleuchtet er die Diskussionen unter den Pastoren, gibt zahlreiche biografische Hintergründe der Akteure – die Hauptautoren stammten allesamt aus dem deutsch-dänischen Grenzgebiet – und nimmt eine Einordnung in den Kontext der schleswig-holsteinischen Landeskirche vor, zu der Altona gehörte.

Inhaltlich zeugt das Bekenntnis von einer ausgesprochenen Ambivalenz. Das Kirchenverständnis, das ihm innewohnte war in vielem neu und hob sich in manchem vom traditionellen Nationalprotestantismus ab. Dennoch äußerten die Pastoren ein Staatsverständnis, das betont autoritär war und grenzten sich scharf von Aufklärung und Humanismus ab. Der abgedruckte Bericht Hans Asmussens über den Entstehungsprozess ist hier ausgesprochen aufschlussreich, legt er doch die unterschiedlichen Einflussnahmen und Abgrenzungen bei der Formulierung der Thesen offen.

Der eigentlichen Bekanntmachung ist ein eigener Abschnitt gewidmet, der unter anderem die ausgesprochen professionelle Pressearbeit der Pastoren beleuchtet. Ebenso intensiv wird die Wirkungsgeschichte des Bekenntnisses nach Beginn der NS-Herrschaft untersucht. Unter dem öffentlichen Druck wichen etliche Mitunterzeichner zurück und die Gemeinschaft der Pastoren zerbrach schnell. Insbesondere mit der Person Hans Asmussen, der 1934 von seiner Landeskirche in den Ruhestand geschickt worden war, verbindet sich eine weit reichende Wirkungsgeschichte des Altonaer Bekenntnisses: er zählte zu den Mitautoren der Barmer Erklärung 1934 ebenso wie des Stuttgarter Schuldbekenntnisses 1945.

Ergänzend zur Darstellung Jürgensens sind nicht nur das Bekenntnis selbst, sondern auch einige Dokumente zum Entstehungskontext abgedruckt, so dass die vorgelegte Schrift tatsächlich als umfassende Gesamtdarstellung des Altonaer Bekenntnis gelten kann. Claus Jürgensen hat mit seiner Schrift einen wichtigen Beitrag über die Rolle des Altonaer Bekenntnisses für die Entstehungsgeschichte des Kirchenkampfes während der NS-Zeit geliefert.

Kiel

Stephan Linck

Wolf, Hubert: Die Nonnen von Sant' Ambrogio. Eine wahre Geschichte. München: C.H. Beck 2013, 544 S., ISBN 978-3-406-64522-8.

Das Schicksal eines unbedeutenden Nonnenklosters in Rom in der Mitte des 19. Jahrhunderts schreit nicht unbedingt nach einer umfangreichen Monographie aus der Feder eines deutschen Kirchenhistorikers. Es muss schon etwas Besonderes auf sich haben, wenn es doch dazu kommt. In diesem Fall ist es ein Skandal, der über mehrere Jahre das Hl. Offizium, die Vorgängerinstitution der heutigen Glaubenskongregation, beschäftigte. Es ging um die Verehrung falscher Heiliger, um unerlaubte sexuelle Praktiken, ein Mordkomplott gegen eine Novizin aus der Hohenzollern-Dynastie, die später die Stifterin der berühmten Abtei Beuron werden sollte, und um mehrere tatsächliche Morde. In den Skandal waren in unterschiedlicher Weise so prominente kirchliche Würdenträger und Theologen wie Joseph Kleutgen, Kardinal Graf Karl August von Reischach, Erzbischof Gustav Adolf zu Hohenlohe-Schillingsfürst, Kardinalvikar Costatino Patrizi und selbst Papst Pius IX. verwickelt. Kein Wunder, dass man die Akten über das Verfahren im Geheimarchiv des Hl. Offiziums so gut versteckte (und verlegte) wie irgend möglich.

Man kann Hubert Wolfs Buch daher als historischen Kriminalroman à la Dan Brown lesen, nur dass es sich dann eben um eine „wahre Geschichte“ und nicht um eine fiktive handelt. Die Verlagswerbung für das Buch, aber auch das für eine kirchengeschichtliche Monographie ungewöhnlich große Publikumsinteresse binnen kürzester Zeit sprechen für eine solche Lesart. Sie ist legitim, denn Wolf erzählt spannend einen spektakulären Stoff mit viel sex and crime in geschickter Dramaturgie und einem flüssigen, bestens lesbaren Stil. Nur dann und wann mutet die Darstellung etwas langatmig an, bedingt durch die gesuchte Nähe zu den Quellen mit langen Quellenzitaten. Im Kap. über die

„Dramaturgie der Vergiftung“ erliegt der Autor augenscheinlich ein wenig der Faszination der Giftmischerei. Wer immer geglaubt hat, deutsche (Kirchen-)Historiker taugten im Unterschied zu französischen oder britischen Kollegen nur für fußnotenlastige, akademisch-trockene Darstellungen, der findet sich hier zweifellos eines Besseren belehrt.

Dennoch wird eine solche skandallüsterne Lesart dem Buch und dem engagierten Wissenschaftler hinter dem Buch nicht wirklich gerecht. Da ist zum einen die Tatsache zu berücksichtigen, dass Wolf und seinem Team eine veritable Forschungsleistung gelungen ist. Einen solchen Schatz muss man eben in einem Archiv erst einmal heben und über Jahre hin sachkundig erschließen. Die Fülle akribisch recherchierter Fakten zu den handelnden Personen und Institutionen, die sich mitunter zu kleinen Lerneinheiten verdichten (z. B. S. 92–96. 99–102), zeigen den wissenschaftlichen Eros. Deshalb sollte man das Buch auch als einen Beitrag zur Kirchengeschichte des Katholizismus und insbesondere der Kurie und des Papsttums in der Umbruchszeit des 19. Jahrhunderts lesen. Lässt man sich auf diese Lesart ein, dann enthüllt das Buch eine ganze Reihe erstaunlicher Einsichten. Natürlich spielen Sex, Intrigen und Verbrechen auch dann noch eine Rolle, aber die Darstellung erschöpft sich nicht länger in einer vordergründigen Erzählung über gebrochene Keuschheitsgelübde, verführte und verführende Beichtväter, lüsterne und kriminelle Nonnen und Priester usw. Es wird eine Tiefenstruktur der kirchengeschichtlichen Ereignisse sichtbar, die sonst gerne übersehen wird. Kirchengeschichte wurde gerne als das Werk starker Männer verstanden, die mit theologischer Bildung und/oder amtlicher Autorität das Geschick der Kirche als einer wohlgeordneten „societas perfecta“ bestimmen. Mit der Definition des Jurisdiktionsprimats und des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes hat diese Sicht der Kirche als einer von männlicher, amtlicher Autorität geprägten heiligen Ordnung 1870 eine finale Zuspitzung erfahren. Was Wolfs Buch zeigt, ist ein anderes Bild derselben Instanz. Einzelne Frauen erlangten als (angebliche) Mittlerinnen zwischen Himmel und Erde in der Kirche eine Macht, die ihnen weder ihr kirchenrechtlicher Status noch ihre (fehlende) theologische Bildung vermittelte. Sie, die nach dem vorherrschenden Geschlechterbild und nach der kirchlichen Doktrin als Laien und als ungebildete Frauen zuhören, schweigen, dienen und gehorchen sollten, führten diejenigen, die die Kirche leiten sollten, verlangten und erlangten bei ihnen Gehör und Gehorsam. Aus Führern (Beichtvätern, Bi-

schöfen, Kardinälen) wurden Geführte und teilweise Abhängige. Was Wolf beschreibt und was Otto Weiß schon vor Jahren im Fall der „Seherin“ Louise Beck beobachtet hatte, ist eine teilweise Umkehr der hierarchischen Ordnung durch das Charisma (angeblich) mystisch begnadeter Frauen. Das war möglich, weil die zur Vorherrschaft gelangte, so streng auf logische Schlüsse und tiefgründige philosophisch-theologische Differenzierungen bedachte neoscholastisch-ultramontane Theologie und Ideologie sich in Gestalt führender Protagonisten wie Joseph Kleutgen, Kardinal Reisach und Papst Pius IX. so offen zeigte für das Wunderbare und weil diese maßgeblichen Protagonisten die (letzte) Hoffnung angesichts all der dramatischen Verlusterfahrungen auf ein direktes Eingreifen der himmlischen Mächte setzten. Nicht zu leugnen ist allerdings, dass im Konfliktfall am Ende doch die Männer und das hierarchische Amt siegten, so auch im Fall der Nonnen von Sant' Ambrogio.

Was Wolf in beeindruckender und gleichzeitig bedrückender Weise zeigt, ist die Wirkmächtigkeit personeller Netzwerke und der Kampf zwischen ihnen in der Kirche und insbesondere an der Kurie. Dabei werden Frömmigkeitspraktiken und auch die Theologie in den persönlichen Karriere- und Racheplänen regelrecht zu Waffen. Man scheut nahezu kein Mittel, mit dem man die Konkurrenz überflügeln und von der Macht ausschließen kann. Der Fall von Sant' Ambrogio war deshalb auch ein Ringen zwischen einem jesuitischen Netzwerk neoscholastisch-ultramontaner Prägung (Kleutgen; Patrizi; Reisach; Pius IX.) und einer Mitte des 19. Jahrhunderts durchaus noch lebendigen, wenn auch stark in die Defensive geratenen Konkurrenz (hier repräsentiert durch den Erzbischof von Hohenlohe, die Benediktiner von St. Paul vor den Mauern und die Anhänger Anton Günthers). Man erschauert regelrecht, wenn man Folgendes bedenkt: Joseph Kleutgen wurde als formaler Häretiker verurteilt, weil er teils Anstifter, teils Mitwisser von Morden und Giftanschlägen war, weil er wiederholt das Beichtgeheimnis brach, die Verehrung falscher Heiliger förderte und weil er mit Personen, deren Beichtvater er war, illegitime sexuellen Praktiken ausübte. Es ist eben dieser Joseph Kleutgen, der dank der Protektion durch dieses kuriale Netzwerk nur eine harmlose Strafe erhielt und sogar davon vorzeitig durch den Papst begnadigt wurde. Eben dieser Joseph Kleutgen war maßgeblich an der Verurteilung Günthers oder Döllingers („Tuas libenter“ 1863) beteiligt und wurde als verurteilter Häretiker zum wirkmächtigen Inspirator der Lehre vom

„ordentlichen Lehramt“ und zum Wegbereiter der beiden Dogmatisierungen von 1870.

Als beiläufige Ungenauigkeiten sind dem Rezensenten aufgefallen: Der heroische Tugendgrad war auch in den Selig- und Heiligsprechungsverfahren der Neuzeit nicht einfach das „entscheidende Kriterium“ (S. 131), denn der Wunderbeweis war und ist unabdingbare Voraussetzung (so richtig S. 138). Streng theologisch gibt es nur ein Sterbesakrament, nämlich die Wegzehrung, und nicht Sterbesakramente (S. 141). Verkürzt ist die Entwicklung Döllingers als Weg vom Ultramontanen zum Liberalen beschrieben (S. 350), während Wolf in früheren Darstellungen mit guten Gründen Döllinger als Vertreter eines alten Ultramontanismus charakterisiert hat, der den Weg zum neuen, neoscholastisch-kurialistischen Ultramontanismus nicht mehr mitging.

Fazit: Unbedingt lesenswert.

Trier

Bernhard Schneider

Gotthard Jasper: Paul Althaus (1888–1966). Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 430 S., ISBN 978-3-525-55053-3.

Paul Althaus ist in Kirche und Theologie nicht gerade wohlgefallen. Das hängt zum einen damit zusammen, dass Althaus ein konservatives Luthertum vertrat, dem sich in der EKD und an den theologischen Fakultäten niemand mehr verpflichtet fühlt. Zum anderen war Althaus durch das lange Zeit herrschende Verdikt mit getroffen, das über alle diejenigen gesprochen wurde, die im Kirchenkampf nicht auf der Seite der „Bekennenden Kirche“ gestanden hatten. Da aber in den letzten Jahrzehnten das Interesse an der liberaltheologischen Tradition des späten 19. Jahrhunderts wieder gestiegen ist und in diesem Zusammenhang seit einigen Jahren auch die Protagonisten eines anderen als des Barthschen Ansatzes in der Zwischenkriegszeit neue Aufmerksamkeit erfahren, liegt es nahe, sich auch einmal wieder näher mit Althaus zu beschäftigen. Gotthard Jasper, emeritierter Politologe und ehemaliger Rektor der Universität Erlangen, an der Althaus über drei Jahrzehnte wirkte, hat diese Aufgabe in Angriff genommen und eine Biographie vorgelegt, die den politischen wie den theologischen Althaus gleichermaßen in den Blick nimmt.

Althaus stammte aus einer niedersächsischen Theologendynastie. Sein gleichnamiger Vater war bereits Professor für Systematische Theologie und Neues Testament, und Althaus trat gewissermaßen direkt in dessen

Fußstapfen. Ihm war aber schon früh sehr daran gelegen, sich nicht einfach bequem im kirchlichen Milieu einzurichten, sondern vor allem als Prediger ein breiteres Publikum anzusprechen. Prägend war in dieser Hinsicht für Althaus die Tätigkeit als Gouvernementspfarrer in Lodz während des Ersten Weltkriegs. Die Verbindung sozialer und politischer Gegenwartsdeutung mit einer theologischen Dimension erfuhr er dabei als besonders ertragreich.

Jasper zeigt im weiteren Durchgang durch Althaus' Lebensstationen die starke Kontinuität seiner politischen wie theologischen Überzeugungen. Althaus kam aus einer dezidiert konservativen Tradition und befürwortete eine prinzipielle Verbindung von Theologie und Politik, hielt aber doch eine absolute Grenze in dem Moment für erreicht, in dem die Politik eschatologisch zu werden und das Reich Gottes auf Erden zu errichten drohte. Politisch vertrat Althaus schon früh einen Nationalkonservatismus, der sich aber von nationalistischen Extrempositionen distanzierte; theologisch führte er die Linie der moderaten „Positiven“, also der konservativen Theologie des 19. Jahrhunderts, fort, ohne die Ergebnisse der historischen Bibelkritik zu ignorieren. Damit gehörte er zu einer „jungkonservativen“ Fraktion innerhalb der von dem Kirchenhistoriker Karl Holl angeregten „Lutherrenaissance“, die weder den Ansatz der älteren liberalen noch den der neueren „dialektischen“ Theologie für zielführend hielt.

Althaus war nicht nur ein beliebter Prediger, sondern auch ein sehr populärer akademischer Lehrer. Einen entsprechenden Ruf erarbeitete er sich schon in Rostock, wo er seit 1919 Professor für Systematische Theologie war. Der Durchbruch in die erste Riege der deutschen evangelischen Theologie gelang ihm aber erst in Erlangen, wo er von 1925 bis zu seiner Emeritierung 1956 lehrte. Wie kaum ein zweiter galt Althaus seit Mitte der 1920er Jahre als Fortführer der lutherischen Tradition; dies aber in einer – im Gegensatz zu seinem Erlanger Kollegen Werner Elert – so wenig konfessionalistisch verengten Weise, dass er stets auch mit seinen theologischen Gegnern in freundschaftlichem Gespräch blieb und einer dieser Gegner, Karl Barth, ihm die ambivalente Fähigkeit attestierte, „nach allen Seiten offen zu sein“ (S. 168).

Entsprechend nahm Althaus auch im Kirchenkampf nach 1933 eine Mittelposition ein. Er war nicht bereit, wie sein Freund Emanuel Hirsch den „Deutschen Christen“ (DC) beizutreten und beobachtete den Aufstieg der NSDAP mit Sorge, zumal er Ende

der 1920er Jahre wegen des Radikalisierungskurses der Deutschnationalen aus der DNVP ausgetreten war. Althaus' vielbeachtete Schrift „Die Deutsche Stunde der Kirche“ vom Oktober 1933 interpretiert Jasper daher auch sehr plausibel nicht als Anlehnung an den Nationalsozialismus, sondern als Streitschrift gegen den radikalen Flügel der DC einerseits, gegen Karl Barth andererseits, dessen Beharren auf der „reinen Theologie“ nur kurze Zeit später durchaus mit dem Bekenntnis zur „göttlichen Sendung“ des Kommunismus einhergehen konnte. Und auch der „Ansbacher Ratschlag“ vom Juni 1934, als Gegenrede gegen die Barthsche „Barmer Erklärung“ und ihren „Christomonismus“ (S. 258) konzipiert, wird von Jasper zutreffend als zumindest in Althaus' Intention *theologischer*, nicht gegenwartspolitischer Einspruch charakterisiert, von dem er sich zudem im Oktober 1934 aus kirchenpolitischen Gründen wieder distanzierte. Ansonsten hielten sich bis 1939 bei Althaus Ablehnung der Innen- und Zustimmung zur Außenpolitik des Regimes mehr oder weniger die Waage: „Die Polykratie des NS-Systems [...] erschwerte die Bestimmung des Punktes des hic et nunc“ (S. 298). Als er erkannte, dass es Hitler im Krieg nicht nur um die Revision der Bestimmungen von Versailles ging, gab er seiner Verzweiflung immerhin in seinen Erlanger Predigten Ausdruck.

Die kurzzeitige Entlassung aus dem Dienst – von Januar 1947 bis Februar 1948 – war dann, wie Jasper zeigt, nicht so sehr der wirklichen oder vermeintlichen „Verstrickung“ von Althaus geschuldet als vielmehr der spezifischen politischen Situation der unmittelbaren Nachkriegszeit. Jedenfalls ging Althaus durch eine Phase der Reflexion und „Selbstrevision“ (S. 349), ohne allerdings seine konservativen theologischen und politischen Positionen für „widerlegt“ oder überholt zu halten. Theologisch focht Althaus bis zu seinem Tod 1966 für einen an Luther orientierten modernen Konservatismus, der weder den Weg der dialektischen Theologie Karl Barths – mitsamt ihren immer deutlicher zu Tage tretenden auch politischen Konsequenzen – noch der „Entmythologisierung“ im Sinne Bultmanns für richtig hielt und dabei auch für die bleibende theologische Relevanz des „historischen Jesus“ stritt.

Jasper schildert abschließend noch knapp die Nachwirkungen von Althaus' Werk, und es überrascht nicht, dass er dessen „Stigmatisierung“ (S. 384) ausgesprochen kritisch beurteilt. Denn das Buch ist über weite Strecken eine Verteidigungsschrift, die Althaus gegen moralisierend-politische Vorwürfe in Schutz nimmt. Dies geschieht aber nicht aus

Sympathie für Althaus' politische Ansichten, sondern aus dem begrüßenswerten Bestreben, den historischen Untersuchungsgegenstand nicht normativ zu beurteilen, sondern aus seiner Zeit heraus zu verstehen und plausibel zu machen. Die Alternative bestünde nämlich darin, die eigene Weltanschauung – mehr oder weniger unreflektiert als allgemein-konsensual unterstellt – zum Bewertungsmaßstab zu erheben. Die lesenswerte Studie von Jasper zeigt dagegen in ihren stärksten Passagen, dass man mit dem Programm eines historischen Verstehens weiterkommt, das die Plausibilität und die Vernunftmomente einer zeitlich wie inhaltlich „fremden“ Denkweise herausarbeitet und das Urteil darüber, was davon „uns heute“ einleuchtet und was nicht, ganz dem Leser überlässt. Sie zeigt auch, dass sich die Beschäftigung mit Paul Althaus nach wie vor lohnt, sowohl für Theologen als auch für Historiker.

Passau

Benjamin Hasselhorn

Karl Richard Ziegert: *Zivilreligion. Der protestantische Verrat an Luther. Wie sie in Deutschland entstanden ist und wie sie herrscht*, München: Olzog 2013, 480 S., ISBN 9783789283512, 48 €.

Dieses Buch ist ein Paukenschlag. Der Autor führt nicht vorsichtig abwägend eine neue Sichtweise über einen kontroversen Gegenstand in die gelehrte Diskussion ein, sondern will offensichtlich das Kirchenvolk aufrütteln, die Kirchenführung provozieren und die akademische Theologie an ihre Pflichten erinnern. Wer sich schon länger fragt, wo eigentlich in der evangelischen Kirche die lutherische Streitlust geblieben ist, der wird bei Karl Richard Ziegert fündig. Seine Kernthese lautet: Der deutsche Protestantismus habe sich seit dem 19. Jahrhundert, spätestens aber 1945 zum Träger einer „Zivilreligion“ gemacht und damit einen „Verrat an Luther“ begangen.

Der Autor zeichnet die einzelnen historischen Phasen der Entstehung dieser seiner Auffassung nach von der evangelischen Kirche maßgeblich getragenen Zivilreligion mit samt ihren kirchlich-theologischen Folgen nach. Das Entscheidende, so Ziegert, sei aber bereits mit der Stuttgarter Schulderklärung vom Oktober 1945 geschehen, die wiederum nicht ohne ihre Vorgeschichte zu verstehen sei. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts an, 1919 und 1933 jeweils verschärft, sei die evangelische Kirche immer weniger zu einer religiösen und immer mehr zu einer politischen Institution geworden. Liberaler Protes-

tantenverein und nationalprotestantische „Rechte“, „Deutsche Christen“ und „Bekennende Kirche“ seien auf politischer Ebene zwar Gegner, auf metapolitischer Ebene aber darin einig gewesen, dass die Kirche explizit ein harmonisches Verhältnis zum Staat zu gewinnen habe, in dem sie selbst ein politisch-moralisches „Wächteramt“ bekleide.

Die Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934 – eine Art heiliger Text des neuen Protestantismus – enthalte, so Ziegert, bei genauerem Hinsehen überhaupt keine Abgrenzung vom totalitären Staat, sondern sei nichts anderes als der Versuch, die guten Beziehungen zum Nationalsozialismus nicht kampfflos den Deutschen Christen zu überlassen. Mit der Stuttgarter Schulderklärung 1945 sei dann erst eine nachträgliche Umdeutung der „Bekennenden Kirche“ zur antinationalsozialistischen Widerstandsbewegung vorgenommen worden, die es auf politischer Ebene ermöglicht habe, der evangelischen Kirche einen privilegierten Status zu sichern. Das „Wächteramt“ habe die Kirche seitdem zur Propagierung einer deutschen „Kollektivschuld“ im Hinblick auf den Nationalsozialismus wahrgenommen und sich damit zum Verbündeten, ja sogar zum vorrangigen Propagator einer bundesrepublikanischen „Zivilreligion“ gemacht. Kirchenpolitischer oder theologischer Widerstand dagegen sei sukzessive gebrochen worden, bis zu dem Punkt, an dem selbst der Begriff der Zivilreligion positiv konnotiert Eingang in die kirchliche Diskussion gefunden habe.

Aus dieser Perspektive werden dann die EKD-Synode in Bethel 1963 und die Ost-Denkschrift 1965 als definitive Festsetzungen eines zivilreligiösen Schuld-Konsenses verstanden, der mit den „Politischen Nachtgebeten“ 1968 ff. schließlich auch das innerste Zentrum protestantischer Frömmigkeit erreicht und umgewandelt habe: den Gottesdienst. In den 1970er Jahren habe die Politisierung der evangelischen Kirche vor allem mittels der Kirchentage immer weiter an Radikalität gewonnen. Die politischen Marksteine einer auf deutsche Schuld fixierten Zivilreligion – die Rede Richard von Weizsäckers vom 8. Mai 1985 sowie die Errichtung des Denkmals für die ermordeten Juden Europas in Berlin – seien dann schließlich rein affirmativ von der EKD begleitet worden.

Die gegenwärtige Lage interpretiert Ziegert als flächendeckende Durchsetzung eines Konzepts von Zivilreligion, dessen prominenter Vertreter Jürgen Habermas sei: „Religion“ in einem sehr abstrakten Sinne werde in einer Weise zur Begründung politischer Entscheidungen verwendet, dass diese faktisch der rationalen Diskussion entzogen

seien. Die Kirche trete dem nicht entgegen, weil sie von einer solchen Zivilreligion machtpolitisch profitiere: „Die EKD-Kirchen haben damit jedenfalls nun auch in Deutschland ihre ‚zivile‘ Oberreligion bekommen, die sie haben wollten, weil sie ihnen ja auch im Gegenzug immer noch einen gesellschaftlichen Status sichert, den sie in der Tat bis dato noch nie gehabt hatten.“ (S. 324) Erkennbar sei dies nicht zuletzt an der Rechtslage, die weit von einer tatsächlichen Trennung von Staat und Kirche entfernt sei, sondern vielmehr im Namen eines Kooperationsverhältnisses der Kirche eine privilegierte Position sichere. Der Preis dafür sei eine selbstverschuldete „religionshistorische Krise“ (S. 366), da mit der Entscheidung für „eine politische Kirche mit Parteicharakter“ eine „Erosion der religiösen Kommunikation“ und eine „Auflösung der Tradition in der Kirche selbst“ (S. 367) einhergegangen seien. Als Ausweg aus dieser Krise fordert Ziegert eine „Entmythologisierung des gegenwärtigen deutschen Staatsgedankens“ (S. 405) im Sinne eines Versuches, einerseits den religiösen Charakter der Kirche zu retten, andererseits den Staat vor der „totalitären Versuchung“ (S. 406) zu schützen.

Die Rezeption des Buches steht vor einem erheblichen Hindernis: Wenn Ziegerts Analyse stimmt, dann wird sie kirchlicherseits konsequent ignoriert werden. Die EKD täte daher gut daran, dieses Buch nicht nur zur Kenntnis, sondern auch zum Anlass zu nehmen, über die diagnostizierten Fehlentwicklungen nachzudenken. Vor allem aber sind die theologischen Fakultäten aufgefordert, den Ball aufzunehmen und eine Diskussion darüber in Gang zu bringen, ob das Lutherum nicht mehr zu bieten hat als zivilreligiösen Beistand für den Staat. Das gilt umso stärker, als Ziegert von einer dezidiert theologisch liberalen Position aus argumentiert, die in der akademischen Theologie der Gegenwart eigentlich großenteils auf Zustimmung treffen müsste. Im Falle eines Beschweigens von dieser Seite könnte man auf die Idee kommen, dass das nach wie vor verbreitete lutherische Naserümpfen über „politische Theologie“ – und damit eben auch über Zivilreligion – weniger einer inhaltlichen Gegnerschaft geschuldet ist als vielmehr dem Wunsch, über bestimmte Dinge nicht offen zu sprechen.

Passau

Benjamin Hasselhorn

Markus Thureau, Paul von Schanz (1841–1905). Zur sozial- und theologiegeschichtlichen Verortung eines katholischen Theologen im langen 19. Jahrhundert, Stuttgart:

Franz Steiner 2013, 510 S. (Contubernium, Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 80), ISBN 978-3-515-10335-0, Hardcover 76 €.

Paul von Schanz hat einen würdigen Biographen gefunden. In einer auf gründlichen Archivstudien beruhenden, die vielfältigen historischen Hintergründe sorgfältig ausleuchtenden, zu gut ausgewogenen Bewertungen gelangenden und überdies angenehm lesbaren Berliner Dissertation hat sich Markus Thureau dem Titel zufolge eine doppelte Aufgabe gestellt. Er will zum einen den gesellschaftlichen Aufstieg eines der wichtigsten Tübinger Theologen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von der „obere[n] Unterschicht“ (S. 35) seiner Heimatstadt Horb zum persönlich geadelten Universitätsrektor nachzeichnen. Trotz schwieriger Quellenlage gelingt es Thureau, diesen milieuspezifischen Karriereweg aus „kleinen“ hinaus in „große“ Verhältnisse akribisch zu rekonstruieren. Wichtiger noch als die soziale war aber die geistige Mobilität, die Schanz bildungsbiographisch unter Beweis stellte, und größer als in sozialgeschichtlicher Hinsicht dürfte daher auch zweifellos seine Bedeutung für die Theologiegeschichte des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts sein. Als den beiden größten intellektuellen Herausforderungen hatte sich die Theologie seiner Zeit den noch immer in unaufhaltsamem Aufstieg begriffenen modernen Geschichts- und Naturwissenschaften zu stellen. Schanz verkörpert den seltenen, in Deutschland wohl geradezu einmaligen Fall, dass sich ein angehender katholischer Geistlicher nicht auf eine akademische Ausbildung in Philosophie und Theologie beschränkte, sondern darüber hinaus zum einen philologische Studien absolvierte, die er 1867 mit dem philosophischen Doktorhut krönte, und zum anderen nach der Befähigung zum realistischen Gymnasiallehramt 1869 auch noch das Professoratsexamen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Richtung erwarb. Welcher katholische Apologet seiner Zeit hätte für sich eine solche Mehrfachbefähigung, geschweige denn das Gütesiegel in Anspruch nehmen können, dass er auf allen diesen Gebieten nicht nur gelernt, sondern dann auch über Jahrzehnte hin gelehrt habe? Von 1870 an war Schanz als stellvertretender Lehrer, von 1872 bis 1876 als Studienprofessor für Mathematik und Naturwissenschaften am Gymnasium in Rottweil tätig, von 1876 bis 1882 in Tübingen als ordentlicher Universitätsprofessor für neutestamentliche Exegese, und von 1883 bis 1905 vertrat er dort in derselben Stellung die Apologetik und Dogmatik. Umfassend zeigt Thureau, dass, inwiefern und wie sich Schanz dem zeitgenössischen empiri-

schen Denken unter beiderlei Gestalt, der natur- und der geisteswissenschaftlichen, stellte. Er stieg so nicht ohne Grund rasch zu einem der wichtigsten deutschsprachigen Vertreter der so genannten „katholischen Wissenschaft“ auf. An das wissenschaftstheoretische und -politische Programm dieser „katholischen Wissenschaft“, das Schanz ganz im Sinne Georg von Hertlings vertrat, kann man, wie Thureau es in der Folge von Franz Xaver Kraut (vgl. S. 345–352 u. 413–416), berechnete kritische Anfragen richten. Die wissenschaftsproduktiven Energien, die dadurch im damaligen Katholizismus freigesetzt wurden, dürften dennoch außer Frage stehen. Leider fehlt der Raum, um Thaurus Buch, eine Frucht ausgreifender Studien, in seinen reichen Details vorzustellen; es sei dazu der weiteren Lektüre empfohlen. Wichtiger scheint dem Rez., die vielfachen Anregungen zur wissenschaftlichen Diskussion aufzugreifen, die Thaurus wichtiger Beitrag zur katholischen Sozial- und Theologiegeschichte um 1900 bietet. Nur zwei zentrale Punkte seien an dieser Stelle herausgegriffen, von denen der eine mehr die Frage nach Schanz als einem *Tübinger* Theologen, der andere mehr das Eigentümliche der von diesem vertretenen *Tübinger Theologie* betrifft.

Thureau hat vermieden, den Begriff der „Katholischen Tübinger Schule“ in den Buchtitel aufzunehmen. Aber dem Namen wie der Sache nach ist das damit bezeichnete theologiegeschichtliche Phänomen für seine gesamte Arbeit von fundamentaler Bedeutung. Thureau plädiert für die Beibehaltung des umstrittenen Schulbegriffs. Was genau verbirgt sich aber nach Thaurus Urteil dahinter? Einerseits beobachtet er, dass im Hinblick auf die Arbeitsmethode tatsächlich unter manchen „Tübingern“ große Gemeinsamkeiten bestanden, während auf der kirchenpolitischen Ebene zwischen den „Aufklärern“ und den „Ultramontanen“ unter ihnen gleichzeitig gravierende Unterschiede obwalten konnten (vgl. S. 24). Man möchte fragen, was in einem derart zugespitzten funktional differenzierenden Modell, so berechnete es ist, noch anderes von der „Schule“ übrig bleibt, als eine wissenschaftliche Methodik, die im Grunde offenbar weder über eine katholische noch über eine tübingerische Spezifik verfügte. Andererseits übt sich Thureau in demonstrativer Bescheidenheit, wenn er betont, dass der Begriff „bei Schanz selbst Anwendung“ finde, „d. h. er zählte sich selbst zu einer solchen Schule und hat dies in seinem Werk reflektiert. Geltung und Gehalt des Begriffes beschränken sich in der vorliegenden Arbeit nicht zuletzt deswegen“, schlussfolgert Thureau daraus, „auf Leben und Werk von Paul Schanz. Der Begriff dient somit lediglich zur Beschreibung des theologischen

Ansatzes von Schanz.“ (S. 25). Allerdings scheint Thureau dieser Beschränkung in letzter Konsequenz doch selbst nicht ganz treu bleiben zu können, wenn er etwa später die Ansicht äußert, nicht nur ein methodologisches, sondern doch auch ein ganz bestimmtes kirchenpolitisches Charakteristikum, nämlich die „Eigenart eines gemäßigten Ultramontanismus“ sei zumindest ab 1869/70 „für die Tübinger Theologen kennzeichnend“ (S. 125) geworden. Werden nicht durch eine solche Festlegung die „Aufklärer“, die eben noch zur „Schule“ gehören sollten, kurzerhand wieder aus der derselben herausdefiniert? Oder sollen frühere „Aufklärer“ neben späteren „Ultramontanen“ stehen dürfen? Aber was wäre dann wieder das sie untereinander verbindende Charakteristikum? Und wenn sich Thureau zuletzt auf die berühmte „formale Trias“ von Wissenschaftlichkeit, Kirchlichkeit und Gegenwartsbezug zurückzieht (S. 142; vgl. aber auch schon S. 25), liegt dann nicht darin der faktische Nachweis, dass auf die Tübinger Schulfrage in der Regel nach wie vor auf eine Weise geantwortet wird, die zwangsläufig in ebenso viel wie wenig sagende, die komplexe Sachlage eher verschleiern als klärende Essentialisierungen (oder wahlweise Deessentialisierungen) einmünden muss? Sollte nicht vielleicht die Frage nach der „Katholischen Tübinger Schule“ besser als eine solche aufgefasst werden, die, statt auf Seins- oder Nichtseinsbehauptungen, Bestimmungen von vermeintlich Wesenseigenem und Wesensfremdem hinauszulaufen, als ein heuristisches Instrument fungiert, das die theologiegeschichtliche Tübingenforschung zur ständigen Komplexitätssteigerung zwingt, wie es nun einmal der historischen Wirklichkeit entspricht? Diese komplexe Wirklichkeit muss sich ja deshalb nicht sogleich in ein zusammenhangloses Konglomerat historischer Singularitäten auflösen.

Eine der wichtigen Leistungen von Thaurus Arbeit ist sodann, dass sie erlaubt, die Stellung von Schanz und damit eines Tübinger Theologen von hohem Gewicht zur (neu-)scholastischen Philosophie und Theologie genauer zu bestimmen, wobei freilich zwischen diesen beiden Größen so präzise wie möglich unterschieden werden muss. So bietet sich das folgende Bild dar: Schon von der Schule her war Schanz philosophisch in scholastik-skeptischem Denken erzogen worden, und diese frühe Prägung setzte sich in seinen Tübinger Studienjahren fort. Er hörte die Philosophie bei dem Spätidealisten Immanuel Hermann Fichte und dem Güntherianer Jakob Zukrigl. Auch später blieb die scholastische Philosophie Schanz fremd. Während Papst Leo XIII. sie 1878 in der Enzyklika „Aeterni patris“ zur notwendigen Grundlage aller Wis-

senschaften, nicht nur der Theologie, erklärte, meldete er ganz grundsätzliche Zweifel an ihrer wissenschaftlichen Validität an (vgl. S. 251). Schanz sprach sich für einen „Methodenpluralismus“ innerhalb der Theologie aus, wofür „man die ‚traditionelle‘ bzw. metaphysische Methode – die die Neuscholastik für sich reklamierte – nicht aufgeben müsse, sondern durch die empirische, naturwissenschaftliche Methode, die geschichtliche Methode oder die psychologisch-moralische Methode ergänzen sollte“ (S. 259). Viel mehr als die undankbare Rolle einer Art theologischer Dechiffrierkunst, die etwa zur „Erklärung mancher dogmatischer Sachverhalte“ (S. 295) vorläufig unverzichtbar blieb, war der scholastischen Theologie indes von Schanz faktisch kaum zugedacht. Legte er mithin die Axt auch nicht unmittelbar an den Baum der scholastischen Theologie an, so trocknete er doch ihre philosophischen Wurzeln aus, wodurch mittelbar derselbe letale Effekt, nur schleichender, ins Auge gefasst war. Vor allem aber gelang es ihm nicht, alle diese so unterschiedlichen Ansätze mit ihren je spezifischen Eigenlogiken in einen konsistenten Gesamtentwurf zu integrieren, der theologische „Vergangenheit“ und „Gegenwart“ wirklich, wie von ihm beansprucht, zu verbinden vermocht hätte (vgl. S. 251). „Vetera novis augere et perficere“, wie Leo XIII. es wünschte, das Alte durch das Neue zu ergänzen und zu vervollständigen, gerade dazu erwies sich Schanz nicht in der Lage – wenn es denn, wie man zugeben muss, dazu überhaupt eine Möglichkeit gab. Hier lag nach der Ansicht des Rez. Schanz’ rezeptionsgeschichtliches Hauptproblem. Um die rasche Vergessenheit zu erklären, in die Schanz bald nach seinem Tod geriet, braucht daher gar nicht im Anschluss an J.R. Geiselman auf jene Krise hingewiesen werden, in welche die dritte Generation der „Tübinger“, der er angehörte, im Antimodernismus geraten sei (vgl. S. 10 u. 425–427). Thureau nimmt diesem Argument selbst seine durchschlagende Kraft, wenn er Schanz an anderer Stelle gerade als ein Beispiel dafür heraushebt, „dass es nicht zwangsläufig zum Konflikt zwischen dem kirchlichen Lehramt und den Theologen, die neue Methoden zur Anwendung brachten, kommen musste. Die historisch-kritische Methode in der Bibelauslegung musste nicht unbedingt gegen päpstliche Verlautbarungen verstoßen, neue Modelle der Glaubensbegründung, wie sie in der französischen Philosophie entwickelt wurden (Immanenzapologetik), nicht notwendig in Konkurrenz zur traditionellen Apologetik geraten.“ (S. 31). Schanz wurde durch antimodernistische Umtriebe weder dem „Vergessenen“ noch gar der „Verurteilung“ (S. 425 f)

anheim gegeben. Die Kurzlebigkeit seines Werkes kann, sie muss aber auch nicht mit Heinrich Fries auf eine vorübergehende Zeitgemäßheit zurückgeführt werden, die allzu bald in Unzeitgemäßheit umgeschlagen sei (vgl. S. 11). Schanz war unbeschadet seiner großen Verdienste um die methodische Öffnung der Theologie nicht der Mann, der die enormen wissenschaftstheoretischen Herausforderungen, die sich aus dieser Öffnung ergaben, gesehen und sich ihnen im Sinne einer wissenschaftlichen Bringschuld wirklich gestellt hätte. Seine Theologie ist im Kern eine Theologie des Übergangs, eine Türöffnertheologie. Ihr ein Denkmal gesetzt zu haben, ist das bleibende Verdienst von Markus Thureau.

Münster/Frankfurt a.M.

Gregor Klapczynski

Matthias A. Deuschle, Ernst Wilhelm Hengstenberg. Ein Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Konservatismus im Preußen des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013 (Beiträge zur historischen Theologie 169), XIII, 658 S., ISBN 978-3-16-151732-7, Preis: 119 €.

Die hier anzuzeigende Studie – eine Habilitation am Lehrstuhl Wendebourg – beschäftigt sich mit einer der prominentesten Gestalten der Kirchen- und Theologiegeschichte des frühen 19. Jahrhunderts, Ernst Wilhelm Hengstenberg, und reiht sich damit ein in die ersten Versuche der letzten Dekade, sich anhand von Biographien diesem unter theologiegeschichtlicher Fragestellung ansonsten doch noch sehr unzureichend erforschten Zeitraum anzunähern (vgl. etwa Rotter, Großmann; Schulz, Tzschirner; Nöke, Planck). Doch möchte Vf. mit seiner Darstellung mehr leisten als es eine bloße Biographie zu bieten vermag. Die Darstellung des Lebens und Werkes Hengstenbergs soll zugleich auch einen Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Konservatismus leisten, dessen Erforschung Vf. zu Recht als noch ganz am Anfang stehend einstuft. Vf. bietet in vier Abschnitten eine umfassende Darstellung der Wirksamkeit Hengstenbergs in den Kontexten der Erweckungsbewegung (27–106), der Theologie (107–300), der Kirche (301–425) und der Politik (427–566), die es zum einen vermeidet, Hengstenbergs Wirken verengt auf eine Perspektive – wie etwa seine Herausgebertätigkeit oder seine Wirksamkeit als Berliner Alttestamentler – zu betrachten, und sich zum anderen der Mühe unterzieht, die echten Hengstenberg-Artikel in der Evangelischen Kirchenzeitung (EKZ)

von den in der bisherigen Forschungsliteratur ihm fälschlich zugeschriebenen Beiträgen zu scheiden. Vf. stellt die Forschung auf eine neue Grundlage, indem er die gesamten erhaltenen handschriftlichen Quellen ebenso auswertet wie die Hengstenberg-Bibliothek in Chicago, die hier erstmals der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgestellt wird.

Die methodische Zugangsweise wie auch die Erweiterung der Quellengrundlage führen zu deutlichen Korrekturen am Bild, das die bisherige Forschung von Hengstenberg zeichnete: Vf. zeigt den untypischen Weg Hengstenbergs zur Erweckungsbewegung durch die Tholuck- und Neanderlektüre während seiner Baseler Zeit auf, die nach seiner Rückkehr nach Preußen in die Aufnahme in die erweckten Berliner Kreise, in die Neander ihn einführte, mündete. Doch betonte der geborene Reformierte in ungleich stärkerem Maße als etwa Tholuck die Bibel als äußeres Wort, das als objektive Größe den Menschen dazu in die Lage versetze, in ihm das Göttliche vom Ungöttlichen zu scheiden und damit auch den göttlichen Geist inmitten der eigenen Wünsche und Sehnsüchte zu identifizieren. Nur durch diese Ansprache von außen war es für Hengstenberg überhaupt möglich, den Sünder von sich selbst zu befreien. Dieser schrifttheologische Ansatz implizierte nun aber, wie Vf. überzeugend zeigt, zugleich Hengstenbergs Kritik am Subjektivismus Schleiermacherscher Prägung, da seiner Ansicht nach dort das die Schrift auslegende Subjekt an die Stelle der Schrift als objektiver Größe rückte.

Es gelingt Vf. überzeugend nachzuweisen, dass Hengstenberg kein Konfessionalist war, sondern dass sein Interesse und sein Engagement bei der Herausgabe der EKZ vielmehr darauf zielte, die Erweckungsbewegung in kirchliche Theologie umzumünzen und sie dadurch für die Kirche fruchtbar zu machen. Die Bekenntnisschriften waren für Hengstenberg nur soweit verbindlich wie sie Ausdruck des Gemeindeglaubens waren. Nur wer die wesentlichen Inhalte der Bekenntnisschriften für unbiblich hielt, konnte für Hengstenberg nicht mehr als Geistlicher dieser Kirche tätig werden. Ansonsten war sein Umgang mit den Bekenntnisschriften, so Vf., großzügig und alles andere als konfessionell verengt. Die Abendmahlsfrage hielt er beispielsweise nicht für kirchentrennend, weshalb er die altlutherische Bewegung in Schlesien entschieden ablehnte. Die Bekenntnisschriften waren für Hengstenberg eine Äußerung des Glaubens der Gemeinde, die zur freien Zustimmung einlud. Er lehnte die Konkordienformel ab, weil darin eine theologische Systematik zum

Glaubensgegenstand erklärt worden sei. Hengstenbergs Bekenntnishermenteutik ist demnach als frei im Umgang mit dem Buchstaben und hart im Streit um die Substanz zu charakterisieren, wie Vf. festhält. Sein Verständnis der preußischen Union war das einer Konföderation weiterhin bestehender Konfessionen. Allen Überlegungen, die auf eine Konsensunion abzielten, erteilte er hingegen eine Absage. Hengstenberg war also, wie Vf. eindrücklich zu zeigen vermag, niemals ein Anhänger eines konfessionellen Luthertums, und auch die EKZ war zu Lebzeiten Hengstenbergs niemals ein lutherisches Kampfblatt. Auch stand er allen konfessionell-lutherischen Versuchen kritisch gegenüber, die Calvin zum Erzvater des Rationalismus erklärten und deshalb jede Union mit reformierten Kirchen ablehnten.

Obwohl sich Hengstenberg als Lutheraner in der Union verstand, war seine Theologie, wie Vf. zeigen kann, in vielen Punkten auch von reformierten Impulsen geprägt. So unterschied er nicht zwischen Gesetz und Evangelium, sondern vertrat das *Tota scriptura*-Prinzip. Die Schrift als ganze war Hengstenbergs Grundlage. Diese Sicht aber entnahm er Calvin, Bengel und der lutherischen Orthodoxie, wie seine Bibliothek nahelegt. Hengstenberg exegetisierte die Schrift historisch und sah sich konsequenterweise darin geschieden von der voraufklärerischen Exegese. Im gleichen Zuge verteidigte er die Authentizität der biblischen Schriften mit dem vorkritischen Argument, Christus und seine Apostel hätten sie auch für authentisch gehalten.

Vf. destruiert alle Behauptungen der älteren Forschung, Hengstenberg wäre mit Unterstützung staatlicher Stellen zum Meinungsführer an der Berliner Universität geworden, indem er auf den fast ununterbrochenen Dissens zwischen Hengstenberg und den preußischen Kultusministern hinweist und in akribischer Detailarbeit nachzuweisen vermag, dass auch Hengstenbergs Einfluss an der Berliner Universität als eher gering zu veranschlagen gewesen ist. Wirklich einflussreich war Hengstenberg, so Vf., nur als Herausgeber der EKZ. Auch die Einschätzung, Hengstenberg habe mit seiner Zeitschrift die restaurative Politik unterstützen wollen, ist nach Vf.s Untersuchung nicht mehr haltbar. Hengstenberg hat zu politischen Sachverhalten immer ausschließlich von der theologischen Warte aus Stellung bezogen und wehrte sich zeitlebens dagegen, dass in seiner EKZ Aufsätze erschienen, die rein politisch argumentierten. Mit dieser Herausgeberpolitik wurde Hengstenberg zum Vater einer kirchenpolitischen Partei, die „ein lockeres Netzwerk [bot], eine Gesin-

nungsgenossenschaft, die ihren Kristallisationspunkt in der EKZ fand. Die Bindung an die Schrift und die Überzeugung von der Übereinstimmung von Schrift und Bekenntnis sowie das Bewußtsein, durch die Aktualisierung der ‚alten‘ Wahrheiten die Aufklärung überwinden zu müssen, waren ihnen gemeinsam.“ (547)

Deuschle leistet mit seiner Studie einen wichtigen Beitrag zu einem neuen Bild des „kirchlichen Konservativismus“ im Preußen des 19. Jahrhunderts. Dass die Klassifizierung mit dem Etikett „konservativ“ in manchen theologiegeschichtlichen Diskursen nur wenig weiterführend, weil sie vergrößernd und ungenau ist, ist Vf. bewusst, wenn er darauf hinweist, dass auch der kirchliche Konservativismus viele Schattierungen hatte und Hengstenberg theologiegeschichtlich genau bezeichnet als ein „bekenntnisorientierter, lutherischer Schrifttheologe mit erweckungstheologischem Einschlag“ (577 f) zu bezeichnen wäre. Ob die weiteren Veröffentlichungen zum Thema „kirchlicher Konservativismus“, zu denen Vf. auch nur *einen* Beitrag leisten wollte, das hier gezeichnete, doch stark mit Hengstenbergs Konzepten identische theologische Profil bestätigen, bleibt abzuwarten. Hoffentlich ein für alle Mal destruiert ist aber das Bild Hengstenbergs als „Scheuklappen tragenden Theologen [...], der moderne Bildung und Wissenschaft so meidet wie der Teufel das Weihwasser.“ (282) Der von Vf. rekonstruierte Hengstenberg fügte sich gut ein die aufklärungskritische Mentalität der Jahre nach den Befreiungskriegen, die neben dem konfessionellen Luthertum Schlesischer oder Erlanger Prägung eben auch eine unionskonforme konservative Variante schuf, die traditionsverbunden war, und die Errungenschaften der Moderne, zu denen auch die Zeitungen gehörten, zu nutzen vermochte. Der überaus positive und befriedigende Eindruck, den das Buch bei der Lektüre hinterlässt, wird durch einen umfangreichen Anhang, der zwei zeitgenössische Karikaturen, Fotos und eine Tabelle der Vorlesungen Hengstenbergs enthält, ebenso bestätigt wie durch ein Gesamtverzeichnis der „echten“ Hengstenberg-Aufsätze in der EKZ und ein vierfaches Register, das den Band mustergültig erschließt.

Mainz

Johannes Hund

Michaela Maurer/Bernhard Schneider, Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein „edler Wettkampf der Barmherzigkeit?“ [Religion – Kultur – Gesellschaft. Studien zur Kultur- und Sozialge-

schichte des Christentums in Neuzeit und Moderne, 1], Berlin/Münster 2013, 411 S., ISBN 9783643120038.

Mit dem vorliegenden Band eröffnen Bernhard Schneider und Thomas K. Kuhn die Reihe „Religion – Kultur – Gesellschaft“, deren erklärtes Ziel es ist, „sozial- und kulturgeschichtliche Forschungen im Blick auf die Geschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne zu dokumentieren“ (9) und das historisch spezifische Wechselverhältnis von christlicher Religion, Kultur und Gesellschaft als produktive Kraft wahrzunehmen. Die vielfältigen Formen sozial-karitativen Engagements, die Gründung der konfessionellen Wohlfahrtsverbände und die Institutionalisierung der sozialstaatlichen Regelungen im langen 19. Jahrhundert bieten dafür ein spannendes Untersuchungsfeld. Ausgehend von der These, dass sich auch in den Armutsdiskursen Konfessionalisierungstendenzen widerspiegeln und die karitativ-soziale Praxis als Teil der konfessionellen Identitätsbildung verstanden werden kann, liegt der Schwerpunkt auf Abgrenzungsbemühungen sowohl der jeweils anderen Religionsgemeinschaft als auch dem Staat gegenüber.

Der Band geht auf eine gleichnamige Tagung im Sommer 2011 zurück, die das Teilprojekt „Armenfürsorge und katholische Identität“ des Sonderforschungsbereiches 600 „Fremdheit und Armut“ in Trier veranstaltete. Tagung wie Tagungsband gelten gleichsam als Ergebnisbericht der mehrjährigen Forschung. Gegliedert ist er in drei Teile, wobei der erste auf eine Einleitung und der letzte auf zwei gegenwartsbezogene Ausblicke entfällt.

Die Einleitung bietet zum einen eine Zusammenfassung des nunmehr beendeten Forschungsprogramms, zum anderen ein knappes und prägnantes Resümee zum Themenkomplex: Außer Konkurrenzen zwischen den privaten – mehrheitlich konfessionellen – Initiativen auf dem Gebiet der Armenfürsorge lassen sich demnach auch viele Beispiele für Kooperationen und gegenseitige Lernprozesse finden. Jenseits konfessionalistischer Tendenzen galten sowohl für den Protestantismus als auch den Katholizismus die staatlichen Regelungen als institutioneller Rahmen und das neutestamentliche Gebot der christlichen Nächstenliebe als Leitidee. Gleichwohl führte das karitative Engagement, v.a. in gemischtkonfessionellen Ländern, letztlich zu einer konfessionellen „Versäulung“ (34).

Im zweiten Teil werden die einzelnen Beiträge nach drei Sektionen geordnet, die im Wesentlichen mit dem Forschungsprogramm des Teilprojekts B7 im SFB 600 korrespondie-

ren: Armutsdiskurse und Semantiken, konkrete Handlungsfelder und Institutionen der offenen und geschlossenen Armenfürsorge sowie der Zusammenhang von Armenfürsorge und Geschlechterkonstruktion. Dabei haben die Herausgeber darauf geachtet, sowohl die beiden großen Konfessionen im Blick zu behalten als auch die nationale Spezifik der Sozialsysteme und insofern die Perspektive auf Deutschland durch Beiträge über andere westeuropäische Staaten erweitert.

In der ersten Sektion werden katholische (Maurer; Franz), protestantische (Kuhn) und ‚profane‘ (Rudloff) Armutsdiskurse sowohl auf ihre Semantik hin analysiert als auch im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat bzw. zwischen der konfessionellen und der staatlichen Armenfürsorge. Es zeigt sich, dass die innerkonfessionellen Diskurse um die „richtige“ Armenfürsorge eine mindestens ebenso große Rolle spielten wie die Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten.

Die zweite Sektion fasst Beiträge sowohl zu konkreten Handlungsfeldern, wie der Wandererfürsorge (Althammer) und der katholischen Fürsorgeerziehung (Henkelmann), zusammen als auch Vergleichsstudien aus anderen europäischen Staaten. Auch wenn alle Beiträge einen regionalen Schwerpunkt haben, liegen die Perspektiven doch recht weit auseinander. Die Beiträge zur Habsburgermonarchie (Klieber), zu französischen Städten (Maurer), zu Belgien (van Molle/de Maeyer), zu England, Schottland und Wales (Knight) sowie zu Irland (Keogh) bieten gezwungenermaßen einen allgemeinen Überblick über die Organisation und Entwicklung der Armenfürsorge und wären in einer eigenen Sektion sinnvoller zusammengefasst worden. Unabhängig davon machen sie gleichwohl deutlich, dass auch außerhalb der deutschen Länder bzw. des Kaiserreichs die freien (konfessionellen) Vereine und Verbände ein wichtiger Faktor im Bereich der Armenfürsorge waren und sich in je spezifischer Weise mit dem Staat und anderen Religionsgemeinschaften und Konfessionen auseinandersetzen mussten. Diese Sektion zeigt besonders eindrücklich, wie stark die interkonfessionellen Konflikte auf dem Gebiet der Armenfürsorge von den konkreten regionalen Gegebenheiten abhingen (Schröder).

Der Leitgedanke des Teilprojekts des SFB 600 wird in der dritten Sektion erweitert um die Frage nach der Konstruktion von Geschlecht in den deutschen katholischen Armutsdiskursen (Sohn-Kronthaler) und um den Wettkampf zwischen christlicher Caritas und staatlicher Wohltätigkeit in Frankreich (Fuchs). Zudem werden die dem Idealbild ei-

ner protestantischen Diakonisse zugrundeliegenden Konzeptionen von Weiblichkeit untersucht (Gause). Damit reagieren die Herausgeber zum einen auf die Etablierung der Gender Studies in den Geisteswissenschaften. Zum anderen lassen sich gerade auf dem Feld der Sozialfürsorge die langen Schatten der Geschlechterkonstruktionen nachvollziehen.

Der Ausblick am Ende des Bandes schlägt zunächst einen Bogen von der Entstehung des deutschen Wohlfahrtsstaates mit seiner dualen Struktur bis zu aktuellen Problemlagen und Veränderungstendenzen (Gabriel). Das Schlusswort erhält ein Vertreter des Deutschen Caritasverbandes (Ketter), der aufgrund aktueller Herausforderungen eher vom „edlen Miteinander“ als von „Wettbewerb“ zwischen den beiden großen konfessionellen Wohlfahrtsverbänden in Deutschland spricht. Zugleich wird hier noch einmal der Blick auf die Notwendigkeit historischer Forschung zu den Wurzeln des deutschen Sozialstaates gelenkt.

Insgesamt ist der Band ein Beispiel einerseits für die Ähnlichkeit der religiösen Deutung von „Armut“ in zeitgenössischen Diskursen des Katholizismus und des Protestantismus, andererseits für das inner- und interkonfessionelle Ringen um die Umsetzung der (christlichen) Fürsorgepflicht in ihrem Verhältnis zur staatlichen Armenfürsorge. Zugleich macht er anhand regionaler Studien und der Analyse konkreter Konfliktlagen sichtbar, an welchen Stellen, mit welchen Argumenten und durch welche personalen Netzwerke interkonfessionelle Kooperationen möglich waren. Mit der Perspektive auf „Wettkampf“ und „Konkurrenz“ wurden die konfessionellen Diskurse mitunter zu scharf konturiert. Einzelne Beiträge zeigen, dass auch von „gegenseitigem Ansporn“ und Lernprozessen gesprochen werden kann. Ungeachtet dessen ist dieser Band ein wichtiger Beitrag zur Geschichte von Diakonie und Caritas sowie zur evangelischen Perspektive auf die Wurzeln der deutschen und europäischen Armen- und Sozialfürsorge. Als Titelbild hätte man sich gleichwohl ein evangelisches Pendant zur Nonne gewünscht, beispielsweise eine Diakonisse.

Dresden

Peggy Renger-Berka

Michael Stahl, Vom Nationalsozialismus in die Demokratie. Die Evangelische Landeskirche von Kurhessen-Waldeck während der Amtszeit von Bischof Adolf Wüstemann (1945–1963) (Konfession und Gesellschaft – Beiträge zur Zeitgeschichte, Band 48). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer

2013, 448 S., kart., ISBN 978-3-17-022961-7, € 49,90.

Mit dieser Arbeit wurde der heute als Pfarrer im Kirchenkreis Schmalkalden tätige Verfasser im Wintersemester 2010/11 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg promoviert. Betreut wurde die Dissertation von Jochen-Christoph Kaiser, einem der heute besten Kenner der neueren Kirchengeschichte in Kurhessen-Waldeck und geschäftsführenden Herausgeber der Reihe „Konfession und Gesellschaft“.

Stahl wollte die Neuordnung der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck (ELKW) in den beiden ersten Jahrzehnten nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, also während der Amtsperiode Bischof Adolf Wüstemanns (1945–1963), darstellen. Dazu war es notwendig, dass er zunächst die Entwicklung der ELKW in der Periode zuvor, d. h. während des Dritten Reiches, nachzeichnete. Das geschah vornehmlich anhand von zahlreichen veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen, aber auch unter Zuhilfenahme der einschlägigen Sekundärliteratur, in den Kap. 2 und 3: „Die Landeskirche im Nationalsozialismus (1933–1939)“, „Aufstellung für die ‚Zeit danach‘: Die ELKW 1939–1945“. Anschließend konnte er in den Kap. 4–9 die eigentliche Entwicklung der ELKW von 1945 bis 1963, d. h. bis zur Wahl des neuen Bischofs, des damaligen Prälaten Erich Vellmer, durch die Landessynode Anfang März 1963, nachzeichnen. In den Schlussbemerkungen (Kap. 10) fasste er die Ergebnisse seiner Untersuchung kurz zusammen.

Wüstemann war wie sein Nachfolger Vellmer ein Schüler und Verehrer Bultmanns, die beide ihrem Lehrer in der schweren Zeit der Auseinandersetzung um die Entmythologisierungsfraße die Treue hielten. Ein Teil der innerkirchlichen Entwicklungsprozesse, die Wüstemann während seiner Amtszeit angestoßen hatte, kam jedoch erst nach seinem – nicht ganz freiwilligen – Abschied aus dem Bischofsamt (1963) zustande. Dazu gehörte nicht nur die schon von Hans von Soden forcierte neue Verfassung der Landeskirche, die erst in der Grundordnung von 1967 Gestalt annahm, sondern auch die konfessionelle Ausrichtung der Landeskirche, die von manchen anderen Kirchen innerhalb der EKD mit Argwohn betrachtet wurde, die aber ganz auf der traditionellen Linie des Landgrafen Philipp von Hessen (1504–1567), wonach Hessen eine „Mittelstraße“ zwischen den verschiedenen Konfessionen zu gehen habe, lag. So fanden sowohl die niederhessisch Reformierten als auch die oberhessisch

Lutherischen in dieser Kirche zusammen mit den Waldeckern eine geistliche Heimat. Im Übrigen war die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW) von Anfang an, worauf Bischof Vellmer großen Wert legte, offen für die Ökumene der Christenheit. Von daher knüpfte sie seit den sechziger Jahren zahlreiche ökumenische Kontakte zu anderen Kirchen im In- und Ausland, die die Nachfolger von Vellmer, Jung, Zippert und Hein, fortführten und ausbauten.

Der erste Bischof der ELKW prägte bei aller Reserve und Zurückhaltung gegenüber den anderen Mitgliedskirchen der EKD das kurhessen-waldeckische Bischofsamt hinsichtlich der in seinem Kirchengebiet vertretenen Konfessionen klar erkennbar als einheitsstiftend.

Ein für die ganze Landeskirche wichtiger Vorgang während der Amtszeit Wüstemanns war die mit der hessischen Landesregierung abgesprochene und in Übereinstimmung mit der südhessischen Landeskirche (Evangelische Kirche von Hessen und Nassau, EKHN) getroffene Entscheidung, die Ortskirchensteuer auf eine Landeskirchensteuer umzustellen. Das war, wie Stahl im Einzelnen darlegte (S. 213 ff), ein für die künftige Gestalt der Landeskirche bedeutender Schritt. Denn damit konnten viele Entscheidungsbefugnisse und Gestaltungsmöglichkeiten von den einzelnen Kirchengemeinden auf die Landeskirche verlagert werden – in vielen Fällen nicht zur Freude und Befriedigung und schon gar nicht mit Zustimmung der Kirchengemeinden und ihrer Verantwortlichen in den Kirchenvorständen.

Von nun an sprach man innerkirchlich auch mehr von der „Kirchenleitung“ als früher, wenn das „Landeskirchenamt“ oder gar der Bischof gemeint war. Dass auch eine Reihe von Landessynodalen diese Entwicklung für unglücklich hielt, weil sie ihrer Meinung nach mehr dem katholischen als dem evangelischen Kirchenbegriff und Rechtsempfinden entsprach, verschwieg Stahl in seiner Darstellung nicht. Besonders der Synodale und spätere Präses der Landessynode Hans Hartmann Freiherr von Schlotheim zählte – anders als der Bischof – zur Gruppe der Reformfreudigen innerhalb der Landeskirche. Er kritisierte mehrfach die Amtsführung des Bischofs und versuchte, im Sinne einer Demokratisierung das Gewicht der Landessynode gegenüber der Kirchenleitung einschließlich des Rates der Landeskirche zu stärken.

Die genannte neue Kirchensteuerregelung „versetzte die Kirchenleitung nicht nur in die Lage, übergemeindliche Dienstleistungen auszubauen und auf diese Weise den Anschluss

an eine Gesellschaft zu suchen, in der die Ortsgebundenheit an Bedeutung verlor, sondern zwang die Gemeinden, sich als Solidargemeinschaft wahrzunehmen. Zwar wurde der Blick auf den eigenen Kirchturm durch den gemeinsamen Blick nach Kassel nicht ersetzt, doch wurde er zugunsten der Kirchwerdung um diesen ergänzt.“ (S. 415)

Stahl stellte insgesamt die Amtszeit Wüstemanns als „einen eigenständigen Abschnitt in der Geschichte der ELKW/EKKW dar, der auf Erfahrungen aus der Zeit des NS aufbaute“. Die dabei gewonnenen Erfahrungen aus der NS-Zeit führten zwar nicht direkt, sondern durch zahlreiche Konflikte des Bischofs mit verschiedenen Beteiligten im Landeskirchenamt, in der Landessynode und in den Gemeinden hindurch schließlich zu einer „Neujustierung der Landeskirche“, wie sie sein Nachfolger Vellmer dann auf der Basis der Grundordnung von 1967 vornehmen konnte. Stahl resümierte: „Weit über die 60er Jahre hinaus profitierte die Landeskirche von der staatkirchenrechtlichen, kirchenfinanziellen, liturgie-strategischen und konfessionellen Entscheidungen und Entwicklungen der Amtszeit Wüstemanns. Auch die Struktur ihrer Leitung und Verwaltung behielt sie grundsätzlich bei.“ (S. 415) Von daher konnte er die These Martin Heins vom allmählichen Werden der EKKW in den beiden ersten Nachkriegsjahrzehnten bestätigen. Deshalb dürfen die Jahre zwischen 1945 und 1963 bzw. 1967 nicht als „Vorgeschichte“ der EKKW verstanden werden.

Zwar konnte Stahl anhand mehrerer Dokumente die enorme öffentliche Bedeutung der ELKW ebenso wie ihre innere Stabilität erweisen, aber er betonte auch zu Recht, dass ihre Selbstkritik gering und ihre „Kompetenz zur Auseinandersetzung mit politischen und gesellschaftlichen Fragen“ sehr dürftig war (S. 415).

An dieser Stelle hätten den Verfasser die Einrichtung der Evangelischen Akademie in Guntershausen und später in Hofgeismar und die hier geführten verschiedenen kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Debatten allerdings eines Besseren belehren können. Zugegeben: Stahl hatte die Akademie zwar durchaus im Blick, aber er veranschlagte ihren Einfluss auf die Entwicklung der Landeskirche und deren gesellschaftlich-politische Wirkung nach außen doch zu gering.

Auch die innere Entwicklung, d.h. die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte der Landeskirche, kommt in dem Buch zu kurz. Die innere Neuordnung der ELKW wird zwar am Beispiel der landeskirchlichen Bekenntnisfrage, der Beziehung zur EKD (Kap. 6) und des Entnazifizierungsprozesses

(Kap. 5) ausführlich erörtert, aber der Schwerpunkt liegt doch bei den Kirchenordnungs- (Kap. 4) und den Finanzfragen, und zwar immer im Blick auf die Zusammenhänge zwischen Kirche und Staat (Kap. 7). Beachtenswert ist auch Kap. 8: „Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche“.

Bei alledem versuchte Stahl mit Erfolg, die größeren Bezüge zwischen regionaler und nationaler Kirchengeschichtsschreibung herzustellen, d.h. die Entwicklung der ELKW/EKKW innerhalb des größeren Ganzen der EKD und hier und da auch der Ökumene (Leuenberger Konkordie) nachzuzeichnen.

Hier wäre auch die Frage zu erörtern gewesen, in welcher Weise sich die ELKW an der Entstehung und frühen Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf und dessen verschiedenen Abteilungen und Studien beteiligte. Das ist leider ebenso wenig geschehen, wie die die gesamte Landeskirche in ihren vielen Gemeinden und Gliederungen nach 1945 noch mehr als vorher beschäftigende Auseinandersetzung um das Entmythologisierungsprogramm Rudolf Bultmanns in Marburg wahrgenommen wurde. Der kurze Hinweis auf S. 54 reicht dafür nicht aus. Immerhin hatte sich Wüstemann in dieser Sache schon beizeiten pro Bultmann positioniert.

Abgesehen von diesen wenigen und kleinen Einwänden hat Stahl mit diesem Buch aber eine überzeugende und grundlegende Darstellung der Amtszeit Bischof Wüstemanns in der ELKW vorgelegt und damit eine bis heute empfindliche Forschungslücke gefüllt. Auf diesem Grund kann nun die Erforschung der weiteren Geschichte der EKKW bis in die Gegenwart aufbauen. Insbesondere für die Amtszeit von Bischof Vellmer (1963–1978) wünscht man sich eine ebenso gründliche Untersuchung.

Tann (Rhön)

Bernd Jaspert

Hartmut Ludwig (Hg.): Auf Gegenkurs. Eine Fest- und Dankesschrift zum 100. Geburtstag von Pfarrerin Dr. h. c. Ilse Härter für ihr kritisches Engagement in Kirche und Gesellschaft, die Gleichberechtigung der Frauen im Pfarramt, ihr ökumenisches Wirken, für Freundschaft und Partnerschaft, Berlin: Logos 2012, 200 S., ISBN 978-3-8325-3043-3.

Es mag auf den ersten Blick verwundern, dass eine persönliche Fest- und Dankesschrift für eine Hundertjährige, die anstelle der ursprünglich geplanten Geburtstagsfeier entstanden ist, in einer wissenschaftlichen Zeitschrift zur Kirchengeschichte besprochen wird. Doch die Jubilarin wird in dieser

Schrift von den LaudatorInnen als „eine der großen Mütter oder richtiger: der Schwestern der evangelischen Theologinnen in Deutschland und weltweit“ (Maria Jepsen, 10), als „eine der Pionierinnen“ (Margot Käßmann, 12) und als „wirklich und wahrhaftig [...] große Frau unserer Kirche“ (Nikolaus Schneider, 16) charakterisiert.

Ilse Härter, die zwei Jahre vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges in Goch am Niederhein geboren wurde, hat Anfang der 1930er Jahre unter anderem bei Hans Joachim Iwand, Julius Schniewind und kurzzeitig auch bei Karl Barth Theologie studiert. Sie war ab 1934 Mitglied der Bekennenden Kirche (BK) und im studentischen Bruderrat der BK in Bonn und legte beide theologische Examen in der Illegalität der verbotenen BK im Rheinland ab. Danach stand sie einem auch im Rahmen der BK bekannten Problem gegenüber, weil ihr die Ordination verweigert und ihr nur das Recht zugestanden wurde, als „Vikarin“ tätig zu werden. Zwar standen viele BK-Theologen dem „Dritten Reich“ in kirchenpolitischen Fragen offensiv gegenüber, doch „in der Gender-Frage [war die BK] Teil des Systems“ und „partizipierte energisch am restaurativen Frauenbild der Zeit“ (55). Dem widersetzte sich Ilse Härter, forderte eine gleichberechtigte Ordination für sich als vollausgebildete Theologin und kündigte an, bei ihrer „Einsegnung“ nicht anwesend zu sein.

Nach einigen Hilfsdienstjahren in Elberfeld folgte sie 1941 dem Ruf nach Berlin-Wannsee, wo sie eine BK-Notgemeinde aufbauen sollte. Da sie sich jedoch strikt weigerte entgegen dem Drängen von BK-Präses Kurt Scharf und Otto Dibelius den Treueeid auf Hitler abzulegen, wurde sie entlassen und vertrat dafür Pfarrer in Brandenburg und später in Württemberg. In dieser Zeit forderte sie weiterhin ihre Ordination und wurde schließlich 1943 als erste Pfarrerin zusammen mit Hannelotte Reifen gegen den Beschluss der 11. BK-Synode der ApU von Scharf vollgültig ordiniert. Die rechtliche Gleichstellung von Pfarrerinnen und Pfarrern wurde bekanntermaßen erst 1978 in der EKD vollzogen. Nach Kriegsende wurde Härter Schulpfarrerin in der rheinischen Landeskirche, wirkte in der internationalen Ökumene und hatte dann zwei Jahrzehnte lang das Synodalpfarramt für Berufsbildende Schulen und Synodales Jugendpfarramt in Wuppertal-Elberfeld inne, bevor sie 1972 in den Ruhestand ging. Sie engagierte sich in Dritte-Welt- und Friedensgruppen und arbeitete die Geschichte der Frauen im Kirchenkampf und des Streites um die Frauenordination in der BK auf. Im Alter von 94 Jahren erhielt sie von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal die Ehrenpromotion.

Ihre Fest- und Dankesschrift zum 100. Geburtstag trägt den gleichen Titel („Auf Gegenkurs“), den sie selbst auch schon einem autobiographischen Beitrag in einer anderen Veröffentlichung gab. Vielleicht hätte ja der Titel „Im Gegenwind“ besser gepasst, zumal sie ihr eigenes Engagement als „Selbstverständlichkeit“ (61) betrachtet hat. Die fünfzig Einzelbeiträge in dieser Schrift sind ganz unterschiedlicher Textgattung und sind in fünf Abschnitte unterteilt.

Im ersten Abschnitt (10–21) würdigen prominente Kirchenvertreter in ihren Grußworten das theologische und kirchliche Wirken von Härter. Dazu gehören, neben den schon erwähnten Bischöfinnen i. R., auch der Präses der Ev. Kirche im Rheinland, der u. a. Härters Einsatz für jüdische Mitbürger im „Dritten Reich“ hervorhebt, sowie der Präses der Wisconsin Conference der United Church of Christ und die Vorsitzende des Konvents Evangelischer Theologinnen.

Der zweite Abschnitt (22–42) enthält zwei unveröffentlichte Vorträge von Ilse Härter selbst. Der erste autobiographisch angelegte Text, in dem sie ihren „Weg im NS-Staat und in der Bekennenden Kirche“ beschreibt, zeugt von ihrer auch 1983 noch spürbaren theologischen Verortung in der Theologie Karl Barths, wenn sie erklärt, „dass es keine ‚unpolitische‘ Theologie gibt und dass unsre Verantwortung als Christen nicht auf die Gemeinde begrenzt ist, weil wir uns nicht dispensieren können vom Kampf um Frieden und Gerechtigkeit.“ (33) Und auch der zweite Vortragstext zur „theologischen und politischen Herausforderung von ‚Barmen‘“ ist eine eindrückliche Quelle für Härters deutliche Kritik an der bundesrepublikanischen Kirche der 1980er Jahre, die sie aus Barmer Perspektive äußert: „Ich bezweifle, dass das der Herausforderung von Barmen V gerecht wird und befürchte, dass die Kirche so zum stumpfen Werkzeug wird und dem Staat Wesentliches schuldig bleibt. [...] ‚Barmen‘ erinnert mit seinen ‚Verwerfungen‘ daran, dass die biblische Botschaft ja oder nein sagt. [...] Wir sind in der Bundesrepublik Deutschland eine Kirche, die mehr ‚ja‘ sagt und ‚sowohl – als auch‘. [...] Wir müssen es wagen, auch eindeutig nein zu sagen, ohne darauf zu schießen, was daraus wird. Die Erklärung des Reformierten Moderaments zur Friedensverantwortung der Kirchen von 1982 ist ein Beispiel dafür, wie hoch dann die Wellen gehen können. Aber dies eindeutige Reden hat dann auch andere ermutigt, klar Stellung zu beziehen [...]. Jedenfalls ist die Argumentation mit der ‚Volkskirche‘, die so zerstört würde, mehr als fraglich.“ (39–41)

Die Reden, die im Zusammenhang mit Härters Ehrenpromotion 2006 gehalten wurden, sind im dritten Abschnitt (43–68) abgedruckt, wobei hier vor allem die Laudatio von Christine Globig auffällt, die Ilse Härter nicht nur auf ihre Rolle als Kämpferin für die Frauenordination beschränkt, sondern ihre kritische Haltung insgesamt, als jemand, der sich „überhaupt nicht in die restriktiven Parameter“ (53) einfügt, würdigt und betont, „dass sie ein gesellschaftlich verantwortliches Christsein, ein politisch denkendes Christentum gelebt und vorgelebt habe.“ (59)

Der vierte Abschnitt (69–137) mit elf Beiträgen zur „erlebten und erforschten Kirchengeschichte“ ist eine Mischung aus Essays, Erinnerungs- und Forschungsberichten, Quellenauszügen, Anekdoten oder theologischen Erörterungen, die sich auf das Leben, das Forschen oder Begegnungen und Korrespondenzen mit Ilse Härter beziehen.

Am persönlichsten ist zweifellos der letzte Abschnitt (138–198), in dem 27 Menschen, denen Härter in ganz unterschiedlichen Lebensstationen begegnet ist, ihre Eindrücke und Glückwünsche mitteilen. Abgeschlossen wird die Jubiläumsschrift von einem Lebenslauf und einer Bibliographie.

Als private Geburtstagsschrift ist diese – zumal mit 24 Abbildungen versehen – sehr gut gelungen. Doch wird sie auch der Jubilarin gerecht, der in vielen Beiträgen immer wieder ihr kritischer und scharfer Geist und ihre Forderung nach „Klartext reden“ bescheinigt wird? Hätte ein Jubiläumsband, der ausdrücklich auch für die Öffentlichkeit bestimmt ist, nicht in diesem Sinne einige kritische Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte oder gar zum aktuellen kirchlichen Zeitgeschehen liefern können, zum Beispiel zur (Selbst-)Aufarbeitung der BK, die auch Härters eigene Rolle als Zeitzeugin in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung problematisieren würde, oder zu den kirchenpolitischen Kontexten, in die sie in der bundesdeutschen Kirche involviert war? Somit bleibt die Schrift aus der Perspektive der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung hinter den Erwartungen zurück, da – abgesehen von einigen Quellenmaterialien – vor allem ein sehr privates Buch für Ilse Härter entstanden ist. Eine eigentlich angemessene wissenschaftlichen Kontextualisierung dieser beeindruckenden Frau steht noch aus.

Halle

Justus Vesting

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Bernhard, Jan-Andrea: Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen.* Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015 (Refo Academic Studies 19), 800 S., ISBN 978-3-525-55070-0.
2. *Breul, Wolfgang: Ritter! Tod! Teufel?* Franz von Sickingen und die Reformation, Regensburg: Schnell und Steiner 2015, 296 S., ISBN 978-379-5429-539.
3. *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, ed. by Mark Grundeken and Joseph Verheyden, Tübingen: Mohr Siebeck 2015 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 342), 242 S., ISBN 978-3-16-152670-1.
4. *Lebensbilder aus der Evangelischen Kirche in Baden*, Band IV: Erweckung, Innere Mission/Diakonie, Theologinnen, hg. von Gerhard Schwinge, Heidelberg u.a.: verlag regionalkultur 2015, 477 S., ISBN 978-3-89735-516-3.
5. *Lepp, Claudia: Wege in die DDR.* West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau, Göttingen: Wallstein Verlag 2015, 221 S., ISBN 978-3-8353-1735-2.
6. *Mersiowsky, Mark: Die Urkunde in der Karolingerzeit.* Originale, Urkundenpraxis und politische Kommunikation, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag 2015 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften. 60/I+II), 542+1113 S., ISBN 978-3-447-10079-3.
7. *Schatz, Klaus: „... Dass diese Mission eine der blühendsten des Ostens werde...“* P. Alexander de Rhodes (1593–1660) und die frühe Jesuitenmission in Vietnam, Münster: Aschendorff Verlag 2015, 260 S., ISBN 978-3-402-13100-8.
8. *Svec-Goetschi, Milena: Klosterflucht und Bittgang.* Apostasie und monastische Mobilität im 15. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2015 (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 7), 550 S., ISBN 978-3-412-50152-5.
9. *Walter, Peter: Syngammata.* Gesammelte Schriften zu Humanismus und Katholischer Reform, Münster: Aschendorff Verlag 2015 (Reformationgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband 6), 432 S., ISBN 978-3-402-11585-5.
10. *Zwierlein Otto: Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum*, Berlin/Boston: de Gruyter 2014 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 116/1+2), 194+425 S., ISBN 978-3-11-037100-0.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

126. Band 2015
Heft 2–3

150 Jahre
Kohlhammer

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Irene Dingel, Johannes Helmuth, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Klaus Unterburger, Ulrich Volp und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Ulrich Volp.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Franz Xaver Bischof.

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

Inhalt

126. Band (Vierte Folge LXIV) Heft 2-3

Tim Lorentzen, Ein Phantom als Argument	133
Johannes Hund, Herrscher am Ende der Zeiten.	161
Benedict G. E. Wiedemann, The papal camera and the monastic census	181
Heribert Müller, Ein Weg aus der Krise der spätmittelalterlichen Kirche: Reform und Erneuerung durch die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)?	197
Irene Dingel, Das Ringen um ein Minderheitenrecht in Glaubensfragen.	225
Jan Kilián, Michel Stüelers geistliche Welt.	243
Thomas Auwärter, Kein Heimatrecht im Reich der Kunst?	267
Wolfgang Sommer, Die Kritik des lutherischen Theologen Hermann Sasse an Kirche, Theologie und Politik in der Zeit des Nationalsozialismus	299
Manfred Weitlauff, Brigitte Degler-Spengler †	351
<i>Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft</i>	355
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	357

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2015 kostet im Abonnement € 206,70 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 78,60 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: Hefbrühlstraße 69, 70565 Stuttgart; Telefon 0711/7863-0; Telefax 0711/7863-8263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-7223, Telefax 0711/7863-8393. Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Ulrich Volp, Seminar für Kirchengeschichte und Territorialkirchengeschichte, Ev.-Theol. Fakultät, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 55099 Mainz.

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

Ein Phantom als Argument

Die „Päpstin“ in der antipäpstlichen Geschichtspolitik

Tim Lorentzen

1. Einführung: Geschichte eines Phantoms

Im Sommer 2013 wurde überall in der Stadt München¹ mit auffällig roten Plakaten der Besuch eines neuen Musicals angepriesen, *Die Päpstin* von Dennis Martin und Christoph Jilo. Dass das Stück in Bayern gastierte, erwies sich zu diesem Zeitpunkt als besonders werbeträchtig: „Wir waren Papst, nun kommt die Päpstin“ – mit diesem Slogan hat eine fränkische Veranstaltungsagentur speziell für die Münchnerinnen und Münchner den Rücktritt des bayerischen Papstes irgendwie tröstlich mit einem Singspiel im Prinzregententheater verkoppelt, gleichsam zu einer stolzen Abfolge kirchengeschichtlicher Großereignisse im Champions-League-Format.² Bereits drei Jahre zuvor kam der gleichnamige Spielfilm von Sönke Wortmann in die deutschen Kinos.³ Film und Musical beruhen auf einem Roman der Amerikanerin Donna W. Cross, der 1996 erschienen und sogleich zum Bestseller avanciert war.⁴ Es ist die Geschichte eines deutschen Mädchens Johanna, das in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts als Mann verkleidet zu außergewöhnlicher Bildung gelangt und so die klerikale Karriereleiter emporsteigt, um es schließlich bis auf die Cathedra Petri zu brin-

¹ Der Beitrag wurde ursprünglich am 18. Juli 2013 als Münchner Habilitationsvorlesung gehalten, für diese Aufsatzfassung unterdessen gründlich bearbeitet, um den fünften Abschnitt erweitert und mit Quellen- und Literaturnachweisen versehen.

² So auf der Homepage der Hertlein Veranstaltungen GmbH unter <<http://www.tourneen.com/Shows-Unterhaltung-Sport/Die-Paepstin-Nach-dem-Weltbestseller-von-Donna-W-Cross-Das-Musical.html>>, dauerhaft archiviert unter <www.webcitation.org/6K1mDNDyg>. – Die Headline „Wir sind Papst“ war am Tag nach der Wahl des Bayern Joseph Ratzinger von der *Bild*-Zeitung (20. April 2005, S. 1) auf einem seitenfüllenden Foto gedruckt worden, das Benedikt XVI. nach Anlegen der prächtigen Brokatstola mit erhobenen Händen auf der Benediktionsloggia zeigte, zusätzlich waren auf der Seite deutsche Pilger zu sehen, „stolz die Deutschlandflagge schwingend!“ (Bildunterschrift). Das gekonnte sprachliche und visuelle Spiel mit nationaler Fußballsymbolik erwies sich als so zugkräftig, dass es zum geflügelten Wort wurde.

³ Sönke Wortmann (Regie), Pope Joan (dt.: Die Päpstin), D/GB/I/E 2010.

⁴ Donna W. Cross, *Die Päpstin*. Roman, übers. v. Wolfgang Neuhaus, Berlin 1996, ⁶²2009.

gen – wobei die junge Frau ganz neuzeitlich-individualistisch stets innere Distanz zu ihrer Rolle im kirchlichen Machtapparat hält. Das zweijährige Pontifikat findet 855 ein unrühmliches Ende, als Papst Johannes bei einer plötzlichen Fehlgeburt auf offener Straße dahinscheidet, so dass das Rollenspiel auffliegt und sich im gleichen Moment von selbst erledigt. Bald soll jeder Hinweis auf diese peinliche Begebenheit aus den Papstakten getilgt worden sein. Durch diesen erzählerischen Einfall wird die tatsächlich äußerst dünne Überlieferungslage zu dieser Gestalt konstruktiv in die Romanidee integriert: Früheste Hinweise auf ein solches weibliches Pontifikat im 9. Jahrhundert lesen wir erst vierhundert Jahre später, besonders prominent bei dem Chronisten Martin von Troppau (†1278). Was in seiner beliebten Papst- und Kaiserchronik sehr vorsichtig als Gerücht kolportiert wird, bildet den Nukleus der später phantasievoll anwachsenden Johanna-Überlieferung, den Kern jenes eben skizzierten Erzählstoffs, den wir in Roman, Film und Musical wiederfinden.⁵

Donna Cross erzählt ihre Geschichte in aller literarischer Freiheit, die einem Unterhaltungsroman nun einmal zusteht. Und doch hat sie ihrem Buch ohne Not einen Anhang beigelegt, in dem sie die Historizität ihrer Romanfigur verteidigt.⁶ Ihr Hauptargument lässt sich ungefähr so zuspitzen: Gerade der Umstand, dass die Quellen zur „Päpstin“ Johanna jahrhundertlang schweigen, beweist doch nur, wie gründlich die Kirche das Material zu diesem peinlichen Pontifikat vernichtet hat, was im finsternen Mittelalter eben auch gar nicht anders zu erwarten ist. Es liegt auf der Hand, dass die seriöse Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung ihr in diesem Zirkelschlussverfahren nicht folgen mochte, so dass etwa der verstorbene Münchner Mediävist Horst Fuhrmann in seinem Papstbuch den wissenschaftlichen Zugewinn solcher Bücher kurzerhand auf den „von Asterix und Obelix“ taxierte.⁷ Dass es sich bei diesem Stoff um eine pure Sage handelt, die nicht lange vor Martin von Troppau entstanden sein kann, und zwar direkt im Rom des 13. Jahrhunderts, gilt seit der brilliansten Beweisführung des katholischen Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger im Jahr 1863, ebenfalls in München, als gesichert.⁸ Auf ihn und sein Buch *Papst-Fabeln des Mittelalters* komme ich noch einmal zurück. Spätere Versuche, die Historizität der „Päpstin“ doch noch zu retten, hat insbesondere der Erlanger Historiker Klaus Herbers in den letzten Jahren mehrfach überzeugend widerlegen können.⁹

Dennoch: Allein von der Möglichkeit, dass eine so ungewöhnliche Frauengestalt des 9. Jahrhunderts tatsächlich gelebt haben könnte, ging eine erhebliche Faszination aus, mit einem Nein mochte sich das Publikum nicht zufriedengeben. Als Wortmanns Verfilmung 2009 in die deutschen Kinos kam, wurde schließlich auch ich um ein Interview für den Bayerischen Rundfunk gebeten, das dann stur um die Frage kreiste,

⁵ Vgl. Martini Oppaviensis *Chronicon Pontificum et Imperatorum*, hg. v. Ludwig Weiland, in: MGH.SS 22 (1872), 377–482, hier 428.

⁶ Vgl. Cross, *Päpstin* (wie Anm. 4), 556–566.

⁷ Horst Fuhrmann, *Die Päpste. Von Petrus zu Benedikt XVI*, München 42012, 303.

⁸ Joh. Jos. Ign[az] von Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, München 1863.

⁹ Vgl. Klaus Herbers, *Die Päpstin Johanna. Ein kritischer Forschungsbericht*, in: HJ 108 (1988), 174–194; Ders./Max Kerner, *Die Päpstin Johanna. Biographie einer Legende*, Freiburg i.Br. 2011.

ob es denn wirklich keinerlei Beweise für die historische Existenz dieser Frau gebe. Ich antwortete ungefähr, diese Frage sei völlig uninteressant, viel spektakulärer sei doch, dass die „Päpstin“ seit dem Hochmittelalter immer wieder als historisches Argument in kirchenpolitischen Debatten angeführt worden sei, und dass sie auf diese Weise einen *Sitz im Leben* genau zu bestimmender Erinnerungsgemeinschaften, institutionenkritischer Kontroversen, konfessionspolitischer Konflikte bekommen habe. Über alle diese Fälle aktiver Inanspruchnahme der „Päpstin“ wüssten wir aus den Quellen im Gegensatz zu ihrer Person eine ganze Menge, es lohne sich darum sehr, dort nach der „Päpstin“ zu suchen, wo folglich ihr Platz in der Kirchengeschichte sei. Das war nicht die vorgesehene Antwort, und so lenkte meine Gesprächspartnerin rasch wieder zur biographischen Quellenfrage zurück.¹⁰

Es ist das Verdienst der streitbaren katholischen Theologin und Philosophin Elisabeth Gössmann, die jahrhundertelange Literaturgeschichte des weiblichen Papstes akribisch dokumentiert zu haben. Das vorrangige Erkenntnisinteresse ihrer gelehrten Arbeit liegt auf dem Nachweis, dass die „Päpstin“ als prominentes „Schreckbild der Kirchenmänner“ dauerhaft ein historischer Kristallisationspunkt misogynen Stereotypen gewesen ist, gleichgültig ob man ihre Figur für historisch hielt oder nicht, und gleichgültig, in welchem kirchenpolitischen, frömmigkeitspolemischen oder konfessionellen Interesse man sich ihrer bediente.¹¹ Der Tendenz nach lässt sich dieser Befund kaum bestreiten, auch wenn man im Einzelnen durchaus zu anderen Deutungen kommen kann.¹² Ein solcher Zugang hat allerdings den Nachteil, dass er die *Referentialität* zum historischen oder literarischen Bezugspunkt leichthin überbetont, während die *Funktionalität* des Arguments „Päpstin“ in der jeweils eigenen Gegenwart der Akteure dadurch in den Hintergrund geraten kann. Um diese Aktivität zu betonen, möchte ich statt von einer bloßen *Rezeption* hier bevorzugt von *Geschichtspolitik* sprechen und damit einen Begriff für die kirchengeschichtliche Forschung adaptieren, den der Heidelberger Historiker Edgar Wolfrum besonders für die Zeitgeschichte geprägt hat: „Geschichtspolitik“, so Wolfrum, ist ein

„Handlungs- und Politikfeld, auf dem verschiedene Akteure Geschichte mit ihren spezifischen Interessen befrachten und politisch zu nutzen versuchen. Sie zielt auf die Öffentlichkeit und trachtet nach legitimierenden, mobilisierenden, politisierenden, skandalisierenden, diffamierenden usw. Wirkungen in der politischen Auseinandersetzung.“¹³

Ich beschränke mich exemplarisch auf solche Auseinandersetzungen in der Kirchengeschichte, in der dieser Skandal, den man für historisch halten musste, mit papstkritischer oder gar antipäpstlicher Spitze ins Feld geführt wurde: „Geschichte als Waffe“,

¹⁰ Das Gespräch erinnerte ein wenig an die Schilderung von Umberto Eco, Mein lieber Interviewer, ich bin nicht der, den du suchst, in: Ders., Neue Streichholzbriefe, übers. v. Burkhard Kroeber, München 1997, 48–52. – Der Beitrag wurde gesendet in: Die Kirchen, B5 aktuell, 25. Oktober 2009.

¹¹ Elisabeth Gössmann, Mulier Papa. Der Skandal eines weiblichen Papstes. Zur Rezeptionsgeschichte der Gestalt der Päpstin Johanna, München 1994; später ohne die umfangreichen Quellenanhänge u.d.T.: Dies., „Die Päpstin Johanna“. Der Skandal eines weiblichen Papstes. Eine Rezeptionsgeschichte, Berlin ³1998, Zitat hier 19.

¹² Vgl. etwa unten, Anm. 32.

¹³ Edgar Wolfrum, Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990, Darmstadt 1999, 25f.

so hat es Wolfrum genannt.¹⁴ Wie sich zeigen wird, lassen sich solche Vorgänge sogar dann beschreiben, wenn die Geschichte, mit der Politik gemacht wurde, ihrerseits niemals stattgefunden hat: ein Phantom als Argument.

2. Die Päpstin in Landshut: Löcher in der Schedelschen Weltchronik

Meine erste Begegnung mit der „Päpstin“ hatte ich am 1. Februar 2006 im alten Handschriftenlesesaal der Münchner Universitätsbibliothek, am Ende einer kleinen Lehrveranstaltung zur *Schedelschen Weltchronik*, jener Riesen-Inkunabel des Jahres 1493, die unter der Redaktion des Nürnberger Humanisten Hartmann Schedel die Weltgeschichte noch ganz mittelalterlich in sechs Zeitalter gliedert.¹⁵ Ich hatte mehrere Originaldrucke des 15. und 16. Jahrhunderts auf den Tisch bestellt, über die wir uns nun voller Appetit hermachten. Beim ersten Durchblättern des bei Johann Schönsperger in Augsburg hergestellten lateinischen Nachdrucks von 1497 fielen meinem Studenten Philipp Stoltz zwei Löcher in den Folien 200 und 201 auf (Abb. 1).¹⁶ Es gelang uns rasch, anhand der Parallelausgaben, die uns zur Verfügung standen, die Fehlstelle zu identifizieren: Aus der „li[n]ea summorum pontificum“ waren Bildnis und Lebensbeschreibung Johannes' VII. herausgeschnitten worden. In der unversehrten deutschen Ausgabe lasen wir nach, dieser Papst habe „mit bösen Künsten“ sein Pontifikat erlangt, denn „wiewol sie ein weipliche person was“, habe sie als Mann getarnt in Athen studiert und wegen ihrer hohen Bildung so viel Ruhm an der römischen Kurie erlangt, dass sie nach dem Tode Leos IV. sein Nachfolger geworden sei. Von einem Mitarbeiter geschwängert, habe sie jedoch plötzlich mitten auf dem Wege zur Lateranbasilika ein Kind zur Welt gebracht, so dass sie noch auf der Stelle gestorben sei. Darum hätten spätere Päpste den Ort gemieden, auch habe man zur Vorbeugung gegen ähnliche Peinlichkeiten bei der Inthronisation neugewählter Päpste eine Männlichkeitsprüfung mithilfe eines „gelöcherten stuls“ eingeführt, durch dessen Sitzöffnung sich ein Diakon von unten manuell des erwünschten Geschlechts habe vergewissern können.¹⁷

¹⁴ Edgar Wolfrum, *Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung*, Göttingen 2002.

¹⁵ Vgl. das jüngste, in mehreren Auflagen und Sonderausgaben erschienene Faksimile der deutschen Erstausgabe von Anton Koberger in Nürnberg: Hartmann Schedel, *Weltchronik*. Kolorierte Gesamtausgabe von 1493, m. Beitr. v. Stephan Füssel, Köln 2013; Elisabeth Rücker, *Hartmann Schedels Weltchronik*. Das größte Buchunternehmen der Dürer-Zeit. Mit einem Katalog der Städteansichten, München 1988; Stephan Füssel (Hg.), *500 Jahre Schedelsche Weltchronik*. Akten des interdisziplinären Symposions vom 23./24. April 1993 in Nürnberg, Nürnberg 1994; Bayerische Staatsbibliothek (Hg.), *Welten des Wissens. Die Bibliothek und die Weltchronik des Nürnberger Arztes Hartmann Schedel (1440–1514)*, Kat. München 2014.

¹⁶ Hartmann Schedel, *Chronica*. Augsburg: Johann Schönsperger, 1. Februar 1497 (GW M40786; Expl. München UB, 2 Inc. lat. 1000), hier fol. „CXI“ u. „CCXI“, scil. 200f.; vgl. Bernd Posselt, *Die Augsburger Nachdrucke der Chronik*, in: Bayerische Staatsbibliothek (Hg.), *Welten (wie Anm. 15)*, 141–145.

¹⁷ Hartmann Schedel, *Chronica*, deutsch. Nürnberg: Anton Koberger für Sebald Schreyer u. Sebastian Kammermaister, 23. Dezember 1493 (GW M40796; Expl. München UB, 2 Inc. germ. 76) bzw. Schedel, *Weltchronik (wie Anm. 15)*, fol. 169v^o.

Diese Geschichte also, die Schedel aus älteren Quellen referiert hatte (besonders nach dem *Supplementum Chronicarum* des Augustinermönchs Jakob von Bergamo,¹⁸ der sich hier seinerseits an Martin von Troppau gehalten hatte), ist aus unserem Münchner Exemplar der Weltchronik recht gröblich mit einem Messer herausgetrennt worden, mitsamt dem dazugehörigen Bildnis. Aus einer Notiz auf dem Titelblatt geht hervor, dass der Band 1612 dem Landshuter Franziskanerkloster geschenkt worden war.¹⁹ Waren die dortigen Minoriten im Zeitalter der Gegenreformation gegen die peinliche Geschichte vorgegangen? Kein anderer Holzschnitt, keine weitere Episode der Kirchengeschichte ist aus diesem Exemplar herauszensiert worden, nicht einmal den für fromme Leser besonders anstößigen Erzketzer Arius hat man hier einer ähnlich rigorosen *Damnatio memoriae* anheimgegeben. Warum dann aber ausgerechnet eine Zensur der Päpstin Johanna? Sollte Donna Cross recht behalten, dass die Kirche alle Spuren dieser verstörenden Frauengestalt rigoros getilgt hätte? Bei genauerem Hinsehen liegt eine andere Deutung nahe. Unterstellen wir, dass die Zensurmaßnahme erst im Landshuter Franziskanerkloster geschah, so müssen wir nach der Reformation, erst im bayerischen Barockzeitalter, das kritische Potential einer solchen Geschichte orten.

Auf eine erste Spur führt uns das Bildmotiv der mit einer Tiara gekrönten Frau. Zu sehr mochte diese Kombination an die polemischen Bildideen der reformatorischen Druckgraphik erinnern, die an prominenter Stelle die apokalyptische Hure Babylon (Offb 17) als Päpstin gezeigt hatte. Schon in Luthers *Septembertestament* von 1522 hatte Lucas Cranach d.Ä. diese Gestalt in der Johannisoffenbarung mit einer Papstkrone versehen (Abb. 2). Als im Dezember desselben Jahres eine zweite Auflage gedruckt wurde, musste nach Protesten die Tiara aus dem Holzstock herausgeschnitten werden, zu schimpflich war die Identifikation des Papsttums mit dem apokalyptisch Bösen schlechthin geraten, noch dazu in der Heiligen Schrift selbst, nicht etwa in der Flugpublizistik.²⁰ Der Reformationshistoriker Robert Scribner meinte einmal, dies sei der „größte propagandistische Erfolg der Reformation“ gewesen, „daß die päpstliche Religion mit dem heilsbedrohenden teuflischen Antichrist gleichgesetzt wurde“.²¹ Diese Identifikation war nicht metaphorisch gemeint, sondern als konkrete Warnung

¹⁸ Jacobus Philippus de Bergamo, *Supplementum Chronicarum*. Venedig: Bernardinus Rizus, 15. Februar 1492/93 (GW M10980; Expl. München UB 2 Inc. lat. 671); vgl. Achim Krümmel, *Das Supplementum chronicarum des Augustinermönches Jacobus Philippus Foresti von Bergamo. Eine der ältesten Bilderchroniken und ihre Wirkungsgeschichte*, Herzberg 1992; Bernd Posselt, *Die Chronik eines Augustiner-Eremiten aus Bergamo*, in: Bayerische Staatsbibliothek (Hg.), *Welten* (wie Anm. 15), 128–130.

¹⁹ Ich nutze die Gelegenheit, Herrn Dr. Sven Kuttner, dem Abteilungsleiter Altes Buch an der Münchner Universitätsbibliothek, für seine umfassende Auskunftsbereitschaft sehr herzlich zu danken, ebenso für seine Mitarbeitern, die uns gerne entgegenkamen.

²⁰ Vgl. Philipp Schmidt, *Die Illustration der Lutherbibel 1522–1700. Ein Stück abendländische Kultur- und Kirchengeschichte. Mit Verzeichnissen der Bibeln, Bilder und Künstler*, 400 Abbildungen, Basel 1977, 110f.; Karl Stackmann/Johannes Schilling, *Die Bibel*, in: Gerhard Bott (Hg.), *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers. Veranstaltet vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte*, Kat. Nürnberg/Frankfurt am Main 1983, 275–292, hier Nr. 360f., S. 276f.

²¹ Robert W. Scribner, *Reformatörise Bildpropaganda*, in: Brigitte Tolkemitt/Rainer Wohlfeil (Hgg.), *Historische Bildkunde. Probleme – Wege – Beispiele*, Berlin 1991, 83–106, hier 85.

vor einer existentiellen Gefahr.²² Wir kennen unter den zahlreichen Darstellungen dieser Art sogar ein Beispiel, das sich explizit auf die Überlieferung von der Päpstin bezieht: einen Holzschnitt (Abb. 3) von David de Necker, der 1558 in der *Erschrocklichen Zurstörung vnnd Niderlag deß gantzen Bapstumbs* erschien, einer antirömischen Flugschrift des Augsburger Meistersingers Martin Schrot aus München.²³ Zu sehen ist das siebenköpfige Tier, das gekrönte Weib, das dem ersten der niederknienenden Herrscher den Kelch reicht, und oberhalb ihrer Tiara eine Schriftkartusche mit den Worten „ANGNES AIN WEIB AV[S] ENGELANT · | IOHANNES DER SIBENT GENANT · ANNO 851 ·“. Dass der falsche Papst hier nach anderer Überlieferung Agnes und nicht Johanna heißt, braucht in unserem Zusammenhang keine Rolle zu spielen. Die Darstellung zeigt, dass Protestanten wirklich die Verbindung vom weiblichen Papst der Geschichte zur antichristlichen Hure der Endzeit ziehen konnten und sie zeigt uns eine mögliche Erklärung an, warum man im Landshuter Franziskanerkloster so allergisch auf die Kombination ‚Frau‘ plus ‚Tiara‘ reagiert haben mag. Es ist aber nicht die beste Erklärung, wie wir sehen werden. Dazu muss ich etwas ausholen.

3. Die Päpstin in München I: Wilhelm von Ockham und der Armutsstreit

Wir bleiben bei den Minoriten, begeben uns aber um drei Jahrhunderte zurück und isaraufwärts von Landshut ins oberbayerische München. Hier hatte man in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts auch einmal ausgesprochen *papstkritische* Zeiten gekannt. Mit der „Päpstin“ gegen den Papst – das war damals die Sache des großen Franziskanerphilosophen Wilhelm von Ockham und seiner Brüder gewesen, die am Münchner Konvent durch Kaiser Ludwig den Bayern protegiert worden waren.

In den 1320er Jahren wurden die Bettelorden durch den sogenannten Armutsstreit aufgewühlt und durch eine Reihe päpstlicher Lehrentscheidungen tief gespalten.²⁴ Die ursprüngliche Konzeption vollkommener Besitzlosigkeit, die Franz von Assisi in

²² Vgl. etwa Kurt Reumann, *Das antithetische Kampfbild. Beiträge zur Bestimmung seines Wesens und seiner Wirkung*, Diss. Berlin 1966; Konrad Hoffmann, *Typologie, Exemplarik und reformatorische Bildsatire*, in: Josef Nolte/Hella Tompert/Christof Windhorst (Hgg.), *Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*. Beiträge zum Tübinger Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 8 „Spätmittelalter und Reformation“ (31. Mai – 2. Juni 1975), Stuttgart 1978, 189–210, hier 193; Harry Oelke, *Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter*, Berlin/New York 1992, 248f.

²³ Vgl. [Martin Schrot,] *Von der Erschrocklichen Zurstörung vnnd Niderlag deß gantzen Bapstumbs/geprohecey et vnd geweißagt/durch die propheten/Christum/vñ auß Johannis Apocalypsi Figürlich vnnd sichtlich gesehen. Durch ain Hochgelehrten/dise gegenwürtige ding/vor sehr vil Jaren beschriben/vnd der welt trewlich/auffs kürtzezt hiermit fürgehallten/zü Nutz vñ güt/der Seelen/zum Ewigen Leben. [Augsburg 1558]* (VD16, S 4306, Expl. Regensburg StB, 999/2 Theol. syst. 177); Digitalisat des Münchner Digitalisierungszentrums MDZ mit urn:nbn:bvb:12-bsb1105976), hier fol. a5v^o-a6r^o. Dazu Herbers/Kerner, *Päpstin* (wie Anm. 9), 118f.; Fr[iedrich] Roth, *Zur Lebensgeschichte des Augsburger Formschneiders David Denecker [sic] u. seines Freundes, des Dichters Martin Schrot, ihr anonym herausgegebenes „Schmachbuch“ Von der Erschrocklichen Zerstörung vnnd Niderlag deß gantzen Bapstums*, in: ARG 9 (1912), 189–230.

²⁴ Vgl. Eliseo Onorati, *Die franziskanische Bewegung in Italien (1200–1500)*, in: Harry Kühnel (Red.), *800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters*, Kat. Kremsstein/Wien 1982, 232–269, bes. 248–256.

der Gründungsphase seinen Brüdern eingeschärft hatte, war mit der Expansion des Ordens und oft repräsentativen Bauprojekten rasch fraglich geworden. Man hatte sich zunächst mit der Rechtskonstruktion des *usus pauper* beholfen. Papst Johannes XXII., der als erster ausschließlich in Avignon residierte, überschrieb jedoch sämtliche Besitztümer 1322 auch juristisch dem Franziskanerorden, der damit „quasi über Nacht“ seine Armut verlor.²⁵ Der radikale Flügel des Ordens protestierte scharf, beharrte auf der Ursprünglichkeit biblischer Armut. Papst Johannes reagierte, indem er die Auffassung, Jesus und die Apostel hätten völlig besitzlos gelebt, als häretisch verurteilte und so der radikalen Armutsforderung ihre Legitimation entzog.²⁶ Das war 1323. Im folgenden Jahr wurde (aus ganz anderen Gründen, die hier übergangen werden können) der englische Franziskanerphilosoph Wilhelm von Ockham²⁷ zu einem Ketzerprozess nach Avignon zitiert. Während seiner vierjährigen Haft wurden ihm die päpstlichen Urkunden bekannt, die das franziskanische Armutsideal zu einem theologischen Verbrechen erklärten. Von nun an stand für Ockham fest, dass der Papst – der eigentliche Häretiker war.

Die Verfolgten flohen nach München, wo sie unter Kaiser Ludwigs Schutz zusammen mit anderen Ordensbrüdern eine vitale Gruppe intellektueller Theologen, Philosophen und Juristen bildeten.²⁸ Es war eine Zweckgemeinschaft, denn der Kaiser war seinerseits in tiefe Gegnerschaft zu Johannes XXII. geraten: Nachdem er 1322 bei Mühldorf am Inn seinen Konkurrenten Friedrich den Schönen ausgestochen hatte, hatte Ludwig kurzerhand einen eigenen Gegenpapst eingesetzt, um sich die fehlende Kaiserkrönung zu sichern. Das hatte ihm selbst die Exkommunikation eingetragen, und so fand er in der Münchner Franziskanergruppe kirchenpolitisch Verbündete. In den folgenden Jahren machte vor allem Ockham den Nachweis, dass Papst Johannes ein Häretiker sei, dessen Anweisungen keinerlei Wirkung hätten, zu seiner publizistischen Hauptaufgabe.²⁹ Vier Jahre in Avignon habe er gebraucht, so schrieb er 1334 in einem geharnischten Brief an seine Ordensbrüder, bis er begriffen habe, „daß der, der dort an der Spitze steht, in häretische Verirrung gefallen war.“ Und weiter:

„Wer also mich oder irgendeinen anderen, der sich dem Gehorsam gegenüber dem Pseudopapst verweigert, wieder dazu zurückrufen möchte, der muß sich schon anheischig machen, dessen Lehrfestlegungen und Predigten zu begründen, und zeigen, daß sie mit den göttlichen Schriften übereinstimmen. Oder er soll anhand heiliger Autoritäten oder offensichtlicher Vernunftbegründungen darlegen, daß der Papst nicht in häretische Verderbnis geraten kann, oder

²⁵ Gudrun Gleba, *Klosterleben im Mittelalter*, Darmstadt 2004, 185; vgl. die Bulle *Ad conditorem*, in: *Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II, Extrav. Johann. 14.3 (Sp. 1225–1229).

²⁶ Vgl. die Konstitution *Cum inter nonnullos*, in: DH⁴³ (2010), Nr. 930f.

²⁷ Vgl. zu ihm Otl Aicher/Gabriele Greindl/Wilhelm Vossenkuhl, *Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken*, München 1986; Volker Leppin, *Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Darmstadt 2003.

²⁸ Vgl. Alois Schütz, *Der Kampf Ludwig des Bayern gegen Papst Johannes XXIII. und die Rolle der Gelehrten am Münchner Hof*, in: Hubert Glaser (Hg.), *Wittelsbach und Bayern I/1: Die Zeit der frühen Herzöge. Von Otto I. zu Ludwig dem Bayern. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1180–1350*, München/Zürich 1980, 388–397; Wolfgang Winhard, *Wilhelm von Ockham, die Münchner Franziskaner und Ludwig der Bayer*, in: BABKG 45 (2000), 39–58.

²⁹ Vgl. Volker Leppin, *Mit der Freiheit des Evangeliums gegen den Papst. Wilhelm von Ockham als streitbarer Theologe*, in: FZPhTh 42 (1995), 397–405.

daß einer, der weiß, daß der Papst ein offenkundiger Häretiker ist, ihm [dennoch] gehorchen müsse.“³⁰

Die überraschende Wendung, dass der, der an der Spitze der Kirche steht, auch Häretiker sein kann, entsprach Ockhams innovativer Erkenntnisphilosophie, von der wir heute als Nominalismus sprechen. Sie war bereits in Oxford entwickelt worden und kam nun kirchenpolitisch zum Tragen. Nicht vom Begriff des „Papstes“ geht Ockham aus, an den sich in der Realität schon allein deswegen, weil der Papst Papst ist, automatisch bestimmte Eigenschaften knüpfen, sondern umgekehrt gilt es, „denjenigen, der in Avignon an der Spitze steht“, auf seine Eigenschaften zu überprüfen, und wenn sich herausstellt, dass er vor allem Eigenschaften der Häresie auf sich vereint, dann kann er nicht legitimerweise Papst genannt, dann darf ihm nicht gehorcht werden. Vor dem Hintergrund dieser erkenntnisphilosophischen Modernisierung ist es auch zu verstehen, wenn in Ockhams Münchner Schriften zweimal die „Päpstin“ in dieser Funktion verwendet wird, oder besser: die Frau, die illegitimerweise an der Spitze der Kirche gestanden hatte.

Wohl 1332 schrieb Ockham hier in 90 Tagen einen umfangreichen Traktat, den wir darum als das *Neunzig-Tage-Werk* kennen, *Opus nonaginta dierum*. Zu beweisen galt nicht nur, warum dieser Papst ein Häretiker genannt werden müsse, der Häresien zu befolgen befiehlt, sondern auch, ob in diesem Falle Widerstand erlaubt oder gar geboten sei, um nicht selbst häretisch zu handeln. Wer in Unkenntnis gehorche, sei entschuldigt, sagt Ockham (cap. 124), wer aber wider besseren Wissens dem Falschen anhänge, könne sich nicht entschuldigen. Hier liege der fragliche Fall von Johannes XXII. nämlich ganz wie bei einer Frau, die als Mann gegolten habe und Papst geworden sei. Denn diejenigen, die später gewusst hätten, dass sie eine Frau sei, hätten sie dann nicht mehr für einen Papst halten dürfen. Die aber, die es glaubhaft nicht gewusst hätten, wären dann (weil sie ja allgemein für den Papst gehalten worden sei) dafür entschuldigt. So sei es auch mit Papst Johannes, der keine höhere Autorität beanspruchen könne als diese Frau, die nach den Chroniken über zwei Jahre als Papst verehrt worden sei.³¹ Mit anderen Worten: Der Mann, der nur vortäuscht, Papst zu sein, unterscheidet sich in nichts von der Frau, die nur vortäuscht, Papst zu sein.³² Und in der Gegenwart einer solchen Täuschung, sagt Ockham, lebt die Kirche.

In einem späteren Traktat, den *Acht Fragen von der Macht des Papstes* (*Octo quaestiones de potestate Papae*) von 1340/41, heißt es in einem klassischen Syllogismus *Celarent* (qu. 1,17):

³⁰ Guillelmi de Ockham Opera Politica, hg. v. R[alph] F. Bennett/H[ilary] S. Offler, Bd. 3, Manchester 1956, 6–17, hier 6 u. 16; Übersetzung aus Wilhelm von Ockham, *Texte zu Theologie und Ethik*, hg. v. Volker Leppin/Sigrid Müller, Stuttgart 2000, 274–287.

³¹ Ockham, *Opera Politica* (wie Anm. 30), 854, Z. 314–327.

³² Dass dies für beide Geschlechter in derselben Weise gilt, ist bemerkenswert. Ockhams *tertium comparationis* heißt an dieser Stelle ‚Vortäuschung‘. Unbestritten ist, dass die als Mann maskierte Frau nicht legitimerweise auf den Stuhl Petri gelangt ist; dies als Axiom vorauszusetzen, hat nichts mit Misogynie zu tun, sondern entspricht einfach der Rechtsnorm. Pikanterweise jedoch verliert bei Ockham auch der Mann, der zwar im Grunde kanonisch an die Macht gekommen ist, gleichwohl als enttarnter Häretiker seine Kanonizität und damit schlagartig seinen Gehorsamsanspruch. Ich sehe nicht, wie sich daraus eine frauenfeindliche Logik ableiten ließe – so Gössmann, „Päpstin“ (wie Anm. 11), 56f.

Wer nicht zur Kirche gehört, kann auch nicht ihr Haupt sein.

„Kein Häretiker jedoch, so sehr er auch für den Papst gehalten werden mag, gehört zum Leib der Kirche [...]. Also ist auch kein Häretiker das wahre Haupt der Kirche, so sehr er auch dafür gehalten werden mag – genau wie jene Frau, die zwei Jahre lang als Papst angesehen wurde, nicht das wahre Haupt der Kirche war, obwohl sie von allen dafür gehalten wurde. Alle nämlich haben damals geirrt. Denn die universale Kirche kann zwar nicht in Rechtsangelegenheiten, aber in Bezug auf Tatsachen irren, so wie sie irrt, wenn der Papst wahrhaftig ein Sünder ist und dennoch von allen als heilig angesehen würde.“³³

Die Geschichte des weiblichen Papstes dient Ockham auch hier dazu, seine Erkenntnisphilosophie an einer kirchenpolitisch empfindlichen Stelle gegen Papst Johannes XXII. ins Feld zu führen: Nicht überall, wo „Papst“ draufsteht, ist deswegen auch zwangsläufig Papst drin, vielmehr zeigt die historische Evidenz gerade, dass Männer und Frauen durchaus illegitimerweise als Päpste gelten können und dass Irrtumsfähigkeit der Universalkirche darum alles andere als abwegig ist. Vom historischen Präzedenzfall her kann Ockham seine eigene Zeit also als faktisch papstlose Zeit denken.³⁴

4. Die Päpstin in Magdeburg und Ingolstadt: Das Zenturienwerk und seine Folgen

Ich halte fest: Wenn man die Historizität der „Päpstin“ voraussetzte, dann konnte sie ein kritisches Gewicht bekommen, zum Beispiel so, dass die Irrtumslosigkeit der Universalkirche geschwächt wurde (denn offensichtlich *hatte* die Kirche sich mindestens in diesem Papst einmal geirrt). Wollte man diese Schwächung vermeiden, so musste man umgekehrt die „Päpstin“ aus der Weltgeschichte herausbekommen. Konnte man also mit der „Päpstin“ gegen den Papst argumentieren, ging es für den Papst nur ohne die „Päpstin“. Soll sich diese Formel bestätigen, so erwarten wir im konfessionellen Zeitalter selbstverständlich reichen Stoff.

Wie zu sehen war, konnte die Frau mit der Tiara in der reformatorischen Bildpublizistik gleichbedeutend mit der Hure Babylon gebraucht werden und der historische Präzedenzfall des weiblichen Papstes bestätigte in diesem Sinne geradezu das Einbre-

³³ Ockham, *Opera Politica* (wie Anm. 30), Bd. 1 (21974), 59, Z. 18–28.

³⁴ Ockhams Verwendung der „Päpstin“ darf andererseits nicht monokausal auf seine *nominalistische* Philosophie zurückgeführt werden: Jan Hus etwa, der wie sein Vorbild Wyclif dem philosophischen *Realismus* anhing, konnte sie ebenso als historisches Beispiel dafür anführen, dass die sichtbare Kirche durchaus Zeiten des Irrtums und der faktischen Papstlosigkeit („*ecclesia acephala*“) kenne; vgl. Jan Hus, *Tractatus de Ecclesia*, hg. v. S. Harrison Thomson, Prag 1958, 47f., 103, 107f. u. 141. Die Gleichförmigkeit im Einsatz desselben Arguments erklärt sich so, dass bei Hus die *Realität* Kirche als Gemeinschaft der Prädestinierten eine verborgene Wirklichkeit ist, von der sich die sichtbare Kirche in ihrer Korumpiertheit fundamental unterscheidet; vgl. Tim Lorentzen, *Einheit und Zweierheit der Kirche. Johannes Hus und seine gescheiterte Vernichtung*, in: *MdKI* 66 (2015), 23–26. So konnten *via antiqua* und *via moderna* im Ergebnis zu einem ähnlich strukturierten Argumentgebrauch kommen. John Wyclif dagegen, von dem Hus die Geschichte übernahm, hatte sie noch als historischen Beleg für die geistliche Unfähigkeit der Frau benutzt: Die Schwachheit ihres Geschlechts verbiete ihr von selbst öffentliche Predigt des Evangeliums, erst recht aber die Anmaßung leitender Kirchenämter; vgl. Johannes Wyclif, *Tractatus de potestate Papae*, hg. v. Johann Loserth, London 1907, Ndr. New York/London/Frankfurt a. M. 1966, 271f., 309 (Cap. XI).

chen des Antichristen in die geschichtliche Realität. Die protestantische Auffassung, dass diese apokalyptischen Warnsignale schon im weiblichen Papst des 9. Jahrhunderts hätten erblickt werden können, finden wir besonders prägnant im epochalen Geschichtswerk der *Magdeburger Zenturien*. Für die Konzeption und Koordination dieses Mammutprojekts war der Lutheraner Matthias Flacius Illyricus verantwortlich, der sich nach der militärischen Niederlage der evangelischen Stände 1547 mit anderen lutherischen Köpfen ins Magdeburger Exil zurückgezogen hatte. Chefautor wurde der dortige Superintendent Johannes Wigand.³⁵ Die erste protestantische Kirchengeschichte war bändeweise in Jahrhunderten, Zenturien, angelegt. Im für uns relevanten Band IX der *Magdeburger Zenturien*, welcher 1565 schon unter Wigands Leitung erschienen war, lesen wir über die als historisch vorausgesetzte Päpstin, Gott habe durch sie

„die Schande des päpstlichen Stuhls offenbart und jene Babylonische Hure den Augen und Blicken aller unterworfen, damit die Frommen erkennen sollten, daß die von der ganzen Welt verehrte, heilige päpstliche Würde die Mutter aller geistlichen und leiblichen Unzucht sei, und damit sie lernen sollten, sie zu verabscheuen.“³⁶

Schon einige Seiten zuvor heißt es, dieser Papst habe *darum* ein so schändliches Leben geführt, *damit* die Identität mit der Hure Babylon, der Mutter aller Unzucht, sich durch die Sache selbst erweise.³⁷ Der weibliche Papst gehört bei den Zenturiatoren also zum heilsgeschichtlichen Reformationsplan Gottes, mit dem Ziel, vor aller Augen ein kaum zu übersehendes Exempel zu statuieren. Die Identität des päpstlichen Stuhls mit dem Sitz des apokalyptisch Bösen schlechthin, so lautet die Botschaft, hätte man schon damals erkennen können.

Erst in einem späteren Abschnitt wird die Geschichte des weiblichen Papstes ausführlich erzählt.³⁸ Ich hebe nur einige Punkte heraus, die geschichtspolitisch wichtiger sind: So wird immer wieder die Öffentlichkeit des Geschehens betont, denn es geht ja um den Nachweis, dass die Bedrohung früh von allen hätte erkannt werden können. Zweitens muss, um ihre Identität mit der Hure Babylon zu unterstreichen, die sexuelle Verkommenheit dieser Frau, ihrer Eltern und engsten Mitarbeiter ostentativ herausgestellt werden. Besonders wichtig ist aber die Versicherung, der weibliche Papst habe selbstverständlich Bischöfe, Priester und Diakone geweiht, Äbte eingesetzt und einen König gekrönt.³⁹ Diese Sätze enthalten ekklesiologischen Sprengstoff: Denn wenn der illegitime Papst lauter ebenfalls ungültige Amtshandlungen vollzogen hat, bedeutet das einen tiefen Riss in der Apostolischen Sukzession.⁴⁰ Gerade die

³⁵ Vgl. Thomas Kaufmann, *Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“* (1548–1551/52), Tübingen 2003; Arno Mentzel-Reuters/Martina Hartmann (Hgg.), *Catalogus und Centurien. Interdisziplinäre Studien zu Matthias Flacius und den Magdeburger Centurien*, Tübingen 2008.

³⁶ Vgl. *Nona Centuria Ecclesiasticae Historiae, continens descriptionem amplissimarvm rervm in regno Christi quæ Nono post eius natiuitatem seculo acciderunt [...]*, Basel: Oporinus 1565 (Digitalisat der MGH-Bibliothek unter <<http://www.mgh-bibliothek.de/cgi-bin/cent09.pl?Spalte=-38>>, dauerhaft archiviert unter <www.webcitation.org/6Wkq8miLA>), 337.

³⁷ *Nona Centuria* (wie Anm. 36), 312f.

³⁸ *Nona Centuria*, (wie Anm. 36), 500–502.

³⁹ *Nona Centuria*, (wie Anm. 36), 501, Z. 12–21.

⁴⁰ Vgl. zum Problem umfassend Georg Kretschmar, *Die Wiederentdeckung des Konzeptes der „Apostolischen Sukzession“ im Umkreis der Reformation*, in: Bengt Hägglund/Gerhard Müller (Hgg.), *Kirche in der Schule Luthers. Festschrift für D. Joachim Heubach*, Erlangen 1995, 231–279.

Historizität des weiblichen Papstes dient in den Zenturien also paradoxerweise dazu, eine Lücke in die Amtskontinuität auf dem Stuhl Petri, aber auch in die Kette bischöflicher Handauflegungen zu reißen. Ein falscher Papst, der ungültige Weihen vollzieht – willkommen er kann eine mittelalterliche Überlieferung einem lutherischen Historiographen des konfessionellen Zeitalters kaum sein. Würde man die historische Existenz des weiblichen Papstes und seiner Weihen dagegen falsifizieren, dann schlosse sich logischerweise auch die Lücke, und die Apostolische Sukzession wäre wiederhergestellt.

Und genau dies geschah: Die katholische Seite konnte auf die zahlreichen protestantischen Schriften zur Päpstin nur so reagieren, dass diese Geschichte als Erfindung bloßgestellt werden musste. Es war die einzige logische Möglichkeit, und sie führte im Laufe der Jahrhunderte tatsächlich dazu, dass die zum papstkritischen Argument ausgebaut Päpstin durch gründliche Quellenkritik völlig zutreffend wieder als Phantom entlarvt wurde. Im katholischen Lager ist besonders die Widerlegungsschrift des österreichischen Jesuiten Georg Scherer, *Ob es wahr sey? Daß auff ein Zeit ein Babst zů Rom Schwanger gewesen/vnd ein Kind geboren habe*, bekannt geworden, 1584 in Ingolstadt gedruckt, gefördert vom Dekan der Theologischen Fakultät. In der Vorrede heißt es, einen echten Lutheraner kennzeichne es, „den Babst vnd die Geistlichen auff allerleyweiß wissen außzuschalien und zuschelten/wer das nit kan/hat Luthers Geist nit recht geschöpffet/tauet auch nit vnder die wahren Lutheraner“.⁴¹ So sei auch die bei Martin von Troppau überlieferte Fabel von der Päpstin Johanna durch die Protestanten eifrig zu einer frivolen Spottlegende ausgebaut worden, an der sich das „Ketzerisch Gesindel“⁴² genüsslich weide. In siebzehn Argumenten unternimmt es Scherer nun, die Historizität der Päpstin wirkungsvoll zu zerstören. Neben Zweifeln an der inhaltlichen Wahrscheinlichkeit des Stoffes selbst fällt eine beachtliche Reihe textkritischer Beobachtungen auf, die im Ergebnis genau auf die richtige Spur führen: Bei dem von Martinus Polonus zurückhaltend kolportierten Gerücht kann es sich unmöglich um eine historische Überlieferung des 9. Jahrhunderts gehandelt haben. Sie ist Erfindung des Hochmittelalters, von Papstkritikern angereichert und polemisch ausgebaut. Das entspricht bereits prinzipiell dem heutigen Forschungsstand. Ausgerechnet das konfessionspolitisch motivierte Bemühen, den Stuhl Petri vor protestantischen Angriffen zu schützen, hat hier also zu einem kritischen Umgang mit dem Quellenbestand geführt, so dass die unliebsame Geschichte von der Päpstin Johanna ganz sachgemäß als Fiktion entlarvt und damit geschichtspolitisch unschädlich gemacht werden konnte.

Die Erleichterung hierüber war mit Händen zu greifen, und das lässt sich an einer bestimmten Quellengruppe überraschend genau ablesen: Durch dezentrale Zensurmaßnahmen konnte nun die erfolgreich falsifizierte Geschichte des weiblichen Paps-

⁴¹ Georg Scherer, *Ob es wahr sey? Daß auff ein Zeit ein Babst zů Rom Schwanger gewesen/vnd ein Kind geboren habe*. Gründtlicher Bericht. Durch Georgium Scherer, Societatis Iesv Theologum verfasst. [...] Getruckt zů Ingolstatt/durch Dauid Sartorium. Anno M. D. LXXXIII (Digitalisat der Bayerischen Staatsbibliothek unter <http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10985727_00002.html>; dauerhaft archiviert unter <www.webcitation.org/6WkqSAzVT>), fol. A2v^o.

⁴² Scherer, *Babst zů Rom* (wie Anm. 41), fol. B1r^o.

tes aus dem größten Standardwerk abendländischer Chronistik gelöscht werden. Zahlreiche Ausgaben der *Schedelschen Weltchronik* nämlich zeigen uns, wie ventilartig man sich des Problems entledigte. Nicht nur die erwähnten Löcher im Landshuter Exemplar (Abb. 1) erzählen davon. In einer anderen Ausgabe der Chronik, die seit dem 16. Jahrhundert zur Ingolstädter und Münchner Universitätsbibliothek gehörte, ist die Stelle gründlich mit Eisengallustinte geschwärzt und förmlich verrostet (Abb. 4). Daneben eine Notiz von barocker Hand, die die Maßnahme damit erklärt, dass es sich um eine unerlaubte Fabel gehandelt habe („Fabula non licita“).⁴³ Ähnliche Zensurmaßnahmen, die teils äußerst beherzt ausgeführt wurden, finden wir bei Stichproben in leicht erreichbaren Digitalisaten internationaler Inkunabelsammlungen (z. B. Abb. 5–8). Die denkbar unterschiedlichen Eingriffe wurden nicht selten zusätzlich am Rande erläutert. Dass diese Geschichte halb Irrtum, halb Verleumdung sei, könne sich ein Leser leicht zusammenreimen, so wurde zum Beispiel die ausgesprochen großzügige Übermalung in einem polnischen Exemplar⁴⁴ begründet (Abb. 5); dasjenige der Universitätsbibliothek von Sevilla (Abb. 6) wiederum trägt am unteren Seitenrand den Vermerk: „Esta historia es prohibida por la inquisición“.⁴⁵ Tatsächlich war die „Päpstin“ 1640 auf den *Index Sotomayors* gelangt, die von diesem Jahr an maßgebliche Verbotsliste der spanischen Inquisition, und zwar in derjenigen Fassung, die im *Supplementum Chronicarum* Jakobs von Bergamo gedruckt war, Hartmann Schedels Hauptvorlage für sein *Liber Chronicarum*.⁴⁶ Die entsprechende Passage in der *Schedelschen Weltchronik* selbst hat offenbar auf keinem Index gestanden.⁴⁷ Dennoch wurde auch aus diesem Buch die störende Geschichte in zupackender Weise expurgiert. Im Dominikanerkloster zu Wimpfen am Neckar begnügte man sich damit, die Gesichter von Mutter und Kind mit Kohle zu schwärzen (Abb. 7); die Notiz besagt, dass die Abbildung wohl eher die Konkubine Martin Luthers zeige als einen Papst: ein Angriff auf die Priesterehe.⁴⁸ Und schließlich eine Aufnahme, die ich in der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe machen ließ (Abb. 8): Die inkri-

⁴³ Hartmann Schedel, *Chronica*, deutsch. Augsburg: Johann Schönsperger 1500 (GW M40782; Expl. München UB, 2 Inc. germ. 84a), fol. 120v^o-121r^o. Den Hinweis auf diese Zensurmaßnahme verdanke ich ebenfalls Dr. Sven Kuttner, München (Mitteilung vom 27. Mai 2013).

⁴⁴ Hartmann Schedel, *Chronica*. Nürnberg: Anton Koberger für Sebald Schreyer und Sebastian Kammermaister, 12. Juli 1493 (GW M40784; Expl. Warschau BN, Inc.F.1609; Digitalisat unter <<http://polona.pl/item/368834/381/>>, dauerhaft archiviert unter <www.webcitation.org/6bcasGHX0>), fol. 169v^o.

⁴⁵ „Diese Geschichte ist durch die Inquisition verboten“; Hartmann Schedel, *Chronica*. Nürnberg: Anton Koberger für Sebald Schreyer und Sebastian Kammermaister, 12. Juli 1493 (GW M40784; Expl. Sevilla BU, A 335/107; Digitalisat unter <<http://fondotesis.us.es/fondos/libros/168/13/liber-chronicarum/>>, dauerhaft archiviert unter <www.webcitation.org/6bcTEYKMh>), fol. 169v^o.

⁴⁶ Vgl. Fr. Heinrich Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bd. 1, Bonn 1883, 487. Zum Index des Generalinquisitors Antonio de Sotomayor vgl. Jonathon Green/Nicholas J. Karolides, *Encyclopedia of Censorship. New Edition*, New York 2005, 272.

⁴⁷ Dies ergab meine Nachfrage beim Langfristprojekt „Römische Inquisition und Indexkongregation“, Prof. Dr. Hubert Wolf in Münster. Für seine entgegenkommenden Auskünfte danke ich dort herzlich Herrn PD Dr. Thomas Bauer (Mitteilung vom 9. Juli 2013).

⁴⁸ Hartmann Schedel, *Chronica*. Augsburg: Johann Schönsperger, 1. Februar 1497 (GW M40786; Expl. Darmstadt UB, Inc IV 112; Digitalisat unter persistenter URL <<http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-iv-112/0434>>), fol. 200v^o.

minierte Passage ist zunächst mit einem Papierstreifen überklebt worden, auch hier hat man die Operation handschriftlich erläutert, es sei nämlich ein „böses gedicht“ gewesen, diesen Johannes in die „Succession der Bäpst“ zu zählen, erdichtet nur zum Zwecke der Verspottung. Diese Notiz ist später ihrerseits überklebt worden, bevor man bei einer Restaurierungsmaßnahme beide Streifen wieder ablöste.⁴⁹

Nun zeigt sich, dass wir zu Anfang auf der richtigen Spur waren: Die Geschichte der Päpstin wurde im Zeitalter der Gegenreformation aus den Chronikausgaben entfernt, weil ihre Verwendung in der protestantischen Polemik bald auf katholischer Seite eine quellenkritische Gegenreaktion ausgelöst und völlig sachgemäß zur Zerstörung ihrer Historizität geführt hatte. Falsch ist, dass „die Kirche“ eine intelligente, selbstbewusste Frau in ihrer Überlieferung nicht ertragen hätte und sie darum auslöschte. Es geschah nicht aus misogynen, sondern aus konfessionspolitischen Gründen.

Freilich rissen die Auseinandersetzungen nun keineswegs ab, nur wurden sie zunehmend nicht mehr mit der „Päpstin“, sondern um die „Päpstin“ geführt. Mit anderen Worten: Je weniger die *historische Geschichte* dieser Gestalt als *Streitwaffe* taugte, desto mehr wurde die *literarische Geschichte* zum *Streitgegenstand* zwischen den Konfessionen. Noch zur Mitte des Aufklärungsjahrhunderts mochte sich der Göttinger Kirchenhistoriker Christian Wilhelm Franz Walch in seiner Papstgeschichte nicht völlig damit abfinden, dass es sich um eine „bloße Fabel“ handeln sollte, vielmehr sei dieses „Räthsel“ einfach „noch nicht gnug untersucht worden“, auf jeden Fall aber sei es „gar unerträglich, die Protestanten vor die Urheber einer Nachricht auszugeben, welche wenigstens dreyhundert Jahre älter; als die Reformation ist.“⁵⁰ Die geschichtspolitischen Strategien im Konfessionsstreit waren längst erkannt und selbst zum Thema des Diskurses geworden. Aus ihm können wir uns ausblenden.

5. Die Päpstin in Pommern: Vom Fischer und seiner Frau

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte sich die Päpstin wieder vollständig in eine Märchenfigur zurückverwandelt. Zuerst beobachten wir diese Metamorphose im evangelischen Milieu Norddeutschlands, in der pommerschen Erzählung nämlich *Von dem Fischer un syner Fru*, die 1813 in den *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder Grimm erschien.⁵¹ Der Künstler Philipp Otto Runge aus Wolgast hatte den Text

⁴⁹ Hartmann Schedel, *Chronica*, deutsch. Nürnberg: Anton Koberger für Sebald Schreyer u. Sebastian Kammermaister, 23. Dezember 1493 (GW M40796; Expl. Karlsruhe BLB, Ks 596a), fol. 169v°. In der Landesbibliothek danke ich Frau Gabriele Philipp (Mitteilungen vom 13. Juni 2013).

⁵⁰ Christian W. F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste*, Göttingen 1756, 183.

⁵¹ [Wilhelm u. Jakob] Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, m. Beitr. v. Herman Grimm, Darmstadt 1955, Bd. 1, 115–122 (Nr. 19); vgl. zuletzt Hans-Jörg Uther, *Handbuch zu den „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Grimm. Entstehung – Wirkung – Interpretation*. Berlin/Boston ²2013, 42–47. – Zum Folgenden zuerst Tim Lorentzen, *Im stinkenden Elend. Zum Pießpott im Märchen vom Fischer und seiner Frau*, in: *Märchenspiegel* 10 (1999), Heft 1, 12–14. Erste motivkundliche Beobachtungen hierzu reichen weit ins Kieler Literaturstudium zurück (Prof. Dr. Dr. h.c. Heinrich Detering, heute Göttingen; Olaf Petersenn, heute Köln). Motivgeschichtliche Forschung an pommerscher Volksliteratur mit Fragen nach ihren kirchengeschichtlichen Funktionen zu verknüpfen, dazu ermunterte mich später der

beigesteuert. „Dar wöör maal eens en Fischer un syne Fru, de waanden tosamen in'n Pißputt, dicht an der See, un de Fischer güng alle Dage hen un angelt: un he angeld un angeld.“ So beginnt das Märchen, das die Grimms in Runges niederdeutscher Heimatsprache in die Sammlung übernommen haben. Das Ehepaar lebt in einem Nachttopf, in dem es „stinkig und dreckig“ ist, und als der Fischer eines Tages einen sprechenden Butt fängt, den er aber wieder schwimmen lässt, weil es sich um einen verwunschenen Prinzen handelt, protestiert die Frau. Ob er sich denn gar nichts gewünscht habe? Es wäre doch schön, in einer richtigen Hütte zu leben, das würde der Butt doch sicher gern tun. Der brave Fischer, etwas widerstrebend, kehrt zum Strand zurück und spricht kaum den Wunsch nach einer kleinen Hütte aus, da ist er auch schon erfüllt. „Süh', säd de Fru, 'is dat nicht nett?' ‚Ja', säd de Mann, ‚so schall't blywen, nu wähl wy recht vergnöögt lewen.' ‚Dat wähl wy uns bedenken', säd de Fru.“ Und damit beginnt die Katastrophe. Der Frau genügt die Hütte nicht mehr, sie wünscht sich einen Palast, sie will König, Kaiser, gar Papst werden, und kaum ist das Begehrte erfüllt, lässt sich der bescheidene Fischer erneut zum Strand kommandieren, um seinem treuen Butt den nächsten Wunsch der unersättlichen Gattin vorzutragen. Jedes Mal werden Sturm und Seegang wilder, jedes Mal lastet das Gewissen schwerer, doch jedes Mal wird der Antrag bereitwillig und im Nu erfüllt. Eines Morgens, die Karriereleiter ist inzwischen an ihre Obergrenze gestoßen, wird der Fischer unsanft vom neuen Papst geweckt. Noch vom Bett aus hat die Frau beim Anblick der aufgehenden Sonne eine Idee bekommen, wie ihre bisherige Laufbahn doch noch überboten werden könnte: „Ick will warden as de lewe Gott!“ Unter Protest und Gewissensnöten erreicht der Mann den apokalyptisch aufgewühlten Strand, kann seinem Butt den Wunsch gerade noch zuschreien, und schon – leben sie beide wieder in ihrem Nachttopf.

So plötzlich die Geschichte endet, so harmlos liest sie sich auch als einfach strukturierte und doch überzeugende Moralerzählung: Undankbarkeit, Hochmut und Raffgier werden am Ende bestraft, so kann man das Märchen leicht verstehen, und erst recht folgt auf die Ursünde, so sein zu wollen wie Gott (Gen 3,5), prompt der Sturz des Sünders und der Sünderin. Noch Karl Barth fühlte sich angesichts der deutschen Katastrophe an dieses Märchen erinnert.⁵² Von einer echten Strafe allerdings kann man nicht gerade sprechen, denn das ungleiche Paar wird, als das Maß überschritten ist, schlicht in seinen alten Zustand zurückversetzt, als es noch im stinkenden Elend lebte. Das wohl verstörendste Detail, das sich einer netten Moralerzählung völlig versperrt, ist aber jener „Pißpott“ als Anfangs- und Schlussadresse der Protagonisten. Gewiss hätte die Geschichte auch in einem windschiefen Verschlag oder Schuppen beginnen und enden können. Doch nur durch den Nachttopf erhält sie ein satirisches Achtergewicht, eine besondere Schlusspointe, die man leicht übersieht. Denn just als diese Nachfolgerin Petri dem lieben Gott gleich werden will, bricht die Illusion

intensive Austausch mit Prof. Dr. Karl-Ewald Tietz (1941–2011), dem zu früh verstorbenen Greifswalder Literaturwissenschaftler und Märchenforscher. Bei der letzten Begegnung, unter Deck der *Pomeria* im dortigen Stadthafen, erzählte er meinen Münchner Studenten gleich zu Anfang noch einmal dieses Märchen – auf Platt.

⁵² Vgl. Karl Barth, *Die Deutschen und wir*, in: Ders.: *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon/Zürich 1945, 334–370, hier 346.

zusammen, und der Papst landet, von seinem eigenen Unrat umgeben, im stinkenden Dreck. Das ist reformatorischer Satirestoff! Wollte man im 16. Jahrhundert das Papstamt auf besonders drastische Weise lächerlich machen, bediente man sich genüsslich des skatologischen Kontrasts zwischen der Würde des Petrusamtes und menschlichem Kot.⁵³ Bekannt sind jene konfessionspolemischen Druckgraphiken, auf denen Bauern in die umgedrehte Tiara defäkieren, um sich anschließend ihre Hinterteile mit Urkunden zu reinigen.⁵⁴ Noch 1619 ist das Motiv in verschärfter Form wieder verwendet worden. Die Vorlage hierzu hatten mehrere Holzschnitte Lucas Cranachs d.Ä. zu Luthers *Abbildung des Papsttums* (1545) geliefert.⁵⁵ Schon gröblich genug ist in derselben Serie eine Darstellung, die den auf einer Sau reitenden Papst zeigt, in seiner ausgestreckten Linken einen dampfenden Haufen, über den er segnend die Rechte hebt; es war ein Kommentar zum beginnenden Konzil von Trient.⁵⁶ Der gern übersehene Schluss unseres Märchens legt es nahe, unter der Harmlosigkeit einer plattdeutschen Moralerzählung eine weitere Schicht zu vermuten, die derbe Formen reformatorischer Papstkritik mit dem Motiv der sich an Begierden überbietenden Frau verband.

Ich meine, der Stoff des Märchens vom Fischer und seiner Frau war ein reformatorisches oder frühneuzeitliches Predigtmärlein, in dem das bekannte Motiv eines weiblichen Papstes zu genereller Romkritik verarbeitet worden war. Es wäre nicht die einzige pommersche Volkserzählung, die sich literarisch bis auf Erzählstoffe der Reformationszeit und des Konfessionellen Zeitalters zurückverfolgen ließe.⁵⁷ Die Arbeitshypothese erlaubt es, die Erzählidee leicht zu entschlüsseln: Der bescheidene Fischer müsste dann zweifellos Petrus als Repräsentant ursprünglicher Apostolizität bedeuten, die Frau ließe sich leicht als die sichtbare Kirche Roms verstehen, die sich stufenweise von ihrer apostolischen Einfachheit entfremdet, sich über sich selbst er-

⁵³ Vgl. Peter-Klaus Schuster, *Abstraktion, Agitation und Einfühlung. Formen protestantischer Kunst im 16. Jh.*, in: Werner Hofmann (Hg.), *Luther und die Folgen für die Kunst*, Kat. Hamburg/München 1983, 115–266; Christian von Burg, „Ich schisse in das heilig krüzl“ – Wie Ikonoklasten mit Fäkalien Bilder und Altäre schänden, in: Cécile Dupeux/Peter Jezler/Jean Wirth (Hgg.), *Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?*, München 2000, 120. – Bezeichnend ist übrigens, wie schon Döllinger ganz in diesem Sinne den literarischen Erfolg der obszönen „Päpstin“-Geschichte einschätzte: „Die Sage liebt die grellsten Contraste; also die höchste priesterliche Würde und zugleich die schmachvollste Prostitution durch plötzliche Geburtswehen während einer feierlichen Procession, und sofort Entbindung auf offener Strasse. Damit hat nun die Päpstin gleichsam die Aufgabe erfüllt. Die Sage räumt sie daher gleich wieder aus dem Wege: sie stirbt auf der Stelle [...]“; Döllinger, *Papst-Fabeln* (wie Anm. 8), 31.

⁵⁴ Abb. bei Schuster, *Abstraktion* (wie Anm. 53), 167f.

⁵⁵ Vgl. Schuster, *Abstraktion* (wie Anm. 53), 166; abgedruckt WA 54 (1928), 346–373 u. Abb. 1–11, hier Abb. 11.

⁵⁶ Vgl. Schuster, *Abstraktion* (wie Anm. 53), Abb. 3. – Auch diese Karikatur lebte fort, 1551 wurde sie in Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ gedruckt; vgl. Kaufmann, *Ende* (wie Anm. 35), 580, Abb. 14.

⁵⁷ Vgl. Tim Lorentzen, *Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge*, Tübingen 2008, 258–261 (mit zwei weiteren Beispielen). – Auch für die Sagen der Brüder Grimm gilt, dass sie sich zum größten Teil literarisch zurückverfolgen lassen, selbst dann, wenn sie in den Ausgaben als „mündlich“ tradiertes Volksgut gekennzeichnet waren: Ihre Gewährleute waren oft Gebildete, die schlicht „mündlich“ auf gedruckte Quellen der Frühen Neuzeit hingewiesen hatten; instruktiv Hans-Jörg Uther, *Die Deutschen Sagen der Brüder Grimm. Volksdichtung im 19. Jahrhundert*, in: *Märchen-spiegel* 7 (1996), Heft 2, 8–14.

hebt, politische Macht anstrebt und im Papsttum den größten Kontrast zum Fischer Petrus erreicht hat. Die Möglichkeit, dass die Kirche überhaupt verheiratet ist, kannte man selbstverständlich aus der mittelalterlichen Hoheliedauslegung, wo der Bräutigam freilich Christus hieß.⁵⁸ Auch an Dantes *Inferno* muss gedacht werden, wo sich in der Paarung des Papstes mit der babylonischen Hure die Verbindung der römischen Kirche mit ungebremster Macht- und Geldgier symbolisiert.⁵⁹ Die Geschichte funktioniert außerdem nur unter der Bedingung, dass die Kombination ‚Frau‘ plus ‚Macht‘ hier etwas besonders Perverses darstellt, der Gipfel jeder Monstrosität ist erreicht, als die Frau Papst ist und wie Gott sein will. Das Publikum der ursprünglichen Erzählung muss also die karikierende Absicht geteilt haben, die gerade in den weiblichen Aufstiegsbegierden gezeichnet wird. Die misogynen Hermeneutik, die im Grunde vorausgesetzt wird, war freilich zu Runes Zeit, in den Salons der Romantik, wieder erheblich abgeschwächt – denken wir nur etwa an Schleiermachers wunderbaren *Katechismus für Frauen*.⁶⁰ Auch dies ist ein Hinweis, dass wir es mit einem älteren Stoff zu tun haben. Und schließlich das Ende: Als der weibliche Papst, also die Monstrosität von Kirche schlechthin, sich auch noch mit Gott vergleichen will, schlägt die Stunde des Antichristen. Sein Kennzeichen ist ja gerade, dass er unter dem täuschenden Anschein Christi regiert, dass sich Könige und Kaiser vor ihm beugen (auch davon spricht das Märchen) und dass sein Niedergang im Weltende schließlich von Wetterphänomenen begleitet wird, die wir zweifellos in jener grotesken Sturmkatastrophe beim letzten Strandgang des armen Fischers wiedererkennen. Kurz: Das pommersche Märchen vom Fischer und seiner Frau überliefert den Erzählstoff eines reformatorischen Predigtmärleins, das unverkennbare Bezüge auf die bekannte Legende vom weiblichen Papst in seiner apokalyptischen Deutung enthielt und mit landläufigen Motiven der Konfessionspolemik zu einer selbstständigen Papstsatire kombinierte. Auf Historizität konnte dieser Erzählstoff verzichten.

6. Die Päpstin in München II: Ignaz von Döllinger und der Papstprimat

So war also die „Päpstin“ literarisch bereits längst wieder zur Märchenfigur geworden, als der katholische Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger sie 1863 auch in der historischen Überlieferung vollends in ein Fabelwesen zurückverwandelte, im Rahmen seiner Sammlung *Papst-Fabeln des Mittelalters*.⁶¹ Döllinger trennte zunächst konsequent die Zeit des vorgeblichen Geschehens, das 9. Jahrhundert, von der Zeit des Erzählens, das nach Ausweis der Handschriften nicht vor Mitte des 13. Jahrhunderts eingesetzt haben kann. Dort musste nach den ersten Bausteinen der Stoffgeschichte gefahndet werden. Die Geschichte einer Frau auf dem Papstthron, die durch

⁵⁸ Seit Hippolyt; vgl. Friedrich Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958, 20.

⁵⁹ Cf. *Inferno*, 19. Gesang, 90–117.

⁶⁰ Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher, *Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen* (1798), in: Ders.: *Über die Religion. Schriften, Predigten, Briefe*, hg. v. Christian Albrecht, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, 9–12.

⁶¹ Döllinger, *Papst-Fabeln* (wie Anm. 8), 1–45.

ihre plötzliche Niederkunft auf offener Straße entlarvt wird, hatte ihren Ursprung in einer römischen Lokalsage, schrieb Döllinger, mit der man sich auf liturgische Merkwürdigkeiten durch kreatives Erzählen einen Reim zu machen versuchte. So verlangte etwa der tatsächlich belegte Brauch, dass ein neugewählter Papst sich im Lateran kurz auf einem Thron mit durchbrochener Sitzfläche niederzulassen pflegte, um sich sogleich wieder zu erheben (einem antiken Thermensessel aus Porphyrt nämlich), nach einer Erklärung, die die römischen Zuschauer in der so unterhaltsamen wie einleuchtenden Idee fanden, dass jeder neue Pontifex eben einer öffentlichen Virilitätskontrolle unterzogen werden müsste und dass dies nötig geworden sei, nachdem vor langer Zeit einmal versehentlich eine Frau zum Papst gewählt worden sei, was wiederum zur heiteren Ausschmückung dieser Vorgeschichte förmlich einlud. Die Obszönität ging nicht auf das Konto von Protestanten, sie war vor Ort geboren worden, in den Tavernen von Rom.

Uns braucht Döllingers Beweisführung hier nicht im Einzelnen zu beschäftigen, wir fragen ein letztes Mal: War auch die Zerstörung der historischen „Päpstin“ ein Akt der Geschichtspolitik, gar antipäpstlicher obendrein? Bediente nicht vielmehr der Münchner Katholik Döllinger, der mit seiner *Geschichte der Reformation* 1846/48 eine quellengesättigte Kritik des Luthertums geliefert hatte, völlig den Wunsch seiner Kirche, dieses antipäpstliche Argument endlich aus der Welt zu schaffen? Das wäre richtig – wäre nicht aus dem eifrig ultramontanen Döllinger seit den fünfziger Jahren ein ausgesprochener Papstkritiker geworden, oder besser: ein Institutionenkritiker, der die päpstliche Vorrangstellung immer stärker als Geschichtskonstruktion angriff.⁶² Berühmt wurden seine Münchner *Odeonsvorträge* von 1861, in denen er vor dem Hintergrund der Nationalkämpfe in Italien zur größten Bestürzung der Ultramontanen erklärte, der politische Kirchenstaat sei kein notwendiger Teil der römischen Kirche, die weltliche Herrschaft des Papstes vollkommen verzichtbar. 1863, im Jahr der *Papst-Fabeln*, berief Döllinger eine katholische Gelehrtenversammlung nach München. Hier zeichnete er das Programm eines kritischen historischen Bewusstseins im eigenen Interesse der katholischen Kirche, gegen die modernisierungsresistente Neuscholastik, die die Historie allein zur systematischen Legitimation des Tradierten und Bewährten missbrauche. In dieser Zeit entwickelte sich Döllinger zu einem kirchengeschichtlichen Fälschungsexperten. Er legte eine umfangreiche Quellensammlung an, die geeignet war, der römischen Kirche eine Reihe gezielter legitimatorischer Geschichtskonstruktionen nachzuweisen. Er war überzeugt davon, dass der Verzicht auf den Ballast solcher Traditionsfälschungen den Katholizismus nicht schwächen, sondern unbeschwerter und authentischer machen würde.

⁶² Vgl. hierzu und zum Folgenden 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, bes. 62–87; Ders., *L'historien de l'Église Ignaz von Döllinger et son opposition aux dogmes du primat de juridiction et de l'infaillibilité du Pape*, in: Sylvio De Franceschi (Hg.), *Histoires antiromaines. Antiromanisme et critique dans l'historiographie catholique (XVIIe-XXe siècles)*. Actes de la journée d'études de Lyon (24 septembre 2010), Lyon 2011, 151–166; Jörg Haustein, *Der Wandel des Döllingerschen Lutherverständnisses als Ausdruck seiner veränderten Sicht der Reformation*, in: IKZ 90 (2000), 168–175; Friedrich Wilhelm Graf, *Ignaz von Döllinger (1799–1890)*, in: Katharina Weigand (Hg.), *Münchner Historiker zwischen Politik und Wissenschaft. 150 Jahre Historisches Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität, München 2010*, 57–77.

In diesen Zusammenhang gehören seine *Papst-Fabeln* von 1863.⁶³ Die Zerstörung der historischen „Päpstin“ Johanna war allerdings nur die harmlose Overtüre seines Buches, denn sie dürfte dem katholischen Publikum noch am willkommensten gewesen sein. Mit jedem Kapitel wurden Döllingers Enthüllungen jedoch brisanter und betrafen bald tragende Säulen der päpstlichen Machtstellung. Ein Abschnitt machte erneut die sogenannte Konstantinische Schenkung zum Thema, mit der die Existenz des Kirchenstaates historisch legitimiert worden war, aber auch der politische Machtanspruch des Papstes generell.⁶⁴ Diese Urkunde hatte 1440 der Humanist Lorenzo Valla als Fälschung entlarvt, was die Reformatoren genüsslich als antipäpstliches Argument aufgegriffen hatten. Dass Döllinger jedoch die Manipulation eindeutig in Rom und im Interesse päpstlicher Machtpolitik lokalisierte, sorgte für besondere Empörung. Ebenso hatte seine Demontage des Papstes Honorius I., den das Konzil von Konstantinopel 681 als Häretiker verdammt hatte, dessen Gedächtnis sich aber während des Mittelalters wieder legendenhafter Beliebtheit erfreute, unmittelbare Brisanz, weil der Zusammenbruch der ehrenvollen Honoriusüberlieferung die aktuellen Infallibilitätsdiskurse peinlich beschädigen konnte. Kritiker schäumten, Döllinger habe „denjenigen, welche die Unfehlbarkeit des Papstes, wenigstens nach der sogenannten ultramontanen Auffassung, anerkennen, offen den Fehdehandschuh hingeworfen [...]“.⁶⁵ Die geschichtspolitische Stoßrichtung von Döllingers Buch bringt der Münchner Dogmatiker Peter Neuner darin auf den Punkt, „daß die Stellung des Papsttums im Sinne des Ultramontanismus sich nach seiner Überzeugung nicht organisch aus der apostolischen Tradition entfaltet hat, sondern daß es weitgehend ein Produkt der Fälschung und damit eines den Aposteln und der Kirche fremden Geistes ist.“ Seine Demontage der „Päpstin“ dagegen dürfte, so meine ich, auch für die Ultramontanen ein so sympathisches Unternehmen gewesen sein, dass sie sich vorzüglich als Lockfährte für seine historische Institutionenkritik eignete. Konnte man dieser Argumentation noch mit Vergnügen folgen, so würde es schwerfallen, sich dann auf dem weiteren Weg der intellektuellen Folgerichtigkeit von Döllingers Scharfsinn zu entziehen. Wenige Jahre später zog der hochdekorierte und von seiner Universität stets protegierte Kirchenhistoriker und Geistliche die Konsequenzen, als er dem beim Ersten Vatikanischen Konzil verkündeten Unfehlbarkeitsdogma 1870 die Zustimmung verweigerte. Er wurde, wie schon einige der Genannten, exkommuniziert.

7. Ausblick: Geschichtspolitik ohne Geschichte

Es ist schon eine vertrackte Geschichte: Ein Mann, der keiner ist, wird von allen für den Papst gehalten, bis er sich als Frau entpuppt. Eine Überlieferung, die keine ist,

⁶³ Vgl. Peter Neuner, Döllingers Papstfabeln, in: Georg Schwaiger (Hg.), *Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte*, Göttingen 1980, 285–306; Alain Boureau, Döllinger und die „Päpstin Johanna“, in: Georg Denzler/Ernst L. Grasmück (Hgg.), *Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890)*, München 1990, 391–394; Bischof, *Theologie und Geschichte* (wie Anm. 62), 109–112.

⁶⁴ Döllinger, *Papst-Fabeln* (wie Anm. 8), 61–106.

⁶⁵ Vgl. Neuner, *Papstfabeln* (wie Anm. 63), 300–303, Zit. 301.

berichtet davon, wird von allen für historisch gehalten und als geschichtspolitisches Argument benutzt, bis sie sich als Sage entpuppt. Und der Kirchenhistoriker, der ihre Historizität widerlegt, benutzt nun gerade seine Falsifizierung wiederum als Auftakt einer massiven Kritik päpstlicher Legitimationslegenden, entpuppt sich also erneut als Geschichtspolitiker. Können wir diesen ineinandergestellten Puppen noch eine weitere hinzufügen? Ja – denn nun ist die Reihe an uns. Ich schreibe „uns“, weil es zum Geschäft der Kirchengeschichte hinzugehört, solche Prozesse der Funktionalisierung von Geschichte (und auch von vermeintlicher Geschichte) in den Kontroversen des Christentums offenzulegen und zu beschreiben. So hat sich in den letzten Jahren angesichts des bevorstehenden Reformationsjubiläums die Erforschung historischer Reformations- und Lutherfeiern unter diesem Blickwinkel deutlich verstärkt. Dadurch sehen wir heute, dass jeder dieser runden Gedenktage im vollen Sinn ein Ereignis seiner Epoche gewesen ist – nicht nur beeinflusst durch die jeweiligen kulturellen, gesellschaftlichen, politischen, kirchenpolitischen und konfessionellen Rahmenbedingungen, sondern auch mit lebhaften Rückwirkungen in diese Kontexte hinein.⁶⁶ Mehr noch als für den breiten Strom eines *kollektiven Gedächtnisses* gilt für die kulturell geprägte und rituell geordnete Erinnerung an *Gedenktagen* und *Gedenkorten*, dass sich das historische Bewusstsein einer Erinnerungsgemeinschaft dabei zu öffentlichen Akten der Identitätsstiftung nach innen und der Demarkation nach außen verdichtet, zu Akten der Legitimations- und Autoritätsbegründung, aber auch ihrer Korrektur, Zerstörung und Diskursivierung.

Um bei der Erforschung solcher Vorgänge das jeweils handlungsleitende Argumentations- und Gestaltungsinteresse zu betonen, mit dem sich genau zu bestimmende Akteure wahrer oder erfundener Geschichtsausschnitte bedienen, bietet sich Edgar Wolfrums Begriff der *Geschichtspolitik* geradezu an.⁶⁷ Das gilt ebenso für unser Fach: Nicht ob man sich sachlich *zutreffend* auf die „Päpstin“ bezogen hat, nicht ob man inhaltlich *richtig oder falsch* des ‚Thesenanschlags‘ von 1517 gedacht oder moralisch *gut oder schlecht* an Dietrich Bonhoeffer erinnert hat, bestimmt dann vorrangig das Erkenntnisinteresse der kirchengeschichtlichen Erinnerungsforschung, sondern: warum und mit welchem Ziel sich bestimmte Memorantengemeinschaften, bestimmte Interessengruppen in bestimmten Jahren und unter bestimmten konfessionellen, ethischen, frömmigkeitsgeschichtlichen usw. Bedingungen eben *so und nicht anders* auf die Päpstin, auf Luther oder Bonhoeffer bezogen, und welche Ereignisse,

⁶⁶ Vgl. aus der umfangreichen Literatur nur exemplarisch Gottfried Maron, Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums [zuerst 1982], in: Ders., Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung. Zum 65. Geburtstag des Verfassers hg. v. Gerhard Müller/Gottfried Seebaß, Göttingen 1993, 209–257; Jan Scheunemann (Hg.), Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland, Leipzig 2010; Thomas Kaufmann, Reformationsgedenken in der Frühen Neuzeit. Bemerkungen zum 16. bis 18. Jahrhundert, in: ZThK 107 (2010), 285–324; Dorothea Wendebourg, Die Reformationsjubiläen des 19. Jahrhunderts, in: ZThK 108 (2011), 270–335; Hartmut Lehmann, Luthergedächtnis 1817 bis 2017, Göttingen 2012.

⁶⁷ Vgl. grundsätzlich Tim Lorentzen, Gedächtnis und Gott. Reflexionen zur kirchengeschichtlichen Erinnerungsforschung, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie, 14.–18. September 2014 in Berlin, Leipzig 2015 [im Druck], und die dort reichlich nachgewiesene Literatur.

welche Effekte, welche Folgen damit jeweils legitimiert oder bekämpft wurden. Nicht die *Relation* zur erinnerten Historie ist vor allem interessant, sondern die *Funktion* der Erinnerung im jeweils aktuellen Kontext. Am Beispiel der „Päpstin“ hat sich gezeigt, dass diese Konzeption kirchengeschichtlicher Erinnerungsforschung uns ermöglicht, sogar die Inanspruchnahme einer Geschichte zu beschreiben, die ihrerseits nie stattgefunden hat. Wilhelm von Ockham und die Zenturiatoren waren zweifellos auf die Historizität der Geschichte angewiesen, die sie geschichtspolitisch ins Feld führten. Für Döllinger gilt das jedoch gerade nicht, denn sein literarischer Trick war es gerade, dass er mithilfe der quellenkritischen Zerstörung dieser unangenehmen Geschichte analog auch den Legendencharakter der für den Papstprimat wichtigen Geschichten plausibilisierte.

Von Döllinger kann auch der evangelische Kirchenhistoriker einiges lernen. Dazu gehört, dass kirchengeschichtliche Wissenschaft ein Traditionskorrektiv bereitstellen kann. Unser Fach, das mit der Überlieferung von Geschichte zu tun hat, macht sich selbst auf diese Weise transparent. Kirchenhistorische Erinnerungskritik bedeutet, die Regeln des eigenen standortgebundenen⁶⁸ Umgangs mit Vergangenheit aufklärerisch zu durchleuchten.

Abstract

The famous “Pope Joan”, female protagonist of a modern novel, film, and musical, did never exist – biographically. But she existed though as a historical argument used in anti-papal debates throughout centuries. Starting from observations about an obviously censored copy of the *Nuremberg Chronicle* (1493), this article first focuses on the polemic structures and functions of this argument in William of Occam and Lutheran Reformers: The more “Pope Joan” served as an anti-papal weapon, the harder papal theologians tried to get rid of this embarrassing story. After Jesuit source criticism had successfully rejected the legend’s historicity, the story was censored from the *Nuremberg Chronicle* in libraries throughout Europe, which has evidence from a variety of samples. When finally the Munich church historian Ignaz von Döllinger completely revealed its fictionality (1863), in Protestant Pomerania the once polemic story had already reconverted into a fairy tale, *The fisherman and his wife* in the Grimms’ collection. The author embeds these observations in recent scholarship on historic memory: He points out the very activity of those who used historic (or, pseudo-historic) ideas for their specific interests, in their specific contexts, under specific conditions – rather than the question if they related correctly to the past. Therefore he suggests an application of Edgar Wolfrum’s *Geschichtspolitik*, a concept he prefers to *Rezeptionsgeschichte*.

⁶⁸ Der Standortgebundenheit des Verfassers entspricht es darum, wenn er sich im zurückliegenden Beitrag demonstrativ in der ersten Person als forschendes Individuum zu erkennen gegeben hat. So hat es mit einigen erzählerischen Passagen seine Bewandnis, in denen er Rechenschaft über seinen Erkenntnisweg ablegt. Gerade beim hier behandelten Thema schien es ihm nicht erlaubt, sich zu neutralisieren.

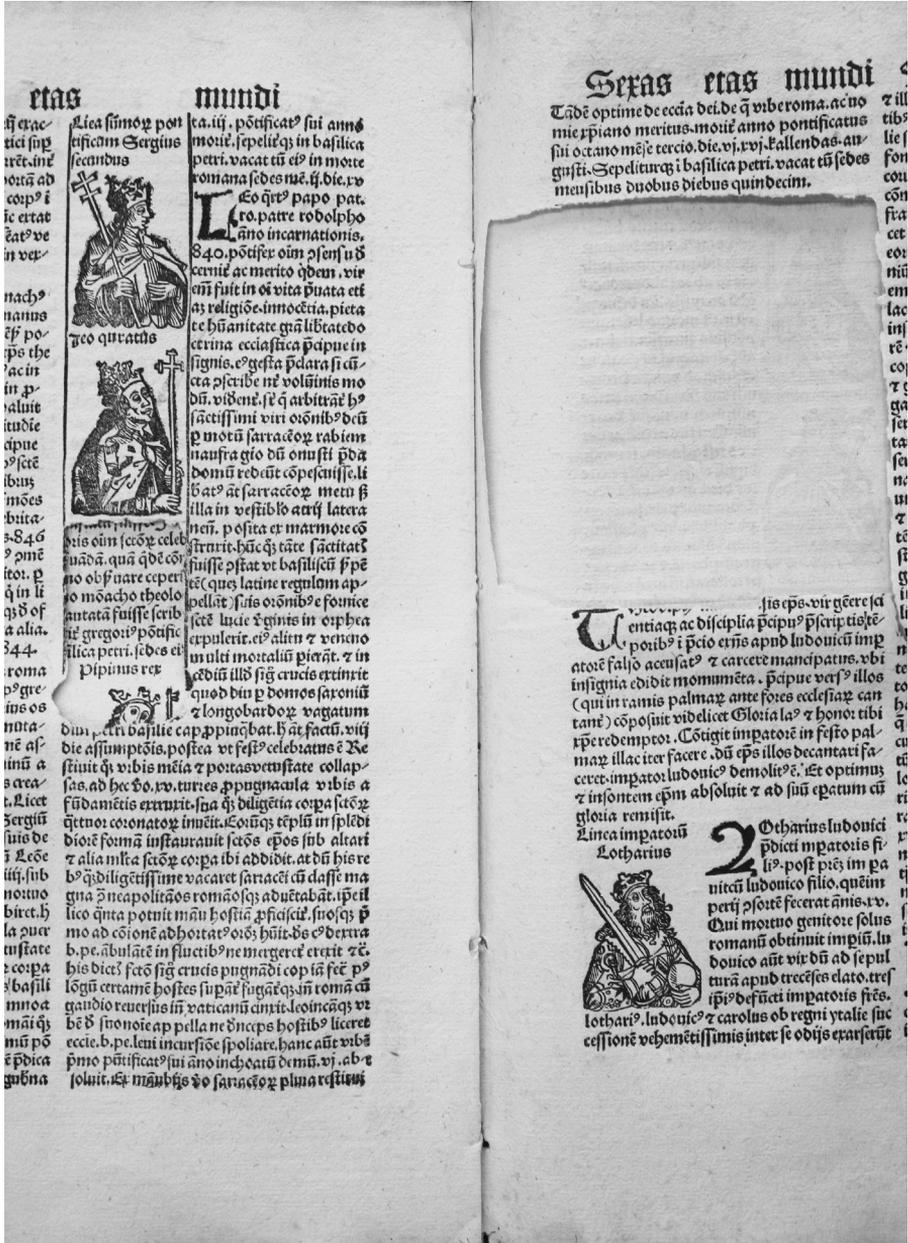


Abb. 1: Hartmann Schedel, Chronica. Augsburg: Johann Schönsperger, 1. Februar 1497 (GW M40786; Expl. München UB, 2 Inc. lat. 1000), fol. „CXI“ u. „CCXI“, scil. 200f. – Bildvorlage: Ludwig-Maximilians-Universität München, Universitätsbibliothek (Anm. 16).

etas mundi
 q̄ arae
 tici sup
 ret. in
 vora ad
 corp? i
 ic erat
 rat? ve
 in ver-
 nach?
 nams
 if po
 pe the
 acir
 in p-
 aluit
 iudie
 apne
 p̄cē
 ibus
 moes
 bita
 846
 p̄me
 tot. p
 q̄ in li
 q̄ d of
 a alia.
 844
 roma
 p̄gre
 nos
 ntra
 nē af
 ius a
 s aca
 t. Licet
 Sergius
 ius de
 7 Lebe
 usq̄ sub
 nouo
 dire. h
 la puer
 instate
 e corpa
 e basili
 moa
 mā q̄
 m̄ p̄
 ē p̄dica
 gōna

ca. iij. p̄dificat? sui anno
 mou. sepeliq̄ in basilica
 petri. vacat tū c? in morte
 romana sedes nre. ij. die. r. v
 Leo q̄r? p̄p̄o par.
 tro. patre rodolpho
 ano incarnationis.
 840. p̄difer oim p̄sensu
 ceruie ac merito q̄den. vir
 em̄ fuit in oī vita puata et
 az religioe. immodicia. pieta
 te hūanitate q̄a libitudo
 cerina ecclesia papue in
 signis. egesta p̄lara si cū
 ca p̄scribe nē volūnis mo
 dū. vidēt. sē q̄ arbitrat h?
 sacissimū vni oīdib? dū
 p̄ motū sarracoz rabiem
 naufragio dū onustū p̄da
 domū rediit cōp̄sensu. si
 b̄at? ac sarracoz metu si
 illa in vestiblo atq̄ latera
 neri. p̄sita et matmore cō
 firmū. hūc q̄ tate sacitaz
 fuisse p̄stat vt basilicā p̄p̄e
 tē. Quos latine regnum ap
 pellat? suis oīdib? e fouice
 scē lucie regis in cep̄ha
 epularet. et alin et venio
 in uli mortaliū p̄ciat. et in
 editiū illd siḡ crucis extirrit
 quod dū p̄ domos sarōnū
 et longobardoꝝ vagatum
 dūm. p̄n basilie cap̄ppingbat. h̄ factū. vij
 die assum̄p̄sis. postea vt festi? celebrans e
 s̄iuit q̄ v̄bis mēia et pota. venensate collap
 sas. ad hoc. ro. turres p̄p̄gnacala v̄bis a
 sūdamētis erunt. s̄a q̄ diligētia corpa s̄c̄oz
 q̄etno. coronatoꝝ innēt. Eozq̄ et plū in splēdi
 dione forma instaurauit sacos ep̄os sub altari
 et alia mlta sacoz corpa ibi addidit. ad dū his re
 b? q̄ diligētissime vacaret sarracoz cū classe ma
 gna in capolitāos romāoz aduēta. ip̄cil
 lico q̄nta potuit māū hostis p̄ficiat. suosq̄ p̄
 mo ad cōione adhortat? oīoz hūit. de cōderua
 b. p̄. ābulatē in fluctib? ne magerat et etic et
 his dieb? sac̄ siḡ crucis p̄gnadi cop̄ in s̄c̄ p̄
 lōgū certame hostes sup̄at fugāoz. in romā cū
 gaudio reuersus in ratiāni am̄it. iocūozq̄ vt
 bē d̄ s̄no noie ap pella ne d̄ncaps hostib? liceret
 eccle. b. p̄. leni incurfōe spoliare. hanc autē v̄bā
 p̄mo p̄dificat? sui anno in cheoz d̄m. v. v. ab
 soluit. et māū b̄is d̄o sarracoz plura restituit



Seras etas mundi
 Tade optime de eccia dei. De q̄mberoma. ac no
 mie xp̄iano meritis. mouit anno pontificatus
 sui octauo mēse tercio. die. vj. xvj. kalendas. an
 gusti. Sepeliturq̄ i basilica petri. vacat tū sedes
 mensibus duobus diebus quindecim.

Uentiaq̄ ac disciplina p̄cipū? p̄scrip̄tis. se
 porib? i p̄cio etis apud ludonici imp
 atore falso acusat? et carcere mancipatus. vbi
 insignia edidit mommēta. p̄cipue v̄t? illos
 (qui in ramiis palmarū ante fores ecclesiaz can
 tant) cōp̄sunt videlicet Gloria la? et hono: tibi
 ip̄e redemptor. Cōsigit impatore in festo pal
 marū illac iter facere. dū eps illos decantati fa
 cere. impator ludonice? demolit? et optimū
 et insōntem ep̄m absoluit et ad suū ep̄atum cū
 gloria remisit.
 Luca impatorū
 Lotharius
 2 Otharius ludonici
 p̄dici impatoris fi
 li? post p̄is in pa
 nitā ludonico filio. quē in
 perij p̄sente fecerat anis. xv.
 Qui moueno genitore solus
 romanū obtinuit imp̄iū. lu
 donico autē vir dū ad sepul
 turā apud tresces elato. tres
 ip̄i defūci impatoris fr̄es.
 lothari? ludonice? et carolus ob regni ytalie suc
 cessione vehemētissimis inter se odijs exararūt





Abb. 2: Das Neue Testament Deutsch. Wittenberg: Melchior Lotther d. J., September 1522 (VD16 B 4318). Holzschnitt von Lucas Cranach d. Ä. – Bildvorlage: Schmidt, Illustration (wie Anm. 20), 110.



Abb. 3: [Martin Schrot,] Von der Erschrocklichen Zurstörung vnnnd Niderlag deß gantzen Bapstumbs [...] [Augsburg 1558] (VD16, S 4306, Expl. Regensburg, StB 999/2 Theol. syst. 177), fol. a5v^r: Holzschnitt von David de Necker. – Bildvorlage: Münchner Digitalisierungszentrum (Anm. 23).

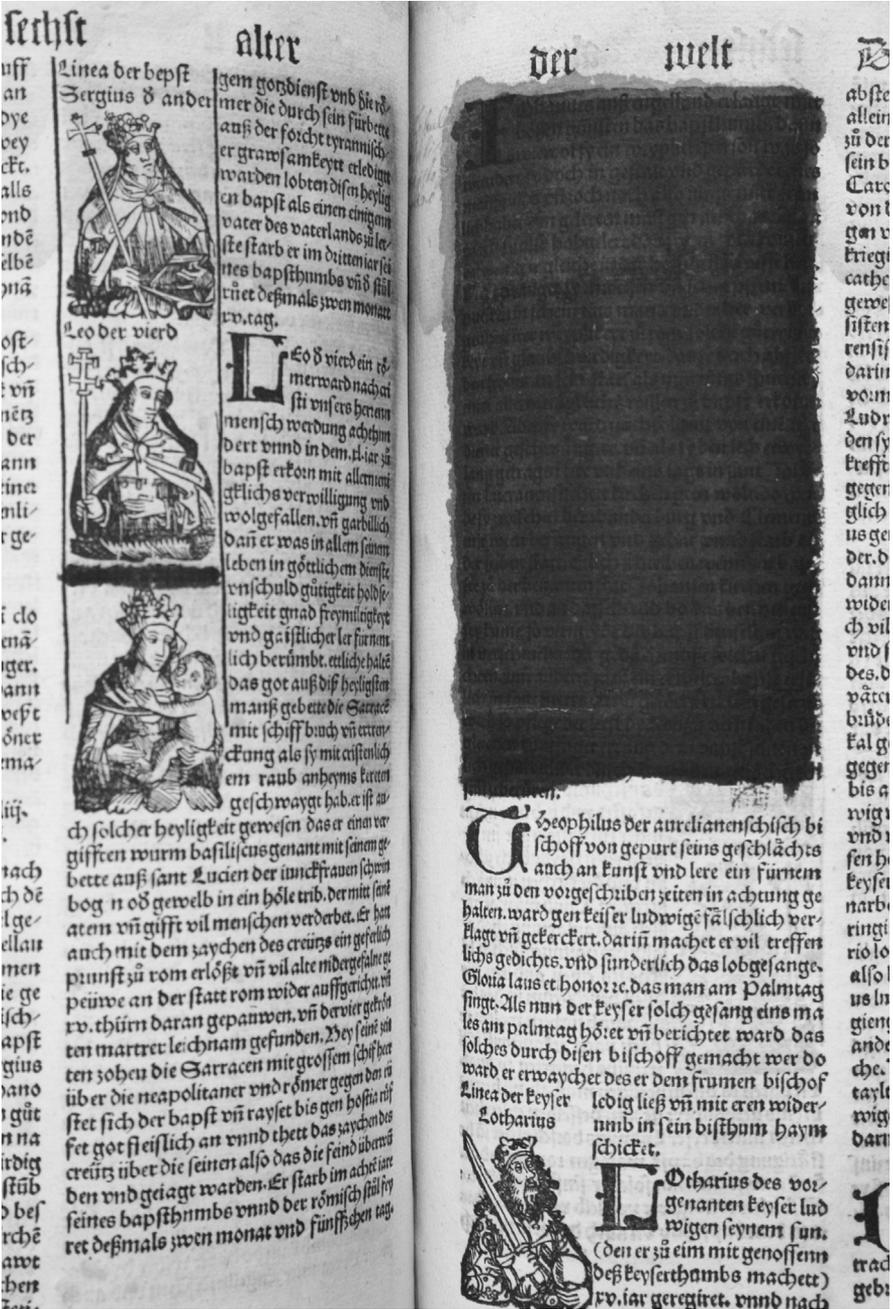


Abb. 4: Hartmann Schedel, Chronica, deutsch. Augsburg: Johann Schönsperger 1500 (GW M40782; Expl. München UB, 2 Inc. germ. 84a), fol. 120v^o-121r^o. – Bildvorlage: Ludwig-Maximilians-Universität München, Universitätsbibliothek (Anm. 43).

Berta etas mundi

Anno mudi. 6045. Anno xpi. 844.

Sergius eius nominis fecidus papa. pia romanus. pie Sergio e regio ne quarta. post Gregorij pontificatu injit. Hic cu prius os pota vocare tur ob turpitudine nominis. mutare vocabuli coactus e. et cognomen sergij nomen assumpsit. Et quos plicitudine mutandoz non nisi a posteris assumpta videmus. vt d pontifices creantur. suo omisso maior nota sibi indenter. Alios ab omnibus no fit obseruati. Constat aut sergij et illustri familia ortum. neq; q; a maioribus suis regenerasse. adiuuantibus eius pclar ingenij Leone tercio. Siciliano qno. Eugenio secundo. et Gregorio qno. sub quoz moribus et doctrina vixit. vt solus mortuo Gregorio dignus haberet. q pontificij munus obtret. Hic itaq; pontificatu suscepto ad ornanda templa conuersus basilica sanctorz sicutri et marini venustate collapsam restituit. In easq; mltas sanctorz corpora collocauit. Struxit et a fundamens ad ipsius basilice lauis in bono re petri et pauli monasterij vbi continuo res diuina agebat. Romani quoq; tyrannice immanitatis metu eius pabus liberati sanctissimi pontificis vetri xpi vicarij et vnicij pie parente predicabit. Remij te ecclesiastica bene ac integre gubernata. tercio pontificatus sui anno mortuit. sepeliturq; in basilica petri. vacat tum e? in morte romana sedes mensibus duobus diebus. xv.

Leo quartus. Leo quartus papa. pia romanus. pie rodulpho anno incarnationis octingētesimo quadragésimo pontifex omi consensu recepit ac merito qdes: vti em fuit in omni vita pseruata etiā religione. innocētia. pietate. humanitate. graua liberalitate. doctrina ecclesiastica papae sūgnis. Eius gesta pclarā si citata conspicerent voluminis modū excedere viderentur. Sunt q arbitran' huius sanctissimi viri oñonibus reū per motū sarracēnoz rabie naufragio dus omitti pceda demū redenti copelcauisse. Liberatus aut sarracēnoz metu scditia i vchubulo arri lateranensis posita et marmorez obstruit. Hic quoq; tant' sanctitatis fuisse constat. vt basilicā serpēti (que latine reguli appellatur) suis oñonibus et formice sancte luce vgnis iospba expulerit. Eius aliu et veneno multū mortalitū perentat. Et incendij illud signo crucis extirpit qd' diu p romas fatonū et longobardoz vagantū. diu petri basilice appropinquabat. Hoc aure factum octauo die assumptionis. postea vt festus celebratus est. Resuruit quoq; vrbs menta et portae venustate collapsas. ad becco. xv. turres pugnacitā vrbes a fundamēntis erxit. Sua quoq; diligentia corpora sanctorū quoz coronatoz inuenit. Eozq; repli in splēdidiorē formā instaurauit. seros ipsos sub altari collocari et alia multa sanctorz corpora ibi addidit. Et dum his rebus qd' diligentissime vacaret sarracēni cū classe magna contra neapolitanos roma notq; aduenabant. Ipe illico quā potuit manu hostiū pfectus. sicut pmo ad exouen adhortatus oñonem habuit. Hic an' decetera bñi petri ambu lance in fuitib' ne mergere cret et. bis diebus facto signo crucis pugnandi copā fecit post longū certamē hostes supant fuganturq;. inde roma cū gaudio reuerfus inde vaticani cinxit. Leomināq; vrbes et suo nomine appellante ne vnicq; hostibus liceret eadē bñi petri leu inuisione spoliare. hāc autē vrbe pmo pontificatus sui anno meoatū demū sero absoluit. Et manibz v sarracēnoz plura restituit. Tandē optime de ecclia dei. beq; vrbe roma. ac neq; pmo pontificatus sui octauo. mese tercio. die. vi. xvi. kal. augusti. Sepeliturq; in basilica petri. vacat tum tel dea mensibus duobus diebus quindē.

Linea summorum Pontificum



Erronea sic ee partim partim calanniam, lector facit colliget in facie secunda feli paxiq

Beccobus aurelianensis episcopus. vii. genere scienciaq; ac disciplina pcpuus pscriptis temporum. Auis in pco erit apud laticeni impatore falso accusat. et carceri incipit. vbi insignia edidit monumenta. pcpue vestis illos qui in ramis palmarum ante fores ecclesiarum cantantur' coposuit videlicet gloria laus et honor nbi xpi redemptor. Et ongit imperatorem in festo palmarum illic ter facere. dū episcopus illos decantari faceret. impator ludouicus tremolitus est. Et optimū et infontem epum absolutū et ad suū epatum cum gloria remisit.

Abb. 5: Hartmann Schedel, Chronica. Nürnberg: Anton Koberger für Sebald Schreyer und Sebastian Kammermaister, 12. Juli 1493 (GW M40784; Expl. Warschau BN, Inc.F.1609), fol. 169v. – Bildvorlage: POLONA.pl (Anm. 44).

Berta etas mundi

Anno mudi. 6045. Anno xpi. 844.

Sergius eius nominis secundus papa. p[ri]ma romanus. p[re]ce Sergio e regio
 ne quarta. post Gregorij pontificatu injit. Hic cu prius os pora vocare
 tur ob turpitudinē nominis. mutare vocabulū coactus ē. et cognomeni sergij
 nomen assumpsit. Eamq[ue] consuetudinē mutandor[um] nominū a posteris assumptā
 videmus. vt q[ui] pontifices creantur. suo omisso maiori noia sibi indident. L[et]es
 ab omnibus nō sit obseruati. Constat aut[em] sergij ex illustri familia ortum. neq[ue]
 q[ui] a maioribus suis degenerasse. adiuuantibus eius p[re]claro ingenij Leone ter
 cio. Stephano q[ui]nto. Eugenio secūdo. et Gregorio q[ui]nto. sub quor[um] moribus et
 doctrinā ixit. vt solus mortuo Gregorio dignus haberet. q[ui] pontificatū mu
 nus obiret. Hic itaq[ue] pontificatu suscepto ad ornanda templa conuersus basi
 licā sanctor[um] siluestri et martini vetustate collapsam restituit. In casq[ue] milia san
 ctor[um] corpora collocauit. Struxit et a fundamentis ad ipsius basilice latus in bono
 re petri et pauli monasteriū vbi continuo res diuina agebat. Romani quoq[ue] ty
 rannice inhumanitatis metu eius p[re]sibus liberati sanctissimū pontificē verū xpi
 vicariū et vnicū p[re]ce parentē predicabāt. Demū re ecclesiastica bene ac integre
 gubernata. tercio pontificatus sui anno moritur. sepeliturq[ue] in basilica Petri.
 vacat tum et in morte romana sedes mensibus duobus diebus. xv.

Leo q[ui]rtus papa. p[ri]ma romanus. p[re]ce rodulpho anno incarnationis octingē
 tesimo quadragesimo pontifex oim cōsensu decernit ac merito q[ui]des: vir
 em fuit in omni vita p[re]uata etiā religione. innocentia. pietate. humanitate. gra
 tia. liberalitate. doctrina ecclesiastica p[re]cipue insignis. Eius gesta p[re]clara si cuncta
 conscriberent voluminis modū excedere viderentur. Sunt q[ui] arbitrant[ur] huius
 sanctissimi viri o[mn]ibus deū per motū sarracenoꝝ rabie naufragio dus onusti
 p[re]da domū redeūt cōpescuisti. Liberatis aut[em] sarracenoꝝ metu sedilia i vesti
 bulo atrij lateranensis posita ex marmore cōstruxit. Hic quoq[ue] tante sancitatis
 fuisse constat. vt basilicā serpente[m] (quē latine regulā appellant) suis o[mn]i
 bus e fontice sancte luce v[er]ginis i o[mn]ipha expulerit. Eius alitu et veneno mul
 ti mortaliū perierant. Et incendius illud signo crucis extirpit qd diu p[er] comos
 saronū et longobardoꝝ vagati. diu petri basilice appropinquabat. Hoc autē
 factum octauo die assumptionis. postea vt festus celebratus est. Restituit quo
 q[ue] vrbis menia et portas vetustate collapsas. ad hec v[er]o. xv. turres pugnaculo
 vrbis a fundamentis extruxit. Sua quoq[ue] diligentia corpora sanctorū q[ui]toꝝ co
 ronatoꝝ inuenit. Eorūq[ue] templū in splendorē formā instaurauit. scōs ipsoꝝ
 sub altari collocauit et alia multa sanctor[um] corpora ibi addidit. Et dum his rebus
 q[ui] diligentissime vacaret sarraceni cū classe magna contra neapolitanos roma
 nosq[ue] aduentabant. Ipse illico quāta potuit manu hostiā p[re]stauit. suosq[ue] p[ri]mo
 ad coionem adhortatus o[mn]onem habuit. Deus aut[em] dextera b[ea]ti petri ambu
 lante in fluctib[us] ne mergeret erexit et. his dictis facto signo crucis pugnandi
 copiā fecit post longū certamē hostes leuanti fuganturq[ue]. inde romam cū gau
 dio reuertis inde vaticani cūrit. Leonināq[ue] vrbes de suo nomine appellauit.
 ne deinceps hostibus liceret ecciam b[ea]ti petri leui incurfione spoliare. hāc autē
 vrbē p[ri]mo pontificatus sui āno inchoatū demū sexto absoluit. Et manubijs v[er]o
 sarracenoꝝ plura restituit. Tandē optime de eccia dei. deq[ue] vrbē roma. ac noie xpi
 pontificatus sui octauo. mēse tercio. die. vi. xvi. kal. augusti. Sepeliturq[ue] in basilica petri. vacat
 des mensibus duobus diebus quindē.

Linea summorum pontificum



Ardolphus aurelianensis episcopus. vir genere scientiaq[ue] ac disciplina p[re]cipuus p[re]s
 bus in p[re]cio etnis apud ludouicu[m] impatore falso accusat[us]. et carceri inācipat[us]. vbi in
 cet q[ui] laus et honor tibi xpe redemptor. Contigit imperatorem in festo palmarum
 episcopus illos decantari faceret. impator ludouicus demolitus est. Et optimū et inso
 et ad sui ep[iscop]atum cum gloria remisit.

Esta referencia es prohibida por la...

Abb. 6: Hartmann Schedel, Chronica. Nürnberg: Anton Koberger für Sebald Schreyer und Sebastian Kammermeister, 12. Juli 1493 (GW M40784; Expl. Sevilla BU, A 335/107), fol. 169v. – Bildvorlage: Fondos Digitalizados de la Universidad de Sevilla (Anm. 45).

Sexta etas mundi

pergebāt. obnatare sic a saracenis portuū erac...
vires porcinisq; carnib; qb; machometici sup...

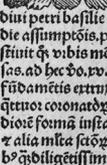
Aban; mo nachus

Aban; monach; natus germanus ab basaldis po...
stea magistru; archiep; theolog; qd; pclarissim; ac in...

Aban; monach; natus germanus ab basaldis po...
stea magistru; archiep; theolog; qd; pclarissim; ac in...

Aban; monach; natus germanus ab basaldis po...
stea magistru; archiep; theolog; qd; pclarissim; ac in...

Lica sumor pot...
Sergius secundus



Joanes septimus...
diu petri basilie cap. ppingbat. h; ac facti. viij...

ta. iij. pōficat; sui annis...
mouit. sepelit; ei; in basilica...

Lica sumor pot...
Sergius secundus

Joanes septimus...
diu petri basilie cap. ppingbat. h; ac facti. viij...

Abb. 7: Hartmann Schedel, Chronica. Augsburg: Johann Schönsperger, 1. Februar 1497 (GW M40786; Expl. Darmstadt ULB, Inc IV 112), fol. „CXT“, scil. 200v. – Bildvorlage: Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt, Digitale Sammlungen (Anm. 48).

Herrscher am Ende der Zeiten

Karl der Große und seine Politik im Kontext zeitgenössischer apokalyptischer Konzepte und Deutungen

Johannes Hund

Karl hat Konjunktur.¹ Anlässlich seines Todestages, der sich im Januar 2015 zum 1.200sten Male jährte, veranstaltete die Stadt Aachen gleich drei Ausstellungen über den berühmten Karolinger, die sich inhaltlich um die kulturellen Verdienste Karls des Großen gruppierten: Handschriften und Bücher wurden ebenso der interessierten Öffentlichkeit präsentiert wie Elfenbeinschnitzereien und Goldschmiedearbeiten aus den Aachener Werkstätten des großen Frankenherrschers. Der Aachener Dom rückte die sakrale Dimension des „Mythos Karl“ in den Mittelpunkt seiner Ausstellung, indem dort der antike Proserpina-Sarkophag, in dem Karl allem Anschein nach am 28. Januar 814 begraben wurde, ebenso ausgestellt wurde wie der Aachener Domschatz mit vielen Exponaten aus karolingischer Zeit. In Mainz widmete sich das Museum für Antike Schifffahrt der Großbaustelle des Jahres 793, dem Kanalprojekt Karls des Großen, mit dem er die Wasserscheide überbrücken und die Schifffahrt zwischen Nordsee und Schwarzem Meer erleichtern wollte. Unter den Überschriften „Prachtort“, „Pfalzansichten“ und „Personenkult“ widmete sich auch der Pfalzort Ingelheim der Erinnerung an Karl den Großen, nicht ohne dabei auch „Originalfunde aus der Karolingerzeit“ zu präsentieren.

Aber auch jenseits von Erinnerungsdaten und jubiläumskulturellen Events ist Karl der Große in unserem kulturellen Gedächtnis präsent. Spätestens seit der Gründung der Vorgängerinstitutionen der Europäischen Union gilt er als Vater Europas, als *pater Europae*. Nach ihm ist der seit 1950 alljährlich in Aachen vergebene Karlspreis benannt, der Verdienste um Europa und die europäische Einigung prämiert. Im Mittelpunkt des Erinnerns steht dabei vor allem die Multiethnizität seines Vielvölkerreiches, das als Vorbild für ein geeintes Europa dienen soll. Freilich kommt es bei den Darstellungen der geschichtlichen Ereignisse um Karl oft auch zu Vermischungen mit Sehnsüchten nach Versöhnung und einem friedlichen Zusammenleben der Völker, das durch die europäische Integration konstituiert werden soll. Der Blick auf die

¹ Diesem Aufsatz liegt mein Habilitationsvortrag vom 14. Juli 2015 in bearbeiteter und ergänzter Form zugrunde.

Vergangenheit ist in der wissenschaftlich betriebenen Kirchengeschichte wie auch in der Jubiläumskultur oft so sehr von aktuellen Fragen und Problemen verstellt, dass der Geschichte ihr Recht auf Andersartigkeit geraubt wird. Dieser Aufsatz möchte darum einen Aspekt der Herrschaft Karls des Großen thematisieren, der eine ganz andere, zunächst vielleicht auch fremde und abständige Seite des großen Frankenherrschers präsentieren wird.

Karl der Große und seine politischen Entscheidungen – so die These, die ich hier zur Diskussion stellen möchte – waren in hohem Maße von eschatologischen Hoffnungen, apokalyptischen Ängsten und endzeitlichen Stimmungen geprägt. Der zumindest innerhalb der Kirchengeschichte noch immer vorherrschenden Meinung, dass die Geschichtsmächtigkeit apokalyptischer Bewegungen im Mittelalter erst ab dem Jahr 1000 und eigentlich erst wirklich bei Joachim von Fiore im 12. Jahrhundert einsetzte, soll hier entschieden widersprochen werden. Diese Studie knüpft mit ihrer These an die Forschungsergebnisse des Mediävisten Johannes Fried und des Byzantinisten Wolfram Brandes an, deren Tendenz, der Apokalyptik schon zur Zeit Karls des Großen eine Geschichtsmächtigkeit zuzusprechen, in der historischen Forschung umstritten ist,² unterstützt sie mit weiteren Beispielen und stellt sie hier im Bereich der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung zur Diskussion. Zur Stützung der Forschungshypothese geraten nach einer begrifflichen Verständigung darüber, was unter „Apokalypsen“ und „Apokalyptik“ zu verstehen ist, im Folgenden vier Felder der Religions- und Machtpolitik Karls des Großen näher in den Blick, die sich mit apokalyptischen Vorstellungen und Erwartungen verbanden.

„Apokalypsen“, „Apokalyptik“ und „Eschatologie“ – Definitionen im Vorfeld

Das häufig gebrauchte Begriffspaar „Apokalypse/Apokalyptik“ wurde erstmals im Jahre 1832 von dem Begründer der Apokalyptik-Forschung, dem Göttinger Exegeten Gottfried Christian Friedrich Lücke, in der Einleitung zu seinem Kommentar zur

² Bereits im Jahre 1997 legte Wolfram Brandes eine Kausalbeziehung zwischen apokalyptischen Vorstellungen und Erwartungen und der Krönung Karls des Großen nahe: Wolfram Brandes, *Tempora periculosa sunt. Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen*, in: Berndt Rainer (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur*, Mainz 1997 (QMRG 80), 49–79. Johannes Fried hat diese These erweitert und sieht in der Apokalyptik überhaupt einen wesentlichen Reformmotor der mittelalterlichen Entwicklungsgeschichte Europas. Vgl. Johannes Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001. Karl den Großen und seine Umgebung sieht Fried deutlich eingebunden in die apokalyptische Vorstellungswelt ihrer Zeit. Vgl. hierzu etwa seine *Karlsbiographie: Johannes Fried, Karl der Große. Gewalt und Glaube. Eine Biographie*, München 2013. In der neueren historischen Literatur reichen die Urteile von vorsichtiger über partielle Zustimmung bis hin zur völligen Ablehnung. Vgl. Hannes Möhring, *Karl der Große und die Endkaiser-Weissagung. Der Sieger über den Islam kommt aus dem Westen*, in: Benjamin Z. Kedar/Jonathan Riley-Smith/Rudolf Hiestand (Hg.), *Montjoie. Studies in Crusade History*, Aldershot 1997, 1–19, hier 15f; Rudolf Schieffer, *Neues von der Kaiserkrönung Karls des Großen. Vorgetragen in der Sitzung vom 10. Januar 2003*, München 2004 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Jahrgang 2004, Heft 2), 20–24; Janet Nelson, *Um 801. Warum es so viele Versionen von der Kaiserkrönung Karls des Großen gibt*, in: Bernhard Jussen (Hg.), *Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, München 2005, 38–54, hier 51.

Johannes-Apokalypse verwandt.³ Obwohl er mit dieser Bezeichnung an die Selbstvorstellung der Johannes-Apokalypse als ἁποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (1,1) anschloss, handelte es sich dabei doch zumindest für den Bereich der spätjüdischen Apokalypsen um eine nicht durch die Quellen selbst gedeckte Bezeichnung.⁴ In der relativ kurzen Zeit seiner Verwendung hat das Begriffspaar überdies bereits mindestens drei voneinander abweichende Definitionen erfahren, die oft auch in der Forschungsliteratur äquivok gebraucht werden⁵ und so zu Missverständnissen oder Reduzierungen auf eine Bedeutung zu Lasten der anderen führen können.⁶ Die hier angebotenen Definitionen verstehen sich als klärender Vorschlag zur begrifflichen Schärfe und sollen zunächst nur dem Verständnis der in dieser Studie beschriebenen apokalyptischen Deutungen und Hoffnungen zur Zeit Karls des Großen dienen.

Mit „Apokalypsen“ bezeichnet man zunächst eine spezifische Gattung frühjüdischer, neutestamentlicher und christlicher Literatur, die strengen formalen Regeln unterliegt (Bedeutung I). Die Apokalypsen – im Judentum erstmals ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. fassbar⁷ – knüpften an Elemente der Prophetie – wie etwa an die literarische Ausgestaltung eines Gegenentwurfes zur bestehenden Wirklichkeit – und der Weisheit an, etwa in der Aufnahme der mit der Auflösung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verbundenen Entstehung der Theodizee-Frage. Diese Elemente aus der Theologiegeschichte Israels rezipierten die Apokalypsen auf spezifische Weise und deuteten sie in ihrem Sinne um. Charakteristisch für die Apokalypsen ist die pessimistische Deutung der eigenen Gegenwart, die als heillos, verdorben und ohne Hoffnung auf ein heilvolles innerweltliches Eingreifen Gottes gedeutet wurde. Sie brachen erstmals mit der Heilsgeschichte des Volkes Israel, versuchten aber gleichwohl an den Vorstellungen eines liebenden und die Gesicke seiner Schöpfung lenkenden Gottes festzuhalten, indem sie behaupteten, Gott werde seine Verheißungen

³ Vgl. Gottfried Christian Friedrich Lücke, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes*. Bd. 4/1. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn 1832.

⁴ Vgl. Akira Satake, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 2008 (KEK 16), 121: „Es gibt [vor dem Erscheinen der Johannesapokalypse] keinen Präzedenzfall dafür, dass mit ἁποκάλυψις eine Reihe endzeitlicher Geschehnisse bzw. ein Buch bezeichnet wird, dessen Hauptinhalt Endgeschichte ist.“

⁵ Die „Encyclopedia of Apocalypticism“ ist sich der Vielzahl an unterschiedlichen Definitionen anscheinend voll bewusst, wenn sie eine „strict definition“ des Begriffes „Apocalypticism“ ablehnt und darauf hinweist, dass die Bedeutung des Terms je nach Kontext variieren kann. Vgl. John J. Collins, *General Introduction*, in: Ders. (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Bd. 1, London u. a. 2000, VII–XI, hier VIII: „In these volumes we have not attempted to impose a strict definition, but rather to include a broad range of materials that may be regarded as apocalyptic in various senses. The reader should be aware that different contributors may use the terminology in slightly different ways.“

⁶ Vgl. etwa die Reduzierung des Apokalyptik-Begriffs auf ein geistesgeschichtliches Phänomen bei der Historikerin Anja Kürbis, geb. Moritz, *Interim und Apokalypse*. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548–1551/52, Tübingen 2009 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 47), 24: „Apokalyptik soll hier also als geistesgeschichtliches Phänomen begriffen werden. Diese Deutung erteilt jenen zumeist älteren Definitionsansätzen eine Absage, die die Apokalyptik auf eine literarische Gattung mit allzu starren formalen und inhaltlichen Gattungsmerkmalen festzulegen suchen.“ Für uns hingegen sind beide Definitionen richtig und gelten je nach Fragestellung äquivok.

⁷ Zum ganzen Abschnitt vgl. die hervorragende Übersicht bei Michael Tilly, *Apokalyptik*, Tübingen u. a. 2012.

nach dem Untergang der alten Welt, dem Jüngsten Gericht und dem Heraufführen der neuen Schöpfung erfüllen und damit zugleich auch den zerbrochenen Tun-Ergehen-Zusammenhang und die damit verbundene Theodizee-Frage einer Lösung zuführen. Formal enthielten die Apokalypsen einen zumeist autobiographischen Bericht über das Zuteilwerden der Offenbarung, etwa in einer Thronvision oder durch einen Deuteengel, den sogenannten *angelus interpretis*. Die meisten Apokalypsen nahmen darüber hinaus Autoritäten aus der Vorzeit (Adam, Henoch, Abraham) oder aus der ihrer Ansicht nach mit Maleachi verstummten prophetischen Tradition (Elia, Mose, Ezechiel) pseudepigraphisch als Autoren in Anspruch.

Von dieser ersten semantischen Füllung des Begriffs zu unterscheiden sind die frühjüdischen, neutestamentlichen und christlichen Texte, die sich der Gedankenwelt der Apokalypsen bedienen und die zumeist als „apokalyptische Texte“ bezeichnet werden (Bedeutung II). Innerhalb des Alten Testaments und dort neben dem Buch Daniel vor allem in den Psalmen und in den prophetischen Büchern gibt es eine apokalyptische Schicht, die sich die Gedanken der Psalmen und der Propheten aneignet und sie spezifisch apokalyptisch umdeutet. Die Predigt Jesu und das ganze Neue Testament sind ohne diese Apokalyptik nicht zu verstehen, wenngleich ihre Botschaft nicht darin aufgeht. Der Apokalyptik kommt eine Brückenfunktion zwischen der Literatur des Alten und des Neuen Testaments zu, aber sie ist nicht die „Mutter aller christlichen Theologie“.⁸ Das Neue Testament deutete die apokalyptischen Vorstellungen und Elemente vielmehr um, indem es die entscheidende Heilswende nicht mehr als zukünftig ausstehend darstellte, sondern vielmehr als in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi bereits geschichtlich ereignet verstand. Die neutestamentlichen Autoren benutzen die apokalyptische Gedankenwelt neben vielen anderen in der jüdischen Tradition zur Verfügung stehenden Denktraditionen, um das kategorial Neue des Christuszeugnisses zur Sprache zu bringen. Der Literaturgattung einer Apokalypse entsprechen im Neuen Testament nur die Offenbarung des Johannes und zwei ganz kurze Abschnitte bei Paulus (I Kor 15,5f; Röm 11,25–26a). Der überwältigende Teil der apokalyptischen Texte des Neuen Testaments entspricht also unserer Definition II, der ersten Definition hingegen nur ein kleiner Teil.

Von diesen beiden auf die antike Literatur des Frühjudentums und des entstehenden Christentums bezogenen Bedeutungen zu unterscheiden ist nochmals die Apokalyptik als geistesgeschichtliches Mentalitätenphänomen, das sich in Variationen durch die gesamte Christentumsgeschichte bis in die Gegenwart hinein hindurchzieht.⁹ Sie ist freilich insofern mit der zweiten Definition verwandt, als sie die Rezeptionsgeschichte der kanonischen und außerkanonischen Apokalypsen, nun aber auch die Wirkungsgeschichte der apokalyptischen Texte biblischer und außerbiblischer Provenienz darstellt (Bedeutung III). Die Apokalyptik innerhalb der Christentumsgeschichte unterliegt freilich ebenfalls einer Dynamik, so dass die Definitionen dessen, was die Bezeichnung in der Alten Kirche meinte, von dem zu differenzieren ist, was

⁸ Ernst Käsemann, Die Anfänge der christlichen Theologie, in: ZThK 57 (1960), 162–185, hier 180.

⁹ Vgl. hierzu die enzyklopädische Übersicht bei Bernard McGinn u. a. (Hg.), The Encyclopedia of Apocalypticism. 3 Bd., London u. a. 2000–2003.

sie im Mittelalter, der Frühen Neuzeit und in der Zeit nach der Aufklärung jeweils bedeutete. Jede Zeit hat ihre spezifische Apokalyptik, die jeweils an den Texten der Zeit neu inhaltlich zu bestimmen ist. Gemeinsam ist der Apokalyptik im Verlauf der Christentumsgeschichte aber, dass es sich dabei immer um eine Rezeptionsgeschichte der antiken Apokalypsen und apokalyptischen Texte mit verschiedener zeitbedingter und interessengeleiteter Interpretation und Schwerpunktsetzung handelt.

Der Begriff „Apokalyptik“ bezeichnet in unserem Beitrag im Unterschied zu den Bedeutungen I und II, aber auch in Abgrenzung vom gegenwärtigen zeitgenössischen Sprachgebrauch, die selektive frühmittelalterliche Beschäftigung mit antiken und mittelalterlichen Apokalypsen und mit der apokalyptischen Vorstellungswelt, insbesondere mit der apokalyptischen Eschatologie, die an das antik-mittelalterliche Weltbild gebundene Variante der Eschatologie, die ein Ende der Welt, ein Jüngstes Gericht und eine wie auch immer geartete neue Welt Gottes in naher Zukunft als real in diese Welt hereinbrechend erwartete.¹⁰

Mit „Eschatologie“ hingegen wird seit der Mitte des 17. Jahrhunderts der letzte Teil der evangelischen Dogmatik bezeichnet, der traditionell mit „De novissimis“ oder auch mit „De extremis“ überschrieben war und sich inhaltlich mit dem Ende des Individuums, dem Ende der Menschheit und dem Ende der Welt beschäftigte. Anders als die Apokalyptik ist die Eschatologie als Teil der systematischen Theologie jedoch nicht an ein bestimmtes Weltbild gebunden und kann und muss sich flexibel auf die wechselnden philosophischen Weltansichten und die naturwissenschaftlichen Forschungslagen einlassen. Sie hat darum seit der Neuzeit auch zahlreiche Erweiterungen, Korrekturen und Modifikationen erlebt. Wenn im Folgenden von „Eschatologie“ oder „eschatologisch“ geredet wird, so geschieht das ausschließlich im Sinne der apokalyptischen Eschatologie, also der auf das antik-mittelalterliche Weltbild bezogenen Unterform der Eschatologie und ist damit ebenfalls auf die akuten Erwartungen des baldigen Endes der Welt in Raum und Zeit bezogen, das stets als verbunden mit dem Jüngsten Gericht vorgestellt wurde.

Die karolingische Bildungserneuerung im Kontext eschatologischer Stimmungen

Die Lorsch Annalen wissen zum Jahre 786 Bedrohliches zu berichten: Sechs Tage vor dem Weihnachtsfest tobte im gesamten Frankenreich ein furchtbares Unwetter, wie man es seit Menschengedenken nicht mehr erlebt hatte. Blitze und Donner zerstörten die Kirchen und ein großes Sterben begann, dem Menschen aber auch viele Vögel am Himmel zum Opfer fielen. Darüber hinaus, so der Lorsch Annalist, sahen viele Menschen den in der Apokalypse des Johannes prophezeiten und mit dem Er-

¹⁰ Eine ähnliche Arbeitsdefinition des Begriffes „Apokalyptik“ nahm bereits Leppin in seiner für die Frühe Neuzeit wegweisenden Studie zum Antichrist und Jüngsten Tag vor. Vgl. Volker Leppin, *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618*, Gütersloh 1999 (QFRG 69), 16: „Apokalyptik, wie sie in den Quellen untersucht wird, ist die begründete und eindeutig formulierte Erwartung des Endes der ganzen Welt als eines bald hereinbrechenden Ereignisses in Raum und Zeit, das die Gegenwart der Autoren bestimmt.“

schallen der ersten Posaune einhergehenden Blutregen¹¹ vom Himmel fallen, der kriegerische Auseinandersetzungen, Hunger und vielleicht sogar das Ende der Welt ankündigte. Mitten in der Nacht erschien für alle sichtbar ein Regenbogen, das apokalyptische Zeichen für den Thron Gottes, für seine Präsenz. Furcht und Schrecken verbreiteten sich unter den Einwohnern des Frankenreiches. Auf vielen Kleidern erschienen überdies Kreuzeszeichen, die als Hinweise auf die baldige Wiederkunft, die Parusie Christi, gedeutet wurden.¹² Die *Annales Petaviani* brachten die Dinge auf den Punkt: Gott hatte ein Zeichen vom Himmel gesandt und große Furcht und Schrecken, *terrores*, unter den Menschen erzeugt.¹³

Der Himmel über dem Frankenreich kam auch im Folgejahr nicht zur Ruhe. Gab es noch irgendwelche Zweifel, was Gott mit den Himmelszeichen von 786 hatte sagen wollen, so wichen sie am 16. September 787 der Gewissheit, als sich an einem Sonntagmorgen gegen 8 Uhr, als man sich gerade auf dem Weg zur Messe befand, die Sonne verfinsterte und die Nacht über Karls Reich hereinbrach.¹⁴ Denn Christus selbst hatte Sonnenfinsternisse als Vorzeichen seiner Wiederkunft angekündigt und dies durch den Seher Johannes noch einmal bestätigen lassen (Mt 24,29; Apk 6,12).

Hatte Karl die Himmelszeichen von 786 nicht selbst erlebt, weil er das Weihnachtsfest in Florenz feierte,¹⁵ so konnte er sich den immer deutlicher werdenden Zeichen Gottes im Folgejahr nicht mehr entziehen. Gott, der bereits im Jahre 740 den Tod seines Großvaters Karl Martell durch eine Sonnenfinsternis angekündigt hatte,¹⁶ hatte wieder ein Zeichen gesandt, das nichts Gutes verhieß und wahrscheinlich sogar als Hinweis auf den Beginn der Endzeit zu verstehen war.

Es war keine Zeit zu verlieren! Karl meinte, die Botschaft Gottes verstanden zu haben. Das Programm der Bildungserneuerung, mit der bereits sein Onkel und sein Vater begonnen hatten,¹⁷ kam zu langsam voran und musste deutlich beschleunigt werden. Die Lateinkenntnisse der fränkischen Priester waren so dramatisch abgesun-

¹¹ Blutregen war ein untrügliches apokalyptisches Vorzeichen. In Apk 8,7 als Folge des Blasens der ersten Posaune vorhergesagt, fand der Blutregen auch Eingang in populäreschatologische Vorstellungen wie etwa die Thomas-Apokalypse, in der er als Zeichen des ersten und zweiten Tages der sechstägigen Endzeit zu finden ist und kriegerische Auseinandersetzungen ankündigt. Vgl. hierzu Johannes Fried, *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 45 (1989), 381–473, hier 382 mit Anm. 3.

¹² Vgl. *Annales Laureshamenses*, a. 786, in: MGH.SS 1, 33. Zu den Kreuzeszeichen als Hinweis auf die baldige Parusie Christi vgl. Möhring, *Karl der Große* (wie Anm. 2), 11 mit Anm. 71; Fried, *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende* (wie Anm. 11), 449.

¹³ *Annales Petaviani*, a. 786, in: MGH.SS 1, 17: *Et illo anno fuit missum signum de coelo a Deo in terra, terrorque magnus.*

¹⁴ Vgl. *Annales Laureshamenses*, a. 787, in: MGH.SS 1,33: *Eclipsis solis facta est hora secunda 16. Kal. Octobris die dominica.* Diese Sonnenfinsternis ist auch verzeichnet in der Übersicht über alle Sonnenfinsternisse von der Zeit Pippins des Jüngeren bis ins Jahr 809, die sich in der *Aachener Enzyklopädie* aus dem Jahre 809 findet. Vgl. *Libri computi* V, 10, in: MGH.QG 21/3, 1278,18–23.

¹⁵ Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 786, in: MGH.SRG 6, 73.

¹⁶ Vgl. Michael Glatthaar, *Einleitung*, in: *Die Admonitio generalis Karls des Großen*, hg. v. Hubert Mordek u. a., Hannover 2012 (MGH.F 16), 1–177, hier 8.

¹⁷ Karls Onkel Karlmann berief ab 742 mehrere Synoden ein, deren Aufgabe darin bestand, die Kirche gemäß dem kanonischen Recht zu reformieren. Pippins Reformen zielten auf die Wiederherstellung der kirchlichen Disziplin, die Etablierung einer Kirchenhierarchie und die Übereinstimmung der Frömmigkeit mit Rom ab. Vgl. Giles Brown, *Introduction. The Carolingian Renaissance*, in: Rosa-

ken, dass sie die Texte oft nicht mehr verstanden, die sie im liturgischen Vollzug der Messfeier zu singen hatten. Oft auch sinnetstellende Fehler in der lateinischen Aussprache kamen hinzu, die die Wirksamkeit von Taufen oder Abendmahlsfeiern in Frage stellten.¹⁸ Außerdem wurde die liturgische Vielfalt im Frankenreich zunehmend als Problem empfunden. Karl hatte versucht, diesen Problemen zu begegnen, indem er lateinsprachige Vorlagen aus Rom importiert hatte, deren Gebrauch er in der gesamten Francia verbindlich vorschrieb. Bereits am Osterfest 774 hatte ihm Papst Hadrian I. die Kirchenrechtssammlung, die Dionysius Exiguus im 6. Jahrhundert zusammengestellt und die er selbst hatte erweitern lassen, die sogenannte Dionysio-Hadriana, überreicht, auf deren Grundlage Karl 779 mit dem Kapitular von Herstal seine ersten kirchlichen Reformen durchführen ließ.¹⁹ Als zweiter Normtext diente Karl das Musterhomiliar, das ihm Paulus Diaconus in Montecassino überreicht hatte und das er Anfang 787²⁰ in der berühmten „*Epistola generalis*“,²¹ einem Geleit- und Vorwort zu dieser Sammlung von Kirchenväterpredigten, zur Verbesserung der Predigten in seinem Reich seiner Geistlichkeit ans Herz legte.

Karls Reformprogramm war von Anfang an um die Förderung des Sprach- und Schriftstudiums bemüht, erfuhr aber im Verlauf der Jahre 787 bis 789, wohl auch in Folge der Himmelszeichen und der Sonnenfinsternis, eine eschatologische Aufladung. In der *Epistola de litteris colendis*²² begründete Karl Anfang 789²³ die Notwendigkeit der Verbesserung des Lateins in den Klöstern damit, dass nach Mt 12,37 das eschatologische Heil der Menschen auch nach den Worten bemessen werde, die sie während ihres Lebens von sich gegeben hatten. Darüber hinaus schuf, wie Karl betonte, erst das richtige Wissen um Gottes Willen die Möglichkeit, ihn auch erfüllen zu können. Außerdem hatten den Frankenherrscher viele Schriften aus Klöstern erreicht, die sich sprachlich auf inakzeptablem Niveau befanden. Wenn aber schon die Ausdruckskraft der fränkischen Mönche so schwach war, wie sah es dann mit ihrem Verständnis der Heiligen Schrift aus, deren kirchlich benutzte Fassung ja ebenfalls lateinisch war? Das Wissen musste also verbessert werden, um die Heilige Schrift und den Willen Gottes besser verstehen zu lernen, damit man vor seinem Gericht bestehen konnte.

Die Bildungsreformen Karls des Großen fanden am 23. März 789 ihren Höhepunkt in der Versendung der „*Admonitio generalis*“ an alle Bischöfe und weltlichen

mond McKitterick (Hg.), *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*, Cambridge 1994, 1–51, hier 11–16.

¹⁸ Die Frage nach der Gültigkeit der Taufe stellte sich etwa bei einem bayerischen Pfarrer, der im Jahre 746 die Taufformel mit *Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti* wiedergab, ihren Sinn also ungewollt deutlich abänderte. Vgl. Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Bd. 3. *Karolingische Biographie 750–920 n. Chr.*, Stuttgart 1991 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 10), 109f.

¹⁹ Vgl. das Capitulare Haristallense (779), in: MGH.Cap 1, 47–49.

²⁰ Zur Datierung vgl. Michael Glatthaar, *Zur Datierung der Epistola generalis Karls des Großen*, in: DA 66 (2010), 455–477.

²¹ Vgl. *Epistola generalis* (787), in: MGH.Cap 1, 80f (Nr. 30).

²² Vgl. *Epistola de litteris colendis* (789), in: Edmund Stengel (Hg.), *Urkundenbuch des Klosters Fulda*. Bd. 1/2. *Die Zeit des Abtes Baugulf*, Marburg 1956 (VHKH 10/1/2), 246–254 (Nr. 166).

²³ Die Datierung folgt Thomas Martin, *Bemerkungen zur „Epistola de litteris colendis“*, in: ADipl 31 (1985), 227–272.

Würdenträger der Francia mit dem Auftrag, dieses Kapitular auch allen ihren Untergebenen zur Kenntnis zu bringen. Dieses fränkische „Grundgesetz“ sollte das Kirchenrecht gemäß der Dionysio-Hadriana wieder herstellen und die Bildung, vor allem die der Kleriker, für die Lateinschulen eingerichtet wurden, wieder auf den Stand bringen, damit die antiken Texte wieder verstanden werden konnten. Ganz am Ende nennt das Kapitular aber auch noch eine für unsere Fragestellung aufschlussreiche Begründung für die karolingischen Reformen:

„Und dies tragen wir deshalb sorgfältiger Eurer Liebden auf, weil wir wissen, dass in den letzten Zeiten falsche Lehrer kommen werden, wie der Herr selbst im Evangelium vorhersagte und der Apostel Paulus an Timotheus bezeugt. Also wollen wir uns, Teuerste, mit ganzem Herzen wappnen im Wissen der Wahrheit, damit wir denen Widerstand leisten können, die der Wahrheit widersprechen.“²⁴

Angesichts der kurz bevorstehenden Parusie Christi zum Gericht galt es demnach für Karl, durch Förderung der *scientia veritatis*, des Wissens um die Wahrheit, die Kirche gegen alle falschen Lehrer, gegen alle *pseudodoctores*, widerstandsfähig zu machen. Die Admonitio generalis war so neben vielem Anderen auch eine Antwort auf die Himmelszeichen und die Sonnenfinsternis von 786/787, die beide auch in den endzeitlichen Reden Christi im Evangelium und in den Briefen des Paulus an Timotheus vorhergesagt worden waren. Karl der Große wollte angesichts des nahenden göttlichen Gerichtes die gefährlichsten Missstände in der Francia abstellen, nämlich die mangelnde Bildung, die ein Verständnis des Bibeltextes erschwerte, wenn nicht unmöglich machte, und die damit verbundene Anfälligkeit der Menschen für falsche Lehren. Vielleicht war es mit diesen Reformen ja doch noch möglich, den Zorn Gottes zu besänftigen und sein Gericht aufhalten zu können. Da der Allmächtige aber nicht aufhörte, mit Hungersnöten, Unwetter, Pestilenz und Kriegen der heidnischen Völker in der Nachbarschaft des Reiches dem Frankenherrscher apokalyptische Zeichen zu senden, ordnete Karl im Jahre 792 ein dreitägiges Fasten an, das seine Untertanen zur Buße treiben und sie zur Einhaltung der göttlichen Gebote und zur Abkehr von Irrlehre und Häresie bewegen sollte.²⁵

Die Abwehr von Häresien als apokalyptisches Ringen um die Wahrheit

Karl ging es in seiner Sorge um die orthodoxe Lehre seiner Kirche schon lange nicht mehr allein um das Frankenreich. Er sah sich dazu berufen, über die rechte Lehre der ganzen katholischen Kirche zu wachen und ihre lehrmäßige Übereinstimmung mit den altkirchlichen Konzilen sicherzustellen. In den 90er Jahren des 8. Jahrhunderts häuften sich die häretischen Abweichungen von diesem Lehrbestand zusehends. Während in Spanien der adoptianistische Streit tobte, hatte Byzanz, wie es schien, auf dem Konzil von Nizäa im Jahre 787 den heidnischen Bilderkult als christliche Lehre verabschiedet und darüber hinaus auch in der Trinitätslehre den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und dem Sohn, das sogenannte *Filioque*, geleugnet. Die spanische Debatte über die Frage, ob

²⁴ Admonitio generalis (789), in: MGH.F 16, 238,429–436. Der deutsche Text folgt der Übersetzung Michael Glatthaars in der MGH.

²⁵ Vgl. Karoli ad Ghaerbaldum episcopum epistola (792), in: MGH.Cap 1, 245f (Nr. 124).

es angemessen sei, Christus seiner Menschheit nach als Adoptivsohn Gottes zu bezeichnen und ob er nur seiner Gottheit nach als Person der Trinität zu verehren sei, war im umayyadischen Emirat von Córdoba ausgebrochen. Auf das Frankenreich griff diese Auseinandersetzung über, nachdem sich Felix von Urgell, ein Bischof im fränkischen Nordspanien, auf die Seite des Adoptianisten Elipandus von Toledo gestellt hatte. Auf der Regensburger Synode musste Felix im Jahre 792 seine Lehre widerrufen und sich zur Interpretation des Chalkedonenses durch das Konzil von Konstantinopel von 553, also zur Enhypostasievorstellung bekennen, die in Spanien wie alle Konzilsbeschlüsse aus Konstantinopel nie anerkannt worden war und nach der Christus seine menschliche Natur wie eine Substanz ein Akzidenz angenommen hatte, um sie an seinem Personsein teilhaben zu lassen. Christus war demzufolge seinen beiden Naturen nach wahrhaftig und wesentlich als Gott zu verehren.

Am Hofe Karls des Großen beobachtete man mit wachsender Sorge den sich zusehends verkürzenden Abstand zwischen den Meldungen von Häresien in Spanien oder Griechenland. Der angelsächsische Gelehrte und Berater Karls des Großen, Alkuin, deutete den Adoptianismus in Spanien, die Bilderanbetung und die byzantinischen Abweichungen in der Trinitätslehre als Zeichen für die Endzeit und als Erfüllung der Prophezeiungen Christi von Irrlehrern und Propheten, die vor seiner Wiederkunft erscheinen sollten:

„Wir haben viele Neuigkeiten über den katholischen Glauben, weil er von vielen bekämpft wird. Daher ist es nötig, dass wir Widerspruch einlegen zugunsten Vieler, damit wir, wenn es die göttliche Gnade gibt, vielen nützen können. Die Zeiten sind gefährlich und eine Not löst die andere Trübsal ab. Das Volk ist im Elend, die Fürsten bei der Arbeit, die Kirche in Sorge und die Priester klagen; alles ist aufgewühlt.“²⁶

Karl wollte den zeitgenössischen Lehrabweichungen, die er als Häresien beurteilte, mit aller Entschiedenheit entgegentreten und „Widerspruch einlegen“. Er plante eine fränkische Synode, die er dem in seiner Sicht häretischen Konzil von Nizäa entgegensetzen wollte, zu dem überdies auch keine karolingischen Delegierten eingeladen worden waren. Der Frankenherrscher war freilich auf der Grundlage einer schlechten Übersetzung der Konzilsakten von Nizäa, die nicht zwischen Verehrung und Anbetung unterschied, zu seiner Interpretation der Synode, sie verlange den Bilderkult, gekommen.²⁷ Als Reaktion auf diese vermeintlichen Lehrverfälschungen erteilte er Theodulf von Orléans den Auftrag, in einem umfangreichen Werk, das zugleich auch als Beschlussvorlage für die Frankfurter Synode von 794 dienen sollte, sowohl den byzantinischen Bilderkult als auch die Irrtümer in der Trinitätslehre zu widerlegen. Er selbst ließ sich das fertiggestellte Werk, das *Opus Caroli regis contra Synodum*, nach seiner Fertigstellung Satz für Satz vorlesen und diktierte Korrekturen und Anmerkungen.²⁸

²⁶ Vgl. Alkuin, Epistola 193 an den Erzbischof Arno von Salzburg (800), in: MGH.Ep 4, 320,8–12: *Multas habemus curiositates de fide catholica, quia plurimi sunt impugnatores. Ideo nobis necessarium est multorum fulciri intercessionibus, ut multis, divina donante gratia, prodesse possimus. Tempora sunt periculosa et tribulatio super tribulationem semper advenit. Populus in aegestate, principes in labore, ecclesia in sollicitudine, sacerdotes in quaerelis; omnia turbata sunt.*

²⁷ Vgl. Ann Freeman, Einleitung, in: *Opus Caroli regis contra Synodum* (Libri Carolini), hg. v. ders., Hannover 1998 (MGH.Conc 2, Suppl. 1), 1–12, hier 1–3.

²⁸ Vgl. den Bericht der Bischöfe, die 825 in Paris zusammentrafen, um erneut über die Bilderfrage zu beraten: *Concilium Parisiense* (825), in: MGH.Conc 2/2, 481,30–36.

Besonders die eschatologischen Äußerungen und Anspielungen trafen dabei auf das Wohlwollen des Frankenherrschers. So kommentierte er die eschatologische Auslegung von Ps 30,6 – das Weinen am Abend bedeute „unsere Zeit, in die das Ende der Zeiten falle, und den Tag des Jüngsten Gerichts“ und die Freude am Morgen meine die Zeit der Auferstehung und der Belohnung der Heiligen – mit einem lebhaften „fein gesagt“, *eleganter*.²⁹ Auch als die Weissagung des Jesaja für „die Jüngsten Tage“ angesprochen wurde (Jes 2,2–3), blieb Karl nicht stumm.³⁰ Überhaupt war er sehr interessiert an eschatologischen Fragen, namentlich am Beitrag, den die Zeitberechnung, der *computus*, bei der Klärung nach der Frage, wann denn der Jüngste Tag kommen werde, leisten konnte. Zu diesen Fragen führte er einen ausgedehnten Briefwechsel mit dem Leiter seiner Hofschule Alkuin³¹ und förderte die Erstellung von computistischen Überblickswerken und Kalendern.³²

Karl informierte den Papst von seinen Konzilsplänen und gab seinem Hofkaplan Angilbert, den er zusammen mit dem verurteilten Felix von Urgell nach Rom schickte, um seine Verurteilung bestätigen zu lassen, sein *Capitulare adversus synodum* mit, in dem er Hadrian darum bat, die Verurteilung der byzantinischen Irrlehren, die man nördlich der Alpen plante, mitzutragen. Der Papst ließ zwar den spanischen Häretiker seine Lehre in St. Peter widerrufen, antwortete aber im Herbst 793 ablehnend auf die fränkischen Damnspläne und wies darauf hin, dass päpstliche Delegierte bei dem Konzil in Nizäa anwesend waren und demnach auch Rom die Beschlüsse von Nizäa mitbringe, die die innerbyzantinischen Spannungen überwunden hatten, die seit der ikonoklastischen Politik der Kaiser Leon III. und Konstantin V. geherrscht hatten und die ihren Höhepunkt im Konzil von Hieria im Jahre 754 fanden.³³ Karl blieb also nichts anderes übrig, als sich dem Beschluss des Papstes zu beugen und die Veröffentlichung der *Libri Caroli* und ihre Vorlage beim Frankfurter Konzil noch in letzter Minute zu unterbinden.

Seine Aufgabe bei diesem fränkischen Konzil sah Karl trotz der Niederlage, die er in Rom erlitten hatte, darin, der Synode vorzustehen, über die Rechtgläubigkeit der Kirche zu wachen und alle Irrlehren zu verurteilen:

„Seht, ich habe euren Bitten Genüge getan, indem ich der Versammlung der Priester als Hörer und Richter beigewesen habe. Wir haben erkannt und, da es Gott gegeben hat, auch entschieden und geurteilt, was in dieser Untersuchung als gewiss festzuhalten ist.“³⁴

Karl deutete die Zeit, in der er lebte, als eschatologischen Kampf um die Wahrheit, der mit aller Schärfe und Klarheit geführt werden musste. Dass er mit dieser Interpretation nicht allein stand, zeigten auch die Schriften des nordspanischen Bischofs Bea-

²⁹ Vgl. das *Opus Caroli regis contra Synodum* I, 25, in: MGH.Conc 2, Suppl. 1, 217,20f Marginalie.

³⁰ Die tironische Note ist freilich am äußersten Rand beschnitten und daher nicht mehr lesbar. Vgl. das *Opus Caroli regis contra Synodum* II, 6, in: MGH.Conc 2, Suppl. 1, 250.

³¹ Vgl. hierzu Dietrich Lohrmann, Alcuins Korrespondenz mit Karl dem Großen über Kalender und Astronomie, in: Paul Leo Butzer/Dietrich Lohrmann (Hg.), *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, Basel u. a. 1993, 79–114.

³² Vgl. Arno Borst, *Die karolingische Kalenderreform*, Hannover 1998 (MGH. Schriften 46), 232–244.

³³ Zu den Kontexten des Konzils von Nizäa und Konstantinopel im Jahre 787 vgl. Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin u. a. 2002 (AKG 82), 81–84.

³⁴ *Epistola Karoli magni ad Elipandum et episcopos Hispaniae* (794), in: MGH. Conc 2/1, 157–164, hier 161,23–25.

tus von Liébana, der Elipandus von Toledo, den Hauptvertreter des spanischen Adop-tianismus, als endzeitlichen Antichrist bekämpfte und seine Gegenwart als Vorzeit der Parusie Christi deutete.³⁵ Was aber bedeutete die Nähe der Wiederkunft Christi, von der Karl, Alkuin und Beatus überzeugt waren, für die heidnischen Nachbarn der Francia? Wir greifen einen exemplarischen Fall heraus.

Die Sachsenmission als Herstellung des eschatologischen Friedens

Als Karl mit seinen Truppen im Jahre 772 die Grenzen der Francia in Richtung der alt-sächsischen Siedlungsgebiete im heutigen Westfalen und Niedersachsen überquerte, wollte er nicht allein den westgermanischen Völkerverband unterwerfen und seine Gebiete annektieren, sondern es ging ihm dabei – zumindest nach dem Bericht der Reichsannalen – auch um die Zerstörung der heidnischen Religion der Sachsen. Die historische Rekonstruktion der Sachsenkriege mag ein differenzierteres Bild liefern.³⁶ Die Verfasser der Reichsannalen und ihrer späteren Revision und Fortschreibung, der sogenannten Einhardsannalen, stellten die Ereignisse der Sachsenkriege jedoch in der Rückschau als geplante Missionsfeldzüge dar. Noch im Jahre 772 ließ der Frankenherrscher das sächsische Zentralheiligtum, die Irminsul, zerstören und ließ ganz in der Nähe eine Kirche errichten. Während seines Winteraufenthaltes in Quierzy 774/75 entschloss sich Karl der Große dann nach dem Bericht der Einhardsannalen, die Sachsen zu unterwerfen und sie vor die Wahl zwischen Tod und Taufe zu stellen. Nach dem Bericht der fränkischen Geistlichen, die 814 die Einhardsannalen verfassten, handelte es sich also bei den Sachsenkriegen um einen von langer Hand geplanten Missionsfeldzug.³⁷ In dem Taufgelöbnis, das die Sachsen ablegen mussten, wenn sie die Religion der fränkischen Sieger annahmen, mussten sie sich klar und unmissverständlich von ihren bisherigen Göttern Donar, Wodan und Saxnot trennen. Die Möglichkeit, den christlichen Gott in das sächsische Pantheon aufzunehmen, war so von Anfang an abgeschnitten.³⁸

³⁵ Vgl. Heterii et S. Beati ad Elipandum epistola, in: PL 96, 982: *Sed et ille Antichristus est, qui negat Deum esse Jesum Christum.*

³⁶ Zur historischen Rekonstruktion der Ereignisse rund um die Sachsenkriege und die Frage, ob Karl der Große mit ihnen tatsächlich von Anfang an die Christianisierung der Sachsen verfolgte, vgl. Matthias Becher, *Der Prediger mit eiserner Zunge. Die Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Großen*, in: Hermann Kamp/Martin Kroker (Hg.), *Schwertmission. Gewalt und Christianisierung im Mittelalter*, Paderborn u. a. 2013, 23–52. Becher resümiert ebd., 52: „Ohne die Frage sicher beantworten zu können, ob Karl der Große bei seiner Auseinandersetzung mit den Sachsen von Anfang an die Christianisierung dieses Volkes beabsichtigt hat, lässt sich doch festhalten, dass dieser immer intensiver und brutaler werdende Krieg zur ersten gewaltsamen Missionierung eines ganzen Volkes in der Geschichte der Christenheit geführt hat.“ Vgl. hierzu auch den inhaltsgleichen Artikel Matthias Becher, *Karl der Große und die Sachsen*, in: Christoph Stiegemann/Martin Kroker/Wolfgang Walter (Hg.), *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter. Bd. 1: Essays*, Petersberg 2013, 321–329.

³⁷ Vgl. *Annales qui dicuntur Einhardi*, in: MGH.SRG 6, 41: *Cum rex in villa Carisiaco hiemaret, consilium iniiit, ut perfidam et foedifragam Saxonum gentem bello adgrederetur a et eo usque perseveraret, du maui victi christianae religioni subicerentur aut omnino tollerentur.*

³⁸ Im sächsischen Taufgelöbnis ist die *abrenuntio diaboli* in spezifischer Form erweitert: „end ec forsacho allum dioboles wercum and wordum, Thunaer ende Wöden ende Saxnôte ende allum thēm unholdum, thē hira genōtas sint“ – „und ich entsage allen Werken und Worten des Teufels, Donar

Karl verstand sein Handeln ganz in Analogie zum ersten christlichen Kaiser Konstantin, der wie er unter dem Zeichen des Kreuzes gekämpft und die Rechtgläubigkeit seiner Kirche konsequent verfolgt hatte, und ließ nach den ersten Siegen über die Sachsen im Jahre 776 mit Karlsburg ebenso wie dieser eine Stadt gründen und nach ihm benennen. Ein umfangreiches Bauprogramm sollte ihn als Herrscher aller Christen inszenieren. In einem Brief an den 796 neu gewählten Papst Leo III. nahm Karl eine Beschreibung seiner Tätigkeit als Heidenmissionar und *Constantinus redivivus* vor:

„Unser ist es, mit Hilfe des göttlichen Erbarmens die heilige Kirche Christi allenthalben vor dem Eindringen der Heiden und der Verwüstung der Ungläubigen nach außen mit den Waffen zu verteidigen und nach innen mit der Erkenntnis des katholischen Glaubens zu festigen.“³⁹

Sein Hofgelehrter Alkuin deutete die Christianisierung der Heiden als Herstellung des Friedens, die Karl zum Herrscher Europas qualifizierte,⁴⁰ zum Endzeitherrscher, denn die Weltordnung und die Endzeit geboten das ordnende Handeln des Königs. Bereits Augustinus hatte in seiner Schrift „De civitate Dei“ dem Herrscher die ewige Seligkeit verheißen, der die Heiden bekämpfend den christlichen Glauben ausbreitete.⁴¹ Karl hatte diese Botschaft gehört – „De civitate Dei“ war eine seiner Lieblingslektüren⁴² – und beherzigt. Alkuin sprach gar von der Erwählung der Sachsen durch Gott, für die Karl als Werkzeug diente.⁴³

Aber auch in der zeitgenössischen Dichtung wurden Karls Kriege als Herstellung des eschatologischen Friedens gedeutet und die Erfolge der Schwertmission gefeiert. Das *Carmen de conversione Saxonum* verhieß Karl das ewige Himmelreich, weil er die Sachsen zum Himmelslicht geführt, sie dem Teufel entrissen und zu Christus gebracht hatte.⁴⁴ Die Entscheidung zwischen Tod und Taufe, das Blutbad von Verden (782) und die drakonische Gesetzgebung gegen das sächsische Heidentum⁴⁵ nahm der Dichter billigend in Kauf. Nur wenige, unter ihnen Alkuin, protestierten gegen diese Art der Mission.⁴⁶

und Wodan und Saxnot und allen Dämonen, die ihre Genossen sind.“, *Interrogationes et responsiones baptismales*, in: MGH.Cap 1, 222 (Nr. 107).

³⁹ Karl an Leo III. (796), in: MGH.Ep 4, 136–138, hier 137,31–34 (Alkuin, Epistola 93).

⁴⁰ Alkuin, Epistola 7 an Coelchu, Abt des Klosters in Clonmacnoise (790), in: MGH.Ep 4, 31–33, hier 32,6–9 (Nr. 7).

⁴¹ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* V, 24, in: CChr.SL 47, 160,12–14.

⁴² Vgl. Einhard, *Vita Karoli Magni*, in: MGH.SRG 25, 29,8–10.

⁴³ Vgl. Alkuin, Epistola 174 an Karl den Großen (799), in: MGH.Ep 4, 288f, hier 289,8f.

⁴⁴ Vgl. *De conversione Saxonum carmen* (777), in: MGH.PL 1, 380f.

⁴⁵ Die „*Capitulatio de partibus Saxoniae*“, wohl nach dem Sachsenaufstand von 782 entstanden, versuchte die Christianisierung per Gesetz durchzusetzen und sanktionierte sowohl Vergehen gegen Priester und Bischöfe als auch die Fortsetzung der heidnischen Kulthandlungen mit der Todesstrafe, der man freilich entgehen konnte, indem man in eine Kirche floh, in der man sich dann taufen ließ. Vgl. MGH.F 4, 37–44. Vgl. hierzu Ernst Schubert, *Die Capitulatio de partibus Saxoniae*, in: Dieter Brosius/Christine van den Heuvel/Ernst Hinrichs/Hajo van Lengen (Hg.), *Geschichte in der Region. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Schmidt*, Hannover 1993 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, Sonderband), 3–28. Mit dem 797 erlassenen „*Capitulare Saxonum*“ widerrief Karl der Große zwar nicht die *Capitulatio* von 782, kam aber den loyalen Sachsen ein Stück weit entgegen. Vgl. MGH.F 4, 45–49. Zu den beiden Gesetzen vgl. Becher, *Der Prediger mit eiserner Zunge* (wie Anm. 36), 45–51.

⁴⁶ Vgl. die Zusammenstellung der ablehnenden Stellungnahmen Alkuins in Becher, *Der Prediger mit eiserner Zunge* (wie Anm. 36), 48.

Als sich 799 ankündigte, dass Papst Leo III. aus Rom zu ihm ins Frankenreich kommen würde, empfing ihn Karl in Paderborn, das als Ersatz für das inzwischen von den Sachsen zerstörte Karlsburg errichtet worden war, und erbrachte damit den Beweis, dass er als endzeitlicher Herrscher dazu in der Lage war, die heidnischen Völker zu missionieren und damit die Kirche vor Zerstörungen durch Ungläubige und vor dem Einfall der Heiden zu bewahren. Warum aber nahm Papst Leo III. den langen und beschwerlichen Weg nach Paderborn auf sich?

Die Kaiserkrönung als Höhepunkt eschatologischer Hoffnungen und Erwartungen

Die ersten Nachrichten aus Rom erreichten Karl und seinen Hof, als sie auf der Aachener Synode von 799 gerade damit beschäftigt waren, den spanischen Adoptianismus endgültig zu widerlegen und die Orthodoxie im Frankenreich wiederherzustellen. Papst Leo III. war nach diesen Informationen während der *Laetania maior*-Bittprozession, die ihn am 25. April durch Rom geführt hatte, überfallen und unter der Anschuldigung gefangen genommen worden, er habe sich fleischliche Vergehen zuschulden kommen lassen und Meineide geleistet.⁴⁷ Man erzählte sich überdies, Leo III. sei durch Blendung und Amputation der Zunge amtsunfähig gemacht worden.⁴⁸ Für Alkuin fügte sich ein Zeichen zum anderen: Erst das Wüten der „falschen Brüder“, jetzt der „bodenlose Sumpf der Ungerechtigkeit“.⁴⁹

Wie für den spanischen Mönch Beatus von Liébana, der als erster dem Adoptianismus entgegengetreten war, stellte das Erscheinen dieser Häresie auch für Alkuin ein Zeichen für den Beginn der Endzeit dar. Beatus, mit dem Alkuin im Briefkontakt stand, hatte in seinem Apokalypsekommentar vorgerechnet, dass die Welt im Jahre 800 ihr sechstes Jahrtausend seit der Schöpfung vollenden werde.⁵⁰ Dabei stützte er sich auf Berechnungen, die Eusebius von Caesarea angestellt hatte und die durch die Übersetzung seiner Chronik durch Hieronymus auch im Westen bekannt geworden waren.⁵¹ Danach war

⁴⁷ Zu den römischen Ereignissen und ihrer Chronologie vgl. Matthias Becher, Die Reise Papst Leos III. zu Karl dem Großen. Überlegungen zu Chronologie, Verlauf und Inhalt der Paderborner Verhandlungen des Jahres 799, in: Peter Godman (Hg.), Am Vorabend der Kaiserkrönung. Das Epos „Karolus Magnus et Leo papa“ und der Papstbesuch in Paderborn 799, Berlin 2002, 87–112.

⁴⁸ Vgl. etwa den Bericht der *Annales regni Francorum*, a. 799, in: MGH.SRG 6, 107; *Le Liber pontificalis*. Bd. 2, hg. v. Louis Duchesne, Paris 1955, 4,28–30.

⁴⁹ Vgl. Alkuin, *Epistola* 173 an Erzbischof Arno von Salzburg (Mai 799), in: MGH.Ep 4, 286,16–31.

⁵⁰ Vgl. Beatus von Liébana, *Tractatus de Apocalipsin* IV, 5,13–23, in: CChr.SL 107C, 516,71–520,136. Vgl. zur altkirchlichen Traditionsgeschichte der Vorstellung einer Weltdauer von 6.000 Jahren Alfred Wikenhauser, *Weltwoche und tausendjähriges Reich*, in: ThQ 127 (1947), 399–417; Bernhard Kötting, *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus*, in: HJ 77 (1958), 125–139.

⁵¹ Vgl. Eusebius von Caesarea, *Chronici canones*. Latine vertit, adauxit, ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus, hg. v. John Knight Fotheringham, London 1923, 251. 255f. Die eusebianische Chronik entwickelte nur im Westreich ihre Wirkungsgeschichte. Ihr griechisches Original hingegen entfaltete nicht annähernd dieselbe Wirkung. Im Ostreich herrschten um das Jahr 500 apokalyptische Ängste, die sich auf Berechnungen der beiden christlichen Chronisten Iulius Africanus und Hippolyt von Rom stützten und in einer Serie von schweren Naturkatastrophen und ungewöhnlichen Naturphänomenen noch ihre Bestätigung zu finden schienen. Der Rückgriff Augustins auf die Chronologie des Eusebios markierte den Beginn ihrer westkirchlichen Wirkungsgeschichte. Vgl. Mischa Meier,

das Inkarnationsjahr Christi das Jahr 5.200 seit der Schöpfung, berechnet nach den chronologischen Angaben des Alten Testaments. Verstand man nun aber wie Beatus Ps 90,4, „Denn tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag“, als Berechnungsanweisung, setzte dies in Parallele zur Dauer der Schöpfungswoche und nahm überdies an, dass die Welt ihrer Schöpfung auch in ihrer Dauer entsprach, dann war mit der Vollendung des sechsten Jahrtausends zu Beginn des Jahres 801 der Anbruch des Weltsabbats zu erwarten, die Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht.

Dass die eusebianisch-hieronymianische Weltära auch im Frankenreich nicht unbekannt war, belegen der Lorscher Prototyp des karolingischen Reichskalenders und die Lorscher Annalen, die beide eben diese Jahreszählung aufwiesen.⁵² Bereits im Jahre 763 hatte Paulus Diaconus, der spätere Hofgelehrte Karls des Großen, der langobardischen Prinzessin Adelperga, die er am beneventinischen Hofe unterrichtete, ebenfalls vorgerechnet, dass noch 38 Jahre zur Vollendung des sechsten Jahrtausends fehlten.⁵³ Es war diese Jahreszählung, die im Frankenreich bis etwa in die 840er Jahre gültig blieb, bevor sie dann von der durch Dionysius Exiguus eingeführten Rechnung ab der Geburt Christi abgelöst werden sollte. Folgte man innerhalb dieser Jahreszählung der Weltwochenrechnung, die im Jahre 6.000 die Wiederkunft Christi erwartete, so war dieser Termin für den Weihnachtstag des Jahres 800 zu erwarten, den 25. Dezember, nach dem gemäß des fränkischen Weihnachtsstils das neue Jahr anbrach. Dass auch am Aachener Hof mit dieser Jahreszählung zu rechnen ist, belegt die sogenannte „Kölner Notiz“, die die Datierung „798/Weltjahr 5998“ enthält, zu der notiert wird: „Karl nahm als Geiseln den dritten Teil des Volks der Sachsen, und Gesandte kamen aus Griechenland und trugen ihm das Kaiser[reich] an.“⁵⁴

Nach dieser Notiz verhandelte Karl in Paderborn mit einer Delegation aus Byzanz über die Annahme des Kaisertitels, als Papst Leo III. aus Rom zu ihm kam, um ihn um Hilfe zu bitten. Motivation für die Übertragung des Kaisertums im Westreich

Eschatologie und Kommunikation im 6. Jahrhundert n. Chr. – oder: Wie Osten und Westen beständig aneinander vorbei redeten, in: Wolfram Brandes/Felicitas Schmieder (Hg.), *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin/New York 2008 (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 16), 41–73, hier 48–54; Richard Landes, *Lest the Millennium be Fulfilled. Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100–800 CE*, in: Werner Verbeke/Daniel Verhelst/Andries Welkenhuysen (Hg.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven 1988 (ML.St 15), 137–211.

⁵² Vgl. die Edition des Lorscher Prototyps für den karolingischen Reichskalender (789), in: Borst, *Die karolingische Kalenderreform* (wie Anm. 32), 254–298, hier 298; dieselbe Jahreszählung auch in der Praefatio der *Annales Laureshamenses*, in: MGH.SS 1, 22.

⁵³ Vgl. Karl Neff, *Die Gedichte des Paulus Diaconus. Kritische und erklärende Ausgabe*, München 1908 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 3/4), 7–10 (Nr. 2).

⁵⁴ Die Kölner Chronikanhänge von 798, in: MGH.QG 21/1, 793,4–6. Der Text der gesamten „Kölner Notiz“ lautet: „ab Adam usque ad passionem Christi anni quinque milia ducenti viginti octo. Sunt anni ab initio mundi secundum veritatem Hebraeorum, ut transtulit Hieronimus, usque ad istum annum tricesimum primum regni Karoli regis – ipse est annus, quando hospites accepit de Saxonia tertiam partem populi et quando missi venerunt de Graecia, ut traderent ei imperium –, anni quinque milia nongenti nonaginta octo, secundum vero Septuaginta anni sex milia. ducenti sexaginta octo 37, anni ab incarnatione Domini septingenti nonaginta octo.“, MGH.QG 21/1, 792,15–794,2. Die „Kölner Notiz“ stellt den Schluss eines kurzen, zusammenfassenden Berichts über das Alter der Welt dar, der für den Vorsteher von Karls Hofkapitel, Erzbischof Hildebald von Köln, verfasst worden war. Vgl. hierzu Nelson, *Um 801* (wie Anm. 2), 51.

durch Kaiserin Irene auf Karl den Großen dürfte ihre ungefestigte Macht in Byzanz gewesen sein, die nach Frieden verlangte. Immerhin hatte Irene erst im Vorjahr ihren Sohn Konstantin VI. blenden lassen und die Herrschaft als erste Frau überhaupt auf dem Kaiserthron angetreten. Außerdem hatte Karl 796 den Krieg mit den Awaren siegreich abgeschlossen und seine Truppen standen nun in Pannonien direkt an der byzantinischen Grenze. Überdies galt es, die byzantinischen Territorien in Italien gegen fränkische Übergriffe zu schützen. Die Gespräche zwischen Karl und Leo III. hingegen werden sich auf die Frage nach der Wahrheit der Vorwürfe der Aufständischen und die Frage nach seiner Wiedereinsetzung als Papst beschränkt haben. Über die Frage nach dem Kaiseramt für Karl wurde 799 in Paderborn wohl nur mit den byzantinischen Delegierten verhandelt.

Leo III. kehrte am 29. November 799 nach Rom zurück. Noch fast ein ganzes Jahr musste er warten, bis Karl ihm folgte. Am 23. November 800 wurde Karl von Leo III. bereits protokollgerecht als Kaiser empfangen, zwölf Meilen vor der Stadt in Mentana. Erst am 23. Dezember 800 wurde der Konflikt zwischen Leo III. und den römischen Aufführern endgültig beigelegt, indem der Papst einen Reinigungseid ablegte, der ihn im vollen Umfang restituierte.

Die harten Vorwürfe dem Papst gegenüber verfehlten indes auch nach der Rehabilitierung Leos III. ihre Wirkung nicht. Im Juni 799 nahm Alkuin in einem Brief an seinen König eine schonungslose Deutung der jüngsten Ereignisse vor: Karl war für ihn die letzte intakte der drei Führungspersönlichkeiten in der Alten Welt. Der Papst war von den Römern geblendet und der byzantinische Kaiser von der eigenen Mutter abgesetzt und amtsunfähig gemacht worden. Gottesfurcht, Liebe und Weisheit waren nicht nur in Rom erloschen; Dämonen hatten die Herrschaft übernommen. Die Zeiten waren gefährlich, wie Alkuin mit der eschatologischen Weissagung aus II Tim 3,1 festhielt! Helfen konnte hier einzig noch der Frankenherrscher, von dessen Handeln das Heil der Kirche, der Schutz der reinen Lehre und der Trost für die Trauernden abhingen.⁵⁵

Die ganze Francia schaute, so Alkuin, auf ihren außergewöhnlichen König, der seine Vorgänger an militärischen Siegen bei weitem überflügelte und das Reich so weit ausgedehnt hatte wie vor ihm seit Menschengedenken kein anderer Herrscher: Bereits im Jahre 777 hatte sich Karl der Große mit der Gründung von Karlsburg und seinem dortigen Bauprogramm als neuer Konstantin inszeniert. Wohl im Kontext des Spanien-Feldzuges, den Karl ein Jahr später anführte, entstand die Kurzfassung der lateinischen Übersetzung der ursprünglich syrischen Apokalypse des Ps.-Methodius,⁵⁶ einer Weltgeschichte, dargestellt in sechs Jahrtausenden nach der eusebia-

⁵⁵ Vgl. Alkuin, Epistola 174 (wie Anm. 43), 288,17–289,12.

⁵⁶ Der Text wurde kritisch ediert bei Otto Prinz, Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodios, in: DA 41 (1985), 1–23, hier 6–17. Zur Entstehungszeit und Autorschaft der Kurzfassung der lateinischen Übersetzung des Ps.-Methodius vgl. Hannes Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung, Stuttgart 2000 (Mittelalter-Forschungen 3), 136–143; ders., Karl der Große (wie Anm. 2.), 1–19. Zur Originalfassung der syrischen Apokalypse vgl. Gerrit Jan Reinink, From Apocalypotics to Apologetics, in: Wolfram Brandes/Felicitas Schmieder (Hg.), Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen, Berlin/New York 2008 (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 16), 75–87.

nisch-hieronymianischen Jahreszählung. Die Darstellung des übersetzten, paraphraisierten und aktualisierten Ps.-Methodius lief zu auf eine Phase der Unterdrückung durch die „Sarazenen“, mit der Gott aufgrund ihrer vielen Sünden die Christenheit bestraft hatte. Alle Hoffnungen richteten sich in Spanien, Gallien, Germanien und Aquitanien jetzt auf den *rex christianorum et Romanorum*, den starken Herrscher der Christen und der Römer, der die islamische Fremdherrschaft in Spanien und an den Rändern des Frankenreiches beenden, bevor er dann in Jerusalem seine Krone an Gott zurückgeben werde, der nach dem Sieg über den Antichrist mit der Wiederkunft Christi das Himmelreich über die Erde hereinbrechen lassen werde.

An die Botschaft dieses im Verlauf des Mittelalters weit verbreiteten Textes⁵⁷ wird man sich auch am Hofe Karls des Großen angesichts der Himmelszeichen von 786, der Sonnenfinsternis von 787, der Blendung des Papstes und der Absetzung des byzantinischen Kaisers erinnern haben. Das Ende stand kurz bevor. Wer Augen hat zu sehen, der sehe! Abhilfe schaffen und die zerstörte Ordnung wieder herstellen konnte nur noch der Frankenherrscher. War er der verheißene Weltkaiser der Endzeit? Teilte Karl gar diese eschatologisch aufgeladenen Erwartungen, die sich im Frankenreich an seine Person hefteten?

Wir wissen es nicht. Wir wissen aber, dass sich Karl am ersten Tag des neuen Jahres, am Weihnachtstag 800, in Rom zum Kaiser krönen ließ, also am Beginn des siebten Jahrtausends, in dem die Endzeit ihren Höhepunkt finden sollte. Am Vorabend war sein Pfalzpriester Zacharias aus Jerusalem zusammen mit zwei Mönchen zurückgekehrt, die der Patriarch von Jerusalem mit den Schlüsseln zum Grab Christi, zum Berg Golgatha, zur ganzen Stadt Jerusalem und zum Berg Zion zusammen mit einer Fahne an Karl geschickt hatte. Die Übergabe dieser Geschenke an den Frankenherrscher belegt, dass man in Jerusalem die Gestalt Karls wohl ebenfalls apokalyptisch deutete, indem man ihm die Verfügungsgewalt über alle eschatologisch wichtigen Stätten der Stadt zukommen ließ. Ob Karl diese Geschenke erwartete, als er Zacharias nach Jerusalem schickte und ob er ihn instruierte, vor dem Weihnachtstag zu ihm nach Rom zu kommen, muss ebenso Spekulation bleiben wie die Antwort auf die Frage, ob sich der neu gekrönte Kaiser als eschatologischer Endkaiser des Ps.-Methodius verstand oder nicht.

Die Kaiserkrönung Karls stellte auf jeden Fall nach fränkischer Deutung die Weltordnung wieder her, sie bestätigte die Machtposition des Frankenherrschers, der schon seit langem kaisergleich herrschte, und brachte die Realität wieder in Übereinstimmung mit den Bezeichnungen. Keinesfalls konstituierte sie aber Karls Kaisertum.⁵⁸ Nach römischer Sicht hingegen schuf sich der Papst seinen Kaiser, der ihm helfend zur Seite stand und ihn keinesfalls beherrschte.⁵⁹ Ein Mosaik, das Leo III. im Lateranpalast hatte anbringen lassen, unterstellte Karl ebenfalls dem Hl. Petrus. Denn beide bekamen die Symbole für ihre Macht von ihm gereicht, der Papst das Pallium,

⁵⁷ Zur Verbreitung der lateinischen Kurzfassung der Apokalypse des Ps.-Methodius vgl. Möhring, *Der Weltkaiser* (wie Anm. 56), 321–331.

⁵⁸ Vgl. Johannes Fried, *Papst Leo III. besucht Karl den Großen in Paderborn oder Einhards Schweigen*, in: *HZ* 272 (2001), 281–326, hier 323.

⁵⁹ Vgl. Matthias Becher, *Die Kaiserkrönung im Jahr 800. Eine Streitfrage zwischen Karl dem Großen und Papst Leo III.*, in: *Rheinische Vierteljahresblätter* 66 (2002), 1–38, hier 33–37.

der König aber ein *vexillum*, eine Fahnenlanze. Leo reservierte aber die rechte Seite des Petrus für sich, behauptete also einen Vorrang gegenüber dem neuen Kaiser.⁶⁰

Außerdem hatte Leo III. beim Krönungsakt die byzantinische Kaiserin ebenso unerwähnt gelassen wie mit seiner Rede vom „Kaiser der Römer“⁶¹ auch die Tatsache, dass Karl nur Kaiser von Westrom werden sollte. Dies erklärt vielleicht auch den in der Forschung seit jeher umstrittenen Bericht Einhards von der Krönung, dass Karl sich nicht hätte krönen lassen, wenn er die Absicht des Papstes hätte vorherwissen können.⁶² Der Papst hatte die Koalition von Ost und West erfolgreich hintertrieben, seine Machtposition gesichert und es bedurfte vieler Gesandter und Delegationen, bis der Friede zwischen Ost und West wieder hergestellt war.⁶³

Karl der Große hatte es gewagt, sich am ersten Tag des neuen Jahrtausends zum Kaiser der Endzeit krönen zu lassen. Aber waren die Berechnungen, die Eusebius einst angestellt hatte, überhaupt richtig? Die Angaben des Alten Testaments waren so eindeutig nicht und es gab auch andere Berechnungen. Im Osten etwa rechnete man auf der Grundlage der Septuaginta, nach der man bereits seit Menschengedenken im siebten Jahrtausend lebte. Nach den Kalkulationen des berühmten Angelsachsen Beda Venerabilis wiederum war die Welt weit über ein Jahrtausend jünger als die des Eusebius oder die der Ostkirche.⁶⁴ Als die sieben Jahre verstrichen waren, um die sich die Inkarnationsjahre der byzantinischen Komputisten von der fränkischen Zählung unterschieden, setzte sich am fränkischen Hofe mehr und mehr die Ansicht durch, dass die Berechnungen des Eusebius und des Hieronymus falsch gewesen waren und dass stattdessen Beda der Zuschlag zu geben war.⁶⁵ Eine Welle der Erleichterung erfasste Karl und seine Hofschule. Es gab noch Zeit. Die Angst vor dem Ende der Welt hatte sich als unbegründet erwiesen. Das erneuerte Kaisertum erschien jetzt als Garant des Fortbestands der Welt. Die Vollendung des sechsten Jahrtausends wurde als Forschungsgegenstand der Gelehrten, der Komputisten und der Eschatologen sukzessive abgelöst vom Abschluss des ersten Jahrtausends nach Christi Geburt. Dass aber nach menschlichem Ermessen niemand der Zeitgenossen Karls dieses Ereignis mehr lebendig erleben würde, entspannte die Diskussionen dann doch erheblich.⁶⁶

⁶⁰ Vgl. Becher, Die Kaiserkrönung (wie Anm. 59), 21f.

⁶¹ Im *Liber pontificalis* wird Karl von Papst Leo III. zum *imperator Romanorum* gekrönt. Vgl. *Le Liber pontificalis* (wie Anm. 48), 7,27. Vgl. hierzu Nelson, Um 801 (wie Anm. 2), 49.

⁶² Vgl. Einhard, *Vita Karoli Magni*, c. 28, in: MGH.SRG 25, 32,16–33,2.

⁶³ Im Grunde genommen brachten erst die Verhandlungen im Jahre 812 mit Kaiser Michael I. mit der Anerkennung Karls als Kaiser des Westreiches den Durchbruch. Zur Außenpolitik Irenes und Konstantins VI. vgl. Ralph-Johannes Lilie, *Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780–802)*. Mit einem Kapitel über Leon IV. (775–780) von Ilse Rochow, Frankfurt/Main 1996 (Berliner Byzantinische Studien 2), 190–219.

⁶⁴ Nach den Berechnungen Bedas war das Inkarnationsjahr das Jahr 3952 seit der Schöpfung. Vgl. Beda venerabilis, *Chronica maiora seu de sex aetatibus mundi una cum septima et octava aetate = De temporum ratione liber LXVI–LXXI*, in: CChr.SL 123B, 461–544, hier 495,971–989.

⁶⁵ Zu den verschiedenen Berechnungen des Standpunkts der Gegenwart zwischen Schöpfung und Wiederkunft Christi, die am Aachener Hof in diesen Jahren diskutiert wurden, vgl. Arno Borst, *Das Buch der Naturgeschichte*. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments, 2., verb. Auflage Heidelberg 1995 (AHAW.PH; Jg. 1994, Abh. 2), 152f.

⁶⁶ Vgl. Fried, Papst Leo III. (wie Anm. 58), 324–326.

Zusammenfassung und Ertrag

„Die ‚Schrecken des Jahres 1000‘ sind hinreichend bekannt. Müssen wir auch von ‚Schrecken des Jahres 800‘ ausgehen?“⁶⁷ Nach unserem Durchgang durch vier zentrale Felder der Religions- und Machtpolitik Karls des Großen können wir diese Frage der britischen Historikerin Janet Nelson eindeutig bejahen. Der Beginn der mittelalterlichen Geschichtswirksamkeit apokalyptischer Konzepte und Deutungen muss entschieden und beherzt um 200 Jahre vorverlegt werden. Nicht erst im Jahre 1000 lebte die Christenheit in akuter Naherwartung der Parusie Christi, sondern bereits das Jahr 800 gab aufgrund antiker Berechnungen des Termins der Wiederkunft des Weltenrichters den Christen genügend Grund zur Sorge. Auch die Politik Karls des Großen war, wie wir beobachten konnten, zutiefst eingebunden in eschatologische Vorstellungen, Erwartungen und Ängste, die sich in verschiedenen Phänomenen manifestierten. Die Bildungsreformen, die er schon vor dem Jahre 800 durchführen ließ und die in späteren Jahrhunderten mit dem schmückenden Titel einer „karolingischen Renaissance“ geehrt wurden, fügen sich ebenso in das Bild der eschatologischen Sorgen des Frankenherrschers oder seiner Berater wie sein Umgang mit Abweichungen von den altkirchlichen Konzilsbeschlüssen, seine Missionsfeldzüge in heidnische Territorien oder seine Kaiserkrönung am Weihnachtstag 800. Dass bei diesen Handlungsfeldern und politischen Entscheidungen auch andere Beweggründe eine Rolle spielten, wird hier nicht in Abrede gestellt. Aber es wird postuliert, dass die Apokalyptik bei der Entscheidungsfindung Karls des Großen im Kreise seiner Gelehrten ebenfalls als oft entscheidender Faktor in Rechnung gestellt werden muss.

Dieser Sachverhalt sollte aber auch Auswirkungen auf unsere Memoria Karls des Großen auch über das Karlsjahr 2014 hinaus haben. Die Radikalität, die oft mit apokalyptischen Erwartungen verbunden war, führte dazu, dass die abendländische Theologie, die wir unter der Regentschaft Karls des Großen im Entstehen beobachtet haben, von Anfang an mit dem Begriff einer „Orthodoxie“ arbeitete, der unbedingter Gehorsam zu leisten war. Der Kampf um die Orthodoxie verband sich mit der Schwertmission, die Tausenden von Sachsen ihr Leben kostete oder sie zu einer Taufe führte, die sie innerlich ablehnten. Eine Vereinheitlichung des Denkens mit Ketzergerichten und Inquisition für alle Abweichenden wurde zumindest implizit bereits unter Karl dem Großen angelegt und blieb bestimmend für den weiteren Verlauf des Mittelalters und das konfessionelle Zeitalter. Zu einer wirklichen Pluralisierung der verschiedenen religiösen Wahrheitsansprüche kam es erst im Zuge des eng mit der Aufklärung verbundenen Toleranzgedankens und der Relativierung des Wahrheitsbegriffs in der Postmoderne. Diesen Sachverhalt darf das Karlsgedenken nicht aus dem Blick verlieren, wenn es die Verdienste um Bildung, Kultur und die abendländische Kirche preist, die Karl dem Großen zweifellos zukommen und für die er zu Recht in guter Erinnerung gehalten wird.

Abstract

This paper contributes to the studies published in connection with the 1200th anniversary of the death of Charlemagne by investigating the question whether apocalyptic hopes and expectations

⁶⁷ Nelson, Um 801 (wie Anm. 2), 51.

arose in connection with eschatological fears during the reign of the Frankish king. Hund examines four aspects of the religious policy and the power politics of Charlemagne after a brief clarification of what is meant by the terms "apocalypse," "apocalyptic" and "eschatology". This essay demonstrates that the Carolingian renewal of education was also influenced by apocalyptic ideas since the repudiation of heresies was understood as an eschatological battle for truth. The conversion of the Saxons was regarded as an effort to produce eschatological peace as Charlemagne's crowning was the climax of eschatological hopes and expectations. Hund therefore shows the necessity of dating the historical impact of eschatology two hundred years earlier than its usual placement in the year 1000.

The papal camera and the monastic census

Evidence from Portugal, c. 1150–1190*

Benedict G. E. Wiedemann

The multiplication of direct grants of protection to ecclesiastical institutions from the tenth century onwards is a salient theme of papal history in terms of documentation. The large number of surviving grants and confirmations of protection, and – from the later eleventh century – various rights of exemption, constitute a significant proportion of the extant papal documents in the period before the Vatican registers are preserved. Simple protection – „protectio“ – granted an institution the „protection of us and of St Peter“ and gave a non-specific promise of such. Some houses also possessed various rights which exempted them from the jurisdiction of their diocesan bishop – freedom from excommunication and interdict promulgated by the ordinary for example.¹ Many, although not all, of these houses – both protected and exempt – had to pay an annual tax – a census – to the papacy „as evidence of this protection“. There is little correlation between houses which possessed rights of exemption from diocesan jurisdiction and houses which paid census; some houses had no exemption but still paid census, some fully exempt houses were not bound to pay at all. There were also a multiplicity of rights of exemption which houses might hold and – in general – no one case was exactly like another. From the second half of the twelfth century there are indications that houses which were exempt from diocesan jurisdiction could be identified by certain formulae in their privileges.²

* My thanks to Dr. Peter Linehan and Professor David d'Avray for their comments on an earlier draft of this paper, to the anonymous reviewers of the ZKG for their many helpful suggestions and to Professor Stuart Jenks for his help when writing the abstract. All arguments, mistakes and mis-interpretations of this article are my own.

¹ Ludwig Falkenstein, *La papauté et les abbayes françaises aux XI^e et XII^e siècles. Exemption et protection apostolique*, Paris 1997, (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques; 336), 218–223. The rights granted to the same house in papal privileges might vary depending on the specific circumstances which that house found itself in at the time. For the Cistercians in Iberia see Francesco Renzi, *The bone of contention. Cistercians, bishops and papal exemption. The case of the archdiocese of Santiago de Compostela (1150–1250)*, in: *Journal of Medieval Iberian Studies*, 5, (2013), 47–68, at 48–51. For England generally see David Knowles, *Essays in monastic history IV. The growth of exemption*, in: *The Downside Review*, 31, (1932), 201–231, 396–425.

² A letter of Alexander III to Albert de Summa (c. 1177) claims that houses which were exempt from the jurisdiction of their diocesan paid their census „ad indicium huius libertatis“. Houses without exemption, but under papal protection, were, however, said to pay their census „ad indicium huius

The question of how, and how frequently, monasteries and ecclesiastic institutions under papal protection paid their census obligations is extremely difficult to answer; there is nothing to compare with the *Dialogus de Scaccario* of the English royal exchequer. William Lunt, in his classic study of papal revenues held that:

„The amounts due were paid with much irregularity. Since default of payment, though it might result in interdict or excommunication, was not punished with loss of privilege, a large accumulation of arrears was the natural result. The placing of this levy in the hands of collectors gave only partial remedy“.³

His earlier 1909 work had expressed the same view in similar terms but with the addition: „originally this form of census had been rendered at the Holy See by the payers themselves“.⁴ However, the actual evidence for payments is scanty. One of the few sources to shed light on the topic is the collection of seven census-receipts copied into the back of a cartulary at the monastery of Santa Cruz in Coimbra from the second half of the twelfth century.⁵ Noted by Fletcher in the context of the Iberian

protectionis“. Obviously this does not help to identify houses with rights of exemption which did not pay a census. In reality what rights a religious house held varied from case to case and a detailed study of privileges and letters – both papal and local – would need to be undertaken for each individual house. Lotte Kéry aptly quotes the words of Alexander III: „Inspicienda sunt ergo privilegia ipsarum ecclesiarum et ipsorum tenor diligentius attendendus“, Lotte Kéry, *Klosterfreiheit und päpstliche Organisationsgewalt. Exemption als Herrschaftsinstrument des Papsttums?*, in: Jochen Johrendt/Harald Müller (eds.), *Rom und die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche im Hochmittelalter*, Berlin/Boston 2012, (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge; 19), 83–144, at 87, 142. Falkenstein, *Papauté et abbayes*, (see n. 1), 22f; Knowles, *Growth of exemption*, (see n. 1), 205–208, Paulus Rabikauskas, *Diplomatica Pontificia*, Rome 1998, 49–51.

³ William E. Lunt, *Papal revenues in the Middle Ages*, 2 vols, New York 1934, (Records of Civilisation. Sources and Studies; 19), I, 62f.

⁴ W. E. Lunt, *The financial system of the medieval papacy in light of recent literature*, *Quarterly Journal of Economics*, 23, (1909), 251–295, at 276.

⁵ *Papsturkunden in Portugal*, Carl Erdmann (ed.), Berlin 1927, (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Neue Folge; 20), no. 159, at 379–380. The cartulary is the *Livro Santo de S. Cruz*. The digitised version of this codex by the Torre do Tombo – the Portuguese National Archive – has occasionally been referred to below. The entire cartulary has been edited by Leontina Ventura and Ana Santiago Faria in *Livro Santo de Santa Cruz. Cartulário do Sec. XII, Coimbra 1990*, (História Medieval; 3), docs at 382f. There are also two records of payment and one receipt surviving from the French monastery of St Bertin, (1174, for the next five years; 1181, for two unspecified years; 25 October 1184, for the present year and the past three, the latter is the only definite copy of a receipt). Unfortunately these are not terribly useful to the argument which will be advanced here. The first two payments (1174 and 1181) do not state whether the payment was collected at St Bertin or sent to the papal court; the third payment (1184) was paid at the papal court in Verona. Furthermore when the monks of St Bertin recorded the payments they only recorded the year; when they copied papal privileges and mandates into their cartulary they recorded the date but not the year. This means, for the privileges of Alexander III (1159–81), it is difficult to tell whether a confirmation of privilege was only issued after payment or when no payment was due. The one actual receipt was given on the 25 October 1184. There was a confirmation of St Bertin's privilege issued on the 22 December 1184 (*Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Philippus Jaffé/Gulielmus Wattenbach/S. Loewenfeld/F. Kaltenbrunner/P. Ewald [eds.], 2 vols, Leipzig 1885–8, II, [Henceforth: JL] no. 15145, PL, CCI, 1307) which may well be related. French records of payment and receipt: *Papsturkunden in Frankreich, III*, Artois, Johannes Ramackers (ed.), Göttingen 1940, (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Dritte Folge; 28), 244f; papal bulls to St Bertin: JL 12536 (1160–76), 13315–6 (prob.

Church and Robinson and Jordan in the context of papal finance,⁶ these receipts give us an – almost unique – insight into the structures for payments during the period 1157–1186 and also enable us to make educated guesses about frequencies, amounts and the links between payments and re-grants of privileges.⁷

Santa Cruz in Coimbra was the premier monastic foundation of the kingdom of Portugal. A royal foundation, it would be the burial place for the first two kings of Portugal: Afonso I, its founder, and his son Sancho I. Afonso had successfully preserved and extended the independence of Portugal from Castile-León and came to an agreement with the „Imperator totius Hispaniae“ (in reality, king of Castile-León) Alfonso VII at Zamora in 1143.⁸ After this he seems to have been regularly recognised

1179), 14394–8 (prob. 1181), 15232 (1184–5) and cf. the dating of the same bulls in *Collection des Cartulaires de France*, III, *Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Bertin*, M. Guérard (ed.), Paris 1840, 352–355.

⁶ R. A. Fletcher, *The Episcopate in the kingdom of León in the twelfth century*, Oxford 1978, (Oxford Historical Monographs), 213; I. S. Robinson, *The Papacy, 1073–1198. Continuity and innovation*, Cambridge 1990, (Cambridge Medieval Textbooks), 272f; Karl Jordan, *Zur päpstlichen Finanzgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 25, (1933–4), 77. See also Ingo Fleisch, *Rom und die Iberische Halbinsel. Das Personal der päpstlichen Legationen und Gesandtschaften im 12. Jahrhundert*, in: Jochen Johrendt/Harald Müller (eds.), *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III*, Berlin/New York 2008, (Neue Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Neue Folge; 2), 168f, 171 where the document is used in a comprehensive study of legates, collectors etc. in the Peninsula. Unsurprisingly Carl Erdmann refers to it in *Das Papsttum und Portugal im ersten Jahrhundert der portugiesischen Geschichte*, Berlin 1928, (Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse; 5), 43 too. The document is also mentioned in Lunt, *Papal revenues*, (see n. 3), I, 37f.

⁷ There is one receipt for payment of the Portuguese royal census from the pontificate of Innocent III. *Bulário Português. Inocêncio III (1198–1216)*, Avelino de Jesus da Costa/Maria Alegria F. Marques (eds.), Coimbra 1989, (História; 7), 355. Peter Linehan, *Portugalia Pontificia. Materials for the history of Portugal and the papacy, 1198–1417*, 2 vols, Lisbon 2013, I, 138. This receipt, from 1213, is for the census for the preceding 28 years. This long hiatus in payment of the royal census was probably down to Afonso I having finally achieved papal recognition of his royal title (*Manifestis Probatum* – JL [see n. 5] 13420 [1179]). It seems that after 1179 the kings of Portugal acted with less deference towards the papacy than they did in the period from 1143–79. Cf. the story of Roger of Howden that, when cardinal-legate Jacintus attempted to degrade the bishop of Coimbra, Afonso threatened to cut off the legate's foot if he didn't leave the kingdom at once! While Howden's dating of this episode to 1187 cannot be accepted (Afonso died in 1185) it may still give an indication of the general terseness of papal-royal relations after 1179. If, however, Howden is referring to some specific incident involving Jacintus as legate then it must have occurred before 1179 (seeing as Jacintus' missions were 1154–5 and 1172–4). If it does refer to a real event involving Jacintus then there were clearly serious problems between pope and king before 1179. Stubbs suggested that the event occurred when Jacintus compelled Ferdinand II of León to separate from his wife, Urraca, daughter of Afonso of Portugal in 1175 (based on the supposition that Jacintus was actually involved in the annulment). Or perhaps the account refers to Jacintus' deposition of the archbishop of Braga (a close ally of Afonso of Portugal) during his earlier legation (1155) or to some other event of which we are ignorant or possess only partial knowledge (the specific events surrounding Jacintus' excommunication of William, bishop-elect of Zamora, for example. See JL [see n. 5] 14160). My thanks to Dr Linehan for pointing me towards Howden's account and its importance (and the difficulty of dating it). *Chronica magistri Rogeri de Hovedene*, William Stubbs, (ed.) 4 vols, London 1868–71, (Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages) II, lviii–ix, 333.

⁸ Erdmann, *Papsttum und Portugal*, (see n. 6), 31.

as „Rex“ by the other Iberian kings, although the papacy would not consistently recognise his title until 1179. One of the ways by which Afonso extended his kingdom's independence was to place it under papal protection in 1143–4 and establish an annual census.⁹ Another way he showed his royal power was in the establishment of his own royal monastery: Santa Cruz.

Four of the seven Santa Cruz receipts are first person records of payments – composed by either the payer (the prior of Santa Cruz), the recipient (the papal chamberlain), or a collector (sent by the papal court). The other three are third person records of payment. The four in the first person are clearly copies of receipts which were written when the payments were made. The three in the third person may be copies of actual receipts as well, or they might simply be written by a canon of Santa Cruz as an aide-memoire. The similarity in formulation of all seven suggests that these documents are all of the same type. All seven entries follow the formula of: date given by AD and Indiction followed by month; followed by details of from whom and to whom payment was given and amount of payment; followed by amount of additional payment as „benediction“. This similarity suggests that even the three notifications in the third person were originally actual receipts made by the payer or payee at the time. That all seven entries are copies of actual receipts is supported by the dating. All date by AD. Six also date by Indiction. Additionally three have the pontifical year. None date by Spanish Era or Afonso I's regnal year. This suggests that all the entries are composed by the papal officials. The four receipts in the first person – two when payment was made at the papal court and two when the payment was made to a collector in Portugal – are certainly copies of actual receipts. It is probable that the other three are too.

The census-receipts give an important insight into census payments. Fletcher noted that several of the payments, five out of seven, are actually more than the amount which was owed. Some of the amount is said to be „pro censu“ – for the census – and ten morabitini are „pro benedictione“ – for blessing.¹⁰ This suggests that the amounts recorded as being owed annually by each foundation were in fact a minimum, when it came to actual payment a significant amount more might be offered. Although there are only seven payments (1157, 1162, 1163, 1168, 1173, 1183 and 1186), every year between 1157 and 1186 is accounted for. This is because, when it came to payment, the institution would pay its arrears and it appears to have been remarkably good at keeping track of when it had paid. From Erdmann's transcription it would appear that 1174 was not paid; the payment in 1183, ten years after the last payment in 1173, claims only to cover the present year (1183) and the eight preceding (1175–82 inclusive). However, the actual amount of money is twenty morabitini – the census for ten years – and Erdmann has made a rare mistake in his transcription. The original, digitised and available freely online, and the more recent printed edition

⁹ The extension of papal „protectio“ to lay princes is examined in detail in Johannes Fried, *Der päpstliche Schutz für Laienfürsten. Die politische Geschichte des päpstlichen Schutzprivilegs für Laien (11.–13. Jahrhundert)*, Heidelberg 1980, (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse; Jg. 1980; 1), for Portugal specifically see 140–142; José Mattoso, *D. Afonso Henriques*, Lisbon 2007, 214.

¹⁰ Fletcher, *Episcopate*, (see n. 6), 213.

of the cartulary clearly have four „i“s after the „v“: „nine preceding years“.¹¹ Every year was paid for. More, in fact, since the 1186 receipt covers „the preceding two years“ (1184–5) and „the next three“ (1186–8).¹²

There could be a significant gap between payments but the census could also be paid in consecutive years, as it was in 1162 and 1163. The time between payments was dependent on two main factors: when the house sent representatives to the papal court and when the papal court sent collectors – members of the papal household, subdeacons, chaplains or similar – to Portugal. However, it must be emphasised that these factors meant that payments could be close together or with a long period in between, which necessitated the payment of arrears. Most importantly, these receipts allow us to analyse the means of payment. In two cases, 1157 and 1163, a member of the house was sent to the papal court to pay (Segni and Bourges, respectively). In the other five cases payment was made to a papal representative who was within the kingdom.¹³ These seem to have been the two ways in which payment was effected.¹⁴ In the *Liber Censuum*, the chamberlain Cencio, later Honorius III, also outlines these two ways of collecting the census. He begins by admitting that many institutions cannot send payment to Rome every year and then expands on this by outlining how the court can send nuncios to collect payment. There were indeed a number of papal letters sent out authorising nuncios and diocesan officials to collect the census from monasteries.¹⁵

It might seem then that payment was probably very intermittent. It would cost a great deal to travel to Rome so monasteries would surely be quite keen to avoid that. It might seem then that they would only have to pay when a legate or nuncio travelled to them, but that, in turn, might be very infrequent and surely the institutions would

¹¹ <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=4614123> [No. 256] [Accessed: 14/11/2014]. „xxi m̄orabitinos pro censu viiii preteritorum anno [sic] et pro anno presenti“. See also Livro Santo, Ventura/Santiago Faria (eds.), (see n. 5), 383.

¹² Papsturkunden in Portugal, (see n. 5), no. 159, at 380. „pro duobus annis preteritis et[...]pro tribus futuris annis“. It is possible that the 1186 receipt means 1185–6 by „the two preceding“ and 1187–9 by „the three following“ in which case 1184 was not paid. I have assumed that, even when the receipt does not explicitly mention the current year, the current year is one of the years included in the payment. Were this not the case then some years would have been paid twice and some not at all.

¹³ Jordan states that three times the canons send the payment to the papal court („Dreimal haben die Kanoniker von Coimbra selbst das Geld an den päpstlichen Hof gesandt“), Päpstliche Finanzgeschichte, (see n. 6), 77. Perhaps he is counting the 1162 payment as being sent to the papal court by the House even though it was given to a papal subdeacon who was at Coimbra. Robinson only identifies two payments sent to the court 1157 and 1163 and describes the other five as „received by a member of the papal curia at Coimbra“. Erdmann also describes all the other five as being paid at Coimbra. Robinson, Papacy, (see n. 6), 273; Papsturkunden in Portugal, (see n. 5), 379.

¹⁴ A third was when the papacy mandated local ecclesiastics to collect census payments. Thomas Wetzstein, *Noverca omnium ecclesiarum. Der römische Universalepiskopat des Hochmittelalters im Spiegel der päpstlichen Finanzgeschichte*, in: Johrendt/Müller (eds.), *Rom und die Regionen*, (see n. 2), 13–62, at 24–26.

¹⁵ *Le Liber Censuum de l'Église romaine*, Paul Fabre/Louis Duchesne (eds.), 2 vols, Paris 1889–1910, I, fasc. 1, 4–5; Robinson, Papacy, (see n. 6), 270f. Lunt, *Papal revenues*, (see n. 3), II, 35; Ludwig Falkenstein, *Leistungsersuchen Alexanders III. aus dem ersten Jahrzehnt seines Pontifikats*, in: ZKG 102, (1991), 45–75, 175–208, at 197–199.

balk at paying twenty years of arrears or some equally large amount when the nuncio finally came. However, the two occasions when members of the house of Santa Cruz travelled to the papal court are actually indicators of when the census might have been paid most often. The Segni and Bourges receipts tally up, in place of issue and time, with confirmations of papal protection, as Erdmann noticed.¹⁶ (The 1157 receipt actually gives 1156 but, as Erdmann notes, this must be a mistake. The papal court was at Narni not Segni in August 1156¹⁷ and the receipt also specifies „the third year of the Pontificate of Adrian IV“ which would be August 1157). These two re-confirmations were the only two issued to Santa Cruz during the 1157–1186 period. It is therefore much easier to formulate the following rule: an institution paid its census when a legate arrived to ask for it *or* when it wanted confirmation of its existing privilege – or a new privilege – and sent to the papal court for it. When one considers that many institutions were eager to get confirmations from newly elected popes,¹⁸ this must actually have provided a significant amount of cash for the papacy fairly consistently, but only if the institutions paid their arrears rather than just the amount for the current year.

In 1163 John, canon of Santa Cruz, only paid for the current year in Bourges. This is not surprising because he only owed to pay for the current year anyway. 1162 had been paid on time to a papal nuncio in Portugal: Master Teodinus, who by 1163 had been appointed papal chamberlain – the chief financial officer. Therefore the fact that only one year was paid in 1163 does not tell us whether or not the institution would have been expected to pay arrears as well as the current year’s payment before gaining re-confirmation of its privilege. However, in Segni in 1157 the census for the preceding six years had been paid. Frustratingly we do not know if that was the correct amount because the 1157 receipt is the earliest of the collection. There are, though, two possibilities. Either six years was the amount and the papal chamberlain (Cardinal Boso in 1157) knew this, or the amount of arrears was unknown and six years seemed a plausible amount. If the amount was unknown then we have an indication that, every time an institution went to Rome to renew its privilege, it paid either the amount of arrears which it owed if it knew what that was, or a plausible amount, probably five or six years. If Boso knew that Santa Cruz owed six years in arrears then we must ask how the papal court knew the amount of arrears. Either the chamberlain kept a record of payments or the institution presented some kind of evidence for the last payment. While it is possible that the camera kept a record of payments, it seems very unlikely. Even records, like the *Liber Censuum*, of which institutions paid the census at all are error-prone;¹⁹ it seems implausible that the chamber could keep an accurate record

¹⁶ JL (see n. 5) 10301, 10925; *Portugaliae Monumenta Historica*, 7 vols, Scriptorum, Lisbon 1856, I, fasc. 1, 71–75; *Papsturkunden in Portugal*, (see n. 5), no. 159, at 379f.

¹⁷ JL (see n. 5) 10198–10205.

¹⁸ For Italian Cistercian houses in the second half of the twelfth century see Guido Cariboni, *Esenzione cistercense e formazione del Privilegium commune*. Osservazioni a partire dai cenobi dell’Italia settentrionale, in: Nicolangelo D’Acunto (ed.), *Papato e monachesimo „esente“ nei secoli centrali del Medioevo*, Florence 2003, 65–107, at 81f. Francesco Renzi agrees with Cariboni in his own study of Iberian Cistercian houses. Renzi, *Cistercians, bishops and papal exemption*, (see n. 1), 52f.

¹⁹ Falkenstein, *Papauté et abbayes*, (see n. 1), 33–35; Robinson, *Papacy*, (see n. 6), 270.

of which of the hundreds of protected houses had paid their censuses and when.²⁰ Far more likely is that it was the representative of the institution who told the chamber how much was owed. But why would the chamberlain accept the word of the house given that it had an interest in limiting the amount which it owed? Probably it was the custom for the institution to present a copy (or the original) of the receipt for the most recent payment. They also probably had to do so when they paid the census to a legate or nuncio at the house. This provides an explanation for why the collection of copies of surviving receipts in our documentation starts in 1157 – if the previous receipt had been taken to Segni and shown to Boso as evidence of the most recent census payment then it would probably not have been kept for the journey back. Once the house had been given the 1157 receipt, they no longer needed the previous receipt and it was thrown away. Erdmann noted that copies of the first two receipts (1157 and 1162) seem to have been written in the same hand and then subsequent receipts have been added in different hands, possibly contemporaneous with each payment being made.²¹ That appears plausible.²² The record was probably begun in 1163, just before the canon set off for Bourges. The 1157 and 1162 receipts were copied into the book and the original 1162 receipt was taken to Bourges by the canon. It was presumably then presented to the chamberlains to prove that Santa Cruz only owed the current year's census payment. The fact that the house kept copies of the receipts at all suggests that they may have been unusually conscious about keeping records of past payments. Variation in how the records were kept may be down to the differing attitudes of the treasurers and priors of Santa Cruz. In general, however, it seems likely that only the most recent receipt needed to be kept.

While that is hypothesis only, it seems a plausible hypothesis. It is likely that, when religious foundations wished to get a confirmation of their privileges or their protection – or a new privilege with new rights – they were expected to pay their census arrears first. In order to do that they had to provide a record of the last payment which had been made. If they did not have a record perhaps they paid some set amount or set number of years. While this can only be definitely demonstrated for Santa Cruz, it is likely to be generally applicable. The brilliance of this system should be obvious. Because foundations would always (eventually) wish to renew their privilege the papacy didn't have to chase them up about payment (although legates and nuncios clearly did also collect census payments). If the papal court expected a receipt before re-confirmation of a privilege, then in many cases, the institution had to pay arrears and probably close to the full amount which it owed. Since it was the institutions themselves which desired confirmations of privileges the onus was on them to

²⁰ Although the 1184 receipt for St Bertin (see n. 5) ends: „as it is seen in the present letters, so was it diligently noted in our writings“ – „sicut praesentibus litteris cernitur, ita in scriptis nostris diligenter est annotatum“. However, the very fact that the receipt is explicitly said to be recorded by the papal chamberlain (Master Melior) suggests that this was not the normal practice and receipts were not recorded centrally unless specifically noted.

²¹ Papsturkunden in Portugal, (see n. 5), no. 159, at 379.

²² <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=4614123> [Accessed 14/11/2014]. Clearly the receipts are in a range of hands but, from the digitisation, it is hard to be sure if any are definitely in the same hand. In this I defer to Carl Erdmann's judgement, especially since it was based on examination of the original.

keep records of payments and thus the record keeping was delegated to the institutions themselves. The papacy was freed of almost all activity; it simply waited.

When religious houses acquired a confirmation of their privilege, or a new privilege, they also had to pay chancery fees to procure it. In the middle of the thirteenth century the payment to the scribes alone for a confirmation of privilege was supposedly limited to 12 denarii, and for a new privilege ten solidi.²³ The scribes were not the only ones who had to be paid, however, although Innocent III (1198–1216) had earlier tried to prevent his curial officials from extorting payments; chancery taxes were to be freely given and be fixed amounts received by the scribes and the bullators only.²⁴ This suggests that, in the period prior to Innocent's reforms, chancery fees were distributed quite widely. All of this meant that paying the census arrears was just one part of the large costs for a religious house when it wanted a confirmation of privilege or a new privilege. Whether, in the twelfth century, the census arrears were paid at the same time as the chancery fees – perhaps when the letter was sealed²⁵ – is impossible to know. However, it does seem clear that in the twelfth century there was considerable overlap between the chancery and the chamber;²⁶ it is quite plausible, therefore, that the process of getting a privilege or confirmation of privilege from the chancery could incorporate the paying of census arrears to the chamber. It may well also be the case that the chamberlain's approval was required before such confirmations or privileges were sealed.

Even in cases when the nuncio or legate came to collect the census the link between privilege granting and payment is in evidence. Erdmann linked a privilege from legate Jacintus (later Pope Celestine III), allowing the canons of Santa Cruz to excommunicate and then absolve their „parrochianos“, with the 1173 receipt of payment.²⁷ The link is plausible. It again seems likely that the institution wished for a confirmation of its privilege and offered Jacintus the census arrears. They probably had to show him the 1168 receipt in order to calculate that they owed five years in arrears. This fits in well with current ideas about routinisation and the responsive character of papal government. The papacy was, primarily, a rescript government which depended on petitions and requests in order to act. It did not intervene proactively but was appealed to. The very structure of protection, where the only specific duty which the papacy stipulated was to receive a census, seems suggestive of responsive government. If any institution wished to activate papal protection it had to specifically request it, which Santa Cruz seems to have done in 1163. As well as getting a

²³ Michael Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500*, Innsbruck 1894, 60f; Andreas Meyer, *Eine Verordnung gegen die Korruption an der päpstlichen Kurie aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*, in: Brigitte Flug/Michael Matheus/Andreas Rehberg (eds.), *Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2005, (Geschichtliche Landeskunde; 59), 169–173, at 171f.

²⁴ PL (see n. 5) CCXIV, lxxx; *The Deeds of Pope Innocent III*, James M. Powell (ed. tr.), Washington DC 2004, 55f; Patrick Zutshi, *Innocent III and the Reform of the papal Chancery*, in: Andrea Sommerlechner (ed.), *Innocenzo III. Urbs et Orbis*, Rome 2003, (Nuovi studi storici; 55), I, 84–101, at 85f.

²⁵ Jane E. Sayers, *Papal Government and England during the Pontificate of Honorius III (1216–1227)*, Cambridge 1984, (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, third series; 21), 47f.

²⁶ Tangl, *päpstlichen Kanzleiordnungen*, (see n. 23), xiii.

²⁷ *Papsturkunden in Portugal*, (see n. 5), nos. 68, 159, at 239–241, 379f.

confirmation of papal protection in August 1163, Alexander III sent a letter to the bishop of Coimbra instructing him to respect the rights of the canons, doubtless at the request of Santa Cruz.²⁸ This is an example of papal protection in practice but it had to be activated by the monastery itself.

If payments were made as I suggest above, then the papacy's part in collecting the payment is split between actively sending nuncios out to the foundations and waiting for the foundations to come to Rome. The record keeping in both situations is mainly forced upon the foundations because if they ever need active papal support they will have to go to the papal court to request it and if they want a confirmation of their privilege they will have to go to the papal court to request it. At which point they will probably have to present a receipt and pay any arrears, as Santa Cruz had to in 1163 and 1157. The onus is therefore upon them to keep a record of the last payment. The papal camera, on the other hand, does not have to keep any record but will still be provided with records and, probably, with a significant amount of the total amount owed. The ideal – that houses will pay the census and arrears when they get their privileges confirmed – shows how collection of the census was routinised²⁹ and structured, with the actual record keeping being offloaded onto the houses themselves. Given that the receipts would be taken to the papal court or shown to the nuncio when he arrived at the church, it is less surprising that so few receipts, or copies or notes of receipts, have apparently survived. The houses only had to keep records of the most recent receipt and the older ones could be disposed of. Another, although to my mind less likely, possibility is that the link between re-issue and payment was so strong that, in most cases, a receipt was not needed. The petitioner brought the original or a copy of the last privilege (or the last privilege was looked up in the papal registers) and it was assumed that the house had last paid its debts when that privilege was issued. This seems to me to be unlikely because it would still require receipts when the census had been paid to a collector rather than at the papal court.

When the French abbey of St Bertin paid its census in 1184 it sent the payment to Lucius III's council at Verona.³⁰ The 1157 payment from Santa Cruz, however, was not sent at a time when there was a major council; Adrian IV was at Segni but not seemingly for any particular reason. Obviously therefore, religious houses sometimes took advantage of their attendance at major ecclesiastical gatherings to acquire a confirmation of privilege and pay their census arrears, but privileges were acquired from, and petitioners sent to, the papal court at all times, not just during councils. Nonetheless the papal court certainly saw an increase in petitions and income during church councils.³¹ An advantage of acquiring privileges at a church council might

²⁸ Papsturkunden in Portugal, (see n. 5), no. 62, at 232. For the continuing dispute between Santa Cruz and the bishop of Coimbra and the subsequent decline of the latter's mental health see Linehan, *Portugalia Pontificia*, (see n. 7), I, 49–51.

²⁹ Compare with the system of judges-delegate and the *Audientia litterarum contradictarum*, the other obvious routinisations in papal bureaucracy.

³⁰ JL (see n. 5) 15104–15149 for council of Verona. Also see n. 5 for St Bertin census payments.

³¹ See the accusation in the *Draco Normannicus* that Alexander III's 1163 council of Tours was intended to raise revenue. Robert Somerville, *Pope Alexander III and the Council of Tours (1163). A Study of Ecclesiastical Politics and Institutions in the Twelfth Century*, Berkeley and Los Angeles/London 1977, 13.

have been that petitioners would be sure about where the curia would be. When the papacy was not in Rome and constantly moving there must have been an element of uncertainty about where exactly petitioners had to travel. Likewise when the papal court was exiled from Rome we can occasionally see a desire to find a permanent location for its sojourn.³²

This all suggests that payment of the censuses at the court might have been more common, or at least brought in more cash, than has been previously thought. The account in the *Liber Censuum* devotes more space to explaining how nuncios might collect payment but collection by nuncios seems implicitly to be seen as an alternative to what should be done. The account begins: „whenever the census is not sent to the Apostolic See by those who owe it, using their own envoys (which often happens)[...]“; it is clear that that is the ideal.³³ Also papal letters requesting payment and authorising others (collectors or local bishops) to collect censuses can make it appear that this was the more common method of payment. If the papacy did not keep records of payment, and if the institutions kept only a record of the most recent receipt, then there would be little record of payments at the papal court. The best indication we have of the frequency of payment is whenever a re-issue of a privilege is given but even this will not tell us how many years of arrears might have been paid before it was granted.

Lunt and more recently Thomas Wetzstein both suggest that payment via dispatching a member of the foundation to the camera was unsatisfactory. Therefore, in their view, in the late twelfth and early thirteenth centuries the papacy began dispatching collectors from the papal court, as we can see from the Santa Cruz receipts: representatives are sent to the camera in 1157 and 1163 but are not sent from 1163 onwards. Now collectors are appointed.³⁴ This may not do justice to the clear link between payment of census arrears and re-grants of privileges. Clearly both dispatch of collectors and payments sent by the houses to Rome each played a role, but, because houses continued to get their privileges re-issued by new popes into later centuries, the practice of the institution paying the census at the papal court must have continued. The system of receipt use which I have suggested, if accepted, probably also continued in use.

While Santa Cruz only requested papal re-confirmation of privileges twice in the period, other houses might well have been more active. According to David Knowles' survey of exemption in England, the house at Malmesbury received its first papal privilege from Innocent II in 1142. This was confirmed by Eugenius III in 1151 and Anastasius IV in 1153. Adrian IV issued a similar, though not as complete, privilege in 1156. Alexander III returned to the previous wording in 1163. A dispute between

³² In 1184 Lucius III was apparently in the process of ensuring that Ferrara would be a secure location for the curia away from Rome. Piero Zerbi, *Un inedito dell'Archivio Vaticano e il convegno di Verona* (a. 1184), in: *Aevum*, 28, (1954), 470–483, at 472–476.

³³ *Liber Censuum*, (see n. 15), I, fasc. 1, 4–5: „Ut si quandoque, quod sepe contingit, a quibus debentur census ipsi per proprios nuntios ad apostolicam sedem non fuerint destinati“. Translated by Robinson, *Papacy*, (see n. 6), 271f; Lunt, *Papal revenues*, (see n. 3), II, 35.

³⁴ Lunt, *Papal revenues*, (see n. 3), I, 38f; Robinson, *Papacy*, (see n. 6), 164, 273; Wetzstein, *Noverca omnium ecclesiarum*, (see n. 14), 27f. Wetzstein also points to a shift from local ecclesiastics being mandated to collect the census to collectors being dispatched from the papal court to the periphery.

Malmesbury and the bishop of Salisbury broke out in 1174 and the abbot carried his case to the pope. This seems to have occasioned the payment of census too. Alexander III's 1174 letter to the bishops of London and Worcester directs the two to investigate the dispute and ends „therefore we wish that you should faithfully send the content of those privileges to us under your seals, and you should ensure the census, which is owed from that monastery to St Peter, is given wholly to the abbot of St Germain of Paris“.³⁵ While this request for census payment has the appearance of a papal initiative, the immediate impetus was clearly Malmesbury's appeal to the papal court. Finally Celestine III issued a new privilege for Malmesbury in 1191.³⁶ This gives us gaps between privileges of: nine years; two years; three years; seven years; eleven years; and seventeen years. While there might well have been some payments lost between 1174 and 1191 it seems very likely that in every other case Malmesbury probably paid arrears when they obtained their new privilege or sent an appeal to the papal court. From this evidence one would conjecture that Malmesbury paid their census – one ounce of gold – and arrears for most of the years in this period. The long period without a renewal of privilege – 1163–1191, with the appeal to Alexander III in 1174 – corresponds with Santa Cruz's neglecting to gain any renewals between 1163 and 1187.³⁷ This might be connected with the 1159–78 papal schism but more likely is connected to Alexander III's long pontificate (1159–1181). The frequency of Malmesbury's re-confirmations suggests that they sought such a re-issue from each new pope,³⁸ but neither Malmesbury nor Santa Cruz needed to get another re-issue until after Alexander III's death in 1181.

This raises the possibility that a long pontificate was financially damaging for the papal camera! A long pontificate lessened the impetus to get frequent re-issues of privileges which, in turn, meant that houses sent their censuses to the court less frequently. Fortunately few medieval popes lasted as long as Alexander III.³⁹ If it was

³⁵ JL (see n. 5) 12401; *Registrum Malmesburiense*, J. S. Brewer (ed.), London 1879, (Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages), I, 372. „Praeterea volumus ut ipsorum privilegiorum continentiam nobis sub sigillis vestris fideliter conscriptam mittatis, et census, qui ab eodem monasterio beato Petro debetur, abbati Sancti Germani Parisiensis faciatis integre assignari“.

³⁶ Knowles, *Growth of exemption*, (see n. 1), 227–231.

³⁷ *Papsturkunden in Portugal*, (see n. 5), 76–81 for list of papal letters to Santa Cruz, no. 111, at 325–328 for Urban III's 1187 confirmation (Not registered in JL [see n. 5]). Urban's 1187 confirmation slips up in referring to Afonso as „dux“ rather than „rex“ because, since the previous re-confirmation for Santa Cruz in 1163, the kings of Portugal had subsequently been recognised as „reges“ by the papacy. See also Erdmann, *Das Papsttum und Portugal*, (see n. 6), 46, n. 4.

³⁸ As Cistercian houses did in the twelfth century according to Cariboni and Renzi: Cariboni, *Papato e monachesimo „esente“*, (see n. 18), 81f; Renzi, *Cistercians, bishops and papal exemption*, (see n. 1), 52f. However, in the first half of the twelfth century this does not seem to have been the case, at least in England. Dr Martin Brett pointed out that re-confirmations for English houses are generally contemporaneous with English missions to the Curia for other, unrelated business. In this period it seems that houses only bothered to get confirmations when they were already going to Rome. M. Brett, *The English Church under Henry I*, Oxford 1975, (Oxford Historical Monographs), 61.

³⁹ Adrian I in the late eighth century supposedly ruled two years longer than Alexander III. Other than him no pope was to rule for longer than Alexander until Pius VI (1775–1799). See J. M. D. Kelly/Michael Walsh, *The Oxford dictionary of popes*, Oxford 2005.

the activity of petitioners which led to payments, then a decline in petitions for privileges meant a decline in payments. When Alexander III began his pontificate he had faced a similar financial problem: much of the traditional papal revenue was out of his reach because of the schism. As Ludwig Falkenstein has noted, Alexander made use of active papal collection to gather „extra-ordinary subsidies“ from across Western Europe even in the earliest years of his reign.⁴⁰ The 1162 census payment from Santa Cruz – the first to be collected by papal nuncios – was collected by Teodinus, who was one of the collectors sent out by Alexander’s court to gather those extra-ordinary subsidies. He also appeared in Castile and León where he collected subsidies.⁴¹ This clearly suggests that, when we see active papal collection of census in the sources, it is a short-term response to deficiencies in the papal finances, not a policy in reaction to long-term non-payment of the monastic census. The novelty of collection is seen in the *Draco Normannicus* when the author declares with outrage that, at the beginning of his pontificate, Alexander „sent his men everywhere in order that they should bring back the census.“⁴² It may have been the case that the papal court continued actively to collect dues in the later years of Alexander’s pontificate but houses would still have continued to pay their arrears when they petitioned for a new privilege. Unfortunately, with Alexander’s long reign there was less need for houses to get re-confirmations. Any increase in active collection during Alexander’s reign (1159–81) does not mean that prior to 1159 there was a problem with the regularity of census payments; it just means that Alexander needed immediate cash resources because the usual sources of papal finance were beyond his control.⁴³ Active

⁴⁰ Falkenstein, *Leistungsersuchen Alexanders III.*, (see n. 15), at 197–199.

⁴¹ Falkenstein, *Leistungsersuchen Alexanders III.*, (see n. 15), at 55–59; see citations thereat, especially: Toribio Minguella y Arnedo, *Historia de la diócesis de Sigüenza y des sus obispos*, Madrid 1910, I, no. 62, at 417; Antonio López Ferreiro, *Historia de la santa A.M. iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago 1901, IV, appendix no. 33, at 84–86. Teodinus, and his companion Leo, probably also fulfilled a diplomatic function, bringing the kings and churches of Iberia over to Alexander. The Compostelan document (cited above) specifies that Alexander sent „Master Teodinus and Leo [...] to the Lord King Ferdinand, and to all the churches of Spain“. Ingo Fleisch sees the mission of Teodinus and Leo as being financial rather than legatine and certainly the collection of payments does seem to have been their primary duty. However, I suspect there was a diplomatic element to their mission, even if it was secondary, Fleisch, *Rom und die Iberische Halbinsel*, (see n. 6), 164f.

⁴² The *Draco Normannicus* of Etienne de Rouen, in: *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II., and Richard I*, Richard Howlett (ed.), London 1885, (*Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*), 740: „Ut census referant mittit ubique suos“; Lunt, *Papal revenues*, (see n. 3), I, 38.

⁴³ A papal collector (Peter) came to Santa Cruz in 1168 to collect the census. This is suggested by Falkenstein to be contemporaneous with formulaic letters of Alexander III, perhaps widely dispatched, for census payments. Cardinal Jacintus collected the census from Santa Cruz in 1173. In 1173 a „voluntary subsidy“ was collected from the English Church and recorded by Ralph of Diceto. It does appear that active collection of the census from Santa Cruz is linked with Alexander’s immediate need for money, rather than general dissatisfaction with the frequency of payment. For 1168 see Falkenstein, *Leistungsersuchen Alexanders III.*, (see n. 15), at 191f. Regarding Peter, see the detailed suggestions of Fleisch, *Rom und die Iberische Halbinsel*, (see n. 6), 167–171. For the English subsidy of 1173 see Radulfi de Diceto decani Landoniensi opera historica, William Stubbs (ed.), London 1876, (*Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*), I, 378f; William E. Lunt, *Financial Relations of the Papacy with England to 1327*, Cambridge MA 1939, (*Studies in Anglo-Papal Relations during the Middle Ages*; 1), 175f.

papal collection was not intended to replace the system of paying census when a house petitioned for a privilege, but to augment it in a time of great need. While popes only reigned for around five years – and while there was no schism and hence no competition for papal revenue – there was no problem with houses paying their arrears when they petitioned for a confirmation of their privilege.

Regarding the protection census paid to the papacy in the twelfth century by the Portuguese monarchy, there is a point of importance.⁴⁴ Between 1179 and 1198 we can be certain that no census payments were made because, in a letter of 24 April 1198, Pope Innocent III states as much. He requests the back payments for two censuses: four ounces of gold constituted in 1143 and two marks, constituted in 1179, neither paid since 1179.⁴⁵ However, in 1190 Sancho I had received confirmation of the papal protection, the two mark census, and his royal title in a re-issue of *Manifestis Probatum* from Pope Clement III.⁴⁶ If payment of the census and arrears are linked with re-issues of privileges then why was no payment made in 1190? The answer is given in the same letter of Innocent III. Some years earlier Sancho had told Master Michael, a papal notary sent to the Iberian peninsula, that his father's gift of 1,000 aurei (paid in 1179–80) had covered the two mark census for the following ten years.⁴⁷ Michael's mission to Iberia can certainly be dated to the pontificate of Clement III (1187–91) probably to mid-1189.⁴⁸ Therefore Sancho's claim that he did not need to pay was surely a prerequisite to requesting the 1190 re-confirmation. The census was not paid in 1190 because the camera accepted Sancho's claim that it had already been paid. Thus a confirmation was issued even without the census payment because it seemed as though there were no outstanding arrears. When Innocent III came to the papal throne, however, he did not accept this. In the letter of 24 April 1198, he claimed that the gift of 1,000 aurei had been made „from devotion“ and not for the census after all.⁴⁹

⁴⁴ For the „protectio“ – Schutz – extended to Portugal see Fried, Papstlicher Schutz, (see n. 9), 140–142.

⁴⁵ Die Register Innocenz' III. 1 Pontifikatsjahr, 1198/99. Texte, Othmar Hageneder/Anton Haidacher (eds.), Graz/Cologne 1964, (Publikationen der Abteilung fur historische Studien des osterreichischen Kulturinstituts in Rom, II. Abteilung: Quellen, I. Reihe; 1), no. 99, at 145–147; Bulario Portugues, (see n. 7), 5–6; PL (see n. 5) CCXIV, 87f, Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum MCXCVIII ad annum MCCCIV, Augustus Potthast (ed.), 2 vols, Graz ²1957, I, [Henceforth: Potthast], no. 103.

⁴⁶ Papsturkunden in Portugal, (see n. 5), 342f; Not registered in JL (see n. 5).

⁴⁷ Register Innocenz' III. 1198/99, (see n. 45), no. 99, at 145–147; Bulario Portugues, (see n. 7), 6; PL (see n. 5) CCXIV, 87f; Potthast (see n. 45) 103.

⁴⁸ The edition of the letter in Migne has Celestine rather than Clement but this is corrected in both: Register Innocenz' III. 1198/99, (see n. 45), no. 99, at 145–147 and Bulario Portugues, (see n. 7), 5–6. For date of 1189 see Fleisch, Rom und die Iberische Halbinsel, (see n. 6), 181, n. 158.

⁴⁹ One is tempted to suggest that Innocent III's dismissal of Cencio (later Honorius III) as chamberlain was linked to these events. Perhaps Sancho's evasion of payment was one of many such fraudulent excuses from papal „censuales“. When Innocent discovered this financial mismanagement he may have been persuaded that a new chamberlain was necessary. „Brother Richard“, Innocent's new chamberlain, was appointed no later than 14 August 1198, Liber Censuum. I, fasc. 2, (see n. 15), 8; cited in Werner Maleczek, Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinale unter Coelestin III. und Innocenz III., Vienna 1984, (Publikationen des historischen Instituts beim osterreichischen Kulturinstitut in Rom. Abt. 1; 6), 349, n. 209. Cencio had been acting as chamberlain since

Of course it must be admitted that the monastery of Santa Cruz might not be representative. It was the royal foundation and necropolis, the equivalent of Westminster Abbey in England. Perhaps it should not be taken as automatically representative of all the foundations which paid census. For example, when sending someone to the papal court to ask for confirmations in 1157 and 1163, in both cases the representative carried letters from King Afonso I requesting the pope to grant the confirmations.⁵⁰ It is unlikely that most institutions were so closely linked with the king of their territory. The unique position of Santa Cruz might account for the keeping of copies of receipts even when they were not needed anymore. Santa Cruz served Afonso I as a scriptorium and royal chancery and so the canons might have been extra-sensitive to the keeping of records.⁵¹ The position of the Italian houses which paid census may have been different too. When the papal court was situated in the Italian peninsula it must have been much easier for them to come to Rome and pay their census. We should also remember that the amounts Northern and central Italian houses owed tended to be less than those owed by Sicilian and other more peripheral houses.⁵² It is also worth noting that census payments from monasteries were hardly the most considerable item in the papal finances.⁵³ The papal court had income in cash and kind from its lands in the patrimony and tribute from kingdoms too.

In the light of the foregoing, it may be suggested that census payments were a more regular source of papal income than has been hitherto understood: the clear

1189 (Maleczek, *Zwischen lokaler Verankerung und universalem Horizont. Das Kardinalskollegium unter Innocenz III.*, in: *Innocenz III. Urbs et Orbis*, [see n. 24], I, 102–174, at 140) and so it had been he who had accepted Sancho's 1190 false claim of pre-payment. But Innocent did not only replace Cencio, he seemingly replaced him with Cencio's own predecessor. A „brother R. of the Temple“ had been chamberlain to Pope Urban III in 1187, see *Epistolae Cantuarienses*, William Stubbs [ed.], London 1865, (*Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*), 556; cited in Marie Luise Bulst-Thiele, *Sacrae domus militiae templi Hierosolymitani magistri. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19–1314*, Göttingen 1974, (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Dritte Folge*; 86), 337, n. 205. Cencio first appears as chamberlain in 1189, making him brother R.'s successor. If, as seems very likely, „brother R.“ and „brother Richard“ are identical, then Innocent replaced Cencio with Urban's old chamberlain. It seems probable that brother Richard's second appointment was as a caretaker, fulfilling the role until Innocent could make a more permanent appointment. This he did by 1200 when Octavian, Innocent's kinsman, appears in the position (Maleczek, *Papst und Kardinalskolleg*, 163). It is unlikely that Innocent's animosity towards Cencio was personal – Innocent advanced him to cardinal-priest – but possible that it was down to a perceived failure to call in debts and enforce payment to the papal court. It is rarely a good sign when an incoming leader replaces someone with that person's own predecessor; it suggests that their own tenure was not satisfactory.

⁵⁰ *Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*, Rui Pinto de Azevedo (ed.), Lisbon 1958, I, t. 1, 317f, 359f; *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptorum*, (see n. 16), I, fasc. 1, 71–75.

⁵¹ Maria João Violante Branco, *Revisiting the political uses of vernacular language in Portugal during the thirteenth century. On models, motives and modes*, in: Hannah Skoda/Patrick Lantschner/R. L. J. Shaw (eds.), *Contact and exchange in later medieval Europe. Essays in honour of Malcolm Vale*, Woodbridge 2012, 103–126, at 119, n. 46.

⁵² Robinson, *Papacy*, (see n. 6), 270f.

⁵³ Volkert Pfaff, *Die Einnahmen der römischen Kurie am Ende des 12. Jahrhunderts*, in: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 40, (1953), 97–118, at 113f; Robinson, *Papacy*, (see n. 6), 282.

link between payment of the census and arrears and re-confirmation of privileges would seem to imply that it was the exempt and protected religious houses which actively arranged to pay the census, and they sent payment to the papal court more often than has previously been suspected. The reason why so little documentation, primarily receipts, has survived is surely that the houses disposed of unnecessary documentation and only required a record of the most recent receipt in order to show the last time they paid. The seeming increase in active papal collection in the second half of the twelfth century was not so much a considered decision to a long-term problem of payment as a short-term reaction to the sudden collapse of the Alexandrine finances caused by the papal schism. Alexander's long reign then meant that institutions had less need to get confirmations of privileges.

When crusading taxes were introduced in the thirteenth century active collection of dues to the papacy may have become more consistent. These crusading taxes were assessed and collected by a mixture of papal and local ecclesiastics. In 1274 one or two centrally appointed collectors were sent to each area – often an entire kingdom – and they were then ordered to appoint two sub-collectors in each city or diocese from the „suitable persons“ found in the locality.⁵⁴ The collectors and sub-collectors then had to assess the income of the clergy so that they knew how much should be paid. Such assessment by collectors gave rise to the *Rationes decimarum*: detailed accounts of how much was paid from each diocese. The crusading taxes, once collected, were dispatched to the papal court through Italian banking firms, as the census seems often to have been in the thirteenth century.⁵⁵ The amount raised from crusading taxes dwarfed the census-payments, however. Considering this system of collection and accounting it seems entirely possible that census-payments were more frequently gathered by papal collectors in the thirteenth century than previously. Nonetheless, it appears that houses continued to pay their census arrears at the papal court. More than a century ago Paul Fabre edited records of census collection in France from the pontificate of Nicholas IV (1288–92).⁵⁶ A papal representative collected arrears for 28 years from a Parisian church, but noted that he did not have to collect any more because „concerning the preceding time“ the church had paid its census to the papal chamberlain. The collector then copied out a receipt from 1263 which the chamberlain had given to the payer. Another monastery had „paid to the lord chamberlain in the curia, as shown through his letters patent“, presumably meaning that they had paid their census that very year.⁵⁷ There were several others who had re-

⁵⁴ See the general letters dispatched by Gregory X (Potthast [see n. 45] 20925). For the copy sent to England see The Register of Walter Giffard, Lord Archbishop of York, 1266–1279, William Brown (ed.), Durham/London/Edinburgh 1904, (Surtees Society; 109), 274–276. For details of the collectors sent to Spain – one to Castile-León, one to Aragon and Navarre and one to Portugal – see *Rationes Decimarum Hispaniae* (1279–80), J. Rius Serra (ed.), 2 vols, Barcelona 1946–7, (Textos y estudios de la corona de Aragón; 8), II, 312.

⁵⁵ *Rationes Decimarum Hispaniae*, (see n. 54), II, 312; Lunt, Papal revenues, (see n. 3), I, 41; Paul Fabre, La perception du cens apostolique dans l'Italie centrale en 1291, in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 10, (1890), 369–383, at 369.

⁵⁶ Paul Fabre, La perception du cens apostolique en France en 1291–1293, in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 17, (1897), 221–278.

⁵⁷ Fabre, Cens apostolique en France, (see n. 56), 226.

ceipts from the papal chamberlain for their last payment.⁵⁸ Clearly it was still normal in the thirteenth century to give out receipts for census-payments at the papal court, although whether the link between confirmations of privilege and paying census still existed is harder to answer. However, in the second half of the twelfth century the collection of income taxes from the universal church was still in the future. A papal schism and such a long pontificate as Alexander III's were exceptional. Thus active collection of census was equally exceptional and merely a short-term reaction to a current dearth of funds. Collection was not intended to replace the payment of census at the papal court but to remedy an urgent need for cash. It would follow that, in a period with no schism and with the normal much more rapid tempo of succession to the throne of Peter, census payments would keep time and be relatively regular.

Abstract

Dieser Aufsatz untersucht den jährlichen Zins, den bestimmte papstunmittelbare Klöster im Mittelalter dem Heiligen Stuhl entrichten mussten. Bislang hat die Forschung allgemein angenommen, dass diese Zinszahlungen selten erfolgten, gewöhnlich nur dann, wenn ein päpstlicher Nuntius oder Legat im Haus war. Belege aus Portugal zeigen allerdings einen anderen Zusammenhang auf: Die Zinszahlung an die apostolische Kammer hing mit der Erneuerung der Privilegien des Klosters durch die päpstliche Kanzlei zusammen. Dies ermöglicht eine genaue Analyse der Häufigkeit der Zinszahlung an die apostolische Kammer sowie der Methoden der päpstlichen Finanzverwaltung.

⁵⁸ Fabre, *Cens apostolique en France*, (see n. 56), 234, 237, 247, 249, 252, 254, 262, 271. There are also receipts from nuncios, at 240 for example.

Ein Weg aus der Krise der spätmittelalterlichen Kirche: Reform und Erneuerung durch die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)?

Heribert Müller

I. Vorbemerkung

Diese Studie ist aus dem Beitrag zu einer Ringvorlesung hervorgegangen, die das Mittelalterzentrum der Universität Freiburg i.Bg. im Sommersemester 2015 unter dem Titel „Wohin zurück? Reform und Erneuerung im 15. Jahrhundert“ veranstaltete¹ und in deren Rahmen dieser Beitrag von den Veranstaltern – zugegeben kürzer und griffiger, doch unter Wegfall des Fragezeichens – als „Reformkonzilien: Ein Weg aus der Krise der spätmittelalterlichen Kirche“ angekündigt wurde. Doch spricht nicht gegen eine Feststellung, Konstanz und Basel seien Wege aus der Krise gewesen, schon das simple Faktum, dass spätestens mit dem Ausgang des *Basiliense* 1449 das Experiment einer Kirchenreform via Generalkonzil gescheitert war? Stattdessen kam es wenige Jahrzehnte später zur Reformation. Und diese scheiterte nicht, im Gegenteil. Eröffnete also erst die systemsprengende Kraft eines Martin Luther den Weg aus der Krise und nicht das systemimmanente, im Fall Basels obendrein noch von Rom nach Kräften behinderte Herumkurieren der Generalkonzilien an Krisen- und Krankheitssymptomen? Zumindest der katholische Tübinger Kirchenhistoriker Karl August Fink hat das vor fast 50 Jahren auf die anschauliche, ja suggestive Formel gebracht: „Rom hat die Reform verhindert und dafür wenig später die Reformation

¹ Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten, die nachträglichen Anmerkungen beschränken sich in der Regel auf eine Auswahl vornehmlich neuerer Literatur. Für die Drucklegung der Studie bin ich Frau Dr. Gabriele Annas (Frankfurt a. M.) verbunden, die nach einer Erkrankung meinerseits dankenswerterweise sogleich deren Durchsicht und Korrekturen übernahm.

erhalten“.² Das bleibt im Folgenden zu beachten, allemal in Deutschland, wo bei jeder Diskussion über die Krise des Spätmittelalters, über Reformnot und Reformen die Reformation als Hintergrund und Zielpunkt ja gleich mitbedacht wird. Dasselbe gilt aber ebenfalls, wenn man mit Johannes Haller, einem zu seiner Zeit vielgelesenen deutschnationalen Historiker protestantischer Provenienz und in frühen Jahren auch Editor der Basler Konzilsprotokolle, vom Gegenteil ausgeht, dass nämlich jenes mit dem *Basiliense* kulminierende konziliare Gedankengut, unabhängig vom Scheitern der Synode, eine der Reformation förderliche Wirkkraft entfaltete. Der deutsche Weg, so Haller 1910 apodiktisch wie stets, führte geradezu teleologisch von Basel nach Wittenberg und Worms.³ In anderem Zusammenhang sprach noch 2012 Berndt Hamm vom „reformerischen Vorlauf“ einer in Vielem im Spätmittelalter verankerten Reformation.⁴ In jedem Fall also ist, zumindest hierzulande, frei nach dem Motto „Wohin nach vorn?“, von einer Trias Krise – Reform/Reformkonzilien – Reformation auszugehen.

II. Krise

Wobei schon der erste Begriff „Krise“ vor einer schier mutlos machenden Angebotsfülle an Erklärungen und Interpretationen stehen lässt, auf die näher einzugehen sich als aussichtsloses Unterfangen entpuppt, beginnend mit den stets in diesem Zusammenhang angeführten politischen Krisen der Zeit, dann weiter gehend über die Modelle der Entwicklungs- und Anpassungskrise (beide übrigens mit einem strukturellen Zukunftspotential, getreu dem Bedeutungshorizont des altgriechischen *Krisis* als eines klärenden Stadiums des Durchgangs und des Scheidens) und d. h. konkret über die pest-, klima-, kriegs- und katastrophenbedingten Agrar- und Wirtschaftskrisen samt deren demographischen Folgen bis schließlich hin zur Bewusstseins-, Sinn- und

² Karl August Fink, Eugen IV. Konzil von Basel-Ferrara-Florenz, in: Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/2, Freiburg i.Bg. 1968 (Ndr. 1985/99), 572–588, hier 588 – Vgl. unten Anm. 64. Über Fink zuletzt instruktiv Dominik Burkard, *Revisionistische oder kritische Kirchengeschichtsschreibung? Der Tübinger Kirchenhistoriker Karl August Fink (1904–1983)*, in: *RoJKG* 31 (2012), 173–210; ders., „... ein ebenso rabiater Kirchenmann wie Nationalist ...“? Der Kirchenhistoriker Karl August Fink (1904–1983) und Rom, in: Michael Matheus/Stefan Heid (Hgg.), *Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke. Der Campo Santo Teutonico und der Vatikan 1933–1955*, Freiburg i.Bg. u. a. 2015, 457–559.

³ Johannes Haller, *Die Kirchenreform auf dem Konzil zu Basel*, in: *Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine* 58 (1910), 9–26, hier 26. Über Haller zuletzt Benjamin Hasselhorn, *Johannes Haller. Eine politische Gelehrtenbiographie. Mit einer Edition der unveröffentlichten Teile der Lebenserinnerungen Johannes Hallers*, Göttingen 2015. Vgl. ders., *Einleitung. Johannes Haller – ein Leben in Briefen*, in: ders. (Bearbeiter; nach Vorarbeiten von Christian Kleinert), *Johannes Haller (1865–1947). Briefe eines Historikers*, München 2014, 1–28. Wobei Haller in seinen frühen römischen Jahren die Reformation noch negativ als „Zerstörungswerk“ bewertet hatte und die Verantwortung hierfür „freilich nicht bei den Männern von 1517, sondern 100 Jahre und 80 Jahre zurück[liegend]“ sah (und damit eigentlich Finks These schon vorwegnahm). So in einem Schreiben an seine Schwester Helene von Dezember 1895 aus Rom: ebd., Brief Nr. 48.

⁴ Berndt Hamm, *Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer*, in: *ZHF* 39 (2012), 373–411, bes. 390, 395, 397 – Doch vgl. unten Anm. 70.

Ordnungskrise, wie sie der m. E. am tiefsten in die Problematik dringende František Graus als Signum schon des 14. Jahrhunderts ausmachte.⁵

Gerade sie scheint im Kontext von Kirche und Frömmigkeit im Spätmittelalter besonders relevant, denn die Quellen lassen immer wieder sowohl jenes Gefühl „that everything was in decline“ anklingen als auch jenes Suchen nach Sicherheit in unsicheren Zeiten, jenes *quaerere securitatem*, um Jean Gerson zu zitieren. Selbst wenn die lange vorherrschende Sicht und Wertung des Spätmittelalters in seiner Totalität als einer Krisenepoche manch heutigem Skeptiker etwas „altersschwach“ anmuten mag, da eine gerade in Deutschland zwar spät einsetzende, dann aber umso intensivere Spätmittelalterforschung inzwischen ein höchst differenziert-facettenreich-widersprüchliches Bild der Verhältnisse zu zeichnen vermag, bei dem das früher dominierende Dunkel von einer nuancierten Farbenvielfalt abgelöst wurde, so trifft dennoch das Wort eines dieser Skeptiker, von Johannes Helmrath, sicher zu: „Wenn es eine Krise gab, dann primär eine Krise der Kirche“.⁶ Als Erstes bleibt mithin festzuhalten: Die Krise des Spätmittelalters war auch und vor allem im kirchlich-religiösen Bereich virulent.

Da wäre zunächst jene „Tiefendimension“, jenes sich Eingraben von Ohnmacht und Angst in Geist und Seele angesichts besagter Katastrophen wie Pest, Kriege, Missernten samt deren Folgen, die sich obendrein noch kumulierend verdichteten. Die Welt schien aus den Fugen, beständig allein das Unbeständige, und dann fiel ausgerechnet die Institution, die als letzte Instanz Orientierung und Sicherheit in unsicheren Zeiten versprach, die Kirche, nur allzu oft aus, da sie selbst auf vielen Ebenen in Krisen be- und gefangen war. Und jenes Verlangen nach Heils-Versicherung, es wurde angesichts eines solchen Szenarios verständlicherweise stärker denn je; wir treten – um etwa Bernd Moeller, Francis Rapp, Erich Meuthen oder Arnold Angenendt zu zitieren – allmählich in die bislang intensivste Epoche von Kirchlichkeit und Frömmigkeit überhaupt ein, doch diese Kirche wurde eben häufig einem solchem Verlangen nicht mehr gerecht.⁷ Andererseits – immer wieder ist daran zu

⁵ František Graus, Pest-Geißler-Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, Göttingen ³1994; vgl. dazu Jacques Le Goff, František Graus et la crise du XIV^e siècle. Les structures et le hasard, in: BZGAK 90 (1990), 23–33. Zu ähnlichen Positionen, etwa von Ferdinand Seibt oder Winfried Eberhard („die Krise findet also letzten Endes in den Köpfen und Herzen der Menschen statt“), s. die kurze Übersicht über Problematik und Forschungsstand unter speziellem Blick auf die Krise der Kirche bei Heribert Müller, Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien, München 2012, 1–5, 59–61 (zu Seibt und Eberhard 60), 132f. (Lit.).

⁶ Johannes Helmrath, Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989, Löwen 1991, 75–152, bes. 77 (Zitat); ders., Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter, in: RoJKG 11 (1992), 41–70, bes. 45 (Zitat). Es dürfte unschwer erkennbar sein, wie sehr mein Beitrag sich diesen und vielen weiteren Studien des Kollegen und Freundes verpflichtet weiß.

⁷ Bernd Moeller u. a. in: Frömmigkeit in Deutschland um 1500 [1965, leicht gekürzter Ndr.], in: Johannes Schilling (Hg.), B.M., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, Göttingen 1991, 73–85, 307–317; Francis Rapp, L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge, Paris ⁶1999, 305, 316 u.ö.; Erich Meuthen, Das 15. Jahrhundert, 4. Aufl. überarbeitet von Claudia Märkl, München 2006 (Ndr. 2012), 82, 164; Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt ⁴2009, 329. Vgl. auch Hartmut Boockmann/Heinrich Dormeier, Konzilien, Kirchen- und Reichsreform (1410–1495) (Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte/10., völlig

erinnern –, jenseits solcher Diskrepanz, jenseits solcher Missstände, die etwa in der literarischen Karikatur des ebenso geldgierigen, ungebildeten wie verfressenen, geilen und pflichtvergessenen Pfaffen ihren drastischen Ausdruck fanden, gibt es zahlreiche Belege, sogar zeitgleich und am selben Ort, für blühendes religiöses Leben, für Verantwortung und Reformengagement. Die besagte Diversität, Unübersichtlichkeit und Vielfalt an Gegensätzen treten für uns mit der dank einer intensiven Spezialforschung zunehmenden mikrohistorischen Befunddichte immer deutlicher als Signatur des Zeitalters hervor. Francis Rapp, ein exzellenter Kenner der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte beiderseits des Rheins, sagte dazu kurz und bündig: „Son [d. h. des Zeitalters] originalité véritable, c’est sa diversité“.⁸

Eine weitere Verschärfung der Situation hin zum Negativen bedeuteten jene bekannten Ereignisse des Jahres 1378, als an der Kirchenspitze eine Spaltung eintrat, die man aus dem vorangegangenen avignonesischen Exil des Papsttums erwachsen sehen mag, in der sich aber auch jene tiefsitzenden Krisenphänomene entluden. Ob ihrer fast 40jährigen Dauer und ihres sich über die gesamte lateinische Christenheit erstreckenden Umfangs firmiert diese Spaltung gemeinhin unter dem Begriff des „Großen Abendländischen Schismas“.⁹ Jene nun einsetzenden dramatischen Geschehnisse in Rom und Avignon machen gleich eine weitere Einschränkung bzw. Differenzierung notwendig: Sie mussten nicht unbedingt direkt und sofort auf das kirchliche Alltagsleben durchschlagen, da der nun ausbrechende Streit zweier und später sogar dreier Päpste rasch die Ausbildung entsprechender, von fürstlichen Optionen diktiert und damit alsbald recht fester Obedienzen zur Folge hatte, in denen Kirchenstrafen der gegnerischen Partei wie Interdikt und Exkommunikation weitge-

neu bearb. Aufl., Bd. 8), Stuttgart 2005, 229; Malte Prietzel, *La Réforme, les réformes et des développements. Quelques observations sur les mutations complexes dans l’Église du XV^e siècle*, in: Monique Maillard-Luypaert/Jean-Marie Cauchies (textes réunis par), *De Pise à Trente. La réforme de l’Église en gestation. Regards croisés entre Escaut et Meuse*, Brüssel 2004, 337–354, hier 343: „La société est profondément imprégnée d’un zèle religieux“.

⁸ Rapp, *L’Église* (wie Anm. 7), 365.

⁹ Titel jüngerer Datums in Auswahl: Joëlle Rollo-Koster/Thomas M. Izbicki (Hgg.), *A Companion to the Great Western Schism (1378–1417)*, Leiden-Boston 2009; Müller, *Krise* (wie Anm. 5), 5–12, 61–66, 134–136 (Lit.); Paul Payan, *Entre Rome et Avignon. Une histoire du Grand Schisme (1378–1417)*, Paris 2009; Hélène Millet, *L’Église du Grand Schisme 1378–1417*, Paris 2009; vgl. dies., *Le Grand Schisme d’Occident (1378–1417)/La France et le Grand Schisme d’Occident. Chronologie*, in: *Cahiers de Fanjeux* 39 (2004), 21–37, 39–46; dies./Monique Maillard-Luypaert, *Le schisme et la pourpre. Le cardinal Pierre d’Ailly, homme de science et de foi*, Paris 2015, 25–125; Johannes Helm-rath, *Das Spätmittelalter*, in: Thomas Kaufmann u. a. (Hgg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*. Bd. 2. *Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Darmstadt 2008, 123–177, hier 139–142. Zur Frühzeit des Schismas jetzt Philippe Genequand, *Une politique pontificale en temps de crise. Clément VII d’Avignon et les premières années du Grand Schisme d’Occident*, Basel 2013. Des Weiteren sind sechs Beiträge des von Harald Müller/Brigitte Hotz besorgten Tagungsbands: *Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*, Wien u. a. 2012, einschlägig. Wegen seines oft aus handschriftlichen Quellen geschöpften Materialreichtums bleibt fallweise noch immer das in Vielem veraltete und hinsichtlich mancher Wertungen problematische Werk von Noël Valois zu konsultieren: *La France et le Grand Schisme d’Occident*, 4 vol., Paris 1896–1902 (Ndr. 1967). Als erscheinend angezeigt war zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Studie ein von Armand Jamme u. a. herausgebener Sammelband: *La papauté et le Grand Schisme (Avignon/Rome). Langages politiques, impacts institutionnels, ripostes sociales et culturelles*.

hend wirkungslos blieben. Solange aber Kirchen offen waren, Gottesdienste gefeiert und Sakramente gespendet wurden, solange es kirchliche Begräbnisse gab, änderte sich in der Praxis ja kaum etwas: Bei aller untergründigen Verunsicherung, die Versicherungsinstrumente des Heils funktionierten noch. Und selbst in den Grenz- und Übergangszonen der Obedienzen verstand man sich nicht selten aufs Arrangement; stillschweigend duldeten die nach den ersten Schisma-Päpsten in Rom und Avignon benannten „Urbanisten“ und „Clementisten“ einander, worauf etwa die Verhältnisse in der Kirchenprovinz Trier mit deren Diözesen Metz, Toul und Verdun oder auch im Bistum Cambrai deuten. Das schloss dennoch manche Doppelbesetzungen nicht aus, die bis hinab in die Pfarreien für Unruhe sorgen konnten, zumal etwa im Nordwesten des Reichs und in Flandern gegen einen eher zu Clemens VII. neigenden Adel urbannahe Kommunen standen. Im Besonderen waren große Orden wie Zisterzienser und Mendikanten mit ihren eigenen und mit weltlichen Herrschaften ja nicht deckungsgleichen Strukturen tangiert; da rivalisierten gegnerische Generalkapitel und Provinzleitungen, ja der Riss mochte sogar durch einzelne Konvente hindurch gehen.¹⁰

Im Allgemeinen war es zuvörderst die geistliche und weltliche Elite, die ihre Wahl zu treffen hatte, wobei manche Fürsten die Gunst der Stunde zu nutzen suchten, um eigene landeskirchliche Ambitionen zu verfolgen, während Theologen und Juristen in den Hochschulen um die theoretische Fundierung eines allgemein anerkannten Wegs zur Beendigung des sich perpetuierenden Schismas bemüht waren, was angesichts des Umstands, dass kein *papa indubitatus* existierte und keiner der Prätendenten sich ernsthaft verhandlungs-, geschweige denn rücktrittswillig zeigte, einer Quadratur des Kreises gleich kam. Mithin erwiesen sich all die diskutierten Lösungsversuche wie etwa die *viae facti*, *cessionis*, *conventionis* und *compromissi* als nicht gangbar, und am Ende – ich fasse die Entwicklung von Jahrzehnten in einem Satz zusammen – sollte nur noch ein zunächst keineswegs favorisierter Weg aussichtsreich erscheinen, auf dem die Päpste weniger mitzuentcheiden hatten, als dass über sie entschieden wurde: die *via concilii*, also eine Lösung per (General-)Konzil, das einerseits seit Anbeginn der Kirche, seit den Tagen des Apostelkonzils, als synodal-korporatives Prinzip neben dem monarchischen in der kirchlichen Tradition fest verankert war und im hochmittelalterlichen Kirchenrecht seine juristische Fundierung erfahren hatte,¹¹ und zwar mit Kompetenzen auch gegenüber dem Papst, das andererseits

¹⁰ Philippe Nequeand, *Entre »Regnum« et »Imperium«*. Les attitudes des pays d'Empire de langue française au début du grand schisme d'Occident (1378–1380), in: Stefan Weiß (Hg.), *Regnum et Imperium. Die französisch-deutschen Beziehungen im 14. und 15. Jahrhundert/Les relations franco-allemandes au XIV^e et au XV^e siècle*, München 2008, 165–195. Zur Kirchenprovinz Trier s. die – aufs Ganze ungenügende – Dissertation von Dagmar Jank, *Das Erzbistum Trier während des Großen Abendländischen Schismas (1378–1417)*, Mainz 1983; zu Cambrai Monique Maillard-Luybaert, *Papauté, clercs et laïcs. Le diocèse de Cambrai à l'épreuve du Grand Schisme d'Occident (1378–1417)*, Brüssel 2001.

¹¹ Grundlegend hierzu die Werke von Hermann Josef Sieben über die Konzilsidee von der Alten Kirche bis ins 20. Jahrhundert samt den begleitenden bzw. ergänzenden Arbeiten: *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Paderborn u. a. 1996; *Studien zur Geschichte und Überlieferung der Konzilien*, Paderborn u. a. 2005; *Studien zum ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe...*, Paderborn u. a. 2010. Zur Bedeutung der kanonistischen Wurzeln des

aber, da die universitären Traktatverfasser nunmehr zunehmend den Akzent auf die Superiorität der allgemeinen Synode gegenüber Papst bzw. Päpsten legten, alsbald der römischen Seite – und dies noch bis in das 20. Jahrhundert – in solcher Form vom Geist der häretischen Lehren eines Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham infiziert schien. Auf vier Punkte, die zudem auch den Übergang von der Theorie in die Praxis markieren, gilt es hier kurz hinzuweisen:

1) Die sich nun ausbreitende, unter dem Sammelbegriff „Konziliarismus“¹² subsumierte Bewegung war äußerst heterogen; es gibt – vereinfacht gesagt – so viele „Konziliarismen“ wie Autoren. Höchst unterschiedlich fallen ihre Antworten auf Fragen aus wie: Wem steht die Einberufung des Generalkonzils im Falle eines Schismas zu? Wer ist teilnahmeberechtigt? Oder wenig später: Gilt die konziliare Superiorität – sie ist natürlich der allen Konziliaristen gemeinsame Bezugspunkt – nur situational, d. h. für die Beseitigung eines aktuellen Schismas, oder steht das Allgemeine Konzil grundsätzlich über dem Papst, ja handelt es sich hier gar um eine Glaubenswahrheit, ein Dogma?

2) Der Konziliarismus war, wie gesagt, eine von einer intellektuellen Elite inspirierte und getragene Bewegung, die an Universitäten von St. Andrews über Köln, Padua und Wien bis nach Krakau lebendig war, deren Fixpunkt und Gravitationszentrum aber an der *Alma Mater Parisiensis* lag. Die Pariser Autoren waren keineswegs nur Franzosen, sondern Vertreter einer mobilen internationalen Gelehrtenkommunität – man denke nur an die sich bereits kurz nach Ausbruch des Schismas zu Wort meldenden Heinrich von Langenstein und Konrad von Gelnhausen. (In der zweiten Generation sollten dann allerdings mit Pierre d’Ailly und Jean Gerson Franzosen dominieren.¹³)

3) Trotz eines zunehmend geistig umnachteten Königs Karl VI., trotz des aus solcher Situation erwachsenden Antagonismus zwischen den Prinzenfraktionen Burgund und Orléans-Armagnac spielte gerade die französische Monarchie im Verbund mit Universität und Kirche unter Führung des lateinischen (Titular-)Patriarchen von Alexandrien Simon de Cramaud eine entscheidende Rolle, da sie zum einen dem avignonesischen Papst Benedikt XIII. die Gefolgschaft entzog und zum anderen zwischen 1395 und 1408 in dichter Folge Klerusversammlungen nach Paris einberief

Konziliarismus ähnlich grundlegend Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, enlarged new ed., Leiden u. a. 1998 (mit einem Vorwort, das die Forschungsdiskussion seit dem 1955 erstmals erschienenen Band aufgreift [IX-XXIX]). S. auch ders., *Reflections on a Half Century of Conciliar Studies*, in: Gerald Christianson/Thomas M. Izbicki (Hgg.), *The Church, the Councils, and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington D.C. 2008, 313–327.

¹² Jürgen Miethke, *Marsilius, Ockham und der Konziliarismus*, in: Susanne Lepsius u. a. (Hgg.), *Recht-Geschichte-Geschichtsschreibung...*, Berlin 2014, 169–192; ders., *Konziliarismus*, in: Karl-Heinz Braun u. a. (Hgg.), *Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters – Essays*, Darmstadt 2013, 77–81; ders., *Konziliarismus*, in: HRG² III/17 (2013), 165–172; Müller, *Krise* (wie Anm. 5), 12–19, 68–77, 136–138 (Lit.); Helmuth, *Spätmittelalter* (wie Anm. 9), 133–137; Christopher M. Bellitto, *Il conciliarismo*, in: Giuseppe Alberigo u. a. (Hgg.), *Il cristianesimo. Grande Atlante*, t.III, Turin 2006, 1092–1101.

¹³ Zum „Dreigenerationenmodell“ des Konziliarismus Giuseppe Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981; vgl. Müller, *Krise* (wie Anm. 5), 72.

und damit gleichsam ein Terrain für konziliare Praxis schuf, wobei diese Pariser Synoden sich von einem Beratungsgremium für König und Hof in der Schismafrage hin zu einem Konzil der französischen Geistlichkeit mit landeskirchlich-gallikanischem Profil entwickelten – Hélène Millet brachte das auf die einprägsame Formel „Du conseil au concile“.¹⁴ Cramaud und seine Gefolgsleute warben zudem beharrlich für eine solche Versammlung auch auf gesamtkirchlicher Ebene, und in der Tat ließ die Obedienzsubstitution schließlich eine Mehrheit von Kardinälen aus den Kollegien beider Päpste – nicht zuletzt auch aus Furcht vor einer Ausbreitung des Gehorsamsentzugs und daraus folgendem Versiegen ihrer Einnahmen – ein Generalkonzil einberufen, das am 25. März 1409 in Pisa eröffnet wurde.

4) Das *Pisanum* bedeutet die erste Umsetzung der konziliaren Theorie in die Praxis auf gesamtkirchlicher Ebene, wenn auch der handfeste Umstand einer kardinalistischen Notmaßnahme mit in Rechnung gestellt sein will. Mit seinem an den Teilnehmerlisten ermittelbaren Repräsentationsgrad darf man Pisa wohl mit Fug und Recht als ökumenisch oder, vielleicht treffender, als universal bezeichnen (wobei zu fragen bleibt, ob der Begriff „ökumenisch“ nach dem Schisma von 1054 zwischen West- und Ostkirche, ja vielleicht schon nach den photianischen Wirren überhaupt noch anwendbar ist, und sofern außer Acht bleibt, dass Rom dem *Pisanum* bis heute solche Qualität abspricht). Bekanntlich lief das Konzil weitgehend in der Form eines Gerichtsverfahrens ab, das zur Deposition der römischen und avignonesischen Amtsträger, Gregors XII. und Benedikts XIII., und alsdann zur Wahl des Erzbischofs von Mailand als Alexander V. führte.¹⁵ Mochte auch den von Ersteren nach Cividale del

¹⁴ Zu Frankreich im Großen Schisma Howard Kaminsky, Simon de Cramaud and the Great Schism, New Brunswick/N.J. 1983; ders., The Great Schism, in: Michael Jones (Hg.), The New Cambridge Medieval History, vol. VI: c.1300 – c.1415, Cambridge u. a. 2000, 674–696; Millet, L'Église du Grand Schisme (wie Anm. 9), darin u. a.: Du conseil au concile (1395–1408). Recherche sur la nature des assemblées du clergé en France pendant le Grand Schisme d'Occident [zuerst 1985], 30–46. Zu Valois, La France et le Grand Schisme d'Occident, s. oben Anm. 9. Allgemein auch Françoise Autrand, Charles VI. La folie du roi, Paris 1986; Heribert Müller, Karl VI. (1380–1422), in: Joachim Ehlers u. a. (Hgg.), Die französischen Könige des Mittelalters von Odo bis Karl VIII. (888–1498), München 2006, 276–292, 375–377. – Der Artikel: Cramaud de, Simon, in: Hans-Joachim Kracht (unter Mitarbeit von Pamela Santoni), Lexikon der Kardinäle, Bd. III/2 (Kardinäle 1058–2010: CHO-CZ), Köln 2015, 257–260, beeindruckt wie alle Artikel in diesem soeben erschienenen Werk durch die Fülle des Materials wie die bis zu jüngstem Datum reichenden Literaturangaben – weshalb es auch im Folgenden berücksichtigt wird –, doch sind Mängel in der Anlage der Artikel wie bisweilen auch bei der Literatur unübersehbar (so fehlt hier der Hinweis auf Kaminsky).

¹⁵ Eine wissenschaftlichem Anspruch genügende Monographie fehlt; ob sie noch von Hélène Millet oder Dieter Girgensohn zu erwarten steht? Erstere hat jedoch schon eine Aufsatzsammlung zum Thema vorgelegt: Le concile de Pise. Qui travaillait à l'union de l'Église d'Occident en 1409?, Turnhout 2010. Ihr Zentrum bildet die – im Vergleich zur Erstveröffentlichung 1981 zum Buch im Buch ausgeweitete – Analyse einer für die Ökumenizität bzw. Universalität des *Pisanum* und für die biographisch-prosopographische Erfassung seiner Väter grundlegenden Teilnehmerliste (37–284). S. auch dies./Mailard-Luyppaert, Schisme (wie Anm. 9), 84–89; sowie Dieter Girgensohn, Pisa, Konzil von (1409), in: TRE XXVI (1996, Ndr. 2000), 646–649; ders., Von der konziliaren Theorie des späteren Mittelalters zur Praxis: Pisa 1409, in: Heribert Müller/Johannes Helmroth (Hgg.), Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Institution und Personen, Ostfildern 2007, 61–94 (ital. Fassung in: Bollettino storico Pisano 76, 2007, 99–134). Zur Problematik des Ökumeniebegriffs am Beispiel des *Basiliense* aufschlussreich Thomas Prügl, Ökumenisches Konzil oder *Sacrosancta synodus*? Zur Diskussion um die Ökumenizität des Basler Konzils, in: AHC 40 (2008), 131–166.

Friuli und Perpignan einberufenen Gegenveranstaltungen wenig Erfolg beschieden sein,¹⁶ sie dachten nicht daran, dem Pisaner Urteil Folge zu leisten; aus der „unseligen Zweiheit“ war also eine „verfluchte Dreiheit“ geworden. Und mit dem 1410 auf Alexander V. folgenden Johannes XXIII. blieb das *monstrum trikephale* erhalten; die Einheit schien ferner denn je, wenn auch der neue Cossa-Papst inzwischen die weit-aus größte Gefolgschaft in der lateinischen Christenheit hinter sich wusste und somit der petrifiziert scheinende Barrierecharakter zwischen den Obedienzen in Bewegung geriet,¹⁷ zumal im Reich die von König Ruprecht beschworene Adhärenz an den römischen Pontifex zusehends zugunsten des Pisaner Papstes schwand und der 1410/11 im Königtum folgende Luxemburger Sigismund alsbald die neuerliche Einberufung eines Generalkonzils betrieb, das ihm *vor allen dingen das hoeste, das nutzlichst und das notdurftigst ... bedunckt*,¹⁸ und dessen Zusammentritt er tatsächlich erreichte, sogar im Reich zu Konstanz, wo es am 5.XI.1414 eröffnet wurde.

III. Reform und Reformkonzilien

Gemeinhin firmiert das *Constantiense*¹⁹ unter dem Etikett „Reformkonzil“ – ob zu Recht, wird noch zu fragen sein – im Gegensatz zum *Pisanum*, das in seiner kurzen, etwas über viermonatigen Existenz über die Schismafrage hinaus kaum mehr zur eigentlich auch auf der Agenda stehenden Reformarbeit gefunden hatte.²⁰ Sie wurde

¹⁶ Zum „Afterconcil“ (Ehrle) von Perpignan liegt inzwischen ein von Hélène Millet besorgter Tagungsband vor: *Le concile de Perpignan 15 nov. 1408 – 26 mars 1409*, Canet 2009/10.

¹⁷ Hierzu Odilo Engels, *Die Obedienzen des Abendländischen Schismas*. Kommentar zu Karte 66, in: Hubert Jedin u. a. (Hgg.)/Jochen Martin (Bearb.), *Atlas zur Kirchengeschichte*. Aktualisierte Neuauflage, Freiburg i.B. u. a. 1987, 48*-52*, hier 51f.*; ähnlich aber bereits Johannes Vincke und August Franzen.

¹⁸ Sigismund an Straßburg, 1414 I 20: Dietrich Kerler (Hg.), *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Sigismund*. Erste Abt.: 1410–1420, München 1878 (Ndr. 1956), n.129 (190).

¹⁹ Ansgar Frenken, *Das Konstanzer Konzil (1414–1418)*, Stuttgart 2015; ders., *Sammelrezension: Aktuelle Publikationen zum Konstanzer Konzil (1414–1418)*, in: <http://www.hsozkult.de/publication-view/id/rezbuecher-23399> [3.VII. 2015]; Badisches Landesmuseum (Hg.), *Das Konstanzer Konzil 1414–1418*. Weltereignis des Mittelalters – Katalog, Darmstadt 2014 – Essays (s. Anm. 12: Miethke); Gabriela Signori/Birgit Studt (Hgg.), *Das Konstanzer Konzil als europäisches Ereignis*. Begegnungen, Medien und Rituale, Ostfildern 2014; Thomas Martin Buck/Herbert Kraume, *Das Konstanzer Konzil (1414–1418)*. Kirchenpolitik-Weltgeschehen-Alltagsleben, Ostfildern 2013; Millet/Maillard-Luyppaert, *Schisme* (wie Anm. 9), 99–125; Müller, *Krise* (wie Anm. 5), 21–36, 77–97, 142–145 (Lit.); Walter Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz 1414–1418*, 2 Bde., Paderborn u. a. ²1999 (Bd. 1), 1997 (Bd. 2).

²⁰ Eines der wenigen Zeugnisse sind die von den Nationenvertretern eingebrachten *Articuli reformationis ecclesie tam in capite quam in membris* samt Antwort Alexanders V.: Jürgen Miethke/Lorenz Weinrich (Auswahl und Übersetzung), *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts*. T.I. Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), Darmstadt 1995, n.II. Vgl. ebd. Einleitung 22–25 sowie Jürgen Miethke, in: *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*. Ed. critica [im Folgenden: COGD], t.II/1: *The General Councils of Latin Christendom*. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869–1424), Turnhout 2013, 473–486 [für Pisa], hier 480f. S. auch ders., *Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts*. Motive-Methoden-Wirkungen, in: Johannes Helmrath/Heribert Müller (Hgg.), *Studien zum 15. Jahrhundert*. Festschrift für Erich Meuthen, Bd. 1, München 1994, 13–42, hier 22; Karl Augustin Frech, *Reform an Haupt und Gliedern*. Untersuchung zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter,

aber bezeichnenderweise schon in Pisa als so dringlich erachtet, dass Alexander V. unmittelbar nach seiner Wahl zu diesem Zweck eine Kommission einsetzte, und sein Nachfolger Johannes XXIII. 1412 ein jedoch gleich scheiterndes Konzil in Rom zusammenkommen ließ, so dass die Kernaufgabe erst mit Konstanz angegangen wurde. Doch bereits Pisas bloße Intention zeigt, was auch in allen Konzilstraktaten der Zeit zu lesen stand: Konzil und Generalreform gehören untrennbar zusammen, wie noch 1433 der Basler Konzilspräsident Kardinal Giuliano Cesarini feststellen wird: *nec enim fieri posset generalis reformacio nisi in concilio*.²¹ Generalreform, was aber sollte das nicht alles umfassen: eine Reform der geistlichen Stände, insbesondere des Säkularklerus und der Orden – diese einmal mehr auserkoren als eine Art Versuchslaboratorium mit Protagonistenfunktion –; dann eine Zurückdrängung, ja ein Hinausdrängen des Geldes aus der Kirche, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit einer bei Finanzen und Stellenbesetzungen schier unersättlich gierigen Kurie in Avignon, die Heil zum Heilsgeschäft pervertiert hatte. Des Weiteren stand die Definition des – modern gesprochen – Verhältnisses von Kirche und Staat zur Debatte, will heißen: Es ging um die vielbeschworene, in der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts auf den Begriff gebrachte *libertas ecclesiae*. Und jenseits alles Institutionell-Organisatorischen stellte sich, was tieferdringende Geister wie Matthäus von Krakau, Nicolas de Clamanges oder Jean Gerson klar erkannten, als Grundvoraussetzung die Notwendigkeit sittlich-moralischer Erneuerung, das Bemühen um spirituelle Dimensionen und, damit zusammenhängend, auch die einer besseren Kleriker(aus)bildung.²²

Gewiss, *ecclesia reformata semper reformanda (sit venia verbo*, auch wenn das Dictum aus der Welt niederländisch-reformierter Tradition des 17. Jahrhunderts stammt): Neu war das alles nicht, Klagen etwa über Simonie oder Konkubinat ziehen sich wie ein *basso continuo* durch die Jahrhunderte. Neu aber war die Zunahme einschlägiger Beschwerden und Lamentationen; solch quantitative wie qualitative Intensivierung deutet wiederum auf eine gesteigerte Sensibilität breiterer Kreise, auch von Laien, für Missstände aller Art. Vage indes blieben bei alledem die Vorstellungen,

Frankfurt a. M. 1992, 336–344, bes. 338; Millet/Maillard-Luypaert, Schisme (wie Anm. 9), 88. Zur Mitarbeit des – auf dem *Pisanum* eigentlich jeder eindeutigen Festlegung ausweichenden – Pierre d’Ailly in der Reformkommission des Konzils jetzt Hélène Millet, Pierre d’Ailly et le concile de Pise (1409), in: Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a. Paris 2014, 809–827, hier 821.

²¹ Caesareae Academiae Scientiarum socii delegati (Hgg.), Monumenta Conciliorum Generalium sec. decimi quinti [im Folgenden: MC], t.II, Wien 1873, 479; cf. Nikolaus von Kues in der *Concordantia catholica: sunt reformatoria omnia concilia*. Dazu (mit Editionsart) Johannes Helmrath, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme, Köln-Wien 1987, 331; ders., Reform (wie Anm. 6), 80. Allgemein zur Interdependenz von Reform und Konzil(ien) ebd., 80–82; Karl August Fink, Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981 (Ndr. 1994), 91 („ohne Konzil keine Reform“); Eike Wolgast, Reform/Reformation, in: Otto Brunner u. a. (Hgg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland V, Stuttgart 1984, 313–360, hier 322; Miethke, Kirchenreform (wie Anm. 20), 18f.; Frenken, Konstanzer Konzil (wie Anm. 19), 228.

²² Dazu ausführlich Helmrath, Reform (wie Anm. 6), 82–85; ders., Theorie (wie Anm. 6), 42. Es ist auch auf den Reformkatalog hinzuweisen, der auf der 40. Session des *Constantiense* verabschiedet wurde: COGD II/1, cur. Phillip H. Stump [für Konstanz], 617f.; Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.I (wie Anm. 20), 498f.

wo man denn die ursprüngliche gute Form finden könne, woran *re-formatio* sich in der Vergangenheit konkret festmachen ließe. Denn wohlgemerkt nur darum ging es den Zeitgenossen: Zukunftsgestaltung durch Rückkehr zu als ideal gedachtem Alten. Doch hieß *status pristinus*, hieß *ecclesia primitiva* als Leitmaßstab etwa Rückkehr zu urkirchlichen Idealen oder Rekurs auf die gregorianische Reform? Allein schon das imposante Monument des hochmittelalterlichen kanonischen Rechts ließ sich aber bei einer so großen und differenzierten Institution wie der Kirche ja nicht einfach beiseite schieben, und so schweifete der Blick zurück denn auch kaum weiter als in die Tage vor Avignon und Bonifaz VIII.²³

Was aber von den reformbereiten Zeitgenossen offenbar noch weniger thematisiert wurde, war die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solch allumfassenden Reform. Diese stellten zwar schon, übrigens mit skeptischem Unterton, etwa zur Zeit des *Basiliense* der Basler Dominikaner Johannes Nider oder der Magdeburger Domherr Heinrich Toke, doch in der Hauptsache stellten sie erst spätere Historiker und Theologen, und viele konstatierten *ex eventu*, dass das fest- und tiefetablierte Groß- und Monopolunternehmen Kirche als Ganzes nicht mehr reformierbar gewesen sei, es sich mithin bei der vielbeschworenen Gesamtreform um einen „Mythos“ (Johannes Helmrath) handele,²⁴ mochten auch gerade im 15. Jahr-

²³ Auch hierfür grundlegend Helmrath, *Reform* (wie Anm. 6), 95–98; kurz ders., *Theorie* (wie Anm. 6), 48, und *Spätmittelalter* (wie Anm. 9), 142. Des Weiteren Wolgast, *Reform* (wie Anm. 21), 317 (*Mittelalter allgemein*), 321f. (15. Jh.); Alexander Patschovsky, *Der Reformbegriff zur Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel*, in: Ivan Hlaváček/A.P. (Hgg.), *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)*, Konstanz 1996, 7–28, hier 7f.; Müller, *Krise* (wie Anm. 5), 30. Zu den „schwankenden Zeitbestimmungen“ in den Traktaten der Zeit, hinter die es, bei gewisser Fokussierung indes auf die Jahre um 1400 als papstgeschichtlich markiertem Beginn des Verfalls, zurückzugehen gilt, s. Johannes Haller, *Papsttum und Kirchenreform. Vier Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters*, Berlin 1903 (Ndr. 1996), 22f.

Thomas Prügl, *Urkirche und frühchristliche Praxis als Legitimationsstrategie im Basler Konziliarismus*, in: *Archa Verbi* 9 (2012), 136–160, sieht zu Recht den Basler Rekurs auf die Urkirche als ein – indes historisch bedingter Veränderbarkeit der Riten unterworfenen – Vorbild mit bestimmt durch die herausfordernde hussitische Fixierung auf das – für die Böhmen dagegen unwandelbare – Ideal der *ecclesia primitiva*. Jüngst unterschied Hubert Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München ²2015, 20, wohl unter vorwaltendem Blick auf Neuzeit und Gegenwart, zwischen der hier zur Debatte stehenden *reformatio in pristinum* und der *reformatio in melius*: „Für letztere existiert kein historischer Idealzustand, ihr Zielpunkt ist allein eine ideal gedachte Zukunft. Hier geht es um vorbildliche Neuerungen und Neuschöpfungen. Die Norm für die Reformen orientiert sich an aktuellen Bedürfnissen und Einsichten“. Doch bliebe hier nicht auch die Sicht von Gerhart B. Ladner auf eine durchaus mittelalterlich konnotierte *reformatio melior* zu bedenken, die von einem persönlichen, am Ideal der Gottesebenbildlichkeit des Menschen orientierten Erneuerungswilligen getragen wird?: G.B.L., *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge/Mass. 1959 (Ndr. 1967) – Zur Herkunft der Formel *ecclesia reformata...* Konrad Reppen, „Reform“ als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart, in: *RQ* 84 (1989), 5–30, hier 22, 29.

²⁴ „Mythos“: Helmrath, *Reform* (wie Anm. 6), 131, 151; ders., *Theorie* (wie Anm. 6), 69f. Vgl. Müller, *Krise* (wie Anm. 5), 31, 83. – Zu Nider (*Formicarius*) und Toke (*Rapularius*), der eine Konzentration auf das Mögliche empfahl, s. Dieter Mertens, *Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert*, in: Kaspar Elm (Hg.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin 1989, 431–457, hier 434f., danach kurz Helmrath, *Reform* (wie Anm. 6), 150 und ders., *Theorie* (wie Anm. 6), 69. Fragwürdig erscheint mir die Behauptung von Klaus Unterberger, man könne hier von einer allgemeinen „Leitidee und Zwangsvorstellung im Spätmittelalter“

hundert einzelne, begrenzte Reformen in bislang ungekannter Anzahl auf den Weg gebracht worden sein.²⁵ Manches spricht für eine solche Sicht: Wie hätte man die umfassenden Maßnahmen denn überhaupt ausführen und kontrollieren können, wenn das sie verantwortende Allgemeine Konzil über keinerlei entsprechende Organe verfügte und es selbst nur temporär zusammenkam? Sich auf ein mit ihm harmonisch zusammenarbeitendes und in allen Zielvorstellungen übereinstimmendes Papsttum und dessen Kurie oder aber sich auf regelmäßig veranstaltete und strengen Reformidealen verpflichtete Synoden auf Provinzial- und Diözesanebene zu verlassen, war, zurückhaltend formuliert, höchst unwahrscheinlich. Ein Weiteres: All die Kritiker und Reformen waren selbst Teil dieses zur Existenzsicherung ja alternativlosen Systems; es nährte sie, und sie nährten es, wenn auch *gravaminabegleitet*, mit ihren Abgaben von A bis Z, von den Annaten bis zu den Zehnten. Man darf zudem nicht vergessen, dass die vielgescholtene päpstliche Bürokratie ja nur zu oft bloß reaktiv tätig wurde, dass sie auf die sie Jahr für Jahr zigtausendfach erreichenden Suppliken – übrigens auch und gerade von Seiten der Universitäten – lediglich reagierte.²⁶ Die in nuce reformresistente Systemfestigkeit der römischen Kirche wurde aufgrund solcher Nachfrageintensität wesentlich bestärkt. Und schließlich noch ein Faktum, das man als überzeitliche anthropologische Konstante bezeichnen mag: Reform ist gut, solange sie nur die Anderen betrifft und nicht persönlich Einschränkung und Verzicht bedeutet. Selbst der Basler Konzilstheoretiker und -chronist Johannes von Segovia, den die Aura eines weltfremden Idealisten umgab, erkannte nüchtern und klar, dass die Synode gezeigt habe, welch großer Unterschied zwischen Reden und Handeln, zwischen Predigt und Verwirklichung der Reform bestehe. Es sei ja gut, auf die Reform anderer Stände bedacht zu sein, und jeder Stand wünsche seinerseits auch eine umfassende Reform – außer natürlich in seinem eigenen Bereich.²⁷ Dass jeder unter Reform etwas

ausgehen: Klaus Unterburger, „Reform der ganzen Kirche“. Konturen, Ursachen und Wirkungen einer Leitidee und Zwangsvorstellung im Spätmittelalter, in: Andreas Merkt u. a. (Hgg.), Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven, Freiburg i.Bg. 2014, 109–137.

²⁵ Worauf zu Recht vielfach hingewiesen wurde, u. a. von Reppen, „Reform“ (wie Anm. 23), 16f.; Hartmut Boockmann, Das 15. Jahrhundert und die Reformation, in: ders. (Hg.), Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, Göttingen 1994, 9–25, hier 24; Prietzel, La Réforme (wie Anm. 7), 343f.; Müller, Krise (wie Anm. 5), 120f.

²⁶ Vgl. etwa Helmuth, Reform (wie Anm. 6), 86f.; ders., Theorie (wie Anm. 6), 45; Müller, Krise (wie Anm. 5), 83. S. auch unten Anm. 66.

²⁷ MC II, 359 (cf. IV, Basel 1935, 51): *Experimento quidem palparunt concilio tunc et postea interestes circa reformationem ecclesie quam sit velut infinita distancia inter dicere et facere, fiat reformatio et facta est. Suaue profecto est de aliorum reformatione statuum cogitare, liberum auisare, speciosum predicare, sanctimonieque reputatur, quod facta non sit redargutio. Sed cum venitur ad opus reformationis, in quouis statu sentitur, quod de iusticia dicitur proverbio communi, illam desiderari vt quocunque alio, nec tamen in propria fiat domo.* – Ähnlich der Präkantor Guillaume Maurel von Nîmes in einer 1435 zu Basel an Cesarini gerichteten Denkschrift: *...et omnes clamant reformationem fiendam in aliis, minime in se ipsis, et in hoc convenerunt in unum...*: Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel [im Folgenden: CB], Bd. VIII: Heinrich Dannenbauer u. a. (Hgg.), Acten, Rechnungen und Protokolle, Basel 1936 (Ndr. 1976), 169. Vgl. Miethke, Kirchenreform (wie Anm. 20), 40; Klaus Schatz, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn 1997, 151; Müller, Krise (wie Anm. 5), 30; zuletzt Millet/Maillard-Luypaert, Schisme (wie Anm. 9), 207–209, 284f., mit dem treffenden Hinweis, dass die Vorstellungen und Forderungen des Reformators Pierre d’Ailly wenig mit dessen Praktiken als Bischof von Cambrai übereinstimmten.

Anderes verstand und der Begriff – vielschichtig, schillernd, diffus, widersprüchlich – somit nicht auf einen inhaltlich allseits akzeptierten Begriff zu bringen war, wen wundert's.

Wenn die in Konstanz und Basel versammelten Teilnehmer ihre Reformbemühungen nun vornehmlich auf die Kirchengspitze konzentrierten, könnte man das durchaus mit Segovias Wort in Zusammenhang bringen – so meinte auch Ansgar Frenken in seiner kürzlich erschienenen Monographie über das Konstanzer Konzil, solche Reform habe den Meisten am wenigsten weh getan und sei deshalb am konsensfähigsten gewesen.²⁸ Doch die *reformatio capitum* war angesichts der Erfahrung eines nun schon Dezennien währenden Schismas schlicht am dringlichsten. Allerdings mutet der Optimismus mancher Konziliaristen recht naiv an, dass eine Reform des Hauptes zugleich eine der Glieder impliziere: *Deauretur istud caput, et omnia sub ipso floreunt*. So einfach nahm sich das (nicht nur) für den Autor, den französischen Konzilsgesandten Nicolas Gehé, im Basel des Jahres 1435 aus.²⁹ Indes musste vor jeglicher kompetenzbeschneidenden Reform der Kirchengspitze ja zu allererst das Skandalon, dass die eine von Christus gegründete Kirche drei Oberhäupter hatte, sein Ende finden und Konstanz einen allgemein anerkannten Papst erheben. Und dieses herkuleische Werk, die *causa unionis*, nahm volle drei Jahre in Anspruch und bedurfte massiver weltlicher Unterstützung vor allem in Person des römisch-deutschen Königs Sigismund, bis es endlich im November 1417 seinen erfolgreichen Abschluss mit der Wahl Martins V. fand. Dies schränkte natürlich die Kapazitäten der Väter für ein Arbeiten an der *causa reformationis* ein. Allein, war das zwar eminent politische und durch vielfältige von außen andrängende Interessen mitbestimmte Ringen um die Kircheneinheit nicht dennoch auch Teil der Reform? Die beiden großen in diesem Zusammenhang erlassenen Dekrete *Haec Sancta* zur konziliaren Superiorität (6.IV.1415) und *Frequens* zur regelmäßigen Einberufung von Allgemeinen Konzilien (9.X.1417) sind, wie kürzlich noch Thomas Martin Buck betont hat, die unabdingbare Voraussetzung für die dank eines neuen Kirchenbegriffs möglich gewordene Einheit gewesen.³⁰ Dank eines

²⁸ Frenken, Konstanzer Konzil (wie Anm. 19), 228f.

²⁹ CB VIII, 174. Zu Gehé vgl. Heribert Müller, Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449), T.1, Paderborn u. a. 1990, 300–306, bes. 304; ders., Krise (wie Anm. 5), 46. Über die Tradition einer solchen Forderung bereits Haller, Papsttum (wie Anm. 23), 15. Das Dictum zeigt natürlich auch, dass selbst konziliaristische Radikalreformer unfähig waren, „die Kirche anders als durch die päpstliche Brille zu sehen“, vgl. Patschovsky, Reformbegriff (wie Anm. 23), 21.

³⁰ Thomas Martin Buck, *In omnem terram exivit nomen Constance* – Zur Aktualität und Bedeutung des Konstanzer Konzils für die Gegenwart, in: FDA 134 (2014), 71–95, hier 86–88. Obwohl die Dekrete während der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts im Fokus intensiver Forschungen standen (dazu das Folgende mit Anm. 31), sind ihnen noch immer neue Aspekte abzugewinnen (womit sich meine gegenteilige Aussage in der Tat als verfrüht erwies; vgl. Frenken, Konstanzer Konzil [wie Anm. 19], 207 Anm. 15). Dies zeigen etwa die Analysen von Michiel Decaluwe, A new and disputable text-edition of the decree *Haec Sancta* of the council of Constance (1415), in: *Cristianesimo nella storia* 27 (2006), 417–445; ders., Three Ways to Read the Constance Decree *Haec Sancta* (1415): Francis Zabarella, Jean Gerson, and the Traditional Papal View of General Councils, in: Christianson/Izbicki (Hgg.), *The Church, the Councils* (wie Anm. 11: Tierney), 122–139; ders., A Successful Defeat. Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church 1431–1449, Brüssel-Rom 2009, 46–50. Hinzuweisen bleibt auch auf die unlängst erschienenen ausgewählten Aufsätze von Thomas E. Morrissey, dessen Forschungen seit seiner (ungedruckt geblie-

neuen Kirchenbegriffs: Hier sollte die kirchliche Verfassung durch eine Stärkung des korporativ-synodalen Elements umgestaltet werden, was im Fall der definitiven Durchsetzung dieser Dekrete zu einer anders strukturierten, nicht mehr einseitig auf die monarchische Spitze hin ausgerichteten, mithin reformierten Kirche geführt hätte. Kaum zufällig waren beide Dekrete denn auch zur Zeit des II. Vaticanums, in die zudem 1964 genau die 550-Jahrfeier der Eröffnung des *Constantiense* fiel, Gegenstand intensiver Diskussion nicht zuletzt eben vor dem Hintergrund damaliger innerkirchlicher und -konziliarer Debatten über eine Stärkung des Kollegialprinzips.³¹ *Frequens* fungierte in aller Form ja schon zu Konstanz als Reformierlass; warum ihm nicht auch *Haec Sancta* in solcher Qualität an die Seite stellen, da Ekklesiologie und Reform zusammenfanden?

Doch auch hier: Der große Wurf, d. h. die Umsetzung dieser Dekrete, scheiterte, und zwar spätestens nach dem Scheitern des Basler Konzils – also noch im 15. Jahrhundert –, und auch die Konstanzer Reformen im engeren Sinne sollten entgegen den ursprünglichen Intentionen Stückwerk bleiben: Konsequenz aus dem Vorrang der *causa unionis*, doch nicht minder Resultat divergierender Individual-, Gruppen- und Standes- sowie nicht zuletzt fürstlicher und nationaler Interessen, was auch der sogenannte Prioritätenstreit spiegelt, als zwischen den Konzilsnationen um den zeitlichen Vorrang von Reform oder Papstwahl gerungen wurde, wobei insbesondere die *natio germanica* eine bemerkenswerte Reforminsistenz an den Tag legte.³² Die Kons-

benen) Dissertation: Franciscus de Zabarellis (1360–1417) and the Conciliarist Traditions (1973) immer wieder um *Haec Sancta* kreisten: Conciliarism and Church Law in the Fifteenth Century. Studies on Franciscus Zabarella and the Council of Constance, Farnham 2014 (z. B. n.V). S. auch Frenken, Konstanzer Konzil (wie Anm. 19), 83–88, 195–198, 200f.; Müller, Krise (wie Anm. 5), 162 ss.vv. *Frequens*, *Haec Sancta*. Nicht ohne Fehler ist der jüngste Abriss von Karl-Heinz Braun, Die Konstanzer Dekrete *Haec sancta* und *Frequens*, in: Braun u. a. (Hgg.), Das Konstanzer Konzil. Weltereignis – Essays (wie Anm. 12: Miethke), 82–86.

³¹ Heribert Müller, Konzilien des 15. Jahrhunderts und Zweites Vatikanisches Konzil. Historiker und Theologen als Wissenschaftler und Zeitgenossen, in: Dieter Hein u. a. (Hgg.), Historie und Leben. Der Historiker als Wissenschaftler und Zeitgenosse. Festschrift für Lothar Gall zum 70. Geburtstag, München 2006, 115–135; leicht verändert ebf. in: ThRv 103 (2007), 1–18; ders., Krise (wie Anm. 5), 70f.; Ansgar Frenken, Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414–1418) in den letzten 100 Jahren = AHC 25 (1993), 359–389 („Das II. Vatikanum und die Rezeption des Konstanzer Konzils. Die theologische Auseinandersetzung um die Konzilsdekrete ‚Haec Sancta‘ und ‚Frequens‘“).

³² An dieser Stelle sei mit Blick auf die (Konzils-)Nation zumindest der Hinweis erlaubt, dass sich in Konstanz – wie auch in Basel – eine Entwicklung von den Konzilsnationen hin zu den dem heutigem Nationalverständnis in manchem schon recht nahe kommenden Partikularnationen vollzog, wie u. a. der Streit zwischen Franzosen und Engländern am Bodensee im Gefolge des 1415 wieder aufgeflamten Hundertjährigen Kriegs erkennen lässt: Heribert Müller, Das Basler Konzil (1431–1449) und die europäischen Mächte. Universaler Anspruch und nationale Wirklichkeiten, in: HZ 293 (2011), 593–629, bes. 608–614 („Ein Präludium: Konstanz“). Hier kann darauf jedoch ebenso wenig eingegangen werden wie im Übrigen auf den – ja ebenfalls für die Genese neuzeitlichen Nationalbewusstseins bedeutsamen – Komplex Hus, wobei zudem die Gegenüberstellung des systemsprengenden böhmischen Revolutionärs mit den Konstanzer und Basler Vätern als systemimmanente Reformern interessierte, die stets und grundsätzlich auf die Bewahrung der römischen Kirche als Institution bei indes neu austarierter Gewaltverteilung im Innern bedacht waren. Hier nur der Hinweis auf neueste Literatur: František Šmahel (in cooperation with Ota Pavlíček) (Hg.), A Companion to Jan Hus, Leiden-Boston 2015; Frenken, Konstanzer Konzil (wie Anm. 19), 209–224; Pavel Soukup, Jan Hus, Stuttgart 2014; s. auch die Beiträge von Soukup, Hilsch und Hruza zu Hus und Hussiten in: Das

tanzer Reformen: Stückwerk. So hieß es gerade, und ich gebe damit nur die in der Forschung seit Hübler (1867) vorherrschende Sicht wieder.³³ Das Faktum, dass die Konstanzer in fast vier Jahren gerade einmal ein Dutzend Reformdekrete zustande brachten, scheint eine solche Sicht ebenso zu bestätigen wie der Umstand, dass jene Dekrete allesamt erst aus der Schlussphase des Konzils stammen, als im erwähnten Prioritätenstreit um jeden Preis ein Kompromiss gefunden werden musste, mit dem beide Parteien – also auch die Reformengagierten – leben konnten. In diesen Dekreten, zu denen, wie erwähnt, auch *Frequens* zählt, ging es vor allem um den Schutz vor willkürlichen Translationen, um Streichung oder Reduzierung von Abgaben wie Spolien-, Vakanz- und Prokurationsgeldern sowie um Simonie, Residenzpflicht, Exemtionen, Dispense und eine dem Klerikerstand gemäße Amts- und Lebensführung – ohne Zweifel alles wichtig, doch teilweise durch promissorische und relativierende Klauseln gleich wieder eingeschränkt. Die zentralen Benefizial- und Finanzmaterien wurden zudem direkt von Martin V. durch Konkordate mit den einzelnen Konzilsnationen, und zwar fast ausnahmslos nur für die Zeit bis zum nächsten, gemäß *Frequens* in fünf Jahren einzuberufenden Generalkonzil, in unterschiedlichem, also mit den jeweiligen Nationen einzeln abgestimmtem, aber durchgängig reduziertem Umfang geregelt.³⁴ Daran zeigt sich zum ersten die im Verlauf des Schismas gestiegene Bedeutung der einzelnen Landeskirchen, zum zweiten die Einsicht des neuen Papstes in die Notwendigkeit der Beschneidung des in avignonesischer Zeit ausgewucherten kurialen Finanzwesens, und zum dritten mag man daraus ersehen, dass die vieldiskutierte Feststellung Walter Brandmüllers, bei der damaligen Reformdebatte sei es im Kern um ökonomische Verteilungskämpfe gegangen, und all die damals erhobenen Forderungen drückten letztlich nur das Verlangen nach Weniger- oder Nichtmehrzahlen aus, bei aller Einseitigkeit und Verkürzung nicht ganz von der Hand zu weisen ist.³⁵ Einen solchen Eindruck mag man beim Blick auf das Interessenschlachtfeld Konzil bisweilen in der Tat gewinnen, doch wir wissen, dass es ja auch leisere, dafür umso profundere Reformstimmen gab.

Vor allem aber wissen wir dank einer US-amerikanischen Dissertation des Ladnerschülers Phillip H. Stump (1978), die seit 1994 unter dem Titel “The Reforms of the

Konstanzer Konzil. Weltereignis/Katalog und Essayband (wie Anm. 19 bzw. 12 [Miethke]); František Šmahel, Jan Hus: Život a dílo [Leben und Werk], Prag 2013; Müller, Krise (wie Anm. 5), 31–34, 84–88, 145f. (Lit.).

³³ Bernhard Hübler, Die Konstanzer Reformation und die Concordate von 1418, Leipzig 1867 (Ndr. 1980); den weiteren Gang der Forschung skizziert ausführlich Frenken, Erforschung (wie Anm. 31), 305–324. Zuletzt noch den allgemein negativen Tenor aufnehmend Volker Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, Tübingen 2012, 391f.; eine positive Bilanz zogen dagegen Boockmann/Dormeier, Konzilien (wie Anm. 7), 46–48.

³⁴ COGD II/1, 608–621, 623–628; cf. Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.I (wie Anm. 20), 484–515 (hier 518–545 auch die Konkordate). Vgl. Helmuth, Reform (wie Anm. 6), 106–109; ders., Theorie (wie Anm. 6), 52; Brandmüller, Konzil von Konstanz (wie Anm. 19), Bd. 2, 335–358, 388–397; Frenken, Konstanzer Konzil (wie Anm. 19), 228–233.

³⁵ Walter Brandmüller, *Causa reformationis*. Ergebnisse und Probleme der Reformen des Konstanzer Konzils [1981, Ndr.], in: W.B., Papst und Konzil im Großen Schisma (1378–1431). Studien und Quellen, Paderborn u. a. 1990, 264–281, hier 279f.; ders., Konzil von Konstanz (wie Anm. 19), Bd. 1, 356. Im Kern zustimmend Helmuth, Reform (wie Anm. 6), 89 (vgl. Müller, Krise [wie Anm. 5], 83); nach Frenken, Konstanzer Konzil (wie Anm. 19), 230, hingegen greift B. damit zu kurz.

Council of Constance (1414–1418)“ gedruckt vorliegt, dass jenes gerade skizzierte Bild der Korrektur bedarf.³⁶ Auf der Basis eines breiten, viel handschriftliches Material einschließenden Quellenstudiums konnte Stump nämlich nachweisen, dass die Väter der Reformmaterie einen außerordentlichen Stellenwert beimaßen, die in immerhin drei Reformatorien, aber keineswegs nur dort, beraten wurde, was sich auch in einer entsprechenden Zahl von Eingaben, Entwürfen, Traktaten, Predigten, Memoranden, Beschlussvorlagen u. ä.m. spiegelt.³⁷ Jenes Dutzend Dekrete, die wir übrigens dank Stump z. T. in ihrer Genese verfolgen können und die dieser im Rahmen seiner Gesamtedition der Konstanzer Dekrete in den neuen *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta* (COGD) herausgegeben hat,³⁸ gibt mithin nur unvollkommen wieder, mit welchem Ernst, Engagement und Aufwand hinter den Kulissen um das Thema gerungen wurde, wobei auch jenes unter Konstanzer Patronat 1417 im nahen Petershausen stattfindende benediktinische Äbtekapitel der Provinz Mainz-Bamberg unter dem Stichwort Ordensreform mit einzubeziehen ist, dessen detaillierte Reformbestimmungen wiederum mit am Anfang der bekannten Melker Reformbewegung stehen. Somit bliebe auch auf die vom Konzil wie von Herzog Albrecht V. als Landesherrn betriebene Reform der Benediktiner-Klöster in Österreich hinzuweisen, für die sich dann Sublazenser Reformmönche unter Nikolaus Seyringer einsetzten.³⁹ Zu Recht also firmierten Konstanz wie dann auch Basel von der Intention und damit auch im Selbstverständnis ihrer Teilnehmer als Reformkonzilien, zumal die Väter jegliche Probleme und Missstände – allen voran das Große Schisma – letztlich als Ausweis bzw. Folge eines fundamentalen Reformnotstands begriffen;⁴⁰ jedoch von ihrem Ertrag in Form entsprechender Dekrete und teilweise auch von deren Rezep-

³⁶ Phillip H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance (1414–1418)*, Leiden u. a. 1994; vgl. Ansgar Frenken, *Die Reform auf dem Konstanzer Konzil. Überlegungen anlässlich jüngster Neuer-scheinungen*, in: AHC 26 (1994), 376–388; ders., *Konstanzer Konzil* (wie Anm. 19), 230f.

³⁷ In diesen Kontext gehört als deutsches Proprium die für Konstanz insbesondere mit dem Namen des pfälzischen Rats Job Vener verbundene (und hier nicht thematisierte) Reichsreform: Lorenz Weinrich (Auswahl und Übersetzung), *Quellen zur Reichsreform im Spätmittelalter*, Darmstadt 2001, Absch. A.; Miethke/Weinrich, *Quellen zur Kirchenreform*, T.I (wie Anm. 20), 378–415 (Job Vener, Avisament). Vgl. in Hlaváček/Patschovsky (Hgg.), *Reform von Kirche und Reich* (wie Anm. 23), v. a. die Beiträge von Bockmann und Märtl; Karl-Friedrich Krieger, *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter*, München ²2005, 49–53, 114–118, 141–146 (Lit.); Müller, *Krise* (wie Anm. 5), 75f. Zu Job Vener Hermann Heimpel, *Die Vener von Gmünd und Straßburg 1162–1447...*, 3 Bde., Göttingen 1982, passim, bes. Bd. 2 (Kap. XI: Reform der Kirche, Reform des Reiches) u. Bd. 3, 1290–1315 (*Text des Advisamentum*).

³⁸ COGD II/1.

³⁹ Birgit Studt, *Das Konstanzer Konzil und die Ordensreformen*, in: Braun u. a. (Hgg.), *Das Konstanzer Konzil. Weltereignis – Essays* (wie Anm. 12: Miethke), 132–136; Mertens, *Reformkonzilien* (wie Anm. 24), 435–446 (445 zu Petershausen); ders., *Monastische Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts: Ideen – Ziele – Resultate*, in: Hlaváček/Patschovsky (Hgg.), *Reform von Kirche und Reich* (wie Anm. 23), 157–181, hier 176–179 (mit grundsätzlichen Anmerkungen zur Rolle des *brachium seculare* bei den Ordensreformen); Helmrath, *Reform* (wie Anm. 6), 142f. („Die Melker Reformbewegung kam in Konstanz zur Welt“). Zu Konstanz und den Bettelorden resp. Franziskanerobservanten s. Petra Weigel, *Reform als Paradigma – Konzilien und Bettelorden*, in: Müller/Helmrath (Hgg.), *Konzilien* (wie Anm. 15: Girgensohn), 289–335, hier 308–314. Allgemein zuletzt zum Thema Franz Xaver Bischof/Martin Thurner (Hgg.), *Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert*, Berlin 2013.

⁴⁰ Miethke, *Kirchenreform* (wie Anm. 20), 16f. (mit Belegen).

tion – davon wird noch die Rede sein – lassen sie sich schwerlich als solche bezeichnen, und dies erst recht nicht, wenn man die *generalis reformacio* zum Leitmaßstab erhebt.

Was erst recht für jenes kaum mehr denn als Scharnier zwischen Konstanz und Basel fungierende Konzil gilt, das *Frequens* entsprechend 1423/24 in Pavia und alsdann in Siena tagte und das in seiner knapp einjährigen, prekären Existenz bis zur Auflösung durch Vertreter Martins V. trotz mancher Reformdiskussionen wie auch Predigten zum Thema nicht über die Vorbereitung einiger Dekrete hinaus gelangte, von denen aber kein einziges verabschiedet wurde.⁴¹ Konziliare Reformarbeit struktureller Art erforderte eben ihre Zeit, und daran mangelte es jetzt wie schon einst in Pisa und selbst in Konstanz, und zudem mangelte es nunmehr an einem Papst, der zu einvernehmlichem Zusammenwirken mit den Vätern bereit gewesen wäre. Vielmehr setzte der zwar durch ein Konzil erhobene Martin V. mit der ganzen Erfahrung und Geschmeidigkeit eines Sprosses aus papsttunerfahrenem römischen Adel alles daran, den Konstanzer Dekreten formal Genüge zu tun, sie in der Sache aber zu unterlaufen. Was jedoch keineswegs bedeutete, dass er sich seinerseits Reformanliegen verschlossen hätte, im Gegenteil, wie Reform überhaupt natürlich keine konziliare Exklusive war: Martin V. wollte durchaus ein Konzil, jedoch ihm nachgeordnet und damit unter seiner Führung, wie er auch eine Kurienreform wollte, jedoch seinen Vorstellungen entsprechend, wofür wie auch für Anderes er eigens eine Kardinalskommission bestellte. Mit Blick auf Rom und den darniederliegenden Kirchenstaat hieß Reform für ihn primär Restauration, wobei er unter den Vorzeichen verbesserter Effizienz und Organisation nicht zuletzt dank humanistischer Sekretäre Beachtliches leistete. Und im Reich wurde er durch den Arm seiner Legaten reformerisch tätig;⁴² allerdings mussten die entsandten Kardinäle, unter denen sich immerhin Persönlichkeiten wie Branda da Castiglione und Henry Beaufort befanden, Erfahrungen machen, die auf ein ebenso grundsätzliches wie auf der Hand liegendes Problem hinweisen, das auf seine Weise wieder an Segovias Wort denken lässt: Jede Reform von

⁴¹ Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform (wie Anm. 20), T.II: Die Konzilien von Pavia/Siena (1423/24), Basel (1431–1449) und Ferrara-Florenz (1438–1445), Darmstadt 2002, n. 1–4 samt Einleitung, 21f.; s. auch Jürgen Miethke, Concilium Papiense-Senense 1423–1424, in: COGD II/1, 633–642, hier 639. Vgl. Walter Brandmüller, Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424, Paderborn u. a. 2002, bes. 193–202; Helmuth, Reform (wie Anm. 6), 109.

⁴² In konziser Zusammenfassung Birgit Stedt, Martin V. Überwindung des Schismas und Kirchenreform, in: Braun u. a. (Hgg.), Das Konstanzer Konzil. Weltereignis – Essays (wie Anm. 12: Miethke), 126–131, hier 128–130. Grundlegend indes ihre auf das Reich fokussierte Habilitationsschrift: Papst Martin V. (1417–1431) und die Kirchenreform in Deutschland, Köln u. a. 2004; dazu vorbereitend bzw. im Nachgang dies., Legationen als Instrumente päpstlicher Reform- und Kreuzzugspropaganda im 15. Jahrhundert, in: Gerd Althoff (Hg.), Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, Stuttgart 2001, 421–453, hier 425–437, bzw.: Anspruch und Wirklichkeit. Der Wandel von Handlungsspielräumen und Reichweite päpstlicher Diplomatie im 15. Jahrhundert, in: Claudia Zey/Claudia Märkl (Hgg.), Aus der Frühzeit europäischer Diplomatie. Zum geistlichen und weltlichen Gesandtschaftswesen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert, Zürich 2008, 85–118, hier 89–91. Zu Martin V. und dem Kirchenstaat Concetta Bianca, Martino V e le origini dello Stato della Chiesa, in: Pierantonio Piatti/Rocco Ronzani (a cura di), Martino V: Genazzano, il pontefice, le idealità. Studi in onore di Walter Brandmüller, Rom 2009, 11–18. Über Martin V. zuletzt Kracht, Lexikon (wie Anm. 14), III/2, 96–101.

oben, ob nun von päpstlicher bzw. konziliarer oder auch von bischöflicher bzw. landesherrlicher Seite, hatte natürlich mit Widerstand seitens der Betroffenen zu rechnen, und sie stieß dabei nur zu oft an ihre Grenzen bzw. sie ließ sich in diesem konkreten Fall allenfalls innerhalb kleiner Reformzirkel durchsetzen, die sich im Anschluss an das *Constantiense* gebildet hatten. Das angebliche Lamartine-Wort: „On ne réforme que ce qu'on domine“ wird in unserem Zusammenhang von Hübler bis Helmuth zitiert, doch ebenso trefflich lässt sich – damit schon zu Basel überleitend – ein Geiler von Kaysersberg zitieren: *Das gantz consilium zu Basel war nit so mechtig, das es möcht ein frawencloster reformieren in einer stat, wan dy stat hielt es mit den frawen. Wie wolt dan ein consilium erst die gantz cristenheit reformieren.*⁴³

Ja, auch Basels Reformanstrengungen muten auf den ersten Blick – ähnlich den Konstanzer – wenig erfolgreich an, scheinen ebenfalls Stückwerk, obwohl die Väter erklärtermaßen die unvollendet gebliebene Arbeit ihrer Vorgänger zu gutem Abschluss bringen wollten. Erich Meuthen etwa sprach denn auch von einem „nur recht sektoralen und kurzgriffigen Charakter“ der einschlägigen Dekrete.⁴⁴ Andererseits erstaunt ein weiterer erster Blick, diesmal in die genannte Ausgabe der COGD, innerhalb derer Joachim W. Stieber das *Basiliense* mit einer fast 500seitigen Edition seiner Dekrete vom Umfang her an die Spitze aller mittelalterlichen Konzilien katapultierte, was allerdings zwei besonderen Umständen geschuldet ist: Bei Stieber fand diese Synode erstmals in ihrer gesamten 18jährigen Dauer volle Berücksichtigung (im Gegensatz zu früheren, vor allem römischen Sammlungen, die dem Konzil partiell oder in toto die Gültigkeit absprachen), und zudem produzierten die Basler selbst mit ihrem ausgeprägten Schreib- und Dokumentationsbedürfnis schlicht längere Erlasse als ihre Vorgänger.⁴⁵

Durchaus breiten Raum nehmen dabei nun Reformdekrete ein, obwohl der weitaus spektakulärste Text, nämlich der Versuch einer Generalreform (!), den 1435 niemand geringerer als der Konzilspräsident, Kardinal Giuliano Cesarini, konzipierte, von Stieber nicht einmal in irgendeiner Form berücksichtigt werden konnte – schlicht weil Cesarini seinen Entwurf mit Erfolg so geheim hielt, dass er weder den Zeitgenossen noch uns Heutigen zur Kenntnis gelangte, und dies, wie aufgrund unseres Wissens um den einzigen überlieferten Teilkomplex anzunehmen steht, aus gutem Grund:

⁴³ Zu den deutschen Reformkreisen Birgit Studt, Reformverbände und Reformzirkel in der politischen Kommunikation von Kirche und Reich im Spätmittelalter, in: Gisela Drossbach/Hans-Joachim Schmidt (Hgg.), Zentrum und Netzwerk. Kirchliche Kommunikationen und Raumstrukturen im Mittelalter, Berlin-New York 2008, 299–328. – Das Zitat stammt aus Geilers *Emeis*, zit. nach Ludwig Frhr. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1, Freiburg i.Bg. 5–7 1925, 409; zu Lamartine vgl. Helmuth, Reform (wie Anm. 6), 137.

⁴⁴ Erich Meuthen, Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften – Vorträge G 274, Opladen 1985, 13.

⁴⁵ COGD II/2: The General Councils of Latin Christendom. From Basel to Lateran V. (1431–1517), cur. J. Stieber [für Basel], Turnhout 2013, 667–1157. – Seit seiner Dissertation (Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire..., Leiden 1978) hat Joachim W. Stieber sich mehrfach mit der von der Forschung lange vernachlässigten Spätphase des *Basiliense* beschäftigt, so zuletzt: Felix V. als Papst des Konzils von Basel und die langfristige Bedeutung des Kirchenfriedens von 1449, in: Heribert Müller/Elisabeth Müller-Luckner (Hgg.), Das Ende des konziliaren Zeitalters (1440–1450). Versuch einer Bilanz, München 2012, 297–313.

Denn mit seinem – eher revolutionären denn reformerischen – Plan, alles Geld aus der Kirche zu verbannen, scheiterte der Kardinal schon im Vorfeld einer Dekretierung. Woraufhin nur der einzige anscheinend konsensfähige Rest in Form eines Annatenverbots, das aber allein schon eine wesentliche Reduzierung des Geldzuflusses für die Kirchenleitung bedeutet hätte, zwar am 9.VI.1435 verabschiedet wurde, jedoch unter heftigstem Protest führender Prälaten. Sogar und gerade exponierte Konziliaristen wie die Erzbischöfe Amédée de Talaru von Lyon oder Philippe de Coëtquis von Tours bezogen dagegen entschiedene Position, weil es nämlich auch für sie zum Verlust entsprechender Einnahmen in ihren eigenen Kirchenprovinzen geführt hätte. Wie sollte er, so Coëtquis, ohne diese finanziellen Mittel eine standesgemäße Visitation durchführen, bei der er als Erzbischof mit 30 Pferden aufzutreten habe: Manifestation engstirnigen Ständedünkels oder nur Bestehen auf Üblichem und Gewohntem?⁴⁶ Hier, wo es mit Cesarini einmal um's Ganze und mit dem Annatendekret zumindest partiell um den *nervus rerum* ging, gewinnt Segovias Dictum erneut an Gewicht, zeigt sich die Unmöglichkeit einer Gesamtreform. (Vorrangig zielte das Annatendekret natürlich darauf, Papst und Kurie entschädigungslos vom Geld fernzuhalten, indes sollten die Basler selbst schon bald nach der Erhebung ihres eigenen Papstes, Felix' V., an der Realität scheitern, da sie ihm nach zermürbenden Diskussionen schließlich eine zu seiner Versorgung beitragende Provision zugestehen mussten.⁴⁷)

Einmal mehr also Ernüchterung, Enttäuschung? Doch es fehlt auch hier nicht an gewichtigen Stimmen, die differenziert Verdienste und Grenzen, Licht und Schatten der Basler Reformen gewichten: So zuerst in den 1920er Jahren Zwölfer, dann vor allem Miethke und Helmuth, zu denen sich mit Blick auf die Ordensreform Dieter Mertens gesellte.⁴⁸ Sie werteten jene einschlägigen Basler Aktivitäten, die übrigens schwerpunktmäßig in die von Auseinandersetzungen mit Papst Eugen IV. weniger belastete Zeit von August 1433 bis März 1436 fielen, als durchaus intensiv, ambitioniert und ausladend, dabei indes sich zunehmend im Klein-Klein verlierend. Letzteres erweist exemplarisch

⁴⁶ COGD II/2, 954f.; cf. Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.II (wie Anm. 41), 252f.; MC II, 676–701. Vgl. Richard Zwölfer, Die Reform der Kirchenverfassung auf dem Konzil zu Basel (T.I), in: BZGAK 28 (1929), 141–247, hier 198–247; Helmuth, Reform (wie Anm. 6), 116–118; ders., Theorie (wie Anm. 6), 53 – Zu Cesarini Gerald Christianson, Cesarini. The Conciliar Cardinal. The Basel Years, St. Ottilien 1979, 136–148; allgemein zuletzt Kracht, Lexikon (wie Anm. 14), III/1, 296–299 – Zu Talaru und Coëtquis: CB V, 86; MC II, 676f., 680. Vgl. Müller, Franzosen (wie Anm. 29), T.I, 120–122, 243f.; jüngst zu Coëtquis Kracht, III/2, 63f.

⁴⁷ Basler Dekrete: *Etsi inscrutabili* (1442 I 19): COGD II/2, 1122–1125; *Rerum dispensatione* (1446 I 28): Noël Valois, Le pape et le concile (1418–1450) (La crise religieuse du XV^e siècle), t.II, Paris 1909, 193–195 Anm. 2. Zum Thema immer noch relevant Alexander Eckstein, Zur Finanzlage Felix' V. und des Basler Konzils, Berlin 1912 (Ndr. 1973), 39–88, und Franz Herre, in: CB VII, XXXV–XXXIX; zuletzt Stieber, Felix V. (wie Anm. 45), 304f. sowie Heribert Müller, Eine regierte Kirchenregierung. Der Savoyerpapst Felix V. und seine Kardinäle zwischen Konziliarismus, Fürstenmacht und römischer Restauration (1440–1449), in: Festschrift für Claudia Märkl (im Druck).

⁴⁸ Zwölfer, Reform, T.I (wie Anm. 46), T.II: BZGAK 29 (1930), 1–58 (Verf. konzentrierte sich vor allem auf die *reformatio capituli*) – Zu Miethke/Helmuth s. Müller, Krise (wie Anm. 5), 117f. – Mertens, Reformkonzilien (wie Anm. 24). Ungeachtet dieser verdienstlichen Arbeiten: Es fehlt für Basel ein mit Stumps Monographie (vgl. Anm. 36) vergleichbares Werk; so auch Gerald Christianson, From Conciliar to Curial Reform in the Late Middle Ages, in: Anna Marie Johnson/John A. Maxfield (Hgg.), The Reformation as Christianization. Essays on Scott Hendrix's Christianization Thesis, Tübingen 2012, 33–48, hier 39.

eben das – natürlich auch seinerseits hochdifferenzierte oder, um mit Helmuth zu sprechen, geradezu „zerklüftet“ – Ordenswesen: Anfänglich erstrebte Basel hier eine umfassende Generalreform, die sich aber schon angesichts der höchst unterschiedlichen Profile und Organisationsformen der – wie etwa im Fall der Mendikanten – obendrein teilweise papstnahen Gemeinschaften nicht realisieren ließ, und zudem bestand auch innerhalb der einzelnen Orden, ja selbst von Konvent zu Konvent höchst unterschiedlicher Reformbedarf; außerdem war Eugen IV., selbst ein Augustinereremit, zumindest in Oberitalien stark der Ordensreform verpflichtet gewesen, also in gewisser Weise ein Konkurrent. So blieben für das Konzil am Ende lediglich punktuelle Aktivitäten, und diese beschränkten sich überwiegend auf Basel, wo Cesarini selbst zwei Institute – Stifte indes – reformierte, auf das Umland und schließlich, abhängig von konzilsnahen Visitatoren, vor allem auf die österreichisch-bayerische Zone der Reformbenediktiner.⁴⁹ Wobei dann wiederum die konkreten Verhältnisse vor Ort, und d. h. die Spannungsfelder von landesherrlichen, bischöflichen und städtischen Interessen einen Durchgriff erschweren oder gar verunmöglichen konnten, woran ja das Dictum des Geiler von Kaysersberg erinnert.

Dass sich, aufs Ganze gesehen, die Basler Bemühungen einmal mehr auf die *reformatio in capite* konzentrierten, lag in der Logik der Dinge: Jetzt, im vierten Konzilsanlauf, wollte es eine im Zenit ihrer Bedeutung stehende Synode endlich wissen, zumal auf der Gegenseite der – anders als Martin V. – starr und feindselig agierende Papst Eugen IV. 1433 angeschlagen schien und die Dominanz von mittlerem Klerus und insbesondere von Vertretern der gelehrt-universitären Welt⁵⁰ in den eigenen Reihen für eine zunehmende Forcierung und dann auch Radikalisierung der konziliarischen Positionen sorgte. Und doch, über Papstwahl- und Kardinalatsdekret, über Bestimmungen zur Neuordnung von Kurie und Kirchenstaat wie auch zur Abschaffung päpstlicher Reservationen, über der Verfügung der Freiheit von Bischofs-, Abts- und Dignitärswahlen⁵¹ kam bemerkenswerterweise die *reformatio in membris* nicht zu

⁴⁹ Mertens, Reformkonzilien (wie Anm. 24), 446–455; Helmuth, Basler Konzil (wie Anm. 21), 121–132; ders., Reform (wie Anm. 6), 131–146; ders., Theorie (wie Anm. 6), 56–68; ders., *Capitula*. Provinzialkapitel und Bullen des Basler Konzils für die Reform des Benediktinerordens im Reich. Mit einer Konkordanz und ausgewählten Texten, in: Helmuth/Müller (Hgg.), Studien zum 15. Jahrhundert (wie Anm. 20: Miethke), 87–121; Stefan Sudmann, Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 278–287.

Einen bemerkenswerten Sonderfall, auch mit Blick auf die Konzilsobedienz, stellte der nie der Reform bedürftige Kartäuserorden dar – 1435 zog Cesarini sich in dessen Basler Konvent zurück –; s. dazu Thomas Woelki, Die Kartäuser und das Basler Konzil, in: ZKG 121 (2010), 305–322; Bernard Bligny, La Grande Chartreuse et son Ordre au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378–1449), in: Frans Hendrickx/Tom Gaens (Hgg.), *Amo te, sacer ordo Carthusiensis...*, Löwen 2012, 73–96.

⁵⁰ S. hierzu Heribert Müller, Universitäten und Gelehrte auf den Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449), in: Rainer Christoph Schwings (Hg.), Universität, Religion und Kirchen, Basel 2011, 109–144, hier 132–141, mit der einschränkenden Feststellung, dass zumindest in der ersten Konzilshälfte ein Kreis von ungefähr 50 Persönlichkeiten einen Führungszirkel bildete, in dem Prälaten überproportional vertreten waren.

⁵¹ COGD II/2, 891–895, 962–981; cf. Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.II (wie Anm. 41), 318–325, 364–377. Vgl. Helmuth, Basler Konzil (wie Anm. 21), 333f.; ders., Reform (wie Anm. 6), 112, 115f.; ders., Theorie (wie Anm. 6), 53; Joachim Stieber, The Reform of the Papacy at the Council of Basel, in: Arthur P. Monahan/John R. MacCormack (Hgg.), Representation, Consent and Papal Authority, Halifax 1996, 107–117; Christianson, From Conciliar to Curial Reform (wie

kurz. Man folgte also keineswegs dem simplen Rezept eines Nicolas Gehé, mit der Reform des Haupts werde sich auch alles Andere schon regeln, sondern widmete sich diesem Komplex mehr als je zuvor, wenn auch wichtige Themen wie Pfründenwesen, Seelsorge und Laien dabei kaum eine Rolle spielten.⁵² Vier Punkte sind in diesem Zusammenhang hervorzuheben:

1) Die einschlägigen Dekrete rekurrten in Vielem auf ältere Bestimmungen, versahen sie aber manches Mal mit einem Ton verschärfter, rigoristischer Strenge und scheinen damit schon auf das nächste Jahrhundert vorzuweisen. Sie lagen gleichsam im Trend und hatten weniger innovatorischen als verstärkenden Effekt. Dabei griffen die Väter auf in Konstanz nicht bis zur Dekretreife gelangtes Material zurück wie auch auf einen von Cesarini überarbeiteten Entwurf jener besagten, noch von Martin V. eingesetzten römischen Kardinalskommission und natürlich auf frühere synodale Bestimmungen, etwa von Provinzialkonzilien der 20er Jahre.⁵³

2) Wie in Konstanz waren die Reformaktivitäten von zahlreichen Eingaben, Memoranden und Traktaten begleitet, von denen einige wie die Schrift des Lübecker Bischofs Johannes Schele in den im Nachlass des Nikolaus von Kues überlieferten Handakten Cesarinis (Cod. Cus. 168) zu finden sind – sie alle aber überragt des Cusanus *Concordantia catholica*, die, weit darüber hinausgehend, das Panorama einer universal-christlichen Ordnung entfaltet, basierend auf den Prinzipien Konsens und Repräsentation und zugleich reformerisch wie ekklesiologisch akzentuiert.⁵⁴

Anm. 48), 40–42; Jürgen Dendorfer, Zur Theorie des Kardinalats im konziliaren Zeitalter, in: J.D./Ralf Lützelshwab (Hgg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter, Stuttgart 2011, 377f. (zu *De numero et qualitate cardinalium*).

⁵² Hierzu Helmvrath, Basler Konzil (wie Anm. 21), 337f.; ders., Reform (wie Anm. 6), 118f.; Schatz, Allgemeine Konzilien (wie Anm. 27), 151.

⁵³ Vgl. Helmvrath, Basler Konzil (wie Anm. 21), 338; ders., Reform (wie Anm. 6), 119, 129; Müller, Krise (wie Anm. 5), 119. Gehört in einen solch rigoristischen Kontext auch der Umstand, dass Basel für die Diskussion und Diffusion der neuen Hexenberichte zu einer Art Clearingstelle wurde, als die Hexenverfolgungen im konzilsnahen Savoyen und in dem diesem benachbarten Dauphiné einsetzten? Lit. hierzu bei Müller, Krise (wie Anm. 5), 119; hinzuweisen bleibt auch auf die Basels Bedeutung in diesem Kontext stark hervorhebenden Arbeiten von Andreas Blauert (u. a. Frühe Hexenverfolgungen. Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts, Hamburg 1989). Zahlreiche jüngere Studien stammen aus dem Umkreis von Agostino Paravicini Bagliani (Lausanne), weitere sind zu erwarten (eine Übersicht der bisherigen Forschungen bei Ursula Gießmann, Der letzte Gegenpapst. Felix V. Studien zu Herrschaftspraxis und Legitimationsstrategien [1434–1451], Köln u. a. 2014, 49f. Anm. 151). Könnte nicht auch bei der Wahl des ehemaligen Herzogs Amadeus VIII. von Savoyen durch die Basler zu ihrem Papst neben den bekannten Gründen der Umstand eine Rolle gespielt haben, dass dessen Herrschaft stark reformerisch-rigoristische Tendenzen mit dem Ziel umfassender religiöser und sozialer Kontrolle seiner Untertanen und damit devianzvermeidender Verhaltensnormierung zeigte, wie sie etwa in dessen *Decreta Sabaudiae Ducalia* (1430) und deren beiden Vorläufern (1403, 1423) ihren Niederschlag fanden? Vgl. dazu auch Gießmann, Der letzte Gegenpapst, 42, 51.

⁵⁴ Eine Kurzübersicht über Traktate aus der Zeit des *Basiliense* bei Hermann Josef Sieben, Traktate und Theorien vom Beginn des Grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521), Frankfurt a. M. 1983, 33–41; einschlägige Texte speziell zur Reform bieten Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.II (wie Anm. 41), 188–317. Zur *Concordantia Catholica* (s. Erich Meuthen/Hermann Hallauer [Hgg.], Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Bd. I/1, Hamburg 1976, n. 202) liegt eine kaum mehr überschaubare Literatur vor; noch immer lesenswert Sieben, Traktate, 59–109 (Ein Paradigma: Nicolaus von Kues, *De concordantia catholica*); weiter ausgreifend Werner Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konzili-

3) Gerade den Disziplinardekreten *stricto sensu* war offensichtlich zumindest ein begrenzter Erfolg beschieden, wie auch generell die Zahl der überlieferten Dekret-Handschriften – rund 70 sind es – überrascht. Ein erster Druck lag schon 1500 vor, und immerhin 17 weitere Drucke sollten bis Ende des 18. Jahrhunderts folgen.⁵⁵ Das mag, wie beispielsweise im Fall des Konkubinarierdekrets,⁵⁶ damit zusammenhängen, dass hier Missstände thematisiert wurden, die für Reformere jeglicher Couleur völlig unstrittig waren. Und das gilt ebenso für das uns Heutigen in der Rigorosität seiner Ausgrenzung wie in seinem Missionierungseifer nur schwer verständliche, wohlge-merkt als Reformerverlass fungierende Juden- und Neophytendekret, welches sich jedoch bruchlos in eine Reihe entsprechender Verfügungen der Zeit von Benedikt XIII. bis hin zu Nikolaus von Kues fügt.⁵⁷ Und eine solche Fraglosigkeit gilt auch für die oft rezipierten Bestimmungen zur würdigen Feier der Liturgie oder zur regelmäßigen Abhaltung von Provinzial- und Diözesansynoden, wobei in diesem Fall für die Basler die Reformintention mit der Absicht der Stärkung des korporativ-kollegialen Elements in der Kirchenverfassung einherging.⁵⁸

4) Gerade wurden erste Schlaglichter auf die Rezeption von Basler Reformdekreten geworfen, doch auf die Frage, welchen Umfang und welche Tiefendimension diese

arismus, Münster 1980, 256–292; Aldo Landi, Niccolò Cusano, riformatore a Basilea, in: Martin Thurner (Hg.), Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien..., Berlin 2002, 305–314, hier 306–311; zuletzt Gerald Christianson, in: Marko Brösch u. a. (Hgg.), Handbuch Nikolaus von Kues. Leben und Werk, Darmstadt 2014, 131–138. Ein bis 2008 reichendes Panorama der jüngeren Forschung zu Kues und Basel bei Alberto Cadili, Il concilio di Basilea nella produzione storiografica degli ultimi vent'anni, in: Cristianesimo nella storia 30 (2009), 635–727, hier 714–723. Über Nikolaus von Kues als Reformere allgemein Thomas Frank/Norbert Winkler (Hgg.), *Renovatio et unitas* – Nikolaus von Kues als Reformere. Theorie und Praxis der *reformatio* im 15. Jahrhundert, Göttingen 2012; H. Lawrence Bond/Gerald Christianson, Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age, Farnham 2011.

⁵⁵ Zur handschriftlichen Überlieferung Helmtrath, Basler Konzil (wie Anm. 21), 452; ders., Reform (wie Anm. 6), 126. Die Zahl erhöht sich auf (vorläufig!) über 100, wenn man Handschriften hinzunimmt, die unter heterogenem Basler Aktenmaterial auch Dekrete enthalten: ders., Theorie (wie Anm. 6), 54 mit Anm. 57. Zu den Drucken Erich Meuthen, Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht, in: Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive. Sonderheft zum Gedenken an das Basler Konzil 1431–1449 = ThZ 38 (1982), 274–308, hier 300f.

⁵⁶ COGD II/2, 951–953; cf. Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.II (wie Anm. 41), 344–348. Vgl. Helmtrath, Basler Konzil (wie Anm. 21), 336; ders., Reform (wie Anm. 6), 113f.; Sudmann, Basler Konzil (wie Anm. 49), 255–260; Prietzel, La Réforme (wie Anm. 7), 351 (breite Rezeption, geringe Wirksamkeit).

⁵⁷ COGD II/2, 947–951; cf. Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.II (wie Anm. 41), 336–343. Vgl. Helmtrath, Basler Konzil (wie Anm. 21), 336f.; ders., Reform (wie Anm. 6), 113; Sudmann, Basler Konzil (wie Anm. 49), 274–278.

⁵⁸ a) Feier der Liturgie: COGD II/2, 956–961; cf. Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.II (wie Anm. 41), 354–363. Vgl. Helmtrath, Basler Konzil (wie Anm. 21), 335; ders., Reform (wie Anm. 6), 115–b) Provinzial- und Diözesansynoden: COGD II/2, 912–917; cf. Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.II (wie Anm. 41), 326–335. Vgl. Helmtrath, Basler Konzil, 335; ders., Reform, 112f. – c) Das meistverbreitete Dekret überhaupt aber beschäftigte sich mit der Abmilderung der Folgen von Exkommunikation und Interdikt, was nicht gerade der sonstigen rigoristischen Tendenz entspricht, allein wollte man so nur unbeabsichtigte bzw. ungerechte Auswirkungen solcher Kirchenstrafen auf eigentlich Unbeteiligte durch praktikable Regeln eingrenzen: COGD II/2, 953f.; cf. Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.II (wie Anm. 41), 348–351. Vgl. Helmtrath, Basler Konzil (wie Anm. 21), 333; ders., Reform (wie Anm. 6), 114; Sudmann, Basler Konzil (wie Anm. 49), 274.

Rezeption in der gesamten lateinischen Christenheit hatte, muss die Antwort ausbleiben. Der gegenwärtige Kenntnisstand erlaubt sie einfach (noch) nicht, und mit fortschreitender Forschung dürfte hier noch manche Überraschung zu erwarten sein. Wer hätte beispielsweise gedacht – dies ist das bemerkenswerte Ergebnis einer von Jürgen Dendorfer und Claudia Märkl 2007 veranstalteten Münchner Tagung „Nach dem Basler Konzil“ –, dass ausgerechnet an der Kurie Spuren von Reformthemen des *Basiliense* etwa in Wahlkapitulationen oder im Papstzeremoniell solange nachweisbar sind, als noch Vertreter einer – wie auch immer – von der konziliaren Epoche mitgeprägten Generation in Rom lebten.⁵⁹

Mangels Spezialuntersuchungen sind belastbare Aussagen zur Rezeption von (Reform-)Dekreten des *Basiliense*, um es ins Positive zu wenden, auf der Ebene von Kirchenprovinzen und Diözesen bislang lediglich für den Süden des Reichs möglich, also für die unmittelbare Ausstrahlungszone des Konzils,⁶⁰ wobei die Übernahme von Dekreten durch Partikularsynoden nicht zwangsläufig deren tatsächliche Durchsetzung an der Basis bedeuten muss. Ähnliches könnte – es bleibt mit aller Vorsicht zu formulieren – auch auf ost- und nordfranzösische Kirchen zutreffen, was den Charakter Basels als einer vornehmlich deutsch-französischen Synode unterstreichen würde (und dies findet wiederum seine Bestätigung *ex negativo* in völlig fehlenden oder allenfalls schwachen Rezeptionsspuren in Italien und Spanien).⁶¹ Im Fall Frank-

⁵⁹ Jürgen Dendorfer/Claudia Märkl (Hgg.), Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1450–1475), Berlin 2008; vgl. J.D., Die *Reformatio generalis* des Nikolaus von Kues zwischen den konziliaren Traditionen zur Reform *in capite* und den Neuansetzten unter Papst Pius II. (1458–1464), in: Frank/Winkler (Hgg.), *Renovatio et unitas* (wie Anm. 54), 137–155; Auch für die *Reformatio generalis*, die von Kues 1459 im Vorfeld einer von Pius II. geplanten Reform der Kirchengspitze verfasst wurde, dienten entsprechende Basler Dekrete mit als Vorbild. Darauf rekurrierte Cusanus ebenfalls im Rahmen seiner deutschen Legation 1451/52, bei der ihm zudem mit dem schottischen Zisterzienser Thomas Livingstone ein Basler „Überzeugungstäter“ als *episcopus in universali ecclesia* assistierte: Erich Meuthen: a) Acta Cusana (wie Anm. 54), I/3 (1996), passim, cf. I/4 (2000), Register: 1780 s.v. Thomas Livingstone; b) Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452, in: Hartmut Boockmann u. a. (Hgg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik-Bildung-Naturkunde-Theologie, Göttingen 1989, 421–499, hier 458f., 467f., 470f., 475, 478, 480, 490, 492, 494 (Basler Dekrete) – Zur „konziliaren Generation“ in Rom Erich Meuthen, Ein „deutscher“ Freundeskreis an der römischen Kurie in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Von Cesarini bis zu den Piccolomini, in: AHC 27/28 (1995/96) (= Festschrift für Walter Brandmüller), 487–542.

⁶⁰ Hierzu einmal mehr Helmuth mit Belegen samt einschlägiger Speziallit.: Basler Konzil (wie Anm. 21), 342–348; ders., Reform (wie Anm. 6), 126–128; ders., Theorie (wie Anm. 6), 54. S. auch Meuthen, Basler Konzil (wie Anm. 44), 12 Anm. 26; Heribert Müller, Das Ende des konziliaren Zeitalters (1440–1450)... , in: M./Müller-Luckner (Hgg.), Das Ende des konziliaren Zeitalters (1440–1450) (wie Anm. 45: Stieber), 3–26, hier 23f.; ders., Franzosen (wie Anm. 29), T.1, 208 Anm. 152; zuletzt Ernst Reiter, Die Basler Reformdekrete und die Reform des Bischofs Johann von Eych, in: Jürgen Dendorfer/Jessika Nowak (Hgg.), Reform und früher Humanismus in Eichstätt. Bischof Johann von Eych (1445–1464), Regensburg 2015, 199–212. Allgemein Herbert Schneider, Die Reform vor der Reformation. Zum Stand der Erforschung spätmittelalterlicher Synodalgeseztgebung im Deutschen Reich, in: Uta-Renate Blumenthal u. a. (Hgg.), Proceedings of the 12th International Congress of Medieval Canon Law (Washington D.C. 1–7 VIII 2004), Vatikanstadt 2008, 979–994.

⁶¹ Erste Hinweise zur Rezeption in französischen Kirchen (Lyon, Soissons, Avignon, Sens) bei Müller, Franzosen (wie Anm. 29), T.1, 165f., 217f., 402 – T.2, 833; Götz-Rüdiger Tewes, Kirchliche Ideale und nationale Realitäten. Zur Rezeption der Basler Konzilsdekrete in vergleichender europäi-

reichs bleibt zudem und vor allem die Übernahme der meisten Konzilsdekrete in einer den Interessen der Monarchie entsprechend modifizierten Form durch die „Pragmatische Sanktion von Bourges“ (1438), d. h. durch ein Staatsgesetz in Rechnung zu stellen. Die nach Vorbild der *Pragmatique* für das Reich intendierte Rezeption durch die „Mainzer Akzeptation“ (1439) erlangte dagegen nie Gesetzeskraft.⁶² Doch beide, *Pragmatique* wie Akzeptation, stehen für eine generelle Tendenz weltlicher Herrschaft, unter Rekurs auf Basler Dekrete im Rahmen von Landeskirchen selbst reformerisch zu intervenieren, wobei gerade in Frankreich ein sehr pragmatischer, flexibel am Einzelfall ausgerichteter, ja prinzipiell geradezu prinzipienloser Königshof auch mit Rom paktierte, wenn es opportun schien, und die eigenen Grundsätze außer Acht ließ, derweil gelehrte Räte im Reich noch Anfang des 16. Jahrhunderts – so Götz-Rüdiger Tewes – irrigerweise davon ausgingen, der Nachbar praktiziere eine rigoros fundamentalistische Politik gegenüber Papst und Kurie, und eine ebensolche ihren Fürsten zur Nachahmung empfahlen.⁶³

IV. Reform und Reformation

Über das Thema „Rezeption“ nunmehr am dritten und letzten Punkt angelangt, ist nochmals auf jene vielzitierte Aussage von Karl August Fink zurückzukommen, Rom habe für seine Verhinderung der Reform – und d. h. ja vor allem der Reform durch die Allgemeinen Konzilien – als Quittung die Reformation erhalten; ein Urteil, dem sich jüngst noch der katholische Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf in seinem Buch „Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte“ ausdrücklich angeschlossen hat.⁶⁴

scher Perspektive, in: Müller/Helmrath (Hgg.), Konzilien (wie Anm. 15: Girgensohn), 337–370, hier 342 – Basler Reformdekrete ohne Resonanz in Italien und Spanien, dort autochthone Reformwurzeln: Meuthen, Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht (wie Anm. 55), 298; ders., Basler Konzil (wie Anm. 44), 12f. Anm. 26; s. auch Müller, Krise (wie Anm. 5), 120f.; Tewes, Kirchliche Ideale, 341f.

⁶² Text und deutsche Übersetzung von *Pragmatique* und Mainzer Akzeptation bei Miethke/Weinrich, Quellen zur Kirchenreform, T.II (wie Anm. 41), 412–449, vgl. Einleitung 62–66. Erste Information zur *Pragmatique* bei Heribert Müller, in: a) LexMA VII (1995), 166f.; b) LThK³ VIII (1999), 498f.; c) Franzosen (wie Anm. 29), T.2, 994 s.v.; d) Die französische Krone und die Reformkonzilien im späten Mittelalter, in: AHC 46 (2014) (im Druck) – Zur Mainzer Akzeptation bei Johannes Helmrath, in: a) LThK³ VI (1997), 1213; b) Basler Konzil (wie Anm. 21), 297–306; s. auch Stieber, Pope Eugenius IV (wie Anm. 45), 155–189. Ältere Studien: Noël Valois, Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges sous Charles VII, Paris 1906; Heinz Hürten, Die Mainzer Akzeptation von 1439, in: AMRhKG 11(1959), 42–75.

⁶³ Tewes, Kirchliche Ideale (wie Anm. 61), 360–370. Einschlägig für die Thematik gleichfalls Tewes' Habilitationsschrift: Die römische Kurie und die europäischen Länder am Vorabend der Reformation, Tübingen 2001, sowie ders., Dekonstruktion eines Mythos. Das Papsttum und Frankreich von Ludwig XI. bis Franz I., in: Florence Alazard/Frank La Brasca (sous la dir. de), La papauté à la Renaissance, Paris 2007, 639–661.

⁶⁴ Vgl. oben Anm. 2; Meuthen, Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht (wie Anm. 55), 282 Anm. 17, führt auch ähnliche – von ihm selbst abgelehnte – Wertungen Finks in anderen Publikationen an; vgl. ders., Basler Konzil (wie Anm. 44), 12 Anm. 25; Müller, Krise (wie Anm. 5), 123; kritisch ebenfalls Patschovsky, Reformbegriff (wie Anm. 23), 26f.; Christianson, From Conciliar to Curial Reform (wie Anm. 48), 33 – Wolf, Krypta (wie Anm. 23), 86; gleich ihm stimmt auch Unterburger Finks These zu: „Reform der ganzen Kirche“ (wie Anm. 24), 132–134.

Nur, die sogenannten Reformkonzilien haben gar kein ganzheitliches Reformkonzept zustande gebracht, geschweige denn verwirklicht; mithin gab es da nichts zu verhindern und zu unterdrücken. Dass es dazu nicht kam, daran trugen nicht nur die Konzilsväter selbst Schuld, weil sie ja sowohl in Konstanz als auch in Basel wesentlich durch aktuell andrängende Probleme wie Großes Schisma und die Auseinandersetzung mit Eugen IV. absorbiert waren. Insofern könnte man der römischen Seite zumindest im Falle Basels vorwerfen, sie habe mit ihren Attacken gegen das Konzil die Väter nicht zur reformerischen Kernarbeit kommen lassen, diese vielmehr nach Kräften behindert; zu ver-hindern vermochte sie diese indes keineswegs, konnten sich die Basler ihr doch zwischen 1433 und 1436 in relativer Ruhe widmen. Und zu Konstanzer Zeiten gab es spätestens seit 1415 kaum noch einen päpstlichen Widerpart (andererseits drängte die Wahl eines *papa indubitatus*); dennoch war das reformerische Ergebnis, aller Anstrengung und allem Aufwand zum Trotz, ähnlich fragmentarisch und unbefriedigend, sieht man einmal von *Haec Sancta* und *Frequens* ab, sofern man beide auch zu den Reformdekreten im eigentlichen Sinne zählt. Entscheidender fiel Anderes ins Gewicht: zum einen der Umstand, dass die päpstliche Ekklesiologie auch in der Krise Bestand hatte, nicht zuletzt aufgrund der zunehmenden Unterstützung durch die meisten weltlichen Gewalten, die angesichts einer sich radikalierenden, papstabsetzenden Versammlung auf eine ihnen wohlbekannte, mit ihrer eigenen fürstlichen Stellung übereinstimmende und sie obendrein reich privilegierende römisch-monarchische Kirchenverfassung setzten, was auch für jene Kardinäle gilt, die in ihrer Mehrzahl nach relativ kurzem Aufenthalt in Basel desillusioniert an die päpstliche Kurie zurückkehrten.⁶⁵ Und zum anderen der Umstand, dass sich eben und selbst bei den unter dem Banner des Konziliarismus Vereinten nur zu oft Gegensätze, Konflikte und Brüche auftraten. Auch wenn die stete Wiederholung überflüssig scheint: Immer wieder ist an Segovias Wort zu erinnern, das in seiner banal-hellsichtigen Klarheit die Unmöglichkeit einer *reformatio generalis* impliziert. Die vielen divergierenden Interessen ließen sich in einem derart verfestigten Großunternehmen, wie es die Kirche war, im Rahmen einer Gesamtreform nicht mehr austarieren, sprich: schlicht nicht mehr unter einen Hut bringen. Es ist das große „zu spät“; das sah ein Nider, das sah ein Toke, das sahen Andere. Und wie gesagt, für viele war das System der römischen Papstkirche, so sofern es funktionierte, durchaus attraktiv, gar alternativlos. Man denke nur an die Supplikenflut, die noch in Konstanz über einen gerade gewählten Martin V. hereinbrach, und wie viele Hochschulen, Hochburgen des Konziliarismus, daran beteiligt waren, allen voran die Universität Paris.⁶⁶

⁶⁵ Auf diese obendrein durch den Jurisdiktionsprimat verstärkte zentralistische Verfassung als bis in die Gegenwart reformverhinderndes Moment hebt die Studie von Unterburger, „Reform der ganzen Kirche“ (wie Anm. 24), 109–137, ab.

⁶⁶ Ansgar Frenken, Gelehrte auf dem Konzil. Fallstudien zur Bedeutung und Wirksamkeit der Universitätsangehörigen auf dem Konstanzer Konzil, in: Müller/Helmrath (Hgg.), Konzilien (wie Anm. 15: Girgensohn), 107–147, hier 145f. mit Anm. 144 (Belege); ders., Die Universitäten auf dem Konzil..., in: Badisches Landesmuseum (Hg.), Das Konstanzer Konzil – Katalog (wie Anm. 19), 233–235, hier 234; ders., Konstanzer Konzil (wie Anm. 19), 161; vgl. Müller, Universitäten (wie Anm. 50), 116, 126.

Einen Eindruck über den Umfang der aus der Pariser Hochschule an den Papst gerichteten Suppliken gibt schon das publizierte Material für den Pontifikat Clemens' VII.: William J. Courtenay/Eric D.

Auch die Fürsten Europas – bekanntlich am Ende die Gewinner der konziliaren Epoche – verstärkten seit dem Ausbruch des Basler Schismas und erst recht nach dem Ausgang des *Basiliense* wieder ihre Beziehungen zu Rom und betrieben zu beiderseitigem Nutzen und Vorteil eine einträgliche Politik zwischen profitabler Papstreue und dem Ausbau ihrer landeskirchlichen Strukturen. Dass dabei das Reich auf dem kurialen Markt beim regen Handel um Stellen, Personen und Geld – teils selbstverschuldet, teils aufgrund langwährender, bis in die Zeiten Friedrichs II. und Ludwigs des Bayern zurückreichender Verwerfungen – immer randständiger wurde, dass es in Rom kaum mehr eine Stimme – etwa über deutsche Kardinäle – hatte, dass die Distanz schließlich zur Diastase wurde, dass sich die mit Konstanz und Basel verbundenen Hoffnungen, in die Mitte der Christenheit zu rücken und den eigenen, vielfältigen Reformvorstellungen zum Durchbruch zu verhelfen, als illusorisch erwiesen, dies ist ein anderes, weites und in der Tat reformationsrelevantes Thema⁶⁷ wie auch die noch 1522/23 von einem Papst aus dem Norden, Hadrian VI., so sehr eingeforderte, indes unterbliebene Selbstreinigung der Kurie.⁶⁸

Doch ob sie den Aufstieg Luthers noch verhindert hätte, scheint ebenso fraglich wie die Ansicht des Ortwinus Gratius, eines Kölner Humanisten jener Tage, eine Rezeption der Basler Dekrete hätte den Reformator gar nicht erst aufkommen lassen,⁶⁹ hätte also Reformationsimmunisierung über siebzig Jahre hin bedeutet. Zeigen nicht schon die angeführten Beispiele, dass zumindest die Reformdekrete *stricto sensu* keineswegs systematisch unterdrückt wurden, da sie ja, soweit bislang erkennbar, über Partikularsynoden – so im Süden des Reichs – oder auf staatlich-landeskirchliche Weise – so im Frankreich der *Pragmaticque* – zumindest begrenzt ihren Rezeptionsweg nahmen? Und im Übrigen wurde ja niemand daran gehindert, die großteils unstrittigen Reformbestimmungen zu befolgen.

Impliziert die Sicht von Fink und Wolf wie auch schon eines Ortwinus Gratius obendrein nicht die Unausweichlichkeit der Reformation und zwingt damit die historische Persönlichkeit eines Luther in ein sie determinierendes Bedingungsgeflecht, ja reduziert ihn so fast auf den Status eines Exekutors des Zwangsläufigen? Damit sei andererseits weder dem berühmt-berüchtigten Dictum eines Heinrichs von Treitschke das Wort geredet, Männer seien es, die Geschichte machen, noch soll der von Hamm konstatierte „reformerische Vorlauf“ der Reformation in Frage gestellt werden.⁷⁰ Ich wende mich nur gegen jenes simplifizierende „Konstanz und Basel

Goddard (Hgg.), *Rotuli Parisienses*. Supplications to the Pope from the University of Paris, vol.III: 1378–1394, 2 Bde., Leiden u. a. 2013.

⁶⁷ Dazu Müller, Krise (wie Anm. 5), 52–58, 121–123, unter Rekurs auf einschlägige Forschungen, darunter etwa Erich Meuthen, Reiche, Kirchen und Kurie im späteren Mittelalter, in: HZ 265 (1997), 597–637. Neuerdings zu ergänzen um den einleitenden Teil der Studie von Götz-Rüdiger Tewes, Die Kurie unter dem Medici-Papst Leo X. und die Phase der beginnenden Reformation Luthers. Familiäre Interessen statt universaler Pflichten, in: Heinz Schilling (Hg.), Der Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme, Berlin u. a. 2014, 3–30, hier 3–14.

⁶⁸ Zuletzt Wolf, Krypta (wie Anm. 23), 9–14; s. auch Tewes, Kirchliche Ideale (wie Anm. 61), 367.

⁶⁹ Zu ihm Tewes, Kirchliche Ideale (wie Anm. 61), 362–367, bes. 366 und 363 Anm. 82 (mit weiterer Lit.).

⁷⁰ Wobei Berndt Hamm Spätmittelalter und Reformation zwar enger als manch anderer Forscher miteinander verknüpft, Luthers Reformation selbst aber – gegen Kontinuitätsargumente – als System-

gescheitert, Luther und Reformation mithin die zwangsläufige Folge⁶ und erinnere an die einfache, die Persönlichkeit in ihr genuines Recht setzende Feststellung von Heiko A. Oberman: „Ohne Reformatoren keine Reformation“⁷¹ – und diese hatten im Übrigen primär andere Reformmotive als die vorrangig auf strukturell-institutionelle und disziplinarische Änderungen bedachten Konziliaristen.

Doch auch die Reformen der großen Synoden des 15. Jahrhunderts und diese selbst wollen schließlich noch in ihr genuines Recht gesetzt werden. Ob sie einen Weg aus der Krise wiesen, muss – so meine ich – mit einem großen Fragezeichen versehen werden, blieben sie doch vereinzelt und bruchstückhaft, fügten sich zu keinem geschlossenen Ganzen, was aus den dargelegten Gründen auch gar nicht mehr möglich war. Doch wenn man das Erreichte – und dazu zählen eine gewisse Beschneidung des Wildwuchses aus avignonesischer Zeit an der Kirchengspitze wie einzelne Schritte hin zu einer *reformatio membrorum* – nicht nur an den sehr deutschen Leistungsparametern „Reformationsverhinderung“ bzw. „Reformationsvorbereitung“ misst und die Reformdekrete, aber auch die von den Konzilien ausgehenden Anregungen, Anstöße und Wirkimpulse – Stichwort etwa Melker Reform – stattdessen als eine zwar „Unvollendete“ neben die im 15. Jahrhundert so überreich aufblühenden und im Übrigen in ihrem Gesamt die Reformation erst verständlich machenden Einzelreformen von Deventer und Windesheim über Kastl und Melk bis nach Bursfelde einreicht⁷² – um nur im Rahmen des nordalpinen Reichs zu bleiben –, dann wird man ihnen vielleicht etwas gerechter und lässt so obendrein dieses 15. Jahrhundert aus dem Schatten des 16. hervortreten und es durch die Hervorhebung seiner eigenwertigen Konturen ein „für sich genommenes“, ein „emanzipiertes“ Saeculum werden.⁷³ Allesamt aber – und das gilt auch für die vielen Reformen im Süden Europas, die keinen Zusammenhang mit den konziliaren erkennen lassen und eher bereits auf das *Tridentinum* vorzudeuten scheinen⁷⁴ –, allesamt aber stehen sie auf ihre je eigene Weise für jene Vielfalt, die das 15. Jahrhundert so interessant wie unübersichtlich macht, für jene zunehmende, von der Forschung der letzten Jahre stark betonte

bruch beschreibt: Berndt Hamm, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84 (1993), 7–82.

⁷¹ Verbunden mit der Feststellung: „Selbstverständliches muß ... wieder Grundverständnis werden“: Heiko A. Oberman, Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986, 21.

⁷² Vgl. oben Anm. 25. Speziell zu den Ordensreformen bietet Mertens, Reformbewegungen (wie Anm. 39), 170–173, einen weit über das Reich hinaus gehenden Kurzüberblick – Allgemein Meuthen, Das 15. Jahrhundert (wie Anm. 7), 89, der in der jüngeren Forschung eine Tendenz ausmachte, „die Reformation und die katholische Reform aus dem frömmigkeitsgesättigten Boden des 15. Jahrhunderts herauswachsen zu sehen“.

⁷³ Boockmann, Das 15. Jahrhundert (wie Anm. 25), 22, 25 (Zitate) – Wenn man sich die vor einigen Jahrzehnten gleich von verschiedenen Seiten vertretene Ansicht zu eigen machte, Reformen seien das Leitthema eines gar vom 13. bis ins 16./17. Jahrhundert reichenden Zeitalters gewesen, dann wäre das 15. dessen Mitte und Herzstück! S. etwa Pierre Chaunu, Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'éclatement 1250–1550, Paris 1975 (div. Ndr.); Steven E. Ozment, The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe, New Haven 1980; Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. vol. 4. Reformation of Church and Dogma (1300–1700), Chicago u. a. 1984.

⁷⁴ Vgl. Meuthen, Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht (wie Anm. 55).

„Fragmentierung“ in Kirche und Welt, die dann zum Signum der Neuzeit werden sollte.

Und ebendiese jüngste Forschung weist uns schließlich darauf hin, dass die Generalkonzilien des 15. Jahrhunderts weit über ihre theologische und strikt kirchengeschichtliche Relevanz hinaus als polyvalente historische Phänomene wahrgenommen werden wollen. So sind sie etwa biographische und prosopographische Fundgruben, halten musikgeschichtliche Entdeckungen bereit und weisen auf das Kongresswesen der frühen Neuzeit vor, sie fungieren als Diffusionsstätten des Humanismus, und in den Auseinandersetzungen der fürstlichen Delegationen auf den Konzilien um Sitz und Rang – auch sie spiegeln ebenjene „Fragmentierung“ – zeichnet sich Europas Mächtehierarchie zwischen Beharrung und Veränderung ab. Noch so manch Anderes ließe sich anführen, das nichts mehr mit unserem Gegenstand zu tun hat, aber eindrücklich zeigt, dass die historische Bedeutung der sogenannten Reformkonzilien sich nicht und keineswegs primär nur in ihrer Relevanz für das Thema „Reform“ erschöpft.⁷⁵

Abstract

The Councils of the 15th century, particularly the Synods of Constance (1414–1418) and Basel (1431–1449), fell considerably short of their self-proclaimed aim: to realise a general reform in a time of ecclesiastical crisis as general councils. This was due to external constraints, to the interests of the council fathers as individuals, as a collective and as representatives of their estate, and – not least – to the structural rigidity and materialistic attractions of the Roman Church as an institution. These factors, not papal obstruction – such as that of Pope Eugene IV against Basel –, doomed a comprehensive reform to fail. (Yet, as a myth, universal reform was to enjoy a long life.) Nevertheless, despite their fragmentary and incomplete character, the developments initiated in Constance and achieved in Basel with regard to the *reformatio in capite* and the *reformatio in membris* deserve notice. Clear traces of the recognition particularly of the councils' reform decrees *stricto sensu* can be documented in the southern empire and in some parts of France, where its extent may have even been more far-reaching than is known at present, as only limited research has been conducted to date.

This calls Karl August Fink's oft-repeated („Rom hat die Reform verhindert und dafür wenig später die Reformation erhalten.“ – “Rome prevented reform and soon after obtained reformation.”) into question. On the one hand, “the” reform via councils was not achieved, but on the other hand, partial reforms, which can be situated in the context of numerous individual reforms of the 15th century, had some weight. A perspective that views Luther and the reformation merely as inevitable consequence of the failures in Constance and Basel, diminishes their role as historical events in their own right too much. Finally, a more recent historiography demonstrates that the two general synods should not be reduced to the motif of “reform”, but that they can be rediscovered as polyvalent historical phenomena in addition to their relevance for theology and ecclesiastical history.

⁷⁵ Meuthen, Basler Konzil (wie Anm. 44), 13: „Es ist zu fragen, ob das Reformthema den Blick für die Gesamtbedeutung des Basler Konzils nicht geradezu verstellt hat“.

Das Ringen um ein Minderheitenrecht in Glaubensfragen

Die Speyerer Protestation von 1529

Irene Dingel

Das 21. Jahrhundert ist das Jahrhundert der großen Reformationsjubiläen. 500 Jahre 95 Thesen und der Beginn der von Wittenberg ausgehenden Reformation am 31. 10. 2017 ist nur eines unter zahlreichen weiteren ausschlaggebenden Daten der Reformation, die sich in den auf 2017 folgenden Jahren ebenfalls zum 500. Male jähren und mindestens ebenso prägnante Geschehnisse der Reformation ins Gedächtnis zurückrufen werden. All das lässt danach fragen, warum wir solche Jubiläen pflegen und in zuverlässiger Regelmäßigkeit immer wieder begehen.¹ Natürlich schwingt bei diesen Gelegenheiten die durchaus berechnete Freude am Feiern mit, aber dies scheint doch nur eine untergeordnete Komponente zu sein. Manchmal mag es auch nur um die Selbstdarstellung einer Gruppe oder Interessengemeinschaft gehen, die im Jubiläum ihre Existenzberechtigung aufs Neue formuliert. Wichtiger aber scheint doch das Element der historischen Selbstvergewisserung zu sein in der Rückerinnerung an ein vergangenes, aber geschichtlich wirkmächtig gewordenes Ereignis. Man bezieht Position, indem man sich in die durch das Jubiläum definierte Tradition einordnet und sie aneignet, oder aber indem man sich davon abgrenzt, sich distan-

¹ Vgl. dazu den Überblick zur modernen Erinnerungskultur, den Johannes Hund im Zusammenhang des Calvin-Jubiläums erstellt hat: ders., *Erinnern und feiern. Das Calvin-Jubiläum im Kontext moderner Erinnerungskultur*, in: *Verkündigung und Forschung* 57 (2012), 4–17 (hier auch zu den konfessionell unterschiedlichen Erinnerungskulturen). Vgl. für die historischen Zusammenhänge Thomas Kaufmann, *Reformationsgedenken in der Frühen Neuzeit. Bemerkungen zum 16. bis 18. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107 (2010), 285–324; außerdem Hans-Jürgen Schönstädt, *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617*, Wiesbaden 1978 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 88), Harm Cordes, *Hilaria evangelica academica. Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutherischen Universitäten*, Göttingen 2006 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 90); Gottfried Maron, *Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums*, in: *ZKG* 93 (1982), 177–221. Zur Instrumentalisierung von Reformationsjubiläen im Nationalsozialismus vgl. Irene Dingel, *Instrumentalisierung von Geschichte. Nationalsozialismus und Lutherinterpretation am Beispiel des Erlanger Kirchenhistorikers Hans Preuß*, in: Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann/Olaf Mörke/Luise Schorn-Schütte (Hgg.), *Wege der Neuzeit. FS für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag*, Berlin 2007 (Historische Forschungen 85), 269–284.

ziert und auf Fehlentwicklungen hinweist. Die zahlreichen Artikel in der Presse zeigen, wie sehr im Verlauf der gegenwärtig auf ihr Ende zulaufenden Reformationsdekade beide Arten des Umgangs mit einem Jubiläum aufeinandertreffen. Dieser Beitrag nimmt auf ein Datum der Reformationsgeschichte Bezug, das im Vergleich bisher recht wenig gefeiert wurde und ebenso wenig polarisierend gewirkt hat, aber für die Verbreitung und langfristige Wirkung der Reformation von nicht zu unterschätzender Bedeutung war: den Zweiten Speyerer Reichstag von 1529 mit der Speyerer Protestation. Dies war ein Ereignis, das schon im 16. Jahrhundert seine geographisch regionale Verortung bei weitem überschritt und letzten Endes bis in die Gegenwart hinein nachwirkte. Manches allerdings ist in der Rezeption der Vorgänge in Speyer klischeehaft überhöht worden. Die Protestation wurde zu einem spektakulären Akt stilisiert. Hier soll es deshalb darum gehen, hinter die rezeptionsgeschichtlichen Aneignungen zurück zu fragen und konsequent die historischen Kontexte und Abläufe zu beleuchten, die seinerzeit dazu führten, dass eine Minderheit evangelischer Stände auf dem Reichstag zu Speyer 1529 für sich das Recht der Gewissensfreiheit einforderte. Denn die Jubiläumswürdigkeit eines Ereignisses sollte und kann nicht von dessen Überhöhung oder Stilisierung bestimmt werden.

Zunächst ist interessant festzuhalten, dass die Speyerer Protestation den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zunächst in keiner Weise als herausragendes, in regelmäßigen Jubiläen zu feierndes Ereignis galt. Während man bereits im frühen 17. Jahrhundert zum ersten Mal ein Reformationsjubiläum feierte, nämlich am 31. Oktober 1617,² trat das Datum 1529 ganz in den Hintergrund. Dagegen erinnerte man sich durchaus an die Verlesung und Übergabe der *Confessio Augustana* auf dem Reichstag zu Augsburg am 25. Juni 1530 und beging dies erstmals als 100-jähriges Jubiläum im Jahre 1630 mit entsprechenden Festlichkeiten, Schriften und illustrierten Flugblättern. Auch dieses Jubiläum wurde durch die Jahrhunderte hindurch gefeiert, wobei der Fokus auf einem so prominenten Bekenntnis wie der *Confessio Augustana* für die rückerinnernde Aneignung oder dezidierte Abgrenzung von diesem Bekenntnis in der jeweiligen Neuformulierung protestantischer Theologie eine beachtliche Rolle spielte.³ Rezeptionsgeschichtlich von größerer Bedeutung waren und sind die auf Luther bezogenen Jubiläen, wie die Jahrhundertfeiern zu seiner Geburt – die letzte 1983 – und die bis heute alljährlich begangenen Reformationstage am 31. Oktober belegen. Demgegenüber hat es die Protestation der evangelisch gesinnten Fürsten

² Dafür, dass man des Anschlags der 95 Thesen durch Martin Luther an die Schlosskirchentüre zu Wittenberg gedachte, waren die Berichte Philipp Melancthons von 1546 und Johannes Mathesius' von 1565 in ihren weit verbreiteten Lutherbiographien ausschlaggebend gewesen. Die von Melancthon stammende Lebensbeschreibung Luthers findet sich in seiner Vorrede zum zweiten Band der lateinischen Schriften der Wittenberger Lutherausgabe von 1546. Sie ist auch abgedruckt in CR 6, Nr. 3478, 155–170. Vgl. hier bes. 162. Besonders populär waren die von Johannes Mathesius noch 1565, kurz vor seinem Tod, verfassten, aber erst im Jahr darauf gedruckten „Historien von des Ehrwürdigen in Gott Seligen thewren Manns Gottes, Doctoris Martini Luthers, anfang, lehr, leben und sterben/Alles ordentlich der Jarzal nach, wie sich alle sachen zu jeder zeyt haben zugetragen ...“, Nürnberg 1566.

³ Vgl. Johannes Hund, *Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Kontext von Kirchenpolitik, Theologie und kirchlichem Leben*, Göttingen [im Druck] (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz).

und Städte auf dem Reichstag zu Speyer 1529 schwerer, in den Status eines jubiläumswürdigen Ereignisses aufzurücken, auch wenn sich hier Entscheidendes abspielte, nämlich der schriftlich eingereichte, Bekenntniswert beanspruchende Widerspruch einer Minderheit gegen den von einer Mehrheit getragenen Reichstagsabschied. Erst das 19. Jahrhundert hat die Speyerer Protestation wiederentdeckt und ihr Andenken gefeiert, wobei nun die „Protestierenden“ nicht mehr nur – wie zu Anfang – aus rechtlicher und politischer Perspektive als Teilhaber an einem äußeren Rechtsakt, nämlich der Speyerer Protestation, gesehen wurden, sondern ein bestimmtes Verhalten bzw. eine bestimmte Haltung in den Vordergrund gerückt wurde. Nicht mehr von den „Protestierenden“ war die Rede, sondern von „Protestanten“ und „Protestantismus“, wobei man damit die evangelischen Christen überhaupt meinte. Das 19. Jahrhundert stilisierte die „Protestanten“ zu einer überkonfessionellen Gemeinschaft aller Evangelischen.

Dahinter stand eine lange Entwicklung, die sich über eine knappe begriffsgeschichtliche Skizze verdeutlichen lässt. Das „Protestieren“ jener kleinen Gruppe auf dem Speyerer Reichstag wurde nämlich im Rückblick als ein „Sich Empören“ gegen die herrschenden Autoritäten, gegen Papst und Kaiser, gedeutet. Damit schloss man sich einer Perspektive an, die zur Zeit des Zweiten Speyerer Reichstags vonseiten der Gegner der Protestierenden kultiviert worden war und die der zunächst noch selten gebrauchten lateinischen Bezeichnung „protestantes“ (deutsch: „Protestierende“ bzw. später „Protestanten“) eine negative Konnotation verlieh.⁴ Zu Anfang sprach man weniger innerhalb als vielmehr außerhalb der Grenzen des damaligen Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation von den „protestantes“. Im Reich selbst waren – im Sinne bekenntnismäßiger Festlegungen – die Bezeichnungen „Lutherani“, „Zwingliani“ und „Calviniani“ verbreitet, oder man sprach schlicht von den „Evangelici“. Erst gegen Ende des 17./Anfang des 18. Jahrhunderts änderte sich dies, und evangelische Christen begannen damit, die Bezeichnung „Protestanten“ für sich in Anspruch zu nehmen. Diese Entwicklung verlief parallel zu den irenischen Bemühungen um konfessionelle Union und zu dem Abschleifen des konfessionellen Bewusstseins in der Aufklärungszeit. Bis dahin, und im Grunde auch vereinzelt bis heute, bevorzugte man, sich als „evangelisch“ zu bezeichnen.⁵ Die Aufklärung war es schließlich, die das Selbstverständnis des Protestantismus über Jahrhunderte hinweg geprägt hat und wohl noch immer prägt. Protestantisch zu sein bedeutete die Inanspruchnahme persönlicher, selbstständig gewonnener und vertretener Glaubensüberzeugung, ebenso wie das Eintreten für eine begründete Gewissensfreiheit und hochherzige Toleranz Andersdenkenden gegenüber sowie die Offenheit für religiösen Fortschritt schlecht-

⁴ Boehmer weist allerdings auf die wertfreie Benutzung des Terminus durch den auf religiösen Ausgleich bedachten Georg Cassander im Zusammenhang mit dessen irenischen Bestrebungen hin; so in der „Consultatio de articulis inter Catholicos et Protestantos controversis“ von 1564. Vgl. Julius Boehmer, *Protestari und protestatio, protestierende Obrigkeiten und protestantische Christen. Zur Würdigung von Sinn und Auswirkung der Protestation(en) des Speyerer Reichstags von 1529*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 31 (1934), 1–22, hier 20f. mit Anm. 4.

⁵ Dies umso mehr, als von katholischer Seite gelegentlich die Tendenz bestand, die Qualifikation als „evangelisch“ zu vermeiden und gerade durch „protestantisch“ zu ersetzen, um die protestierend-oppositionelle Selbstabgrenzung anzusprechen.

hin. Damit hatte sich eine beträchtliche Verschiebung dessen ergeben, was historisch gesehen mit der Speyerer Protestation und den Protestierenden zu verbinden ist.⁶

Zur weiteren Stilisierung des Ereignisses trug auch die Kirchengeschichtsdeutung des 20. Jahrhunderts bei. Heinrich Bornkamm, der 1977 verstorbene Heidelberger Kirchenhistoriker, bewertete den Speyerer Reichstag von 1529 seinerzeit als „Geburtsstunde des Protestantismus“⁷ und bezeichnete die damals überreichte Protestationschrift als dessen „Geburtsurkunde“.⁸ Denkt man im Rhythmus von Jubiläen, so wäre dies im Jahre 2029 zu feiern oder zumindest als Meilenstein in der Geschichte der Reformation zu erinnern; selbst wenn man sich nicht allen Deutungen früherer Generationen anschließt.

Dies ist der Ausgangspunkt für einen Neuansatz in der Betrachtung der historischen Ereignisse. Sie werden in dem hier vorliegenden Beitrag nicht ganz so vollmundig präsentiert, wie dies in der vorangegangenen Geschichtsdeutung üblich war. Vielmehr soll das Augenmerk auf jene Konstellationen gerichtet sein, die dazu führten, dass man in Speyer damit begann, um ein Minderheitenrecht in Glaubensfragen zu ringen und es schließlich auch für sich in Anspruch zu nehmen, auch wenn man es noch nicht *allen* im damaligen Reich vorhandenen Minderheiten zugestand. Aber ein Anfang war gemacht. Dem diente die Protestation, der es weniger um einen Einspruch als vielmehr um das Bekennen der für die eigene Gruppe in Anspruch genommenen Glaubenswahrheit ging.

I. Die Vorgeschichte der Speyerer Protestation – der Zweite Speyerer Reichstag von 1529

Die Geschichte der Speyerer Protestation und der Abläufe auf dem Reichstag von 1529 ist im Grunde genommen die Geschichte eines politischen Scheiterns der Evangelischen. Das Verhältnis zwischen den als Häretikern gebrandmarkten Anhängern der Reformation unter den Ständen des Reichs und dem habsburgischen Kaiser, der sich vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Kaiseridee als „Advocatus Ecclesiae“ verstand und für die Einheit von politischem Gemeinwesen und Corpus Christianum eintrat, war seit jeher gespannt. Ausschlaggebend dafür war, dass Kaiser Karl V. im Anschluss an die Exkommunikation Luthers durch die päpstliche Bannbulle „Decet Romanum Pontificem“ vom Januar 1521 am Ende des Reichstags von Worms, vor dem

⁶ Die Bezeichnung „Protestantismus“ konnte als zusammenfassende Dachbenennung für die Kirchen der Reformation funktionieren und zugleich als Bezeichnung einer Kulturbewegung in Anspruch genommen werden. Die gesellschaftlich-kulturellen Werte des Individualismus, der Gewissensfreiheit, der Toleranz und der Offenheit für kulturellen Fortschritt waren es, die nach Ansicht der Aufklärer den Protestantismus charakterisierten und seine Identität bestimmten. Freilich blieb dies nicht unwidersprochen, zumal manche hier eine liberale Überfremdung zu erkennen glaubten und deshalb gegenzusteuern versuchten. So versuchte z. B. Friedrich Wilhelm III. in seinen Kabinettsordren von 1817–1822 immer wieder zu der Bezeichnung „evangelisch“ zurückzulenken. Vgl. Boehmer, *Protestari* (wie Anm. 4), 20–22.

⁷ Vgl. Heinrich Bornkamm, *Die Geburtsstunde des Protestantismus. Die Protestation von Speyer (1529)*, in: ders., *Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte*, Göttingen 1961, 112–125.

⁸ Vgl. Bornkamm, *Geburtsstunde* (wie Anm. 7), 122.

sich der Reformator verantworten musste, das Wormser Edikt hatte ergehen lassen. Dieses kaiserliche Mandat hatte nicht nur über Luther die Reichsacht verhängt, sondern auch über all seine Anhänger und Beschützer. Vernichtung und Verbot seiner Schriften, wie es das Wormser Edikt verlangte, sollten die reformatorische Bewegung unter Kontrolle bringen und möglichst auslöschen. Dies setzte die evangelischen Stände unter Druck, auch wenn an eine konsequente Durchführung der Bestimmungen des Wormser Edikts bereits 1521 nicht zu denken war. Denn dies hing von der Bereitwilligkeit und vom Einsatz der jeweiligen Territorialherren ab, die keineswegs alle geneigt waren, sich dem kaiserlichen Willen zu beugen⁹ und zudem Anhänger der Wittenberger Reformation geworden waren. Dennoch blieb das Wormser Edikt bis zum Abschluss des Augsburger Religionsfriedens im Jahre 1555 rechtlich in Geltung. Aber viel Handlungsspielraum zur Durchsetzung seines Mandats hatte der Kaiser nicht. Denn aufgrund seiner zahlreichen außenpolitischen Verwicklungen, die ihn bis 1530 vom Reich fernhielten, lagen seine Prärogativen auf anderem Gebiet. Immer wieder ging es um den Schutz der Grenzen vor den unter Sultan Suleiman heranrückenden Osmanen oder um kriegerische Konfrontationen mit dem Erbfeind Frankreich, die seine gesamte Aufmerksamkeit beanspruchten. In all diesen Kriegshandlungen war er auf die Unterstützung der Reichsstände, auch der reformatorisch gesinnten, angewiesen. Vor allem die Periode zwischen 1525 und 1528 war eine Zeit voller Höhen und Tiefen für die habsburgische Politik.¹⁰ Diese wechselhaften außenpolitischen Konstellationen hatten Rückwirkungen auf die innenpolitische Lage und auf die Sache der Reformation, die in dem sächsischen Kurfürsten Johann dem Beständigen und in dem jungen Landgrafen Philipp von Hessen entschiedene und tatkräftige Anhänger gefunden hatte. Unter den evangelischen Reichsstädten hatten sich Nürnberg und Straßburg zu reformatorischen Zentren entwickelt. Die unsicheren außenpolitischen Verhältnisse hatten Karl schon seit 1522 immer wieder zu Zugeständnissen an die Evangelischen gezwungen,¹¹ denn auf ihre Hilfe – in Form von Truppen oder zumindest Geldern –

⁹ Vgl. dazu insgesamt Armin Kohnle, *Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden*, Gütersloh 2001 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 72).

¹⁰ Der Sieg von Pavia 1525 über Franz I. und der anschließende Frieden von Madrid vom Januar 1526 hatte Karl V. über Frankreich triumphieren lassen. Aber dies machte dem Krieg nur für kurze Zeit ein Ende, denn in der – gegen jene Friedensvereinbarungen gegründeten – Liga von Cognac (Mai 1526), an der auch der Medici-Papst Clemens VII. beteiligt war, fand sich eine bedrohliche antihabsburgische Front zusammen. Karl ahndete das bündnisbrüchige Handeln des Papstes mit der Erstürmung und unbarmherzigen Plünderung der Stadt Rom, dem sogenannten Sacco di Roma von 1527. Wenige Monate zuvor, am 29. August 1526, war Ungarn, das durch die habsburgische Heiratspolitik dem Reich verbunden war (Ferdinand, der Bruder Karls V., hatte Anna, die Schwester des ungarischen Königs Ludwig II. geheiratet, und Ludwig die Schwester Ferdinands, Maria von Habsburg), bei Mohács dem Ansturm der Türken unterlegen. Der ungarische König fiel, und Karls Bruder Ferdinand erwarb durch Erbfolge die ungarische Krone. Im Jahr darauf, 1527, wurde er durch Wahl böhmischer König. Dies bedeutete für die Habsburger einen enormen Machtgewinn im Osten unter dem Szepter Ferdinands, aber zugleich auch eine gefährliche Bedrohung nun direkt vor den Grenzen des Reichs. Zu Karl V. insgesamt vgl. Alfred Kohler, *Karl V. 1500–1558. Eine Biographie*, München 1999, und Luise Schorn-Schütte, *Karl V. Kaiser zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München ³2006.

¹¹ Dies begann schon mit den Nürnberger Reichstagen 1522–1524; vgl. Armin Kohnle/Eike Wolgast, *Art. Reichstage der Reformationszeit*, in: TRE 28 (1997), 457–470, bes. 459f.; außerdem Kohnle, *Reichstag und Reformation* (wie Anm. 9), 105–247. Vgl. auch Eike Wolgast, *Die Einführung der*

war er im Kriegsfall angewiesen. Die bedeutendste Konzession an die Evangelischen befindet sich im Reichsabschied des Ersten Speyerer Reichstags, der vom 25. Juni bis 27. August 1526 getagt hatte. Er erneuerte nicht nur die stets vorgebrachte Forderung der reformatorisch Gesinnten nach einem Generalkonzil oder wenigstens nach einer Nationalversammlung, sondern – und dies war bei weitem wichtiger – er stellte die Durchführung des Wormser Edikts in die Verantwortung der einzelnen Stände. Das bedeutete, dass der Reichstag de facto die rechtliche Gültigkeit der Reichsacht über Luther und seine Anhänger vorübergehend aussetzte. Nach einer von den Kurfürsten geprägten Formulierung, erklärten die Stände, bis zur Veranstaltung des allseits geforderten Konzils mit dem Wormser Edikt so zu verfahren „wie ein jeder solches gegen Gott und kayserrl. Majestät hoffet und vertraut zu verantworten“.¹² Diese ‚Verantwortungsformel‘, die ein zeitlich begrenztes Provisorium beschrieb, war ein Meisterstück der Dissimulation, d. h. jener Kunst, kompromisstaugliche, die Gegensätze im Grunde verschleiernde Formulierungen zu finden. Diese Verhandlungs- und Formulierungsstrategie wandte man im 16. Jahrhundert gern und immer wieder – manchmal durchaus mit Erfolg – an, z. B. auf Religionsgesprächen und bei Konsensverhandlungen. Die Verantwortungsformel des Ersten Speyerer Reichstags eröffnete einen weiten Interpretationsspielraum, der beide Seiten bediente und zufriedenstellte. Das Wormser Edikt war nicht aufgehoben, aber die rechtlichen Mittel, seine Durchführung zu erzwingen, waren vorübergehend außer Kraft gesetzt. Streng genommen handelte es sich dabei um nichts anderes als eine Vertagung der Frage, wie mit der Durchführung dieses kaiserlichen Mandats zu verfahren sei. Die evangelischen Stände aber leiteten daraus ab, dass die Durchführung der Reformation nunmehr in das Ermessen der jeweiligen Obrigkeiten gestellt sei. Sie beanspruchten im Grunde ein „ius reformationis“. Tatsächlich war dies der Beginn obrigkeitlich gelenkter „Fürstenreformationen“ in verschiedenen Territorien und damit die Grundlage für das spätere Entstehen evangelischer Landeskirchen.

Dieser Blick auf die Vorgeschichte der Speyerer Protestation führt vor Augen, wie unberechenbar und fragil die Konstellationen auf politischer und kirchenpolitischer Ebene waren, und um welche Positionen und Freiheiten man rang, als am 15. März 1529 der durch Erzherzog Ferdinand, den Statthalter Karls, im Namen des Kaisers ausgeschriebene Zweite Speyerer Reichstag eröffnet wurde.¹³ Die Einladung drängte auf möglichst vollständige Teilnahme der Reichsstände und benannte zugleich die Hauptberatungsgegenstände, nämlich zum ersten die Gewährung einer sogenannten Türkenhilfe militärischer oder finanzieller Art für die Verteidigung gegen die Osmanen und des Weiteren das Problem des Umgangs mit den Glaubensfragen bis eine Lösung durch ein zukünftiges Konzil erbracht werden könnte.¹⁴ Die Stadt Speyer, seit 1527

Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und in Europa, Gütersloh 2014 (Quellen und Forschungen zu Reformationsgeschichte 89), 18–25.

¹² Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede, T. 2, Frankfurt/M. 1747, 274, zit. nach Kohnle/Wolgast, Art. Reichstage der Reformationszeit (wie Anm. 11), 461.

¹³ Er dauerte ca. sechs Wochen bis zum 22. April 1529. Zu Ferdinand vgl. die Biographie von Alfred Kohler, Ferdinand I. 1503–1564. Fürst, König und Kaiser, München 2003.

¹⁴ Vgl. Johannes Kühn, Die Geschichte des Speyerer Reichstags 1529, Leipzig 1929 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 146), 23f.

Sitz der beiden höchsten Behörden des Reichs, nämlich des Reichsregiments und des Reichskammergerichts, wurde durch die Veranstaltung des Reichstags aufs Neue für ca. fünf Wochen zum Brennpunkt der Reichspolitik und des öffentlichen Interesses. Denn hier trafen sich – wie schon einmal im Jahre 1526 – Kurfürsten, Fürsten, Grafen und Herren mit ihrem oft stattlichen Gefolge. Die Reichsstädte entsandten ihre herausragendsten Repräsentanten. Obwohl oder vielleicht gerade weil man wusste, dass die Religionsfrage zur Debatte stehen sollte, brachten die evangelischen Herren ihre Prediger mit. Unter ihnen waren der spätere schwäbische Reformator Erhard Schnepf, damals Hofprediger Philipps von Hessen und Professor an der noch jungen Universität Marburg, außerdem Johannes Agricola aus Eisleben, Hofprediger des Kurfürsten Johann von Sachsen, und Adam Weiß von Crailsheim im Gefolge Markgraf Georgs von Brandenburg-Ansbach. Zwar durften sie nicht die Kirchen der Stadt für den evangelischen Gottesdienst nutzen, aber ihre Predigten unter freiem Himmel, wohl u. a. im Hof der Herberge des Kurfürsten von Sachsen, fanden im Volk außerordentlichen Zuspruch.¹⁵ An ihren Herbergen hatten die evangelischen Fürsten nicht nur ihre Wappen, sondern zusätzlich als Devise die Abkürzung V.D.M.I.Æ. – Verbum Domini Manet In Æternum – angebracht. Offenbar war dieses Motto auch eingestickt auf den Ärmelaufschlägen der Livreen der kursächsischen und hessischen Dienerschaft zu sehen.¹⁶ All dies signalisierte Bekennermut und Entschlossenheit. Aber nicht die Evangelischen waren es, die Ziel und Ablauf des Reichstags bestimmten, sondern Erzherzog Ferdinand, der in Philipp von Hessen seinen aktivsten Gegenspieler fand.¹⁷ Dass Ferdinand und nicht Kaiser Karl die Regie führte, zeigte sich bereits am Inhalt der Proposition, d. h. der kaiserlichen Gesetzesinitiative, die üblicherweise im Plenum des Reichstags verlesen, dann aber getrennt in den drei Kurien der Kurfürsten, Fürsten und Reichsstädte beraten wurde.¹⁸ Diese Proposition war ungewöhnlich scharf formuliert und ließ inhaltlich den Akzent auf den Interessen Habsburgs im Ostteil des Reichs durchscheinen, wo Ferdinand durch Erbfall die Krone Ungarns und durch Wahl diejenige Böhmens hatte erwerben können. Seit der Schlacht bei Mohács und der Niederlage der ungarischen Truppen gegen die herandrängenden Osmanen am 29. August 1526 war die Lage

¹⁵ Vgl. hierzu Georg Biundo, Der Reichstag zu Speier 1529 und die Protestation, in: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte 5 (1929), 33–54, hier 41f.

¹⁶ Dies und mehr zu den Rahmenbedingungen des Reichstags berichtet Michael Wagner, Die Speyerer Reformationsreichstage 1526 und 1529, in: Karl-Heinz Rothenberger u. a. (Hgg.), Pfälzische Geschichte, Bd. 1, Kaiserslautern 2001, 296–298, hier 296. Vgl. auch Bornkamm, Geburtsstunde (wie Anm. 7), 118.

¹⁷ Schon durch seine Verwicklung in die Packschen Händel hatte Philipp von Hessen eine Bedrohung für den kaiserlichen Statthalter dargestellt. Nicht zuletzt beförderte dies die Entschlossenheit auf der altgläubigen Seite, die reformatorischen Strömungen zu bekämpfen. Vgl. dazu Kühn, Geschichte des Speyerer Reichstags (wie Anm. 14), 26f. Zu den sich ergebenden Rivalitäten zwischen Ferdinand und Philipp und der Politik des Landgrafen vgl. darüber hinaus Jan Martin Lies, Zwischen Krieg und Frieden. Die politischen Beziehungen Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen zum Haus Habsburg 1534–1541, Gütersloh 231 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 231), 61–122 über die Jahre 1525/26 bis 1534.

¹⁸ Vgl. zum gesamten rechtlichen Hintergrund Klaus Schlaich, Die ‚protestatio‘ beim Reichstag in Speyer von 1529 in verfassungsrechtlicher Sicht, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 25 (1980), 1–19. Die Proposition ist ediert in: Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe [= DTRA.JR], Bd. VII/2, bearb. v. Johannes Kühn, Göttingen ²1963, 1128–1136.

im Osten bedrohlicher und unsicherer denn je.¹⁹ Es sollte demnach auf dem Reichstag in erster Linie um eine sofortige und beständige Unterstützung gegen die militärischen und auch religiösen Feinde des Reichs und der Christenheit gehen. Als zweites kam in der Proposition das „höchste mißfallen“ des Kaisers über die während seiner Regierung aufgekommenen und sich täglich ausbreitenden reformatorischen Irrlehren zur Sprache, durch die die Kirche verachtet und Gott geschmäht werde. „Aufruhr, Krieg und Blutvergießen“ sowie „Verletzung der kaiserlichen Mandate und Reichsabschiede“, d. h. auch des Wormser Edikts, seien die Folge dessen.²⁰ Weitere reformatorische Aktivitäten mit Eingriffen in fremde Hoheitsrechte – etwa durch die Säkularisation von Klöstern und deren Umwandlung in Schulen oder die Besetzung von Pfarreien und hohen kirchlichen Ämtern sowie die damit verbundene Ausweitung des politischen Einflusses – sollten mit Verlust aller Regalien und Reichsfreiheiten sowie mit der Reichsacht geahndet werden. Im Blick auf den letzten Speyerer Reichsabschied von 1526 und seine „Verantwortungsformel“ konstatierte die Proposition deren willkürliche und missbräuchlich unangemessene Auslegung. Sie erklärte deshalb zugleich die Annullierung dieses Abschieds „jetzo alsdann und dann als jetzo, alles aus ksl. machtvolkommenheit“.²¹ Und schließlich ging es – drittens – um die Reichsbehörden, für deren Unterhalt noch vorübergehend Mittel bereitgestellt werden sollten und die aus Gründen der osmanischen Bedrohung nach Regensburg in den Süden des Reichs und damit in die Nähe der politischen Brennpunkte verlagert werden sollten.

Auf evangelischer Seite äußerte man sehr bald die Vermutung, dass diese äußerst unnachgiebig formulierte kaiserliche Proposition unecht sei. Denn die politische Linie Karls war bisher durch eine eher abwartende Haltung geprägt gewesen, die bestrebt war, die Religionsfrage in der Schwebe zu halten, solange weder ein Konzil noch eine klare und annähernd sichere politische Lage eine Entscheidung ermöglichen. Es ist das Verdienst Johannes Kühns, in seiner detaillierten Untersuchung schon 1929 – zum 400. Jubiläum der Speyerer Protestation – nachgewiesen zu haben, dass es sich bei dieser Proposition tatsächlich, krass ausgedrückt, um eine Fälschung handelte,²² freilich um eine gezwungenermaßen angefertigte, da bis zu Beginn des Reichstags die erforderlichen Papiere vonseiten des Kaisers nicht eingetroffen waren. Seiner Gemahlin, der ungarischen Prinzessin Maria, teilte Ferdinand deshalb in einem Brief mit, er habe mit Gottes Hilfe „den Reichstag trotz Ausbleibens der kaiserlichen Post angefangen“,²³ nämlich unter Vorlage einer von ihm selbst im Namen des Kaisers erstellten Proposition.

Nach Verlesung der Proposition begannen die Beratungen in einem eigens eingesetzten Ausschuss und anschließend in den Kurien des Reichstags.²⁴ Aber nicht die

¹⁹ Vgl. zu diesen Zusammenhängen o. Anm. 10.

²⁰ Vgl. Kühn, *Geschichte des Speyerer Reichstags* (wie Anm. 14), 60f. Hier (60) auch das Zitat. Vgl. DTRA.JR VII/2 (wie Anm. 18), 1132.

²¹ DTRA.JR VII/2 (wie Anm. 18), 1134.

²² Vgl. Kühn, *Geschichte des Speyerer Reichstags* (wie Anm. 14). Kühn hat eine Abschrift der echten Proposition Karls identifiziert und auf die gravierenden Unterschiede hingewiesen. Vgl. ebd., 59f.

²³ Kühn, *Geschichte des Speyerer Reichstags* (wie Anm. 14), 59.

²⁴ Vgl. dazu den kurzen, sich auf Kühn berufenden Abriss bei Boehmer, *Protestari* (wie Anm. 4), 8–11. Ausführlicher bei Kühn, *Geschichte des Speyerer Reichstags* (wie Anm. 14), 193–229.

dabei aufgekommenen Kontroversen waren ausschlaggebend für die Protestation. Vielmehr hatten die Evangelischen schon vor Beginn des Reichstags am 15. März 1529 eine solche Möglichkeit erwogen, falls der für sie so günstige Speyerer Reichsabschied von 1526 mit der Verantwortungsformel nicht zu halten sein sollte. Auch die Überlegung der Nürnberger Juristen gingen bereits nach der ersten Reichstagswoche 1529 in eine ähnliche Richtung, und Straßburg beauftragte seinen Vertreter, den Stättmeister und geschickten Diplomaten Jakob Sturm, mit den Fürsten in Verhandlungen über eine Protestation einzutreten. Überhaupt agierten die reformatorisch gesinnten Städte in bemerkenswerter Einigkeit mit den evangelischen Fürsten. Als am 12. April in den Gremien der Kurfürsten und Fürsten über die Beschlussvorlage des Ausschusses, die in der Religionsfrage den restriktiven Kurs der Proposition nur geringfügig modifiziert hatte,²⁵ positiv, d. h. mit Mehrheit der altgläubigen Stände, abgestimmt wurde, verlas der kursächsische Kanzler Gregor Brück eine Beschwerdeschrift, die die Unterschriften des sächsischen Kurfürsten Johann, des Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach, des Landgrafen Philipp von Hessen, des Fürsten Wolfgang von Anhalt und des Braunschweig-Lüneburger Kanzlers Johann Forster trug. Der Tag der entscheidenden Ereignisse war aber der 19. April, an dem die Bestätigung der Ausschussvorlage und der mehrheitlich positiven Abstimmung durch den Statthalter Ferdinand erfolgte. Damit war die Verantwortungsformel von 1526 endgültig abgeschafft und das Wormser Edikt bekräftigt. Zwar waren die bereits evangelisch gewordenen Stände von dessen restriktiven Bestimmungen ausgenommen, so dass es im Prinzip nur für die Altgläubigen galt, aber die römische Messe sollte überall geduldet werden. Künftige Initiativen zur Einführungen der Reformation bzw. reformatorische Neuerungen waren verboten. Die weiteren Ereignisse waren für die Evangelischen durch eine Verkettung ungünstiger Umstände bestimmt. Sie verließen zu einer kurzen Beratung den Ratssaal, wo sich das Plenum traf, um sodann nach ihrer Rückkehr ihre bereits vorbereitete, auf Vorarbeiten Brücks zurückgehende Protestation zu verlesen.²⁶ Aber Ferdinand und seine Kommissare hatten das Rathaus unterdessen bereits verlassen. Dies ist der Grund, warum eine zweite erweiterte Protestation unter Einbeziehung eines bisher unbenutzten Entwurfs des brandenburg-ansbachischen Kanzlers Georg Vogler erstellt wurde. Man überreichte sie Ferdinand am Tag darauf, dem 20. April. Ferdinand aber weigerte sich, sie genauer zur Kenntnis zu nehmen und ließ das Schriftstück²⁷ durch seine Diener zurückschicken. Eine Aufnahme des Dokuments in den Reichsabschied, den man am 24. April siegelte, wurde abgelehnt. Diese Speyerer Protestation wurde von den bereits genannten vier Fürsten, dem Kurfürsten von Sachsen, dem Landgrafen von Hessen, dem Markgrafen von Brandenburg-Ansbach und dem Fürsten von Anhalt, außerdem von den Herzögen Ernst und Franz von Braunschweig-Lüneburg, die bei den Verhandlungen durch den Kanzler Forster vertreten worden waren, getragen. Außerdem traten ihr immerhin 14 der insgesamt

²⁵ Dem Vorschlag des Ausschusses nach sollte das Wormser Edikt nur für die altgläubigen Stände Geltung erlangen. Allerdings sollten die Evangelischen zur Duldung der Messe verpflichtet sein und auf alle Neuerungen in Glaubensangelegenheiten verzichten. Vgl. Georg Schmidt, Art. Protestation von Speyer, in: TRE 27 (1997), 580–582.

²⁶ Ediert in: DRTA.JR VII/2 (wie Anm. 18), 1260–1265.

²⁷ Ediert in: DRTA.JR VII/2 (wie Anm. 18), 1273–1288.

44 vertretenen Reichsstädte bei.²⁸ Historisch gesehen änderte sich durch die Protestation zunächst nicht viel, denn die rechtliche Wirklichkeit blieb von ihr unbehelligt. Wirkungsgeschichtlich fällt die Bilanz jedoch anders aus, zumal die Protestierenden auf die unverzügliche Veröffentlichung ihrer Stellungnahme drängten. Schon am 25. April, am Tag nach der Siegelung des Reichsabschieds, ließen sie ein umfangreiches notarielles „Appellationsinstrument“ anfertigen, das die diversen Schriftstücke, wie die Beschwerde der Fürsten, die kürzere, mündlich verlesene und die ausführlichere, schriftlich überreichte Protestation enthielt, die anschließenden Verhandlungen dokumentierte und mit einem Bericht abschloss.²⁹ Es war an Kaiser Karl und ein freies allgemeines Konzil oder eine Nationalversammlung gerichtet.³⁰ Im Mai ging der Text der Protestation unter die Druckerpresse. Die Exemplare waren nicht nur zur Verbreitung, sondern auch für den öffentlichen Anschlag bestimmt.

Die Speyerer Protestation war also eine lange vorbereitete und intensiv abgewogene Äußerung und keineswegs eine spontane Protestkundgebung der Evangelischen. Bedeutend geworden ist sie nicht etwa – wie dies meist bei heutigen Protesten der Fall ist – durch das Spektakuläre einer Aktion und den damit verbundenen Aktivismus, sondern zum einen dadurch, dass sich eine Minderheit unter Berufung auf ihr Gewissen gegen einen Mehrheitsentscheid in der Religionsfrage verwahrte, der einen früheren einstimmig gefassten Beschluss aufheben sollte, und zum anderen dadurch, dass nun die Trennung in zwei unterschiedliche Lager, sowohl auf der Ebene des Religiösen als auch auf der des Politischen, dauerhaft hervortrat.³¹ Denn diese Aufkündigung des reichsrechtlichen Konsenses in der Glaubensfrage,³² wie sie in der Protestation ausgesprochen war und aktenkundig wurde, hatte auch langfristige Auswirkungen auf die politischen Konstellationen im Reich, die sich in entsprechenden Verteidigungsbündnissen konkretisierten. Beide Entwicklungslinien, die theologisch-rechtliche und die gesellschaftlich-politische, greifen ineinander.

II. Die Speyerer Protestation als Rechtsmittel mit Bekenntnischarakter

„Und wo aber je dises dritt anzaigen unser merklichen beschwerden bei e. kgl. d., I. und euch den andern kein stat finden noch haben wolt, so protestirn und bezeugen wir hiemit offentlich

²⁸ Es handelte sich um Straßburg, Nürnberg, Ulm, Konstanz, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, Heilbronn, Reutlingen, Isny, St. Gallen, Weißenburg/Franken, Windsheim. Vgl. das Appellationsinstrument, in: DTRA.JR VII/2 (wie Anm. 18), 1345–1356, hier 1354.

²⁹ Vgl. dazu Boehmer, *Protestari* (wie Anm. 4), 16f. Das Appellationsinstrument ist ediert in: DTRA.JR VII/2 (wie Anm. 18), 1345–1356.

³⁰ Vgl. Schmidt, *Art. Protestation von Speyer* (wie Anm. 25), 580f.

³¹ Dabei handelt es sich in keiner Weise um eine Spaltung in „konfessionelle Lager“ wie Wolfgang Eger, *Zum Protestationsreichstag zu Speyer im Jahre 1529*, in: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte* 46 (1979), 177, ausführt. Weder die altgläubige noch die evangelische Seite hatten Konfessionsstrukturen ausgebildet. Nicht einmal die erst 1530 entstandene *Confessio Augustana* lag vor. Konfessionell konsolidierende Bekenntnisse folgten erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Vgl. dazu Irene Dingel, *Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert*, in: Johanna Loehr (Hg.), *Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt* 2005, 61–81.

³² So Schlaich, *Die ‚protestatio‘* (wie Anm. 18), 1.

vor gott, unserm ainigen erschaffer, erhaltern, erlosern und seligmachern (der wie vorgemelt allein unser aller herzen erforscht und erkennt, auch demnach recht richten wurde), auch fur alle menschen und creaturen, das wir fur uns, die unsern und aller meniglichs halben in alle handlung und vermeint abschied, so wie vorberurt in gemelten oder andern sachen wider gott, sein h. wort, unser aller selen hail und gut gewissen, auch wider den vorigen angezogen speierischen reichsabschied furgenommen, beschlossen und gemacht werden, nit gehellen noch willigen, sonder aus vorgesetzten und andern redlichen, gegründten ursachen fur nichtig und unpundig halten“.³³

So heißt es gegen Ende der Speyerer Protestation. Der 1505 geborene Historiker und Rechtsgelehrte Johannes Sleidanus (gest. 1556) berichtete später:

„Solliches ist der vrsprung deß protestierendens nammens/welcher nit allein in Teutschlanden/sonder auch bey den außländischen völkern gantz gemein vnnd verrümpft ist. [...] Nach disem stellend die Protestierenden auch ein form der Appellation/vnd lond sy außgehn [...]“.³⁴

Es handelte sich also bei der Protestation um ein gängiges Mittel der Rechtspraxis jener Zeit,³⁵ das allerdings nur selten als Einspruch gegen formelle Reichstagsbeschlüsse eingesetzt wurde.³⁶ Die Speyerer Protestation war ein Einzelfall, wenn auch keineswegs die *erste* Anwendung eines solchen Rechtsmittels oder die *erste* Äußerung dieser Art von Rechtsverwahrung. Der sächsische Kurfürst Friedrich der Weise hatte z. B. schon 1523 auf dem zweiten Nürnberger Reichstag in ähnlicher Form und in einem ähnlichen Zusammenhang durch seinen Gesandten Philipp von Feilitzsch „protestation gethan“. Er hatte sich damals gegen den mit Rückhalt der Reichsstände unternommenen Versuch verwahrt, Bestimmungen des Wormser Edikts in seinen Landen Geltung und Durchsetzung zu verschaffen, und hatte seinem Wunsch Ausdruck gegeben, man werde „das wort gots frei lassen [...] Von welchem allen“, so fuhr er fort, „ich hiemit öffentlich protestirt und bezeugt haben will“.³⁷ An diese „Protestation“ und an eine weitere, die auf dem Nürnberger Reichstag von 1524 geäußert worden war, erinnerte der Bruder und Nachfolger Friedrichs des Weisen, Johann der Beständige, auf dem Zweiten Speyerer Reichstag die anwesenden Kurfürsten, die übrigens mit Ausnahme seiner selbst durchgehend altgläubig waren.³⁸ Auch Martin Luther hatte schon 1528 in einem Schreiben an den kursächsischen Kanzler Brück auf die Möglichkeit hingewiesen, das Mittel einer „Appellatio und Protestatio“ im Widerstand gegen das Wormser Edikt einzusetzen. „Zum vierten“, so hatte der Wittenberger seine Argumente aufgelistet, „ist denn die Appellatio und Pro-

³³ DTRA.JR VII/2 (wie Anm. 18), 1286f.

³⁴ Vgl. Ioannis Sleidani Commentariorvm De Statv Religionis & Reipublicae, Carolo Quinto Caesare, Libri XXVI. Vnà cum Apologia ab ipso Authore conscripta & Indice locupletissimo. Straßburg 1555, lib. VI, 173: „Et haec quidem est origo nominis protestantium, quod non solum in Germania, sed apud exteras quoque gentes peruulgatum est atque celebre [...] Pòst appellationis quoque formulam protestantes concipiunt, & edunt [...]“. Hier zitiert nach der Übersetzung von Heinrich Pantaleon: Warhafftige Beschreibung Geystlicher vnd Weltlicher Historien, vnder dem großmechtigen Keyser Carolo dem fünfften verlossen, erstlichen von dem hochgelehrten Herren Johansen Sleidan in Latein fleyßig zusammen getragen: demnach zu gutem der Teüdtchen nation durch Doctor Heinrichen Pantaleon verteütschet: nun aber von dem selbigen fleyssig wider besichtiget, corrigiert vnd verbessert...., Basel 1557, CXCVII.

³⁵ So schon von Kurt Schlaich herausgestellt; vgl. ders., Die ‚protestatio‘ (wie Anm. 18), 1–19.

³⁶ So Schlaich, Die ‚protestatio‘ (wie Anm. 18), 3.

³⁷ DRTA.JR III, bearb. v. Adolf Wrede, Göttingen ²1963, 747, Anm. 1.

³⁸ Vgl. Kühn, Geschichte des Speyrer Reichstags (wie Anm. 14), 108f.

testatio fürhanden, welche, wo es Not sein würde (das Gott verhüte), wohl fein zu stellen sein wird [...]“.³⁹ Im Falle eines Dissenses – in weltlichen wie in Glaubensfragen – war also die „Protestatio“ bzw. das „Protestieren“ eine der möglichen Verfahrensweisen. Man legte den eigenen Standpunkt dar, man erklärte und bezeugte ihn, um eventuellen Missdeutungen, die durch ein Schweigen begünstigt würden, vorzubeugen. Damit ging Hand in Hand, dass man die Verbindlichkeit eines Beschlusses für sich selbst in Frage stellte und sich ein abweichendes Verhalten vorbehielt. Dies war, praktisch gesehen, nicht zuletzt deshalb möglich, weil die Exekution von Reichstagsbeschlüssen ja in den Händen derer lag, die sie auch erstellt hatten. Eine unabhängige Exekutive, wie sie sich ab dem 19. Jahrhundert zunehmend durchsetzte, war in den Reichsstrukturen jener Zeit noch unbekannt. D. h. die Mehrheit konnte sich der tatsächlichen Durchführung ihres Beschlusses im Reich nie sicher sein, sondern war dafür im Grunde auf die möglicherweise dissentierende Minderheit angewiesen, oder aber sie musste sich auf einen Kompromiss zubewegen. Vor diesem Hintergrund konnte das Mittel der „Protestatio“ also durchaus Gewicht erhalten, selbst wenn ein solches Verfahren keineswegs sichere Rechtsfolgen hervorbrachte oder gar in der Lage war, den Sachstand zu verändern.⁴⁰ Auch in Speyer 1529 verhielt es sich so. Die Speyerer Protestation bot der Position der evangelischen Stände in keiner Weise Rechtssicherheit,⁴¹ sondern sie beanspruchte lediglich eine Gleichgewichtigkeit der Meinungen.⁴² Erst der Augsburger Religionsfrieden von 1555 garantierte den Evangelischen, sofern sie sich zur Confessio Augustana bekannten, innerhalb der Grenzen des Reichs rechtliche Duldung und Anerkennung. Die Speyerer Protestation aber hatte schon im Jahre 1529 eine Frage aufgeworfen, die die Entwicklungen in der Religionsproblematik bis zum Religionsfrieden und noch über die kommenden Jahrzehnte hinaus nicht nur im deutschen Raum, sondern in ganz Europa bestimmen sollte, nämlich jene nach dem Verhältnis von Mehrheitsentscheidungen einerseits und individueller religiöser Selbstbestimmung andererseits. In solchen Zusammenhängen, und eben auch in der durch den Abschied des Zweiten Speyerer Reichstags geschaffenen Situation, musste es darum gehen, Stellung zu beziehen und Rechenschaft abzulegen. Diese Bedeutungskomponenten – das Stellung-Beziehen und Rechenschaft-Ablegen – schwingen in dem Wort „protestieren“ mit. Abgeleitet aus dem lateinischen „pro-testari“ bedeutete es „öffentlich bezeugen, aussagen, darlegen“.⁴³ Entsprechend erklärte Landgraf Philipp am 7. April 1529 in einer gemeinsamen Sitzung der Kurfürsten und Fürsten,

„daß er öffentlich vor den Ständen bezeuge (protestaretur), daß man in einen Artikel nicht willigen könne, der die Altgläubigen auf das Wormser Edikt verpflichte, die Evangelischen aber zu neuen Sekten stempelte und einenge. Man wolle beim Speyrischen Abschied [gemeint ist der von 1526] bleiben“.⁴⁴

³⁹ Luther an Kanzler Brück (28. 3. 1528), in: WAB 4, Nr. 1246, 423.

⁴⁰ Vgl. zu diesen Zusammenhängen Schlaich, Die ‚protestatio‘ (wie Anm. 18), 5–13.

⁴¹ Gegen Boehmer, der von einer vorläufigen Rechtssicherung spricht. Vgl. ders., Protestari (wie Anm. 4), 17.

⁴² Vgl. Schlaich, Die ‚protestatio‘ (wie Anm. 18), 15f.

⁴³ Du Cange sieht in Speyer 1529 eine semantische Entwicklung hin zu einem sich abgrenzenden Bezeugen, d. h. zu einer öffentlichen Bezeugung gegen jemanden oder etwas. Vgl. Du Cange, Glossarium Mediae et infimae latinitatis, t. VI, Niort 1882, Art. „protestantes“, „protestari“, „protestatio“, 541f., und die Diskussion und Auswertung der Befunde bei Boehmer, Protestari (wie Anm. 4), 2–4.

⁴⁴ Kühn, Geschichte des Speyrer Reichstags (wie Anm. 14), 111.

Das „öffentliche Bezeugen“ ist also das deutsche Äquivalent für „protestari“ und semantisch adäquater als das lateinische Lehnwort „protestieren“. Ähnlich formulierte es – wie bereits zu Beginn dieses Abschnitts zitiert – die Speyerer Protestation, die im Ringen um den Erhalt des christlichen Friedens und der Einigkeit die nachdrückliche Bitte an den kaiserlichen Statthalter richtete, den soeben rechtskräftig gemachten Reichsabschied doch noch einmal zu revidieren. Diesen Gedanken abschließend fährt sie fort:

„Und wo aber je dises [...] anzaigen [...] bei e. kgl. d., l. und euch den andern kein stat finden noch haben wolt, so protestirn und bezeugen wir hiemit offenlich vor gott, [...], auch fur alle menschen und creatures, das wir [...] in alle handlung und vermeint abschied, so [...] wider gott, sein h. wort, unser aller selen hail und gut gewissen, auch wider den vorigen [...] speierischen reichsabschied [...] beschlossen [...] werden, nicht [...] willigen, sonder [...] fur nichtig und unpundig halten“.⁴⁵

Das bedeutete keineswegs eine Lossagung von Kaiser und Reich. Aber die protestierenden Stände sprachen dem Speyerer Reichsabschied von 1529 in der Religionsfrage seine bindende Kraft ab, und zwar deshalb – dies bezeugten sie –, weil er das durch die Reformation neu definierte „Autoritätengefälle“ nicht respektierte, das dem Evangelium bzw. dem erlösenden Wort Gottes oberste Priorität, noch vor weltlichen Instanzen, einräumte. Um ein Zeugnis- bzw. Rechenschaft-Ablegen im Angesicht Gottes ging es also hier. Dies verlieh der Speyerer Protestation Bekenntnischarakter, auch wenn es im Jahre 1529 noch nicht, wie ein Jahr später auf dem Augsburger Reichstag, um die präzisen Inhalte des evangelischen Glaubens ging, die man im Juni 1530 zusammengefasst in der Confessio Augustana dem Kaiser präsentierte. Aber bezeichnenderweise erinnerte Kanzler Brück, auf den auch die erste, am 19. April 1529 verlesene kürzere Protestation zurückging, später in seiner Vorrede zum Augsburger Bekenntnis an jene Appellation, „der wir“, so heißt es am Ende der Vorrede, „hiemit nachmals anhengig bleiben und uns durch diese oder nachfolgende Handlung [...] nicht zubegeben wissen, davon wir hiemit öffentlichen bezeugen und protestiren [lat.: publice protestamur]“.⁴⁶ Bekräftigt und inhaltlich gefüllt wird dies sodann durch das nachfolgende Augsburger Bekenntnis. Hier zeigt sich, dass die „Protestatio“ und die „Confessio“, das „öffentliche Bezeugen/Protestieren“ und das „Bekennen“ aufeinander zugeordnet sind, und zwar in der Weise, dass die „Protestatio“ nur in der inhaltlichen Untermauerung durch die „Confessio“ Legitimität, dauerhaftes Gewicht und überzeugende Kraft erhält.

III. Die Berufung auf ein Minderheitenrecht

Der in der Speyerer Protestation geäußerte Widerstand gegen den Mehrheitsbeschluss, die damit zugleich aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Mehrheitsentscheidungen und individueller religiöser Selbstbestimmung sowie die in diesem Zusammenhang beanspruchte gleichberechtigte Anerkennung des Glaubens der Minderheit wurden von den Protestierenden damit begründet, dass sie durch die Taufe

⁴⁵ DTRA.JR VII/2 (wie Anm. 18), 1286f. Vgl. o. bei Anm. 33.

⁴⁶ BSELK, 92,15–22 und 93,23.

in erster Linie auf Gott und auf niemand anderen als ausschlaggebende Autorität verpflichtet seien.⁴⁷ „So sind doch dises solch sachen“, so heißt es in dem Dokument,

„wie e. kgl. d., l. und ir die andern wissend, die gottes ere und unser jedes selen haile und seligkeit angeen und betreffen, darin wir aus gottes befelch unser gewissen halben denselben unsern herrn und gott als hochsten konig und herrn aller hern in der tauf und sunst durch sein h. gotlichs wort vor allem anzusehen verpflichtet und schuldig seien, der unzweifelichen zuversicht, e. kgl. d., l. und ir die andern werden uns (als wir auch hievor freuntlich gebetten haben) darin freuntlich, gnediglich und gutwilliglich entschuldigt halten, das wir mit e. kgl. d., l. und euch den andern obberurter artikel halben in dem nit ainig sein, noch in solchem [...] gehorchen wollen [...]“.⁴⁸

Abgesehen davon, dass ein einhelliger Beschluss nur durch einen wiederum einhelligen aufgehoben werden könne, so die rechtliche Argumentation, beriefen sich die evangelischen Fürsten und Reichsstädte – in Reminiszenz an Luthers erste Invokavitpredigt vom März 1522 – zugleich auf ihre unabtretbare, nicht zu übertragende Verantwortung vor Gott. Sie führten ins Feld,

„das auch [...] in den sachen gottes ere und unser selen haile und seligkeit belangend ain jeglicher fur sich selbs vor gott steen und rechenschaft geben mus, also das sich des orts keiner auf ander minders oder merers machen oder beschließen entschuldigen kan [...]“.⁴⁹

Der in der Taufe gründende Gottesbezug des einzelnen, die Autorität der im Wort Gottes verankert gesehenen religiösen Wahrheit und das Wissen um die damit übernommene, auch innerweltliche Verantwortung fand einen zusammenfassenden Ausdruck in der Berufung der Protestierenden auf ihr Gewissen. Ein Einwilligen in den Mehrheitsbeschluss, so gaben die Protestierenden zu verstehen, wäre ein Handeln gegen das Gewissen. Dieser Textbefund hat dazu geführt, dass man die Speyerer Protestation nicht selten als heldenhaftes Aufbegehren des Gewissens oder als „öffentliche[n] Protest für die Gewissensfreiheit in Glaubenssachen“ regelrecht überhöht hat.⁵⁰ Aber bei der Aneignung solcher Interpretationen ist Vorsicht geboten. Denn dies ist nur dann zutreffend, wenn man das zeitgenössische Verständnis des Begriffs „Gewissen“ unterlegt und Gewissensfreiheit nicht anachronistisch als Religionsfreiheit missversteht. Die Protestierenden gingen nämlich von einem Gewissensbegriff aus, der ganz analog zu Luthers Lehre vom „servum arbitrium“, dem stets gebundenen menschlichen Willen, auch das Gewissen nicht als autonome moralische Instanz wertet, sondern es stets in Bezüge eingebunden sieht. Es kann daher nur das irrende oder das getröstete Gewissen geben,⁵¹ d. h. entweder das an falsche, irreführende Normen oder das an die rechte, befreiende Autorität Gottes gebundene Gewissen. Dieses Verständnis stand auch im Hintergrund von Martin Luthers mutiger Rede vor

⁴⁷ Vgl. Act 5,29.

⁴⁸ DTRA.JR VII/2 (wie Anm. 18), 1277.

⁴⁹ DTRA.JR VII/2 (wie Anm. 18), 1277. Vgl. Dominica Invocavit, Sermon D.M.L., 9.3. 1522, in: WA 10/III, 1f.

⁵⁰ So noch Eger, Zum Protestationsreichstag (wie Anm. 31), 177. Vgl. auch Gottfried Seebaß, Art. Europa III Christentum, in: RGG⁴ 2 (1999), 1666–1673, hier 1671. „Als die ‚Protestanten‘ auf dem Reichstag zu Speyer 1529 einen Mehrheitsbeschluss in Glaubensfragen ablehnten, proklamierten sie eine Gewissensfreiheit, die freilich nicht allg. prägend wurde“.

⁵¹ Vgl. dazu Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1983, 56–65.

Kaiser und Reich in Worms 1521, die mit einer eben solchen Berufung auf sein im Wort Gottes gebundenes Gewissen endete:

„Es sei denn, daß ich durch Zeugnisse der Schrift oder klare Vernunftgründe überwunden werde [...], so bin ich überwunden durch die Stellen der Hl. Schrift, die ich angeführt habe, und gefangen in meinem Gewissen an dem Wort Gottes. Deshalb kann und will ich nichts widerrufen, weil wider das Gewissen zu handeln beschwerlich, nicht ratsam und gefährlich ist. Gott helfe mir, Amen.“⁵²

Die Berufung der Protestierenden auf ihr Gewissen ging in genau dieselbe Richtung. Das an das Wort Gottes gebundene oder in das Wort Gottes eingebundene Gewissen orientiert sich an dieser Autorität, nämlich dem Wort Gottes, und bezieht daraus seine Entscheidungskriterien und Handlungsmaximen. Für die Reformatoren und ihre Anhänger kondensierte sich der Inhalt des Wortes Gottes in der von ihnen neu formulierten Rechtfertigungslehre, deren Verkündigung und deren Auswirkungen sich auf die Struktur und das Leben der damaligen Gesellschaft um die Zeit des Speyerer Reichstags von 1529 bereits Bahn gebrochen hatten. Für viele bedeutete das in mancherlei Hinsicht eine Befreiung aus den Bindungen der überkommenen Traditionen, Ordnungen und menschlichen Autoritäten, wie sie sich in der mittelalterlichen Kirche über Jahrhunderte hinweg ausgeprägt und durchgesetzt hatten. Befreiung aus alten Ordnungen und Bindung an neue setzten einen Autoritätenwechsel voraus, der das Gewissen und den Glauben des einzelnen an das Alleingültigkeit beanspruchende Wort Gottes band, das der Humanismus mit seinem Ruf „ad fontes“ zusammen mit der Reformation wieder ans Licht gebracht hatte. Insofern stand mit der Berufung auf das Gewissen die Wahrheit keineswegs zur Disposition: Es war nicht das individuelle Gewissen, das über die Wahrheit entschied, und es standen auch nicht verschiedene Wahrheiten zur Auswahl. Ebenso wenig war der evangelische Glaube für die Protestierenden eine Option unter anderen, sondern einfach die alleinige Antwort auf die schriftgemäße Wahrheit schlechthin. Alle Berufung des Gewissens auf eine andere Wahrheit wäre ein Zeugnis für ein falsches, irrendes Gewissen gewesen. Nach Luther erdichtet derjenige sein Gewissen, der sich dieser Bindung an die Wahrheit der Heiligen Schrift entzieht.⁵³ Ganz selbstverständlich konnten die Protestierenden deshalb der im Reichsabschied in Anlehnung an den Codex Iustinianus formulierten Ausgrenzung und Verfolgung der Täufer zustimmen. Denn deren Ablehnung der Kindertaufe widersprach auch dem reformatorischen Sakramentsverständnis; deren Verweigerung des für das damalige gesellschaftliche Zusammenleben konstitutiven Eides und deren Absage an die Übernahme obrigkeitlicher Verpflichtungen⁵⁴ empfand man auch unter Evangelischen als Aufruhr; und deren klandestine Aktivitäten standen im Geruch der Rotterei, zumal man die Täufer obendrein mit dem zurückliegenden, als unrechtmäßige Empörung erfahrenen Bauernkrieg in Ver-

⁵² WA 7,832,2–835,18 (lat.); WA 7,867,18–876,3 (dt.).

⁵³ Vgl. dazu exemplarisch Luther an Kurfürst Johann, 9. 2. 1526, in: WAB 4, 27–29, bes. 28,29–41.

⁵⁴ Vgl. z. B. Michael Sattler, Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend (1527), in: Heinold Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, Bremen 1962 (Klassiker des Protestantismus 4), 60–71, bes. 66–70.

bindung brachte.⁵⁵ Die Berufung der Protestierenden auf das eigene Gewissen darf also nicht mit der Forderung nach einem Recht auf den individuellen Gewissensentscheid und religiöse Freiheit schlechthin verwechselt werden. Aber die Speyerer Protestation setzte eine Entwicklung in Gang, die allmählich einer religiösen Toleranz und auf die Länge gesehen auch einer individualistisch verstandenen Gewissensfreiheit immerhin den Weg ebnete. Sie gab dieser Entwicklung wichtige Impulse – einer Entwicklung, die freilich erst in dem Moment ihren Abschluss fand, in dem die Politik ihren Anspruch auf ein religiöses Mandat aufgab.⁵⁶

Nicht nur der Gewissensbegriff und das Verständnis des in Gottes Wort gebundenen und deshalb aus der reformatorischen Rechtfertigungslehre heraus bestimmten Gewissens war richtungweisend für das Handeln der Protestierenden. Hinzu kam außerdem die damit in engem Zusammenhang stehende Vorstellung der Verantwortung vor Gott. Hier ging es nicht nur um eine individuelle Verantwortung. Vielmehr stand im Hintergrund das in das Ständedenken der Frühen Neuzeit eingebundene Wissen um die Verantwortung für andere im Angesicht Gottes: die Verantwortung der *politia*, d. h. der Obrigkeit, erstreckte sich auf das leibliche und geistliche Wohlergehen der Untertanen, diejenige der *ecclesia*, der Kirche, auf die rechte Verkündigung und Sakramentsverwaltung, und die Verantwortung der *oikonomia*, d. h. diejenige von Hausvater und Hausmutter, bezog sich auf das leibliche und geistliche Gedeihen in Familie und Haus. Den Gedanken, dass gerade auch die weltliche Obrigkeit für eine der Heiligen Schrift angemessene Verkündigung des Wortes Gottes zu sorgen habe und den rechten Gottesdienst zum Wohl der Untertanen ermöglichen und garantieren solle, hatte Martin Luther bereits im Jahre 1520 in seinem Appell „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“⁵⁷ geäußert. Hier hatte er im Sinne des reformatorischen Prinzips des allgemeinen Priestertums der Getauften auch von der weltlichen Obrigkeit als „mitchristen“ und „mitpriester“ gesprochen, die „mitgeistlich, mitmechtig in allen dingen“ seien.⁵⁸ Luther hatte im Blick auf die Reformunwilligkeit der damaligen kirchlichen Autoritäten und das Zerschneiden der alten Strukturen an sie als „Notbischöfe“ appelliert. Auch vor diesem Hintergrund hatten Fürsten und Reichsstädte den Beschluss des Speyerer Reichstags von 1526 mit seinem offen formulierten „Formelkompromiss“ als Ermächtigung für ein reformatorisches Handeln im Sinne ihrer obrigkeitlich-notbischöflichen Verantwortung interpretiert und in Dienst genommen. Man war fest von der

⁵⁵ Der Täufer Balthasar Hubmaier z. B. hatte nicht nur die Sache der Aufständischen unterstützt, sondern mit der Stadt Waldshut auch selbst am Bauernkrieg teilgenommen. Waldshut hatte sich zuvor unter seinem Einfluss dem Täuferturng angeschlossen. Vgl. zu Hubmaier und seinem Wirken insgesamt Torsten Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferturng 1521–1528, Uppsala 1961 (Acta Universitatis Upsaliensis 3).

⁵⁶ Eine intensive Diskussion der Frage der Gewissensfreiheit findet sich bei Rainer Wohlfeil, Bedingungen der Neuzeit, in: ders./Hans-Jürgen Goertz, Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit. Fragen an die Speyerer Protestation von 1529, Göttingen 1980 (Bensheimer Hefte 54), 7–24, und Hans-Jürgen Goertz, Ketzler, Aufrührer und Märtyrer. Der Zweite Speyerer Reichstag und die Täufer, in: ebd., 25–46.

⁵⁷ Vgl. WA 6, 381–469.

⁵⁸ WA 6,413,30f. Vgl. auch Irene Dingel, Art. „Kirchenverfassung III. Reformation“, in: RGG⁴ 4 (2001), 1320–1327, bes. 1321.

Berechtigung des eigenen Handelns überzeugt, von dem letzten Endes die Wohlfahrt des gesamten Gemeinwesens abhing, und das man vor einer höheren Instanz als der kaiserlichen bereit war zu verantworten. Dieser Gedanke war mit impulsgebend dafür, dass eine Anzahl von Fürsten und Städten auf dem Reichstag in Speyer 1529 einmütig, mutig und unnachgiebig um genau das rangen, wofür sie sich in verantwortlicher Ausübung ihres Amtes in ihrem jeweiligen territorialen oder städtischen Gemeinwesen zugunsten der ihnen Anvertrauten vor Gott eingesetzt hatten, nämlich den Fortbestand und die Duldung abweichender Lehre und Frömmigkeitspraxis. Melanchthon sprach später, im Jahre 1534, vom Wächteramt der Obrigkeit über die beiden Tafeln der Zehn Gebote, die in ihrer zweiten Tafel das geordnete weltliche Zusammenleben, in den drei Geboten der ersten Tafel aber das rechte Gottesverhältnis der Menschen zum Gegenstand haben. Als vornehmste Glieder der Kirche – so formulierte es der Wittenberger – komme den Obrigkeiten, d. h. den Landesherren und reichsstädtischen Räten, die „cura religionis“ zu.⁵⁹ Schon auf dem Reichstag von 1529 traten Fürsten und Städte also für ihre christlichen Pflichten in ihrem obrigkeitlichen Amt ein und agierten im Widerstand gegen die kaiserliche Gewalt, auf der Grundlage ihres an das Wort Gottes gebundenen Gewissens als verantwortliche Glieder der „communio sanctorum“.

IV. Conclusio

Nicht nur ein äußerer Rechtsakt und ein Dokument stehen also am Beginn dessen, was man später Protestantismus genannt hat. Vielmehr verdichteten sich auf dem Zweiten Speyerer Reichstag mit der Speyerer Protestation die historischen Ereignisse zu langfristig wirkungsvollen Impulsen, die die Entwicklungen der darauf folgenden Jahrhunderte entscheidend mitbestimmten. Dazu gehört, dass hier eine Minderheit selbstbewusst das Recht für sich in Anspruch nahm, sich unter Berufung auf das eigene, an das Evangelium gebundene Gewissen gegen die Mehrheitsentscheidung in Glaubensdingen zu wenden. Zum ersten Mal traten hier Fürsten und Reichsstädte, also politische Amtsträger und Machthaber, nicht Theologen und Geistliche, als „Bekennner“ einer reformatorischen Position in die Öffentlichkeit. Denn die „Protestatio“ bedeutete im Sinne des lateinischen „pro-testari“ nicht nur, dass man eine Rechtsverwahrung einlegte, sondern beinhaltete auch die Konnotation des „Bekennens“ im Sinne des „öffentlichen Eintretens“ oder „Zeugnis Ablegens“ für einen Glaubensentscheid. In der „Protestatio“ schwingt das Bekenntnis zur Wahrheit schon mit, wie es die Evangelischen unter dem Einfluss der Wittenberger Reformation verstanden, aber wie es erst 1530 auf dem Augsburger Reichstag inhaltlich und definitiv präsentiert wurde. Die Protestierenden sind dabei allerdings noch nicht Verfechter einer Gewissens- und Religionsfreiheit im heutigen Sinne. Denn erst die Entwicklungen der folgenden Jahrzehnte und sogar Jahrhunderte führten vor dem Hintergrund blutiger Religionskriege auf europäischem Boden und über verschiedene weitere historische

⁵⁹ Vgl. Johannes Heckel, *Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra*, in: *Kirchenrechtliche Abhandlungen* 117/118 (1938), 224–298. Vgl. auch Dingel, *Kirchenverfassung* (wie Anm. 58), 1321.

Etappen allmählich dazu, dass man das Recht auf persönliche, individuelle Glaubensentscheidung respektierte und das „Andersartige“ tolerierte. Die Bedeutung der Speyerer Protestation liegt deshalb „nur“, aber in ausschlaggebender Weise, darin, diese Entwicklung mit in Gang gesetzt zu haben. Hier nämlich wurde ein langwieriger Klärungsprozess angestoßen, der schließlich im Augsburger Religionsfrieden von 1555 einen vorläufigen Abschluss fand, nämlich in der dort formulierten reichsrechtlichen Duldung der Evangelischen Augsburger Konfession, die man im Grunde schon in Speyer 1529 beanspruchte. Insofern und in diesem Sinne hat Heinrich Bornkamm wohl nicht Unrecht, wenn er im Blick auf jenen Reichstag von der „Geburtsstunde des Protestantismus“ sprach. Das, was man allerdings später unter dem Protestantismus und seinen Prinzipien verstand, hat nur zum Teil bewahrt, was die Speyerer Protestation als historisches Erbe hinterlassen hat und was angesichts späterer Überhöhung eher unspektakulär wirken musste und zu Unrecht in den Schatten trat. Man kann es – unter Abstrahierung von den historischen Einbindungen und freilich auf die Gefahr unzulässiger Vergrößerung hin – zusammenfassen in der Bereitschaft und Fähigkeit zum Einstehen für den eigenen Standort in Glauben und Leben, für eine angemessene Gewichtung der Instanzen, die vorgeben, Orientierung vermittelnde Autoritäten zu sein, und für ein verantwortungsbewusstes Eintreten für Positionen, die sich nur über ein Recht der Minderheit Geltung verschaffen können. Insofern wird es durchaus berechtigt sein, sich in den auf 2017 folgenden Jahren auch der Speyerer Protestation von 1529 zu erinnern.

Abstract

With the Speyer *Protestatio* of 1529 a small group of those princes and imperial cities inclined toward the Reformation raised objection to the conclusion of the second Speyer imperial diet of 1529. They were defending themselves against the renewal of the enforcement of the Edict of Worms of 1521, aimed at choking off the spread of Luther's Reformation. This Speyer *Protestatio* was not a spectacular protest action, but rather an appeal for the right of individual princes and municipal governments to make decisions regarding the faith. To attain this goal, the group was seeking approval by submitting a formal official petition. With an appeal to their consciences this minority stood together against the imperially binding decision of the majority in the question of religion. The *Protestatio*, which gave the "Protestants" their name, had the character of a confession of faith. The princes who subscribed to this document were the same who later subscribed to the Augsburg Confession of 1530.

Michel Stüelers geistliche Welt

Glaube, Frömmigkeit und Aberglaube eines böhmischen Bürgers zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges

Jan Kilián

Der Gerber Michel Stüeler aus Graupen in Böhmen hinterließ ein beachtenswertes Gedenkbuch. Dessen überkommener Abschnitt aus den Jahren 1629–1649 stammt aus Zeiten,¹ als sein Autor² bereits die Konversion zum Katholizismus hinter sich hatte und die gesamte Erzgebirgsstadt nach außen hin rekatholisiert war,³ obwohl auch hier noch ein nicht geringer Teil derjenigen lebte, die an ihrem ursprünglichen Glauben festhielten. Nur dass auch Stüeler während des Heranwachsenden und bis zu seinem mehr als vierzigsten Lebensjahr fest im Luthertum verankert war. Wie danach wohl seine innere Wandlung, oder eher sein innerer Kampf verlaufen ist und wie er es überhaupt fertiggebracht hat, die katholische Konfession zu verinnerlichen

¹ Jan Kilián (Hg.), *Michel Stüelers Gedenkbuch (1629–1649). Alltagsleben in Böhmen zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges*, Göttingen 2014 (weiter nur Gedenkbuch). Tschechisch: Jan Kilián, *Paměti krupského měšťana Michela Stüelera (1629–1649)* [*Das Gedenkbuch des Graupener Bürgers Michel Stüeler (1629 – 1649)*], Teplice/Dolní Břežany 2013.

² Vgl. Jan Kilián, „Gott wird sie straffen...“. *Vojáci v pamětech Michela Stüelera z Krupky (1629–1649)* [Soldaten in den Memoiren des Michel Stüeler aus Graupen (1629–1649)], in: *Historie – otázky – problémy* 3/1 (2011), 115–122; Jan Kilián, *Tricetiletá válka v Krušnohoří v pamětech krupského koželuha* [Der Dreißigjährige Krieg im Erzgebirgsvorland in den Memoiren eines Graupener Gerbers], in: Comotovia 2011. Sborník příspěvků z konference věnované 420. výročí chomutovského povstání z 15. července 1591 (1591–2011), Chomutov 2012, 85–92; und jetzt vor allem monographisch Jan Kilián, *Příběh z doby neobyčejného šílenství. Život a svět krupského koželuha Michela Stüelera za tricetileté války* [Die Geschichte aus der Zeit des ungewöhnlichen Wahnsinns. Das Leben und die Welt des Graupener Gerbers Michel Stüeler im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges], Praha 2014.

³ Zum Prozess der Rekatholisierung ganz neu Alessandro Catalano, *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách* [Kampf ums Gewissen. Kardinál Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667) und die Gegenreformation in Böhmen], Praha 2008; Howard Louthan, *Converting Bohemia. Force and Persuasion in the Catholic Reformation*, Cambridge 2009 und auch Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hgg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, München 1995. Zur Gegenreformation in konkreten böhmischen Städten vor allem Josef Hrdlička, *Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590–1630)* [Glaube und Macht. Politik, Kommunikation und Gegenreformation in der vormodernen Stadt. (Neuhaus 1590–1630)], České Budějovice 2013 und Olga Fejtová, „Já pevně věřím a vyznávám“. *Rekatolizace na Novém Městě pražském v době pobělohorské* [„Ich glaube fest und bekenne“. *Rekatholisierung in Prager Neustadt in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg*], Praha 2013.

und sich mit ihr zu identifizieren? Ist ihm das völlig gelungen? Wie hat er auf diejenigen geschaut, die standhafter waren, welche Beziehungen hatte er zu den neu hinzugekommenen Pfarrern, warum hatte er sich mit ihnen gestritten? Es besteht kein Zweifel, dass er ein tief gläubiger Mensch war, und auch die Äußerungen seiner Frömmigkeit sollten daher in der nachfolgenden Abhandlung nicht fehlen, ebenso wie sein Glaube an Wunder und auch sein in der beschriebenen Zeit so typischer Aberglaube.⁴

Michel Stüeler und sein Werk

Michel Stüeler wurde wahrscheinlich 1583 in Graupen geboren.⁵ In seiner Jugend besuchte er sicher die hiesige Schule und erhielt hier gute Grundkenntnisse, einschl. Grundlagen in Latein. Danach erlernte er das Handwerk eines Lohgerbers. Mit seinem Bruder Bartel einigte er sich am 16. Juni 1608 vertraglich über den Besitz des Vaterhauses. Weil Bartel bereits ein eigenes Haus besaß, ging das bürgerliche Vaterhaus im Wert von 450 Schock Groschen auf Michel über. Stüeler hatte am hiesigen Bach auch ein Gerberhäuschen, aber allzu oft musste er sich anderen Pflichten widmen, so dass ihm für sein Handwerk wenig Zeit blieb und letztlich auch kein Geld, denn Leder war sehr teuer und deshalb unzugänglich. Trotzdem wurde er im Jahre 1637 Zunftmeister der Graupner Zunft der Lohgerber und diese Funktion übte er wiederholt mit Pausen bis 1652 aus.⁶ Schon ab März 1609⁷ setzte sich Stüeler für das Amt eines Försters, resp. Hegers ein. Ende 1619 kam er um diese Funktion, erhielt sie aber im März 1623 erneut.⁸ Eine besonders wichtige Rolle fiel ihm in der Zeit des Ständeaufstands als Mitglied einer Delegation zu, die erfolgreich in der Metropole über den Freikauf Graupens aus der Zinsknechtschaft und über den Erwerb des Status einer Freien Stadt verhandelte. Stüeler beteiligte sich auch an der hiesigen Mineralförderung, und über das Amt eines Gegenhändlers (seit Mai 1629), d. h. eines Kontrollleurs, schaffte er es im April 1633 bis zum Posten des Bergmeisters, also des höchsten Bergverwalters (bis 1637).⁹ Stüeler hatte auch das Amt eines Schatzherrn der Bäcker und Fleischer inne, im März 1639 wurde er für ein Jahr zum Graupner Faktor,¹⁰ also zum allgemein Beauftragten für Handelsfragen. Dagegen ist es halbwegs überraschend, dass er sich in der Stadtverwaltung nicht besonders engagierte. Aus dem Kollegium der Ratsältesten, in das er zum ersten Mal etwa um 1628 gelangte, war er nicht weiter aufgestiegen.

⁴ Allgemein zur Problematik ganz neu Jiří Mikulec, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích [Religionsleben und barocke Frömmigkeit in den Böhmischesen Ländern]*, Praha 2013.

⁵ Staatliches Gebietsarchiv (weiter SGA) Leitmeritz, Taufbücher, Römisch-katholischer Pfarramt Graupen, Sign. 83/2 – Geburt, Heirat, Tod 1652–1744, 231.

⁶ Staatliches Kreisarchiv (weiter SKA) Teplitz, Archiv der Stadt (weiter AS) Graupen, Inv. Nr. 118, Bürgerverzeichnis 1634–1812, Buch Nr. 61, Fol. 41–46.

⁷ SKA Teplitz, AS Graupen, Inv. Nr. 56, Gedenkbuch 1426–1853, Buch Nr. 1, Fol. 102–104.

⁸ SKA Teplitz, AS Graupen (wie Anm. 7), Fol. 15 und 22.

⁹ Vgl. eine ganze Reihe seiner Amtsblätter aus dem Funktionszeitraum – SKA Teplitz, AS Graupen, Inv. Nr. 62, Kopienbuch für Urkunden und andere amtliche Dokumente 1636–1654, Buch Nr. 7.

¹⁰ SKA Teplitz, AS Graupen (wie Anm. 7), Fol. 67.

Verheiratet war Stüeler gleich dreimal. Aus der ersten Ehe, irgendwann um 1610 mit Dorothea geschlossen, offensichtlich einer Tochter Caspar Wilmans,¹¹ stammten seine ältesten Töchter Anna und Maria. Dorothea verstarb wahrscheinlich im Verlaufe des Jahres 1619, denn der verwitwete Stüeler heiratete im März 1620 zum zweiten Mal. Die bewunderungswürdig gebärfreudige Ehefrau Doroteha, die Tochter Wolf Wagners, schenkte ihm danach im Zeitraum von vierzehn Jahren gleich zehn Kinder. Das Erwachsenenalter von ihnen erreichte nur eine Tochter, die übrigen Kinder verstarben früh, meistens an der Pest, der Ende August 1634 laut Tagebuch des Autors auch ihre Mutter zum Opfer fiel. Die letzte Lebensgefährtin Michel Stüelers wurde im Februar 1635 die junge Witwe nach seinem Freund Valten Hüebel. Die um eine Generation jüngere Elisabeth, die Tochter von Hans Blimler, schenkte ihrem Gemahl fünf weitere Nachkommen. Michel Stüeler verstarb im November 1656 und seine letzte Ruhe fand er an der Seite seiner Nächsten auf dem Friedhof beim St. Annenkirchlein.

Stüeler wurde als ein angesehener Mann oft zu Festtafeln geladen, wo er sich einen guten Trunk gönnen konnte, den er in besonderer Vorliebe hatte, ja es lässt sich sogar sagen, dass er sich zumindest an der Grenze des Alkoholismus bewegte. Zu seinen edleren Interessen gehörte die Musik: Stüeler gehörte zu denen, die 1611 in Graupen die Männer-Cantorei(Literaten)-Brüderschaft gründeten, er pflegte den Gesang und spielte auf der Orgel. Für eine neue steuerte er der Kirche finanziell bei, als er dazu noch in der Lage war. Im hiesigen Chor gehörte ihm ein wichtiger Platz. Einige Zeit war er auch pädagogisch tätig, lehrte in der (privaten) „Mädelschule“, aber der Pfarrer stellte ihm wiederholt diese Tätigkeit ein. Das Lesen war sicher Stüelers Steckenpferd, man kann auch von seiner Bibliothek sprechen, in der sich Postillen und der Paradiesgarten von Johann Arnd befanden, die Apologie der Stände und wahrscheinlich auch Münsters Kosmographie.

Michel Stüeler führte den größten Teil seines Lebens ein Tagebuch, dessen Original leider unwiederbringlich verloren ging. Es ist möglich, dass es sich gleich um drei Teile handelte: der erste aus den Jahren 1615–1628, der zweite für den Zeitraum 1629–1649 und der dritte für die Jahre 1650–1656. Den annähernden Inhalt der nicht erhalten gebliebenen Teile lernen wir in der sog. Weiners Chronik kennen, die anfänglich von dem Jesuitenzögling Johannes Wagner geführt wurde, welchem diese für alle genannten Jahre als Primärquelle¹² dienten. Im Unterschied zu anderen damaligen Schreibern hatte Stüeler keine Ambitionen, die Privatsphäre zu verlassen, infolgedessen enthalten seine Niederschriften auch etliche Informationen, die wir heute als kompromittierend bezeichnen würden. Sei es, was seinen Alkoholismus, Sexualität, Aggressivität und Antipathien betrifft, seinen latenten Nichtkatholizismus auch noch nach der Konversion zum alleinseligmachenden Glauben oder weitere Einblicke in sein Privatleben. Stüeler erfasste selbstverständlich nicht nur das, was seine Person und seine Familie betraf, sondern auch alle, seiner Meinung nach aufzeichnungswürdigen Ereignisse in Graupen und dessen näheren und mitunter auch entfernteren Umgebung. Es fehlten hier auch nicht Tod und Hochzeiten führender

¹¹ SKA Teplitz, AS Graupen, Inv. Nr. 182, Vertragsbuch 1602–1623, Buch Nr. 125, Fol. 138.

¹² SKA Teplitz, AS Graupen (wie Anm. 7).

Bürger und seiner Bekannten, die Geburt ihrer Kinder, Informationen wirtschaftlichen Charakters (Preise von Feldfrüchten, klimatische Bedingungen einzelner Jahre, Ernteerträge, Zinnförderung), Angaben über feindliche Einfälle und auch die Aufenthalte kaiserlicher Soldaten, Anmerkungen zu Amts- und Verwaltungstätigkeit in Graupen, Kommentare zu örtlichen, d. h. Sternberg'schen, und auch benachbarten Obrigkeiten, besonders zu den Sobochlebener Bleileben,¹³ und natürlich auch zur Kriminalität und den zwischenmenschlichen Beziehungen überhaupt. Stüelers geographische Horizonte reichten dabei quer durch den Erzgebirgsgürtel (einschl. sächsischen Teil) nach Kaaden (Kadaň), in Gegenrichtung in die Tetschener Region, südöstlich an der böhmischen Metropole Prag endend. Woanders liegende Lokalitäten zeigen sich in seinen Erinnerungen nur sporadisch. Im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit stand natürlich Graupen. Zeitlich überdeckt der in der Abschrift überkommene Teil der Erinnerungen den für die Bevölkerung der böhmischen Länder kritischsten Zeitraum der 30er und 40er Jahre des 17. Jahrhunderts mit allen feindlichen Einfällen, mit denen die nordböhmische Region durch ihre erzgebirgische Grenze aus erster Hand betroffen war.

Die früh-neuzeitliche Chronistik ist übrigens ein Phänomen, das seit langer Zeit die Aufmerksamkeit der Historiker und Editoren auf sich zieht, die sich auf narrative Quellen des 16.–18. Jahrhunderts spezialisieren. Im tschechischen Umfeld wurde dank Marie Tošnerová relativ solide das chronographische Schaffen der Zeit vor dem Weißen Berg erfasst.¹⁴ Erinnerungen aus dem urbanistischen Umfeld gehören dabei zu den umfangreichen Familienquellen, die modern auch als Ego-Dokumente bezeichnet werden.¹⁵ Das Führen einer strikten Linie zwischen Chronik und Erinnerungen (Gedenkbüchern), evtl. noch Jahrbüchern ist allein von selbst schon genug problematisch, denn auch die Autoren selbst haben sie nicht eingehalten und ihre Werke in dieser Richtung erheblich willkürlich benannt und auch konzipiert. Klare Kriterien der Zuordnung eines Dokuments zu Erinnerungen sind jedoch seine stark subjektiven Elemente und die Ich-Form, wogegen Chroniken mehr neutral zu sein pflegten. Die Autoren von Erinnerungen hatten sicher auch nicht solche Ambitionen wie die Autoren von breit erfassten Chroniken, die zu literarisch anspruchsvollen Gebilden wurden und sich auch in einigen Dimensionen abspielen konnten: eng regional, landesweit und europäisch oder sogar weltweit. Das Hauptmotiv der Autoren von Erinnerungen war es zum einen, den weiteren Generationen ein materielles Andenken an die eigene Person zu bewahren, zum anderen die praktische Seite der Dinge. Fehlten doch hier nie Informationen über Geburts- und Sterbedaten von Angehörigen und Bekannten, Paten und Patinnen, über ihre Verlobungen und Heiraten, über

¹³ Vgl. Nationalarchiv Prag, Stará manipulace, Inv. Nr. 247, Sign. B 65/1–11, Kartons 171–172 (Bleileben).

¹⁴ Marie Tošnerová, *Kroniky českých měst z předbělohorského období. Úvod do studia městského kronikářství v Čechách v letech 1526–1620* [Die Chroniken der böhmischen Städte aus der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg. Eine Einleitung ins Studium der Stadtchronistik in Böhmen i. J. 1526–1620], Praha 2010. Lückenhaft sind besonders Informationen über das Schaffen aus national-, resp. deutsch-sprachigen Städten.

¹⁵ Vgl. besonders Winfried Schulze (Hg.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996.

bedeutende Ereignisse, die nicht in Vergessenheit geraten sollten, über das Wetter ebenso wie etwa Anmerkungen zu Schulden und Forderungen und deren Fälligkeitstermine.

Wir können zweifellos der Behauptung zustimmen, dass Chroniken und Erinnerungen direkte Zeugnisse der intellektuellen Kultur eines bestimmten sozialen Umfeldes sind. In Sachsen und der Lausitz stammten ihre früh-neuzeitlichen Schreiber aus verschiedenen Gesellschaftsschichten, es überwogen jedoch Geistliche, Kantoren und Handwerker, die Feder ergriffen ebenfalls führende Ratsherren und wohlhabende Händler, die untere Schicht dagegen engagierte sich in dieser Richtung praktisch gar nicht.¹⁶ Die Voraussetzung für das literarische Schaffen war nicht nur eine ausreichend hochwertige Bildung mit zumindest Grundkenntnissen in Latein, sondern auch ein gediegenes materielles Umfeld, Zeit war teuer und des Schreibers Bedarf nicht anders. In den böhmischen Ländern traf Marie Tošnerová als häufigste Autoren auf Stadtschreiber, die einen leichten Zugang zu den Stadtbüchern und weiteren wichtigen Dokumenten hatten.¹⁷ Für das deutsche Bürgertum der grenznahen nordböhmischen Städte des verfolgten Zeitraums hatte diese Schlussfolgerung aber keine Gültigkeit – es wäre zu empfehlen, Analogien und vor allem auch Traditionen und ein bestimmtes Maß an Verknüpfungen gerade in dem Nachbarland, in Sachsen zu suchen. Es sei nur erinnert: der Graupner Michel Stüeler und der aus Böhmisches Leipa stammende Hans Kriesche waren Handwerker, Christian Hauf aus Bensen war Kantor, der Karbitzer Bartel Habel war Pastor und der Joachimsthaler „Nestor“ der deutschen Chronistik in Böhmen, Johann Mathesius war Geistlicher und Pädagoge.

Es besteht kein Zufall, dass gerade der Dreißigjährige Krieg zu einem Anwachsen des annalistischen Schaffens führte, die unruhige Zeit mit vielen ungewöhnlichen und tragischen Ereignissen rief direkt nach einer schriftlichen Erfassung.¹⁸ Auch wenn der Krieg von der damaligen städtischen Bevölkerung gar nicht einmal so als Folge von Machtkämpfen aufgefasst wurde, sondern eher als eine Strafe Gottes. Umso mehr wurde der Frieden geschätzt.¹⁹ Dank dieser subjektiven Schilderungen der gespannten Situationen in den Jahren 1618–1648 gehören Chroniken und Erinnerun-

¹⁶ Helmut Bräuer, *Stadtchronistik und städtische Gesellschaft: Über die Widerspiegelung sozialer Strukturen in der obersächsisch-lausitzischen Stadtchronistik der frühen Neuzeit*, Leipzig 2009, 253–254. Vgl. Werner Lauterbach, *Zum 400. Geburtstag des Freiburger Chronisten Andreas Möller*, Mitteilungen des Freiburger Altertumvereins 80, Neue Folge 9, 1998, 5–53; André Thieme, *Petrus Albinus und die sächsische Geschichtsschreibung im 16. Jahrhundert*, Monumenta Misnensia 7, 2005–2006, 183–193; Helmut Unger/Reinhart Unger (Hgg.), *Georg Arnold. Chronicon Annaebergense continuatum*, Stuttgart 1992; Stephan Schmidt-Brücken/Karsten Richter, *Der Erzgebirgschronist Christian Lehmann. Leben und Werk*, Marienberg 2011 oder Detlef Döring, *Das Leben in Leipzig in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Dargestellt anhand der Annalen des Zacharias Schneider*, in: Leipzig. Aus Vergangenheit und Gegenwart. Beiträge zur Stadtgeschichte 3, 1984, 151–175.

¹⁷ Tošnerová, *Kroniky českých měst z předbělohorského období* (wie Anm. 14), 35.

¹⁸ Vgl. Benigna von Krusenstjern, *Selbstzeugnisse der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Beschreibendes Verzeichnis*, Berlin 1997. Siehe auch z. B. Hans Medick/Benjamin Marschke (Hgg.), *Experiencing the Thirty Years War. A Brief History with Documents*, Boston – New York 2013 oder Hans Jessen (Hg.), *Der Dreißigjährige Krieg in Augenzeugenberichten*, Düsseldorf 1963. Tagebücher führten sogar Soldaten – Jan Peters (Hg.), *Peter Hagendorf – Tagebuch eines Söldners aus dem Dreißigjährigen Krieg*, Göttingen 2012.

¹⁹ Bräuer, *Stadtchronistik und städtische Gesellschaft* (wie Anm. 16.), 259.

gen, die diese Zeit einfangen (einschl. Retrospektiven) zu den meistgelesenen der früh-neuzeitlichen Quellen, dessen sich auch die tschechischen Geschichtsschreiber bewusst waren und sind. Ein Großteil grundlegender tschechisch-sprachiger Quellenmaterialien waren bereits editionsmäßig zugänglich, einige sogar wiederholt, bei anderen wird eine Neuauflage erwogen.²⁰ Michel Stüeler aus dem erzgebirgischen Graupen war mit seinem Interesse an Aufzeichnungen von Geschehnissen keineswegs eine Ausnahme, in seiner Stadt aber in dieser Art als Erster tätig und noch dazu in solch origineller und dabei aussagekräftiger Weise, dass seine Erinnerungen in Böhmen im Grunde einmalig sind.

Böhmen und Graupen in religiösen Umwandlungen

Die böhmischen Kronländer waren vom 15. bis ins 17. Jahrhundert im Rahmen der europäischen Staaten ein einmaliges Phänomen. Auf einem relativ engen Territorium existierten mehrere Konfessionen nebeneinander. Das Zusammenleben war nicht gerade idyllisch.²¹ Seit den Hussitenkriegen war die einst dominierende katholische Kirche eher in der Defensive und seit Beginn des 16. Jahrhunderts bildete sich jenseits der westlichen Grenzen der böhmischen Länder eine neue Konkurrenz: die Lehre des Augustinermönchs Martin Luther. In Böhmen bestieg Ferdinand I. von Habsburg 1526 den Thron, unterstützte energisch die Katholiken und berief 1556 den Jesuitenorden nach Böhmen.²² Es ist allgemein bekannt, dass sein Sohn Maximilian der Reformation in gewisser Weise zugetan war. Im Jahre 1575 legte ihm die Union der böhmischen Protestanten ihre sogenannte Böhmisches Konfession (*Confessio Bohemica*) vor,²³ einen Kompromiss

²⁰ Vgl. Jiří Mikulec (Hg.), *Mikuláš Dačický z Heslova. Paměti* [Nikolaus Dačický von Heslov. Erinnerungen], Praha 1996; Zdeněk Kamper, (Hg.), *Kronika mladoboleslavská od Jiříka Bydžovského sepsaná* [Die Jungbunzlauer Chronik von Georg Bydžovský geschrieben], Mladá Boleslav 1935; Vlasta Fialová (Hg.), *Kronika Holešovská (1615–1645)* [Die Chronik von Holleschau (1615–1645)], Holešov 1967; František Dostál (Hg.), *Valašské Meziříčí v pamětech třicetileté války* [Wallachisch-Meseritsch in Erinnerungen des Dreißigjährigen Krieges], Ostrava 1962; Jan Bohuslav Miltner (Hg.), *Paměti volynské (1617–1647) Bartoloměje Prokopa* [Wölliner Erinnerungen (1617–1647) von Bartoloměj Prokop], Památky archeologické a mistopisné 13, 1885–1886, 49–64, 163–170, 255–262, 315–320; Jan Bohuslav Miltner (Hg.), *Kalendář historický Daniele Vepřka, měšťánina Slánského* [Historischer Kalender von Daniel Vepřek, Bürger von Schlan], Jahresbericht des k. u. k. Höheren Gymnasiums in Königgrätz zu Ende des Schuljahrs 1883, Hradec Králové 1883, 1–19; Martin Kovář, *Pavel Mikšovic a jeho kronika Lounská* [Paul Mikšovic und seine Chronik von Laun], Sborník historického kroužku 1–16, 1900–1915; Karel Pletzer, *Česko-budějovická analistika v období třicetileté války* [Budweiser Chronistik zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges], Jihočeský sborník historický 28, 1959, 113–120 und ganz neu Martina Lisa (Hg.), *Die Chronik des Václav Nosidlo von Geblice. Aufzeichnungen aus der böhmischen Exulantengemeinde in Pirna zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Edition und Übersetzung*, Stuttgart 2014.

²¹ Vgl. Josef Válka, *Tolerance či koexistence? K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století* [Toleranz oder Koexistenz? Zur Form des Zusammenlebens verschiedener Konfessionen in den böhmischen Ländern in 15.–17. Jahrhundert], *Studia Comeniana et Historica* 18, 35 (1988), 63–75.

²² Dazu vor allem Ivana Čornejová, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách* [Die Gesellschaft Jesu. Die Jesuiten in Böhmen], Praha 1995.

²³ Siehe Jaroslav Pánek, *Zápas o českou konfesi* [Das Ringen um die Böhmisches Konfession], Praha 1991 oder auch Ferdinand Hrejsa, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny* [Die Böhmisches Konfession, ihre Entstehung, Wesen und Geschichte], Praha 1912.

zwischen den Konfessionen der Augsburgen, der Kalixtiner und der Böhmisches Brüder.²⁴ Der Kaiser schließlich garantierte im September 1575 mündlich vor den Ständeabgeordneten, dass er die vorgelegte Konfession zu akzeptieren beabsichtige. Eine Kodifizierung lehnte er jedoch ab.²⁵ Während der Regierung Rudolfs II. setzte sich die Annäherung der konservativen Kalixtiner mit der katholischen Kirche fort. Von den Katholiken wurde eine Machtübernahme vorbereitet, die ihnen an der Wende des 16. und 17. Jahrhunderts auch teilweise gelang, indem sie wichtige Landesämter besetzten. In einer Reihe von katholischen Herrschaftsgebieten begann die Rekatholisierung.²⁶ Den böhmischen Protestanten kam bald darauf der Umstand zu Hilfe, dass Kaiser Rudolf zunehmend zu Lasten seines Bruders Matthias an Einfluss verlor. Die böhmischen Stände verstanden es gut, mit dem verlorenen und vereinsamten Rudolf umzugehen. Ihre Hilfe gegen seinen Bruder sollte aber nicht umsonst sein. Im Januar 1609 traf sich eine Ständeversammlung in Prag, die die Frage einer Konfirmation der *Confessio Bohemica* in der Form des Jahres 1575 erneut aufwarf. Kurze Zeit später erhielt der Kaiser den Entwurf des Majestätsbriefes um Gewährung der Religionsfreiheit. Er zögerte aber lange, diesen zu unterzeichnen. Nachdem die nichtkatholischen Stände ihre Macht militärisch und durch hohe Teilnahme demonstriert hatten, blieb ihm aber keine andere Wahl. Am 9. Juli 1609 signierte er den Majestätsbrief.²⁷

In die östliche Region des böhmischen Erzgebirges, von einer größtenteils bisher katholischen deutschen Bevölkerung besiedelt, begann das Luthertum aus dem benachbarten Sachsen während des 16. Jahrhunderts allmählich einzudringen. Über die sonst undurchdringliche Grenze breiteten sich Luthers Gedanken nach Böhmen aus, besonders gerade ins Erzgebirge. Von einer Massenkonversion zu Beginn dieses Transfers lässt sich allerdings nicht sprechen, die Situation änderte sich erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Folge des Augsburgen Religionsfriedens. Danach überwogen hier zunehmend die Lutheraner, und unter ihnen blieben nur kleine Inseln von Katholiken oder Kalixtinern.²⁸ Sie besetzten ein Pfarramt nach dem ande-

²⁴ Dazu z. B. Zdeněk V. David, *Utraquists, Lutherans, and the Bohemian Confession of 1575*, *Church History* 68, 2 (1999), 294–336.

²⁵ Vgl. vor allem Jaroslav PÁNEK, *Stavovská opozice a její zápas s Habsburky 1547–1577 [Die ständische Opposition und ihr Kampf mit den Habsburgern 1547–1577]*, Praha 1982.

²⁶ Vgl. Jaroslav Pánek, *Nástup rekatolizace ve střední Evropě [Der Antritt der Rekatholisierung in Mitteleuropa]*, in: Jindřich Francek (Hg.), *Rekatolizace v českých zemích. Sborník příspěvků z konference v Jičíně 1993*, Pardubice 1995, 3–16.

²⁷ Ganz neu dazu Jiří Just, 9. 7. 1609. *Rudolfův majestát. Světla a stíny náboženské svobody [9. 7. 1609. Majestätsbrief Rudolfs II. Licht und Schatten der Religionsfreiheit]*, Praha 2009 und Jaroslava Hausenblasová/Jiří Mikulec/Martina Thomsen (Hgg.), *Religion und Politik im frühneuzeitlichen Böhmen. Der Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. von 1609*, Stuttgart 2014.

²⁸ Aus der Literatur über das Luthertum in Böhmen und Mähren ausgewählt: Jiří Just – Zdeněk R. Nešpor – Ondřej Matějka et al., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí [Die Lutheraner in den böhmischen Ländern im Wandel der Jahrhunderte]*, Praha 2009; Ferdinand Hrejsa, *Luterství, kalvinismus a podoba na Moravě před Bílou horou [Luthertum, Calvinismus und Beiderlei Gestalt in Mähren vor der Schlacht am Weißen Berg]*, *Český časopis historický* 44, 1938, 296–326 und 474–485; Jan Horský, *Příspěvek k diskusi o luterství v Čechách v 16. a na počátku 17. Století [Beitrag zur Diskussion über das Luthertum in Böhmen im 16. Jhd. und zu Beginn des 17. Jhd.]*, *Ústecký sborník historický* 2000, 224–235; František Hrubý, *Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou [Luthertum und Calvinismus in Mähren vor der Schlacht am Weißen Berg]*, *Český časopis historický* 41, 1935, 1–40 und 237–268; Derselbe, *Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16. a 17. století [Luthertum*

ren, als die katholische Kirche kein wirksames Gegenmittel hatte und noch dazu mit einer unzureichenden Anzahl von Priestern zu kämpfen hatte.²⁹

Nach Graupen gelangte als erster evangelischer Pastor im Jahre 1576 Michael Winckler,³⁰ der bereits ein Jahr später von Christoph Walter aus Chemnitz abgelöst wurde. Sachsen war natürlich auch für das anliegende Böhmen die Hauptquelle von Geistlichen, sprachlich allerdings des deutschen Gebietes. Es folgten Balthasar Hiklemeier und Jacob Trabitius, der sich in der Stadt Mitte der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts zeigte, und aus seiner Zeit sind Instruktionen zu seiner Tätigkeit erhalten geblieben. Demnach betrug das Gehalt des Pastors für jedes Quartal sechs Schock Meissner Groschen, zusätzlich gab ihm jeder Hauswirt oder auch jede Hauswirtin zu Ostern zwei Denare, für Diener, Magd oder auch Kind dann noch je einen Denar. Für den Pastor trugen auch die Bewohner der umliegenden Dörfer bei, die von alters her zum Graupener Pfarrsprengel gehörten. Weitere Einnahmen hatte er durch Begräbnisse, wobei interessant ist, dass er, wenn im Kloster begraben wurde, nur drei Groschen haben sollte, für einen auf städtischen Grund begrabenen Leichnam dagegen sechs Groschen. Er wurde ebenfalls mit Holz versorgt und vom Althof bekam er jedes Jahr Käse. Zu seinen Pflichten gehört es, immer sonntags das ganze Jahr hindurch zwei Predigten zu halten, mit der Jugend fleißig den Katechismus zu üben und mittwochs eine Predigt vorzutragen. Alles ausdrücklich nach der Augsburger Konfession: Gesang, Predigt, Lesung. Mit den Knaben sollte er das ganze Jahr hindurch jeden Tag zum Vesper mindestens drei Psalmen, Hymnus und *Magnificat* singen. Am Samstag sollte er dann auch Schulmeister sein, der mit seinen Knaben je ein deutsches und ein lateinisches Evangelium singt.³¹

Höchstwahrscheinlich war es auch Hiklemeier, der den jungen Michel Stüeler getauft hat, umgeben in der Kindheit und auch Jugend von lutherischem Milieu, obwohl sowohl das nahe Mariaschein als auch das Graupener Kloster mit der Allerheiligenkirche die Jesuiten erhalten hatten. Sie hatten hier auch ihre Missionare, in der Stadt konnten sie sich allerdings keines größeren Erfolges rühmen.³² Ein wichtiges Jahr, auch für die Graupener Lutheraner, war dann das Jahr der Ausgabe des Majes-

und Neutraquimus in den Böhmischem Ländern im 16. u. 17. Jhd.], *Český časopis historický* 45, 1939, 31–44; Ludomír Kocourek, *Vrchnost, města a luterská reformace v severních Čechách [Obrigkeit, Städte und lutherische Reformation in Nordböhmen]*, in: Marie Macková (Hg.), *Poddanská města v systému patrimoniální správy, Ústí nad Orlicí 1996*, 63–69 und Rudolf Wolkan, *Studien zur Reformationsgeschichte Nordböhmens*, Prag 1883.

²⁹ So waren in dem Brüxer Dechanat 5 Pfarren vakant, darunter z. B. die Klostergraber Pfarre, vgl. Jan Kilián, *11. 12. 1617. Zboření kostela v Hrobu. Na cestě k defenestraci [11. 12. 1617. Abriss der Kirche in Klostergrab. Auf dem Wege zum Fenstersturz]*, Praha 2007, 32.

³⁰ Staatliches Bezirksarchiv (weiter SBA) Teplice (Teplitz), AS Krupka (Graupen), Inv. Nr. 56, Buch Nr. 1 – Pamětní kniha 1426–1853 (Gedenkbuch 1426–1853), Fol. 2. Vgl. auch Hermann Hallwich, *Geschichte der Bergstadt Graupen in Böhmen*, Prag 1868 und besonders Wenzel F. Krahl, *Graupen zur Zeit der ersten Reformation*, Graupen 1901.

³¹ SBA Teplice, AS Krupka, Inv. Nr. 59, Buch Nr. 4 – Pomocná kniha 1476–1543/1605 (Hilfsbuch 1476–1543/1605), Fol. 96–98 – Instruktionen hinsichtlich des Graupener Pastors 1585.

³² Vgl. Pavel Vlček/Petr Sommer/Dušan Foltýn, *Encyklopedie českých klášterů [Enzyklopädie der böhmischen Klöster]*, Praha 1997, 317–318. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts erhielten die Prager Jesuiten das wüste Kloster der Franziskaner in Graupen. In den Jahren des böhmischen Aufstands (1618 – 1620) kaufte die Stadt das Gebäude und die Jesuiten kamen wieder zurück bis nach der

tätsbriefs Rudolfs II., welcher der evangelischen Kirche ihre Existenz kodifizierte.³³ Die freie Bürgerschaft konnte ohne Hindernisse ihren Glauben bekennen, in den Königsstädten durften sich Protestanten ihre eigenen Kirchen errichten und Schulen eröffnen. Bis zur Übergabe der Stadt Graupen an die Sternberg'sche Obrigkeit konnte auch den Ansässigen niemand ihre religiösen Ansprüche irgendwie verweigern und auch der neue Herr Adam von Sternberg war noch dazu in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg konfessionell sehr tolerant.

Die Erzgebirgsstadt zog sich schon damals ihre Pastoren auch aus den eigenen Reihen heran, im Jahre des Erscheinens des Majestätsbriefes war es Nicolaus Troschel; Christian, vielleicht sein Sohn, sollte nachfolgen. Unter Troschel sen. begann die Blüte der bisher im Grunde nicht fertiggestellten St. Annakirche, die das wirkliche Zentrum der hiesigen Lutheraner wurde, während die Beliebtheit der Pfarrkirche zu Mariä Himmelfahrt sank. An dem Graupener Vorstadt-Sanktuarium³⁴ entstand ein Friedhof mit einem herrlichen Renaissancetor, der Bau selbst wurde vollendet und mit kostbarem Inventar versehen. Sicher malte man auch irgendwann in dieser Zeit an die Wand im Inneren die Freske Martin Luthers, die sich unter späteren Malereien bis zum heutigen Tage erhalten hat.³⁵ All diese Betriebsamkeit fällt in die Zeit wohl kurz vor dem Publizieren des Majestätsbriefes, oder – und das in größerem Maße – danach. Nicolaus Troschel wurde inzwischen von Jacob Sedler abgelöst, der 1615 die Tochter eines Freiburger Apothekers heiratete, und bei dem großen Hochzeitsmahl zählte sein Gemeindeglied Michel Stüeler zwölf reich gedeckte Tische.³⁶ Graupen präsentierte sich schon lange als lutheranische Stadt.³⁷

Waren hier überhaupt noch irgendwelche Katholiken geblieben? Ja, es blieben welche, zum Beispiel die einflussreiche Familie Blimler, die derzeit von dem jungen und wohlhabenden Hans Blimler repräsentiert wurde. Er starb jedoch als letzter männlicher Angehöriger seines Geschlechts bereits zwei Jahre vor dem Ausbruch des Ständeaufstands mit nur zweiunddreißig Jahren.³⁸ Seine letzte Ruhestätte fand er in der Allerheiligenkirche, die im Graupener lutheranischen Meer wirklich wie eine Insel des vegetierenden Katholizismus wirkte. Der Verstorbene hinterließ eine kleine Tochter, nicht älter als sechs Jahre. Sie hieß Elisabeth und sollte als Erwachsene die Frau von Valten Hüebel werden und als

Schlacht am Weißen Berg. Dann hatten sie in der Stadt ihre Missionäre, aber an der geistlichen Verwaltung waren sie nicht interessiert und überliessen diese dem weltlichen Klerus.

³³ Zum Rudolf'schen Majestätsbrief Just, 9. 7. 1609. *Rudolfův Majestát*. [Majestätsbrief Rudolfs II.] (wie Anm. 27); früher Kamil Krofta, *Majestát Rudolfa II.* [Der Majestätsbrief Rudolfs II.], Praha 1909 und auch Julius Glücklich, *Koncept Majestátu a vznik Porovnání* [Konzept des Majestätsbriefes und Entstehung des Vergleichs], *Český časopis historický* 23, 1917, 110–128.

³⁴ Vgl. Martin Gaži/Jarmila Hansová, *Svatyně za hradbami měst. Křížová hora u Českého Krumlova v jihočeských a středoevropských souvislostech* [Heiligtümer hinter den Stadtmauern. Der Kreuzberg bei Böhmisches Krumm au in südböhmischen und in mitteleuropäischen Zusammenhängen], České Budějovice 2012.

³⁵ Zu dieser Kirche vgl. Franz Brosche, *Geschichte der St. Anna-Kirche der Bergstadt Graupen bei Teplitz-Schönau*, Graupen 1935.

³⁶ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 5.

³⁷ Zu den Persönlichkeiten der lutheranischen Pfarrer in Graupen vgl. Alfred Eckert, *Die deutschen evangelischen Pfarrer der Reformationszeit in Nord- und Ostböhmen*, Rappenaue-Obergimpern 1977. Siehe auch Reinhold Grünberg, *Sächsisches Pfarrerbuch I–II*, Freiberg in Sachsen 1939–1940.

³⁸ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 5.

Witwe dann die Gemahlin von Michel Stüeler. Sie war offensichtlich unter der Aufsicht ihrer Großmutter Esther aufgewachsen; leider lässt sich aber nicht feststellen, in welchem Glauben. Esther Blimlerin musste nämlich mit der Konfession ihres Sohnes nicht übereinstimmen, immerhin gehörte sie zu den führenden Sponsoren der St. Annakirche. Falls sie aber keine Katholikin vor dem Ständeaufstand war, wurde sie es wohl danach, denn anders ließe sich unter den veränderten Verhältnissen schwerlich ein solch erstrangiges Begräbnis in der Pfarrkirche zu Mariä Himmelfahrt vorstellen. Elisabeth, als Kind unter dem Einfluss ihres katholischen Vaters und als Halbwüchsige unter der Vormundschaft ihrer Großmutter, war, wenn nicht ständig Katholikin, dann Konvertitin, nämlich nach allem wurde ihr von Geburt an der alles selig machende Glaube vermittelt. Und für Michel Stüeler konnte sie dann sicher zu einem wesentlichen Halt in seinem inneren konfessionellen Konflikt werden.

Am Ende der zweiten Dekade des 17. Jahrhunderts deutete bisher nichts daraufhin, dass in nahe liegender Zeit im Lande der Untergang der protestantischen Kirche beginnen sollte. Die Graupener waren damals in ihrem Glauben so orthodox, dass einmal, als Pastor Sedler 1617 bei der Zeremonie einen Fehler machte – einem Abendmahl Nehmenden bot er zuerst den Kelch und dann erst den Leib des Herrn – ihm ohne Erbarmen der Dienst gekündigt und der Zutritt zur Kirche verweigert wurde. Die Kündigung erhielt er im Rathaus vor der ganzen Gemeinde, speziell dafür einberufen, und bekam nicht einmal die Möglichkeit, eine Abschiedspredigt zu halten, wie es sonst gute Sitte war. Ein bitteres Ende der Graupener Karriere des Geistlichen, der sich hier im vorletzten Jahr so großzügig verheiratet hatte. Etwa nur zwei Wochen danach nahm seine Stelle schon Magister Elias Schedler ein, der zuerst eine traditionelle Probepredigt gehalten hatte.³⁹ Er konnte überzeugen und blieb bis zum Erlass der für protestantische Priester so fatalen kaiserlichen Mandate.

Rückkehr zum Katholizismus

Vorbote der schicksalhaften Ereignisse, die auch in Graupen Widerhall fanden, wurde der berühmte Abriss der Kirche in Klostergrab, einem Städtchen auf dem Grundbesitz des Prager Erzbischofs.⁴⁰ Gemeinsam mit der Braunauer Causa diente er der protestantischen Opposition quasi als Hauptvorwand beim Einschreiten gegen die böhmischen Stadthalter, wonach der Ständeaufstand entfesselt wurde. Die Jesuiten wurden sowohl aus Graupen und Mariaschein, als auch aus dem gesamten Königreich verwiesen. Das Mariascheiner Areal diente nun den Lutheranern aus der Sobochleber Herrschaft, das Graupener Kloster nahm die Gemeinde selbst ein, in ihren Besitz gewann sie es im Rahmen ihres Loskaufs aus dem Untertanenverhältnis. Nur dass nicht lange darauf die Niederlage am Weißen Berg kam, oder sagen wir der katholische Sieg, der auch, laut späterer Graupener Chronik, Dank des Karmeliterpaters Dominik von Jesus und Maria erlebt worden war.⁴¹ Die Stadt wurde den Sternbergs,

³⁹ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 8.

⁴⁰ Im Einzelnen über die Ereignisse Kilián, *11. 12. 1617* (wie Anm. 29).

⁴¹ Zur Schlacht am Weißen Berg und zur Gestalt des Karmelitaners Dominik ganz neu Olivier Chaline, *Bílá hora [Weißer Berg]*, Praha 2013.

Mariaschein und das Graupener Kloster den Jesuiten zurückgegeben, die hier ab Juni 1621 wieder katholische Gottesdienste abhielten.⁴² Und Kaiser Ferdinand II. erließ eine Serie von Anordnungen gegen die geistlichen Führer der Protestanten.

Die Graupener wurden bisher von niemandem in ihrem Glauben unterdrückt und Pastor Schedler übte weiterhin ungestört seine Tätigkeit aus. Im Sommer 1623 begann man bereits zu ahnen, was geschehen wird. In militärischer Begleitung kam ein gewisser katholischer Priester angereist, der die Pfarrkirche besuchte und sich darin gründlich umschaute. Er sprach ebenfalls mit Schedler und ging sich die Schule ansehen, wo er kontrollierte, woraus die Jungen lernten. Er sollte aber nichts weiter kommentiert haben.⁴³ Es verging ein weiteres Jahr und die Graupener verfolgten, wie im Juni aus ihrem Pfarrsprengel die Pastoren aus Kulm und Karbitz entlassen wurden, die sich in sächsisches Exil begaben. Wann wird es wohl ihren Geistlichen treffen? Das war dann Anfang September, als die Stadt ein Befehl der kaiserlichen Kommissare erreichte, dass sie sich Schedlers, dieses „*Predikanten*“, entledigen sollten. Nicht lange danach kamen die Kommissare persönlich angereist, an ihrer Spitze der Leitmeritzer Probst. Sie übernahmen die Pfarrkirche, weihten darin alles neu und hielten nach Jahren den ersten katholischen Gottesdienst, den der Mönch Liebhard unter Begleitung des Probstes leitete. Die Schlüssel der Kirche nahmen sie dann den Graupener Kirchenbeamten weg und übergaben diese dem Vertreter der Militärmacht, einem kaiserlichen Offizier. Elias Schedler und auch sein Vertreter Christian Troschel mussten gehen. Schedler verabschiedete sich mit einer letzten Predigt in der St. Annakirche, die danach verschlossen wurde, und er erhielt eine sechstägige Frist zum Verlassen der Stadt, während der er nicht predigen, sondern nur taufen, Ehen schließen und beerdigen durfte.⁴⁴ Danach ging auch er ins sächsische Exil.

Die Graupener Pfarre,⁴⁵ zu der auch die umliegenden Dörfer gehörten, übernahm jener Leitmeritzer Minoritenbruder Johannes Adaukt Liebhard in seine Obhut. Gerade ihm verdanken wir die Entstehung der ältesten Graupener Matrikel.⁴⁶ Unter den Graupener Bürgern gewann er durch seine Praktiken und Nötigungen entschieden keine Beliebtheit, Unterstützung fand er allerdings bei den Jesuiten und auch bei der Sternberg'schen Obrigkeit. Diese musste sich bald an die Graupener unter Androhung einer hohen Strafe wenden, weil sie Liebhard nicht ermöglichen wollten, in der Stadt zu taufen und Ehen zu schließen. Die ersten fünf Monate ignorierten ihn tatsächlich die Ansässigen völlig, in den dringendsten Fällen wandten sie sich an die Konkurrenz im sächsischen Fürstentum. Der Minorit musste sich auch im wahrsten Sinne des Wortes die Herausgabe des Kirchenschmucks, der Monstranzen und Kelche erzwingen, und ebenso auch die Kirchenrechnungen. Erfolge konnte man ihm aber

⁴² SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 17.

⁴³ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 23.

⁴⁴ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 28.

⁴⁵ Zur Problematik der Pfarren nach der Schlacht am Weißen Berg ganz neu Pavel Pumpr, *Beneficia, záduší a patronát v barokních Čechách. Na příkladu třeboňského panství na přelomu 17. a 18. Století* [Benefiz, Kirchenstiftung und Patronat im barocken Böhmen. Am Beispiel der Herrschaft Třeboň/Wittingau an der Wende des 17. u. 18. Jhd.], Brno 2010.

⁴⁶ SGA Litoměřice (Leitmeritz), Kirchenbücher, Römisch-katholischer Pfarramt Krupka (Graupen), Sign. 83/1 – Geborene 1624–1655.

nicht abstreiten, mit der Zeit begannen sich Rückkehrer in den Schoß der katholischen Kirche abzuzeichnen. Als überhaupt Erster sollte das Ende März 1625 der Ratsherr und Gegenhändler des Bergamtes Georg Gúchra gewesen sein, von Beruf Schuster, der nach der Frühmesse bei Liebhard die Kommunion unter einerlei Gestalt (sub una specie) empfing.⁴⁷ War er aber wirklich der erste und in diesem Moment einzige Katholik in Graupen? Unter den hiesigen Hauswirten vielleicht, die Frage ist jedoch, wie das zum Beispiel mit den Frauen aus dem Geschlecht der Blimlers war, deren Eintragung nicht in Betracht kommen musste. Während des Jahres folgten weitere Konvertierungen und den Höhepunkt erreichte das nachfolgende Jahr, als mehrere der führenden Bürger Katholiken wurden.

Aber nicht so Michel Stüeler, sorgfältig beobachtete er alles Geschehen, das religiöse aber ganz besonders. Laut Matrikel ließ er zwar von Liebhard im Juni 1627 seine Tochter Elisabeth (I.) taufen,⁴⁸ hielt sich aber ansonsten an den alten Glauben. Einige Monate später war es aber dann gerade er, den die Gemeinde gemeinsam mit einem weiteren Mitbürger aussuchte, damit sie nach Prag fahren und um Geduld in Sachen Konvertierung der Graupener bitten. Erinnern wir uns, dass es sich um das Jahr des Erlasses der Verneuten Landesordnung handelte, die als einzige erlaubte Religion im Lande den Katholizismus klar festlegte. Der Antrag wurde selbstverständlich abgelehnt und Stüeler und auch sein Mitstreiter festgehalten, in das Altstädter Kloster zum Hl. Jakob gebracht und sowohl zur Kommunion unter einerlei Gestalt als auch zur Beichte gezwungen.⁴⁹ Konnte jedoch eine solch erzwungene Konversion eine dauernde Wirkung bei einem Lutheraner haben? Und was hat sich wohl danach in seinen Gedanken abgespielt? Fand er sich beim Erkennen der bestehenden Verhältnisse damit ab, dass er sich nach außen wohl katholisch verhalten muss? Hat er begriffen, dass ihm die Konversion bei seiner Karriere hilft, während sich bei Eigensinnigkeit die Türen vor ihm verschließen würden? Seine eigene Aussage für diesen Augenblick fehlt und es lässt sich auch bezweifeln, ob er irgendwann etwas Grundsätzliches zu dieser Frage jemals dem Papier anvertraut hat.

Das änderte aber keinesfalls seine Stellung zu Liebhard, der auch den anderen Katholiken sehr unliebsam war, als er sich zu eifrig verhielt und hasserfüllt gegenüber Andersgläubigen.⁵⁰ Mit Hilfe des Rates Michel Mathe schaute er die Bücher in den Graupener Haushalten an, selektierte diese und verbrannte sie nachfolgend an der Kirchhofmauer. Der Bücherliebhaber Stüeler war von dessen Verhalten völlig abgestoßen. In erster Reihe aber nötigte Liebhard noch zögernde Lutheraner, und zwar auch die in den umliegenden Gemeinden, unter Androhung des Landesverweises zum Übertritt. Schließlich aber kam es zu einem ernsthaften Konflikt mit Georg Gúchra, was zumindest interessant ist, weil dieser doch sein erster Konvertit war. Der Geistliche schlug den Bürger dermaßen, dass ihm das Blut aus der Nase floss.⁵¹ Also

⁴⁷ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 28–29.

⁴⁸ SGA Litoměřice (wie Anm. 46), Fol. 42.

⁴⁹ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 34.

⁵⁰ Diese Konflikte konnten auch eine rein pragmatische (und damals gewöhnliche) Problematik, die Besoldung der Pfarrer durch die Graupener Kommune, erhöhen. Das Einkommen aus dem Pfarrbenefizium war sehr gering.

⁵¹ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 37.

kein Wunder, dass sich GÜchra über Liebhard beschwerte und dass sich ihm auch weitere seiner Mitbürger anschlossen. In kurzer Zeit gelang es ihnen tatsächlich, Liebhard's Abberufung durchzusetzen.

Im Dezember 1628 ersetzte ihn Gorge Augustin Simonis,⁵² der von den Hiesigen doch etwas wohlwollender aufgenommen wurde. Wenn man auch über eine völlig harmonische Beziehung zwischen ihm und seinen Gemeindemitgliedern nicht unbedingt sprechen kann, so sind ausgesprochene Exzesse nicht belegt. Vielleicht spielte hierbei seine bürgerliche Abstammung (er war der Sohn des Aussiger Bürgers Veit Simonis), seine Jugend (bei seiner Installierung in die Graupener Pfarre war er 29 Jahre alt) und unzweifelhaft seine größere Toleranz eine Rolle, als sein Vorgänger aufzuweisen hatte. In Graupen nahm er voll am gesellschaftlichen Geschehen teil, in der Pfarre richtete er eine umfangreiche Bibliothek ein und wurde auch zum Mitinhaber der hiesigen Weinberge. Eine große Unterstützung war für Simonis bis zu seinem Tod sein älterer Bruder Johann, der im nahe gelegenen Dux die Funktion eines Dechanten ausübte und ihn auch in das Graupener Pfarramt eingesetzt hatte.⁵³ Der Erzgebirgsstadt diente Simonis mit erzwungenen Pausen zehn Jahre lang, bis er vorzeitig in Aussig an der Elbe verstarb.

Eine dieser erzwungenen Pausen war die sächsische Okkupation Nordwestböhmens an der Wende der Jahre 1631 und 1632. Der frische Katholizismus der örtlich Ansässigen wurde einer Feuerprobe unterzogen. In Graupen zeigte sich erneut Pastor Christian Troschel, während die katholischen Geistlichen harte Zeiten erwarteten. Die Sachsen veranstalteten auf diese eine wahrhaftige Jagd, und zwar in Erwartung eines Profits. Der Graupener Pfarrer Gorge Augustin Simonis, dem die sächsischen Soldaten zuvor die Kleidung raubten, die im Chor der Pfarrkirche versteckt war, wurde gemeinsam mit seinem Bruder und zwei weiteren Priestern offensichtlich auf der Flucht ergriffen. Sie wanderten ins Gefängnis und die Sachsen forderten von den Graupenern für ihren Austausch dreihundert Dukaten. Nur zeigten die Graupener ihren Forderungen den Rücken. Und nicht nur das. Als es Simonis gelang, Ende November nach Graupen zurückzukehren (War er geflohen? Ausgezahlt worden?) und hier Schutz und auch seinen Lohn forderte, auf den er Anspruch hatte, verweigerten ihm die Gemeindevertreter beides und forderten ihn zum Verlassen der Stadt auf. Falls er dies nicht täte, waren sie entschlossen, ihn in der Pfarre zu bewachen, damit er nicht fliehen könne, und wenn dann die Soldaten kämen, würden sie sich nicht scheuen, ihnen den Pfarrer wieder zu übergeben.⁵⁴ Simonis verstand und entfernte sich aus Graupen an einen sicheren Ort. Obwohl Stüeler in dem Augenblick sehr knapp mit der Schilderung des religiösen Geschehens war, hatte er dennoch einige Indizien aufgezeichnet. Zum Beispiel schon dadurch, was er über das Verhalten der Ansässigen gegenüber Simonis schrieb und dass er für das Weggehen des Pfarrers den Ausdruck „er packte sich“ verwendete. Die Bürgermeister Tandler und Krafft wollten damals auch aus dem Geschworenerrat Georg GÜchra rauswerfen, und sein Verhalten in der Zeit des Wirkens von Mönch Liebhard

⁵² SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 37–38.

⁵³ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 38.

⁵⁴ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 106.

bezeichneten sie als Verräterei! Das religiöse Leben in Graupen kam nicht zum Schweigen und es liegt die Vermutung nahe, dass die Ansässigen wieder ohne Probleme, bis auf Ausnahmen, zu ihren lutherischen Riten zurückkehrten. Nicht anders auch Stüeler, der sich gerade damals von Tandler seine Postille binden ließ, offensichtlich die *Sarepta* von Mathesius. Und seine Gemahlin Dorothea wurde in der – ebenfalls im Geiste Luthers besetzten – Karbitzer Pfarre gleich doppelte Taufpatin für zwei Graupener Kinder.

Simonis konnte eigentlich von Glück reden, seinem Karbitzer katholischen Kollegen war es viel schlimmer ergangen. Simon Schemelius hatte versucht, vor den Sachsen zu fliehen, auch mit seiner Köchin Hedwig, und als Ort seines Verstecks hatte er sich Obergraupen gewählt. In der Umgebung gab es viele Wälder und alte Schächte, wo man sich im Notfalle verstecken konnte; die hiesige Bevölkerung, im Unterschied zum Beispiel von der in Zinnwald, sollte schon katholisch sein und vielleicht hatte hier Schemelius auch irgendwelche freundschaftlichen Kontakte. Er war aus Karbitz nicht mit völlig leeren Händen geflohen; er hatte sich Zinngerätschaft und wohl auch einige Wertsachen eingepackt, die er dem Feind nicht so ohne Weiteres überlassen wollte. Die Sachsen fahndeten nach ihm und auch nach den Schätzen, aber umsonst. Irgendwer war ihnen zuvor gekommen. Wir können nicht entscheiden, wann genau Schemelius verschwunden ist, es ist jedoch wahrscheinlich, dass er an dem Tage, als das geschah, auch ermordet wurde. Aus späteren Aussagen wissen wir, dass es zu der Tat an einem der Freitage irgendwann am Ende des Jahres 1631 gekommen war, und zwar zeitig am Morgen. Der Pfarrer hatte sich also mit den Mördern, die er nicht nur kannte, sondern denen er offensichtlich auch vertraute, aus dem Haus, worin er sich aufhielt, hinter das Dorf begeben. Der hiesige Ansässige Merten Hüppel, bewaffnet mit einem Knüppel, leuchtete auf dem Wege, als letzter ging Jacob Philip. Angesichts dessen, dass sie mit Hacke und anderem Gerät ausgestattet waren, ist der Zweck ihrer Exkursion klar: sie waren entschlossen, die Zinngegenstände aus der Karbitzer Pfarre auszugraben und zu verstecken. Sie begaben sich auf einen Weg, der an einer Bergwiese vorbeiführte, und gerade hier schlug Jacob Philip von hinten Schemelius mit der Hacke auf den Kopf. Es handelte sich wohl kaum um eine spontane Tat, er musste mit Hüppel verabredet gewesen sein. Als nämlich nach dem Schlag der Pfarrer stürzte, sprang Merten Hüppel herbei und schlug den wehrlosen Mann mit dem Knüppel zu Tode. Außer dem Zinn nahmen die Mörder dem Erschlagenen aus dem Gürtel das Geld, zogen ihm die Kleider aus und schleiften den Körper zum nächsten Stollen. Zur Sicherheit gruben sie ihn noch ein und wälzten auf die Stelle einen großen Stein. Nicht lange danach erschlugen sie auch des Pfarrers Köchin, vielleicht damit sie die Mörder nicht verriet. Seine Rolle in dem Falle spielte auch der Graupener Richter, seit jeher mit Michel Stüeler befreundet, der die Umstände von Schemelius' Mord, Untersuchung der Täter und schließlich auch deren Hinrichtung bis in Einzelheiten verfolgte. Sicher auch aus dem Grunde, dass er sich selbst an der Untersuchung aktiv beteiligt hatte.⁵⁵

⁵⁵ Vgl. Jan Kilián, *Vražda chabařovického faráře Schemelia* [Die Ermordung des Karbitzer Pfarrers Schemelius], *Ústecký sborník historický* 2012/1–2, 7–21 und Rudolf Knott, *Ein hochnothpeinliches Gerichtsverfahren in Graupen i. J. 1632*, *Erzgebirgszeitung* 15, 1894, 243–246.

Die Untersuchung erfolgte noch während der sächsischen Okkupation, die Exekution erfolgte Ende Juni 1632 schon nach der Vertreibung des Invasionsheeres aus Böhmen, die Stüeler, wenigstens hier in seinen Erinnerungen, mit Freude und einem ausdrücklichen Gott sei Dank begrüßte. Die Hinrichtung schaute sich auch der erst vor drei Tagen zurückgekehrte Simonis an, der am Tage zuvor wieder eine katholische Messe und Predigt gehalten hatte. An der böhmisch-sächsischen Grenze herrschte aber nicht sofort Sicherheit und der Magister der Theologie musste später erneut fliehen. Bei seiner weiteren Rückkehr war das aber gemeinsam mit zwei Kollegen nun schon Bergmeister Stüeler, der ihn als Erster begrüßte und der mit ihm bei dieser Gelegenheit eine ganze Kanne Bier austrank. Aber in wie weit war sein Handeln ehrlich, wenn wir wissen, dass er im Falle von katholischen Geistlichen oftmals nicht an äußerst scharfen Worten sparte? Die Pfarrer aus Dux und Karbitz der späteren Jahre sollten seinen Worten nach direkt Säufer und Hurensöhne gewesen sein und auch über andere Priester und Ordensbrüder sprach er nicht selten wahrlich abfällig. Auch auf Simonis schaute er nicht gerade wohlwollend, es gefiel ihm zum Beispiel nicht, wenn dieser sich erlaubte, in die Gemeinderechte einzugreifen und die Abrechnung des Kirchenspendengeldes an sich riss, die zuvor immer im Rathaus erfolgte: *„Hat also der Magister wieder ein neues aufbracht und ist der Graupner Herr worden. Die alten Herren hetten solches nicht zugeben, daß der Pfarrherr geherschet hette“*.⁵⁶ Nur dass Simonis es mit seinen Gemeindemitgliedern gar nicht so einfach hatte; außer, dass er ihnen die Ereignisse aus der Zeit des sächsischen Einfalls nur schwer vergessen konnte, musste er von den Ratsherrn wiederholt sein Gehalt anmahnen und er geißelte sie deshalb scharf bei seinen Auftritten in der Kirche.⁵⁷

Simonis starb wohl nach irgendeiner schweren Erkrankung quasi als erst Vierzigjähriger kurz vor dem großen schwedischen Einfall und seiner Pfarrkirche hinterließ er sowohl seine Bibliothek als auch einen seiner Weinberge.⁵⁸ Was sich hinsichtlich der religiösen Seite in Graupen während dieses Einfalls tat, ist nicht bekannt, das Pfarrhaus blieb fast das ganze Jahr verlassen; es schweigen die Matrikel und auch Stüeler. Erst im Jahre 1640 gelangte Martin Georg Parth in die Stadt und bevor er nach Görkau ging, wirkte und lebte er hier auch mit seiner Mutter vier Jahre lang. Während dieser Zeit wurde er als einziger von den hiesigen Pfarrern wirklich Stüelers Freund, ja sogar Gevatter seines geliebten Sohnes Jacob. Der Gerber bedauerte bitter, als er ihn einmal bei einem Besuch am Heiligabend in seinem Hause wegen seiner Notlage auf keine Weise Ehre erweisen konnte. Am Gehalt des Pfarrers beteiligte er sich aber, wahrscheinlich mit zwei Talern jährlich. Parth war nach allem in Glaubensdingen viel gründlicher als Simonis, und in Graupen stellte er im Unterschied zu seinem Vorgänger das Glockenläuten und Singen bei der Beerdigung von Protestanten ein, verbot sogar auch ihre Beerdigung in der Stadt und verwies sie zur Prokopikirche. Er zögerte auch nicht, das Altartuch einige Male zusammenlegen und wieder ausbreiten zu lassen, wenn er feststellte, dass jemand bei der Heiligen Kommunion

⁵⁶ Gedenkbuch, 193.

⁵⁷ Gedenkbuch, 137.

⁵⁸ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 67.

fehlte.⁵⁹ Auch er musste sich, ebenso wie seine Vorgänger und Nachfolger, mit Gotteslästerern abfinden, als ein unbekannter Täter in der Klosterkirche zu Allerheiligen verschiedene kirchliche Textilien, Taufbecken, heiliges Öl und einmal sogar den Schleier von der Skulptur der Jungfrau Maria entwendete.⁶⁰ Ernste Worte sprach er auch mit Stüeler. Einmal vor der Heiligen Kommunion ließ er ihn zu sich rufen und deutete ihm an, dass er auf seinen katholischen Rechtsglauben achten sollte, falls er nicht zu Schaden kommen und eine tödliche Sünde begehen wolle.⁶¹ Stüeler hielt ihm wiederum vor, dass er es in Graupen ablehne, Mariä Heimsuchung zu feiern, angeblich aus dem Grunde, dass dieser Tag mit dem Jahrestag der Lutheraner anlässlich Luthers Flucht aus dem Kloster zusammenfiel. Woanders in der Umgebung, in Teplitz und auch Dux, dagegen würde der Feiertag begangen. War es ein weiterer Beweis, dass die lutherische Seele der Hiesigen bisher immer noch nicht besiegt war und dass der Geistliche das wusste?

Den Nachfolger von Parth, den Brüxer Johann Wenzelslaus Henell, konnte Stüeler nicht leiden. Warum aber kam er gerade mit ihm, auch einem außerordentlich eifrigen Katholiken, sooft in Streit? In das Innere von Stüelers Seele können wir leider nicht sehen und auch sein Gedenkbuch gibt keine eindeutige Antwort. Dennoch lässt sich erraten, dass es sich im Falle des Graupener Gerbers noch lange um einen verdeckten Lutheraner in katholischem Gewand handelte, der oft auch unbewusst bestimmte Zweifel in Dingen des rechten Glaubens hegte. Erinnern wir uns nur an jene Ermahnung durch Parth. Übrigens hatte Stüeler noch Mitte der vierziger Jahre in seinem Gesangbuch das Lied „*Erhalt uns Herr bei deinem Wort*“, was ein von Luther komponiertes Werk war und sich nicht nur gegen die Türken richtete, sondern auch gegen den Papst. Es verwundert also nicht, dass ihm Pfarrer Henell die entsprechenden beiden Seiten aus dem Buch herausriss.⁶² Und nach einem weiteren Monat verbot er ihm völlig, die Mädchenschule zu leiten, weil er angeblich dort keine katholischen Lieder sang und sich noch dazu erlaubte, die Kinder von Bergmeister Pazelt zu unterrichten, deren Mutter eine überzeugte Lutheranerin geblieben war. Diese Angelegenheit klärte sich aber schnell, nicht jedoch Stüelers völlige katholisch-lutherische Schizophrenie. In seinen Gedanken musste wohl der ursprüngliche Glaube stets gegenwärtig sein; immerhin traf er sich täglich (jetzt schon) mit Andersgläubigen, kommunizierte mit sächsischen Partnern, fuhr nach Zinnwald, das auch nach einem weiteren ganzen Jahrhundert zu katholisieren nicht gelungen war,⁶³ hatte weiterhin lutherische Freunde, engagierte sich für sie, deren Persekution – zum Beispiel in Form des Begräbnisverbots auf dem Friedhof, des Verbots zu singen, die Glocken zu läuten und am Leichnam zu predigen – ertrug er mit Missfallen und vom Abendmahl unter

⁵⁹ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 224.

⁶⁰ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 253.

⁶¹ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 243.

⁶² Gedenkbuch (wie Anm. 1), 325.

⁶³ Jiří Wolf, *Katolické misie u luteránů ve východní části Krušných hor mezi léty 1660–1730 [Katholische Missionen bei den Lutheranern im Ostteil des Erzgebirges zwischen 1660–1730]*, in: Zdeněk R. Nešpor (Hg.), *Čeští nekatolíci v 18. století mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, Ústí nad Labem 2007, 220–232 und Michael Urban, *Zur Geschichte der Rekatholisierung Zinnwalds*, Erzgebirgszeitung 20, 1899, 267–273.

beiderlei Gestalt träumte er sogar. Noch am Ende der vierziger Jahre trat in seinem Traum ein evangelischer Pastor auf und forderte von ihm das Versprechen, in seinem ursprünglichen Glauben standzuhalten.⁶⁴

Das erste Jahr des Aufenthalts von Henell in Graupen verlief ohne größere Schwierigkeiten, obwohl der Pfarrer das Abhalten der Passionsgesänge aus Gründen ihrer angeblichen Langwierigkeit ablehnte. In dieser Zeit besuchte ihn Stüeler noch freundschaftlich, am Ostersonntag war er bei ihm sogar an der Festtafel zu Gast. Nur lehnte es Henell danach ab, einen seiner Bekannten, natürlich Lutheraner, der die Konvertierung abgelehnt hatte, zu trauen, einem der Nachbarn verbot er das Bierbrauen für die Pfarre und Stüelers Nachbarn Wilt ließ er inhaftieren, weil dieser während der Adventszeit geflucht hatte. Es folgte das Verbot an Stüeler, die Mädchenschule zu führen und die Androhung von Gefängnis, wenn er die Anordnung ablehne, was dieser wohl auch wirklich tat, weil es sich um ein wiederholtes Verbot handelte. Was konnte wohl so Ernstes geschehen sein? Immerhin war nur einige Tage vor dem Verbot der Graupener Gerber mit seiner Gemahlin bei der Heiligen Kommunion gewesen. Bisher war er Henell nicht gram, nach der Ernte schickte er ihm etwas Most, Äpfel und Trauben, während sich der Pfarrer für diese Gutherzigkeit mit drei Kreuzern seinen Kindern dankbar erwies. Nach einem weiteren Monat erlaubte er Stüeler wieder die Schule zu führen und lud ihn zum Abendessen ein. Bei Hecht und Karpfen, auch Bier und Wein blieb der Gerber hier in bester Laune bis tief in die Nacht. Nicht lange darauf beschenkte ihn der Pfarrer noch zu Weihnachten, ohne dabei irgendetwas von ihm anzunehmen, und noch dazu gab er ihm zu Neujahr einen Hecht. Wollte Henell vielleicht Stüelers Gunst erwerben? In einer Stadt, in der er nicht viele Freunde hatte, wäre daran vielleicht gar nichts Verwunderliches. Nur dass er ihn wieder mit seinem Einschreiten gegen einen Obergraupener Bergmann verärgerte, der seiner angeblich mehr als hundertjährigen Schwiegermutter einen lutheranischen Pastor aus Fürstenuau besorgt hatte und sie auch dort beerdigen ließ. Henell verlangte dafür von dem armen Bergmann die gewaltige Summe von vierzig Talern, auch wenn das Haus der Schwiegermutter, um das die Familie dadurch kam, nur die Hälfte des Wertes hatte. Stüeler vermerkte später schadenfroh, dass den Priester, über den er mit klarem abwertenden Ton sprach, ein junger Mann aus der benachbarten Herrschaft wegen einer Ermahnung für den Fleischgenuss in der Fastenzeit aus dem Fenster seines Hauses schmeißen wollte.⁶⁵ Kurz darauf begab sich Henell nach Prag und nach seiner Rückkehr, ohne Zweifel in der Hauptstadt instruiert, ließ er noch schärfere Töne hören. Er verbot Stüeler wiederum die Schule und dieser wünschte dafür den Pfarrer in seinen Erinnerungen zum Teufel! Es folgten weitere Schritte gegen die Lutheraner. Diese konnten ihre Verstorbenen nur noch außerhalb der Stadt an der St. Prokopikirche beerdigen, und dies noch dazu gegen ein nicht geringes Entgelt an den Pfarrer für die Weihe des Bodens; die Lebenden sollten dann schon am nächsten Tage zur Kommunion unter einer Gestalt kommen oder augenblicklich die Stadt verlassen. Und das Ergebnis? Noch in der gleichen Nacht versuchte jemand, den Priester zu bestehlen und mit

⁶⁴ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 354.

⁶⁵ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 368.

dem Diebesgut zu verschwinden, die Lutheraner aber blieben weiterhin. Noch ging der Krieg weiter und es gab keine Mittel zu ihrer wirksamen Vertreibung. Henell stemmte sich inzwischen bei seinen Predigten gegen die hiesigen Reichen, einmal sogar so vehement, dass er von der Kanzel ein Stück Leiste abbriss. Außerdem setzte er zwei ihm nicht genehme Kirchenbeamte ab, anstelle derer er – was für eine Neuigkeit – drei andere ernannte. Gegen Stüeler ließ er wieder Gnade walten: der Gerber war einer von den durch die Graupener Ratsherrn beauftragten beiden Männern, die bei Henell für die Lutheraner bitten sollten, dass diese wenigstens bis zur Ernte bleiben dürfen. Es wurde ihm wohl erneut erlaubt, die Mädchenschule zu führen, er sollte sogar den Gesang in der Kirche anstelle des Kantors leiten. Er leitete dann den Chor nicht nur in Graupen, sondern auch bei den Jesuiten in Mariaschein, die ihn für seine Leistungen mit Wein belohnten. Henell war mit ihm offensichtlich über die Maßen zufrieden, und so vertraute er ihm zusammen mit einem anderen Lehrenden auch die Knabenschule an. Er schickte ihm auch als Zugabe gebratene Fischchen, zu Weihnachten beschenkte er ihn, und als ihm Töchterchen Maria (II.) geboren wurde, taufte er diese ganz ohne Bezahlung. Diese Idylle sollte aber nicht lange dauern. Dem Priester missfiel wiederum die Anwesenheit Stüelers bei der Beerdigung eines Rosenthaler Lutheraners und dagegen die Abwesenheit in der Mariascheiner Kirche, wahrscheinlich bei eine Festmesse. Begann er vielleicht wieder an seiner katholischen Ehrlichkeit zu zweifeln? Jedenfalls verbot er ihm das Singen im Chor und begab sich noch dazu zu ihm in die Schule, wo er ihn aus voller Lunge herunterputzte. Stüeler beschwor dafür auf seinen geistlichen Hirten Gottes Strafe und zögerte auch nicht, ihn einen Spitzbuben zu nennen.⁶⁶ Und das Gleiche tat er dann, als sie gemeinsam in einer rein ungläublichen Angelegenheit in Streit gerieten; als der Pfarrer den Gerber des Betrugs an einem Karpfen beschuldigte, der zeitweilig in Stüelers Brunnen im Keller untergebracht war, und er ihn als Hund beschimpfte. Diese wiederholt verletzte Beziehung ließ sich nur schwer wieder gut machen.

Wahr ist, dass Henell praktisch mit allen Graupener Ansässigen Schwierigkeiten hatte. Er behauptete angeblich: *„Die Bürgermeister sind Ochsen, sie werden noch auf der Gasse sterben, ihre Kinder werden betteln gehen. Alle Rathspersonen sind Ochsen, Bengel und Flegel“*.⁶⁷ Zu einer seiner Predigten bemerkte Stüeler direkt, dass der Pfarrer der Feind der Graupener sei und diese wiederum seine Feinde.⁶⁸ Sie ignorierten auch seine Forderung nach einer Bestrafung des Geisinger Bürgers mit Graupener Bindungen Andres Baumgarten, der nach seiner Rückkehr nach Hause in der Nacht provokativ zum Pfarrhaus gefahren war, dort klopfte und Henell vulgär beschimpfte hatte.⁶⁹ Sie alle hatten sich eine Reihe von Jahren über ihn beschwert, unter Anderem auch beim Aussiger Dechanten, und schließlich erreichten sie es, dass Henell aus der Stadt abberufen wurde.⁷⁰

⁶⁶ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 383.

⁶⁷ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 389.

⁶⁸ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 349.

⁶⁹ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 389.

⁷⁰ SBA Teplice, AS Krupka (wie Anm. 30), Fol. 91–92.

Stüelers konfessionelle Identität und religiöse Vorstellungen

Also waren es wohl kaum die hiesigen Geistlichen, Jesuiten, und eigentlich auch nicht die benachbarten Pfarrer, die Stüeler helfen konnten, sich mit dem katholischen Glauben zu identifizieren. Wer dann? Vielleicht seine katholische Ehefrau? Oder der Pragmatismus und das einträgliche Bergmeisteramt? Michel Stüeler und auch seine Familie gingen brav zu den Gottesdiensten, er nahm die Kommunion gemeinsam mit seiner Frau unter einer Gestalt, ging zur Beichte, besuchte die Mariascheiner Kirmes, half dabei Wegkreuze zu errichten, schloss sich kirchlichen Prozessionen an, spielte in den Passionsspielen und sang im katholischen Chor. Konnte es nicht ebenfalls die Musik sein, die er so liebte, die ihm die sonst schwere Rolle eines nicht völlig überzeugten Konvertiten erleichterte? Für die neue Orgel spendete er einen erheblichen Betrag. Er bemerkte auch die Wunder, die Gott bewirkt haben sollte, dem er in seinen Aufzeichnungen für jedes Geschenk, jede Gnade, für das beendete Jahr und auch den Beginn des neuen dankte. Es war Gott, der ihm Gram bereite und auch erfreuen konnte, der ihn um seine Liebsten brachte, ihm aber auch neue Nachkommen schenkte, ihn mit Krankheiten heimsuchte und ihm zur Gesundung verhalf. Gottes Segen sollten ihm Neujahrgäste, Almosen Erbittende, seine Patenkinder ins Haus bringen, ebenso wie die mit besten Wünschen kommenden Erwachsenen. Er feierte und verzeichnete aber auch „deutsche“ Feiertage, einschließlich Neujahr, bei dem er einmal einen „*starcken Trunck*“ leistete,⁷¹ also Feiertage nach dem Julianischen Kalender, von den Protestanten bisher verwendet. Er notierte sich in Graupen neu gefeierte Feiertage, wie St. Joseph, St. Veit oder den Tag des Kindermords zu Bethlehem – auch sie hatten im Prozess der Rekatholisierung ihre klare Aufgabe. Allerdings mit dem St. Veits-Feiertag, der von Pfarrer Hennell angeordnet wurde, konnten sich weder er noch die meisten seiner Nachbarn identifizieren. Auch die katholischen Heiligen waren ihm wohl nicht so ans Herz gewachsen, sein ganzes Leben lang wandte er sich nur an Gott, bzw. an die Heilige Dreifaltigkeit.

Der Jungfrau Maria gegenüber hatte er aber einen gewissen Respekt.⁷² Sowohl Stüeler als auch weitere Katholiken und rekatholisierte Einwohner Nordwestböhmens besuchten nämlich in großer Anzahl Mariaschein und auch weitere mehr oder weniger entfernte Marienwallfahrtsorte. Ihre Dichte im Vorerzgebirgsstreifen in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg ist wirklich beachtenswert, andererseits auch gut zu verstehen. Das Netz solcher Lokalitäten half dabei, einen sogenannten Wall gegen das sächsische Luthertum zu bilden, und an einer Stelle, wo frisch Konvertierte lebten, half gerade sie, die Identifizierung mit dem Katholizismus zu erleichtern – und dies einschließlich warnender Anzeichen. Stüeler selbst vermerkte den Fall des Görkauer Bauern, der in der Schänke die Heilige Familie verlachte und lästerte mit den Worten, dass ihn dafür die Mutter Gottes erschlagen solle. Als er dann am anderen Tag zum Ossegger Kloster ging, zersplitterte dort

⁷¹ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 215.

⁷² Vgl. Martin Gaži, *Vazby jihočeských městských komunit k mariánským ochranitelkám v 17. a 18. století [Bindungen der südböhmischen Stadtgemeinden an die Marienbeschützerinnen im 17. u. 18. Jhd.]*, Výběr 39, 2002, 13–42.

eine hochgewachsene Eiche mit einem Bild Jesu Christi am Stamm, und während den Gesellen des Bauern nichts geschah, wurde der Lästler bei dem Unglück erschlagen: „*Das heist, Gott lest sich nicht spotten*“.⁷³ Direkt in Mariaschein straffte die Jungfrau Maria irgendwann in dieser Zeit angeblich auch einen Soldaten, der wahnsinnig wurde und erschossen werden musste, oder einen anderen, den seine Gesellen erschlugen. Der Erstere hatte einer Statue den Schleier vom Kopf gerissen (erinnern wir uns an das Beispiel aus dem Graupener Kloster!), der Andere eine Kordel vom Banner.⁷⁴ Nicht alle Fälle mussten solch ein fatales Ende haben, einige Lästler und Verleumder kamen auch mit leichteren Strafen davon, z. B. in Form von Erblindenden oder gebrochenen Gliedern. Die Anzahl von Wundern kulminierte hier jedenfalls schon im 17. Jahrhundert,⁷⁵ als sie mit Lourdes zu vergleichen war. So konnte Stüeler gut die Anfänge der Marienfrömmigkeit und des außergewöhnlich frommen Aufschwungs beobachten.

Die Graupener Kirchen waren schon damals voller Gläubigen, bei einem Gottesdienst Mitte der vierziger Jahre konnten sich in die Pfarrkirche dreihundertfünfzig Personen drängen. Welch ein Verlust, als bei einem solchen Andrang der Kirchendiener vergaß, die Anwesenden mit „Gottes Säckel“ um Spenden für die Kirche und fromme Zwecke abzugehen! Dem Gemeindegeld konnte er sich für sein Vergehen nicht entziehen.⁷⁶ Noch schlimmer war die Situation in Mariaschein, wo das kleine Gotteshaus für den sich verstärkenden Andrang von Interessenten schon lange nicht mehr ausreichte und es bei dem Gedränge auch fatale Folgen gab. Eine entsprechende Kirche konnte hier erst Dank des großzügigen Vermächtnisses von Frau Bleileben errichtet werden, die sowohl ihren einzigen Sohn Karl Maximilian, als auch ihren Mann verloren hatte.⁷⁷ In der Umgebung von Graupen kam auch ein Wegkreuz nach dem anderen hinzu, nur der Marschener Bewohner Jacob Sarr allein ließ hier während eines einzigen Jahres gleich zwei errichten. Die Prozessionen zogen zu allen hiesigen Heiligtümern, man ging auch zu St. Prokopius. Populär waren vor allem die Fronleichnam-Prozessionen, die auch bei ungünstigem Wetter nicht abgesagt wurden, sondern man verzog sich ins Innere der Kirchen.⁷⁸ Die junge Generation wurde trotz störender Elemente, zu denen laut der Pfarrer auch der Konvertit Stüeler gehörte, in der Schule und in der Kirche ausgebildet und zum katholischen Glauben geführt. Am Ende des Krieges und auch danach kamen weitere Dekrete gegen Protestanten hinzu. In der Stadt gab es von Tag zu Tag weniger Lutheraner.

Ebenso wie Stüeler ein tief gläubiger Mensch war, war er auch abergläubisch und zweifelte nicht an übernatürlichen Erscheinungen und Kreaturen. Er glaubte an Wun-

⁷³ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 214.

⁷⁴ Josef Chobot, *Dějiny poutnického kláštera v Bohosudově, jeho vznik, rozvoj a zázračné působení mariánského obrazu [Geschichte des Wallfahrtsklosters in Mariaschein, seine Entstehung, Entwicklung und Wunderwirkung des Marienbildes]*, nicht publizierte Handschrift in der Bibliothek des Regionalmuseums in Teplice (ohne Signatur), sine dato, sine loco, 17.

⁷⁵ Zum Skeptizismus gegenüber barocken Wundern Karel Černý, *Zázraky, historie a biomedicína [Wunder, Historie und Biomedizin]*, Folia Historica Bohemica 24/1, 2009, 7–19.

⁷⁶ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 322.

⁷⁷ Vgl. Chobot, *Dějiny poutnického kláštera v Bohosudově [Geschichte des Wallfahrtsklosters in Mariaschein]* (wie Anm. 74).

⁷⁸ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 371.

der, an böse Geister, Teufel, Zauber und Hexerei, womit er sich natürlich von seinen Zeitgenossen nicht unterschied. Für wunderbare Zeichen hielt er besondere, oft noch dazu eigenartig gefärbte Himmelserscheinungen, die er Gott zuschrieb, bzw. seinem Willen: Seien es nun am Himmel erscheinende Reiterarmeen, die irgendwohin Richtung Komotau zogen, um Scharmützel oder Artilleriegeschosse oder auch unnatürliche Helligkeit in der Nacht, die sich in Tag verwandelte. Ebenso notierte er sich die besondere Vision eines Rosenthaler Mädchens. Es saß gerade mit einem Kind unter dem Nussbaum, als

„hat sich (eine wei)se Wolcke am Himmel aufgethan und die heilige Dreifaltigkeit als Gott der Vater sehen sizen, eine Rute in der Hand gehalten, (an) beiden Achseln ein Besen. Als ist ein weisses Mannel oder Megdel kommen und gesagt: fürchte dich nicht, ich thue (dir nichts), sage dem Volck, sie sollen Busse thun, es wirdt bald (Nacht) werden“.⁷⁹

Wir sollten nicht die Furcht unterschätzen, die eine solche Erscheinung hervorrufen konnte. Dabei hoffte Stüeler stets, dass sich Gott seiner und seiner Nächsten erbarmen möge, oder sein himmlisches Geschehen zum Besseren wende. Wir können uns ebenfalls fragen, wie typisch es wohl ist, dass diese seine Anmerkungen über die Wunder bis Ende der dreißiger Jahre datiert sind, der Fall des Rosenthaler Mädchens sogar erst ein Jahr nach dem Westfälischen Frieden, und ob es sich nicht um einen Beweis handelt, dass der Graupener Hauswirt sich nicht doch schon mit dem katholischen Glauben identifiziert hat. Das gilt auch für das erwähnte Beispiel der höheren Macht des erschlagenen Görkauer Bauern.

Mit bösen Geistern und Teufeln hatte Stüeler ebenfalls die Ehre. Was war wohl seinem Nachbarn Kinel geschehen, als dieser eines Tages unzurechnungsfähig ins Gasthaus zwischen seinen Bekannten auftauchte und schrie, dass hier gleich mehrere von ihnen seien und ihn entführen wollten? Wohin? Zweifelsohne in die Hölle. Eine Panik rief er jedoch nicht hervor, die Nachbarn fingen ihn und hielten ihn fest, bis er wieder zu sich kam.⁸⁰ Viel größeres Entsetzen packten aber Stüeler und die Bewohner seines Hauses eines Nachts, als irgendetwas so stark gegen die Türe fiel, dass das ganze Haus erschüttert wurde, dazu kläffte der Hund wie wild. Erklärte dann der Hauswirt das Vorkommnis mit dem Zusatz, dass dies seine Frau verursacht hätte, weil sie in jener Nacht sehr betrunken gewesen sei?⁸¹ Es war auch seine Elisabeth, die den Teufel persönlich getroffen hat. Beinahe kostete sie dies das Leben. Im Dezember des Jahres siebenundvierzig begab sie sich nach Teplitz, um Leinwand zu kaufen, und auf dem Rückweg überfiel sie bei der Mühle in Weißkirchlitz ein böser Geist und schleifte sie ins eiskalte Wasser. Es kam zum Kampf, während dem die unselige Bürgerin überzeugt war, dass ihr letztes Stündchen geschlagen habe. Sie kam aber wieder zu sich – wohl erst irgendwo in der Nähe von Probstau, in einem naheliegenden Haus wärmte sie sich auf und ohne Schaden erreichte sie ihr Zuhause. Ihr Mann war aber überzeugt davon, dass dieser Teufel auch für ihre gegenseitige Auseinandersetzung eine Woche später verantwortlich war. Stüeler nahm das nicht auf die leichte Schulter, immerhin am selben Tag wie Elisabeth machte auch sein

⁷⁹ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 391–392.

⁸⁰ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 292.

⁸¹ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 211.

Bekannter Hans Schumann die gleiche Erfahrung. Das war, als er aus Karbitz zurückkehrte. Der böse Geist packte ihn an der Hand, wirbelte ihn herum und warf ihn in eine Pfütze. Der furchtlose Töpfer jedoch schoss aus seiner Flinte (wir stellen fest, dass er sich nicht unbewaffnet auf den Weg begeben hatte) und traf die Erscheinung wahrscheinlich. Diese erlitt durch den Schuss jedoch keinen Schaden und verlachte angeblich den Schützen. Und wie konnte es geschehen, dass Schumann und Elisabeth bei einem solchen Treffen mit dem Leben davon gekommen waren? Laut Stüeler nur dank Gottes ungewöhnlichen Schutzes.⁸²

Der Gerber glaubte ebenfalls, dass es möglich sei, sich auch vor anderen Verlusten zu schützen. „*Eichener Mispel in der Büchse getragen ist gut, daß dir Einer nichts thun kan*“.⁸³

Die Eichen-Mistel oder auch Europäische Riemenblume, eine parasitische Pflanze, die auf Eichen lebt, wurde wirklich als Amulett gegen die Schwarze Magie getragen. Als ehemaliger Waldhüter kannte Stüeler auch verschiedene Beschwörungen gegen ungewollte Verletzungen beim Schießen auf das Wild. Darin fehlte es nicht an einer Anrufung der Heiligen Dreifaltigkeit, am besten dreimal ausgesprochen, mitunter auch rückwärts, aber auch nicht an solchen Praktiken, wie Rasen ausstechen oder umdrehen, oder einen Stein zum Wasser hintragen, evtl. auch Erde. Und es fehlte auch nicht zu rufen, etwa so: „*Nun Wild lauf in Teufels Namen, lauf, lauf, lauf*“.⁸⁴ Der Graupener Hauswirt zweifelte gleichzeitig nicht daran, dass die Aussaat von Getreide oder Gemüse unter magischen Umständen eine reichere Ernte bringt, oder dass es an bestimmten Tagen oder Zeiträumen nicht geraten sei, sich bestimmten Tätigkeiten hinzugeben (u. a. Reinigung oder auch Schwitzbad). Für seine Frau fing er einmal im Mariascheiner Teich ein Fischlein. Elisabeth schnitt sich dann an den Händen und Füßen die Nägel, hing diese an das Fischlein und warf es zurück in den Teich. Sie hoffte, damit das Fieber zu senken, das sie quälte.⁸⁵

An der tiefen Frömmigkeit Michel Stüelers besteht sicher kein Zweifel. Seine Tagebücher sind noch dazu in Böhmen eine einmalige, subjektive Zeugenschaft über das Ringen eines Einzelnen mit der eigenen inneren Überzeugung und dem Schwanken zwischen zwei Konfessionen, auf der einen Seite mit dem Glauben, den er selbst mehr als vierzig Jahre praktizierte und auf der anderen Seite dem aufgezwungenen, wenn auch siegreichen und auch nicht zu vernachlässigende Vorteile bringenden Glauben, noch dazu dem einzig erlaubten. Auf den Seiten des erhaltenen Werkes des Gerbers erleben wir also die Rekatholisierung nach der Schlacht am Weißen Berg ohne Übertreibung in „Direktübertragung“.

⁸² Gedenkbuch (wie Anm. 1), 358.

⁸³ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 251.

⁸⁴ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 329.

⁸⁵ Gedenkbuch (wie Anm. 1), 200.

Abstract

Michel Stüeler spent his childhood and a major part of his adulthood in a predominantly Lutheran society which was forced to convert to Roman Catholicism after the fatal Battle of White Mountain. The tanner from the town of Krupka struggled with this transformation for the rest of his life, not always successfully – e.g. he kept his Lutheran books, but was prevented from teaching his children and from the unimpeded use of his hymn book. The essay reconstructs Stüelers beliefs and religious practices from the time of his conversion from the surviving sources, especially his notes from 1629 onward. His enthusiasm for music is shown to help him to identify with the new belief in the most significant way. Stüeler was a deeply pious man believing in superstitions and miracles, evil spirits, devils and magic. His memoirs are a unique, authentic, and subjective testimony of the struggle of an individual with his own conviction and fluctuation between two denominations.

Kein Heimatrecht im Reich der Kunst?

Anita Réé: eine christliche Künstlerin jüdischer Herkunft

Thomas Auwärter

Einleitung

Über die Nähebeziehung von Religion und Kunst ist viel geschrieben worden. Schon für einen der Klassiker des deutschen Protestantismus, Friedrich Daniel Schleiermacher, waren Religion und Kunst „zwei befreundete Seelen“.¹ Im vorliegenden Aufsatz soll unter Bezug auf diese postulierte Wahlverwandtschaft im Werk der Hamburger Avantgarde-Künstlerin Anita Réé über Spuren künstlerischer Spiritualität nachgeforscht werden.² Dabei gerät ihre Biographie in den Blick: Anita Réé lässt sich exemplarisch der sozialen Gruppe der Christen jüdischer Herkunft zuordnen. Der Begriff hat sich als Bezeichnung für Mitglieder von Familien ehemals jüdischer Konfession, die zum Christentum konvertiert sind oder bereits als Kleinkind getauft worden sind, in den letzten Jahren durchgesetzt und die Bezeichnung ‚Judenchristen‘ abgelöst. Wie sich dieser Aspekt der Herkunft Réés auf ihre künstlerische Laufbahn auswirkte, ist bisher noch nie untersucht worden. Ein mit religiös-geistigen Strömungen ihrer Kunst befasster Artikel muss genauer auf diesen Punkt sehen. Allerdings ist das Forschungsthema ‚Christen jüdischer Herkunft‘ an sich noch relativ neu. Nach Hans-

¹ So am Schluss der dritten Rede Über die Religion: „Religion und Kunst stehen nebeneinander wie zwei befreundete Seelen deren innere Verwandtschaft, ob sie sie gleich ahnden, ihnen doch noch unbekannt ist.“ Friedrich D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in: ders., Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1769–1799, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1999, 263. Albert Kalthoff, ein Theologe der Jahrhundertwende, konnte schreiben, Kunst und Religion seien „Zwillingsgeschwister“ und Kunst sei „eine Offenbarungsform der Religion [...]“. Vgl. ders., Zukunftsideale, Nachgelassene Predigten mit einer Lebensskizze von Friedrich Steudel, Jena 1907, 178. Die von ihm postulierte „Religion der Modernen“ war ihm zu Folge eine vornehmlich von Künstlern getragene Erscheinung. Die Aussage „Kunst ist höchste Religion und ihr Priester ist der Künstler“ stammt von Stanislaw Przybyszewski, einem exemplarischen ‚Kunstpropheten‘ der Zeit um 1900, welcher diese Auffassung bestätigen kann.

² Vgl. mit weiteren Literaturhinweisen zum Begriff ‚künstlerische Spiritualität‘ und zum Verhältnis von Kunst und Geist um 1900: Thomas Auwärter, Spiritualität um 1900, Diss. 2006 (Online-Ressource), 211–227.

Walter Schmuhl, dem Leiter des Projektes ‚Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft‘, ist die Geschichte gerade der zum Christentum konvertierten Juden ein „blinder Fleck in der Forschung“.³ Bezogen auf den biographischen Aspekt geht die Arbeit der Frage nach, ob und inwieweit man die internationale Avantgardekunst, die ihren Ort zugleich überall und nirgendwo hatte, als künstlerische Heimat Rées betrachten kann und inwieweit religiöse Bezüge zum universellen Reich der Religion dabei identitätsstiftend gewirkt haben könnten. Mache eine letzten Endes individuelle Synthese aus Kunst und Religion jenseits kirchlicher Dogmatik eventuell sogar einen Aspekt der künstlerischen und persönlichen Identität der Künstlerin aus? Es ist im Folgenden also keine explizit kunstwissenschaftliche Arbeit zu erwarten. Der Schwerpunkt liegt auf kultur- und religionswissenschaftlichen Fragen an ein Beispiel der religiösen Kunst des 20. Jahrhunderts.

Kurzbiographie⁴

Die 1885 geborene Künstlerin gehörte einer gut situierten Hamburger Kaufmannsfamilie an. Ihr Vater Eduard Israel Réé war ein angesehener Getreidehändler, der es sich leisten konnte in späteren Jahren als Privatier vom Familienvermögen zu leben. Ihre Mutter stammte aus Venezuela und hatte französische, indianische und Hamburger Vorfahren. Die Rées waren Angehörige jenes Teiles des hanseatischen Bürgertums, der aufgrund eng verflochtener verwandtschaftlicher, geschäftlicher und politischer Beziehungen die städtische Oberschicht bildete. Verwandtschaftliche Beziehungen bestanden zu den Warburgs und den Melchiors, aus deren Kreisen viele Persönlichkeiten der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Eliten des Deutschen Reiches hervorgingen – etwa der Kunsthistoriker Aby Warburg oder Rées Vetter Carl Melchior, der sich beispielsweise als Verhandlungsführer im Einsatz um eine Reduzierung der deutschen Reparationsleistungen nach dem Ersten Weltkrieg verdient gemacht hatte. Diese Hamburger Gesellschaftsschicht bildete im engeren Kreis ein hermetisches Milieu, war nach außen hin jedoch in einem weitverzweigten Netzwerk mit anderen wirtschaftlichen und kulturellen Eliten des Reiches verflochten. Anita Réé, die in zweifacher Bezogenheit aus dem bürgerlichen Rahmen der Familie ausgebrochen war – als Frau, die sich beruflich künstlerisch betätigte ohne wenigstens eine ‚standesgemäße Ehe‘ eingegangen zu sein –, eröffnete dieses Netzwerk Wege des Kontaktes zur kulturellen Hautevolee, die ihr sonst wohl verschlossen geblieben wären.

³ Vgl. Thomas Auwärter (Hg.), *Zwischen allen Stühlen. Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft*, Universität Bielefeld 2007/2008. Über die getauften Hamburger Juden ist noch nie systematisch geforscht worden. Zur Diskussion des Begriffes Christen jüdischer Herkunft vgl. unten.

⁴ Die biographischen Angaben im Folgenden entnehme ich größtenteils: Maike Bruhns, *Anita Réé. Leben und Werk einer Hamburger Malerin 1885–1933*, Hamburg 1986, 9–12. Die jüngste Biographie von Annegret Erhard, *Anita Réé. Der Zeit voraus. Eine Hamburger Künstlerin der 20er Jahre*, Berlin 2013, kann (und will auch nicht?) den Anspruch auf wissenschaftliche Selbständigkeit gegenüber der Monographie von Bruhns erheben (vgl. ebd., 111). Ich danke Maike Bruhns an dieser Stelle für die freundliche Genehmigung, ihre im Hamburger Warburg-Haus archivierten Materialien zu Anita Réé im Rahmen meiner Recherchen einzusehen.

Ihre eigentliche künstlerische Ausbildung begann 1905 auf Empfehlung Alfred Lichtwarks als Schülerin an der privaten Malschule des Hamburger Malers Arthur Siebelist. Die Ausbildung an einer staatlichen Kunsthochschule war Frauen im Kaiserreich verwehrt. Nach einem positiven Gutachten Max Liebermanns über ihr Maltalent wurde sich Anita Réé darüber klar, dass für sie die Kunst mehr war „als musische Interimsbeschäftigung bis zum Eintritt in die Ehe.“⁵ Aber auch nachdem sie sich bei dem damals berühmtesten Impressionisten Deutschlands den Segen geholt hatte, durchlief ihr künstlerisches Selbstbewusstsein immer wieder Krisenzeiten.⁶

Ein wichtiger Einschnitt in der künstlerischen Entwicklung Réés war ein Pariser Studienaufenthalt im Winter 1912/13 im Atelier Fernand Légers. Frucht dieses Aufenthaltes war die Überwindung des für die Hamburger Schule um und nach 1900 charakteristischen naturalistischen Stils. 1913 stellte sie erstmals in der Hamburger Galerie Commeter öffentlich aus. Ihre Werke folgten nunmehr den stilistischen Regeln der Frühphase des Kubismus: vereinfachte geometrische Grundformen bzw. summarische Erfassung der Körperformen und Mehrperspektivität. Die Pariser Zeit darf man als Abschluss der künstlerischen Ausbildungsphase Réés betrachten. Ihre Kunst wurde europäisch, sie überwand bloß regionale und nationale Gebundenheiten. Die zehn folgenden Hamburger Jahre ließen sie in ihrer künstlerischen Entwicklung weiter voranschreiten. 1919 war sie Mitbegründerin der Künstlervereinigung Hamburger Sezession.

In den zwanziger Jahren erlebte sie die Zeit ihrer größten künstlerischen Reife und Anerkennung. Längere Aufenthalte in Tirol und besonders in Südtalien fallen in diese Periode. In dem kleinen Küstenstädtchen Positano an der Amalfitana und im kalabrischen Hinterland schuf sie einige ihrer bekanntesten und besten Werke. Hier, in der lebensfrohen Kultur und lichtdurchfluteten Landschaft des Südens, fand sie die eigentlichen Quellen ihrer künstlerischen Inspiration und schuf, aufbauend auf den Versuchen der Vorjahre, ihre eigene künstlerische Sprache: eine Stilvariante der Neuen Sachlichkeit. Ihr unverkennbarer Beitrag waren eigenartig nüchtern wirkende Landschaften, Veduten und Portraits. Sie erzeugen „eine ins Magische übersteigerte Realität“,⁷ nicht surreal wie bei Franz Radziwill, sie schockieren nicht als veristisch-brutale Wirklichkeitskritik wie bei Otto Dix, sondern lassen mit „ihrem nahezu unerträglich gefühllosen Anschein von Wirklichkeit“ die Emotion allein auf der Seite des Betrachters entstehen. Die eigene Befindlichkeit der Malerin, auch nur die kleinste emotionale Stellungnahme zum Motiv, wird unterdrückt. Es wird bei Betrachtung dieser Bilder verständlich, warum die Strömungen des deutschen Expressionismus und der explizit nordischen Kunst mit ihrem oft verzerrten Pathos Réés Schaffen kaum berührten.

Nach ihrer Rückkehr in die Geburtsstadt konnte Réé dort in den Folgejahren an die großen Erfolge der Vorjahre nicht mehr wirklich anknüpfen. Für das Gefühl der Unsicherheit und existentiellen Bedrohung, das sich in den letzten Lebensjahren verstärkte und sich äußerlich als ihr immer wieder zitierter „Geiz“ manifestierte,

⁵ Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), 13. Vgl. ebd., 15.

⁶ Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), 17.

⁷ Erhard, Anita Réé (wie Anm. 4), 54. Folgendes ebd., 49.

könnte ein biographischer Aspekt mitursächlich gewesen sein, den ihr Neffe Heinrich Welti 1984 mitteilte: die nie vollständig ausgeheilten Folgen eines Unfalles mit „schwerer Hirnerschütterung“, „Schwindel und Gleichgewichtsstörungen“. Die Folgen könnten als „seelische Auswirkungen“ auch eine pathologische Sparsamkeit, Existenzangst und eine erhöhte Sensibilität gegenüber Kränkungen mit sich gebracht haben.⁸

Nach ersten Anfeindungen durch die Nationalsozialisten übersiedelte die in Hamburg während ihrer letzten Lebensjahre immer mehr isolierte Künstlerin 1932 auf die Insel Sylt, wo sie sich vereinsamt 1933 das Leben nahm.

Anita Réé als Christin jüdischer Herkunft

Die Hamburger Vorfahren Anita Réés bekannten sich lange zum Judentum.⁹ Ihre Eltern ließen ihre Schwester und sie dann jedoch in der zuständigen Wohnsitzgemeinde St. Johannis, Harvestehude evangelisch-lutherisch taufen.¹⁰ Dies waren die beiden ersten bekannten derartigen Fälle in der Familiengeschichte der Réés. Zur Konfession Anita Réés erteilte der Kirchenrat der Hamburger evangelischen Kirche im Jahr 1931 die Auskunft:

„Fräulein Anita Réé ist als Kind evangelisch-lutherisch getauft. Ihre Mutter, Frau Clara Anita Réé, ist in Venezuela geboren und steht in den zuständigen Registern als evangelisch-lutherisch eingetragen. Ihr Vater, in Hamburg geboren, wurde in den Registern ohne Religionsangabe geführt.“¹¹

Diese Angaben müssen im zeit- und sozialgeschichtlichen Kontext gelesen werden. Anita Réé war Kind einer religiös gemischten Ehe. Ihre Mutter war zum Zeitpunkt ihrer Geburt Katholikin.¹² Im Zuge der Emanzipation der Hamburger Juden und ihrer rechtlichen Gleichstellung mit den sonstigen Bürgern der Hansestadt im Jahr 1860 verlor die jüdische Gemeinde die rechtlichen Möglichkeiten, auf die Einhaltung der religiösen Pflichten der Hamburger Juden Einfluss zu nehmen – doch es konnte sich jeder jüdische Bürger nunmehr unter Berufung auf § 18 der neuen Verfassung von 1860 von den Pflichten des jüdischen Religionsgesetzes dispensieren. In der Verfassung hieß es: „Niemand soll zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit ge-

⁸ Brief vom 17. 9. 1984 bei den Réé-Materialien im Warburg-Haus.

⁹ Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), 9: „Anita Réé stammte aus alter jüdischer Familie.“

¹⁰ Taufzettel Anita Réés im Kirchenarchiv der Gemeinde St. Johannis, Hamburg-Harvestehude. Die Taufe fand am 4. 10. 1885 statt. Der Wohnsitz der Réés war zu diesem Zeitpunkt der Böhmersweg Nr. 20 und nicht, wie in der Literatur bisher angegeben, Alsterkamp 13. Taufpaten waren Hans Halbe und seine Frau Maria, geborene Hahn – letztere anscheinend eine Verwandte der Mutter Réés, einer geborenen Hahn. Nach dem Umzug der Familie war dann die Gemeinde St. Johannis in Eppendorf zuständig. Wahrscheinlich ist das noch existierende Haus am Böhmersweg das Geburtshaus der Künstlerin.

¹¹ Schreiben vom 20. 1. 1931 an die Redaktion des Hamburger Tageblatts. Allgemeine Korrespondenz von und an Anita Réé Nr. 131, in: Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), 238.

¹² Angabe zur Religionszugehörigkeit der Eltern auf dem Taufzettel Anita Réés. Vgl. auch Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), 9 i. V. m. Fußn. 5. Der Widerspruch zu der Angabe aus dem Jahr 1931 lässt sich nicht mehr aufklären. Womöglich trat sie vom Katholizismus zur evangelisch-lutherischen Konfession über. Der hamburgische Teil ihrer Vorfahren, die Hahns, waren Juden.

zwungen werden.“¹³ Darüber hinaus wurde die Frage nach dem religiösen Bekenntnis von vielen Juden als Eingriff in private Belange verstanden. 1863 erregte es noch Aufsehen, als der Professor im höheren Schulwesen Emil Wohlwill im Antragsformular zur Erlangung des Bürgerrechtes in die Spalte ‚Religion‘ eintrug: „Weigere mich zu bezeichnen.“ In den Folgejahren verzichtete der Staat auf solche Auskünfte. In Wohlwills Personalakte ist seine Zugehörigkeit zur jüdischen Religionsgemeinschaft nicht ersichtlich. Er wird als „confessionslos“ geführt. Im Falle von Rées Vater scheint es ähnlich zu sein. Er war, wie seit 1864 alle männlichen Hamburger, die über 3000 Mark Courant jährlich verdienten, als Gutsituierter automatisch Bürger der Hansestadt. Seit der Reichsgründung 1871 war er zudem deutscher Staatsbürger und ließ sich höchstwahrscheinlich ebenfalls aufgrund der neuen gesetzlichen Lage in das Personenstandsregister als konfessionslos eintragen.¹⁴ Und im Zuge der Übernahme des Bürgerrechtes wird Rée, wie viele andere Juden in dieser Zeit auch, seinen Vornamen verdeutscht haben. Sein erster Vorname lautete nunmehr Eduard. Anton Rée, ein Vetter seines Vaters, setzte sich in der Hamburger Bürgerschaft schon 1860 für die Etablierung der Zivilehe und ziviler Personenstandsregister ein. Umgekehrt passte sich auch die jüdische Gemeinde in den 1860er Jahren der neuen Gesetzeslage an. So wurde nun auch der Austritt aus der Gemeinde gesetzlich geregelt und Kinder von Juden mussten nun auch nicht mehr in die jüdischen Personenstandsregister eingetragen werden. Hamburg besaß in der Folge „die einzige deutsche jüdische Gemeinde, die [...] ein Religionsverband mit freiwilliger Mitgliedschaft wurde.“ Vor der Emanzipation begründete in erster Linie die Zugehörigkeit zu einem jüdischen Gemeindeverband das Verhältnis zum hamburgischen Staat. Seit Hamburg mit der Änderung seiner Verfassung im Jahr 1864 ein religionsneutraler Staat geworden war, war auch die Umwandlung der israelitischen Gemeinden in bloße Religionsverbände abgeschlossen.

Jedoch setzte mit der neuen Lage keine Welle von Übertritten zum Christentum aus Gründen der religiösen Überzeugung ein. Der häufigste Weg zur Loslösung vom Judentum verlief fortan über die religiös gemischte Ehe, deren Anteil an der Gesamtzahl der Ehen in Hamburg im Vergleich mit anderen Staaten des Reiches besonders hoch war. War ein Ehepartner Christ oder Christin entschied man sich meist pragmatisch für die christliche Erziehung der Kinder.¹⁵

¹³ Zit. n. Helga Krohn, *Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848–1918* (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. IV), Hamburg 1974, 52. Folgendes ebd., 31, 53, 57f, 64, 117 (Wohlwill), 123f, 157, 221 sowie Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 9. Ich danke Helga Krohn für zusätzliche persönliche Mitteilungen zu dieser Thematik, mit deren Hilfe ich die Zitate aus ihrem Werk auf den aktuellen Stand bringen konnte.

¹⁴ In seiner Heiratsurkunde und auf dem Taufzettel seiner Tochter Anita ist unter ‚Konfession‘ allerdings im Jahr 1885 noch die Bezeichnung ‚mosaisch‘ eingetragen. Eine Kopie der Heiratsurkunde befindet sich bei den Rée-Materialien im Warburg-Haus. Zum Hamburger Bürgerrecht vgl. Hans Wilhelm Eckardt, *Von der privilegierten Herrschaft zur parlamentarischen Demokratie*, Hamburg ²2002, 33.

¹⁵ Keinesfalls war es grundsätzlich in jüdischen Familien der Hamburger Oberschicht üblich, die Kinder protestantisch zu erziehen, wie Erhard, Anita Rée (wie Anm. 4), 15, suggeriert („Man assimilierte sich nach Kräften“). Im religionsneutralen Staat, der von seinen Bürgern nicht mehr das Bekenntnis zum Christentum verlangte, bestand für einen jüdischen Kaufmann schlichtweg nicht die Notwen-

Die Taufe der beiden Rée-Töchter muss also nicht als eine Glaubens- oder Gewissensentscheidung interpretiert werden, sondern als eine gängige Handlungsoption innerhalb einer bestimmten Gruppierung der Hamburger Bevölkerung, eben der religiös gemischten Ehepaare.

Das Problem der Fremdfestlegung religiöser Identität

Fest steht: Anita Rée war *Christin*. Doch so eindeutig diese Aussage auch klingen mag, so *uneindeutig* sind die konfessionellen und religionskulturellen Zuordnungen, die Rée in der Sekundärliteratur erfährt. Noch in der jüngsten Veröffentlichung über Anita Rée von Annegret Erhard spricht die Autorin von Rée als einer in der ‚christlichen Religion erzogenen jüdischen Künstlerin‘. Auf dem Buchumschlag ist dann gegen alle methodische Sorgfalt nur noch von „der jüdischen Künstlerin“ die Rede.¹⁶

Noch anders liegt der Fall, wenn Autoren Rée aus Unkenntnis als Jüdin einstufen: Frank Kürschner-Pelkmann beispielsweise nennt Anita Rée in seinem Stadtführer jüdischen Lebens in Hamburg eine „avantgardistische jüdische Künstlerin“.¹⁷ Es soll hier nicht kleinlich auf Widersprüchlichkeiten hingewiesen werden – es geht nur um diesen Punkt: Das Schwanken zwischen Außenperspektive und Selbstverständnis stellt eine methodische Herausforderung dar, die in der Forschung bisher noch nicht bewältigt werden konnte. Bezeichnet man Rée als Jüdin, akzeptiert man damit, wie sich unten zeigen wird, ungewollt die Festlegung des Judentums auf Rassenmerkmale.

Eine Ursache für die dargestellten Unentschiedenheiten mag darin liegen, dass schon in zeitgenössischen Perspektiven nicht die eigenen Identitätsfestlegungen des in Rede stehenden Personenkreises der Religionskonvertiten als Christen, sondern Fremdbestimmungen ihrer Identität überwogen, wobei eben auf ihre jüdische Herkunft abgehoben wurde oder umgekehrt auf ihre deutliche Distanz zum Judentum

digkeit, sich oder seine Kinder taufen zu lassen. Die Assimilierung war nur *eine* Option neben der Selbstbehauptung des Judentums oder der religiösen Indifferenz. Vgl. Krohn, *Die Juden in Hamburg* (wie Anm. 13), 220f. Die Familiengeschichte der Warburgs und der Melchioris belegt dies hinreichend. Vgl. zur Mischehenpolitik in Hamburg auch: Annett Büttner, *Hoffnungen einer Minderheit: Suppliken jüdischer Einwohner an den Hamburger Senat im 19. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Hamburger Arbeitskreises für Regionalgeschichte), Münster 2003, 74–84, bes. 77: Der Senat verzichtete im Zuge einer Tendenz zur Trennung von Staat und Kirche auf die Forderung, Kinder aus Ehen zwischen Juden und Christen auf jeden Fall christlich taufen zu lassen.

¹⁶ Erhard, *Anita Rée* (wie Anm. 4), 31. Die Rée-Biographin Maike Bruhns muss man vom Vorwurf methodischer Ungenauigkeit ausnehmen. Zwar schreibt auch Bruhns über Anita und ihre Schwester: „Die Mädchen wuchsen in der kultivierten Sphäre bürgerlich liberalen Judentums auf“ (Bruhns, *Anita Rée* [wie Anm. 4], 9) und fährt weiter fort: „die religiöse Erziehung entsprach der ihrer nicht-jüdischen Umgebung, die Mädchen wurden protestantisch getauft und konfirmiert, sie gehörten also zu jenem gebildeten und liberal gesinnten Judentum Hamburgs, das so stark assimiliert war, dass es kaum noch als jüdisch zu erkennen war.“ (Ebd. 9f) Da das Forschungsthema der Christen jüdischer Herkunft noch nicht existierte, als diese Sätze geschrieben wurden, kann man nachträglich natürlich keine methodische Genauigkeit in dieser Hinsicht einfordern. Andererseits stellen beide Autorinnen deutlich heraus, dass sich Rée selbst nicht als Jüdin, sondern als Protestantin fühlte.

¹⁷ Frank Kürschner-Pelkmann/Thomas Nagel, *Jüdisches Leben in Hamburg. Ein Stadtführer*, Hamburg 1997, 58. Vgl. dazu die Rezension des Werkes von Frank Omland, in: *Informationen zur Schleswig-Holsteinischen Zeitgeschichte* (Heft 32, Dezember 1997), 91–94.

verwiesen wird. Eine schlichte positive Hinnahme der jeweiligen eigenen christlichen Identitätsfestlegung kommt nur in Ausnahmefällen vor.

Ein krasses Beispiel für die erste Variante erlebte Anita Rée bereits um die Jahreswende 1930/31 in Form von nationalsozialistischen Anfeindungen, die Ausgrenzungserfahrungen während des Dritten Reiches vorwegnahmen. Nachdem die Schriftleitung des nationalsozialistischen *Hamburger Tageblattes* von der Vergabe eines kirchlichen Auftrages für St. Ansgar in Langenhorn an Anita Rée erfahren hatte, fühlte man sich zu der Feststellung verpflichtet, man könne „nicht verstehen, wie die Ausschmückung einer evangelischen Kirche an eine Jüdin vergeben werden kann.“¹⁸ Die Antwort des Kirchenrates, man sehe in Rée eine Christin, überzeugte die Kritiker nicht: „Wir [...] erklären [...], dass für uns nicht das Glaubensbekenntnis, sondern die Rasse, also das Volkstum, für die Ablehnung maßgebend ist. Ein Jude ist für uns auch dann ein Jude, wenn er sich hat umtaufen lassen.“¹⁹

Ob die Diffamierungen der Nationalsozialisten irgendeinen Einfluss auf das Verhältnis zwischen Rée und ihrer eigenen Hamburger Gemeinde in Eppendorf hatten, lässt sich heute aufgrund des Fehlens von Zeitzeugen leider nicht mehr feststellen. Ohnehin ist unklar, ob sie nach ihrer Konfirmation überhaupt noch aktiven Kontakt zu ihrer Gemeinde hatte. Indizien für eine explizite Ausgrenzung Rées durch Vertreter der Hamburgischen Kirche lassen sich in den vorhandenen Quellen nicht entdecken. Der Umstand, dass sie den Auftrag in Langenhorn erhielt, lässt sich allerdings auch nicht als eindeutiger Beweis für eine wohlwollende Haltung der Hamburgischen Kirche gegenüber der Christin Rée und ihrem künstlerischen Schaffen werten.²⁰ Gleichwohl: Die zitierte Mitteilung des *Hamburger Tageblattes* ließ der Senior Karl Horn, er leitete die Sitzungen des Kirchenvorstandes von St. Ansgar/St. Lukas, ohne weiteren Kommentar am 26. 1. 1931 „zur Akte“ legen.²¹ Im Protokoll der nächsten Kirchenvorstandssitzung vom 10. 2. 1931 wurde die antisemitische Anfeindung, bzw. der Einwand gegen die Auftragsvergabe an Rée auch nicht erwähnt.

Aber die Nazipolemik, die im Kontext eines allgemeinen Wandels der gesellschaftlichen Stimmungslage zu sehen ist, schien nicht ohne Wirkung auf die meist labile Psyche der Künstlerin geblieben zu sein. Gegen Ende der Weimarer Republik wird in den Selbstzeugnissen Rées ein Gefühl oder viel mehr Bewusstsein der Heimatlosigkeit spürbar.²² Im Juni 1933 schreibt sie: „Ich fühle mich entwurzelter, heimatloser als je [...]“. ²³ In dieser Zeit ihrer letzten Lebensmonate, „wo alles bricht und wo man oft genug nicht wagt einen einstmals guten Freund anzureden, aus Furcht, auch an

¹⁸ Das Blatt war die Amtliche Gauzeitung der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei. Vgl. Allgemeine Korrespondenzen von und an Anita Rée Nr. 130, in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 237. Das Schreiben liegt als Kopie bei den Rée-Materialien im Warburg-Haus.

¹⁹ Allgemeine Korrespondenzen von und an Anita Rée Nr. 132, in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 238. Zuständig war St. Lukas in Fuhlsbüttel, zu der St. Ansgar bis 1935 organisatorisch gehörte.

²⁰ Vgl. unten die Schlussbetrachtung.

²¹ Vgl. die handschriftlichen Zusätze auf einer Kopie des Originals bei den Rée-Materialien im Warburg-Haus.

²² Vgl. Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 173.

²³ Allgemeine Korrespondenzen von und an Anita Rée Nr. 110, in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 225f. Folgendes ebd.

ihm, – wie an so vielen! – bitter enttäuscht zu werden“, identifiziert sie sich mit Hölderlins Hyperion: „Lies Hölderlin: vorletzten Brief Hyperions an Bellarmin“ empfiehlt sie der anonym gebliebenen Adressatin ihrer letzten Briefe. Sie meint jene Stelle, wo ein von den Deutschen tief enttäuschter Hyperion dieses Volk in einer Mischung aus Distanz des Entfremdeten und höchstem religiösen Selbstbewusstsein charakterisiert:

„[W]enn sie nur nicht lästerten, was sie nicht sind, und möchten sie doch lästern, wenn sie das Göttliche nicht höhnten! [...] Es ist auch herzerreißend, wenn man eure Dichter, eure Künstler sieht, und alle, die den Genius noch achten, die das Schöne lieben und pflegen. Die Guten! Sie leben in der Welt wie Fremdlinge im eigenen Hause [...].“

Offensichtlich sehnte sich Rée nach einer Heimat in einem idealen geistigen Reich der Kunst: „Die Heimat aller Menschen ist bei solchem Volk und gerne mag der Fremde sich verweilen“ – ein ideales Reich, dem in Deutschland aber kein Raum mehr gegeben wurde. „Wo aber so beleidigt wird die göttliche Natur und ihre Künstler, ach! Da ist des Lebens beste Lust hinweg, und jeder andre Stern ist besser, denn die Erde. [...] Und wehe dem Fremdling, der aus Liebe wandert, und zu solchem Volke kömmt [...].“

Dokumente, in denen die zweite Variante einer Identitäts*fremd*bestimmung vorliegt, in denen also eine angebliche Distanz Rées zum Judentum behauptet wird, stammen aus der Zeit nach 1933, als Christen jüdischer Herkunft auch in der Zivilgesellschaft schon oft ohne Rückhalt waren.

Einerseits scheinen die Schwester und der Schwager der Künstlerin, Emilia und Heinrich Welti, Mitte der dreißiger Jahre Wert darauf gelegt zu haben, die jüdische Abstammung der Hamburger Familie Rée zu verheimlichen. Das Paar lebte zwar seit 1926 in der Schweiz, doch scheint besonders der Schwager im Interesse seiner Kinder sehr bemüht darum gewesen zu sein, „dass man in Deutschland nichts von seiner nichtarischen Verwandtschaft erfährt.“ Das geht aus Korrespondenzen des Hamburger Kunsthistorikers Carl Georg Heise hervor, der in diesen Jahren einen Plan für die Herausgabe eines Anita-Rée-Gedenkbuches hegte. Seine Planungen wurden von den Weltis anscheinend durchkreuzt.²⁴ Die Zeitumstände allein erklären dieses Verhalten nicht. Heinrich Welti hatte schon in der Todesanzeige für seinen Schwiegervater Eduard Rée vom 14. 3. 1917 angegeben, dieser sei evangelischer Konfession gewesen.²⁵

Andererseits und darüber hinaus scheinen vereinzelte Äußerungen in der Heise-Korrespondenz nahezulegen, Anita Rée selbst habe gewünscht, „ausdrücklich nicht zur jüdischen Gemeinschaft gerechnet zu werden.“²⁶ Wir müssen in dieser Hinsicht mit Schlussfolgerungen vorsichtig sein und klar zwischen möglichen eigenen und unterstellten Motiven für ihre als eine ‚allen Freunden bekannte Tatsache‘ darge-

²⁴ Vgl. Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), Korrespondenz Carl Georg Heises mit Freunden und Bekannten über Anita Rée, Nr. 158 – 161. Zit. 159.

²⁵ Eine Kopie der Todesanzeige findet sich bei den Rée-Materialien im Warburg-Haus. Sein Sohn bezeichnet die Angabe in einem Kommentar als „Wunschenken des Anzeigenerstatters“. Ebd.

²⁶ Vgl. Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 173 mit Bezug auf Allgemeine Korrespondenzen von und an Anita Rée Nr. 158 und 160. Bruhns selbst konstatiert auf dieser Quellengrundlage „eine antisemitische Einstellung“ bei Rée.

stellte ‚antisemitische Einstellung‘ unterscheiden. Die besagten Äußerungen stehen in der Korrespondenz im Zusammenhang mit der hypothetischen Frage, ob Rée 1936 selbst gewollt haben würde, dass Bilder aus ihrem Nachlass an ein jüdisches Museum gehen. Zunächst fehlen Belege, die eine explizite Aversion der Künstlerin gegenüber Juden in ihrem Umfeld beweisen könnten. Im Gegenteil: Rée hatte zahlreiche jüdische Freunde und pflegte auch familiäre Kontakte zu ihren Verwandten jüdischen Glaubens. Die besagten Briefe aus den Jahren 1935 und 1936 selbst lassen keine Rückschlüsse darauf zu, wie und worin sich ihr vermeintlicher ‚Antisemitismus‘ zeigte.

Aber davon einmal abgesehen ist auch von Belang, was Agnes Holthusen 1968 über ihre Freundin Anita Rée an Heise schrieb: „Von ihren jüdischen Verwandten und Bekannten sprach sie wenig.“²⁷ In der Familie wird es nicht anders gewesen sein. Dass ihre Familie väterlicherseits ganz und mütterlicherseits zur Hälfte jüdischer Herkunft war, erwähnte sie ihren beiden Neffen und ihrer Nichte gegenüber wohl nie, und auch ihre Schwester wird wohl ihren Kindern gegenüber nicht darüber gesprochen haben. Rées Neffe Heinrich Welti (jun.) erfuhr von der jüdischen Herkunft der Familie Rée eigenem Bekunden nach erst 1984 durch Maike Bruhns.²⁸ Rées eigene Motive für ihre Verschwiegenheit bleiben im Dunkeln und Unterstellungen verbieten sich.

Das gilt auch für die Vermutung, sie habe möglicherweise selber gesellschaftliche Nachteile wegen der überwiegend jüdischen Herkunft ihrer Familie befürchtet. Zu Rées Lebzeiten war in der bürgerlichen Gesellschaft Hamburgs von möglichen Gefahren, die solche Vorsichtsmaßnahmen gerechtfertigt hätten, wie ihr Schwager sie 1936 ergriff, zunächst wohl noch nichts zu spüren. Agnes Holthusen berichtete rückschauend:

„Anita zählte zu der vornehmen Hamburger Gesellschaftsschicht. Es gab in Hamburg Familien, die sehr untereinander verkehrten und zu denen nicht jeder Zugang hatte. Dazu gehörten auch eine ganze Reihe vornehmer jüdischer Familien, die hatten sozusagen denselben Rang.“²⁹

Auch wenn die Künstlerin in dieser Äußerung wiederum ganz selbstverständlich in den Kreis der *jüdischen* Hamburger Familien eingeordnet wird, macht sie doch auf einen Umstand aufmerksam, der für die vornehme Hamburger Gesellschaft typisch war und der verständlich macht, warum eine eventuelle jüdische Herkunft von Angehörigen der gesellschaftlichen Eliten keine Rolle spielte:

„Die wirtschaftliche Verflechtung zwischen nichtjüdischen und jüdischen Kaufleuten, das gemeinsame Ziel, Hamburg als deutsche Handelsstadt auszubauen und der gemeinsame Einsatz für die Verteidigung des Freihandels ließen keinen Raum für emotionell bedingte Reserviertheit gegenüber Juden.“³⁰

²⁷ Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), Korrespondenz Carl Georg Heises mit Freunden und Bekannten über Anita Rée, Nr. 165.

²⁸ Brief vom 17. 9. 1984 bei den Rée-Materialien im Warburg-Haus.

²⁹ Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 10.

³⁰ Krohn, Juden in Hamburg (wie Anm. 13), 197. Vgl. ebd., 205: „Die Hamburger Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur gab zu wenig Raum für eine breite antisemitische Bewegung.“

Antisemitismus

Grundlegend änderte sich dies erst, als die alten politischen Eliten, die auch gleichzeitig die wirtschaftlichen Eliten waren, 1933 von den neuen nationalsozialistischen Machthabern abgelöst wurden. Aber Beispiele wie die Angriffe gegen Rée 1930/31 dürfen wir dabei nicht vergessen. Auch vor 1933 gab es eben schon ein gehöriges Ausmaß an Antisemitismus in Hamburg. Wir treffen auf einen widersprüchlichen Befund: In der Oberschicht gab es keine Anzeichen offenen Antisemitismus – was einen latenten nicht ausschließt. In den anderen Bevölkerungsschichten finden sich jedoch schon lange vor 1933 Belege für einen verbreiteten offenen Antisemitismus. Die Situation in der Oberschicht brachte Rées Vetter Max M. Warburg schon 1913 auf den Punkt: „Hier in Hamburg herrscht kein offener Antisemitismus, aber ein sehr großer latenter.“³¹

Die Fassade der zivilisierten gehobenen Gesellschaft blieb sogar nach 1933 noch für wenige Wochen stehen – und verbarg das bröckelnde Gemäuer dahinter. Dieser doppelte Befund könnte erklären, wie es zu einem so rasanten Zusammenbruch, auch der stolzen Fassade, kommen konnte und damit zur Auslöschung einer jahrhundertalten gemeinsamen christlich-jüdischen Hamburger Kultur.³²

Rée erlitt die Folgen dieses zwiespältigen Verhaltens am eigenen Leib. Sie war Christin und gleichwohl Opfer eines antisemitischen Rassismus. Bezogen auf aufgezwungene Identitätsbestimmungen wird in diesem Kontext eines klar: Ob in zeitgenössischen Dokumenten, in der Form der Ausgrenzung aus dem Christentum, oder eben aus historischer Rückschau, indem die explizite Distanzierung Rées vom Judentum betont wird – es bleibt bei der religiösen Identifikation über das, was Anita Rée jeweils *nicht* ist.

³¹ Krohn, Juden in Hamburg (wie Anm. 13), 202. Aus dem Kontext dieser brieflichen Mitteilung an Aby S. Warburg kann man erschließen, dass er sich hier auf latenten Antisemitismus in der gehobenen Gesellschaftsschicht bezieht. Vgl. dazu jetzt John Grenville, *The Jews and Germans of Hamburg: The Destruction of a Civilization 1790–1945*, London/New York 2012, 59 mit Bezug auf den Einschnitt von 1933: „Open anti-Semitism had never been the style of Hamburg’s patrician world. But only a handful of the old city’s upper classes showed solidarity with their Jewish friends and colleagues.“

³² Das Ende der jüdischen Geschichte Hamburgs bedeutete gleichzeitig den Verlust eines Teiles der deutschen (!) Kultur und nicht etwa „nur“ die Zerstörung von etwas Unzugehörigem – so zutreffend Grenville, *The Jews and Germans of Hamburg* (wie Anm. 31), XII. Neben Beispielen des kontinuierlichen Verbleibens von Juden in den führenden Positionen der Politik, der Wirtschaft und des Kulturlebens bis 1933 führt Grenville auch Belege für Anzeichen des Boykotts jüdischer Geschäfte vor 1933 an (53) und zeigt, wie schon 1932 ein jüdischer Bewerber nicht mehr Hamburger Operndirektor werden konnte. (54: „Where there not already too many scientists, artists and musicians, lawyers and doctors? Jews needed to behave modestly, they were told by other Jews.“) Die Leiter der israelitischen Glaubensgemeinschaft forderten ihre Mitglieder 1932 zu schlichtem und ruhigem Auftreten in der Öffentlichkeit auf. Das Tagebuch der Luise Solnitz ist ein gutes von Grenville angeführtes Beispiel für das Schwanken der Hamburger Mittelschicht zwischen Befürwortung und Ablehnung der Judenpolitik der Nationalsozialisten. Man hieß die Judenverfolgung nicht gut, nahm sie aber schweigend hin – nach dem Motto „Wo gehobelt wird, da fallen Spähne“. (vgl. 55–57, 62) Trägerschicht eines seit den 1890er Jahren stärker hervortretenden offenen Antisemitismus der ‚kleinen Leute‘ waren „Handlungsgehilfen, Kleingewerbetreibende, Ladeninhaber, Handwerker und kleine Beamte.“ (Krohn, 192) Evtl. gehörten dazu auch Lehrer (ebd., 198) und ab 1913 Mitglieder der Jugendbewegung (ebd., 200f). Der Hamburger Senat ging allerdings bis 1933 streng gegen den Antisemitismus vor (ebd., 192).

In gewisser Weise lässt sich auf die späteren Lebenserfahrungen der Künstlerin Georg Simmels Definition des ‚Fremden‘ anwenden. Nicht nur die berühmte Spitzenformulierung: Der Fremde ist nicht der, der heute kommt und morgen geht. Der „Fremde“ ist „der Wandernde [...], der heute kommt und morgen bleibt.“³³ Mehr noch Simmels weitere Aussagen: Der ‚Fremde‘ steht permanent dazwischen, ist „zugleich ein Außerhalb und Gegenüber“ und hat als „ein Element der Gruppe“ in etwa den Rang der „mannigfachen ‚inneren Feinde‘“; positiv betrachtet ist der ‚Fremde‘ bei Simmel aber auch „der Freiere, praktisch und theoretisch, er übersieht die Verhältnisse vorurteilsloser, misst sie an allgemeineren, objektiveren Idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedentien gebunden.“³⁴

Auswirkungen auf das Verständnis der Kunst von Anita Réé

Diese Feststellungen gelten nicht nur für Réés konfessionelle Identität, sondern auch, und vielleicht in besonderer Weise, für ihre Rolle als Künstlerin und in der Kunstszene der späten Weimarer Jahre. Sie verkörperte das Fremde in der Kunst, dem das Bleiberecht verweigert wurde. Man kann sagen, das ist bis heute so: Zumindest gerät die offizielle Darstellung der Kunst im Deutschland des 20. Jahrhunderts auch gegenwärtig in Gefahr, die damals ausgesprochene Verweigerung des Heimatrechtes fortzuschreiben. Ein Beispiel ist die große Pariser Ausstellung deutscher Kunst, die 2013 im Louvre unter dem Titel „De l’Allemagne“ gezeigt wurde. Niklas Maak, Kunsthistoriker und Redakteur der FAZ, beklagt in seinem Artikel zur Ausstellung die Einseitigkeit des dort vermittelten Bildes der deutschen Kunst des 20. Jahrhunderts und verweist u. a. auf das Fehlen von Werken Anita Réés und von Hinweisen auf Biographien vergleichbarer Vertreter der Avantgarde:

„An solchen Geschichten, die auch europäische Einflüsse deutscher Kunst verfolgt, ist man nicht interessiert. Deutsche Kunst ist, mit Ausnahme von Käthe Kollwitz, am Ende dieser Ausstellung vor allem grünstichige Herrenkunst am Rande eines Sonderwegs ins Verderben. Das polyglotte, auch von Frankreich geprägte Deutschland der zwanziger Jahre, für das etwa Anita Réé stand, findet sich gerade mal in einer Fotografie August Sanders und einem Gemälde Christian Schads. Ansonsten erscheint deutsche Kunst mit den auch in Frankreich hinlänglich bekannten Gemälden von Dix und Grosz als Verarbeitung von Kriegsgreueln. Von einer Kunst, die sich nicht als ästhetische Bändigung unabwendbarer Schicksalsschläge und als bloßer Spiegel dunkler Katastrophen, sondern, wie Réés Bilder, auch als Vorschein eines anderen Lebens verstand, ist nichts zu sehen. [...] Man ergötzt sich mit leichtem Grusel an archaischem Ruß und Rauch, am Verkokelten, Waldigen des kantig-düsteren Stils.“³⁵

Tatsächlich wird Anita Réé infolge ihrer negativen Festlegung als Fremde gleichsam „zwischen den Stühlen der Erinnerungskultur“ platziert. Aber, um noch einmal auf die im Sinne Georg Simmels positive Seite der Fremdheit zurückzukommen: es würde sich wohl lohnen, im Rahmen zukünftiger explizit kunsthistorischer Arbeiten

³³ Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908, 685.

³⁴ Simmel, Soziologie (wie Anm. 33), 686f.

³⁵ Was für ein Bild von Deutschland entwirft die Ausstellung „De l’Allemagne, 1800–1939. Von Friedrich zu Beckmann“ im Pariser Louvre – und warum? FAZ vom 8. 4. 2013.

über Anita Réé einmal zu prüfen, ob ihre Kunst gerade in diesem positiven Sinne die vorurteilsloseren, freieren, allgemeineren, objektiveren Ideale verkörpert.

Eines lässt sich schon jetzt sagen – ohne damit ein Urteil über die Qualität ihrer Kunst abgeben zu wollen: Gerade ihre Fremdheit hat sie hinausgehoben über den Rang einer Künstlerin aus der Hamburger Provinz, ja sogar über diejenigen Kollegen, die ihre Verwurzelung im ‚Deutschtum‘ mit ihrem Künstlertum gleichsetzten, wie etwa die Vertreter eines ‚nordischen Expressionismus‘, die sich dem Publikum bewusst als ‚deutsche Künstler‘ vorstellten. Im Hamburger Umfeld verstärkte sich die Vorliebe für die nordische Kunst in den 1920er Jahren. Man sah in dieser Richtung die „Idee von einer Wesensverwandtschaft der nordischen Völker, die der südeuropäischen Mentalität konträr gegenüberstehe“, verwirklicht.³⁶ Doch wir müssen chronologisch genauer differenzieren. In den Anfangsjahren der Weimarer Republik hätte es Réé wohl leicht gehabt, eine Zeit lang auf dieser Welle mit zu schwimmen – wenn sie gewollt hätte –, doch ihre Bilder wurden spätestens seit 1919 als Musterbeispiele neuer norddeutscher Kunst besprochen.³⁷ Niemand wäre jedenfalls 1919 auf die Idee gekommen, zu behaupten, ihre Kunst sei „undeutsch“. Dazu kam es erst später und von unerwarteter Seite.

Die Vorliebe für das Nordische war nicht nur eine Sache rechtslastiger Heimatkünstler. Wir wissen seit den Studien von Peter Ulrich Hein, Stefan Germer und Ernst Piper,³⁸ dass die Distanz zwischen völkischem oder deutschchristlichem Kunstverständnis und dem Gedankengut von Künstlern wie Ernst-Ludwig Kirchner, Emil Nolde oder Oskar Schlemmer, nicht unüberbrückbar war. Schlemmer beklagte sich 1933 in einem Schreiben an den neuen NS-Kultusminister bitterlich über die Gleich-

³⁶ Vgl. Friederike Weimar, Die Avantgarde der bildenden Künste, in: Dirk Hempel/dies. (Hgg.), „Himmel auf Zeit“. Die Kultur der 1920er Jahre in Hamburg, Neumünster 2010, 329–352, Zit. 345, vgl. auch 330f, 80, 81, 85–88. Zum Vordringen des nordischen Kunstgedankens in Hamburg vgl. Maike Bruhns, Kunst in der Krise. Bd. 1: Hamburger Kunst im „Dritten Reich“, Hamburg 2001, 20f, 63, 65, 105.

³⁷ So schreibt z. B. die Neue Hamburger Zeitung 1919 (ohne Dat., Réé-Materialien im Warburg-Haus) über ihre Blaue Frau: „Eine Frau mit zwei Kindern wird Ausdruck einer niederdeutschen sozialen Mystik, wie er Käthe Kollwitz in solcher Innerlichkeit nie gelungen ist, der in einer parallelen literarischen Sinnschwingung an alte niederdeutsche Marienbilder gemahnt.“ Vgl. mit ähnlichem Tenor o. Verf., Art. Moderne deutsche Malerei, in: Erste Beilage zur Deutschen Übersee-Zeitung Nr. 30, vom 24. 10. 1920, 5. Auch in der Zeitschrift *Der Kreis* wurde positiv über sie in diesem Sinne berichtet. Vgl. dazu Dirk Hempel, „Karger vielleicht als wo anders, schwer abgerungen“. Literatur und literarisches Leben, in: ders., „Himmel auf Zeit“ (wie Anm. 36), 80: Der Herausgeber *des Kreis*, Ludwig Benninghoff, entwickelte „das Selbstbewusstsein der Hamburger Kultur aus Kategorien, die zwischen Heimatkunst und völkischer Bewegung stehen und zum Vokabular der Antimoderne gehören, etwa organische Entwicklung, landschaftliche Besonderheiten, ‚Fremde‘, ‚Kampf‘, ‚Rasse“.

³⁸ Stefan Germer, Kunst der Nation. Zu einem Versuch, die Avantgarde zu nationalisieren, in: Bazon Brock/Achim Preiß (Hgg.), Kunst auf Befehl? Dreiunddreißig bis Fünfundvierzig, München 1990, 21–40; Peter Ulrich Hein, Die Brücke ins Geisterreich. Künstlerische Avantgarde zwischen Kulturkritik und Faschismus, Reinbek 1992; Ernst Piper, Nationalsozialistische Kunstpolitik. Ernst Barlach und die „entartete Kunst“, Frankfurt a. M. 1987. Aus der neueren Literatur auch für Hamburg aufschlussreich: Christian Saehrendt, „Die Brücke“ zwischen Staatskunst und Verfemung: expressionistische Kunst als Politikum in der Weimarer Republik im „Dritten Reich“ und im Kalten Krieg, Stuttgart 2005. Zum im Folgenden angeführten Beispiel Hoetger und Roselius vgl. die Online-Ressource www.boettcherstrasse.de

setzung seiner deutschgesinnten und deutschchristlichen Kunst mit den Werken jüdischer Künstler.³⁹ Beispiele wie die symbolische Verneigung des Bremer Kunstmäzens und Finanziers des expressionistischen Gesamtkunstwerkes der Böttcherstraße, Ludwig Roselius, vor der nationalsozialistischen Kunstideologie, machen deutlich, wie leicht der Expressionismus in eine völkisch-religiöse, nordisch-gotische Traditionslinie gerückt werden konnte. Bernhard Hoetgers Christusfigur in der von ihm gestalteten Straße wurde etwa mit dem germanischen Gott Odin gleichgesetzt. Der Volksmund sprach vom „windigen Odin am Kreuze“. Doch der Kotau vor den Nationalsozialisten verhinderte nicht, dass Hitler persönlich 1936 verächtlich von der „Böttcherstraßen-Kultur“ als Paradebeispiel entarteter Kunst sprach. Nicht einmal die nachträgliche Anbringung eines monumentalen Bronzereliefs, welches St. Michael, den Patron der Deutschen als Lichtbringer bzw. Sieger über den Drachen der Finsternis, zeigt, konnte dies verhindern.⁴⁰

Anita Rée lehnte solche Unterwürfigkeitsgesten entschieden ab. Ihr Kunstgeschmack war für die Zeit unkonventionell. In den Chor der allgemeinen Verehrung des in Deutschland bis in die NS-Zeit als Inbegriff des typisch Deutschen und Völkischen in der Kunst geltenden Schweizer Malers Arnold Böcklin stimmte sie z. B. nicht ein.⁴¹ Otto Thode, einer ihrer Bekannten, überlieferte eine Anekdote von einer gemeinsamen Betrachtung des Böcklin-Gemäldes *Der Abenteurer*, das sie bei einem Besuch der Bremer Kunsthalle in den zwanziger Jahren sahen. In der deutschen Kunst sah sie „viel spießbürgerliche Enge und inhaltliche Belastung.“ Speziell von Böcklins Bild „konnte sie sich in höchster Erregung abwenden. ‚Brutal‘ empfand sie diese Farben.“ Thode muss diese Reaktion auf einen der ‚deutschesten aller Meister‘ einigermaßen verblüfft haben. Doch Rée bevorzugte nicht etwa pauschal die französische und italienische Kunst gegenüber der deutschen. Thode vermerkt weiter: „Dürer dagegen, besonders in seinen Aquarellen, war auch für sie Erfüllung.“⁴² Sie dachte erklärtermaßen europäisch und machte die Gleichsetzung von Volk und Kulturgemeinschaft nicht mit und schon gar nicht die Gleichsetzung von Religionsgemeinschaft und Volk. In einer Briefbeilage aus ihrem letzten Lebensjahr zitiert sie Nietzsche:

„[V]om Jahrmarktsstaube und Lärm dieser Zeit seine Seele immer reiner waschen, alles Christliche durch ein Überchristliches überwinden, [...] Schritt vor Schritt umfänglicher werden, über-

³⁹ Vgl. dazu Hein, *Die Brücke ins Geisterreich* (wie Anm. 38), 248f. Der neue ‚rassereine‘ Menschentyp war gleichzeitig Träger einer neuen Religiosität. Die neue Religiosität gewann sich gleichsam aus den „Selbstheilungskräften des Volkes“ (vgl. ebd., 119).

⁴⁰ Dabei erfuhr Hoetgers Kunst zunächst auch von Seiten nationalsozialistischer Kunstkritik Anerkennung als Erfüllung der Ideologie von „Blut und Boden“. Vgl. Der Senator für Kultur und Ausländerintegration (Hg.), Bernhard Hoetger. Sein Werk in der Böttcherstraße Bremen (Ausstellungskatalog), Worpsswede 1994, 33, 196 (Böttcherstraße als Versuch, „deutsch zu denken“). Der Lichtbringer wird häufig als Allegorie auf Hitler interpretiert – dies ist wohl nur eine von mehreren möglichen Erklärungen. Vgl. ebd., 72 (Bedeutung heidnischer Sonnen- und Lichtsymbolik bei Hoetger).

⁴¹ Böcklin gehörte zu Hitlers favorisierten Malern. Eine Version der Toteninsel hing in der Reichskanzlei. Zum Böcklinkult und seinen Gründen vgl. Hein, *Brücke ins Geisterreich* (wie Anm. 38), 44f. und ders.: *Völkische Kunstkritik*, in: Uwe Puschner/Walter Schmitz/Justus H. Ulbricht (Hgg.), *Handbuch der völkischen Bewegung 1871–1918*, Berlin 1997, 613–633, hier 616f.

⁴² Abschrift eines Dokumentes von Thode aus der Zeit um 1940 bei den Rée-Materialien, Warburg-Haus.

nationaler, europäischer, übereuropäischer, morgenländischer, endlich griechischer [...] –: wer unter solchen Imperativen lebt, wer weiß, was dem eines Tages begegnen kann?⁴³

Gegen Ende des Briefes selbst sagt sie: „Ich erziehe mich jetzt mehr als jemals zu dem Bewusstsein, nicht ein zufällig abgegrenztes Stück Land, sondern die ganze Welt, auf die ich ohne Wunsch und Willen geriet und die ich so wenig bisher kenne, meine Heimat zu nennen.“ Umso tragischer ist die Abschiebung ihrer Malerei in ein künstlerisches Niemandsland. Gerade aber der Umstand, dass sich führende Künstler der expressionistischen Avantgarde über ein nordisch-völkisches Bewusstsein identifizierten, schuf – auch nach 1945 noch – eine Konkurrenzsituation zu national nicht festgelegten künstlerischen Richtungen wie der ihren. Auch die keineswegs nur auf die Politik bezogene Idee eines neuen Reiches, dessen Erschaffung ebenso „als Aufgabe der Kunst“ verstanden werden konnte, spielte dabei eine Rolle.⁴⁴ Die Reichsmetapher gehört in das Umfeld eines „Symbolkrieges um echtes Deutschtum“ (Peter Ulrich Hein). Man kann auch von einer Fortsetzung der Rhetorik des sogenannten Kulturkrieges sprechen, der als „Kampf der Nation zur Erhaltung ihres geistigen ‚Wesens‘ gegenüber den Gegnern“ definiert wird.⁴⁵ Die Idee einer noch nachzuholenden ‚inneren Reichsgründung‘ gegen den Widerstand der äußeren und inneren Feinde kulminierte in der Utopie einer kulturellen und ethnischen Ganzheit, zu deren Verwirklichung auch Künstler und Intellektuelle ihren Beitrag leisten wollten. Zu den ersten Anzeichen dieses Kampfes auf dem Gebiet der bildenden Kunst gehört etwa der ‚Protest deutscher Künstler gegen französische Überfremdung‘ im Jahr 1911, der sich gegen die Ankaufspolitik Gustav Paulis, der damals noch Direktor der Kunsthalle in Bremen war, richtete. Pauli stellte wie Rée die Qualität über die Herkunft von Kunst und baute den Sammlungsschwerpunkt französischer Kunst in Bremen und Hamburg auf. Künstler wie Corinth und Liebermann, Klimt und auch die Expressionisten Beckmann, Kandinsky, Macke, Marc und Pechstein stellten sich auf die Seite Paulis und antworteten auf die Protestschrift noch im selben Jahr. In seiner Hamburger Zeit erlebte Pauli 1924/25 vergleichbare Anfeindungen anlässlich des Ankaufs von Manets *Nana* für die Kunsthalle.⁴⁶

Wenn sich gleichwohl der Expressionismus gerne als Zeitstil, der „der germanischen Rassebegabung vorzugsweise entspricht“, oder als Beispiel für die „Wiederkehr

⁴³ Allgemeine Korrespondenzen von und an Anita Rée Nr. 110, in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 225f. Dazu ebd., 189. Vgl. ebd., 32.

⁴⁴ Vgl. Hein, Die Brücke ins Geisterreich (wie Anm. 38), 15–23. Zur Bedeutung der Reichsidee, die gerade in der späten Weimarer Republik enorm an Gewicht gewann, vgl. allgemein Heinrich August Winkler, Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, Bd. I, München 2000, 524.

⁴⁵ Vgl. Barbara Beflich, Wege in den ‚Kulturkrieg‘. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914, Darmstadt 2000. Zum Begriff und zur Forschung 1–35. Ebd., 2f: Der Kulturkrieg „stellte keine bewaffnete Auseinandersetzung dar, sondern ein publizistisches Phänomen [...]. Seine Protagonisten kämpften nicht im Schützengraben und reflektierten anschließend darüber, sondern übten einen ‚Kriegsdienst mit der Feder‘.“ Beflich ist jedoch nicht bewusst, dass dieser Kampf auch die verfeindeten weltanschaulichen Lager innerhalb Deutschlands erfasst hatte und auch nach 1918 erbittert fortgeführt wurde. Es ging um die Abgrenzung von den äußeren und den inneren Feinden. Zudem thematisiert sie nicht, wie auch bildende Künstler in den Dienst des Kulturkrieges gestellt wurden – etwa Klinger, Thoma und Böcklin.

⁴⁶ Vgl. Bruhns, Kunst in der Krise (wie Anm. 36), 20.

deutscher Macht und Größe“ darstellen ließ, wenn sich Expressionisten unwidersprochen in die Nachfolge der „Gotik als typische[n] Rassestil“, des „archaische[n], sprich ausdrucksbezogene[n] Bildprinzip[s] der Gotik“ stellen ließen und sich als die gleichsam wahren Heimatkünstler verstanden, so muss bei genauer Betrachtung einem zeitgenössischen Beobachter doch klar gewesen sein, dass diese Kontroversen eigentlich auf erfundenen symbolischen Gegensätzen basierten.

„Südseeinsulaner, exotisch anmutende Masken, dann wiederum laszive, herausfordernde Blicke großstädtischer Huren, blasiert-dekadente Gesten flanierender Müßiggänger – was an alledem ‚gotisch‘ sein soll, will dem unbefangenen Betrachter nicht so recht einleuchten.“⁴⁷

Die Gegensatzpaare von deutscher Tiefe und französischer Oberflächlichkeit, Eigentlichkeit gegenüber Sinnleere, Innerlichkeit gegenüber Seelenlosigkeit, Heimatverbundenheit gegenüber Heimatlosigkeit, entbehrten des Bezuges zu irgendeiner Substanz. Die germanisch-nordischen Festlegungen sind wohl u. a. auch als Ausdruck eines zunehmenden Konkurrenzdrucks auf dem Kunstmarkt zu verstehen. Die existentielle Not in den letzten Jahren der Weimarer Republik verstärkte die Tendenz zu klaren Bekenntnissen zur nordischen Kunst, zur deutschen Religion und zur Abgrenzung vom Nichtgermanischen und damit auch von den ‚inneren Feinden‘, die solche Werte nicht teilen wollten.⁴⁸ Doch so schnell wie man als Expressionist zum Vertreter echt deutscher Kunst erhoben werden konnte, konnte man in den späten Weimarer Jahren – ganz abgesehen von der Zeit nach 1933 – dann aber eben auch selbst schnell zur Zielscheibe national gesinnter Angriffe werden. Denn die Ursachen des Protestes gegen das Fremde waren nicht ausschließlich in nationalistischen und rassistischen Vorbehalten begründet, sondern auch in kulturkritischen Einstellungen, die in Deutschland mindestens bis in die 1890er Jahre zurückreichen. Unter Letztere fällt etwa die Kategorie der ‚Entartung‘.

„Das, woran die Zeitgenossen vor 1914 gelitten hatten [...] wurde nationalstereotyp dem Gegner als Charakteristikum aufgebürdet [...] An die Stelle der Selbstkritik rückte der Angriff auf den anderen und die Suggestion der eigenen Überlegenheit.“⁴⁹ Die Stereotypen erleichtern die Inversion von Freund und Feind. „Die Feindbilder werden immer austauschbarer, während die Gegensätzlichkeit von Eigen- und Fremdbild in binären Reihen um so schärfer herausgearbeitet wird.“⁵⁰

Auch die Neue Sachlichkeit fiel später bei den Nationalsozialisten in diesem Sinne als etwas ungeliebtes Fremdes in Ungnade. Anita Rées Werke dieser Stilrichtung verfielen damit der pauschalen Ablehnung: „Es ist die völlige Seelenlosigkeit, die Lieblosigkeit, die Unmenschlichkeit dieser strittigen Werke, das Artlose, Blutlose, Bodenlose, Heimatlose dieser Kunst, was wir ablehnen.“⁵¹

⁴⁷ Hein, Die Brücke ins Geisterreich (wie Anm. 38), 132. Voriges 124f. Vgl. ebd., 120f.

⁴⁸ Vgl. Bruhns, Kunst in der Krise (wie Anm. 36), 104f i. V. m. 21, 65 (Arthur Illies).

⁴⁹ Beßlich, Wege in den ‚Kulturkrieg‘ (wie Anm. 45), 4.

⁵⁰ Beßlich, Wege in den ‚Kulturkrieg‘ (wie Anm. 45), 15.

⁵¹ Zit. n. Hein, Die Brücke ins Geisterreich (wie Anm. 38), 227. Bei Kandinsky findet sich trotz aller Sehnsucht nach einem Reich der Kunst, der Ganzheit und Identität kein „nationalistisch-rassistischer Auftrag“, aber eine Kulturkritik, die sich deutlich von den fremden Mächten abgrenzt. Vgl. dazu Hein, Die Brücke ins Geisterreich (wie Anm. 38), 146.

Doch welches Fazit sollen wir aus den obigen Überlegungen zu Rées künstlerischer und konfessioneller Biographie ziehen? Am ehesten wohl eine skeptische Distanz gegenüber jeder Fremdfestlegung ihrer künstlerischen und religiösen Identität – mit Einschränkungen höchstens im Sinne der positiv verstandenen Kategorie des ‚Fremden‘ bei Georg Simmel.⁵² Ein differenzierter Umgang mit dem Problem ihrer konfessionellen Identität kann darin bestehen, konsequent von ihr als Christin jüdischer Herkunft im Sinne einer *neutralen* kultursoziologischen Kategorie zu sprechen, bzw. ohne damit eine Festlegung auf die jüdische Herkunft vornehmen zu wollen, die im Begriff so ausdrückliche Erwähnung findet. Generell sollte die jeweilige Loslösung vom Judentum aus eigenem Entschluss gelten, denn das religiöse Selbstverständnis ist maßgeblich. Dieser jeweilige Entschluss bezeichnet letztlich eine Binnenperspektive religiösen Bewusstseins, die durch einen Blick von außen nicht erfasst werden kann. Und Religion ist demnach das, was als Religion erfahren und verstanden wird.⁵³ Eine Spiritualität des Künstlers sollte demnach nicht anders gewertet werden als religiöse Äußerungen in einem konfessionell-kirchlichen Rahmen, für die es in der Biographie Anita Rées auch keine Belege gibt. Sie steht insofern für die Vielfalt christlicher Entfaltungsmöglichkeiten außerhalb des kirchlichen Milieus.

Religiöse Motive in Rées Werk

Anita Réé wandte sich etwa ab dem Jahr 1919 explizit religiösen Motiven zu. Frauen- und Mütterschicksale dominieren hierbei. Wohl am Anfang dieser Werkgruppe steht das Thema der Verkündigung. Wir kennen mindestens drei Beispiele hierfür und weitere Beispiele für die Darstellung einer Begegnung zwischen Menschen und Engeln. Im christlichen Kontext ist wohl auch das Gemälde *Betender* zu sehen, ebenso wie Heiligendarstellungen, etwa eine *Katharina von Siena*, ein *Franziskus* oder eine *Versuchung des Antonius*. Das Verkündigungsmotiv steht in einem engen Zusammenhang mit einem anderen künstlerischen Thema Rées, dem Mutter-Kind-Motiv. Für diese letztere Werkgruppe finden sich Beispiele, die bereits in den letzten Kriegsjahren entstanden sind.⁵⁴ Wie ich gleich weiter ausführen werde, lassen sich durchaus Bezüge zum christlichen Madonnenmotiv herstellen.

⁵² Das schließt auch eine Festlegung auf ihre Rolle als Frau in der Kunstszene aus, wie sie aus feministischer Perspektive als kritische Forderung an zukünftige Arbeiten zu Anita Réé. herangetragen wird. Vgl. Ellen Thormann, Wiederentdeckung der Malerin Anita Réé (Rezension Maike Bruhns 1986), in: Kritische Berichte 2/87, 72–74, hier 74. Man möchte sagen: glücklicherweise ist Maike Bruhns der Versuchung einer solchen Festlegung nicht erlegen.

⁵³ Es empfiehlt sich, eine Unterscheidung zwischen supranaturalistischem und substantiellem Religionsverständnis einzuführen, um den Sinn einer solchen methodisch notwendigen Tautologie zu verdeutlichen. Es kann aus der Perspektive einer adäquaten religionswissenschaftlichen Methodik keine Instanz angenommen werden, die mit Bezug auf spezifisch supranaturalistische Erfahrungen legitimiert wäre, zwischen echten und unechten substantiellen Erfahrungen zu unterscheiden. Für einen außenstehenden Beobachter bleibt der Respekt vor der jeweiligen Binnenperspektive maßgeblich.

⁵⁴ Vgl. Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), 40f.

Als eine weitere Gruppe religiöser Motive lassen sich im Werk Anita Rées symbolisch-biblische Anspielungen in der Landschaftskunst feststellen. Letztlich sind zwei öffentliche Aufträge zu erwähnen: ein unter großen Schwierigkeiten zustande gekommenes Wandgemälde in der Schule an der Uferstraße in Hamburg; es zeigt die Klugen und die törichten Jungfrauen und die Langenhorner Altarbilder – der Auftrag, der den Anlass für die oben erwähnten Diffamierungen der Jahre 1930/31 gab. Ungefähr zeitgleich entstand in einer Hamburger Mädchenschule an der Caspar-Voght-Straße ein Wandbild, das den antiken Orpheus-Mythos thematisiert. Ich kann diese Werkgruppen im Rahmen eines Artikels nicht ausführlich besprechen – zumal dies in der Monographie von Bruhns teilweise schon geschehen ist. Exemplarisch besprechen will ich weiter unten Rées Behandlung des Verkündigungsthemas – auch da diese kleine Werkgruppe noch nie genauer analysiert worden ist. Beginnen will ich mit einigen Bemerkungen zum Mutter-Kind-Motiv.

Das Mutter-Kind-Motiv

Man braucht auf der Suche nach einem Anstoß für diese Darstellungen nicht (nur) auf einen individuellen Kinderwunsch der Künstlerin, sondern kann das Motiv auch im Zeitkontext deuten. Kinderbilder gibt es in der Geschichte der Kunst seit Jahrtausenden. Aber erst der Zeitgeist macht das jeweils Besondere aus. Zeitgenössische Parallelen für die Verarbeitung des Motives um 1900 finden sich etwa bei der von Rée bewunderten Worpssweder Künstlerin Paula Modersohn-Becker. Neu war seit ca. 1900 eine Tendenz zur Sakralisierung des Kindes und der Kindheit. Im Jahr 1900 hatte die auch in Deutschland sehr populäre schwedische Pädagogin Ellen Key ihr programmatisches Buch *Das Jahrhundert des Kindes* veröffentlicht, das derartige Tendenzen in der zeitgenössischen Wahrnehmung mitverbreiten half.⁵⁵

Die religiöse Aufladung des Komplexes Kindheit und Erziehung wurde somit ein kultureller Topos und erfasste auch die Kunst. Vormalig auf die Transzendenz bezogene christliche Erlösungshoffnungen wurden auf die immanente Lebenswelt bezogen, bzw. dem persönlich-privaten Bereich zugeordnet.⁵⁶ Der Bremer Pastor und Schriftsteller Albert Kalthoff fasste diese Entwicklungen vor einem kunstinteressierten Publikum zusammen:

„Was der religiöse Mythos von dem göttlichen Menschenwesen erzählt, das findet in der Erziehung des wirklichen Menschen seine Erfüllung: Unsere Kinder sind die wahren Wundertäter der Menschheit, die aus Blinden Sehende machen [...]. [Die] Kinderfrage [...] ist die religiöse Frage schlechthin: in unseren Kindern erleben wir unser ewiges Weihnachtsfest [...].“⁵⁷

⁵⁵ Vgl. zum Kontext Meike-Sophia Baader, *Erziehung als Erlösung. Transformationen des Religiösen in der Reformpädagogik*, Weinheim und München 2005, 159 (Sakralisierung des Kindes), vgl. 172, 270ff.

⁵⁶ Im Gefolge von Thomas Luckmanns Konzept der „unsichtbaren Religion“ werden als Hauptmerkmale der Religiosität um 1900 Individualisierung, Privatisierung, Diesseitsorientierung und eine Tendenz zum Synkretismus beobachtet. Vgl. ders., *The Invisible Religion* (1967), dtsh.: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991. Vgl. 127, 132, 139–141, 154, 156, 179.

⁵⁷ Volk und Kunst. Reden und Aufsätze von Albert Kalthoff hg. v. Bremer Goethebund, Bremen o. J., 79.

Als Kalthoff solche Sätze auf seiner Bremer Kanzel verkündete, schuf der Worpssweder Künstler Heinrich Vogeler ein Bildnis seiner Frau und seines erstgeborenen Sohnes. Er gab dem Werk den Titel *Der erste Sommer*.⁵⁸ Der Bezug zum mittelalterlichen Motiv der Madonna im Hortus conclusus, im Paradiesgarten, ist offensichtlich. Doch tritt bei Vogeler, im Sinne einer modernen, diesseitsorientierten privatistischen Persönlichkeitsreligion, das Individuum, *sein* Kind, an die Stelle des Erwählten und der jenseitige Ort des Paradieses wird zum diesseitigen Garten des Worpssweder Barkenhofes. Das einmalige heilsgeschichtliche Ereignis wiederholt sich dem neuen Verständnis gemäß also unzählige Male in der Gegenwart. Und gerade durch diese Sakralisierung gewinnt das Leben jedes einzelnen Kindes den Status der Allgemeingültigkeit.

Ähnliche Deutungen lassen manche Mutter-Kind-Bildnisse von Anita Rée zu. Genau genommen finden wir bei Rée eine *Gleichwertigkeit* privat gemeinter Mutter-Kind-Szenen und biblischer Darstellungen der Madonna mit dem Kind.⁵⁹

Auf der Suche nach Querverbindungen zwischen Rées Darstellungen und der Verarbeitung des Mutter-Kind-Motives in der zeitgenössischen Kunst werden wir auch in der Literatur des Fin de Siècle und des Jugendstils fündig. Im Hamburger Umfeld konnte Rée durch Vermittlung des Schriftstellerehepaars Ida und Richard Dehmel Beispiele für literarische Varianten der Umdeutung christlicher Symbole zu einem säkularen Lebenspathos kennenlernen. Sie kannte die Schriftsteller seit November 1911. Rée war seitdem häufiger Gast im Blankeneser Haus der Dehmels.⁶⁰ Das Wunder der heiligen Geburt von Bethlehem kann sich überall wiederholen. Auch in einem Eisenbahnwagen vierter Klasse, der Amerikauswanderer nach Hamburg befördert:

„O heiliger Stall von Bethlehem,
dein Wunder ist noch heut zu sehn,
wenn eine Wöchnerin beglückt
ihr Kind in Armut an sich drückt!“⁶¹

Das Grundthema der Dichtungen Dehmels ist allerdings weiter gefasst: es ist die Sakralisierung des Menschen, bzw. des Menschlichen, in allen Spielarten, auch der Erotik.⁶² Thema des Dichterstars der Jahrhundertwende war die Sakralisierung und Versinnlichung des Lebens und der Liebe, was sich z. B. in der lebensbejahenden, ja sogar in eine sinnlich-erotische Sphäre gerückten Figur des ‚lachenden Christus‘ äußern kann, dessen Dornenkrone sich paradigmatisch in einen Blütenkranz verwandelt.⁶³ Spürbar werden bei Dehmel somit auch Züge eines religiösen Monismus, der

⁵⁸ Kunsthalle Bremen.

⁵⁹ Vgl. z. B. Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 58f.

⁶⁰ Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 48f.

⁶¹ Richard Dehmel, *Vierter Klasse*, in: *Gesammelte Werke in drei Bänden*, Berlin 1913, Bd. 1, 145.

⁶² Vgl. z. B. das Gedicht *Venus consolatrix*. Dazu Andrea Verena Glang-Tossing, *Maria Magdalena in der Literatur um 1900. Weiblichkeitskonstruktion und literarische Lebensreform*, Berlin 2013, 110ff.

⁶³ Vgl. Rolf Kauffeldt/Gertrude Cepl-Kaufmann, *Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis*, ohne Verlagsort 1994, 288. Vgl. ebd., 329f. „Die christliche Religion des Geistes und die Sinnlichkeit der Antike werden vereint in einer ganzheitlichen Religion der Zukunft.“ Zum Kontext von Dehmels Religiosität vgl. auch Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1, Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, 525 (Die Unkirchlichen und die Religion).

zwischen Körperlichem und Geistigem nicht mehr trennte. Auch dies war eine allgemeine Tendenz in der außerkirchlichen Religionskultur um 1900.

Sakralisierung des Menschen bedeutet indes nicht seine Vergöttlichung. Die Sakralisierung bezieht sich eben im Zuge des religiösen Wandels während der Kaiserzeit auf biologische Begrifflichkeiten, allen voran auf den Lebensbegriff. Das Leben aber bleibt gefährdet. Und so erfüllen sich z. B. in Dehmels Auswanderergedicht auch nicht die in das Kind projizierten Hoffnungen auf eine bessere Zukunft, die ‚Erlösung‘ in Amerika, dem ‚Drüben‘, das hier die Stelle des Jenseits einnimmt. Der Marie im Abteil vierter Klasse, der selbst und ihrem Kind „im neuen Land ein besser Loos“ verheißen schien, stirbt ihr Kind, gerade in dem Moment als schon „mit Türmen und Masten Hamburg winkt.“

Wir können davon ausgehen, dass Anita Réé als eine für die zeitgenössische Literatur aufgeschlossene Bewunderin der Dichtungen Dehmels mit all diesen Zeittendenzen vertraut war. Sie selbst versuchte sich als Dichterin religiös inspirierter Dramen.⁶⁴

Das erste Mutter-Kind-Bild im Werk Anita Réés datiert Maïke Bruhns in das Jahr 1915.⁶⁵ Die Kreidezeichnung zeigt ihre Schwester Emilia Welti mit ihrem erstgeborenen Sohn.

Sie stellte sich aber auch selbst als Mutter dar. Das Aquarell *Mutter und Kind* – Bruhns nennt die Darstellung eine Übersetzung des Frauenbildes „ins Allgemeingültige“⁶⁶ – legt durch die Umhüllung der Figuren mit einer Lichtaureole nahe, dass tatsächlich die Angleichung an den Typus des christlichen Madonnenbildes intendiert war. (Abb. 1)

Der Schriftsteller Carl Hauptmann, bemerkte über eines von Réés zahlreichen Mutter-Kind-Bildern 1920: „Ein Blatt von sehr eigenem, tiefen Muttertum.“ Die Betrachtung vermittele das Gefühl, „als lauschte man unterirdischen Quellen, die von Ewigkeit fließen. Ach, dass wir aus den elementaren, letzten Gründen offenbaren lernten!“ Er hob damit das Motiv auf das Niveau des Metaphysischen.⁶⁷

Das Ölgemälde *Kleine Ruhe auf der Flucht* (Abb. 2) lässt den Bezug zum christlichen Madonnenmotiv noch augenfälliger werden: Ein dünner Lichtschein um die Häupter von Mutter und Kind hebt die Darstellung über die rein „menschliche Grundsituation gebender und empfangender Liebe in der Einheit von Mutter und Kind“ hinaus in die Sphäre des Heiligen.⁶⁸

Und auch das Bild *Blaue Frau*, in dem ein Rezensent den „Ausdruck einer niederdeutschen sozialen Mystik“ erkannte,⁶⁹ lehnt sich zumindest in seiner Nebenbedeutung ikonographisch an den Typus der mittelalterlichen Schutzmantelmadonnen an. Anstelle der Maria und des Jesuskindes beugt sich in der Darstellung von Anita Réé

⁶⁴ Vgl. Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), 52; Katharina von Siena. Im unveröffentlichten Manuskript Jacob verarbeitet Réé u. a. das Thema der Begegnung von Mensch und Engel literarisch (Manuskript im Warburg-Haus, Hamburg, 3f, 30–32).

⁶⁵ Vgl. Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), WVZ: Z 72.

⁶⁶ Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), WVZ: Z 57.

⁶⁷ Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), Qu. 38. Vgl. ebd., 56f. Réé vertraute diesem religiösen Schertyp unter den Literaten das Urteil über eines ihrer Dramen an.

⁶⁸ Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), Qu. 58, Rezension: Fußn. 322.

⁶⁹ Vgl. Anm. 37.

ein Kleinkind, von der Mutter im Arm gehalten, zu seinem sich wie schutzsuchend an die Mutter schmiegenden älteren Bruder hinunter.⁷⁰

In die Zeit der intensiven Beschäftigung mit dem Mutter-Kind-Motiv fällt auch die Entwicklung des Motives der ‚Verkündigung Mariae‘.

Die Verkündigung⁷¹

Das ausgewählte Beispiel (Abb. 3) ist ein Ergebnis der Auseinandersetzung Rées mit Themen des Neuen Testaments. Es versetzt die Szene auf eine von Häusern und einer Kirche flankierten Dorfstraße. In der linken Bildhälfte hockt Maria mit verschränkten Armen in einem Hauseingang. Rechts vor ihr, mitten auf der am unteren Bildrand auslaufenden Straße, kniet ein androgyner Erzengel Gabriel. Seine rechte Hand weist mit erhobenem Zeigefinger zum Himmel. Die beiden Figuren sind mit leicht geneigten Köpfen einander zugewandt. Ihre langen Gewänder kontrastieren in Krapplackrot und Smaragdgrün. Die Köpfe auf den überlangen Hälsen sind in gleißendes weißes Licht gehüllt, das auffälligerweise von *zwei* Punkten außerhalb des Bildes wie von Scheinwerferkegeln auf sie fällt. Ein Lamm ist rechts hinter dem Engel, auf dem Gehsteig neben der Häuserzeile am rechten Bildrand, wie ein grasendes Tier dargestellt.

Die durch den Verzicht auf die Zentralperspektive entstehenden zwei Ansichten, besonders aber die vereinfachten geometrischen Architekturformen, verraten die Herkunft der Komposition aus dem Kubismus. Die statuarische Ruhe der beiden Hauptfiguren und auch ihre überlangen Hälse erinnern an Vorbilder Fernand Légers. Die winkligen, etwas unruhigen Überschneidungen und Überkreuzungen können als Anklänge an den Expressionismus verstanden werden. Das gesamte Bild wird in asymmetrisch angeordnete geometrische Segmente zergliedert: Dreiecksformen, von geschwungenen Linien begrenzte Flächen. Die Unregelmäßigkeit in den spitzwinkligen und eckigen Flächen, die beinahe aggressive Wirkung der Raumgegenstände, steht in einem auffallenden Kontrast zur Wirkung von Ruhe und Frieden, die von den Figuren ausgeht. Die schattenhaft auf den Boden verlängerten Felder der Architektur lassen in ihren Farbabstufungen an Vorbilder Lyonel Feiningers denken.

Doch auch ältere Vorbilder lassen sich ermitteln. Die Verkündigungsthematik selbst verweist auf die mittelalterliche kirchliche Kunst. Belegt ist die Beschäftigung der Künstlerin mit Konrad Witz und auch mit Fra Angelico, von denen berühmte Versionen der Verkündigung erhalten sind. Doch das unmittelbare Vorbild der beiden Hauptfiguren ist wohl Giotto's Version in der Arena-Kapelle in Padua.⁷² Aber im Gegensatz zu Giotto, wie auch zu fast allen anderen Verkündigungen des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, kehrt die Künstlerin die Leserichtung um. Der Erzen-

⁷⁰ Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), 60. Bruhns erkennt als „ein weiteres Indiz für den ikonographischen Bezug [...] das hohe Gebäude hinter der Frau, es ähnelt einer Kirche.“

⁷¹ Vgl. dazu Art. Moderne deutsche Malerei (wie Anm. 37); Der Kreis, 3. Jahrgang (1926), Heft 8, 326; Kunstblatt (1926), Band 10, 355.

⁷² Réé lernte diesen Künstler also wohl nicht erst während ihres Italien-Aufenthaltes kennen und schätzen. Vgl. Bruhns, Anita Réé (wie Anm. 4), 89. Ein Artikel in den Hamburger Nachrichten 49 (30. 1. 1921) behauptet, sie habe ihre Vorliebe für Giotto bereits während ihres Parisaufenthaltes entwickelt.

gel kommt von rechts und hebt infolgedessen die linke statt der rechten Hand, Maria sitzt auf der linken Bildseite. Hinzu kommt bei Anita Réé das Lamm Gottes als Anspielung auf die Mutterschaft und den Zweck der angekündigten Geburt.

Die Verkündigung ist eigentlich ein typisches Thema der katholischen Kunst. So gesehen verblüfft es, im Werk einer Künstlerin, die im norddeutsch-protestantischen Milieu groß geworden ist, in einer Zeit als man noch durchaus von einem konfessionellen Gegensatz zwischen Protestanten und Katholiken reden konnte, diesem Motiv zu begegnen. Die Zeiten des Kulturkampfes der Bismarck-Ära waren noch in Erinnerung, als es entstand.

Aber gerade vor dem allgemeinen kulturellen Hintergrund der Epoche ist die Darstellung eben kein katholisches Motiv, sondern ein Beispiel für die Umsetzung persönlicher Religiosität in ein Kunstwerk. Wir müssen zwischen kirchlicher Kunst dieser Zeit und außerkirchlicher, privatreligiös motivierter Kunst differenzieren – wozu dieses Werk ebenso gehört, wie etwa Heinrich Vogelers oben erwähntes Familienbild. Die individuelle Religiosität der Zeit um und nach 1900 überwand die konfessionellen Grenzen. In diesem Fall verbietet sich also die Festlegung, es handle sich um ein katholisches oder protestantisches Motiv. Privatreligion ist nichts, in das man hineingeboren wird, sondern eine Form der Religiosität, die man frei wählt. Im Falle Réés bedeutet dies auch die freie Entscheidung für eine religiöse Heimat.

Die Sichtweise der Künstlerin spiegelt sich auch in der visionären Wirkung des Bildes wieder. Es ist keine reale Szene gemeint – schon die merkwürdige Übergröße der Figuren würde diesem Verständnis widersprechen –, sondern eine persönliche Vision der Künstlerin. Der Eindruck des Unwirklichen wird noch durch die Einbeziehung des Malgrundes verstärkt. Die Szene erscheint wie in Mondlicht getaucht. „[E]ine erregende Schärfe der Farben wird Träger der Empfindung. Seltsam mystische Inbrunst liegt über“ dem Bild.⁷³

Ein weiteres Argument für eine privatreligiöse Interpretation des Bildes ist die Einbeziehung des Lammes in die Komposition, das in kirchlichen Darstellungen der Verkündigung ausgesprochen selten vorkommt, wenn es nicht sogar eine kompositorische Erfindung der Künstlerin ist. Das Lamm als Symbol des Jesus-Kindes bringt die Mutter-Kind-Thematik mit ins Spiel, die im Werk Anita Réés eine so prominente Rolle spielt. Die Spiritualisierung der Mutterschaft und der Geburt bilden das Zentrum der Bildaussage. Der privatreligiöse Charakter des Bildes macht allerdings die weitergehende Interpretation unmöglich: Wir können nicht sagen, ob die Künstlerin hier auf einen eigenen Kinderwunsch anspielt, oder ob die noch nicht erblühte Pflanze auf dem Fenstersims neben Maria ikonografisch als Verweis auf die bevorstehende Mutterschaft gelesen werden soll.

Schlussbetrachtung am Beispiel von Bildern aus den letzten Lebensjahren

Abschließend soll auf das wohl bedeutendste religiöse Werk Anita Réés eingegangen werden, das Langenhorner Altar-Triptychon aus den Jahren 1930/31. Es zeigt die Pas-

⁷³ Art. Moderne deutsche Malerei (wie Anm. 37).

sion Jesu: den Einzug in Jerusalem, das Abendmahl und die Gefangennahme im Garten Gethsemane, nicht jedoch die Kreuzigung. Auf den Außentafeln ist das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen dargestellt.⁷⁴ In diesem Bilderzyklus kulminieren mehrere Themen der vorliegenden Arbeit: das Problem der Ausgrenzung Rées, ihre Position als „Fremde“ und das Verhältnis zwischen ihrer persönlichen künstlerischen Spiritualität, wie sie etwa in dem zuvor beschriebenen Verkündigungsbild zum Ausdruck kommt und explizit kirchlicher Auftragskunst. Im Fokus der Altarbilder kann zudem der Versuch eines Resümees unternommen werden.

Wie oben dargestellt wurde, lassen sich im Rahmen der Auftragsvergabe seitens der Jury keine offen gegen Rée gerichteten Diskriminierungen nachweisen. Jedoch bleibt dieser Befund im Licht des weiteren Schicksals der Bilder zwiespältig – genauso wie das Verhalten einzelner Mitglieder der Jury und des Kirchenvorstandes gegenüber Rée.

Karl Horn, der damals als Senior die leitende Figur des protestantischen Kirchenlebens in Hamburg war, blieb von den nationalsozialistischen Anfeindungen gegen Rée zwar unbeeindruckt. Anlässlich des Gottesdienstes zur Eröffnung der neuen nationalsozialistisch dominierten Bürgerschaft am 10.5. 1933 fand er jedoch nichts dabei, Adolf Hitler als „gottgesandte[n] [...] Reichsschmied“ zu titulierten.⁷⁵ Diese Huldigung half ihm nicht, seinen Posten zu behalten. Als noch im selben Jahr auch in der Leitung der Hamburgischen Kirche das nationalsozialistische Führerprinzip installiert wurde, setzte man ihn ab und schuf statt des Senioramtes das des Landesbischofs. Simon Schöffel, ein linientreuer Nationalsozialist, wurde erster Bischof.

Eine ähnlich schillernde Person in der Jury war Max Sauerlandt, der damals Direktor des Hamburger Museums für Kunst und Gewerbe und einer der frühesten Förderer des deutschen Expressionismus war. In den Kreisen um Anita Rées Verwandten Aby Warburg galt er um 1930 als „Nazi“, in NSDAP-Kreisen selber aber als „Kommunist“.⁷⁶ In einer Sitzung der Langenhorner Auswahlkommission stellte er die Entwürfe Rées als Beispiele südlich inspirierter Kunst der ‚nordischen‘ Kunst gegenüber. Er stimmte als einziger für den Entwurf von Arthur Illies, den er als Vertreter deutsch-völkisch-religiöser Kunst schätzte. In der Rechtfertigung seiner Ablehnung der Réeschen Entwürfe berief er sich auf deren angeblichen Mangel an innerlich gefühlter Religiosität, die er Illies umgekehrt zusprach. Mit der Ablehnung Illies habe sich die Kirche unwillig gezeigt, „die höchste religiöse Kunst ihrer Zeit bei sich aufzunehmen“.⁷⁷ Ihm sei „bei aller persönlichen, vom Überkommenen abweichenden Gestaltung des geistigen Inhalts der biblischen Historien“ eine überzeugende Gesamt-

⁷⁴ Die Bilder sind ausführlich beschrieben in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 152–169. Vgl. auch Helge Martens, Die Altarbilder der Anita Rée in der Ansgarkirche, (Online-Ressource: Homepage St. Ansgar), besucht am 28.5. 2014.

⁷⁵ Zit. n. Rainer Hering, Bischofskirche zwischen „Führerprinzip“ und Luthertum. Die Evangelisch-Lutherische Kirche im Hamburgischen Staate und das „Dritte Reich“, in: ders./Inge Mager (Hgg.), Kirchliche Zeitgeschichte (20. Jahrhundert), Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 5 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Bd. 26), Hamburg 2008, 155–200, hier 169.

⁷⁶ Vgl. Saehrendt, „Die Brücke“ (wie Anm. 38), 50, Fußn. 29. Hinweise auf Sauerlandt als Förderer des nordischen Expressionismus und „Kämpfer für die wahrhaft deutschen künstlerischen Werte“ ebd. u. ö., Zit. 50.

⁷⁷ Schreiben vom 28.11. 1930. Quellen und Dokumente zum St. Ansgar-Triptychon, in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 236, Nr. 127. Folgendes ebd.

komposition gelungen. Den „Gegensatz Illies – Rée“ stellte Sauerlandt auf die Linie des „alten Gegensatz[es] zwischen nordischer und italienischer Kunst“. Bei Rées Entwürfen vermisse er „Zeichen [...] von klarer innerer Vorstellung des Notwendigen und die Aufreihung der wie aus einer Schablone gewonnenen fünf Jungfrauen bedeutet nicht typisierende Monumentalität, sondern künstlerische Armut.“ Exemplarisch steht die Haltung Sauerlandts für die Engführung des Verständnisses moderner deutscher Kunst auf den nordischen Expressionismus in der Kunstgeschichtsschreibung der Weimarer Republik, durch die das Vergessen solcher Künstler wie Rée mitbedingt worden ist. Umgekehrt trug etwa Sauerlandts unermüdlicher Einsatz für die künstlerische Anerkennung seines Freundes Emil Nolde dazu bei, dass diesem nach 1945 sein Platz in der Riege der wichtigsten deutschen Avantgardisten gewahrt blieb. Sauerlandt selbst wurde nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten ebenso verfeimt wie die meisten von ihm geschätzten Künstler. Hier soll kein qualitativer Vergleich zwischen Rée und Künstlern wie Nolde angestellt werden. Doch die Wirkung solch zwiespältiger Figuren wie Sauerlandt auf die ästhetische Erinnerungskultur Deutschlands ist nicht zu unterschätzen.

Gleichwohl hatte sich Rée in der Konkurrenz um die Vergabe des Langenhorner Auftrages gegen den impliziten Vorwurf, ihre Kunst sei undeutsch und oberflächlich, noch einmal durchsetzen können – aber eben nur vorläufig. Es war nur eine Frage der Zeit, bis sie gegenüber rechtslastigen Vertretern einer konservativen nordischen Kunst wie Arthur Illies keine Chance mehr gehabt hätte.⁷⁸ Doch schon die fertigen Bilder für St. Ansgar erlitten das Schicksal des Abgelehnt- und Vergessenwerdens. Sie wurden auch vor 1933 nur ein einziges Mal kurz provisorisch ausgestellt, schließlich ausgelagert und im Bombenkrieg höchstwahrscheinlich zerstört. Dieser Befund ist wohl nur als Beleg einer sich immer deutlicher abzeichnenden Ablehnung Rées zu verstehen.

Vor 1933 blieben die Vorbehalte gegenüber Rée außerhalb der Nazikreise noch weitgehend unausgesprochen. Oder, um im oben schon einmal verwendeten Bild zu bleiben: sie waren lediglich hinter der schönen, noch intakten Fassade bürgerlicher Toleranz in Hamburg wirksam. Nachdem kein Hamburger Politiker die Nazipolitik mehr als „Kulturschande“⁷⁹ kritisierte, waren die Dämme gebrochen.

Analoges gilt für Ressentiments gegenüber Christen jüdischer Herkunft. Sie waren auch in Hamburg latent schon lange vorhanden. Gerade in protestantischen Kreisen, und dort vielleicht sogar eher als in Kreisen der gehobenen Hamburger Gesellschaft. Im Kirchenvorstand von St. Lukas/St. Ansgar saß mit Carl Clasen 1930 ein Mitglied der rechtsnationalistischen Deutschen Christen. Clasen erlangte nach 1933 in dieser kirchlichen Gruppierung eine hohe Position. Er gehörte zwar nicht zum Auswahl Ausschuss für die Altarbilder von St. Ansgar, aber schilderte noch 1959 rückblickend die anscheinend von ihm geteilte negative Stimmung gegen die „uns fremd anmutende Darstellung“ des Abendmahles in der Gemeinde.⁸⁰ Clasen steht exemplarisch für die

⁷⁸ Zu Illies vgl. Anm. 48.

⁷⁹ So bezeichneten politische Vertreter des Hamburger Staates bis 1933 die sich abzeichnende Politik der Nationalsozialisten in Hamburg. Vgl. Grenville, *The Jews and Germans of Hamburg* (wie Anm. 31), 58.

⁸⁰ Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 168. Quellen und Dokumente zum St. Ansgar-Triptychon, in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 245, Nr. 154.

Erosion *gemeinsamer* jüdisch-christlicher Werte im Protestantismus seit spätestens 1933. In den Jahrzehnten vor der Machtergreifung hatte sich im deutschen Protestantismus eine antidemokratische und deutsch-christliche Religiosität immer weiter verbreitet, welche aber noch nicht vorherrschend war. Zum Dammbbruch kam es auch hier erst, als der erste Mann in der Landeskirche nicht mehr dezent den Einfluss völkischen und nationalsozialistischen Gedankengutes eindämmte, sondern offenkundig tat, er setze sich für Christen jüdischer Herkunft nicht mehr besonders ein.⁸¹ Ein mögliches Indiz für Auswirkungen deutsch-christlicher Tendenzen, auch im Langenhorner Auswahlverfahren, ist der Umstand, dass man Rée aufforderte, den „jüdische[n] Typus“ des Christus ihrer ersten Entwürfe abzumildern.⁸² Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gab es zahlreiche Versuche, die angebliche arische Herkunft Jesu nachzuweisen, der dann auch noch zum erbitterten Feind der Juden erhoben wurde. Das wirkungsmächtigste Beispiel ist wohl Houston Steward Chamberlains Bestseller über die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. Oder man kreierte gleich den Typus eines *deutschen* Christus.⁸³ Die nationalkirchlichen Gruppierungen der späten Jahre der Weimarer Republik und danach griffen diese Tendenzen auf und trieben sie auf die Spitze. Als Beispiel kann man eine Äußerung des Hamburger Pastors Robert Stuever aus dem Jahr 1937 anführen:

„Die nationalkirchliche Bewegung ‚Deutsche Christen‘ setzt sich ein für die Überwindung und Beseitigung alles jüdischen und fremdvölkischen Geistes in den kirchlichen Lehr- und Lebensformen und bekennt sich zum Deutschen Christentum als der artgemäßen Religion des deutschen Volkes. Christus ist nicht Spross und Vollender des Judentums, sondern sein Todfeind und Überwinder.“⁸⁴

Rée umging die an sie herangetragene Forderung auf ihre Weise. Sie stellte Christian Selle, ihren Freund und Begleiter der glücklichen Jahre in Positano, als Christus dar und schuf mit diesem Portrait eines wirklich existierenden Individuums in der Rolle des Christus ein Beispiel für die Individualisierung und Privatisierung vormals typi-

⁸¹ So Franz Tügel, der seit 1934 Hamburger Landesbischof war. Von ihm stammt die Äußerung „Eine Verantwortung für die evangelischen Glieder der jüdischen Rasse habe ich nicht, denn die Getauften sind nur in ganz seltenen Fällen wirkliche Glieder der Gemeinde gewesen. Wenn sie heute mit in das Ghetto abwandern müssen, dann sollen sie dort Missionare werden. Nicht sie bedürfen der Seelsorge, sondern ihre unbekehrten Rassegenossen. So würde ihnen auch der Apostel Paulus sagen.“ Brief an Pastor Wilhelmy vom 28. 11. 1941 (Personalakte Wilhelmi, neka, 32.03.01, Bl. 120). Zit. n. Ulrich Hentschel/Franz Tügel/Adolf Drechsler/Hans-Ludwig Wagner – Ausgrenzung statt Brüderlichkeit (Ausstellungsmaterial des Arbeitsbereiches Erinnerungskultur in der Evangelischen Akademie der Nordkirche).

⁸² Besprechung des Kirchenrats am 10. 2. 1931. Quellen und Dokumente zum St. Ansgar-Triptychon, in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 238, Nr. 133.

⁸³ Zu Chamberlain vgl. als ein Beispiel für viele Wolfgang Wippermann, Rassenwahn und Teufelsglaube, Berlin 2005, 47f. Vgl. zum deutschen Christus etwa den populären Roman Hilligenlei von Gustav Frenssen, von dem schon in seinem Erscheinungsjahr 1905 120000 Exemplare verkauft wurden. Frenssen kontrastiert in seinem Roman norddeutsche Menschen und Verhältnisse mit dem Topos der Großstadt, der für negative Werte steht, und will dadurch deutlich machen, dass die ‚Gesundung des Modernen‘ aus ‚völkischem Geist‘ zu erwarten sei.

⁸⁴ Zit. n. Lisa Strübel, Between prophecy, politics and pragmatism – Denazification in the Lutheran Church in Hamburg, in: Rainer Hering/Inge Mager (Hgg.), Kirchliche Zeitgeschichte (wie Anm. 75), 297–354, hier 330.

sierter religiöser Kunst. (Abb. 4) Selle entsprach sichtlich nicht dem „arischen Typus“. Und möglicherweise hat sie das Problem der Verfolgung nichtarischer Menschen in ihrem Triptychon verarbeitet. Helge Martens, Pastor an St. Ansgar, schließt es in seiner Besprechung der Bilder nicht aus, dass Hitler und Goebbels auf dem Abendmahlsbild in der Rolle von Jüngern dargestellt sind, die Jesus verraten haben. Auf der Tafel mit dem Einzug in Jerusalem erkennt Martens in den Armgesten der grüßenden Menge eine Anspielung auf den Hitlergruß, gegen den Jesus einen abwärts gerichteten segnenden Gestus setzt. In der Szene der Gefangennahme Jesu erkennt Martens die Gesten der Menge wieder, jedoch nicht als Grüßen, sondern als Ergreifenwollen, womit die wahren Absichten der Menge entlarvt wären. Rée hätte dann „die Passion Christi auch zum Hinweis auf die Passion der Juden in Deutschland“ gemacht, bzw. diese Entwicklung vorausgeahnt.⁸⁵

Ihre Langenhorner Bilder sind jedenfalls – gegen Sauerlandts Vorwurf – ein Dokument tiefempfundener persönlicher Frömmigkeit, ein echtes Beispiel ihrer künstlerischen Spiritualität und keine bloß oberflächlich ausgeführte kirchliche Auftragsarbeit. Fritz Schumacher spricht in einer Beschreibung des Triptychons von „einem durch und durch religiösen Bilde“ und meint: „[W]ir spüren etwas von jener Besessenheit, die uns nur bei wenigen ganz frommen Malern dieser Vorgänge entgegenschlägt. [...] Die Künstlerin empfand die Tragik und Größe des *bewussten Opfers*.“⁸⁶

Wie bei ihrer Umsetzung des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen in der Schule an der Uferstraße, hebt sie das Überchristliche, Allgemeinmenschliche der jeweiligen Situationen hervor.⁸⁷ Und auch in diesem Fall ließ sich die Künstlerin nicht zu deutschtümelnden Bekenntnissen hinreißen, um dem Zeitgeist zu gefallen. Die Mitglieder des Kirchenvorstands sahen freilich in Rées Version nicht das Eigenständige, sondern „die Möglichkeit einer christlichen Glaubensauffassung fremder Symbolik“.⁸⁸

Die Querelen um ihre Beschäftigung mit der Langenhorner Passion waren aber wohl ein Wendepunkt ihres künstlerischen Selbstverständnisses und Selbstbehauptungswillens. Außerdem ist es wohl auch nicht übertrieben, zu behaupten, sie habe von diesem Zeitpunkt an die Gewissheit verloren, in der ihr vertrauten Kunstwelt Heimatrecht zu besitzen. Die Kunst gab ihr bisher Stabilität und Sicherheit im Leben.⁸⁹ Zu ihren Künstlerkollegen in der Hamburger Sezession pflegte sie zuletzt jedoch nur noch oberflächliche Beziehungen und auf Sylt beklagte sie, wie sehr ihr die „künst[erische] Ausweglosigkeit“ zu schaffen mache.⁹⁰

⁸⁵ Die Altarbilder der Anita Rée in der Ansgarkirche, (Online-Ressource: Homepage St. Ansgar), besucht am 28. 5. 2014.

⁸⁶ Georg Heise/Hildegard Heise, Anita Rée. 1885 Hamburg 1933. Ein Gedenkbuch von ihren Freunden, Hamburg 1968, 23.

⁸⁷ So die eigene Erklärung ihrer Sicht des biblischen Gleichnisses. Quellen und Dokumente zum Wandbild Uferstraße, in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 230, Nr. 115.

⁸⁸ Quellen und Dokumente zum St. Ansgar-Triptychon, in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 243, Nr. 142 (Sitzungsprotokoll vom 7. 3. 1932).

⁸⁹ Vgl. Erhard, Anita Rée (wie Anm. 4), 96.

⁹⁰ Allgemeine Korrespondenzen von und an Anita Rée Nr. 101 (Brief vom 6. 10. 1932), in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 223.

Aber wie stand es um ihre religiöse Heimat? Wir wissen nicht, wie oben bereits gesagt wurde, ob ihre eigene Eppendorfer Gemeinde ihr eine solche sein konnte. Ja wir wissen nicht einmal, in wie weit ihre persönliche Disposition zum Leiden sie ins Abseits getrieben hatte. Wir spüren bei ihr jedoch die Sehnsucht, in der Kunst auch ein religiöses Zuhause zu finden. Doch die Identifikation mit einer religiösen Heimat im Hier und Jetzt der Kunstwelt war, ohne die Zugehörigkeit zu einer gleichgesinnten Gruppe, letztlich gescheitert:

„ich kann mich in so einer Welt nie mehr zurechtfinden und habe keinen einzigen anderen Wunsch, als sie, auf die ich nicht mehr gehöre, zu verlassen. Welchen Sinn hat es – ohne Familie und ohne die einst geliebte Kunst und ohne irgendeinen Menschen – in so einer unbeschreiblichen, dem Wahnsinn verfallenen Welt weiter einsam zu vegetieren und allmählich an ihren Grausamkeiten innerlich zugrundezugehen? [...] Jetzt leben wir nicht mehr im Zeitalter der Qualität und der Fähigkeit, sondern in dem der (jüdischen) Großmutter, trotz aller bis zum Ekel propagierten Jugend.“

So urteilte sie, quasi heimatlos im Nirgendwo geworden, im Sylter Winter in ihrem letzten Brief.⁹¹ Gleichwohl bemühen noch ihre letzten Aquarelle biblisch-religiöse Symbolik: vor allem den Regenbogen als Zeichen des Bundes, der Erlösung und eine bessere Zukunft verheißt, die Oase und den Leuchtturm (Abb. 5), der vergleichbar der Kirchturm-Symbolik in Caspar David Friedrichs Gemälde *Das Friedhofstor* als Wegweiser in ein besseres Jenseits des Grabes steht.⁹²

Abstract

Anita Rée (1885–1933) was a Hamburg artist who enjoyed high reputation during the twenties of the Weimar Republic in circles of the audience, the artist's colleagues and the art critics. Her pictures achieved top prices at the market for German expressionists and New-Objectivity-avant-garde. However, a history of exclusion, by which she was concerned as a Christian of Jewish origin, let this fame fall into oblivion fast. In the new empire of the Nordic-German art and ‚völkisch religiosity‘, in which the dividing line between German and non-German art was coined more and more sharply, there was no more place for her. Strictly speaking the history of her exclusion has not concluded yet. An investigation of these motives furthermore gives evidence about the artist's self-conception.

⁹¹ Allgemeine Korrespondenzen von und an Anita Rée Nr.112, in: Bruhns, Anita Rée (wie Anm. 4), 227.

⁹² Kunsthalle Bremen. Vgl. zu Rées letzten Bildern Bruhns, Anita Rée, 188f.



Abb. 1: Mutter und Kind, um 1915; mit freundlicher Genehmigung Maike Bruhns.



Abb. 2: Kleine Ruhe auf der Flucht; mit freundlicher Genehmigung Maike Bruhns.



Abb. 3: Verkündigung; Privatbesitz, mit freundlicher Genehmigung.



Abb. 4: St. Ansgar-Triptychon, Einzug und Abendmahl; mit freundlicher Genehmigung der Kirchengemeinde St. Ansgar, Hamburg.



Abb. 5: Landschaft mit Regenbogen; Privatbesitz, mit freundlicher Genehmigung.

Die Kritik des lutherischen Theologen Hermann Sasse an Kirche, Theologie und Politik in der Zeit des Nationalsozialismus*

Wolfgang Sommer

Im Herbst 1945 gab Hermann Sasse als außerordentlicher Professor für Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Symbolik in Erlangen der amerikanischen Militärregierung auf einem Fragebogen Folgendes über sein Leben und Wirken während der nationalsozialistischen Herrschaft bekannt:

„Als Herausgeber des Kirchlichen Jahrbuchs [...] schilderte ich die Kirchenpolitik der nationalsozialistischen Fraktion im Preußischen Landtag und wies auf die Unwahrhaftigkeit und Unhaltbarkeit des Artikels 24 des Parteiprogramms hin. Gleichzeitig begann ich in Wort und Schrift den Kampf gegen die sich bildende Glaubensbewegung Deutsche Christen (Kirchliches Jahrbuch 1931). Das Jahrbuch 1932 brachte dann in einer ausführlichen Darlegung ‚Die Kirche und die politischen Mächte der Zeit‘ die Kritik des Parteiprogramms, dessen logische Konsequenz die Verfolgung der Kirche ist. Diese letzte Warnung vor dem Einbruch des Nationalsozialismus in die Kirche wurde nicht gehört, aber die NS-Presse sorgte dafür, dass sie wenigstens in Bruchstücken in weiten Kreisen bekannt wurde. Seit Herbst 1932 kämpfte ich gegen die Deutschen Christen, die nationalsozialistische Reichskirche und ein die NS-Ideologie unterstützendes verweltlichtes Luthertum. Neben D. Georg Merz [...] war ich Hauptmitarbeiter an dem auf Veranlassung von Friedrich von Bodelschwingh 1933 in Bethel ausgearbeiteten sog. Betheler Bekenntnisses, [...] das zur theologischen Grundlage des Pfarrernotbundes und der entstehenden Bekennenden Kirche wurde. Die darin u. a. dargelegte Stellung zur Judenfrage und zur Frage der nichtarischen Christen habe ich stets beibehalten. Die erwähnte Kritik des Parteiprogramms der NSDAP, aber auch meine Betätigung im Kirchenkampf und in der Ökumenischen Bewegung trugen mir seit 1933 schwere Anfeindungen ein, die sich nach Erscheinen der Rosenbergischen Schrift von 1937¹ [...] zu der offenen Forderung meiner Absetzung steigerten. [...] Mir [...] ließ man zwar meine Professur, wenn auch eine Beförderung nicht mehr in Frage kam. Seit 1934 verweigerte mir das Reichswissenschaftsministerium jede Reise ins Ausland. [...] Als mir dann im Sommer 1939 mein damaliger Dekan² nach wiederholter Aufforderung, mich literarisch zum nationalsozialistischen Staat zu bekennen, erklärte, ich sei als Staatsbeamter nicht länger tragbar, zog ich die Konsequenz und nahm ein damals an mich eingehendes

* Herrn Dr. Jürgen König vom Landeskirchlichen Archiv in Nürnberg danke ich herzlich für die mir zugänglich gemachten Archivalien aus dem Nachlass Hermann Sasses.

¹ Alfred Rosenberg, Protestantische Rompilger. Der Verrat an Luther und der Mythos des 20. Jahrhunderts, München 1937.

² Werner Elert (1885–1954) war von 1935 bis 1943 Dekan der Theologischen Fakultät Erlangen.

Angebot eines Lehrstuhls in Philadelphia an. Nur der Ausbruch des Krieges hat meinen Weggang verhindert.“³

Dieser Bericht in Auszügen bringt in bemerkenswerter Deutlichkeit die frühzeitig erkannte und als totale Unvereinbarkeit angesehene Verhältnisbestimmung von christlicher Theologie und Kirche mit dem Nationalsozialismus zum Ausdruck, die Hermann Sasse als streng konfessioneller Lutheraner in dieser Klarheit wie nur wenige Universitätstheologen vor und während der Zeit des „Dritten Reiches“ konsequent vertreten hat. Mit Recht urteilt der Erlanger Kirchenhistoriker Hanns Christof Brennecke über Hermann Sasse:

„Von ihm stammt die radikalste Ablehnung des Nationalsozialismus als Ideologie, die das Luthertum vor 1933 hervorgebracht hat. [...] Im Grunde kann man ihn [...] in gewisser Weise – bei allen Unterschieden – als den eigentlichen Erben der älteren Erlanger Schule ansehen.“⁴

Kurt Nowak urteilt über die Situation des deutschen Protestantismus vor Hitlers Machtantritt:

„Daß Christentum und Nationalsozialismus nichts miteinander gemein haben, wurde lediglich von den Religiösen Sozialisten, aber auch von ihnen nicht durchgängig, von altkonservativen Monarchisten, von streng konfessionellen Lutheranern und einigen Pastoren der ‚Dialektischen Theologie‘ ausgesprochen.“⁵

Aber dieser „streng konfessionelle Lutheraner“ und seine Haltung in der Zeit des Nationalsozialismus steht seit langer Zeit unter einem in der Forschung sehr ungünstigen Stern. Der Name Hermann Sasse ist vor allem im Zusammenhang mit der Barmer Theologischen Erklärung und seiner Kritik an der 1948 gebildeten Evangelischen Kirche in Deutschland und seinem darauf folgenden Weggang nach Australien gewiss präsent, aber gerade diese beiden Ereignisse haben seine theologische Stellungnahme vor und im Nationalsozialismus weithin verdrängen und vergessen lassen. Das aber ist ein Versäumnis, das im Folgenden ein wenig aufgehehlt werden soll.

Hermann Sasse wurde am 17. Juli 1895 als Sohn eines Apothekers in Sonnewalde in der Niederlausitz geboren. Er studierte in Berlin ab 1913 evangelische Theologie und klassische Philologie. Seine Lehrer waren u. a. Adolf Deißmann, Adolf von Harnack, Heinrich Scholz und Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf. Von 1916 bis zum Waffenstillstand 1918 war er Soldat an der Westfront in Frankreich. Wie er in einer eigenhändigen Lebensbeschreibung erklärt, zerbrach ihm durch die Erfahrung des Weltkrieges die optimistische Weltanschauung des liberalen Bürgertums so gründlich, dass er es nie mehr vergessen sollte.⁶ Bereits 1916 hat er sein Erstes Theologisches Examen abgelegt.

³ Anlage für den Fragebogen der Military Government für Prof. Sasse, Absatz D: Schriftwerke und Reden (Nachlass Sasse, LAELKB, 8. 2. 0028-11).

⁴ Hanns Christof Brennecke, Zwischen Luthertum und Nationalismus. Kirchengeschichte in Erlangen, in: Helmut Neuhaus (Hg.), Geschichtswissenschaft in Erlangen (Erlanger Studien zur Geschichte 6), Jena 2000, 227–268, hier 267.

⁵ Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 242.

⁶ Nachlass Sasse, LAELKB 8. 2. 0028-11. Vgl. Hans-Siegfried Huss, „Was heißt lutherisch?“ Zum Gedenken an Hermann Sasse, geb. am 17. Juli 1895, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 42, 1995, 71–92, hier 72f. und Peter Noss, Hermann Sasse, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 8, Herzberg 1994, 1380–1399, hier 1381. Weiterhin: Rudolf Kel-

Das war die damals frühest mögliche Zeit.⁷ Im Jahr 1920 wurde er ordiniert und erhielt seine erste Pfarrstelle in Templin in Brandenburg. Bereits 1921 wechselte er auf eine Pfarrstelle nach Oranienburg bei Berlin bis 1928.⁸ Danach war er Pfarrer an St. Marien in Berlin. In dieser Zeit hatte er zugleich das Sozialpfarramt der Berliner Kirche zu versehen. Die sozialen Probleme der Großstadt lernte er hier intensiv kennen. Während seiner Oranienburger Zeit wurde er 1923 neben den Aufgaben in einer großen Gemeinde⁹ bei dem Berliner Neutestamentler Adolf Deißmann (1866–1937) promoviert.¹⁰

Das Reformationsjahr 1917 und die wesentlich durch Karl Holl ausgelöste und beförderte sog. Lutherrenaissance waren auch für den Bildungsgang Hermann Sasses prägend. Schon in seiner Gymnasial- und Studentenzeit hatte er sich, vor allem auch im Selbststudium, eine breite und gründliche Allgemeinbildung erworben, die bereits seine ersten Schriften wie seine späteren Werke auszeichnen.

Die ersten Jahre im Pfarramt nach dem Ersten Weltkrieg waren bei aller aktiven praktischen Gemeindegarbeit auch Jahre des Studiums Luthers und der Reformationsgeschichte, aber auch der lutherischen Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert, vor allem August Vilmar und Wilhelm Löhes.

Die lutherischen Bekenntnisschriften und die Frage nach der wahren Einheit der Kirche Christi und diejenige nach dem Wesen der lutherischen Kirche im Verhältnis zu den anderen christlichen Konfessionen bestimmten schon früh das theologische Fragen und Denken Sasses.

Über seine frühen Jahre berichtet er:

„Meine innere Entwicklung wurde durch zweierlei bestimmt. Einmal durch die von Karl Barth inaugurierte theologische Bewegung der Neubesinnung auf die Theologie der Reformation und durch den Kampf für die Erhaltung der lutherischen Kirche an der Seite Wilhelm Zoellners. Und sodann durch die Beziehungen mit der christlichen Ökumene.“¹¹

Den Dank an Karl Barth hat Sasse lebenslang nie vergessen, auch wenn er zu seiner Theologie und seinen Aktivitäten im Laufe der Jahre kritischen Abstand nahm. Und der Name Wilhelm Zoellner (1860–1937) ist für Sasse vor allem deshalb von Bedeutung, weil er als Lutheraner in der Union für den Zusammenhalt der lutherischen Kirche einstand, obwohl sich Sasse von diesem, über drei Jahrzehnte älteren westfälischen Generalsuperintendenten in manchen theologischen und vor allem kirchenpolitischen Fragen auch deutlich unterschied.¹²

ler, Sasse, Hermann, in: Christoph Friederich u. a. (Hg.), Erlanger Stadtleikon, Nürnberg 2002, 604; Universitätsarchiv der Universität Erlangen-Nürnberg F 2/1 Nr. 2415.

⁷ Das geht aus einem Rückblick Sasses aus dem Jahr 1976, dem Jahr seines Todes, in der Zeitschrift der Studenten des Luther-Seminars in Adelaide hervor. Vgl. Gerhard Müller, Hermann Sasse als Mitglied und als Kritiker der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen 1933–1949, in: ZBKG, 75. Jg., 2006, 176–217, Anm. 30.

⁸ Vgl. Noss, Sasse (wie Anm. 6), 1380f.

⁹ Vgl. Huss, „Was heißt lutherisch?“ (wie Anm. 6), 73, Anm. 4.

¹⁰ Die Arbeit mit dem Titel „Aion erchomenos“ blieb ungedruckt. Vgl. Bibliographie D. Hermann Sasse, in: Wilhelm Friedrich Hopf (Hg.), Hermann Sasse. In Statu Confessionis, Berlin und Hamburg 1966, Nr. 4, 356. Mit Deißmann blieb er in seinen ökumenischen Aktivitäten in Verbindung.

¹¹ Nachlass Sasse, LAELKB 8.2. 0028-11.

¹² Vgl. Thomas Martin Schneider, Art. Zoellner, Wilhelm, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 14, Herzberg 1988, 567–572.

Die frühe Begegnung mit ausländischen Kirchen und die Mitarbeit an der Ökumenischen Bewegung waren für das gesamte Denken und Wirken Hermann Sasses grundlegend. Im Jahr 1921 erlebte er die Gastfreundschaft der schwedischen Kirche, und 1925/26 ging er für ein Studienjahr in die USA, wo er am Hartford Theological Seminary die Lehrbefugnis erhielt und Vorträge in der lutherischen Kirche Amerikas gehalten hat.¹³ Zurückgekehrt nach Deutschland berichtete er über seine Erlebnisse und Erfahrungen über das lebendige Gemeindeleben und das Christentum der Tat in den amerikanischen Kirchen, das ihn einerseits beeindruckte, andererseits aber auch durch die Macht des Geldes in den Kirchen abschreckte. Das amerikanische Kirchentum könne den deutschen Kirchen zur Überwindung der nationalen Scheuklappen führen, wenn das gegenseitige Verstehen und die Zusammenarbeit gefördert werde, wozu Sasse leidenschaftlich aufruft. Die Frage nach dem rechten Verständnis des Wesens der Kirche und die Suche nach ihrer Einheit ist die zentrale Thematik seines Amerikaaufenthaltes, der seinen Blick weitete und auch theologisch zu neuen, vertieften Reflexionen führte.¹⁴

Schon ein Jahr nach seiner Rückkehr aus Amerika gehörte der zweiunddreißigjährige Sasse zu der deutschen Delegation bei der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1927 in Lausanne. Hier war er einer der fünf Dolmetscher. Die große ökumenische Kirchenversammlung von Vertretern aus orthodoxen, anglikanischen, lutherischen, reformierten und Freikirchen, die zusammen mit der Stockholmer Weltkirchenkonferenz von 1925 den Grundpfeiler der Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts bildet, war für Sasse besonders auch dadurch wichtig, dass er als Mitglied des Fortsetzungsausschusses den Auftrag erhielt, den deutschen amtlichen Bericht über diese große internationale Konferenz herauszugeben. Dazu war viel Aktenstudium und Übersetzungsarbeit aus dem Französischen und Englischen notwendig, was für die Kompetenz des jungen Theologen spricht, die ihm von den Kirchendelegationen zugesprochen wurde. Unterstützt wurde Sasse durch seinen Lehrer Adolf Deißmann sowie Erzbischof Nathan Söderblom und Prof. Siegmund-Schultze.¹⁵ Das Erlebnis dieser Konferenz und die danach folgende enge Arbeitsgemeinschaft mit amerikanischen, englischen und skandinavischen Theologen, auch mit Vertretern der Ostkirche, hatten für das weitere Wirken von Sasses theologischem und kirchlichem Wirken erhebliche Bedeutung. An der internationalen Abrüstungskonferenz in Genf 1927 nahm er ebenfalls teil und engagierte sich im Lutherischen Weltkonvent, dem späteren Lutherischen Weltbund.

¹³ Friedemann Steck, Art. Sasse, Hermann, in RGG, 4. Aufl., 842f.

¹⁴ Über den amerikanischen Pragmatismus gelte es hinauszukommen und der Wunsch nach der Einheit der Kirche könne nicht utopisch bzw. oberflächlich verfolgt werden. Über den Amerikaaufenthalt Sasses hat Gerhard Müller instruktiv berichtet, vgl. Müller, Hermann Sasse (wie Anm. 7), 180–183. – Eberhard Bethge erwähnt, dass Dietrich Bonhoeffer zur Vorbereitung seines Amerikaaufenthaltes die Vorträge Sasses, die unter dem Titel „Amerikanisches Kirchentum“ in Berlin 1927 erschienen, empfohlen wurden. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München 1989, 181.

¹⁵ Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3.–21. August 1927. Im Auftrag des Fortsetzungsausschusses hg. v. Hermann Sasse, Berlin 1929, 638 Seiten, Vorwort. Darin hat er die Geschichte der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung von 1910 bis 1927 verfasst (3–83).

Das ungewöhnliche kirchliche und ökumenische Engagement des jungen Sasse war begleitet von literarischen Arbeiten, die neben seinem neutestamentlichen Fachgebiet vor allem Ereignisse und Grundfragen von Theologie und Kirche seiner Gegenwart zum Inhalt haben, die er in Zeitschriftenaufsätzen und als Herausgeber veröffentlichte.

In der Zeitschrift „Christentum und Wissenschaft“, in der er als Mitherausgeber seit 1929 tätig war,¹⁶ schrieb er einen Aufsatz „Die ökumenische Bewegung und die deutsche Theologie“, in dem er seine Erfahrungen in der ökumenischen Arbeit und seine Erwartungen an die Theologie der kommenden Jahre zum Ausdruck brachte. Die ökumenische Bewegung sieht er von der einzig großen Frage bestimmt: der Frage nach der Kirche.

„Die Bedeutung der großen Konferenzen besteht darin, daß sie Fragen aufgeworfen haben [...] die als Lebens- und Gewissensfragen die ganze Christenheit angehen. Daher dürfen diese Konferenzen nicht nach ihren ‚Ergebnissen‘ beurteilt werden, sondern nach dem Ernst, mit dem sie die großen Lebensfragen der Kirche den Christen unserer Zeit ins Gewissen gerufen haben.“¹⁷

Die Beteiligung der deutschen Theologie und der deutschen Kirchen an der Ökumenischen Bewegung ist zwar nicht gering, aber dennoch wird man sagen müssen, „daß unsere Theologie als Ganzes der großen Bewegung noch abwartend gegenübersteht“.¹⁸ Sasse aber sieht in der Antwort der deutschen Theologie auf die Fragen, die ihr in der Ökumenischen Bewegung gestellt sind, eine ihrer entscheidenden Zukunftsfragen: „Die deutsche Theologie dieses Jahrhunderts wird eine wahrhaft ökumenische Theologie sein, oder sie wird für die Welt ohne jede Bedeutung sein.“¹⁹

Dieses Urteil Sasses möchte die theologische und kirchliche Arbeit in Deutschland aus den engen Schranken herausführen, die schon die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts mit ihrem Provinzialismus und ihrer Bürokratie des Landeskirchentums bestimmt hat. „Die wirklich bedeutenden Leistungen des evangelischen Deutschland im vorigen Jahrhundert, die Innere Mission und die große deutsche Theologie, erblühten an der Peripherie der Kirche und vielfach im Gegensatz zu ihr.“²⁰ Dagegen hat die ökumenische Bewegung, die schon im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts ihren Anfang nahm mit der großen Frage nach dem Wesen der Kirche Jesu Christi, diese Frage nun erneut zu ihrer Hauptfrage gemacht. „Die eigentliche Frage, die hinter der Bewegung steht, lautet nicht: Wie können die Kirchen sich einigen? Sondern sie lautet: Was ist die Kirche Christi und wie kann sie in der Welt der Gegenwart Wirklichkeit sein?“²¹ Das neu erwachte Bewusstsein von der Bedeutung der Kirche auch bei den Menschen an den Rändern und außerhalb der Kirche, das Sasse allenthalben beobachtet, kann nicht ohne eine Lehre von der Kirche bleiben. Hier ist er

¹⁶ Sasses Mitarbeit an dieser Zeitschrift als Mitherausgeber endete mit dem Jahr 1932, als der Herausgeber Robert Winkler einen nationalsozialistischen Chronisten zu seinem Mitarbeiterstab bestellte.

¹⁷ Hermann Sasse, „Die ökumenische Bewegung und die deutsche Theologie“, in: Christentum und Wissenschaft, 5. Jg. 1929, 137–147, hier 138.

¹⁸ „Die ökumenische Bewegung“ (wie Anm. 17), 139.

¹⁹ „Die ökumenische Bewegung“ (wie Anm. 17), 139.

²⁰ „Die ökumenische Bewegung“ (wie Anm. 17), 140.

²¹ „Die ökumenische Bewegung“ (wie Anm. 17), 141.

sich schon ganz sicher: „Niemals werden wir mit der großen theologischen Aufgabe, die uns mit der Frage der Kirche gestellt ist, fertig werden, wenn wir nicht die Lehre Luthers und der Bekenntnisschriften von der Kirche neu entdecken.“²² Aber das bedeutet nicht historische Repristinaton:

„Wenn wir den Kirchenbegriff der lutherischen Reformation wiederzufinden suchen, dann müssen wir ihn in lebendige Beziehung zur Gegenwart setzen. Gerade da aber kann uns die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung die größten Dienste tun, weil sie uns nötigt, die Lehre von der Kirche so zu entwickeln, daß sie nicht nur eine interessante Theorie für die Fachleute ist, sondern eine konkrete Antwort auf die konkreten Lebensfragen der Christenheit.“²³

In dem begonnenen theologischen Gespräch zwischen Anglikanismus und Luthertum, das zwischen der Kirche von England und der Kirche von Schweden schon länger geführt wird und das in Lausanne ausgedehnt wurde, sieht Sasse eine große Chance. Die Kirchen der westlichen Welt haben eine Botschaft an uns.

„Es ist die Botschaft von der Realität der sichtbaren Kirche. [...] Sie wissen um die Realität der sichtbaren Kirche, aber sie stehen in der Gefahr, die Reinheit des Gotteswortes, auf dem die Kirche ruht, zu verlieren. [...] Der Gefahr einer falschen Materialisierung steht die Gefahr einer falschen Spiritualisierung gegenüber. Und wer unter uns wollte leugnen, daß dies die schwache Seite des Luthertums von den Tagen der Reformation bis heute ist? Die lebendige Auseinandersetzung mit dem Anglikanismus wird uns dazu nötigen, die Lehre von der Kirche, von den Sakramenten, vom geistlichen Amt und vom Kirchenregiment ganz anders zu entwickeln, als es bisher geschehen ist.“²⁴

Sasse hofft auf eine Erneuerung von Theologie und Kirche in Deutschland durch die Ökumenische Bewegung und „daß die theologische Arbeit in eine viel engere Beziehung zu dem Leben der Kirche kommt, als es heute noch der Fall ist“.²⁵

Die Frage nach dem Kirchenverständnis der lutherischen Reformation hat Sasse bald darauf zu der Frage nach den evangelischen Kirchenverfassungen und zu grundlegenden Reflexionen über das Wesen des Staates und seiner Beziehung zur Kirche geführt.²⁶ Diese Überlegungen legte er vor dem Herrschaftsantritt der Nationalsozialisten vor, wohl ahnend, dass die entscheidenden Herausforderungen für die Kirche unmittelbar bevorstehen.

Dank, Respekt und scharfe Kritik charakterisieren Sasses Aufsatz über die evangelischen Kirchenverfassungen. Es ist bemerkenswert, wie dieser, die reformatorischen

²² „Die ökumenische Bewegung“ (wie Anm. 17), 144. – Sasse schrieb auch über „Die Soziallehren der Augsburgischen Konfession und ihre Bedeutung für die Gegenwart“, in: Kirchlich-soziale Blätter 33 (1930), 65–69.105–109. Dasselbe als Broschüre „Den Mitgliedern des Deutschen Evangelischen Kirchentages gewidmet vom Kirchlich-sozialen Bund und Wichern Verlag“, Berlin 1930.

²³ „Die ökumenische Bewegung“ (wie Anm. 17), 145.

²⁴ „Die ökumenische Bewegung“ (wie Anm. 17), 146.

²⁵ „Die ökumenische Bewegung“ (wie Anm. 17), 147. Diesem Aufsatz über die ökumenische Bewegung ist auch sein Beitrag in der Festschrift zum 70. Geburtstag von Wilhelm Zoellner „Credo Ecclesiam“, Gütersloh 1930, „Kirche und Kirchen. Über den Glaubenssatz von der Einheit der Kirche“, verwandt, den Sasse allerdings später nur bedingt in seine Aufsatzsammlung aufgenommen wissen wollte, s. Sasse, In Statu Confessionis (wie Anm. 10), 155–167, hier 167.

²⁶ Hermann Sasse, „Zur Frage der evangelischen Kirchenverfassungen“, in: Christentum und Wissenschaft, 8. Jg. 1932, 55–64 und Hermann Sasse, „Vom Sinn des Staates“, Verlag Edwin Runge, Berlin 1932. Schriftenreihe: „Gegenwart. Deutsche Zeit- und Streitschriften“, Heft 4, 70 Seiten.

Bekennnisschriften so ernst nehmende Lutheraner, die Neugestaltung der deutschen evangelischen Kirchen seit 1918 beurteilt:

„Was für eine Fülle von theoretischer und praktischer Arbeit steht hinter dem Neubau der Kirchenverfassungen [...] hinter der Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat [...] hinter der innerkirchlichen Gesetzgebung und hinter der Begründung und Ausgestaltung des Kirchenbundes, ohne den wir uns den deutschen Protestantismus gar nicht mehr denken können!“²⁷

Auf die vertraglichen Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche in Bayern 1924 bis Preußen 1931 und auf den Deutschen Evangelischen Kirchenbund seit seiner Gründung 1922 blickt Sasse mit Dank und Respekt, im deutlichen Gegensatz z. B. zu dem konfessionell-lutherischen Wochenblatt des „Freimund“, der eine entschieden ablehnende Haltung zum Kirchenbund einnahm.²⁸ Der Staat von Weimar ist für Sasse wie für andere Lutheraner²⁹ die vorfindliche Staatsordnung, legitime Obrigkeit, die keine theologische Kritik aufgrund der Staatsform erfährt, da die Autorität des Staates unabhängig von ihrer Gestalt existiert und ein christlicher Staat nach CA 28 eine Unmöglichkeit ist.

Für das Luthertum gibt es keine „biblische, von Gott gebotene und darum zum Wesen der Kirche gehörige Verfassung“,³⁰ im Gegensatz zum Calvinismus, wo es eine zum Wesen der wahren Kirche gehörende Verfassung gibt, die „aus dem NT herausgelesen wird“.³¹

„Was die Verfassung für diese Kirchen ist, das ist das Bekenntnis für das Luthertum. Die lutherische Kirche wird im Unterschied von allen anderen Kirchen der Welt zusammengehalten durch ihre Bekenntnisse und nur durch sie. Sie ist Bekenntniskirche im strengen Sinne.“³²

Freilich bedarf auch sie einer äußeren Ordnung. Aber es gilt, kein Ideal einer Verfassung aufzustellen, denn es gibt viele mögliche Formen von Kirchenverfassungen. Die entscheidende Frage lautet allerdings: „Wo sind die Grenzen der Verfassung? Welche Formen sind unmöglich, weil sie die Kirche als Kirche Christi zerstören, die Identität der kirchlichen Verkündigung mit dem Evangelium bedrohen?“³³ An diesem Punkt übt Sasse schon früh bittere Kritik an den kirchlichen Unionen, die er durch die gesamte Zeit des sog. Kirchenkampfes während der Herrschaft des Nationalsozialismus und darüber hinaus konsequent vertreten hat. Als Beispiel greift er die Verfassung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union heraus, in der er selbst viele Jahre wirkte und über die er ein vernichtendes Urteil fällt:

„Tatsächlich hat die preußische Union nicht der Einigung der evangelischen Konfessionen gedient, sondern im Gegenteil neben die lutherische und die reformierte Kirche in Deutschland

²⁷ Kirchenverfassungen (wie Anm. 26), 55.

²⁸ Vgl. Wolfgang Sommer, „Freimund – Kirchlich-politisches Wochenblatt für Stadt und Land“, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd. 76, Heft 3, 2013, 809–882, 820.

²⁹ Z. B. für den bayerischen Kirchenpräsidenten in der Weimarer Republik, Friedrich Veit, und den bayerischen Synodalpräsidenten und Präsidenten des Kirchentages, Wilhelm Freiherr von Pechmann, vgl. Wolfgang Sommer, Friedrich Veit. Kirchenleitung zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, Nürnberg 2011 und Wolfgang Sommer, Wilhelm Freiherr von Pechmann, Göttingen 2010.

³⁰ Kirchenverfassungen (wie Anm. 26), 57.

³¹ Kirchenverfassungen (wie Anm. 26), 57.

³² Kirchenverfassungen (wie Anm. 26), 58.

³³ Kirchenverfassungen (wie Anm. 26), 59.

eine dritte gestellt, die ein unklares Mischprodukt bildet. [...] Man kann ohne Übertreibung sagen, daß nichts der wahren Einheit der evangelischen Kirche in Deutschland so geschadet hat, wie die unter rein provinziellen und dynastischen Gesichtspunkten unternommenen ‚Unionen‘ des 19. Jahrhunderts.“³⁴

Sasse erwartet von der Wiedergeburt der reformatorischen Theologie die ernsthafte Prüfung der Frage,

„wie weit die evangelischen Kirchen Deutschlands noch Kirche im Sinne der Reformation sind. Ist das reformatorische Bekenntnis noch die Grundlage der kirchlichen Arbeit, oder hat es nur noch eine Art Ehrenplatz in den amtlichen Kundgebungen unserer Kirchen? Sind unsere Kirchen Gesellschaften zur Pflege des religiösen Lebens und zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse, oder sind sie noch evangelische Kirchen, die durch das Wort und das Sakrament konstituiert werden? Diese Frage wird in unserem Jahrhundert entschieden werden. Sie wird die Kämpfe um die Verfassung beherrschen.“³⁵

Mit diesem eindeutigen Standpunkt hat Sasse nicht nur die Kirche in ihrem Selbstverständnis zu einer klaren Antwort herausgefordert, sondern auch in ihrer Beziehung zum Staat hat er ihr damit eine deutliche Mahnung erteilt. Denn die Frage nach den evangelischen Kirchenverfassungen ist engstens verknüpft mit dem Problemkreis „Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit“, die Sasse in einer eigenen Abhandlung ausführlich dargelegt hat.³⁶ Noch vor dem Herrschaftsantritt der Nationalsozialisten und während der nationalsozialistischen Diktatur weist er jeglichen Anteil des Staates an der Regierung der Kirche aufgrund der Unterscheidung des weltlichen und geistlichen Regiments Gottes bei Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften zurück. Nicht nur die innerkirchlichen Verfassungen, sondern auch die Beziehungen zwischen Kirche und Staat können die Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche massiv bedrohen. Ganz besonders akut wird dieser Tatbestand in einer Diktatur, womit Sasse die Frage nach dem Sinn und dem Wesen des Staates aufgreift und vor allem die Grenzen markiert, die jeder staatlichen Gewalt gesetzt sind.

Sasses Kritik vor der Herrschaft des Nationalsozialismus

In einer kleinen eigenständigen Schrift legt Sasse vor Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft den „Sinn des Staates“ dar und macht darin grundlegende Äußerungen zu dem Wesen und den Ordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens, über den Staat als Volk und Obrigkeit.³⁷ Nicht von abstrakten Begriffen der Staatstheorien geht Sasse aus, sondern von den beiden konkreten Gegebenheiten, die überall vorhanden sind, wo ein Staat ist, d. h. von Volk und Obrigkeit. Dabei macht er gleich zu Beginn deutlich, dass der Begriff des Volkes sehr schwankend ist und dass Volk und Volkstum moderne Begriffe sind, die zwar im heutigen Deutschland vielfältig gebraucht werden, aber von

³⁴ Kirchenverfassungen (wie Anm. 26), 60.

³⁵ Kirchenverfassungen (wie Anm. 26), 61f. Man wird hinzusetzen dürfen, dass dies auch die Frage des 21. Jahrhunderts ist.

³⁶ Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit nach lutherischer Lehre, 1935, in: Christian Stoll (Hg.), *Bekennende Kirche*. Schriftenreihe, München 1935, 1–91. Wir werden auf diese wichtige Schrift Sasses später noch eingehen.

³⁷ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26).

anderen Völkern unserer Zeit keinesfalls geteilt werden.³⁸ Dennoch ist der historische, nicht wissenschaftliche Begriff des Volkes in Verbindung mit der Obrigkeit sinnvoll, um das Wesen des Staates darzustellen, wie auch schon die Reformatoren die Staatslehre als Lehre von der Obrigkeit darlegten.³⁹ Mit dem Begriff des Volkes geht Sasse auch auf den Begriff der Rasse ein und zeigt, dass beide Begriffe nicht miteinander kombiniert werden können. „Alle großen Nationen der Weltgeschichte, vor allem die Völker des heutigen Europa, sind, biologisch gesehen, das Produkt von Rassenvermischung.“⁴⁰ Die Rasse vermag keine Gemeinschaft zwischen den Menschen zu begründen.

„Ein sehr interessantes Beispiel für das Verhältnis von Rasse und Volk ist die Geschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Hier kann man, sozusagen noch am lebenden Objekt, die Entstehung einer neuen großen Nation aus einer Wanderung von Menschen verschiedener Rasseherkunft studieren, und es wäre wünschenswert, daß unsere Rassentheoretiker sich mit dieser Geschichte ebenso gründlich beschäftigten, wie mit den Wanderungen der prähistorischen Menschheit.“⁴¹

Mit diesem bissigen Sarkasmus weist Sasse die Rassentheoretiker in ihre Schranken und macht deutlich, „daß die Entstehung eines Volkes noch durch ganz andere Mächte bewirkt wird als durch die Macht des Blutes“.⁴²

Vom christlichen Glauben aus kann das Wesen des Volkes weder durch Blutsge-
meinschaft, Geistes- und Kulturgemeinschaft, noch aus der gemeinsamen Geschichte verstanden werden, sondern aus der Ahnung heraus, dass Volk und Gott, Volkstum und Religion eng zusammengehören.

„Wenn die alten Religionen der Menschheit, wie der christliche Glaube meint, ein Nachklang eines ursprünglichen Wissens des Menschen um seinen Gott und Schöpfer sind, dann darf man in dieser uralten Verbindung von Religion und Volk, Göttermythos und Volkssage, Kultus und Staat den letzten Rest eines Bewußtseins von dem wesensmäßigen Zusammenhang zwischen Gott und dem Volk erkennen.“⁴³

Wo dieser Zusammenhang völlig verschwindet, tritt an dessen Stelle entweder der die Nation zu einem absoluten Wert steigernde Nationalismus oder ein die Wirklichkeit des Volkes auflösender Verband von Individuen, „die sich ‚assoziieren‘, wie es ihnen gefällt“.⁴⁴

Das zweite Merkmal des Staates nach dem Volk ist die Obrigkeit, die Sasse bewusst in dieser alten Begrifflichkeit fasst, wobei er das Herrschen und Gebieten in der Obrigkeit jeder Staatsform nicht nur als Macht, sondern als Autorität versteht, indem er die Frage stellt: „Wie kann Macht zur Autorität werden?“⁴⁵ Die Autorität hängt mit dem Recht zusammen, deren Wesen mit naturrechtlichen Überlegungen als Gottes Ordnung verstanden wird, wie es in Röm 13,1 von der Obrigkeit heißt. Diese regierende Gewalt ist aber nicht im Sinne bloßer Macht zu verstehen, sondern sie muss

³⁸ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 26.

³⁹ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 27.

⁴⁰ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 28.

⁴¹ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 29.

⁴² „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 29.

⁴³ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 34.

⁴⁴ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 35.

⁴⁵ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 37.

Hüterin des Rechtes sein, indem sie zwischen Gut und Böse unterscheidet. Inwieweit eine regierende Gewalt im Sinne des Neuen Testaments als Obrigkeit anzusehen ist, macht Sasse an drei Bedingungen fest: Die obrigkeitliche Autorität ist unabhängig von dem Glauben der Personen, die Träger der obrigkeitlichen Gewalt sind. Hier hat Sasses scharfe Ablehnung eines sog. christlichen Staates seinen Platz auf der Grundlage der Scheidung der geistlichen und weltlichen Gewalt nach CA 28. Die Autorität der Obrigkeit ist auch völlig unabhängig von der Staatsform. Und drittens: „Die Legitimität der Obrigkeit im Sinne des evangelischen Glaubens ist nicht einfach identisch mit dem, was man in politisch-juristischem Sinne als Legitimität einer Regierung bezeichnet.“⁴⁶ Dieser Satz hat besondere Bedeutung in Sasses Zeit der Weimarer Republik, die aus einer Revolution hervorgegangen ist.

„Wollte man bestreiten, daß aus solchen Erschütterungen des Staats- und Rechtslebens neues Recht erwachsen kann [...] dann müsste man folgerichtig allen politischen Gewalten der Gegenwart, ja vielleicht der Geschichte überhaupt, den obrigkeitlichen Charakter absprechen.“⁴⁷

Das bedeutet keine Rechtfertigung der Revolution, aber die Autorität der Obrigkeit kann niemals auf ein historisches Recht als auf etwas Absolutem gegründet sein, da sich das Staatsrecht in der Geschichte stets wandelt. „Die Autorität als Obrigkeit erlangt eine regierende Gewalt nur dadurch, daß sie die Funktionen der Obrigkeit erfüllt. Ein anderes Merkmal für echte Legitimität gibt es nicht.“⁴⁸ Diese bestehen „in der Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und der Wahrung des inneren und äußeren Friedens“.⁴⁹ Mit diesen Funktionen hat die Obrigkeit Anspruch auf Gehorsam, da sie Gottes Dienerin ist zur Erhaltung der Welt, auch wenn sie es selbst nicht weiß. Aber dieser Anspruch hat eine Grenze. Sasse markiert diese Grenze im Sinne Luthers sehr genau, indem er den Abfall des Staates von seinem göttlichen Beruf als fordernde „Macht über unsere Seelen und Gewissen“ beschreibt, was zum Cäsarenkult und zur Vergottung des Staates in den verschiedensten Formen führt. Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit des Abfalls. Wenn die Obrigkeit ihre Aufgaben vergisst oder versäumt, wenn sie nicht mehr zwischen Recht und Unrecht unterscheidet, „wenn ihre Rechtsprechung nicht mehr von dem strengen Willen zur Gerechtigkeit, sondern von Interessen diktiert ist [...] wenn sie die Grundlagen der Rechtsordnung selbst untergräbt [...] dann hört sie auf, Obrigkeit zu sein“.⁵⁰ Sasse ist sich bewusst, dass die Beurteilung einer solchen Frage zu schweren Gewissenskonflikten führen kann. Das Bedeutsame aber ist, dass dieser auf das lutherische Bekenntnis beharrende Lutheraner die Frage des Widerstandsrechts klar ins Auge fasst und sich nicht auf einen sog. Leidensgehorsam zurückzieht: „Grundsätzlich ist der Fall denkbar, und er ist immer wieder in der Geschichte Wirklichkeit geworden, daß eine Obrigkeit aufgehört hat, Obrigkeit zu sein.“ In einem solchen Fall mag es noch ein Sichbeugen unter eine übermächtige Gewalt geben – eine Gehorsampflicht gegen diese Gewalt gibt es nicht mehr, und eine Kirche, die eine solche Gewalt als Obrigkeit

⁴⁶ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 55.

⁴⁷ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 56.

⁴⁸ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 57.

⁴⁹ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 58.

⁵⁰ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 66.

anerkannte und ihr die Ehre erweise, auf die die Obrigkeit Anspruch hat, würde sich einer schweren Sünde schuldig machen. Eine Empörung wider eine solche Gewalt wäre nicht mehr Revolution, sondern eine mit dem Verteidigungskrieg auf einer Stufe stehende Notwehr, wenn sie mit dem Willen unternommen würde, die Grundlagen einer Rechtsordnung wiederherzustellen. Einen solchen Fall sieht Sasse in Russland eingetreten, aber auch in den Ländern des Westens ist die vollkommene Zerstörung der Grundlagen der Rechtsordnung denkbar.

„Daß diese Grundlagen bereits erschüttert sind, wissen wir alle. Und zwar sind sie nicht erst etwa seit dem Jahr 1918 erschüttert. Es gibt keine verkehrtere Beurteilung der Lage unseres Volkes als die oberflächliche Einteilung der jüngsten Geschichte Deutschlands in eine Zeit geordneter Verhältnisse und in eine revolutionäre Periode. [...] Und wer in der Gegenwart nicht mit den Augen einer Partei anzusehen, der weiß, daß der erschreckende Rückgang des Wissens um die Gültigkeit ewiger Rechtsordnungen sich keineswegs auf bestimmte Parteien und Stände beschränkt.“

Im Blick auf kirchliche Selbstgefälligkeit und Sorglosigkeit sagt Sasse zum Schluss:

„Der Zerfall der Gottesordnung ist da mitunter am allerschlimmsten, wo man sich am lautesten zu dem bekennt, was man für Gottes Ordnung hält, die der Mensch sich selbst erdacht hat. Der Kranke ist unheilbar, der nicht weiß, daß er krank ist und wie krank er ist.“⁵¹

Diese Diagnose macht Sasse kurz vor Beginn des sog. Dritten Reiches. Sein Verständnis von der Obrigkeit unterscheidet sich erheblich von dem zu einem unumstößlichen Dogma erhobenen Obrigkeitsgehorsam nach Röm 1,13ff., wie er in Kirche und Theologie, nicht nur im konservativen Lager, allgemein vertreten wurde. Sasse lenkt in dieser zentralen Frage des Obrigkeitsverständnisses von einem angepassten, blind gewordenen Luthertum wieder zurück zu Luther, der das gottgewollte Amt der Obrigkeit, dem Ehre und Gehorsam zusteht, stets sehr deutlich auf seine einzuhaltenden Grenzen hinwies, mit deren Überschreitung die Obrigkeit von ihrem Amt abfällt und damit aufhört, Obrigkeit zu sein. Seine Sicht berührt sich mit derjenigen Wilhelm von Pechmanns, der auf die kurzsichtige, für das Verhalten von kirchlichen Amtsträgern gegenüber dem Staat verhängnisvolle Perspektive hinwies, nach der die bloße Tatsache der Herrschaft und Macht schon die Würde einer von Gott gewollten Obrigkeit nach sich zieht.⁵²

Seit dem Jahr 1931 bis 1934 gab Hermann Sasse in der Nachfolge von Johannes Schneider⁵³ das Kirchliche Jahrbuch heraus. In seinem Vorwort heißt es: Dieses Jahrbuch habe im Laufe der Jahre eine steigende Beachtung gefunden und sei „zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für diejenigen geworden, die in der praktischen Arbeit der Kirche stehen und sich über die wichtigsten Vorgänge auf allem Gebieten des

⁵¹ „Vom Sinn des Staates“ (wie Anm. 26), 67.

⁵² Gegenüber Pfarrer Karl-Heinz Becker, einem besonders klarsichtigen und frühzeitigen Kritiker der nationalsozialistischen Diktatur in Bayern, sagt Wilhelm von Pechmann im Blick auf Römer 13,1, dass er schon lange ein tieferes Verständnis dieser Stelle „bei so gut wie allen Theologen, und gerade bei unsren lutherischen Theologen mit wahren Schmerzen vermisste. Der Apostel hat, wie ich nicht müde werde auszusprechen, jenes Wort wirklich nicht niedergeschrieben, um jeden Rechtsbruch zu legitimieren, sobald – und solange – er Erfolg hat“ (Brief vom 28. 5. 1936; vgl. Wolfgang Sommer, Wilhelm Freiherr von Pechmann, Göttingen 2010, 172).

⁵³ Johannes Schneider, ev. Theologe (1857–1930), gab seit 1893 das von seinem Vater 1873 begründete Kirchliche Jahrbuch heraus.

weitverzweigten kirchlichen Lebens unterrichten wollen“.⁵⁴ Sein Untertitel lautet: „Ein Hilfsbuch zur Kirchenkunde der Gegenwart.“ Sasse entgegnet auf die oft erhobenen Vorwürfe der Einseitigkeit und Parteilichkeit der Darstellung:

„Das Kirchliche Jahrbuch ist keine bloße Jahreschronik, in der die kirchlichen Ereignisse eines Jahres registriert werden, sondern es will die kirchliche Zeitgeschichte im Sinne einer theologisch fundierten Kirchenkunde darstellen und damit zugleich der Wissenschaft und dem Leben dienen.“⁵⁵

Besonders stehen die umfangreichen Kapitel „Kirchliche Zeitlage“, die Sasse als Verfasser verantwortet, in der Kritik. Darüber ist sich Sasse als Herausgeber klar. Aber:

„Kirchliche Zeitgeschichte sine ira et studio zu schreiben, ist unmöglich, und die via media, die heute in unserem kirchlichen Leben noch eine so große Rolle spielt, ist für uns jüngere Theologen ungangbar geworden. Möge die Kritik, die die ‚Zeitlage‘ findet, eine theologische Kritik sein. Auf kirchenpolitische Debatten können wir uns im Jahrbuch nicht einlassen.“⁵⁶

Sasses kirchliche Zeitgeschichte im Kirchlichen Jahrbuch 1931

Der Staat-Kirchen-Vertrag in Preußen, die Ökumenische Bewegung und die Hirsch-Althaus-Erklärung

In der über 70 Seiten umfassenden Darstellung der „Kirchlichen Zeitlage“ des Kirchlichen Jahrbuchs 1931 unternimmt Sasse eine Kirchen-, Theologie- und Kulturgeschichte seit dem Kriegsjahr 1917, dem vierhundertsten Jahrestag der Reformation, bis zum Gedenkjahr der Confessio Augustana 1930, die an Einsichten, Urteilen und Zeitdiagnosen außerordentlich reich ist. Von der inneren Lage des deutschen Protestantismus und der Wiederentdeckung der reformatorischen Theologie mit vielen Seitenblicken auf die Geistes- und Kulturgeschichte kommt die Darstellung zu der Frage, was die so überaus gehaltvolle theologische Bewegung der zwanziger Jahre für die evangelische Kirche bedeutet. Bevor Sasse jedoch zur Beantwortung dieser Frage seine scharfe kritische Sonde ansetzt, ist die grundsätzlich positive Beurteilung der Theologie Karl Barths und seines Kreises in der Losung „Zurück zur Reformation“ als Selbstbesinnung der Theologie hervorzuheben. Für Sasse kann kein Zweifel bestehen, „dass die nächste Zukunft der Theologie gehört, die in entschiedener Loslösung von der Geisteswelt des 19. Jahrhunderts die Rückkehr zur Reformation vollzieht“.⁵⁷

„Es war die größte Wendung in der Geschichte der neueren Theologie, daß man in weiten Kreisen wieder anfang, das Evangelium nicht mehr als eine unter vielen religiösen und sittlichen Doktrinen, als die absolute Religion und die höchste Ethik zu verstehen, sondern als das Wort der Sündenvergebung, das Gott im Wort der Schrift heute zu uns spricht.“⁵⁸

⁵⁴ Hermann Sasse, Vorwort, in: ders. (Hg.), Kirchliches Jahrbuch (KJ) für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands 1931. Ein Hilfsbuch zur Kirchenkunde der Gegenwart, 58. Jahrgang, Gütersloh 1931, V – X, V.

⁵⁵ KJ 58 (1931), Vorwort, VII.

⁵⁶ KJ 58 (1931), Vorwort, VIII.

⁵⁷ KJ 58 (1931), 21.

⁵⁸ KJ 58 (1931), 11.

„Gott hat unserer Kirche nicht wie vor hundert Jahren eine Erweckung geschenkt.“⁵⁹ Zwischen der Theologie und der praktischen Arbeit der Kirche hat sich eine verhängnisvolle Kluft aufgetan.⁶⁰ Sasse teilt Barths Verzweiflung über die Kirche:

„Ist die Verkündigung der Kirche noch das Evangelium [...] wie es die Reformatoren verstanden haben, oder ist sie nicht vielmehr, trotz aller Anrufungen der Bibel und trotz alles Lutherpathos eine mit etwas Moral versetzte Mystik oder eine mit etwas ‚Mystik versetzte Moral‘, eine ‚Ideologie des gehobenen Mittelstandes‘? Weiß der Protestantismus trotz aller kirchlichen Aufbauarbeit noch, was Kirche im Sinne der Reformation ist?“⁶¹

„Allen denen, die in der theologischen Kritik an der kirchlichen Arbeit nur die Wirkung weltfremder, abstrakter Theorien sehen, muß es doch zu denken geben, daß gerade die energischsten Führer der theologischen Bewegung der Gegenwart aus dem Pfarramt gekommen sind. Barth und Gogarten, Brunner und Thurneysen sind von der Kanzel und aus der praktischen Gemeindegemeinschaft auf das Katheder gegangen, nachdem sie die ganze Not der Kirche erlebt haben.“⁶²

Die tiefe Entfremdung zwischen Kirche und theologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert wirkt sich auch noch in Sasses Gegenwart aus: „Es könnte sein, daß ein großer Teil unserer kirchlichen Arbeit deswegen so unfruchtbar bleibt, weil wir vielfach mit den Waffen des 19. Jahrhunderts die Kämpfe des 20. auszukämpfen versuchen.“⁶³ Er ist sich bewusst, dass die Fragen des Bekenntnisses und der Lehre in Zukunft eine große Rolle spielen werden.

„Wenn nicht alle Zeichen trügen, werden diese Fragen mit einem ganz neuen Ernst aufwachen. Die evangelischen Kirchen Deutschlands werden auch in diesem Jahrhundert ernste Auseinandersetzungen um Bekenntnis und Lehre erleben, freilich von ganz anderen Fragestellungen aus als früher. Ja, vielleicht stehen wir schon mitten darin.“⁶⁴

Mit dieser Voraussicht geht Sasse die schon bald aufbrechenden Auseinandersetzungen um die Einigung der evangelischen Kirchen in Deutschland mit einem Standpunkt an, den er ab 1933 konsequent durchgehalten hat. Ablehnung der Reichskirche und Bejahung des Kirchenbundes – das bleibt seine klare Haltung inmitten der bald vom nationalen Rausch erfassten Diskussionen und kirchlichen Kämpfe: „Der Gedanke einer evangelischen Reichskirche bleibt so lange ein Traum, als die Bekenntnisfrage nicht gelöst ist.“ Er ist „vorläufig überhaupt undiskutierbar“.

„Die notwendige Zusammenfassung der evangelischen Christenheit Deutschlands zur Lösung gewisser gemeinsamer Aufgaben kann vorläufig nur auf föderativem Wege erfolgen, und wir wollen dankbar dafür sein, daß wir den Kirchenbund haben, der in den neun Jahren seines

⁵⁹ KJ 58 (1931), 23. So sehr Sasse die Erweckungsbewegung und die Erweckungstheologie des 19. Jahrhunderts hoch schätzt, wie dies vor allem seine Stellung zu Vilmar und Löhe zeigt, so kritisch kann er sich auch zu der damaligen Besinnung auf die Reformation äußern: „Noch heute ist die theologische Literatur [...] eine Fundgrube kirchlicher und theologischer Einsichten, die wir erst allmählich wieder erringen. Aber das alles ist nicht zur Vollendung gekommen. Es erwuchs aus dieser Besinnung auf die Reformation ein neuer Konfessionalismus als eine unter den vielen Richtungen des theologischen und kirchlichen Lebens, aber nicht eine Neugeburt der evangelischen Kirche“ (Kirchliches Jahrbuch [wie Anm. 54], 5). Die noch zu starken Nachwirkungen von Pietismus und Aufklärung sowie das Staatskirchentum haben u. a. diese Neugeburt verhindert.

⁶⁰ KJ 58 (1931), 24.

⁶¹ KJ 58 (1931), 25.

⁶² KJ 58 (1931), 27.

⁶³ KJ 58 (1931), 28.

⁶⁴ KJ 58 (1931), 30.

Bestehens so Großes geleistet hat, daß man sich den deutschen Protestantismus nicht mehr ohne ihn denken kann.“⁶⁵

Freilich ist mit dieser föderalen Einigung das Problem der kirchlichen Einigung nicht gelöst. Kirchenbünde und geschlossene Konfessionskörper müssen nebeneinander bestehen können, wenn „die großen Fragen der Kirche nicht nur unter nationalen, sondern vor allem unter kirchlichen Gesichtspunkten zu erörtern und zu entscheiden“⁶⁶ sind. Das „Zurück zur Reformation“ versteht Sasse als ein „Vorwärts“, wobei es sich nicht darum handeln kann,

„die alte konfessionelle Polemik wieder aufzunehmen – wo solche Versuche gemacht werden, da muß ihnen mit aller Energie entgegengetreten werden –, sondern es handelt sich um die große Aufgabe, den Strom der Bekenntnisbildung und Kirchengestaltung da wieder in Fluß zu bringen, wo er nach der Reformation steckengeblieben und in konfessionellem Streit versandet ist.“⁶⁷

Ein zentrales Thema seiner Berichterstattung im Jahr 1931 ist der Vertrag der evangelischen Landeskirchen mit dem Freistaat Preußen, der am 11. Mai 1931 unterzeichnet wurde. Die vertragliche Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, die in Bayern 1924 begann, fand damit ihren Abschluss. Ausführlich geht Sasse auf dieses wichtige Vertragswerk und die es auslösenden Diskussionen ein, wobei er die Stimmenverhältnisse bei der entscheidenden Abstimmung am 13. Juni 1931 über den Vertrag im Preußischen Landtag mit 201 gegen 56 Stimmen bei 105 Enthaltungen mitteilt. Das ist Sasse deshalb so wichtig, weil er an Hand der geschlossenen Ablehnung der Nationalsozialisten bei dieser Abstimmung und deren Begründung grundlegende Aussagen zu ihrem zukünftigen Verhalten in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche macht.⁶⁸ Sie sind sehr aufschlussreich und treffen genau ins Zentrum der Staat-Kirche-Beziehungen, wie sie die Nationalsozialisten nach dem 30. Januar 1933 durchzuführen gedachten. Die Nationalsozialisten gaben folgende Erklärung ab: „Wir lehnen den Vertrag darum ab, weil wir zu der gegenwärtigen Regierung nicht das Vertrauen haben, daß sie die begründeten Rechte der Kirchen objektiv wahren würde.“ Es verbiete sich für die Kirchen,

„sich unter den Einfluß marxistisch durchgesetzter Regierungen zu stellen. Wir Nationalsozialisten sind der Ansicht, daß das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche in dem ja in absehbarer Zeit siegreichen nationalsozialistischen Staat durch die Gesetzgebung geregelt wird.

⁶⁵ KJ 58 (1931), 32. – Dieses Urteil Sasses ist sehr bedeutsam, gerade auch gegenüber den vielen, den Kirchenbund abwertenden Stimmen, nicht nur unter national-konservativen Lutheranern (s. Anm. 28). Sasse berührt sich hier wieder mit Wilhelm von Pechmann, den Sasse als einen alten Vorkämpfer der lutherischen Kirche bezeichnet hat (vgl. Wolfgang Sommer, Wilhelm von Pechmann, Göttingen 2010, 206). Pechmann hatte sich in der Sitzung des Kirchenausschusses vom 25. April 1933 leidenschaftlich gegen die organisatorische Veränderung der deutschen evangelischen Landeskirchen angesichts der neuen politischen Situation gewandt (Sommer, Pechmann, 129–151). – Sasse sieht sogar im Blick auf andere Länder, dass es der deutsche Protestantismus im Kirchenbund zu einer besonders „wirksamen Zusammenfassung seiner Kräfte gebracht hat“ (KJ 58 [1931], 32).

⁶⁶ KJ 58 (1931), 33.

⁶⁷ KJ 58 (1931), 40.

⁶⁸ Ebenso wie die Nationalsozialisten stimmten auch die Kommunisten geschlossen gegen den Vertrag. Die sozialdemokratischen Abgeordneten enthielten sich der Stimme mit Ausnahme des Ministerpräsidenten Dr. Braun, der mit „Ja“ stimmte.

In Artikel 24 unseres Parteiprogramms haben wir das Bekenntnis zu den positiven Grundlagen der christlichen Kirchen niedergelegt. Wir achten die Rechte der christlichen Kirchen, sind aber der Meinung, daß es Sache des Staates, und zwar des nationalsozialistischen Staates, ist, die Kirche und ihre Interessen zu schützen und das Verhältnis zwischen Staat und Kirche nach den Grundsätzen des Deutschtums und des Christentums zu ordnen.“⁶⁹

Sasse kommentiert diese Sätze in hellsichtiger, die kommende Entwicklung vorausschauender Weise, was jeder damalige Leser – und das Kirchliche Jahrbuch war ein von den Kirchenregierungen und Kirchenbehörden gefördertes und allen Pfarrern sehr empfohlenes Werk – wahrnehmen konnte:

„Wenn man diese Worte in die nüchterne Sprache der Wirklichkeit übersetzt, so besagen sie unzweideutig folgendes: 1. Dieser Vertrag wird abgelehnt, weil er mit der gegenwärtigen Regierung abgeschlossen ist. Denn die Kirche kann sich nicht unter den Schutz einer ‚marxistisch durchsetzten Regierung‘ stellen. 2. Eine künftige nationalsozialistische Regierung wird den Schutz der Kirchen übernehmen, und zwar durch das Mittel der Gesetzgebung, also nicht auf dem Wege des Vertrages. 3. Diese Gesetzgebung wird das Verhältnis zwischen Staat und Kirche nach den Grundsätzen erstens des Deutschtums, zweitens des Christentums regeln.“⁷⁰

Aus dieser Sachlage folgert Sasse zwingend:

„Da die Nationalsozialisten im Augenblick der Erklärung nicht daran zweifeln konnten, daß der Vertrag angenommen würde, kann die Aussage über die künftige gesetzliche Regelung nur bedeuten, daß sie den Vertrag nicht anerkennen werden. Sie könnten nur unter einem Bruch des durch den Vertrag statuierten Rechts ihre Pläne durchführen. Wenn die Erklärung ernst gemeint ist, so bedeutet sie die Ankündigung dieses Rechtsbruchs. Angenommen, dieser Rechtsbruch ist möglich, glauben die für die Erklärung Verantwortlichen, daß die Kirchen sich eine Gesetzgebung, wie sie hier in Aussicht genommen ist, gefallen lassen werden? Und welches sind die ‚Grundsätze des Deutschtums‘ und des ‚Christentums‘, die hierfür in Frage kommen, und wer definiert sie? An die der Bewegung nahestehenden Pfarrer sei hiermit die Frage gerichtet, ob sie imstande sind, diese Politik zu vertreten!“⁷¹

Vor der Gleichschaltung der Kirchen durch den nationalsozialistischen Staat mit Hilfe der Deutschen Christen hat demnach Sasse eindeutig gewarnt und den kommenden Rechtsbruch der Nationalsozialisten vorausgesagt. Der Vertragsgedanke zur Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses war dem Protestantismus bisher fremd.⁷² In den leidenschaftlichen Diskussionen um das Konkordat mit der katholischen Kirche von 1929 wurde vielfach die „Katholisierung“ der evangelischen Kirche befürchtet. Dagegen sagt Sasse:

„Die konservative Geisteswelt des vorigen Jahrhunderts mit ihrer [...] mit den lutherischen Bekenntnisschriften in Widerspruch stehenden Lehre vom christlichen Staat, konnte sich Kirche und Staat nicht als Vertragspartner denken. Was für ein merkwürdiges Schicksal liegt darin, daß das republikanisch-demokratische Preußen der evangelischen Kirche die Selbständigkeit gegeben hat, die einst das Preußen der Hohenzollern, die noch der Staat Bismarcks ihr verweigert hat, obwohl die Forderung dieser Selbständigkeit oft genug erhoben worden ist! [...] Und [...] welch eine Ironie des Schicksals, daß die Sozialdemokratische Partei, die einst die Religion zur Privatsache erklärt hat [...] diesen Vertrag ermöglicht hat!“⁷³

⁶⁹ KJ 58 (1931), 54, Anm. 1.

⁷⁰ KJ 58 (1931), 54, Anm. 1.

⁷¹ KJ 58 (1931), 54, Anm. 1.

⁷² Mit Ausnahme von August Vilmar im 19. Jahrhundert, was Sasse erwähnt (KJ 58 [1931], 55, Anm. 1).

⁷³ [, 55f.

Unter der Überschrift „Kirche und öffentliches Leben“ geht Sasse zum Abschluss seiner kirchlichen Zeitgeschichte des Jahres 1931 auf den religiösen Sozialismus und auf den seit den Septemberwahlen 1930 mächtig aufstrebenden Nationalsozialismus ein. Die kirchenpolitischen Kämpfe um den religiösen Sozialismus, z. B. um den Magdeburger Pfarrer Erwin Eckert,⁷⁴ haben den falschen Eindruck entstehen lassen, als bekämpfe die Kirche den Sozialismus als solchen. „Das kann die Kirche als Kirche niemals tun, solange der Sozialismus auf dem Gebiete bleibt, auf dem er etwas zu sagen hat. [...] Als Christen haben wir keine Veranlassung, den bürgerlichen ‚Idealismus‘ gegen den sozialistischen ‚Materialismus‘ zu verteidigen.“ Zuweilen könne der Sozialismus ein „Gegengewicht gegen die Verengung der Kirche in der Geisteswelt des kleinen und mittleren Bürgertums“ sein, „gegen jenen Irrtum, man kämpfe für den Herrn Christus, wenn man für das Privateigentum im Sinne des Laissez faire kämpft“.⁷⁵ Aber gegen die politische Betätigung der Pfarrer als Wahlhelfer hat die Kirche mit vollem Recht einzuschreiten sowie gegen die Missachtung der kirchlichen Ordnungen. Auch gegen die theologischen Gedanken des religiösen Sozialismus gibt es sehr berechtigte Einwände. Die Kirche als „Funktion“ für das, was man gerade für wichtig hält, das ist die Herabwürdigung der Kirche als Mittel zum Zweck.

„Und schon meldet sich auch die Konkurrenz. Schon sind die Propheten, die ‚aus religiösem Zwang‘ den Nationalsozialismus [...] als Heil der Kirche und der Welt verkünden, im Anzug. Und schon werden ‚in der Vollmacht der Prophetie‘ die ersten Entwürfe einer Theologie des Hakenkreuzes und des Dritten Reiches geschrieben. Ein neues Bindestrich-Christentum taucht auf.“⁷⁶

Was hat der sog. nationale Gedanke mit dem Christusbekenntnis zu tun? Wie kann man hier ein „und“ setzen?, fragt Sasse. Wenn der nationale Gedanke den Zusammenhang des Volkes mit Gott, dem Schöpfer, meint, dann ist

„dieser Glaube für uns Christen untrennbar verbunden mit dem Glauben an den Erlöser. [...] Wird er aus diesem Zusammenhang gelöst, wie es heute so vielfach geschieht, so wird er zu einer religiös verklärten Vernunftwahrheit. Dann gibt es kein Schutzmittel mehr dagegen, daß ein weltlicher Nationalismus, der ‚Glaube an Volk und Volkstum‘, sich christlicher Ausdrücke bedient und die Kirche in den Dienst seiner weltlichen Zwecke stellt. Hier liegt das theologische Problem der nationalen Bewegung.“⁷⁷

Die Theologen der nationalen Bewegung sollen erklären,

„wie sie die eindeutige *theologia crucis* der reformatorischen Bekenntnisse vor dem Abgleiten in eine nationale *theologia gloriae* schützen und die Kirche Christi davor bewahren wollen, daß sie statt zu einem sozialistischen zu einem nationalen Kulturinstitut wird“.⁷⁸

Auch zum Bolschewismus, dem so viel diskutierten Thema der kirchlichen Zeitgeschichte dieser Zeit, äußert sich Sasse und versucht, dieses drohende Gespenst seiner

⁷⁴ Vgl. hierzu Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, Göttingen 1988, 280f. Im Kirchlichen Jahrbuch 1932 geht Sasse ausführlich auf die Auseinandersetzung um Pfarrer Erwin Eckert ein (40–54).

⁷⁵ KJ 59 (1932), 66f.

⁷⁶ KJ 59 (1932), 69.

⁷⁷ KJ 59 (1932), 69.

⁷⁸ KJ 59 (1932), 70.

Fremdheit und seinem Unruhecharakter zu entkleiden. Was die Kirche am Marxismus unerbittlich zu bekämpfen hat, bestand schon vor dem Marxismus und außerhalb desselben.

„So steht es doch wohl nicht, dass gerade mit dem Kommunistischen Manifest ein Sündenfall der europäischen Menschheit stattgefunden hat. Vielleicht ist gerade das die Bedeutung des Bolschewismus, daß er den Völkern des ‚christlichen‘ Abendlandes einen Spiegel vorhält, in dem sie sich selbst wiedererkennen. Aus dem Westen sind die Gedanken des Bolschewismus nach Rußland gewandert. Sie kehren nun zu uns zurück. Es gibt kaum einen unter diesen Gedanken, den nicht das Bürgertum auch vertreten hätte, der nicht – natürlich in einer sehr viel feineren Gestalt – auf den deutschen Kathedern des 19. Jahrhunderts gelehrt worden wäre. Das Wichtigste aber, was die Kirche zu lernen hat, wenn sie den großen Kampf, der ihr aufgezungen ist, bestehen will, ist dies, daß sie sich auf ihr tiefstes Wesen und auf ihre eigentliche Aufgabe besinnt.“⁷⁹

Die kirchliche Zeitdiagnose Sasses für das Jahr 1931 bringt auch zur Ökumenischen Bewegung in einem eigenen Abschnitt wichtige Aussagen, die für seine lutherische Haltung charakteristisch sind. Am 12. Juli 1931 ist Nathan Söderblom gestorben. Sasse würdigt diesen Mann in uneingeschränkter Weise sehr positiv, was für die damalige konservativ-lutherische Kirchlichkeit in Deutschland nicht selbstverständlich war.⁸⁰ Er habe „mehr für den wahren Frieden der europäischen Völkerwelt getan als irgendeiner seiner Zeitgenossen“.⁸¹

„Ein Mann des Friedens war er, weil er ein Mann der Kirche war. Nichts ist verkehrter, als ihn auf eine Stufe zu stellen mit den Vertretern eines eudämonistischen, kulturseligen Pazifismus. Der Friede, den er verkündete, war nicht der Friede des big business, sondern der Friede Jesu Christi. Er sah mit klarem Blick, daß die Völker des Abendlandes rettungslos dem Untergang verfallen sind, wenn sie sich nicht ihrer Schicksalsgemeinschaft und ihrer gemeinsamen Verantwortung den anderen Rassen der Menschheit gegenüber bewußt werden.“⁸²

Die Weltkirchenkonferenz von Stockholm 1925 war sein eigenstes Werk.

„Was eine geniale Persönlichkeit auch in einem demokratisch-parlamentarischen Zeitalter der Kirchengeschichte bedeuten kann, lässt sich an der Geschichte der Stockholmer Bewegung zeigen. Zugleich aber wird an seiner Person die Bedeutung des kirchlichen Amtes klar. [...] Sein bischöfliches Amt hat ihn getragen, wie umgekehrt er als Persönlichkeit diesem Amte einen neuen Inhalt gegeben hat.“⁸³

⁷⁹ KJ 59 (1932), 73.

⁸⁰ So hat ihm z. B. der „Freimund“ ein vernichtend-negatives Urteil zugesprochen: „D. Nathan Söderblom, der mit dem lutherischen Glauben, den er von Amtes wegen vertreten soll, völlig verfallen ist und dem Modernismus anhängt“ (Nr. 32, 6. 8. 1925, 136: „Wir bedauern, dass auch deutsche Lutheraner in Stockholm vertreten sein sollen“, 135f.). „Wer sehen will und sehen kann, der muß sehen, daß dieser Mann trotz seines hohen Amtes an der Spitze der ev.-luth. Kirche Schwedens den Glauben der ev.-luth. Kirche ablehnt. Das muß einmal klar und offen ausgesprochen werden“ (Nr. 47, 19. 11. 1925, 206). Ganz anders dagegen, wiederum mit Sasse einig, das Urteil des konservativen Lutheraners Wilhelm von Pechmann, der Söderblom hoch schätzte (Wolfgang Sommer, Wilhelm von Pechmann, Göttingen 2010, 76f. u. ö.).

⁸¹ KJ 58 (1931), 9. Kapitel, Die ökumenische Bewegung. Erzbischof Söderblom zum Gedächtnis, 460.

⁸² KJ 58 (1931), 461.

⁸³ KJ 58 (1931), 461.

Besonders dem streng konfessionellen Luthertum gegenüber ist die Würdigung Söderbloms durch Hermann Sasse, dem ebenfalls genuinen Lutheraner, sehr aufschlussreich. Aus seiner eigenen ökumenischen Erfahrung hält er fest: Mit Nachdruck habe Söderblom

„den lutherischen Charakter seiner Kirche betont und den Zusammenhang mit dem Luthertum der Welt immer aufrechterhalten. Aber jede provinzielle Enge und jeder engherzige Konfessionalismus waren ihm fremd. Seine Kirche war ihm nicht eine Denomination, sondern das, was ihr Name sagt: Die Kirche in Schweden, ein Zweig der einen, heiligen, allgemeinen Kirche auf Erden. Die Reformation bedeutete für ihn wie für das klassische Luthertum nicht einen Bruch mit der Geschichte, nicht ein Verlassen der einen katholischen Kirche. [...] Aus dieser echt lutherischen Idee der Katholizität der Kirche, wie sie in der *Confessio Augustana* zum Ausdruck kommt, ist seine Lehre von der ‚Evangelischen Katholizität‘ zu erklären.“⁸⁴

Den Vorwurf katholisierender Neigungen bzw. eine Erweichung unaufgebbarer Prinzipien, wie sie das konfessionelle Luthertum Söderblom vorwarf, bringt Sasse in das rechte, verstehende Licht. Söderblom sei ein Meister der vergleichenden Religionswissenschaft gewesen, „mehr ein Theologe des Sowohl-Als-auch als des Entweder-Oder“.⁸⁵ Zudem war er ein Mann der Tat mit großer Aufgeschlossenheit für die Fragen des praktischen Lebens.

„Stockholm hat Söderblom darin recht gegeben, dass die Kirchen zusammenkommen können, auch wenn die Fragen des Bekenntnisses noch nicht geklärt sind. Es hat aber zugleich denen recht gegeben, die eine solche Klärung als unbedingte Voraussetzung für ein wirkliches Handeln der Kirchen bezeichnen. Söderblom hat das selbst erkannt und mit allen Kräften die Arbeit gefördert, die vom Sozialwissenschaftlichen Institut in Genf und von der Stockholmer Theologenkommission in dieser Hinsicht geleistet wird. Er hat sich auch an den Arbeiten der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die in ihm einen ihrer Vizepräsidenten verliert, beteiligt.“⁸⁶

An der ökumenischen Bewegung gibt es wie bei kaum einer anderen kirchlichen Arbeit erhebliche Missverständnisse und verfehlte Kritik. Zum Teil haben daran manche Freunde dieser Arbeit selbst schuld.⁸⁷ Das Verhältnis von Kirche und Nation aber ist ein Feld, auf dem besonders schwerwiegende Vorwürfe gegen die ökumenische Bewegung erhoben werden, auf die Sasse deshalb näher eingeht. Dem sog. „deutschen“ Standpunkt gegenüber der ökumenischen Bewegung und ihren Konferenzen, der den nationalen Charakter unserer Kirche betont, der angeblich durch die Ökumene Schaden leide, begegnet Sasse mit deutlichen Worten:

„Die Kirche eines Volkes und eines Landes ist nicht dazu da, um Volkstum und Staat religiös zu verklären, so gewiß sie sich innerlich mit ihrem Volk verbunden weiß, sondern um die Nation vor Gott zu stellen, sie zur Buße und zum Glauben zu rufen. Und jede National- und Landeskirche hört auf, Kirche Christi zu sein, die nicht mehr den Zusammenhang mit der ‚allgemeinen‘ Kirche aufrechterhält.“⁸⁸

⁸⁴ KJ 58 (1931), 462.

⁸⁵ KJ 58 (1931), 462.

⁸⁶ KJ 58 (1931), 463. – In dieser Hinsicht war der lutherische Erzbischof in Schweden für Sasses eigene Haltung in den kommenden Jahren der kirchlichen Auseinandersetzungen ein Vorbild.

⁸⁷ Sasse erwähnt z. B. den hemmungslosen weltlichen Pazifismus, der sich christlicher Phrasen bedient und zu berechtigter Kritik Anlass gibt.

⁸⁸ KJ 58 (1931), 468.

Zur Kritik an der Konferenz von Lausanne, die vor allem vonseiten der deutschen Kirchen gegenüber den Kirchen des Westens geäußert wurde, heißt es:

„Wir wollen doch nicht in den alten Fehler der konfessionellen Polemik verfallen, das Idealbild der eigenen Kirche mit der Wirklichkeit der anderen zu vergleichen. Man darf es vielleicht einmal aussprechen, daß das Überlegenheitsgefühl, mit dem man in manchen Kreisen unserer Kirche dem englischen und amerikanischen Kirchentum gegenübersteht, nur sehr schwer zu begründen ist. So steht es doch nicht, daß wir deutschen Christen ohne weiteres beanspruchen könnten, das Erbe der Reformation den säkularisierten Kirchen des Westens gegenüber zu verteidigen.“⁸⁹

Die Arbeit des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, der am Beginn des Ersten Weltkrieges in Konstanz gegründet wurde und in dem Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969)⁹⁰ führend tätig war, stand in der Weimarer Republik in deutsch-national gestimmten kirchlichen Kreisen unter erheblicher Kritik. Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, dass der Lutheraner Sasse dieser Arbeit aufgeschlossen gegenüberstand und die ablehnende Haltung vieler seiner Zeitgenossen bedauerte.⁹¹

„Es ist tief bedauerlich, daß weite Kreise in den deutschen Kirchen kein Verständnis für die Weltbundarbeit aufzubringen vermögen. Die Ursache dafür ist neben der innenpolitischen Lage, neben den Enttäuschungen, die die politische Entwicklung des letzten Jahrzehnts dem deutschen Volk gebracht hat, vor allem auch eine große Unkenntnis sowohl der völkerrechtlichen Fragen der Gegenwart, als auch der ernststen Arbeit, die der Weltbund an ihre theoretische und praktische Lösung gewandt hat.“⁹²

Die heftige Kritik an der Arbeit des Weltbundes kam besonders in der von Emanuel Hirsch und Paul Althaus verantworteten Erklärung „Evangelische Kirche und Völkerverständigung“ zum Ausdruck, die am 2. Juni 1931 in verschiedenen Tageszeitungen und kirchlichen Blättern veröffentlicht wurde. Sie erregte großes Aufsehen, da sie zeitgleich mit der Anfang Juni in Hamburg tagenden deutschen Vereinigung des Weltbundes publiziert wurde, was natürlich beabsichtigt war. In ihr heißt es: Es sei eine „Christenpflicht, daran zu arbeiten, daß die großen Kulturvölker sich besser verstehen lernen. [...] Voraussetzung für alle solche Verständigung ist aber strenge Klarheit und Wahrheit über die wirkliche Lage“. Diese Lage sei durch den Versailler Vertrag bestimmt, der die Fortsetzung des Krieges unter dem Schein des Friedens bedeute.

„In dieser Lage gibt es nach unserem Urteil zwischen uns Deutschen und den im Weltkrieg siegreichen Nationen keine andere Verständigung, als ihnen zu bezeugen, daß während ihres fortgesetzten Krieges wider uns eine Verständigung nicht möglich ist [...]“⁹³

⁸⁹ KJ 58 (1931), 470.

⁹⁰ Zu ihm vgl. Heinz-Elmar Tenorth u. a. (Hg.), Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969). Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, Stuttgart 2007.

⁹¹ Zu den Kritikern des Weltbundes und besonders seines Hauptvertreters, Friedrich Siegmund-Schultze, gehörte auch Wilhelm Freiherr von Pechmann. Die schweren Differenzen zwischen von Pechmann und Siegmund-Schultze über die Verständigung zwischen den Völkern nach dem Ersten Weltkrieg konnten das ökumenische Engagement von Pechmanns allerdings nicht beeinträchtigen (vgl. Wolfgang Sommer, Wilhelm von Pechmann, Göttingen 2010, 74f.).

⁹² KJ 58 (1931), 478.

⁹³ Paul Althaus/Emanuel Hirsch, Evangelische Kirche und Völkerverständigung. Eine Erklärung, in: AELKZ 64 (1931), Sp. 544f., 545.

Sasse sah in dieser Erklärung eine

„unheilvolle Verquickung von politischer und theologischer Polemik. Wenn Hirsch und Althaus als Lehrer der Theologie eine kirchliche Arbeit aus theologischen Gründen ablehnen, dann musste die Veröffentlichung der Erklärung in der Tagespresse als eine politische Aktion gegen eine kirchliche Arbeit verstanden werden. Die Theologie wurde damit in den Dienst der Politik gestellt.“⁹⁴

Auch an der Unklarheit, dass persönliche Kontakte zwischen ‚einzelnen Gliedern der unser Leben bedrohenden Nationen‘ in bestimmten Fällen möglich seien, offizielle Beziehungen zwischen den deutschen Kirchen und den ‚Feindmächten‘ jedoch nicht, kritisiert Sasse und warnt vor der Unterordnung der kirchlichen Fragen vor den nationalen. Vor allem aber wissen die Zeitungleser nicht,

„was für ein ungeheures Maß von Arbeit zur Bekämpfung des § 231⁹⁵ des Versailler Vertrages sowohl im Weltbund wie in der Stockholmer Bewegung von den deutschen Mitarbeitern geleistet worden ist und wie unter dem Einfluß dieser Arbeit das Urteil wenigstens in den Kirchen des Auslands sich innerhalb eines Jahrzehnts vollkommen geändert hat“.⁹⁶

Aber auch an der Kritik der beiden Professoren Friedrich Niebergall und Martin Rade an der Hirsch-Althaus-Erklärung hat Sasse scharfe Einwände, die er nicht weniger als „Schwärmertum“ brandmarkt. „Christen übertragen die Vorschriften der Privatmoral auf die Beziehungen zu den anderen Völkern“ – mit diesem Motto wollten die beiden liberalen Theologen der Erklärung von Hirsch und Althaus begegnen, was der Lutheraner Sasse entschieden zurückweist.

„Dass das Verhältnis zwischen den Völkern nicht aufgrund des Evangeliums geregelt werden kann, daß die Bergpredigt nicht als Gesetz für das Völkerleben betrachtet werden kann [...] darüber sollte in den Kirchen, die noch an der Grunderkenntnis der Reformation festhalten, völlige Übereinstimmung herrschen. Leider ist das nicht der Fall. [...] Das ist der entscheidende Punkt, an dem die theologische Diskussion der Friedensfrage einzusetzen hat, und hier hätten Althaus und Hirsch eingreifen müssen, wenn sie als Lehrer der Theologie reden wollten. [...] Diesem Schwärmertum, das sich in die Friedensarbeit der deutschen Kirchen einzudrängen sucht, gilt es den Kampf anzusagen, nicht aber der Friedensarbeit selbst.“⁹⁷

Sasse sieht die schwärmerischen Anschauungen von der Erneuerung der Menschheit durch das als Gesetz verstandene Evangelium nicht nur als die Anschauung des gebildeten Normalchristen seit der Aufklärung an, sondern macht auch seine eigene Konfession dafür verantwortlich:

„Dass jene unevangelischen Gedanken so mächtig geworden sind [...] das erklärt sich zum Teil aus einem schweren Versäumnis des deutschen Luthertums. Man hat es versäumt –, welche große Aufgabe hätten die Lutheraner nicht versäumt? – die Fragen eines neuen Völkerrechts zu durchdenken, eines Völkerrechts, das der ‚Schicksalsverflochtenheit‘ der Nationen gerecht wird und das nicht auf die Liebe, die außerhalb der Gemeinde Jesu Christi überhaupt nicht verstanden werden kann, sondern auf das Recht, auf das, was unsere Väter den *usus legis politicus* genannt haben, sich gründet. Zieht das deutsche Luthertum sich von den Aufgaben der Friedensarbeit zurück, so überläßt es die Arbeit anderen Mächten.

⁹⁴ KJ 58 (1931), 480.

⁹⁵ In diesem Paragraphen ging es um die Alleinschuld Deutschlands am Ersten Weltkrieg.

⁹⁶ KJ 58 (1931), 479f.

⁹⁷ KJ 58 (1931), 482f. – Es ist erstaunlich, wie aktuell diese damaligen Auseinandersetzungen noch in unserer Gegenwart sind.

Es verurteilt sich dann selbst zu einem unfruchtbaren Protest, der von der politischen Welt mit Begeisterung aufgenommen, in seinen letzten Absichten aber gar nicht verstanden wird.“⁹⁸

Der lutherische Theologe Sasse ist nicht nur kritisch im Blick auf die lutherische Tradition, sondern möchte auch seine lutherischen Konfessionskollegen Hirsch und Althaus vor einem solchen Versäumnis und dem Rückzug aus den Aufgaben der ökumenischen Friedensarbeit bewahren. Das ist der Hauptsinn seiner ausführlichen und detaillierten Darlegung der Hirsch-Althaus-Erklärung.⁹⁹

Sasses kirchliche Zeitgeschichte im Kirchlichen Jahrbuch 1932

Das kirchenpolitische Parteiprogramm der NSDAP, die „Deutschen Christen“ und der sog. Fall Dehn

Auch im Kirchlichen Jahrbuch 1932 hat Sasse einen längeren Artikel über „Die Kirche und die politischen Mächte der Zeit“ veröffentlicht, in dem er wiederum kenntnisreich und mit Spürsinn für die geistigen Symptome der Zeit ein Gesamtbild seiner Gegenwart zeichnet. Er zeigt den philosophischen Hintergrund des gegenwärtigen politischen Lebens in Deutschland aus dem 19. Jahrhundert auf, das sich in Gestalt von politischen Weltanschauungen in den Parteien verkörpert:

„Es gibt heute keine Partei, die nicht von den Gedanken des 19. Jahrhunderts lebte. Neu ist nur der Führergedanke und – die Rhetorik! Es kommt nicht mehr auf produktive Gedanken an, sondern auf den schöpferischen Willen. [...] Eine diesen Willen verkörpernde, mit Machtfülle ausgestattete Führerelite verwandelt den veralteten Apparat der Partei in die neue Form einer lebendigen Bewegung, in der die zur Gefolgschaft gewordene Masse, die vereinsamten, atomisierten Individuen sich assoziieren, sich einem Führer anvertrauen, nicht weil sie ohne weiteres seine Ziele billigen, die sie nicht einmal kennen – er wird schon wissen, wohin er uns führt –, sondern weil sie an ihn glauben.“¹⁰⁰

Mit diesen Symptomen von Massenparteien, Führertum und Gefolgschaft ist die Tragödie beschrieben, die Sasse in deutliche Worte fasst:

„Wo ist die stolze Freiheit geblieben? Wo die Selbständigkeit des Urteils? Wo die freie Persönlichkeit? Wo jene Mannigfaltigkeit der Charaktere, jener Reichtum des Innenlebens, von dem die Biographien und Briefwechsel aus der Zeit, als Hegel, Goethe und Schleiermacher starben, Zeugnis ablegen? Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern! So möchte man ausrufen, wenn man an den Weg des deutschen Bürgertums denkt, das einst in der Berliner Universität den Reden Fichtes an die deutsche Nation lauschte und das heute in den Sportpalast

⁹⁸ KJ 58 (1931), 483. – Zu der Hirsch-Althaus Erklärung vgl. auch Gotthard Jasper, Paul Althaus (1888–1966). Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit, Göttingen 2013, 201–205. Ich kann allerdings nicht erkennen, dass Sasse die Hirsch-Althaus-Erklärung, wie Jasper meint, „aus betont lutherischer Sicht“ unterstützt hat (Jasper, Althaus, 202). Das ist m. E. eine Fehlinterpretation.

⁹⁹ Zu der Position von Hirsch in dieser Erklärung ausführlich vgl. Martin Ohst, Der I. Weltkrieg in der Perspektive Emanuel Hirschs, in: Thomas Kaufmann/Harry Oelke (Hgg.), Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“. Veröffentlichungen der Wiss. Gesellschaft für Theologie, Bd. 21, Gütersloh 2002, 64–121.

¹⁰⁰ KJ 59 (1932), 32.

kommandiert wird, um für oder gegen etwas zu demonstrieren. Die Sonne der Freiheit ist über Europa untergegangen.“¹⁰¹

Diese Worte sind im Sommer 1932 geschrieben worden, aber sie bezeichnen schon genau die Lage des Herbstes 1933, als die Deutschen Christen ihre Sportpalastkundgebung abhielten. Dennoch setzt Sasse auch positive Akzente. Die Versäumnisse der Kirche sind groß.

„Versäumtes nachzuholen, ist unendlich schwer. Aber es kann geschehen und es muß geschehen. Es ist eine Freude, zu sehen, mit welchem Ernst die evangelische Theologie an diese Aufgaben herantreten ist und wie man erkennt, daß unsere Kirche hier gar nicht so arm ist, wie wir immer geglaubt haben.“¹⁰²

Eine besondere Brisanz hat der Abschnitt „Die Kirche und die nationale Bewegung“, da Sasse hier kurz vor der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten sehr deutlich vor dieser „Bewegung“ warnt. Überall zeigt sich nach dem Ersten Weltkrieg das rasche Anwachsen des neuen Nationalismus. Konkrete politische Bedeutung hat die nationale Bewegung in Deutschland

„in dem Augenblick gewonnen, als die Versuche, die unbestreitbar vorhandene Schicksals- und Lebensgemeinschaft der abendländischen Menschheit auf dem Wege der Verständigungspolitik aus den Trümmern, die der Weltkrieg hinterlassen hatte, neu aufzubauen, endgültig scheiterten“.

Seitdem ist die Bewegung „heute ein gärendes Chaos“.¹⁰³ Scharf geht Sasse mit der Deutschnationalen Volkspartei ins Gericht, die der Kirche vorwirft, sich zu wenig zum nationalen Staat zu bekennen und für ihn zu kämpfen. „Die Kirche kann sich doch nur zu dem bekennen und für das kämpfen, was das Evangelium und was ihre Lehre über Volk und Staat sagt. [...] Wie kann eine Partei, die grundsätzlich überkonfessionell ist, dogmatische Forderungen an sie stellen?“¹⁰⁴ Den deutschnational gestimmten, konservativ-kirchlichen Kreisen antwortet Sasse auf ihre Frage, ob der gegenwärtige Staat von Weimar von der Kirche als Staat anzuerkennen sei, mit einem eindeutigen Ja. Und die noch immer im Umlauf befindliche Vorstellung von einem sog. christlichen Staat weist Sasse mit seiner lutherischen Obrigkeitslehre und der Unterscheidung der beiden Regimente Gottes entschieden zurück.

Die Vermischung von Christentum und Parteiprogramm, von Kirche und Staat, zeigt sich in besonderer Deutlichkeit im kirchenpolitischen Programm der NSDAP. Sasses Kritik an dem Kirchenparagraph 24 ist in der Forschungsliteratur zum Nationalsozialismus vielfach zitiert und kommentiert worden, allerdings oft als der einzige Punkt, an dem man auf Sasse zu sprechen kommt.¹⁰⁵ Sasse ist nicht der einzige, der die völlige Unvereinbarkeit zwischen christlicher Kirche und Nationalsozialismus

¹⁰¹ KJ 59 (1932), 33.

¹⁰² KJ 59 (1932), 37.

¹⁰³ KJ 59 (1932), 58f.

¹⁰⁴ KJ 59 (1932), 61. Besonders mit dem deutschnationalen Pfarrer und Politiker Gottfried Traub (1869–1956) setzt sich Sasse auseinander.

¹⁰⁵ Zu der Kritik Sasses am Artikel 24 des Parteiprogramms der NSDAP von 1920 im Kirchlichen Jahrbuch 1932 vgl. aus der älteren Literatur Klaus Scholder, *Die Kirchen und Das Dritte Reich*, Bd. I, Frankfurt a. M. u. a, 1977, 179f. und aus neuerer Zeit Müller, Hermann Sasse (wie Anm. 7), 185f.

festhielt, aber er ist derjenige, der auf der Grundlage der lutherischen Kirche, dem lutherischen Bekenntnis, die totale Unmöglichkeit irgendeiner Verbindung zwischen dem Nationalsozialismus und der evangelischen Kirche proklamiert. Er tut dies auch für die katholische Kirche, denn: „Dieser Artikel macht jede Diskussion mit einer Kirche unmöglich.“¹⁰⁶ Die Art seiner Argumentation basiert nicht auf politischen Analysen, sondern auf streng bekenntnismäßig-theologischen Gründen, die jede Brückenbeziehung zwischen Kirche und Nationalsozialismus irgendwelcher Art konsequent ausschließt. Es kann keine Frage sein, dass Sasse damit vor allem pro domo sprechen wollte, für seine Kirche und ihre Pfarrer, damit ihnen die Augen geöffnet werden sollten, wohin der Weg derjenigen führt, die dem Nationalsozialismus mit Neugier, Interesse, Abwarten, Hoffnungen oder gar Wohlwollen und Zustimmung begegnen. Und das waren nicht wenige! Fast gleichzeitig mit Sasse hat der lutherische Pfarrer Richard Karwehl auf der Jungeevangelischen Konferenz in Hannover eine Darstellung des Nationalsozialismus gegeben, die ebenfalls die Unvereinbarkeit von Nationalsozialismus und christlicher Kirche mit klaren Worten aufgrund theologischer Argumentation aussagt. Er war Schüler von Karl Barth und sein Vortrag wurde 1931 in „Zwischen den Zeiten“ veröffentlicht.¹⁰⁷ Es war die erste Stellungnahme aus dem Kreis der dialektischen Theologie und erregte damals viel Aufsehen. Der Unterschied zu Sasse ist jedoch der, dass Karwehl seine Kritik nicht als das letzte Wort der Kirche verstand, sondern hoffte, dass man den Nationalsozialismus besser verstehen müsse, als er sich selbst verstand und „in der Solidarität der Sünder, für die Christus starb, um ihn ringen müsse“.¹⁰⁸

Sasse argumentiert unerbittlich:

„Man kann dem Nationalsozialismus alle seine theologischen Sünden verzeihen, dieser Artikel 24 schließt jedes Gespräch mit der Kirche, der evangelischen wie der katholischen, aus. [...] Die evangelische Theologie kann sich über alle Punkte des Parteiprogramms mit den Nationalsozialisten unterhalten, sogar über die Judenfrage und die Rassenlehre, sie kann vielleicht das ganze übrige Programm anerkennen, aber über diesen Artikel ist nicht einmal ein Gespräch möglich. [...] Sie müsste als Bedingung einer Aussprache die vorbehaltlose Zurücknahme dieses Artikels fordern.“¹⁰⁹

Mit Sarkasmus und dennoch bitterem Ernst stellt Sasse die Lehre der evangelischen Kirche dem Nationalsozialismus gegenüber: sie sei eine „vorsätzliche und permanente Beleidigung des ‚Sittlichkeits- und Moralgefühls der germanischen Rasse‘“, weil

„die evangelische Lehre von der Erbsünde [...] die Möglichkeit nicht offen läßt, daß die germanische oder nordische oder auch irgendeine andere Rasse von Natur imstande ist, Gott zu fürchten und zu lieben und seinen Willen zu tun, daß vielmehr das neugeborene Kind edelster germanischer Abstammung mit den besten Rasseeigenschaften geistiger und leiblicher Art der ewigen Verdammnis ebenso verfallen ist wie der erblich schwer belastete Mischling aus zwei dekadenten Rassen. Wir haben ferner zu bekennen, dass die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders [...] das Ende der germanischen Moral ist wie das Ende aller

¹⁰⁶ KJ 59 (1932), 65.

¹⁰⁷ Richard Karwehl, Politisches Messiasstum, in: Zwischen den Zeiten 9, 1931, 519–543.

¹⁰⁸ Messiasstum (wie Anm. 106), 28. Vgl. Scholder, Kirchen (wie Anm. 104), 178f.

¹⁰⁹ KJ 59 (1932), 65. Die anvisierte Gesprächsmöglichkeit über die anderen Fragen dient nur dazu, um den Kirchenartikel davon generell abzuheben. Über die sog. Judenfrage und die Rassenlehre hat Sasse seinen Standpunkt im Gegensatz zu demjenigen des Nationalsozialismus eindeutig dargelegt.

menschlichen Moral. [...] Wir sind der Meinung, daß nicht nur der jüdisch-materialistische,¹¹⁰ sondern ebenso der deutsch-idealistische Geist in und außer uns bekämpft werden muß [...].¹¹¹

Der Rede vom „positiven Christentum“ im NSDAP-Parteiprogramm, das die Partei als solche vertrete, und das von so vielen, von der bisherigen Politik enttäuschte Christen begierig und hoffnungsvoll aufgenommen wurde, stellt Sasse die nüchterne Tatsache entgegen: „Schließlich bestreiten wir, daß eine Partei den Standpunkt des Christentums vertreten kann, ferner, daß es ein positives Christentum gibt, das man vertreten kann, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden.“¹¹²

Die lutherische Unterscheidung des weltlichen und geistlichen Regimentes Gottes und die Bekenntnisbindung des christlichen Glaubens decken schonungslos die verschwommene Rede vom positiven Christentum auf, von der sich so viele blenden ließen. Weiter heißt es bei Sasse konkret:

„Wir wollen nicht wissen, ob die Partei für das Christentum eintritt, sondern wir möchten erfahren, ob auch im Dritten Reich die Kirche das Evangelium frei und ungehindert verkünden darf oder nicht, ob wir also unsere Beleidigungen des germanischen oder germanistischen Moralgefühls ungehindert fortsetzen dürfen, wie wir es mit Gottes Hilfe zu tun beabsichtigen, oder ob uns dort Einschränkungen auferlegt werden – z. B. daß wir es nicht mehr in der Schule tun dürfen –, und wer das Recht hat, uns diese Einschränkungen aufzuerlegen.“¹¹³

Aber nicht nur das Parteiprogramm und andere literarische Äußerungen der Nationalsozialisten nimmt Sasse unter seine kritische Sonde, sondern auch die „offiziellen Aktionen der Partei“.¹¹⁴ Er hatte zuvor schon über die parteiamtliche Erklärung berichtet, die der Abgeordnete Kube im Preußischen Landtag abgab, mit der er die Ablehnung des Staatsvertrages mit den evangelischen Kirchen durch die Nationalsozialisten begründete.¹¹⁵ Sie lief auf eine völlige Unterordnung der Kirche unter den Staat hinaus. Dazu Sasse:

„In diesen Erklärungen wird die Herrschaft des Staates über die Kirche offen proklamiert, Aufhebung des bestehenden Rechts durch eine künftige nationalsozialistische Regierung, also ein Rechtsbruch der Kirche gegenüber angekündigt, und damit das Recht des omnipotenten Staates über die Seelen seiner Bürger gefordert.“¹¹⁶

Mit dieser scharfen Warnung vor einem unmittelbar bevorstehenden Cäsarismus durch die Nationalsozialisten beruft sich Sasse auf August Vilmar, der schon 1861 prophetisch die Omnipotenz des Staates beklagte, „de(n) brutale(n) revolutionäre(n) Cäsarismus, welcher nicht die Kirche allein [...], sondern auch den Staat [...] zu zerstören [...] in vollem Begriffe steht“.¹¹⁷ Aber auch schon lange vor Vilmar war es

¹¹⁰ Die Formulierung ist ein Zitat aus dem Parteiprogramm der NSDAP.

¹¹¹ KJ 59 (1932), 66.

¹¹² KJ 59 (1932), 66.

¹¹³ KJ 59 (1932), 66.

¹¹⁴ KJ 59 (1932), 67.

¹¹⁵ Vgl. Anm. 70.

¹¹⁶ KJ 59 (1932), 67.

¹¹⁷ KJ 59 (1932), 67

eine zentrale Forderung des älteren Luthertums im Sinne Luthers von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis hin zu Spener, dass die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche nicht durch einen Cäsaropapismus gefährdet werden dürfe wie vormals die Kirche im Mittelalter durch einen Papocäsarismus.¹¹⁸

Soll die nationalsozialistische Bewegung so enden?, fragt Sasse.

„Sie muß so enden, wenn dieser Staatsgedanke eines revolutionären Cäsarismus herrschend bleibt. Hier hilft auch keine Begeisterung für Volk und Volkstum. Denn ein Volk, in das einmal die Kirche Jesu Christi eingetreten ist, überlebt die Zerstörung der Kirche nicht. Und es ist eine Zerstörung der Kirche, wenn man sie zu einem staatlich kontrollierten Kulturinstitut zur Pflege des religiösen Lebens im Rahmen einer staatlich gepflegten Weltanschauung macht. Wo ist die Stimme der deutschen evangelischen Theologie, die der Leitung der NSDAP gesagt hätte, wohin das ‚Unabänderlich‘¹¹⁹ unter dem Artikel 24 führt? Wo ist die evangelische Kirche, die sie darauf aufmerksam gemacht hätte? Wo ist die warnende Stimme der Theologen, die der Partei nahestehen oder angehören? Diese Pfarrer haben geschwiegen. [...] Und so hat die evangelische Kirche Deutschlands das traurige Ereignis erlebt, das vielleicht einmal kirchengeschichtliche Bedeutung haben wird, daß zum ersten Male eine politische Partei zum Kampf um die Macht in der Kirche angetreten ist.“¹²⁰

Die nahende Konfrontation zwischen nationalsozialistischem Staat und Kirche wurde von Hermann Sasse unmissverständlich und präzise vorausgesagt.

Die sog. Richtlinien der Deutschen Christen vom Mai 1932 kritisiert Sasse vor allem durch das, was sie nicht sagen. Was die kommende evangelische Reichskirche betrifft, so ist völlig unklar, welches Bekenntnis sie haben soll. Die deutschen Landeskirchen haben verschiedene Bekenntnisse und können deshalb einen Kirchenbund, aber keine Reichskirche bilden. „Der schwerste Mangel der Richtlinien aber besteht darin, daß sie keine Antwort auf die brennende Frage geben, wie die ‚deutschen Christen‘ sich die Sicherung der Freiheit der Kirche gegenüber den politischen Mächten denken.“¹²¹ Sasse ist realistisch genug, um keine Antworten auf seine Fragen zu erwarten. Die Deutschen Christen sind nicht gewohnt, grundsätzlich zu denken. Über allem schwebt bei ihnen ein undefinierbares Gefühl.

„Das Denken in klaren Begriffen ist verloren gegangen, ist verpönt, seit der Pietismus den christlichen Glauben in fromme Gefühle und Erlebnisse aufgelöst hat. Das Zeitalter der Rhetorik ist bei uns angebrochen, einer Rhetorik, die sich von der ausgehenden Antike durch nichts mehr unterscheidet.“¹²²

An den Vorstellungen der Deutschen Christen, die sich von den Parteiprogrammen blenden lassen, macht Sasse deutlich, dass sie weitgehend „aus der Weltanschauung des deutschen Bürgertums des vorigen Jahrhunderts und seiner Theologie“ stammen. Selbstkritisch in Blick auf Kirche und Theologie des 19. Jahrhunderts fragt er:

„Woher sollen es die Menschen besser wissen? Woher sollen die Pfarrer es besser wissen? Was für ein Gericht über die deutsche Theologie, über die theologische Wissenschaft wie die

¹¹⁸ Vgl. Wolfgang Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft, Göttingen 1988.

¹¹⁹ Das war das Vorzeichen für alle im Parteiprogramm von 1920 gemachten Aussagen.

¹²⁰ KJ 59 (1932), 68.

¹²¹ KJ 59 (1932), 70.

¹²² KJ 59 (1932), 72. – Dieses pauschale Urteil über den Pietismus, oft zusammen mit der Aufklärung, begegnet mehrfach bei Sasse. Es dürfte sich bei diesem Urteil Sasses kaum um den historischen Pietismus handeln, sondern um spätromantisch-idealistische Bürgerfrömmigkeit.

theologische Erziehung, bedeutet doch die Tatsache, daß die großen politischen Lehren solche Gewalt über die Seelen auch der Theologen gewonnen haben! Welche Versäumnisse werden hier offenbar!“¹²³

„Die alte Regel hat sich hier aufs neue bestätigt, daß jede Irrlehre, die in der Christenheit auftritt, ein Stück Wahrheit enthält, eine von der Kirche und ihrer Theologie übersehene Wahrheit, die nun stürmisch ihr Recht fordert und in verzerrter Gestalt als die Wahrheit sich verabsolutiert.“¹²⁴

Auch über den sog. „Fall Dehn“ informiert Sasse ausführlich im Kirchlichen Jahrbuch und zieht seine Lehren aus diesem Vorgang, der in den Jahren 1931 und 1932 die deutsche Öffentlichkeit erregte und heftige Diskussionen in Kirche und Theologie auslöste.

Der Berliner Pfarrer Günther Dehn erhielt Ende 1930 einen Ruf auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg. Die Berufung schien zunächst problemlos vonstatten zu gehen, wurde jedoch bald durch einen Artikel von Gottfried Traub in den „Eisernen Blättern“ über einen von Dehn gehaltenen Vortrag in Magdeburg außer Kraft gesetzt. In diesem Vortrag „Kirche und Völkerversöhnung“ hatte sich Dehn kritisch mit den Fragen von Krieg und Frieden, mit dem Töten und Sterben im Krieg befasst, was Traub bewusst im Namen der nationalen Kreise als Provokation herausstellte. Das führte nach Angriffen auf Dehn zu einer von ihm erbetenen Vertrauenserklärung der Fakultät, die dies jedoch verweigerte.¹²⁵ Daraufhin verzichtete Dehn auf seine Heidelberger Professur. Zu gleicher Zeit erhielt er eine Berufung an die Universität Halle. Kaum war diese Berufung ausgesprochen, machte der nationalsozialistische Studentenbund in Flugblättern gegen den unwürdigen „Pazifisten Dehn“ mobil. Bei Antritt seiner Lehrtätigkeit kam es zu gewaltsamen, turbulenten Szenen, die der Rektor nicht zu hindern vermochte. „Es war die besondere Form des anonymen politischen Massenterrors gegen Einzelne, die in dieser Zeit an den deutschen Universitäten entwickelt wurde.“¹²⁶ Die Auseinandersetzungen in Halle endeten schließlich „mit einer halben Kapitulation der Dozenten und einem fragwürdigen ‚Burgfrieden‘ der Studenten“.¹²⁷ Durch sein Nachwort zu einer von Dehn zusammengestellten Dokumentation seines „Falles“ wurde der offene Konflikt an einer deutschen Universität erst richtig bekannt. Dehn stellte darin fest, was hier eigentlich vorliege, sei

„ein Kampf modernen dämonisierten politisierten Denkens, nicht nur gegen die Freiheit der Wissenschaft, sondern, was mir viel wesentlicher zu sein scheint, gegen die Freiheit der Kirche, der man das Recht bestreiten will, auch in der Kriegsfrage das zu sagen, was sie in der Furcht Gottes zu sagen gehalten ist“.¹²⁸

¹²³ KJ 59 (1932), 72.

¹²⁴ KJ 59 (1932), 72f.

¹²⁵ Nur der Neutestamentler Martin Dibelius hatte sich in einem Sondergutachten gegen ein Zurückweichen vor den aufgeheizten Studentengruppen ausgesprochen. Über die gescheiterte Berufung Dehns nach Heidelberg vgl. Karl-Heinz Fix, Universitätstheologie und Politik. Die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik, Heidelberg 1994, 199–233.

¹²⁶ Zitiert nach Scholder, Kirchen (wie Anm. 104), 220. Zum „Fall Dehn“ Scholder, Kirchen, 219–224.

¹²⁷ Scholder, Kirchen (Anm. 104), 220.

¹²⁸ KJ 59 (1932), 86.

Sasse sieht in dem Halleschen Universitätskonflikt eine „schwere Krisis der deutschen Universität“.¹²⁹ Die Professoren haben nicht mehr die innere Autorität und die Anziehungskraft auf die akademische Jugend wie noch um 1900, sie haben ihre Autorität an die politischen Führer abgetreten. An einer Rede Hitlers macht Sasse diesen tief greifenden Wandel deutlich. Die Mehrheit der deutschen Studenten haben ihn zum Führer erkoren, nicht nur in politischen Fragen, sondern auch in Fragen der Weltanschauung. Hitlers Worte, dass es ihm nicht um „debattierende, sich geistig aufpöpelnde junge Menschen“ geht, sondern um „Führer, die die Massenbewegung im praktischen Dienst kennenlernen“, hatte Barth als „Rauhreif der Barbarei“ bezeichnet.¹³⁰ Sasse reagiert auf die Rede Hitlers konkreter:

„Er (Hitler) redet, als sei die wissenschaftliche Bildung der deutschen Universität, die er nicht kennt, identisch mit dem politischen Literatentum, dessen Diskussionen er im Münchener Hofbräuhaus hat mit anhören müssen. Er sagt den Studenten nicht, es sei ihre Pflicht, für ihr Volk [...] das Beste und Höchste an wissenschaftlicher Bildung zu erwerben [...], sondern er sagt: Das alles kommt später. Es wird nach genau demselben Schema gedacht wie im revolutionären Marxismus: an der alten Geisteswelt ist nichts mehr zu retten; eine neue politische und soziale Welt muß aufgebaut werden, dann kommt der neue Mensch, die neue Bildung [...] von selbst.“¹³¹

Die Idee der neuhumanistischen Universität

„ist in der napoleonischen Zeit aus einem Programm, das dem Hitlerschen diametral entgegengesetzt ist, geboren worden. [...] Das ist die Krisis der deutschen Universität, daß das klassische Universitätsideal zerbrochen ist. Und dieses Ideal war nicht das der debattierenden Münchener Boheme, sondern [...] hinter ihm stand die Idee der reinen zweckfreien Wissenschaft. [...] Es gibt bald auch keine ‚Freiheit der Wissenschaft‘ mehr.“¹³²

Auf dem Hintergrund dieser schonungslosen Analyse und düsteren Prognose sieht Sasse den Vorgang der Politisierung der Universität. Der Vorgang scheint unaufhaltbar zu sein. Die Herrschaft des Staates über die Lehre an den Universitäten ist die große Bedrohung der kommenden Zeit. Dann stehen auch „die evangelisch-theologischen Fakultäten an einem Wendepunkt ihrer Geschichte“.¹³³ Von dem „Fall Dehn“ aus sieht Sasse schon die Zeit voraus, in der die Kirche

„daran denken muß, wenigstens den Schwerpunkt der Ausbildung ihrer Pfarrer von der Universität an andere Lehrstätten zu verlegen. So schwer dieser Schritt sein würde, er müßte getan werden, nicht nur um der Kirche, sondern um der theologischen Wissenschaft willen. Denn eine Universität, die von einem omnipotenten Staat beherrscht wird, ist allenfalls ein Lehr- und Erziehungsinstitut, aber keine Stätte der reinen Wissenschaft mehr.“¹³⁴

Kirchenleitung und theologische Fakultäten haben „heute den gemeinsamen Kampf zu führen gegen die Machtansprüche eines omnipotenten Staates und der ihn beherr-

¹²⁹ KJ 59 (1932), 100.

¹³⁰ KJ 59 (1932), 100f.

¹³¹ KJ 59 (1932), 102.

¹³² KJ 59 (1932), 102.

¹³³ KJ 59 (1932), 103.

¹³⁴ KJ 59 (1932), 103f. Die Kirchlichen Hochschulen in Berlin und Wuppertal sind in der Zeit des Nationalsozialismus gegründet worden, bis ihre Lehrtätigkeit schließlich verboten wurde.

schenden politischen Gewalten für die Reinheit und Freiheit der evangelischen Lehre. Das ist die erste Lehre, die sich aus dem Fall Dehn ergibt“.¹³⁵

Auch für die Kirche sind daraus Folgerungen zu ziehen. Sasse geht es in dieser Auseinandersetzung um die „für die Zukunft der Kirche entscheidende Frage nach dem kirchlichen Lehramt“.¹³⁶ Bei dem Streit in dem „Fall Dehn“, an dem sich neben Karl Barth auch die beiden Göttinger Theologen Emanuel Hirsch und Hermann Dörries beteiligten, geht es nicht nur um die Form, sondern vor allem um den Inhalt dessen, was Dehn gesagt hat.

„Darf man in der evangelischen Kirche so lehren? [...] Wenn diese Frage heute immer wieder gestellt wird, dann geschieht das nicht, wie man vielfach befürchtet, aus Sehnsucht nach einem neuen Klerikalismus. Selbstverständlich ist es weder möglich noch wünschenswert, die Fragen der politischen Ethik oder gar die politischen Tagesfragen autoritativ mit verbindlicher Kraft für alle Glieder der Kirche zu entscheiden und eine Uniformierung der Geister herbeizuführen. Das wäre das Ende evangelischen Glaubens. Aber das muß möglich sein, daß innerhalb der Kirche ein Konsensus sich bildet über gewisse große Grundlinien, innerhalb derer das Denken über Volk und Volkstum, Recht und Staat, Krieg und Frieden sich bewegen muß, wenn es als Denken vom evangelischen Glauben aus bezeichnet werden will. Kommen wir nicht dazu, dann ist es unausbleiblich, daß andere Mächte darüber bestimmen. Eine Kirche, die nicht mehr Subjekt von Entscheidungen wäre, würde zum Objekt der Entscheidungen anderer werden. Vielleicht ist dies die Bedeutung der großen politischen Kämpfe der Gegenwart für die Kirche, daß wir durch sie gezwungen werden, aus der reinen Privatreligion wieder herauszukommen, und daß der Fluß der Bekenntnis- und Lehrbildung im echten Sinne evangelischer Lehre da wider in Bewegung gerät, wo er vor Jahrhunderten erstarrt ist.“¹³⁷

Sasse wagt sich wahrlich weit hinaus mit seiner Meinung! Und gegen Hirsch und Dörries fragt er sehr scharf: Wissen diese Universitätstheologen

„etwas von den Folterqualen, unter denen Theologen im Pfarramt leiden, wenn sie es miterleben müssen, daß einer evangelischen Gemeinde die fürchterlichsten Irrlehren, die dem Evangelium der Reformation geradezu ins Gesicht schlagen, verkündet werden, vielleicht gerade bei der Einweihung einer Gedenktafel für die Gefallenen? Wären sie wenigstens einige Jahre lang Pfarrer gewesen, so würden sie als Theologen den Fall Dehn ganz anders sehen. Ein lauter Protest von ihrer Seite gegen die Theologie des Hakenkreuzes, gegen die Verleugnung der *theologia crucis*, ist bisher der Welt nicht bekannt geworden.“¹³⁸

Beim heutigen Wahrnehmen der Aussagen Sasses im Kirchlichen Jahrbuch ist es erstaunlich, wie deutlich und unmissverständlich seine Darlegungen waren und wie wenig sie offenbar zur Kenntnis genommen wurden.

Sasses Kritik während der Herrschaft des Nationalsozialismus

Dennoch kam es im Frühjahr 1933 zu einer für Sasse überraschenden Berufung zum außerordentlichen Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte sowie Symbolik an

¹³⁵ KJ 59 (1932), 106.

¹³⁶ KJ 59 (1932), 107.

¹³⁷ KJ 59 (1932), 108.

¹³⁸ KJ 59 (1932), 112f. Bei der „Theologie des Hakenkreuzes“ handelt es sich um eine Andacht, die im „Evangelischen Berlin“ vom 6. März 1932 erschien, und in der das Kreuz Christi als Bestätigung und Vollendung uralter, im Hakenkreuz symbolisierter Gottesordnung verstanden wurde!

der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen. Allerdings hatte sein Aufsatz im Kirchlichen Jahrbuch 1932 „Die Kirche und die politischen Mächte der Zeit“ beinahe „zur Zurücknahme der Berufung Sasses auf seine Erlanger Professur im Frühjahr 1933 geführt“.¹³⁹ „Nur dank des Eingreifens des damaligen bayerischen Kultusministers Schemm wurde die Maßnahme der Partei abgewendet.“¹⁴⁰ Über die Vorgänge, die zur Berufung Sasses in Erlangen führten, und über die Zeit seiner Erlanger Lehrtätigkeit bis 1949, berichtet ausführlich und instruktiv Gerhard Müller.¹⁴¹ Er fragt mit Recht:

„Und ein solcher Kritiker eines ‚germanistischen Moralgefühls‘ sollte Staatsbeamter werden? Dies war wohl nur noch im März und April 1933 möglich, weil sich vielleicht noch nicht alles herumgesprochen hatte, was aus Sasses schnell schreibender und sarkastischer Feder gekommen war.“¹⁴²

Es ist in der Tat aus heutiger Sicht erstaunlich, dass der scharfe und unentwegte Kritiker der NS-Ideologie, Hermann Sasse, am 1. Mai 1933 an der Universität Erlangen installiert wurde. Um diesen Vorgang etwas aufzuhellen ist es hilfreich, auf einen Brief zurückzugreifen, den Hermann Sasse am 22. Juni 1939 an seinen damaligen Kollegen und Dekan Werner Elert gerichtet hatte.¹⁴³ Darin heißt es:

„Ich glaube, Ihnen noch ein Wort schuldig zu sein über mein Verhältnis zum Staat. Ich habe einst bei meiner Berufung eine Erklärung darüber abgegeben, und ich glaube sagen zu können, daß ich mich streng daran gehalten habe. Wenn das, was damals dem Ministerium genügte, heute nicht mehr ausreichend sein sollte, dann müßte das amtlich gesagt werden. Die größte Schwierigkeit für mich ist die Stellung zur Kirchengesetzgebung des Staates. Als ich nach Erlangen kam, gab es noch keine DEK, noch keine Staatsgesetze für sie, noch keine Notverordnungen des Reichskirchenministeriums. Ich habe dieses ganze Gesetzgebungswerk vom Juli 1933 an als mit dem durch die Augustana gesetzten Recht unvereinbar niemals anerkennen können und habe das öffentlich vertreten. Fordert der Staat von den Professoren der Theologie, daß sie dies Staatskirchenrecht nicht nur als historisches Schicksal der Kirche hinnehmen, sondern daß sie es als richtiges Recht anerkennen, dann muß ich erklären, daß ich das nicht kann. Ich nehme an, daß Sie hier den Punkt sehen, an dem meine kirchlichen Überzeugungen mit den Pflichten des Staatsbeamten in einen nicht mehr aufzulösenden Konflikt geraten.“¹⁴⁴

Kurz zuvor hatte Elert gegenüber Sasse erklärt, dass er nicht mehr an der Universität bleiben könne. Die immer schwieriger gewordene Situation, Sasse in der Fakultät zu halten, hatte im Frühsommer 1939 offenbar zu einer Entscheidung gedrängt. Das

¹³⁹ So berichtet Huss, „Was heißt lutherisch?“ (wie Anm. 6), 75. In diesem Aufsatz stand Sasses Kritik am Parteiprogramm der NSDAP. Der Aufsatz wurde auch in den Gesammelten Aufsätzen Sasses, *In Statu Confessionis* (wie Anm. 10), nachgedruckt, 251–264.

¹⁴⁰ Huss, „Was heißt lutherisch?“ (wie Anm. 138), 77; Müller, Hermann Sasse (wie Anm. 7), 187.

¹⁴¹ Gerhard Müller in der Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte: Müller, Hermann Sasse (wie Anm. 7), 176–217, vgl. unsere Anmerkungen 7 und 14. Er hat hier auch über die Predigtätigkeit Sasses während seiner Erlanger Zeit berichtet und kommt zu dem Ergebnis: „[...] die Kritik an der staatlichen Politik ist so deutlich, dass es überrascht, dass Sasse deswegen keine Schwierigkeiten bekam“ (191–195). Vgl. Hermann Sasse, *Zeugnisse. Erlanger Predigten und Vorträge vor Gemeinden 1933–1944*, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, Erlangen 1979.

¹⁴² Sasse, *Zeugnisse* (wie Anm. 140), 186.

¹⁴³ LAELKB, Nachlass Sasse, 8. 2. 0028-11.

¹⁴⁴ LAELKB, Nachlass Sasse, 8. 2. 0028-11.

geht aus einem Brief hervor, den Sasse nach Dubuque in die Vereinigten Staaten zur selben Zeit gerichtet hatte:

„Gestern hat mir mein Dekan, Herr D. Elert, erklärt, daß ich nicht im Staatsdienst, also im Dienst der Universität, bleiben könne. Er gab gleichzeitig den Rat, der drohenden Katastrophe zuvorzukommen und Schritte zu tun, um den Plan zu verwirklichen, den ich einmal angedeutet hatte, um möglichst bald nach Amerika zu gehen. [...] Der Grund, weshalb ich untragbar geworden bin, ist meine Stellung zu den kirchenpolitischen Maßnahmen des Staates. [...] Ich bin nicht in der Lage, die DEK als Kirche zu bejahen und dem Staat das Recht zuzusprechen, in die inneren Angelegenheiten der Kirche hineinzuregieren. Elert kann das mit seinem Lutherum vereinbaren, ich kann es nicht.“¹⁴⁵

Nach dem Zweiten Weltkrieg schrieb Sasse an Paul Althaus:

„Vor meiner Ernennung (zum außerordentlichen Professor) wurde ich vom Ministerium aufgefordert, mich darüber zu äußern, wie ich zum Führer der nationalen Bewegung und der nationalen Regierung stehe. Ich habe darauf schriftlich geantwortet, daß Adolf Hitler, seit er vom Reichspräsidenten rechtmäßig zum Reichskanzler ernannt sei, im obrigkeitlichen Amt stehe und auf alles Anspruch habe, was nach der Lehre unserer Kirche der Obrigkeit zustehe [...] daß die Gehorsampflicht aber dort zu Ende sei, wo die Obrigkeit ihre Kompetenzen überschreite, z. B. wenn sie sich in die Lehre der Kirche einmische. (Als Pfarrer wäre ich in keiner anderen Lage gewesen.) [...] Als die Frage des Übergangs in den Staatsdienst für mich zu entscheiden war, war der Staat ja auch nicht das, was er nach dem Sommer 1933 wurde.“¹⁴⁶

Sasses Berufung nach Erlangen im Frühjahr 1933 war noch durch die Fakultät nach fachwissenschaftlichen Qualifikationen über die auszuwählenden Personen und nach drei Berufungsvorschlägen und mehreren Absagen erfolgt, ohne dass der NS-Staat diesen Vorgang beeinflusst hatte.¹⁴⁷ Die Briefäußerungen Sasses belegen, dass sein Übertritt in den Staatsdienst im Einklang mit seinem lutherischen Obrigkeitsverständnis stand, das der Obrigkeit die notwendige Ehre und Gehorsamsverpflichtung zuerkannte, jedoch die Grenze deutlich markierte, die ihr gegenüber der Kirche und ihrer Verkündigung gesetzt ist. Von Anbeginn seiner Lehrtätigkeit in Erlangen hat Sasse daran konsequent festgehalten. Sein Universitätsamt in Forschung und Lehre verstand er zugleich als im kirchlichen Auftrag stehend, so dass er mit den Vorgängen in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern sowie mit den andern Landeskirchen in Deutschland und mit der kirchlichen Ökumene im Ausland in enger Verbindung blieb. Während seiner Erlanger Zeit konnte Sasse seine kirchengeschichtlichen Lehrveranstaltungen ohne staatliche Beeinflussung durchführen, allerdings musste er sich wie in jeder Diktatur öffentlicher Kritik im Amt enthalten. Seine Lehrtätigkeit fand vonseiten der

¹⁴⁵ Sasse an Johann Michael Reu, D. D., Litt. D. vom 21. 6. 1939, LAELKB, Nachlass Sasse 8. 2. 0028-2. – Sasse hatte auch einen Ruf an das Seminar der altlutherischen Kirche in Breslau erhalten, das zuvor Werner Elert innehatte. Auf dringenden Wunsch von Landesbischof Meiser hatte Sasse jedoch abgesagt. Meiser wollte offenbar Sasse in Erlangen halten, von dem er immer wieder Informationen über die Situation an der Theologischen Fakultät erhielt. – In dem Brief an M. Reu sagt Sasse auch: „Marahrens macht sich [...] vorbehaltlos den Begriff der DEK zu eigen, den die Kirchenkanzlei und das Kirchenministerium Kerrl vertreten“ (ebd.).

¹⁴⁶ Sasse an Althaus vom 31. Juli 1945, LAELKB, Nachlass Sasse, 8. 2. 0028-11.

¹⁴⁷ Über die Einzelheiten s. Müller, Hermann Sasse (wie Anm. 7), s. Anm. 140, S. 176–180. Den Vorstoß vonseiten der Partei gegen Sasse hatte Kultusminister Schemm abgewehrt, s. Anm. 138.

Studenten großen Zuspruch.¹⁴⁸ In seinen Briefen nach dem Zweiten Weltkrieg wird jedoch auch deutlich, wie sehr er im Kreis seiner Kollegen in Erlangen gelitten hat. Gegenüber Althaus bekannte Sasse, dass ihm die zustehende Beförderung zum ordentlichen Professor vorenthalten wurde, obwohl er die Pflichten eines Ordinarius all die Jahre hindurch ausfüllte. Es ging ihm um die „Frage, ob man als Nichtnationalsozialist an einer deutschen Universität rechtlos sein solle. Daß dies de facto weithin der Fall war, damit musste ich mich abfinden.“¹⁴⁹ In seiner Lebensbeschreibung, die er der amerikanischen Militärregierung vorlegte, bemerkte er: „Doch war mein Wirken in Erlangen durch den Widerspruch schwer behindert, der zwischen meiner Stellung als Lehrer einer Staatsfakultät und als Gegner des Nationalsozialismus bestand.“¹⁵⁰ Das wirkte sich auch im Blick auf die für Sasse und seine ökumenische Arbeit so wichtigen Beziehungen und Reisen ins Ausland aus. Nur noch für eine Sitzung des Exekutivausschusses der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1934 nach Paris wurde ihm eine Genehmigung zuteil, die darauf folgenden Einladungen 1935 zum Lutherischen Weltkonvent, ebenfalls in Paris, und nach Dänemark wurden ihm abgelehnt. Auch für eine Vortragsreise nach Oslo und die Teilnahme an der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburgh 1937 wurden Sasse keine Genehmigungen erteilt, ebenso 1939 für eine Reise nach Dorpat.¹⁵¹

Wurden Sasse seine ökumenischen Aktivitäten somit schwer beschnitten, so hat er sich doch während seiner Erlanger Jahre der von innen und außen bedrängten Kirche in Deutschland fortwährend gewidmet. Dass dies im Kreis der Erlanger Kollegen mehrfach missliebig beurteilt wurde, darüber gibt es mehrere Zeugnisse. In einem Brief an Althaus sagt Sasse im Juni 1945:

„Ich habe seit langer Zeit darunter gelitten, daß meine theologische Arbeit verkleinert, vor anderen als bloße Journalistik herabgesetzt und vor der Öffentlichkeit diskreditiert wird. Es ist nicht meine Schuld, daß die ersten Erlanger Jahre in die Zeit des Kirchenkampfes fielen, in der ich, von meiner Kirche gerufen, Arbeiten übernehmen mußte, für die sich kein anderer Theologe fand und die mich oft über meine Kraft belastet haben, wenn auch, wie ich glaube, mein Lehramt darüber nicht zu kurz gekommen ist. Ich schäme mich dieses Einsatzes nicht.“¹⁵²

¹⁴⁸ Hans-Siegfried Huß berichtet aus eigener Anschauung: „Seine Lehrtätigkeit fand von Anfang an eine unerhörte Resonanz. [...] Die klare Diktion der Sprache und sein eigenes Durchdrungensein vom Gegenstand packte jeden Hörer und vermittelte ihm ein plastisches Bild auch noch so entfernt scheinender Bereiche. Höhepunkte aber waren, wenn er neben das Katheder trat und – sich vom Kollegheft lösend – die Linien zur Gegenwart zog und die zeitlich und räumlich oft so weit entfernt scheinenden Epochen transparent machte“ (Huss, „Was heißt lutherisch?“ (wie Anm. 138), 77. Auch Müller, Hermann Sasse (wie Anm. 7), 187, bestätigt dies.

¹⁴⁹ Sasse an Althaus vom 31. Juli 1945, LAELKB, Nachlass Sasse, 8.2. 0028-11. In diesem Brief äußert Sasse auch verschiedene Vorwürfe gegen Elert als damaligen Dekan, der die Beförderung Sasses nicht verfolgte. Elert war der Meinung, dass eine Beförderung Sasses nur ihn selbst und die Fakultät schädigen könne. Auch finanziell war Sasse in Erlangen unterbezahlt. Sein Extraordinariat entsprach etwa dem Gehalt eines preußischen Landpfarrers, wie er bemerkt.

¹⁵⁰ LAELKB, Nachlass Sasse, 8.2. 0028-11.

¹⁵¹ Ausführlich dazu Müller, Hermann Sasse (wie Anm. 7), 195–198. Zu Recht urteilt Müller über die Erlanger Tätigkeit Sasses: „Er ist zwar nicht verfolgt, aber doch argwöhnisch beobachtet und nicht gefördert worden“ (198).

¹⁵² Sasse an Althaus, 16. Juni 1945, LAELKB, Nachlass Sasse, LB 0.20004-299. Sasse hat hier vor allem seinen Kollegen Hermann Strathmann im Blick, der nach dem sog. Memorandum über die Theologische Fakultät der Universität Erlangen, das Sasse im Auftrag der amerikanischen Militärregie-

Das Betheler Bekenntnis und die Barmer Theologische Erklärung

Wenige Monate nach Antritt seiner Erlanger Professur wurde Sasse im August 1933 von dem Leiter der Betheler Anstalten, Friedrich von Bodelschwingh, zur Mitarbeit an dem sog. Betheler Bekenntnis nach Bethel gerufen. Hier hat er zusammen mit Dietrich Bonhoeffer und dem Betheler Dozenten Georg Merz „die Erfahrung einer beglückenden Zusammenarbeit mit den gleichgesinnten lutherischen Theologen“ gehabt. Das Betheler Bekenntnis stellt

„in der zweiten Hälfte des Jahres 1933 den bedeutendsten Versuch bekenntnistreuer Lutheraner dar, auf der Grundlage der reformatorischen Bekenntnisse Stellung zu beziehen gegen die deutsch-christliche Unterhöhlung der Kirche und eine Antwort zu formulieren auf die bedrängenden Fragen der Gegenwart“.¹⁵³

Auch das Urteil Klaus Scholders ist bemerkenswert:

„In der Form zwar schwerfällig, befrachtet mit zahlreichen Belegen aus der Bibel, aus Luther und vor allem aus den Bekenntnisschriften, war dieses Bekenntnis doch an manchen Stellen theologisch und politisch klarer und genauer als die berühmte Barmer Erklärung vom Mai 1934.“¹⁵⁴

Dietrich Bonhoeffer und Hermann Sasse sind die beiden Namen, die Berliner Studenten dem ehemals designierten Reichsbischof und nach dessen Verzichtserklärung weiterhin im hohen Ansehen stehenden Leiter der Betheler Anstalten zur Bearbeitung eines neuen Bekenntnisses Anfang August 1933 vorschlugen. Am Anfang des neuen Bekenntnisbildungsprozesses in der werdenden Bekennenden Kirche standen Theologiestudenten und junge Pfarrer, die von der Notwendigkeit durchdrungen waren, dass durch die Neuformulierung eines Bekenntnisses theologische Antworten auf die brennenden Fragen gefunden werden müssen, die durch die Machtübernahme der Deutschen Christen in den deutschen Landeskirchen entstanden sind. Es ist bezeich-

nung verfasste, Sasse schwere Vorwürfe gemacht hat, er habe seine Erlanger Kollegen und vor allem ihn selbst, Strathmann, diskreditiert. In diesem Streit ging es vor allem um einen Aufsatz Strathmanns in den „Theologischen Blättern“ von Anfang Juni 1940, in dem Strathmann, der an sich ein scharfer Gegner des Nationalsozialismus war, aber in seiner deutschnationalen Haltung am Anfang des Zweiten Weltkrieges begeistert schrieb: „Welch eine Wendung durch Gottes Führung!“ Darauf reagierte Sasse im August 1945: „Wenn man Hitler so bewertet, wie es in jenem Aufsatz geschah, dann durfte man ja schließlich auch nicht ganz vergessen, daß mindestens seit 1938 das Programm der Ausrottung des Judentums und der Vernichtung zahlloser unschuldiger kranker Menschen in einem Maße durchgeführt wurde, welches im In- und Ausland Entsetzen hervorrief. Der Verfasser wußte davon ebenso wie seiner Leser“ (Nachlass Sasse, LAELKB, 8.2. 0028-11). An Landesbischof Meiser schrieb Strathmann am 29. 10. 1945: „Sasse hat von Anfang an in ihr (der Fakultät) als unakademischer, störender Fremdkörper gewirkt. Solange er dies ist, wird sich die Fakultät nicht erholen“ (LAELKB, Nachlass Sasse, LB 0.20004-299). – Das „Vertrauliche Memorandum“ Sasses über die Theologische Fakultät Erlangen hat erstmals Gerhard Müller veröffentlicht und kommentiert: Müller, Hermann Sasse (wie Anm. 7), 198–205 und 212–217. Zu Strathmann vgl. Otto Haas, Hermann Strathmann. Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit, Bamberg 1993.

¹⁵³ Manacuc M. Lichtenfeld, Georg Merz – Pastoraltheologie zwischen den Zeiten. Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten. Darin eine ausführliche Darstellung und Würdigung der komplizierten Entstehungsgeschichte des Betheler Bekenntnisses: Bekenntnis und Bekennen: Das „Betheler Bekenntnis“, 327–410, hier 328.

¹⁵⁴ Scholder, Kirchen (wie Anm. 104), 579.

nend, dass die doppelte Nennung der Namen Bonhoeffer und Sasse für diese wichtige Aufgabe vorgeschlagen wurde. Beide Theologen waren in Berlin den jungen Leuten bekannt, Bonhoeffer als Privatdozent an der Universität, von dessen theologischer Arbeit und Haltung entscheidende Impulse ausgingen, aber auch Sasse, der vor seiner Erlanger Professur als Pfarrer an der Marienkirche in Berlin wirkte und mit Gerhard Jacobi (1891–1971) den Theologischen Arbeitskreis „Kirche und Amt“ für junge Pfarrer in Berlin und Brandenburg gründete. Beide Theologen kannten sich untereinander gut, auch durch die gemeinsame Teilnahme an dem sog. Jacobi-Kreis, und Bonhoeffer hatte den Kontakt mit Sasse auch nach dessen Übernahme eines Extraordinariats in Erlangen aufrechterhalten.¹⁵⁵

Sasse hat in seinem Rückblick auf sein Wirken in der NS-Herrschaft auch das Betheler Bekenntnis genannt, das er als Grundlage des Pfarrernotbundes und der werdenden Bekennenden Kirche verstand.¹⁵⁶ Er erwähnte die Frage der Haltung der Kirche zu den Juden und die Stellung der nichtarischen Christen in der Kirche. Hier fallen nun auch im Betheler Bekenntnis die entscheidenden Aussagen. Allerdings ist in dem sog. Entwurf, der ersten Textfassung, die Judenthematik noch nicht enthalten, aber in der sog. August-Fassung, an der neben Bonhoeffer und Sasse auch Georg Merz, Gerhard Stratenwerth und vor allem Wilhelm Vischer mitgearbeitet haben.¹⁵⁷

„Als einziges kirchliches Dokument dieser Art nach der Machtergreifung Hitlers brachte das Betheler Bekenntnis, anders als z. B. die nur einige Monate später im Mai 1934 entstandene und bekannt gewordene ‚Barmer Theologische Erklärung‘, nicht nur eine innerkirchliche Stellungnahme in eigener Sache, sondern es durchbrach auch das sonst fast durchweg übliche kirchliche Schweigen hinsichtlich des nationalsozialistischen Unrechts gegenüber den jüdischen Mitbürgern.“¹⁵⁸

Die entscheidende Schlusspassage aus dem Artikel „Die Kirche und die Juden“ lautet: Das Besondere des Judenchristen ist nicht in seiner Rasse oder Art oder Geschichte begründet, sondern

„allein in der besonderen Treue Gottes gegenüber Israel nach dem Fleisch. Dadurch, dass der Judenchrist gerade nicht in irgend einer gesetzlichen Weise besonders gestellt wird in der Kirche, ist er in ihr ein lebendiges Denkmal der Treue Gottes und ein Zeichen dafür, dass der Zaun zwischen Juden und Heiden niedergelegt ist und der Christusglaube nicht in der Richtung auf eine Nationalreligion oder auf ein artgemäßes Christentum verfälscht werden darf. Die aus der Heidenwelt stammenden Christen müssen eher sich selbst der Verfolgung aussetzen

¹⁵⁵ Vgl. Marice Schild, Sasse und Bonhoeffer. Churchmen on the Brink, in: *Lutheran Theological Journal* 29, 1995, 3–10. – Christine-Ruth Müller, Bekenntnis und Bekennen. Dietrich Bonhoeffer in Bethel (1933). Ein lutherischer Versuch, München 1989, 16–21. – Diese Arbeit hat bei dem Entstehungsprozess des Betheler Bekenntnisses den Akzent vor allem auf Bonhoeffer gelegt, aber z. T. zu einseitig und tendenziös im Blick auf die anderen Mitautoren. Die Hauptmitarbeit Sasses am Entwurf und an der sog. Augustfassung ist nicht infrage zu stellen.

¹⁵⁶ Das wird in der neueren Forschung zum Betheler Bekenntnis vollauf bestätigt.

¹⁵⁷ Lichtenfeld, Georg Merz (wie Anm. 152), hat nachgewiesen, dass an der ersten Textfassung (Entwurf) neben Bonhoeffer und Sasse auch Georg Merz mitgewirkt hat. In der sog. Augustfassung hat der Schweizer Alttestamentler Wilhelm Fischer den Artikel „Die Kirche und die Juden“ hinzugefügt. Er war ein Freund Karl Barths und zu dieser Zeit Dozent in Bethel.

¹⁵⁸ Müller, Bekenntnis (wie Anm. 154), 9.

als die durch Wort und Sakrament gestiftete kirchliche Bruderschaft mit dem Judenchristen freiwillig oder gezwungen auch nur in einer einzigen Beziehung preiszugeben.“¹⁵⁹

Der Artikel von Wilhelm Vischer „Die Kirche und die Juden“ hatte zuvor schon die bleibende Treue Gottes gegenüber seinem auserwählten Volk bezeugt:

„Gott preist seine Treue dadurch überschwänglich, dass er Israel nach dem Fleisch, aus welchem Christus nach dem Fleisch geboren ist, trotz aller Untreue auch nach der Kreuzigung des Christus noch die Treue hält. Er will die Erlösung der Welt, die er mit dem Herausruf Israels angefangen hat, mit den Juden auch vollenden (Röm. 9–11).“¹⁶⁰

Mit Bonhoeffer war sich Vischer vollkommen einig, stand für Bonhoeffer doch schon seit seinem April-Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“ fest, dass mit der Einführung des kirchlichen Arierparagraphen der status confessionis gegeben sein würde. Aber auch Sasse war für den Artikel Vischers eingetreten, wie Jelle van der Kooi mitteilt.¹⁶¹ Mit Bodelschwingh und Merz kam es allerdings zu schwierigen „Meinungsverschiedenheiten“ über den Artikel von Vischer, was schon Barth in seiner Antwort an Vischer andeutet, der ihm den Artikel zugesandt hatte: „Sage den Dortigen, daß ich mit jedem Wort einverstanden sei und daß ich wohl wünschte, sie würden es auch sein.“¹⁶²

Dass Sasse und Bonhoeffer über die Stellung zu den Judenchristen unter sich und mit Vischer vollkommen einig waren, wird durch einen Brief dokumentiert, den Sasse an Bonhoeffer am 12. 9. 1933 gerichtet hatte, nachdem am 5./6.9. die Generalsynode in Preußen den Arierparagraphen eingeführt hatte. Der Brief Sasses antwortet auf einen Brief Bonhoeffers vom 9.9. an ihn, der leider nicht mehr vorhanden ist. In dem Brief Sasses an Bonhoeffer vom 12.9. heißt es:

„Ich nehme an, daß die öffentliche Verletzung des Bekenntnisses von Ihnen in der Aufrichtung des Arierparagraphen gesehen wird, der ja bedeutet, daß auch die Apostel Jesu Christi, ja der Herr selbst, der ein Sohn Davids nach dem Fleisch war, aus dem Predigtamt der preußischen Kirche weichen müssten. Das neue Gesetz scheidet die preußische Kirche von der Christenheit. Es bedeutet eine Lästerung des heiligen Geistes. [...] Nun nehme ich an, daß dieses Gesetz

¹⁵⁹ Müller, Bekenntnis (wie Anm. 154), 115. – Nur kurze Zeit nach diesen klaren Worten wurde der sog. Arierparagraph auf der altpreußischen Generalsynode Anfang September eingeführt. Das Betheler Bekenntnis sollte auf der Nationalsynode am 27. September 1933 die Deutschen Christen entscheidend stellen und treffen, aber dazu kam es leider nicht. Bodelschwingh hatte die August-Fassung des Bekenntnisses an verschiedene Gutachter verschickt, deren Rückantwort auf sich warten ließ, vor allem aber wurden an dem Abschnitt „Die Kirchen und die Juden“ und an anderen Stellen Veränderungen vorgenommen, die mit Recht als Verwässerungen des ursprünglichen Textes gelten. Es entstand die sog. November-Fassung, die nochmals überarbeitet wurde. Am Jahreswechsel 1933/34 erschien schließlich „Das Bekenntnis der Väter und die bekennende Gemeinde“, unter der Verantwortung von Martin Niemöller publiziert, zu einem Zeitpunkt, als sich die Verhältnisse in der evangelischen Kirche schon wieder stark verändert hatten. Bonhoeffer war inzwischen in London und hat sich von der veränderten Textfassung distanziert. So ist das ursprüngliche „Betheler Bekenntnis“ nicht zu der Wirkung gekommen, die sich seine Hauptmitarbeiter im August 1933 erhofften.

¹⁶⁰ Müller, Bekenntnis (wie Anm. 154), 113.

¹⁶¹ Das Betheler Bekenntnis. Mit einer Einführung von Jelle van der Kooi und einem Brief Dietrich Bonhoeffers (Bethel, 25). Bielefeld 1983, 61, Anm. 29. Vgl. auch Lichtenfeld, Georg Merz (wie Anm. 152), 362, Anm. 164.

¹⁶² Zitiert nach Lichtenfeld, Georg Merz (wie Anm. 152), 362 mit Anm. 162.

auch auf andere Landeskirchen ausgedehnt wird, vielleicht auf die gesamte Deutsche Evangelische Kirche. Die Nationalsynode wird das zeigen. Dann wäre der Augenblick für eine große gemeinsame Aktion gekommen.“¹⁶³

Sasse machte Bonhoeffer einen Vorschlag, der darin bestand, dass Bonhoeffer die Lage Landesbischof Meiser schildern solle, dem ins Gewissen zu rufen sei, „als lutherischer Bischof für das lutherische Bekenntnis bis zum Letzten einzustehen, und zwar innerhalb der ganzen DEK“. Es gehe um die Amtspflicht der lutherischen Bischöfe und um eine Entscheidung für ganz Deutschland. „Unser Betheler Bekenntnis könnte dafür auch Dienste tun.“¹⁶⁴

Bis zur Nationalsynode Ende September sollte also nach Sasse „für eine gemeinsame Aktion“ noch gewartet werden, aber seine Hoffnungen gingen nicht in Erfüllung. Auf seiner Reise nach Wittenberg machte Landesbischof Meiser Station in Erlangen, und hier warnte Sasse Meiser leider vergeblich vor der Wahl Ludwig Müllers zum Reichsbischof.¹⁶⁵ Aus seiner Erlanger Umwelt berichtet Sasse an Bonhoeffer, indem er Bonhoeffer auf das neue Buch von Elert „Ecclesia militans“ hinweist: „Elert kennt die DC nicht, wie ja überhaupt die Leute hier z. T. in einer rührenden Ahnungslosigkeit leben.“ Sasse ist sprachlos, „wie optimistisch führende Lutheraner die Lage sehen“.¹⁶⁶

Auch Karl Barth war von Bodelschwingh zur Begutachtung der August-Fassung des Betheler Bekenntnisses gebeten worden, wie Barth ja auch sein Einverständnis mit Vischers Artikel „Die Kirche und die Juden“ zuvor erklärt hatte.¹⁶⁷ Schon den Berliner Studenten lag daran, dass neben Bonhoeffer und Sasse auch Karl Barth mit der reformierten Kirche einen parallelen Schritt tut.¹⁶⁸ Die Notwendigkeit eines aktuellen Bekenntnisses war für die gesamte evangelische Kirche gegeben, da sie von den Deutschen Christen insgesamt bedroht war, aber an dem lutherischen Betheler Bekenntnis war Barth nicht beteiligt, obwohl er ihm in den ersten Fassungen positiv gegenüberstand, allerdings an dem Abschnitt über die Ordnungen auch erhebliche Kritik übte. Am 11. Oktober 1933 äußerte Barth gegenüber Bodelschwingh Zweifel, ob ein lutherisches Bekenntnis heute genüge und regte an, den Entwurf des Betheler

¹⁶³ Brief Sasses an Bonhoeffer vom 12. 9. 1933, in: Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, hg. v. Eberhard Bethge, München 1959, Bd. II, 71.

¹⁶⁴ Sasse an Bonhoeffer (wie Anm. 162), 72. – Mit dieser Bemerkung Sasses ist das Betheler Bekenntnis erstmals als solches bezeichnet worden.

¹⁶⁵ So Walther von Loewenich, Erlebte Theologie. Begegnungen, Erfahrungen, Erwägungen, München 1979, 155. – Sasse hatte zuvor einen scharfsichtigen Aufsatz „Die deutsche Union von 1933. Ein Wort zur ‚Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche‘“ in den Theologischen Blättern veröffentlicht, der allen Mitgliedern der am 27. September 1933 in Wittenberg zusammengetretenen „Nationalsynode“ überreicht wurde (wieder abgedruckt in Sasse, In Statu Confessionis [wie Anm. 10], 265–272). Darin stellt er die historische und theologische Unmöglichkeit dieser „Unionskirche“ heraus, in der trotz gegenteiliger Behauptung die Landeskirchen ihre Selbstständigkeit als Kirche verloren haben und nur noch als Kirchenprovinzen existieren, die von einem allmächtigen Reichsbischof dirigiert werden. Den Artikel über den Reichsbischof in der Verfassung kommentiert Sasse: „Was für eine Vollmacht! Es gibt nur ein Amt, das mit diesem zu vergleichen ist: das Amt des römischen Papstes seit dem Vaticanum“, Sasse, In Statu Confessionis (wie Anm. 10), 270.

¹⁶⁶ Sasse an Bonhoeffer (wie Anm. 162), 72.

¹⁶⁷ S. Anm. 159.

¹⁶⁸ Hauptarchiv Bethel 2/39–96, fol. 2. Vgl. Müller, Bekenntnis (wie Anm. 154), 17.

Bekenntnisses gemeinsam so durcharbeiten, „daß er [...] als evangelisches Bekenntnis vor die Öffentlichkeit treten könne“.¹⁶⁹

In der Barmer Theologischen Erklärung vom Mai 1934 kam ein solches gesamt-evangelisches Bekenntnis zustande, das bis heute Aktualität besitzt. Auch Hermann Sasse war als lutherischer Theologe neben Hans Asmussen und Thomas Breit an der Entstehungsgeschichte der Barmer Erklärung beteiligt. Aber Sasse ist kurz vor der entscheidenden Abstimmung der Synode aus Barmen abgereist, weil er den sechs Thesen inhaltlich zwar durchaus zustimmen konnte, nicht jedoch, dass eine konfessionell unterschiedlich zusammengesetzte Synode über rechtmäßige Lehre oder Irrlehre aussagen könne. Dies könne nur von einer lutherischen Synode für die Lutheraner und von einer reformierten Synode für die Reformierten gesagt werden. Dieser bekannte und vielfach auf Unverständnis gestoßene Schritt Sasses hing mit seinem Kirchenverständnis zusammen, das er zuvor in seinen Schriften dargelegt hatte. Carsten Nicolaisen, der sich besonders um Geschichte und Deutung der Barmer Theologischen Erklärung verdient gemacht hat, sagt mit Recht:

„Da die sichtbare Kirche für Sasse aus Partikularkirchen bestand, die ihre Identität in ihrem konfessionell jeweils verschiedenen ‚Bekenntnisstand‘ hatten, konnte es für ihn keinen die einzelnen Partikularkirchen übergreifenden Zusammenschluß geben, der den Namen ‚Kirche‘ beanspruchen durfte.“¹⁷⁰

Wie Sasses Mitwirkung am Betheler Bekenntnis und seine Teilnahme in Barmen zeigen, schließt die von ihm praktizierte und geforderte Traditionsbindung an den reformatorischen Bekenntnissen keineswegs die Ergänzung der Bekenntnisse bei schwerer Bedrohung der Lehre aus. So heißt es in den unter Sasses Leitung veranstal-

¹⁶⁹ Zitiert nach Scholder, Kirchen (wie Anm. 104), 582.

¹⁷⁰ Carsten Nicolaisen, Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen-Vluyn 1985, 37. Vgl. auch Carsten Nicolaisen, Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung, in: Wolf-Dieter Hauschild/Georg Kretschmar/Carsten Nicolaisen (Hgg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984. – In einem Brief Sasses an Dr. Friedrich Bachmann, Vorsitzender des Landessynodalausschusses in München, vom 13. 6. 1934, wird der Standpunkt Sasses besonders klar: „Mein Haupteinwand gegen die Resolutionen der ‚Bekenntnissynode‘ ist der, daß die Synode nicht berechtigt war, zu erklären, was reine Lehre ist und was nicht. Sie konnte und mußte eine große wirkungsvolle Erklärung gegen den Rechtsbruch, der auch hinsichtlich der Geltung der Bekenntnisse geschieht, abgeben, aber was heute Irrlehre ist, das kann nur eine lutherische Synode für die Lutheraner, eine reformierte Synode für die Reformierten mit dem Anspruch, gehört zu werden, sagen. Indem die Synode die ‚Theologische Erklärung‘ annahm, nahm sie eine Lehrbefugnis in Anspruch, welche die Kirche Augsburgischer Konfession nicht anerkennen kann, weil sie eine über den beiden Konfessionskirchen stehende ‚evangelische Lehre‘ nicht kennt. (Art. 2, Ziffer 3 der Reichskirchenverfassung). [...] Dabei ist es völlig gleichgültig, was in den sechs Sätzen steht. Man nennt diese Argumentation juristische Haarspalterei, das weiß ich. Aber wenn man das tut, dann darf man sich nicht wundern, wenn die Deutschen Christen unsere Rechtsbedenken ebenso abtun“ (LAELKB, Nachlass Sasse, Personen 244, Nr. 1). – Vgl. auch Sasses Schrift „Das Bekenntnis der Lutherischen Kirche und die Barmer Theologische Erklärung (1934/1936): Sasse, In Statu Confessionis (wie Anm. 10), 280–286. Zu Sasse und der Barmer Theologischen Erklärung vgl. Martin Wittenberg, Hermann Sasse und Barmen, in: Wolf-Dieter Hauschild/Georg Kretschmar/Carsten Nicolaisen (Hgg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984, 84–106; Roman Breitwieser, Hermann Sasses Ablehnung der Barmer Theologischen Erklärung vor dem Hintergrund seines Kirchenverständnisses, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Bd. 37, 1990, 39–60.

teten sog. Riederauer Thesen zur lutherischen Volksmission von Anfang Oktober 1933:

„Zu allen Zeiten hat die Kirche durch Anwendung ihres Bekenntnisses über die Reinheit der Lehre zu wachen, die Ergänzung ihres Bekenntnisses erzwingt der Herr der Kirche in Zeiten neuer schwerer Bedrohung der reinen Verkündigung des Evangeliums. Deshalb kann die Bekenntnisbildung keineswegs abgeschlossen sein.“¹⁷¹

Im Frühjahr 1934 äußerte sich Sasse auch ausführlich zu seiner Sicht über das Verhältnis von Lutheranern und Reformierten in der Schrift „Union und Bekenntnis“.¹⁷² Das notwendige Zusammengehen der beiden evangelischen Konfessionen im Protest gegen einen gemeinsamen Feind, hebt Sasse hier klar hervor: „Es gibt heute einen gemeinsamen Feind, gegen den die beiden evangelischen Konfessionen Schulter an Schulter zu kämpfen haben. Dieser Feind ist die große Häresie, die in unseren Kirchen aufgebrochen ist. Sie ist nicht von heute und gestern.“¹⁷³ Die Lutheraner haben allerdings nach Sasse noch einen besonderen Grund, in dieser Protesthaltung entschiedener zu sein als die Reformierten:

„Das Nein des bekennnistreuen Luthertums gegen die Gestalt, in der die große Häresie des Modernismus heute erscheint, wird noch schroffer sein müssen als das der Reformierten, und zwar deswegen, weil diese Gestalt, wie sie heute in Deutschland auftritt, auf dem Boden der lutherischen Kirche erwachsen ist und sich nicht mehr in den Mantel des idealistischen Philosophen oder des mystischen Schwärmers, sondern in das verführerische Gewand lutherischer Rechtgläubigkeit hüllt. Das ist die fürchterliche List des alten bösen Feindes, mit dem die lutherische Kirche von Anfang an hat kämpfen müssen [...], dass er heute mit den Bekenntnisschriften unter dem Arm, Luther-Choräle auf den Lippen, in die Kirche Luthers einzieht und – was alle Schwärmer verheißen haben – die Reformation vollenden will. Weil die große Häresie heute [...] als Pseudo-Luthertum erscheint, darum verwirrt sie die lutherische Kirche mehr als die reformierte, darum müssen wir Lutheraner das Nein zu ihr noch entschiedener sprechen als die Reformierten, darum ist es aber für uns zugleich schwerer, uns von ihr zu scheiden. Es ist immer leichter, mit einer Irrlehre fertig zu werden, die aus der Fremde zu uns kommt, als mit der, die im eigenen Hause gewachsen ist. Darum ist der Kampf, den das bekennnistreue Luthertum heute zu führen hat, in vieler Hinsicht ein anderer als der der Reformierten: es ist ein Kampf um das rechte Verständnis der Lehre unserer Bekenntnisse über die heute umstrittenen Fragen. Insofern er vom Boden unseres Bekenntnisses aus gekämpft werden muß, müssen wir ihn allein ausfechten. Dabei werden wir uns dessen dankbar bewusst sein, dass die Reformierten den gemeinsamen Gegner an ihrer Front und mit der Waffe ihres Bekenntnisses bekämpfen, und wir werden gern ihren Rat und ihre Warnung hören, weil wir wissen, daß wir mit ihnen um dasselbe Ziel, um das reine Verständnis des einen Evangeliums kämpfen.“¹⁷⁴

Diese, hier bewusst länger zitierte Passage Sasses, gibt einen gewissen Einblick in seine Motive, die ihn in Barmen geleitet haben, obwohl die Herausforderung durch die Macht der Deutschen Christen in den deutschen Landeskirchen so groß war, dass die Überlegungen Sasses zu Fragen zweiten Ranges erscheinen. Sasse ist sich dieses

¹⁷¹ Riederauer Thesen, in: Theodor Ellwein/Christian Stoll (Hgg.), *Bekennende Kirche*, Heft 1, München 1933, 7. – Dieser Passus ist fast wörtlich in das Betheler Bekenntnis übernommen worden, Art. VII. 2 „Von Amt und Bekenntnis“, vgl. Müller, *Bekenntnis* (wie Anm. 154), 16–21.

¹⁷² Zuerst in *Junge Kirche. Halbmonatsschrift für reformatorisches Christentum*, 2. Jg., Heft 5, 10. März 1934, 183–190, also kurz vor Barmen. Wieder abgedruckt in: Sasse, *In Statu Confessionis* (wie Anm. 10), 273–279.

¹⁷³ Sasse, *In Statu Confessionis* (wie Anm. 10), 275.

¹⁷⁴ Sasse, *In Statu Confessionis* (wie Anm. 10), 276.

Argumentes selbst bewusst, aber die Deutsche Evangelische Kirche, als deren Bekenntnissynode die Synodalen in Barmen zusammenkamen, ist für Sasse so ungläubwürdig, nicht nur in ihrer Verfassung, sondern auch in der Art ihres Zusammenschlusses, dass er zu keiner anderen Haltung kommen kann. An einem praktisch-kirchlichen Beispiel versucht er, seinen Standpunkt deutlich zu machen. Der Reichsbischof beabsichtigt, für das ganze Reich eine einheitliche Liturgie einzuführen. Wie dieses Unternehmen zwischen den verschiedenen, bekenntnisorientierten Landeskirchen ausgehen wird, ist ihm ein Beispiel dafür, „daß das zur Zeit mögliche Einverständnis zwischen Lutheranern und Reformierten nicht ausreichen würde, um die praktischen Aufgaben des notwendigen Kampfes um die Erhaltung der reinen evangelischen Kirche zu lösen“.¹⁷⁵

Im Jahr 1934 gab Sasse letztmals das „Kirchliche Jahrbuch“ heraus, nachdem es 1933 nur noch als Torso, ohne Darstellung der kirchlichen Entwicklung, erscheinen konnte. Auch das Jahrbuch 1934 ist ein schmaler Band, aber es enthält ein Vorwort des Herausgebers, auf das zu blicken lohnt. Sasse schaut hier zurück auf seine Darstellung der „Kirchlichen Zeittage“ in den vorangegangenen Jahren, an der verständlicherweise viel Kritik geübt wurde, aber der Streitpunkt der Kritik war

„nicht ihr dogmatischer Gehalt, sondern das Temperament, mit dem sie geschrieben war. Aber wer konnte die Geschichte jener Zeit ohne innere Erregung schreiben? Das Schiff der Kirche trieb mit gebrochenem Ruder und schwerer Schlagseite im Sturm der Zeit. Die Besatzung aber sah nur die herrliche Kirchenflagge mit dem violetten Kreuz im Winde flattern. Sie war stolz auf ihr Schiff, so erfreut über die immer raschere Fahrt – in den Abgrund. An Warnungen hat es wahrlich nicht gefehlt, aber niemand beachtete sie.“¹⁷⁶

Um einen neuen Stil der Darstellung der kirchlichen Zeitgeschichte hatte sich Sasse bemüht, wobei es ihm besonders um einen Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis ging, an deren gegenseitiger Ferne das evangelische Kirchentum in Deutschland so sehr leidet. Das Jahr 1933

„ist zu einem Jahr der Schande für unsere Kirchen geworden. [...] Gibt es ein traurigeres Schauspiel als die völlige Ratlosigkeit, mit der viele unserer besten Theologen den kirchlichen Ereignissen gegenüberstanden? [...] Wenn die Theologie es nicht mehr als Theologie weiß, dann wird sie es vielleicht vom Nationalsozialismus lernen, daß es eine Grenze der Diskussion gibt. Es gibt in der Kirche Menschen, Mächte, Ideen, mit denen man nicht diskutiert, sondern denen man die Maske vom Gesicht reißt [...] Wohin eine Theologie gerät, die nicht mehr Nein sagen kann, die ihre Charakterlosigkeit und Überzeugungslosigkeit vergeblich hinter dem geistvollen Sic et Non eines endlosen Parlamentierens und Vermittels zu verbergen sucht, das hätten wir ja eigentlich schon lange wissen können. Nun endlich liegt es so klar am Tage, daß jeder es begreifen müßte.“¹⁷⁷

Aber Sasse belässt es nicht bei dieser schonungslosen Kritik an der Theologie: „Es gibt nur eins, was mit diesem Versagen deutscher Theologen in der entscheidenden Prüfungsstunde des Jahres 1933 verglichen werden kann. Das ist das Versagen unserer Kirchenregierungen.“¹⁷⁸ Den Sieg der Deutschen Christen in den Leitungen der

¹⁷⁵ Sasse, In Statu Confessionis (wie Anm. 10), 278.

¹⁷⁶ Kirchliches Jahrbuch 1934, Vorwort, 6.

¹⁷⁷ Kirchliches Jahrbuch 1934, Vorwort, 7. – Man kann vermuten, dass Sasse hier auch an seine Erlanger Kollegen denkt.

¹⁷⁸ Kirchliches Jahrbuch 1934, Vorwort, 8.

meisten deutschen Landeskirchen beklagt Sasse als Verfall des echten Kirchenregimentes, denen das Bekenntnis nur noch als Arbeitshypothese galt.

„Als die neue Bewegung, der sie dann zum Opfer gefallen sind, an die Türen der Kirche anklopfte, da wussten sie ihr mit nichts anderem entgegenzutreten als mit dem Angebot, ihr einen ihrer Stärke entsprechenden Anteil der Macht in der Kirche zu bewilligen. Die neue Kirchenpartei aber hatte inzwischen von den weltlichen Politikern des Nationalsozialismus gelernt, wie man mit parlamentarischen Regierungen fertig wird. Und so kam dann die unvermeidliche Katastrophe.“¹⁷⁹

Im Rückblick auf die vierzehn Jahre der Weimarer Republik sieht Sasse einerseits eine großartige kirchliche Organisationsarbeit nach 1918 und andererseits einen Aufbruch in der Theologie, der die Reformation neu zu verstehen suchte. Aber auf beiden Seiten spricht man verschiedene Sprachen, können Kirche und Theologie nicht zueinander finden. Das ist die große Krisis des deutschen Protestantismus, die nicht dadurch zu überwinden ist, dass man auf eine nationalkirchliche und volkskirchliche Erneuerung hofft.

„Es war der größte Irrtum des Jahres 1933, daß man meinte, dem großen Umschwung der nationalen Erhebung müsste nun ein analoger Vorgang in der Kirche, eine Art Wiedergeburt der Kirche zur Seite gehen oder folgen. Es wäre kein minder verhängnisvoller Irrtum, wenn man meinen wollte, die neue Volksgemeinschaft müsse nun mit Notwendigkeit das Ende der Auseinandersetzungen innerhalb der evangelischen Christenheit in Deutschland bedeuten.“¹⁸⁰

Mit diesen hellsichtigen Sätzen stieß Sasse unsanft mitten hinein in die Wünsche und Sehnsüchte vieler damaliger Christen in allen Lagern, die von ihrer kirchlichen Gegenwart enttäuscht waren, vor allem aber in die großen volksmissionarischen Hoffnungen seiner lutherischen Glaubensbrüder. Denn nach der sog. Einigung der Nation in der Politik war die kirchliche Einigung in einer Reichskirche für viele evangelische Christen nun das Gebot der Stunde.¹⁸¹

Mit unmissverständlicher Klarheit hebt Sasse den fundamentalen Unterschied zwischen Volk und Kirche hervor:

„Je ernster die Theologie das Volk als Träger der Geschichte, als eine gottgegebene Realität der geschaffenen Welt versteht und je mehr sie die Kirche ernst nimmt, um so fraglicher wird ihr der ganz unklare Begriff der Volkskirche werden, der nicht der Reformation, sondern dem protestantischen Bürgertum des 19. Jahrhunderts entstammt. [...] Es ist denn auch zu erwarten,

¹⁷⁹ Kirchliches Jahrbuch 1934, Vorwort, 9.

¹⁸⁰ Kirchliches Jahrbuch 1934, Vorwort, 14. – Diese Auseinandersetzungen aber sind notwendig! Sasse setzt hinzu, dass für den national erstarkten Staat „ein solcher Kampf äußerst unsympathisch ist und daß man ihn als ein bloßes Theologengezänk empfindet, mit dem das Volk nichts zu tun hat, von dem es nichts wissen will und den man deshalb so schnell wie möglich beilegen muß (Kirchliches Jahrbuch 1934, Vorwort, 13).

¹⁸¹ Das wird z. B. in dem kirchlich-politischen Wochenblatt des „Freimund“ deutlich, wo es heißt: „Weil wir Lutheraner mit starkem Nachdruck betonen müssen, daß unser Christentum nur existiert in geschichtlichen Gestaltungen, darum wollen wir auch, daß unsere lutherische Kirche dem politischen Schicksal unseres Volkes Rechnung trägt, d. h., daß die durch den Führer Adolf Hitler geschaffene Zusammenfassung des deutschen Volkes aus so viel Zerrissenheit und Ohnmacht auch die Kirche zu größerer Einheit und Geschlossenheit verpflichtet“ (Freimund, 5. 4. 1934, S. 147. Vgl. Sommer, Freimund [wie Anm. 28], 856f.).

daß die ganze volkscirchliche Ideologie demnächst wie eine schöne Seifenblase zerplatzen wird.“¹⁸²

Mit dieser schonungslosen kirchlichen Zeitkritik verabschiedet sich Hermann Sasse als Herausgeber des Kirchlichen Jahrbuchs, in dem er ein scharf argumentierendes und warnendes theologisches Wächteramt über Kirche, Theologie und Politik in der Zeit vor und in der Zeit des Nationalsozialismus ausgeübt hat.

Während der Erlanger Lehrtätigkeit Sasses erschienen verschiedene Schriften und längere Aufsätze von ihm, die sich mit der Frage der lutherischen Kirche, ihrem Bekenntnis und mit dem heiligen Abendmahl beschäftigen.¹⁸³ Verständlicherweise sind hier nur Andeutungen und indirekte Hinweise enthalten, die seine kritische Haltung zu seiner kirchlichen, theologischen und politischen Umgebung in einem totalitären Staat bezeugen. Aber es lohnt sich dennoch sehr, auf ihre Zeitkritik aufmerksam zu machen. Auf zwei Schriften sei besonders hingewiesen: „Das Volk nach der Lehre der evangelischen Kirche“, 1934, und „Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit nach lutherischer Lehre“, 1935.¹⁸⁴

Sasses Kritik am Volksbegriff und das Staat-Kirche-Verhältnis

Wie Hermann Sasse die lutherischen Bekenntnisschriften gegen die Ideologie der völkischen Bewegung und gegen die sog. volkscirchliche Erneuerung durch eine christlich erneuerte Volksgemeinschaft in Anschlag bringt, macht seine Schrift „Das Volk nach der Lehre der evangelischen Kirche“ exemplarisch deutlich. Dem theologisierten und vitalisierten Begriff des Volkes und des Volkstums in der lutherischen Theologie¹⁸⁵ vor und in der Herrschaft des Nationalsozialismus stellt er die ernüchternde Analyse der Bekenntnisschriften entgegen. Die Theologen der Reformationszeit können nicht die Fragen der Gegenwart beantworten, aber sie zeigen den Zeitgenossen eine Kirche, „die noch den Mut und die Kraft zur Bekenntnisbildung besaß [...] und den Konsensus echter kirchlicher Gemeinschaft“.¹⁸⁶

„Wenn unsere Kirche wieder eine bekennende Kirche werden soll, dann muß das Ringen um ein neues Bekenntnis dort einsetzen, wo einst der Strom lebendiger Bekenntnisbildung erstarrt ist, wobei es ganz selbstverständlich ist, dass der geistige Ertrag der letzten Jahrhunderte nach der positiven wie nach der negativen Seite von höchster Bedeutung für die Zukunft ist.“¹⁸⁷

¹⁸² Kirchliches Jahrbuch 1934, 12. – „Es ist auch keineswegs so, daß von einer sog. Volkscirche irgendwelche missionarische Wirkungen auf das Volk ausgehen müßten. Man kann im Gegenteil von weiten Gegenden Deutschlands behaupten, daß die Volkscirche dort mehr eine narkotisierende als eine missionierende Wirkung ausübt“ (Kirchliches Jahrbuch 1934, 12).

¹⁸³ Vgl. dazu den Überblick bei Müller, Bekenntnis (wie Anm. 154), 188–191.

¹⁸⁴ Schriftenreihe „Bekennende Kirche“, hg. v. Christian Stoll, Heft 20, München 1934 und Heft 30, München 1935.

¹⁸⁵ Hier ist vor allem u. a. Paul Althaus zu nennen, der auf dem Königsberger Kirchentag 1927 über „Kirche und Volkstum“ sprach und als Vertreter der sog. volkscirchlichen Erneuerung galt. Vgl. Gotthard Jasper, Paul Althaus (1888–1966). Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit, Göttingen 2013. Für die Weimarer Zeit von Althaus s. Andre Fischer, Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik, Göttingen 2012.

¹⁸⁶ Das Volk nach der Lehre der evangelischen Kirche, in: BeKi 20 (1934), 3.

¹⁸⁷ „Das Volk“ (wie Anm. 185), 4f.

Auch das 16. Jahrhundert hatte seine nationale Frage, aber in ganz anderer Gestalt als die moderne Welt. Die ersten Jahre der deutschen Reformation „sind ein ganz einzigartiges Beispiel für das Zusammenklingen einer Erneuerung des Glaubens und einer nationalen Erhebung“.¹⁸⁸ In den Bekenntnisschriften findet dies jedoch keinen Widerhall. Warum ist das so? Weil es in den Bekenntnissen um die Reformation der Kirche geht.

„Sie wollen nicht die Grundlage einer deutschen Nationalkirche darstellen, sondern sie wollen die reine Lehre des Evangeliums aussprechen, die für die Christenheit in allen Völkern dieselbe sein soll. [...] Der lutherischen Reformation ist es zu danken, daß die Idee der Katholizität der Kirche gerettet wurde. Indem die lutherische Kirche den Wahrheitsgehalt des Gedankens der Nationalkirche aufnahm, daß die Kirche in jeder Nation in einer dem jeweiligen Volkstum entsprechenden Weise Gestalt gewinnen darf und soll, lehnte sie gleichzeitig die Irlehre ab, daß die Bindung an ein Land oder Volk zum Wesen der Kirche als solcher gehört.“¹⁸⁹

Es ist kein Zufall, dass im Kirchenverständnis der Augustana CA 7 „jede Bezugnahme auf den Zusammenhang zwischen Kirche und Volk fehlt“.¹⁹⁰ „Es gibt keinen ‚artgemäßen‘, sondern nur wahren oder falschen, starken oder schwachen Christusglauben.“¹⁹¹ „Was hat der Rechtfertigungsartikel, um den es in der Reformation ging, mit dem Deutschtum zu tun?“¹⁹²

Hat somit Sasse die so vielfältig missdeutete Beziehung von Kirche und Volk in dieser Zeit in eine theologisch tragfähige Bahn gelenkt, so kommt er anschließend auf die sog. Ordnungen zu sprechen, in denen Gott seine Schöpfung erhält, bis auf den Tag des Gerichts.

„Das muß deswegen ganz deutlich ausgesprochen werden, weil heute die Wörter Schöpfung, Schöpfungsglaube, Schöpfungsordnung dauernd mißbraucht werden, als ob der Glaubenssatz von der Schöpfung eine Vernunftwahrheit sei und man von Schöpfung reden könnte ohne den Blick auf das Ende. Zur Schöpfung gehört das Ende, denn die Welt ist nicht ewig. [...] Die Zeit zwischen Schöpfung und Ende ist die Zeit der Erhaltung, die Zeit der Geduld Gottes.“¹⁹³

Die Aussagen der Bekenntnisse über die ordinationes fasst Sasse in den Begriffen Naturordnungen und Rechtsordnungen zusammen, die beide ihren Grund in dem Willen Gottes, des Schöpfers und Erhalters, haben. Eine Scheidung von Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen ist letztlich nicht möglich. Mit erstaunlicher Deutlichkeit greift Sasse die neulutherische Rede von den Schöpfungsordnungen an:

„Der missverständliche Ausdruck ‚Schöpfungsordnung‘ sollte nach Möglichkeit vermieden werden. Er kommt in den Bekenntnisschriften nicht vor. [...] Erst die lutherischen Theologen des 19. Jahrhunderts sprechen von Schöpfungsordnung oder (was besser ist) Schöpferordnung, z. B. Harleß. [...] Auch der Ausdruck ‚Erhaltungsordnung‘ ist anfechtbar, weil er mehrere Deutungen zuläßt. [...] Die Theologie täte gut, wenn sie zu dem alten Terminus ‚göttliche Ordnung‘ oder ‚Gottesordnung‘ zurückkehrte.“¹⁹⁴

¹⁸⁸ „Das Volk“ (wie Anm. 185), 6.

¹⁸⁹ „Das Volk“ (wie Anm. 185), 10.

¹⁹⁰ „Das Volk“ (wie Anm. 185), 11.

¹⁹¹ „Das Volk“ (wie Anm. 185), 13.

¹⁹² „Das Volk“ (wie Anm. 185), 13.

¹⁹³ „Das Volk“ (wie Anm. 185), 17.

¹⁹⁴ „Das Volk“ (wie Anm. 185), 22.

Der sich der lutherischen Reformation und ihren Bekenntnisschriften so entschieden verpflichtet wissende Lutheraner Sasse rückt mit diesen Sätzen von einer neulutherischen Tradition des späten 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts ab, von der Rede von den sog. Schöpfungsordnungen, die in der lutherischen Theologie dieser Zeit eine erhebliche Rolle spielte.¹⁹⁵ Das ist ein Vorgang, der der Beachtung wahrhaftig wert ist. Am Schluss seines Aufsatzes über die evangelische Lehre vom Volk wird Sasse noch leidenschaftlicher. Er fragt, nachdem er die verschiedenen Ordnungen dargestellt hat, mit denen Gott die Schöpfung erhält (Ehe, Familie, Wirtschaft, Recht, Obrigkeit):

„Wo ist der Ort des Volkes in dem Gefüge jener Ordnungen? [...] Innerhalb dieser Ordnungen hat das Volk keinen Platz. Es steht gewiß in allerengster Verbindung zu ihnen. Aber es gehört nicht in sie hinein. [...] Es gibt menschliche Existenz auch ohne die Gestalt des Volkes. [...] Es ist eine der gefährlichsten Irrlehren, wenn man etwa meint, Recht und Obrigkeit seien durch das Dasein eines Volkes bedingt.“¹⁹⁶

Und schließlich sein Diktum: „Darum sollte die Rede vom Volk als Schöpfungsordnung endgültig verstummen.“¹⁹⁷

Über das Werden jedes Volkes liegt ein Geheimnis, das Geheimnis der historischen Zeit, der Geschichte.

„Auch das Volk hat seine Existenz nicht durch irgendwelche naturhafte Gegebenheiten, sondern durch einen Ruf Gottes, der in der Geschichte ergangen ist. Wäre die Naturgrundlage [...] das Entscheidende [...], wäre also die Gemeinschaft des Blutes und der Rasse das, was letztlich ein Volk zum Volk machte, dann wäre die gesamte Geschichte sinnlos, weil es dann echte Völker allenfalls in prähistorischen Zeiten gegeben hätte, Völker, die durch die Geschichte verdorben wären und durch eine Art Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Natur erst wieder zu dem werden müssten, was sie waren. [...] Die Völker werden von Gott gerufen. Sein Ruf, der die bis dahin geschichtslos Lebenden zur Geschichte beruft, macht das Nicht-Volk zu einem Volk.“¹⁹⁸

Auch in seinem Aufsatz „Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit nach lutherischer Lehre“ sind die Anspielungen auf brennende Gegenwartsfragen inmitten ausführlicher historischer Erörterung das Entscheidende.¹⁹⁹ Das Thema der Beziehungen zwischen Staat und Kirche muss in der Geschichte immer wieder neu bedacht werden und hat gerade in Sasses Gegenwart hohe Aktualität. Von Luthers Unterscheidung des geistlichen und weltlichen Regimentes Gottes und von CA 28 geht Sasse erwartungsgemäß aus. Er legt sofort den Akzent auf die aktuelle Gefahr, „daß die weltliche Obrigkeit sich Funktionen des geistlichen Amtes anmaßen könnte“.²⁰⁰ Das „Einbrechen in ein fremdes Amt“ ist in der Gegenwart längst Tatsache „und es ist ein schweres Versäumnis der lutherischen Theologie der Vergangenheit, daß sie nicht immer und überall deutlich gelehrt hat, welche Konsequenzen sich aus den Grundsätzen des 28. Artikels der Augustana ergeben“.²⁰¹ Kein Zweifel kann darüber bestehen, dass aufgrund der lutherischen Bekenntnisschriften ein Anteil der weltlichen Obrigkeit an

¹⁹⁵ Es seien nur die Namen Friedrich Gogarten, Werner Elert und Paul Althaus genannt.

¹⁹⁶ „Das Volk“ (wie Anm. 185), 23.

¹⁹⁷ „Das Volk“ (wie Anm. 185), 24.

¹⁹⁸ „Das Volk“ (wie Anm. 185), 27f.

¹⁹⁹ In: Christian Stoll (Hg.), *Bekennende Kirche*. Schriftenreihe, Heft 30, München 1935.

²⁰⁰ Stoll, *Bekennende Kirche* (wie Anm. 198), 13.

²⁰¹ Stoll, *Bekennende Kirche* (wie Anm. 198), 14.

der Regierung der Kirche ausgeschlossen ist.²⁰² Auch wenn die lutherische Kirche ihre Verfassungsform im Gegensatz z. B. zu der reformierten Kirche nicht zum Wesen der Kirche erklärt, so ist diese Freiheit doch keineswegs so zu verstehen, dass die Kirche ohne Ordnung sei oder gar dem Staat das Recht zubillige, in sie hineinzugreifen.

„Die Kirche ist im Sinne der lutherischen Lehre dann richtig geordnet, wenn ihre Verfassung dem geistlichen Amt ein Maximum von Möglichkeiten bietet, seinen Dienst der Verkündigung des lauterer Evangeliums und der rechten Sakramentsverwaltung im Namen und Auftrag des Herrn der Kirche zu vollziehen [...]“

und wenn sie der Kirche

„ein Maximum von Möglichkeiten gewährt, ihr Leben in der Welt zu führen und ihren Dienst an den Menschen zu tun, so wie es der Kirche Gottes befohlen ist. [...] Wir vermeiden mit dieser Antwort das gesetzliche Missverständnis, als gäbe es eine bestimmte, im Neuen Testament vorgeschriebene und daher allein richtige Kirchenordnung. Wir vermeiden aber auch das libertinistische Missverständnis, als gäbe es nach lutherischer Lehre keine falsche Kirchenverfassung. Wir wissen, daß keine äußere Ordnung der Kirche die Reinheit der Lehre sichern kann. Wir wissen aber ebenso, daß die Lehre der Kirche niemals unabhängig ist von der äußeren Kirchenordnung und daß es Verfassungen gibt, die es der Kirche unmöglich machen, ihre Lehre rein zu bewahren. Das hätte man in der Kirche der Reformation nie vergessen sollen.“²⁰³

Diese Worte unterstreichen noch einmal die historisch und theologisch untermauerte Kritik Sasses an der Verfassung der DEK unter Reichsbischof Müller und an allen Versuchen des Staates, sich in die inneren und äußeren Angelegenheiten der Kirche einzumischen. Der nationalsozialistische Politiker Hanns Kerrl wurde 1935 zum sog. Minister für die kirchlichen Angelegenheiten berufen und versuchte mit Hilfe der sog. Kirchausschüsse, die völlige Unterwerfung der zerstrittenen Kirche unter den Staat zu vollenden, wozu ihm nicht nur die Deutschen Christen, sondern auch Teile der Bekennenden Kirche die Hand boten.

Maurice Schild, Professor em. in Australien und Schüler von Hermann Sasse in Adelaide, hat kürzlich ein denkwürdiges, bisher unbekanntes Schriftstück aus dem Nachlass von Sasse in den Lutheran Archives in Adelaide veröffentlicht, das einen Lagebericht Sasses über die kirchliche Situation in Deutschland 1936 nach Amerika übermittelt.²⁰⁴ Darin übt Sasse schonungslos Kritik an dem, alle Bereiche des Lebens

²⁰² „Sie enthalten weder direkt noch indirekt, weder als ausgeführte Lehre noch als eine versteckte Andeutung die Anschauung, daß die weltliche Obrigkeit, auch wenn sie christliche Obrigkeit ist und ihre Pflichten noch so ernst nimmt, ein Recht auf die Ausübung des Kirchenregiments oder auch nur auf einen Anteil daran besitze“ (Stoll, Bekennende Kirche [wie Anm. 198], 43). „So groß die Konzessionen sein mögen, die Luther und die Bekenntnisse der evangelischen Kirche der aus dem Mittelalter ererbten Idee einer Synthese von Staat und Kirche gemacht haben, so sehr sie gelegentlich den Grundsatz der Scheidung der Regimente gefährdet haben mögen, in der Frage, ob der weltlichen Obrigkeit das Kirchenregiment zugestanden werden kann, sind sie dem Grundsatz unverbrüchlich treu geblieben: Non igitur commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis“ (Stoll, Bekennende Kirche [wie Anm. 198], 46).

²⁰³ Stoll, Bekennende Kirche (wie Anm. 198), 60f.

²⁰⁴ Maurice Schild, Die Lage der evangelischen Kirchen in Deutschland 1936. Ein Urteil Hermann Sasses, in: ZBKG, 82. Jg., 2013, 127–138. Vgl. auch Maurice Schild, Hermann Sasse, in: Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild (= LKGG 20), Gütersloh

kontrollierenden NS-Überwachungsstaat, der von der unfehlbaren Partei dirigiert wird, die mit ihrer raffinierten Propaganda und Manipulation auch in den christlichen Gemeinden verheerend wirkt und die Christen vielfach zu ahnungslosen Befehlsempfängern macht. Besonders aufschlussreich sind die Passagen Sasses, in denen er auf die staatliche sog. Befriedungspolitik unter Kirchenminister Kerrl und die Kirchengremien unter dem Vorsitz von Wilhelm Zoellner zu sprechen kommt. Nachdem die staatliche Gleichschaltungspolitik gegenüber den evangelischen Kirchen durch die Bekenntnisfront nicht durchgängig gelungen ist und innerkirchlicher Streit herrscht, versuchte es Kerrl im Auftrag Hitlers auf seine Weise, die Sasse sarkastisch offen kommentiert:

„In diese Kirche können alle Protestanten hineingehen, die guten Willens sind. Auch die Masse unseres Volkes kann darin Platz finden. Die Masse ist ja gläubig. Sie glaubt an den Führer.

Nur als gläubiges Volk hat Deutschland die Wiedergeburt erleben können. Dass Gottes Segen auf dem Werk des Führers liegt, ist offenbar. Also schaffen wir jetzt erst einmal diese Kirche. Später wird dann die Einigung mit den Deutschgläubigen²⁰⁵ kommen. Es ist ja nur ein Missverständnis, dass sie ‚Heiden‘ seien. Sie glauben ja auch an Gott, an denselben Gott, nur dass sie ihn in der Natur und in der eigenen Brust suchen. Zuletzt wird dann auch die Einigung mit den durch die neue Erziehung erneuerten und zur Volksgemeinschaft bekehrten Katholiken kommen. In diesen völlig chaotischen Gedanken lebt der biedere Justizsekretär Kerrl, ein völlig haltloser, gutmütiger und dummer Mensch.“²⁰⁶

Und an seiner Seite steht Zoellner. Sasse hatte früher, wie sein eigener Lebensbericht zeigt, durchaus Achtung vor ihm gehabt und nannte sich einen Freund von ihm.²⁰⁷ Doch nun sagt er sich völlig von ihm los:

„Er meint, dem Staate müsse doch daran liegen, das Verhältnis zur Kirche zu ordnen. Es müsse ihm daran liegen, dass eine ordentliche evangelische Kirche da sei, die ja immer die beste Stütze des Staates gewesen sei. Er vergisst völlig, dass er es nicht mit dem Staat, sondern mit der dem Staat befehlenden Partei zu tun hat. Er nimmt selbstverständlich die Ansichten Kerrls nicht ernst. [...] Kerrl nimmt die kuriosen theologischen Ansichten des alten Zoellner nicht ernst. So unterhalten sie sich wie zwei Schwerhörige, von denen einer über das Wetter, der andere über den Geburtstag seiner Tante redet. [...] Nachher behaupten sie, sie hätten sich glänzend verstanden. Was sie reden und tun, ist aber ziemlich gleichgültig. Entscheidend ist der Wille der Partei. Die führenden Männer der Partei, die in diesem Fall völlig im Hintergrund bleiben, lachen über Kerrl ebenso wie über Zoellner. Aber diese merken das nicht, dass sie nur Figuren sind, wie Ludwig Müller und Jäger nur Schachfiguren waren.“²⁰⁸

Sasses Resümee: „Wir erkennen kein Kirchenregiment mehr an, das seine Autorisation als Kirchenregiment aus staatlicher Einsetzung hat.“²⁰⁹

Die Publikationen Herrmann Sasses in den späten dreißiger Jahren und in der Zeit des Zweiten Weltkrieges sind seinem zweiten theologischen Hauptarbeitsgebiet

1998, 591–603. Das Schriftstück ist von Erlangen über die Schweiz nach Amerika offenbar ohne Zensur gelangt.

²⁰⁵ Sammelbegriff für verschiedene Richtungen, die germanische Traditionen mit denen des Christentums vermischten.

²⁰⁶ Schild, Die Lage der evangelischen Kirche (wie Anm. 203), 134.

²⁰⁷ S. Anm. 12.

²⁰⁸ Schild, Die Lage der evangelischen Kirche (wie Anm. 203), 136.

²⁰⁹ Schild, Die Lage der evangelischen Kirche (wie Anm. 203), 136.

neben dem Luthertum und seinem Bekenntnis gewidmet, dem Verständnis des Abendmahls. Die unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus tritt in dieser Zeit zurück.²¹⁰

Sasses Kritik nach der Herrschaft des Nationalsozialismus

Zu Hermann Sasses Einsichten und kritischen Urteilen über Kirche, Theologie und Politik in der Zeit des Nationalsozialismus gehört wesentlich auch sein Rückblick im Jahr 1945 nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Im Juli 1945 schrieb er einen denkwürdigen Aufsatz: „Zur Lage des Luthertums nach dem Zweiten Weltkrieg.“²¹¹ Sein Blick richtet sich auf das Luthertum in Amerika und Europa, besonders jedoch auf das deutsche Luthertum. In der unmittelbaren Erfahrung der Ereignisse des Jahres 1945 fragt er im Zusammenhang der historischen Entwicklung der letzten hundert Jahre nach der Beschaffenheit der lutherischen Theologie um ca. 1930, mit der sie in die Katastrophe des Nationalsozialismus hineinging. Diese Theologie hat ihre Wurzeln im späten 19. Jahrhundert, seit der „epigonenhafte Charakter des deutschen Luthertums nach 1870“²¹² zutage trat. Die Zeit der theologischen und kirchlichen Erneuerung und Erweckung in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts war in der Bismarckzeit zu ihrem endgültigen Ende gelangt.²¹³ Das meint nach Sasse keine Missachtung der theologischen und kirchlichen Arbeit der lutherischen Theologen dieser Zeit, aber sie haben wesentlich vom Erbe der Väter, von dem Vermächtnis der Erweckungszeit gelebt. Auch auf die Erlanger Theologie des 19. Jahrhunderts blickt Sasse sehr kritisch, vor allem auf Franz Hermann Reinhold von Frank (1827–1894) und Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877). Die lutherische Theologie ab 1870 hat

„mehr und mehr und um die Jahrhundertwende endgültig die Gewalt über die Geister verloren. An ihre Stelle traten auf der einen Seite die theologischen Richtungen Ritschlscher Herkunft, auf der anderen Seite der undogmatische Biblizismus Adolf Schlatters. Die modern-positive Theologie, in die sich die Reste der geschlagenen Armee der Lutheraner flüchteten, blieb, aufs Große und Ganze gesehen, ohne dauernde Wirkung. Sie hat den Ersten Weltkrieg nicht überlebt. Im Stadium des Verwesungsprozesses zeigt sie sich in der Theologie Reinhold Seebergs, die sich vom Liberalismus grundsätzlich durch nichts mehr unterscheidet, ein völlig säkularisiertes Luthertum.“²¹⁴

²¹⁰ Vgl. Müller, Hermann Sasse (wie Anm. 7), 188–191. Eine größere Arbeit von Sasse erschien 1934 in München: „Was heißt lutherisch?“, in zweiter Auflage 1936, die in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Im Jahr 1941 gab er das Buch „Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls, Leipzig 1941 heraus.

²¹¹ Hermann Sasse, Zur Lage des Luthertums nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Hopf, In Statu Confessionis (wie Anm. 10), 287–302.

²¹² Hopf, In Statu Confessionis (wie Anm. 10), 292.

²¹³ „Das Bismarckreich von 1871 mit seinem nationalen Idealismus, der nur die schimmernde Fassade eines das geistige Leben langsam ertötenden Materialismus war, hat dann dem religiösen Aufschwung der Erweckung das endgültige Ende bereitet [...]“ (Hopf, In Statu Confessionis [wie Anm. 10], 291).

²¹⁴ Hopf, In Statu Confessionis (wie Anm. 25), 293f.

Diese theologiegeschichtliche Linienführung Sasses geht gewiss von eigengeprägter Blickrichtung aus, die „aufs Große und Ganze“ gerichtet und nicht auf Differenzierungen bedacht ist. Aber in ihrer holzschnittartigen, zuweilen bitter-sarkastischen Kritik an dem Weg der lutherischen Theologie seit dem späten 19. Jahrhundert wird dieser Sicht die geschichtliche Wahrheit schwerlich bestritten werden können.

Nach dem Ersten Weltkrieg hatte sich die lutherische Theologie mit der Theologie Karl Barths auseinander zu setzen. Sasse erkennt rückhaltlos das große Verdienst Barths an, die damalige Situation in Kirche und Theologie auf die reformatorischen Grundlagen neu ausgerichtet zu haben. Den zwei führenden Repräsentanten des deutschen Luthertums in der Weimarer Republik und seit 1933, seinen Kollegen in Erlangen, Werner Elert und Paul Althaus, bezeugt Sasse mit Kritik. Das ist keineswegs durchgängig so, aber deutlich genug. An Elert kritisiert er seine Schriftlehre, besonders seine Einschätzung des Alten Testaments. In seiner Dogmatik, „die man wohl als das glänzendste Werk dieser Theologie bezeichnen darf“,²¹⁵ stößt er sich u. a. an dem Satz, es sei „das Evangelium auch ohne das Alte Testament vernehmbar“.²¹⁶ „Das ist nicht der Fall“, konstatiert Sasse und kommentiert Elert und andere Lutheraner mit den auch heute hochaktuellen Sätzen:

„Was immer gegen Karl Barths Lehre von der Hl. Schrift, insbesondere gegen seine Lehre von Gesetz und Evangelium, einzuwenden sein mag, in der Frage der Autorität des Alten Testaments für die Kirche steht er Luther näher als jene Lutheraner. Und man kann es verstehen, daß immer wieder die Frage aufgeworfen worden ist, ob nicht die Anschauung, es sei ‚das Evangelium auch ohne das Alte Testament vernehmbar‘, die Tür ist, durch welche – ganz gewiss gegen den Willen der heutigen lutherischen Theologen, die diesen Satz vertreten – der moderne Marcionismus der Antisemiten, Nationalsozialisten und ‚Deutschen Christen‘ gerade in die lutherische Kirche einbrechen mußte.“²¹⁷

Auch Althaus steht in Sasses Kritik mit seiner 1938 erschienenen Schrift „Paulus und Luther über den Menschen“. Nicht, dass Althaus Differenzen zwischen Paulus und Luther über die jeweilige Sicht des Menschen und seiner Sünde feststellt, ist das Bedenkliche, denn die Anschauungen der Reformation bedürfen immer wieder der Nachprüfung der exegetischen Grundlagen. Aber dass Althaus erst Paulus gegen Luther Recht gibt und dann doch das lutherische *peccator simul et justus* als zwar nicht paulinisch, aber aus der tiefen Erfahrung Luthers über die Siegesgewalt Christi dennoch festhält, das erscheint Sasse als Konfusion. „Was für eine Lethargie hat die lutherische Kirche Deutschlands ergriffen [...] dass sie die Konsequenzen gar nicht bemerken, die sich aus der Unsicherheit der Theologie in den wichtigen Fragen der Lehre für die Existenz der Kirche ergeben!“²¹⁸

Von hier aus meint Sasse verstehen zu können,

„dass gerade die lutherische Theologie es war, die *bona fide* dem Nationalsozialismus und seiner kirchlichen Organisation, der ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen‘, den Weg in die evangelische Kirche gebahnt hat. Es ist nicht so, wie K. Barth meint, der sogar eine geistige Ahnentafel Luther – Friedrich II. – Bismarck – Hitler aufgestellt hat, daß der Nationalsozialis-

²¹⁵ Werner Elert. *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Berlin 1940.

²¹⁶ Elert, *Der christliche Glaube* (wie Anm. 214), 227.

²¹⁷ Sasse, *Die Lage des Luthertums* (wie Anm. 210), 295.

²¹⁸ Sasse, *Die Lage des Luthertums* (wie Anm. 210), 296.

mus aus dem Luthertum erwachsen sei oder daß das Luthertum eine besondere Affinität zu ihm habe. Darauf haben ihm die Lutheraner außerhalb Deutschlands schon die nötige Antwort gegeben.“²¹⁹

Doch im Folgenden spricht Sasse als lutherischer Theologe Wahrheiten über die Theologie seiner lutherischen Glaubensbrüder und Kollegen um 1930 aus, die lange Zeit nicht gehört werden wollten und darum auch nicht gehört wurden. Sie haben bis in unsere Gegenwart hinein eine bleibende Aktualität:

„Es war eine Theologie, die sich in einer erschütternden Unsicherheit darüber befand, was Gottes Wort ist und wo es zu finden ist und die sich zu dem geradezu an Blasphemie streifenden Gedanken verstieg: ‚Das Gesetz Gottes ist uns in unserem Volkstum gegeben.‘ Es war eine Theologie, die Luther den bis dahin nur von katholischer Seite gehörten Vorwurf machte, daß sein Bild des Menschen ‚am Sünder das Geschöpf Gottes nicht mehr erkennen‘ lasse, und die es unternahm, diesen Fehler zu korrigieren. Es war eine Theologie, die aus den ordinationes divinae, durch die Gott nach der Lehre unserer Bekenntnisse seine Schöpfung erhält, Schöpfungsordnungen in dem Sinne machte, als ob das, was man in Deutschland 1933 unter ‚Rasse‘, ‚Volk‘ und ‚Staat‘ verstand, Ordnungen seien, die Gott in seiner Schöpfung gesetzt habe. Es war eine Theologie, die nicht sah oder nicht sehen wollte, wie tief die Schöpfung Gottes durch den Sündenfall zerrüttet ist. Man holte aus Luthers Lehre von der Obrigkeit diejenigen Sätze heraus, die damals zeitgemäß waren und gern gehört wurden: die Sätze über die Würde des gottgestifteten Amtes der Obrigkeit und über die Pflichten des Gehorsams gegen sie. Was Luther von den Sünden der Obrigkeit gesagt hat, von dem tyrannischen Mord der Seelen durch eine ihre Grenzen überschreitende Obrigkeit und von den Grenzen des Gehorsams, das wurde in den Jahren des beginnenden ‚Dritten Reiches‘ sehr leise gesagt und von manchen überhaupt verschwiegen. Von den ‚Helden und Wundermännern‘ Gottes in der Geschichte war viel zu hören, aber daß die Fürsten, ‚Gottes Stockmeister und Henker‘, ‚gemeinlich die größten Narren und ärgsten Buben auf Erden‘, sind – diese weise Erkenntnis Luthers blieb in der Schublade und wurde für schlechtere Zeiten aufbewahrt. [...] Es war eine Theologie, die, ohne es selbst zu wissen, von jener merkwürdigen Staatsverehrung erfüllt war, die für das moderne Deutschland charakteristisch war. Sie stammt nicht aus dem Geist des Luthertums – sie ist weder im Deutschland des Reformationsjahrhunderts noch in den skandinavischen Ländern vorhanden –, sondern aus dem Geist des absoluten Staates, der auf das in zahllosen Kleinstaaten lebende deutsche Volk viel schlimmere Wirkungen ausgeübt hat als auf die großen Nationen des Westens. Weil die Deutschen keinen großen Staat hatten, weil sie auf ihn warten, hofften, um ihn ringen mussten, vielleicht war er darum für sie [...] eine Art Glaubensartikel, ein Gegenstand mystischer Hingabe. [...] Wie tief jene Staatsverehrung seit 1870 auch die Theologie ergriffen hat“,

das zeigt nach Sasse vor allem das Preußen der Bismarckzeit in kirchlicher und theologischer Hinsicht.²²⁰

Auch in Sasses unmittelbarer Umgebung, an der Universität Erlangen, hat Hermann Sasse im Jahr der totalen Kapitulation des nationalsozialistischen Deutschland Stellung bezogen und Auskunft gegeben über die nationalsozialistische Zeit, die in seinem Kollegenkreis z. T. verständlicherweise ungünstig aufgenommen wurde. Das Hauptdokument dafür ist das von Gerhard Müller edierte und kommentierte „Vertrauliche Memorandum über die Theologische Fakultät der Universität Erlangen“ vom 28. April 1945, auf das schon mehrfach verwiesen wurde.²²¹ Im Zusammenhang

²¹⁹ Sasse, Die Lage des Luthertums (wie Anm. 210), 296f.

²²⁰ Sasse, Die Lage des Luthertums (wie Anm. 210), 297f.

²²¹ S. Anm. 151. Hier noch einmal die Veröffentlichung: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, 75. Jg., 2006, 198–205, 212–217.

mit diesem Memorandum steht ein Brief Sasses an einen nicht genannten Amtsbruder vom 28.10. 1945, der über Sasses Haltung sowohl zu seinen Kollegen wie über seine Stellung zum Nationalsozialismus noch einmal in aller Deutlichkeit Auskunft gibt. Sasse antwortet auf die an ihm vielfach geäußerte Kritik an seinem Memorandum Folgendes: Nach der Schilderung der rechtlichen und kirchenpolitischen Situation der Erlanger Fakultät entsprechend der Stiftungsurkunde und dem Staatsvertrag von 1925 führt er weiter aus:

„Sodann mußte ich über die Stellung der Mitglieder der Fakultät zum Nationalsozialismus berichten. [...] Nur bei den Herren, die in der Öffentlichkeit in Rede und Schrift zu den Problemen des Nationalsozialismus Stellung genommen hatten und damit in das Scheinwerflicht der politischen Bühne getreten waren, mußte ich notgedrungen etwas ausführlicher sein. Das war schon deswegen unvermeidlich, weil, wie Sie wissen, die politische Haltung unserer Fakultät in der Öffentlichkeit Deutschlands, aber auch der außerdeutschen Christenheit zum Gegenstand der Diskussion und auch scharfer literarischer Kritik geworden war.²²² Ich hätte das Gutachten seines Sinnes beraubt und mich selbst unglaubwürdig und lächerlich gemacht, wenn ich aus Kollegialität über das geschwiegen hätte, was in der ganzen Welt bekannt war, was unsere Fakultät seit Jahren so schwer belastet hat und was zu scharfer Kritik am Luthertum, als dessen theologische Repräsentation unsere Fakultät immer noch gilt, Anlaß gegeben hat. [...] Die Erlanger politische Theologie, das Erlanger Gutachten zur Arierfrage von Elert, Althaus und Strathmann, die Kirchenpolitik des ‚Luthertums‘, der Ansbacher Ratschlag²²³ und manches andere sind doch nicht verborgen geblieben. [...] Warum sollen wir Theologen den Anteil der Schuld nicht bekennen, den wir an dem Verfall der deutschen Universität und an dem Ruin Deutschlands tragen? Gewiß, wir sind äußerlich nicht so belastet wie etwa die Mediziner und Juristen. [...] Waren wir Theologen dem nationalen Rausch, der die Partei zur Macht brachte, nicht genauso verfallen wie die Vertreter der anderen Fakultäten? Was haben wir getan, um dem Nationalsozialismus an den deutschen Universitäten einen Wall entgegenzusetzen? [...] Wir haben uns zu verantworten, genau so, wie wir diesen Krieg mit zu verantworten haben, den Hitler in ‚Mein Kampf‘ schon mit zynischer Offenheit angekündigt hat und bei dessen propagandistischer Rechtfertigung lutherische Theologen ihm geholfen haben.“²²⁴

Ein weiteres wichtiges Dokument für Sasses Einschätzung des Nationalsozialismus nach 1945 mit historischen Implikationen und dem Bekenntnis zur Schuld der Kirchen, auch der lutherischen Kirche, ist sein Brief an den Präsidenten der lutherischen Synode von Missouri:

„Was zwölf Jahre Hitlerregime an den deutschen Universitäten zerstört haben – wir Erlanger vor den Toren Nürnbergs haben es in einem besonderen Grad erlebt –, das kann in einer Generation nicht wieder aufgebaut werden. Das Traurigste aber ist dies, daß auch unsere Gebildeten, ja auch die Kirche und ihre Theologie das apokalyptische Phänomen des Nazismus noch gar nicht verstanden haben. Es war ja nicht nur ein wahnsinniger Tyrann, der an sich richtige Gedanken übersteigert hätte. Hitler war vielmehr in einem ganz tiefen Sinne das notwendige Endprodukt einer Geschichte von anderthalb Jahrhunderten. In dieser Geschichte war die echte

²²² Sasse bezieht sich hier auf den schwedischen Theologen und Bischof Gustav Aulen und fragt seinen Amtsbruder: „Ich weiß nicht, ob Sie die Wirkungen kennen, die die Kritik unseres Erlanger Ehrendoktors Aulen, des bedeutendsten Dogmatikers der Kirche von Schweden, an der Erlanger Theologie der letzten 12 Jahre in der Welt getan hat“ (Nachlass Sasse, LAELKB, 8.2. 0028-11).

²²³ Sowohl das Erlanger Gutachten zum Arierparagrafen und der Ansbacher Ratschlag wurden in Sasses Memorandum nicht erwähnt. Walther von Loewenich urteilt in seinen Erinnerungen: „Man muß Sasse zugeben: Er hätte durchaus mehr Belastendes sagen können, als er faktisch getan hat. [...] Tatsächlich hat das Gutachten der Fakultät damals auch nicht geschadet“ (Walther von Loewenich, *Erlebte Theologie*, München 1979, 135).

²²⁴ Nachlass Sasse, LAELKB, 8.2. 0028-11.

Vaterlandsliebe, die Sie etwa bei Löhe und Vilmar finden, in den in der Französischen Revolution geborenen modernen Nationalismus umgeschlagen, der, wie Löhe es 1870 schon erkannte, die Nation vergottet. Der deutsche Bürger glaubte seit der Zeit Bismarcks so an sein Volk, wie er an die Kirche Gottes hätte glauben sollen. Das war vor allem das Schicksal der preußischen Kirche, die seit der Union eine vaterländische, staatliche Einrichtung war. Es wurde nach dem Weltkrieg das Schicksal des ganzen Landeskirchentums. Die Kirche war die Domäne der Deutschnationalen Partei, die Predigt wurde politisch-nationale Predigt. Der Nationalsozialismus wurde wie der Leninismus und Marxismus, wie der Faschismus in den romanischen Ländern, ein Religionsersatz, und zwar auch bei den Menschen, die der Kirche angehörten, deren Glaube aber nicht mehr lebendig genug war. Wenn man doch in den Kirchen Deutschlands 1933 mit der Inbrunst an den Herrn Christus geglaubt hätte, mit der man an Hitler als den Befreier glaubte. Hier liegt die Schuld der Kirchen, und zwar aller Konfessionen [...]. So ist die Frage der Befreiung unseres Volkes nicht nur eine politische, sondern auch eine kirchliche Frage, eine Frage für alle Kirchen, auch für die katholische Kirche, auch für die Kirchen außerhalb Deutschlands.

Es ist auch eine Frage für die lutherische Kirche in der Welt. Denn der widerspruchslose Gehorsam auch gegen die verbrecherischen Befehle einer die Grundgebote Gottes frech mißachtenden Obrigkeit ist ja gerade als das Gebot der lutherischen Ethik verkündet und unserer Kirche damit schwerster Schaden zugefügt worden. Man vergaß, was Luther über die Grenzen der Obrigkeit gelehrt hat, man vergaß den Schluß von CA 16. Und man merkte vor allem nicht die völlige Veränderung im Begriff der Obrigkeit, die sich vollzogen hatte. Nach lutherischer Lehre ist die Obrigkeit Gottes Ordnung, sie empfängt durch die göttliche Stiftung ihr Recht und ihre Pflichten, sie ist an das Gesetz gebunden, das Er in aller Menschen Herz geschrieben hat und sie unterliegt seinem Gericht. Im modernen totalitären Staat aber wurde etwas anderes daraus. Die Partei befiehlt dem Staat, trat zwischen Obrigkeit und Gott als eine neue Instanz. Damit wurde die Partei vergleichbar in säkularisierter Gestalt der mittelalterlichen Kirche, die ebenfalls den Staat befehlen wollte. So wurde das Wesen der rechten Obrigkeit verdorben und Gottes Ordnung zerstört. Die Obrigkeit im Sinne von Römer 13 wurde aufgehoben. Es ist die Schuld der Kirche, daß sie diese Wandlung nicht erkannte, sondern sie sogar noch sanktionierte, daß sie die Partei, die sich an Gottes Stelle zum Herrn der Obrigkeit machte, anerkannte.

Diese Schuld der Kirchen, auch der lutherischen Kirche, die es unterließ, ihren Gliedern die bekenntnismäßige Lehre von der Obrigkeit klar zu machen, wird dadurch nicht gemildert, daß die Kirchen dort Widerstand leisteten, wo ihre eigenen Rechte angetastet wurden. Und hier liegt das kirchliche Problem der Entnazifizierung. Nur wenn die Kirche ihre Schuld bekennt, kann sie für die eintreten, die schuldig geworden sind. Nur wenn sie darauf verzichtet, sich selbst als die einzige Stätte des Widerstandes darzustellen und für ihre Diener Ausnahmerechte zu fordern, kann sie mit innerer Autorität um Milde für die bitten, die unter die Gesetze fallen.²²⁵

Man wird in den ersten Nachkriegsjahren in Deutschland kaum ein vergleichbares, die Schuld der Kirchen so konkret und offen bekennendes Dokument finden können wie diesen Brief Sasses nach Amerika. Nicht in allgemeinen Sätzen im Konjunktiv wird hier geredet, wie das Stuttgarter Schulbekenntnis vom Oktober 1945 es tut, sondern ganz konkret z. B. im Verständnis der Obrigkeit in der lutherischen Theologie und Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die „völlige Veränderung im Begriff der Obrigkeit“, wie Sasse sagt, zwischen der Reformationszeit und den Diktaturen des 20. Jahrhunderts, hat die lutherische Theologie und Kirche nicht nur nicht wahrgenommen, sondern auch noch sanktioniert und damit „schwersten Schaden“ verursacht. Das Vergessen bzw. Verdrängen dessen, was Luther über die Grenzen

²²⁵ Brief Sasses an Rev. J. W. Behnken, D. D., President Evangelical Lutheran Synod of Missouri, Ohio vom 21. 8. 1947 (Nachlass Sasse, LAELKB, 0.2.004-338).

der Obrigkeit gelehrt hat, bestimmte weithin das lutherische Obrigkeitsdenken in der Zeit des Nationalsozialismus und hat auch die Diskussionen um die sog. lutherische Zweiregimentenlehre im 20. Jahrhundert beeinflusst.²²⁶ Das klarsichtige Urteil Hermann Sasses gegenüber allen Erscheinungsweisen der nationalsozialistischen Ideologie hatte sein Fundament in der aktualisierenden Kraft der lutherischen Bekenntnisse. Er hatte dieses Urteil schon lange vor 1933 öffentlich-warnend in den Kirchlichen Jahrbüchern geäußert, und er hat es fortwährend durch die Jahre der Herrschaft des verheerenden, mörderischen Nationalsozialismus wiederholt und in der frühen Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg nicht verschwiegen bzw. verdrängt, vielmehr das vielfältige Versagen in Deutschland als schwere Schuld auch der Kirchen, einschließlich der lutherischen Kirche, benannt. Der beharrliche Rückbezug Sasses auf die Theologie der Reformation bedeutete keine lähmende Repristination, sondern war der Versuch, die Einsichten der Reformation, besonders Luthers, für seine Gegenwart fruchtbar zu machen. Dabei hat sich Sasse zu einer Kritik an seiner eigenen Konfession bekannt, wie sie in dieser Deutlichkeit geradezu einmalig genannt zu werden verdient. An dem Luthertum des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts hat er sowohl den theologisch vitalisierten und mit modernen sozialphilosophischen Kategorien angereicherten Volksbegriff wie die Rede von den Schöpfungsordnungen wie vor allem auch das Verständnis der Obrigkeit scharf kritisiert, womit dieses weithin „unlutherische Luthertum“ selbstzerstörerisch-erlahmend in die Katastrophe des Nationalsozialismus hinein gegangen ist.

Jede Kritik, wenn sie scharf und treffend sein will, birgt die Gefahr der Einseitigkeit und Übertreibung. Davon ist gewiss auch Sasses Kritik an Kirche und Theologie im späten 19. Jahrhundert und in der Zeit des Nationalsozialismus nicht verschont. Seine theologiegeschichtlichen Überblicke über die neuere Theologiegeschichte, besonders des Pietismus und der Aufklärung, sind holzschnittartig-verkürzend und entbehren oft der detaillierten, genaueren Wahrnehmung. So ist z. B. sein Ausdruck „Sintflut der Aufklärung, die ganz Deutschland zu einer kirchlichen Wüste gemacht hatte“²²⁷ kein quellengestützter Einblick in die deutsche Aufklärungstheologie. Dennoch ist ihm ein Wahrheitsmoment nicht abzusprechen. Das gilt auch für manch andere Bemerkungen Sasses. Sein Blick war auf den Gang seiner Kirche gerichtet, die durch die neuzeitlichen Jahrhunderte hindurch viele Versuchungen und Gefährdungen erlebte, von denen das protestantische Geschick des landesherrlichen Kirchenregiments ihm ein besonders anstößiges, dem Wesen der Kirche widersprechendes Phänomen erschien.²²⁸ Das Beharren Sasses auf dem reformatorisch-lutherischen Fundament geht mit einem weiten Blick auf die anderen Kirchen und Kirchenbünde in der

²²⁶ Ich verweise hier nur für Luther und das ältere Luthertum auf meinen Aufsatz „Die Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche und Regimente Gottes in Luthers Auslegung des 101. Psalms“, in: Wolfgang Sommer, Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit, Göttingen 1999, 11–53, und Wolfgang Sommer, Frömmigkeit und Weltoffenheit im deutschen Luthertum, Leipzig 2013.

²²⁷ Hermann Sasse, Die Verhältnisse in der Bayerischen Landeskirche vor der „Neugliederung“, in: Junge Kirche, 2. Jg. 1934, 894f., 895.

²²⁸ Dass Sasse über die Geschichte des landesherrlichen Kirchenregimentes fundiert berichten und urteilen konnte, zeigt sein Aufsatz: Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit nach lutherischer Lehre, in: Bekennende Kirche, Heft 30, München 1935, 1–91. S. o. Anm. 198.

christlichen Ökumene von Anfang an parallel, womit er sich mit vielen anderen Theologen, aus seiner eigenen Kirche vor allem mit Wilhelm Löhe, verbunden weiß.

Die Geschichte des deutschen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg ist einen anderen Weg gegangen, als es Hermann Sasse erhoffte und ersehnte. Er hat daraus seine Konsequenz gezogen und ist in die kleine lutherische Kirche nach Australien gegangen.²²⁹ Darüber aber ist sein Wirken und Denken in der Zeit des Nationalsozialismus und vor allem seine hellsichtige Kritik an Kirche und Theologie dieser Zeit weithin verdrängt und vergessen worden. Um dieser Situation entgegenzuwirken, sind diese Ausführungen geschrieben worden.

Abstract

Hermann Sasse (1895–1976), a strongly confessional Lutheran, expressed the total incompatibility of Christian theology and the Church with National socialism in great clarity, unlike many other academic theologians in Germany before and during the time of the “Third Reich”. His prominent criticism of the Barmen Declaration, and of the formation of the EKD in 1948, but also his subsequent departure to Australia have obscured his theological and intellectual response to National Socialism which is thus now widely forgotten. This essay attempts to investigate in detail his writings concerning these matters from 1929 to 1947.

²²⁹ Zu seinem Weggang nach Australien aus der Perspektive der Erlanger Theologischen Fakultät vgl. Müller, Hermann Sasse (wie Anm. 7), 205–211.

Brigitte Degler-Spengler †

Manfred Weitlauff

In der Nacht vom 28. auf 29. November 2015 verstarb in Basel nach schwerer Krankheit Frau Dr. Brigitte Degler-Spengler, die langjährige leitende Redaktorin des im Jahr 2007 zum Abschluß gelangten großen schweizerischen Forschungs- und Editionsunternehmens der „Helvetia Sacra“.

Brigitte Degler-Spengler wurde am 5. April 1941 als Tochter des Flugzeugingenieurs Otto Spengler und seiner Ehefrau Paula, geb. Braun, geboren. Ihre Kindheit verbrachte sie mit ihren Eltern und ihrem 1944 geborenen Bruder Hans-Joachim in Neustrelitz (Mecklenburg) und in Oranienburg (Brandenburg), überschattet vom Zweiten Weltkrieg und von den Schrecken der Ostfront. 1947 siedelte die Familie erst nach Hauenstein in der Pfalz um, wo die beiderseitigen Großeltern lebten, dann 1949 nach Dudweiler im Saarland. Hier besuchte Brigitte Spengler die Volksschule, anschließend das Maréchal Ney-Gymnasium in Saarbrücken und, als die Familie 1953 wieder nach Hauenstein zog und die Eltern das dortige Restaurant „Zum Löwen“ übernahmen, das neusprachliche Gymnasium der Englischen Fräulein in Landau, an dem sie am 2. März 1961 die Reifeprüfung ablegte. Es folgte das Studium der Geschichte und Germanistik an den Universitäten Freiburg im Breisgau, Mainz und Basel. Hier verfasste sie, seit 1965 mit Hermann Degler von Baden-Baden verheiratet, unter der Leitung von Prof. Dr. Albert Bruckner (1904–1985), dem Staatsarchivar des Kantons Basel-Stadt und Ordinarius für mittelalterliche Geschichte an der Universität Basel, ihre Dissertation über das Thema „Das Klarissenkloster Gnadenthal in Basel 1269–1529“, mit der sie im Dezember 1967 zum Dr. phil. I promoviert wurde. Durch ihren Doktorvater, der damals mit der Revision des vom Einsiedler Stiftsarchivar P. Rudolf Henggeler OSB (1890–1971) erarbeiteten ersten Entwurfs einer Darstellung der Schweizer Bistümer, Stifte und Klöster beschäftigt war, kam sie in Berührung mit dem in Planung begriffenen Projekt der „Helvetia Sacra“, einer historisch-statistischen Beschreibung der Kirche der Schweiz und ihrer institutionellen Ausprägungen, dessen erste Anfänge bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückreichten, angestoßen durch die „Gallia christiana“ der Mauriner und die „Germania Sacra“ des Fürstabtes Martin Gerbert von St. Blasien. Ihre thematisch einschlägige Doktorarbeit prädestinierte sie gleichsam zur Mitarbeit an der Planung und Durchführung dieses Forschungsprojekts, das nach schwierigen Anlaufversuchen und Rückschlägen Ende 1964 mit der ersten Finanzierungszusage des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung und der (Neu-)Konstituierung des „Kuratoriums zur Edition der Helvetia Sacra“ unter Leitung Albert Bruckners in Gang ge-

kommen war. Das Projekt, zunächst auf 15 Bände mit einer Bearbeitungszeit von 15 Jahren angelegt, schritt gleichwohl – ähnlich dem 1917 von Paul Fridolin Kehr begründeten, jedoch konzeptionell anders organisierten Großunternehmen der „Germania Sacra“ – langsam voran. Zwar wurden gleichzeitig mehrere Bände in Angriff genommen. Aber es mußten geeignete freie Mitarbeiter gewonnen werden, es bedurfte der Kooperation mit den Universitäten, Archiven und Bibliotheken der einzelnen schweizerischen Kantone, und im Vollzug der Arbeiten ergab sich die Notwendigkeit wiederholter Überarbeitung und Anpassung der Arbeitsrichtlinien, die zunächst für die Revision der Henggeler-Texte konzipiert worden waren. So zogen sich die Redaktionsarbeiten acht Jahre hin, bis endlich 1972 als erster Band die Beschreibung der Bistümer Basel und Chur (redigiert von Albert Bruckner) im Druck erscheinen konnte und zwei Jahre später der Doppelband über die Kapuziner und Kapuzinerinnen in der Schweiz (redigiert von Albert Bruckner und Brigitte Degler-Spengler), sowie über die Karmeliter in der Schweiz (redigiert von Brigitte Degler-Spengler).

Als 1974 Albert Bruckner die Redaktionsleitung niederlegte, wählte das Kuratorium zu seiner Nachfolgerin Brigitte Degler-Spengler. Unter ihrer verantwortlichen Leitung nahm das Unternehmen dank ihrer wissenschaftlichen Kompetenz und ihrem bewundernswerten Arbeitseinsatz, ihrer überlegenen Organisations- und Verhandlungsstrategie und ihrer menschlichen Führungskraft einen Aufschwung, wie er bei Großprojekten dieser Art nur sehr selten gelingt. Mit einem kleinen Redaktionsstab und in wechselnder (nicht immer ganz komplikationsfreier) Kooperation mit jeweils über 50 freien Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern aus dem In- und Ausland erschienen während ihrer 29jährigen Amtszeit nicht nur in regelmäßiger Folge 21 stattliche Bände, sondern am Ende ihrer aktiven Dienstzeit im Sommer 2003 waren auch die noch ausstehenden drei letzten Bände konzipiert und in Bearbeitung, so daß das Gesamtwerk in 27 Bänden genau entsprechend ihrer Konzeption und zeitlichen Planung im Jahr 2007, zuletzt unter der verantwortlichen Leitung von Petra Zimmer, vollendet und durch einen seit 2003 in Planung begriffenen, ebenfalls 2007 vorliegenden, das Gesamtwerk bis in die kleinsten Einzelheiten vorzüglich erschließenden Registerband (848 Seiten) mit beigegebener CD-ROM zum krönenden Abschluß gebracht werden konnte (die seit 1982 erschienenen Bände wurden von mir in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ regelmäßig rezensiert).

Das monumentale Werk der „*Helvetia Sacra*, begründet von P. Rudolf Henggeler OSB, weitergeführt von Albert Bruckner, herausgegeben vom Kuratorium der *Helvetia Sacra*“ – so die Titulatur – steht heute in den Lesesälen aller wissenschaftlichen Bibliotheken weit über die Schweiz hinaus. Es ist gegliedert in zehn Abteilungen: I. Erzbistümer und Bistümer (6 Bände); II. Kollegiatstifte (2 Bände); III. Die Orden mit Benediktinerregel (4 Bände); IV. Die Orden mit Augustinerregel (7 Bände); V. Der Franziskanerorden (2 Bände); VI. Die Karmeliter (1 Band); VII. Die Regularkleriker (1 Band); VIII. Die Kongregationen (2 Bände); IX. Religiöse Laiengemeinschaften (2 Bände); X. Register. Die Bände bieten auf der Grundlage archivalischer und gedruckter Quellen eine jeweils sorgfältig gegliederte Geschichte der genannten kirchlichen Institutionen, ihres Besitzstandes und ihrer personellen Besetzung: der schweizerischen Bistümer, Ordens-, Kongregations- und klösterlichen Genossenschaftsniederlassungen usw. von ihren Anfängen bis zur Gegenwart oder bis zu ihrem Ende (zumeist in der Reformationszeit) mit den, zum Teil ausführlichen, Biogram-

men der Bischöfe, Weihbischöfe, Generalvikare und Domkapitulare, der Äbte, Äbtissinnen, Ordensoberen und -oberinnen. Zwar konnten nach Erlass der diesbezüglich einschneidenden schweizerischen Bundesverfassung von 1874 gegründete Klöster und Konvente nicht mehr berücksichtigt werden. Aber da die Kirche der Schweiz bzw. der schweizerischen Kantone in ihrer Geschichte institutionell vielfältig mit auswärtigen kirchlichen Institutionen „vernetzt“ war und beispielsweise eine inner-schweizerische Bistumsorganisation erst seit dem 19. Jahrhundert besteht, greifen die Darstellungen im Einzelnen zur Verdeutlichung der geschichtlich bedingten hierarchischen Bezüge weit über die heutigen Grenzen der Schweiz hinaus. Im übrigen informieren die einzelnen Artikel ausführlich über die jeweils einschlägigen Archivbestände und die weiterführende Literatur. Eine Besonderheit des Werkes ist die (1979 beschlossene) Berücksichtigung der drei Sprachregionen der Schweiz, nämlich die Artikel über die Bistümer, Bischofssitze und Konvente in der Sprache der Region, in der sie liegen bzw. einst lagen, zu publizieren, was gegebenenfalls zusätzlich erhebliche Übersetzungsarbeiten erforderte.

Brigitte Degler-Spengler aber war die Seele, der *spiritus rector* des Gesamtwerks bis zu dessen Vollendung, unterstützt von einem umsichtigen Kuratorium und einem engagierten kleinen Redaktionsstab. Seit ihrem Eintritt in das Unternehmen 1967/68 war sie an der Konzeption und Durchführung aller Bände maßgeblich beteiligt, die Mehrzahl von ihnen hat sie allein redigiert oder mitredigiert und eine Fülle von Artikeln selbst verfasst. Und ebenso unermüdlich wie erfolgreich warb sie bei Behörden und in Wort und Schrift in der Öffentlichkeit für das Werk. In Anerkennung ihrer herausragenden Verdienste wurde sie, seit 1983 Schweizerbürgerin, speziell auch für ihre Forschungen über das Eremiten- und Beginnenwesen in der Schweiz, 1996 mit der Ehrendoktorwürde der Universität Freiburg im Uechtland und 2009 mit der Berufung in die Bayerische Benediktinerakademie ausgezeichnet.

Brigitte Degler-Spengler blieb nach ihrer offiziellen Pensionierung unermüdlich forschend tätig. Neben ihrer weiteren Mitarbeit an den noch unter ihrer Direktion konzipierten letzten Bänden der „*Helvetia Sacra*“ konzentrierte sie ihre Forschungen auf die Erörterung von Fragen und Problemen monastischer Spiritualität: so über den Brauch ewiger Anbetung in Frauenklöstern oder über das Verhältnis zwischen kontemplativem und aktivem Mönchtum. Über diese Themenkreise legte sie noch mehrere Publikationen vor. Ihre letzte Arbeit über die katholische Reform im Kanton Uri, die eben im Rahmen der von Hans Stadler-Planzer herausgegebenen „Geschichte des Landes Uri“ im Erscheinen begriffen ist, konnte ihr der Herausgeber noch druckfrisch zeigen, ehe sie zwei Tage später wieder ins Spital eingeliefert werden mußte, in dem sie kurz darauf starb.

Mit Brigitte Degler-Spengler verliert die historisch-wissenschaftliche Fachwelt eine Forscherin und Editorin von außergewöhnlichem Format, die weit über die Schweiz hinaus hohes Ansehen genoß. Wer sie persönlich gekannt hat, war tief beeindruckt von ihrem sympathischen Wesen, ihrem umfassenden (unter anderem auch auf weiten Reisen erworbenen) Wissen, von ihrer Feinsinnigkeit, Diskretion und Bescheidenheit.

Vorschau

Gianmaria Zamagni, Das Mittelalter: Modell für eine neue Christenheit? Nikolaj A. Berdjaev und die Wirkung seiner Forschung bis ins 2. Vatikanische Konzil

Stefan Michel, Alttestamentliche Wissenschaft im „Dritten Reich“. Möglichkeiten und Grenzen einer theologischen Disziplin

Günter Paulus Schiemenz, „Laudate Dominum de caelis ...“ Die Lobpsalmen-Darstellung im Triclinium des Erzbischofs Neon in Ravenna

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

PD Dr. Tim Lorentzen
Abt. für Kirchengeschichte
Ev.-theol. Fakultät der LMU
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Benedict G. E. Wiedemann
Department of History
University College London

Prof. Dr. Irene Dingel
Leibniz-Institut für Europäische
Geschichte (IEG)
Alte Universitätsstraße 19
55116 Mainz

Dr. Thomas Auwärter
Universität Bremen
FB 9 – Institut für Religionswissen-
schaft und -pädagogik
Postfach 330440
28334 Bremen

PD Dr. Johannes Hund
Hinter der Kapelle 24
55128 Mainz

Prof. Dr. Heribert Müller
Norbert-Wollheim-Platz 1
IG/Q.4, R. 4.413
60629 Frankfurt am Main

Doz. PhDr. Jan Kilián, Ph.D.
Lehrstuhl für Geschichte
PädF der WBU in Pilsen

Prof. em. Dr. Wolfgang Sommer
Augustana-Hochschule Neuendettelsau
Privat: Sonnstraße 45
91564 Neuendettelsau

Prof. Dr. Manfred Weitlauff
Hermann-Löns-Str. 9
86161 Augsburg

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Franz Dünzl/Wolfgang Weiß (Hgg.), *Umbruch – Wandel – Kontinuität (312–2012)*. Von der Konstantinischen Ära zur Kirche der Gegenwart, Würzburg 2014 (Würzburger Theologie 10), 310 S., ISBN 978-3-4290-3710-9.

Der Sieg Konstantins des Großen über seinen Rivalen Maxentius in der Schlacht an der Milvischen Brücke 312 „markiert den Anfang einer neuen Epoche der *Religionsgeschichte*, in der das Christentum zunächst staatstragende Funktion im römischen Reich übernimmt, auf diesem Weg immer einflussreicher wird und sich im Laufe von Jahrhunderten schließlich zu einer Weltreligion entwickelt. [...] In der *Rückschau* also können wir erkennen, dass der Sieg von 312 keine ephemere Ereignis war, sondern gleichsam eine Tür aufgestoßen hat, die im weiteren Verlauf der Geschichte nicht mehr geschlossen wurde“ (S. 12 f.). Dieses Statement unterstreicht Mitherausgeber Dünzl durch eine selbst fotografierte Abbildung der Milvischen Brücke, die in farblich verfremdeter Form den Umschlag zielt.

1700 Jahre nach dieser Schlacht vor Rom – und ein halbes Jahrhundert nach dem Zweiten Vatikanum – stellt sich die Situation allerdings stark verändert dar, so daß nicht wenige vom „Ende der Konstantinischen Ära“ sprechen. Eine im Wintersemester 2012/13 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Würzburg veranstaltete Ringvorlesung ging aus dem Blickwinkel der unterschiedlichen theologischen Disziplinen (mit Ausnahme der biblischen Theologie) den Fragen nach, inwieweit der Umbruch der Konstantinischen Wende bis heute nachwirkt und in welcher Hinsicht es Wandel oder Kontinuität gegeben hat bzw. gibt. Im vorliegenden Sammelband werden die neun Vorträge dieser Ringvorlesung, die alle von Professoren der Würzburger Alma mater bestritten wurden, dokumentiert, ergänzt durch einen Aufsatz des Bamberger Ordinarius für Dogmatik und Fundamentaltheologie Jürgen Bründl. Den Reigen eröffnen die drei Kirchenhistoriker mit „Perspektiven der historischen Theologie“. *Franz Dünzl* gibt in seinem Beitrag „Der Auftakt einer Epoche: Konstantin und

die Folgen“ (S. 11–40) einen hervorragenden Überblick zu den grundlegenden Weichenstellungen der Konstantinischen Ära, die erst in den letzten 200 Jahren größeren Wandlungen unterworfen waren. Gleichwohl plädiert Dünzl dafür, dies nicht einseitig als Verlustgeschichte zu deuten und zu bedauern, sondern als – vielleicht Auftrieb verleihendes – Ballastabwerfen des Christentums zu begreifen. *Dominik Burkard* spürt sodann unter der Fragestellung „Bonus oder Ballast?“ der Geschichte des Kirchenstaates von den Anfängen bis zur Gegenwart nach, wobei es sich hierbei um die überarbeitete und erweiterte Fassung seines Aufsatzes von 2012 „Entweltlichung‘ der Kirche? Ein historischer Seitenblick auf den Papst als Staatsoberhaupt“ in der „Münchener Theologischen Zeitschrift“ handelt. Einer radikalen „Entweltlichung“ erteilt Burkard dabei eine Absage: „Zur Klugheit und zur genuin christlichen Existenzweise gehört wohl weniger, das ‚Weltliche‘ an sich abzulehnen, als es in rechter Weise zu gebrauchen. So wenig sich Religion nur auf das geistliche Gebiet beschränken kann, so sehr sie immer zugleich auch politische Implikationen aufweist, so wenig wird sich Kirche von der Welt lösen, sich selbst ‚entweltlichen‘ können – will sie denn ‚Sauer Teig‘ bleiben. Denn Sauer Teig kann nur sein, was das Aufgehen mit dem Mehl nicht scheut“ (S. 70). *Wolfgang Weiß* schließlich nimmt unter der allgemein gehaltenen Überschrift „Petrus oder Konstantin? – Aspekte eines abendländischen Langzeitkonflikts“ das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt am Beispiel des „Würzburger Mikrokosmos“ (S. 72) in den Blick, wobei er besonders die zukunftsweisenden, auf eine freie Kirche im freien Staat zielenden Gedanken des Würzburger Weihbischofs Gregor Zirkel (1762–1817) ventiliert.

Die übrigen Vorlesungen bzw. Aufsätze bieten weitgestreute und z. T. nur lose mit dem Generalthema zusammenhängende „Perspektiven der systematischen und praktischen Theologie“. Unter der wenig aussagekräftigen Überschrift „Schwache Resonanzen – kritische Intervention“ geht der Sozialwissenschaftler *Gerhard Droesser* der Frage nach

Sinn und Funktion spezifisch christlicher Ethosbildung für die Gegenwartsgesellschaft nach, der Dogmatiker *Otmar Meuffels* erörtert in seinem Beitrag die theologische Aufgabe kirchlicher Bezeugung und Vermittlung des christlichen Glaubens heute im respektvollen Dialog mit Personen und Gruppen anderer Meinung, *Jürgen Bründl* begründet und entfaltet – ausgehend vom theologischen Bruderzwist zwischen Clodovis und Leonardo Boff – seine These, „dass die inkarnatorische Menschlichkeit des Sohneslogos das nach christlichem Verständnis entscheidende Gottesprädiat bildet“ (S. 155), und der Liturgiewissenschaftler *Martin Stuflesser* behandelt die Liturgie im öffentlichen Raum „im Spannungsfeld von Kreuz und Krone“, wobei er u. a. auf Fronleichnam, den Kommunionempfang von Politikern und den Waffensegen eingeht. Der Religionspädagoge *Hans-Georg Ziebertz* beleuchtet einige Kontroversen um die Religionsfreiheit im Kontext weltanschaulicher Pluralität (wobei im Inhaltsverzeichnis der ursprüngliche Vorlesungstitel „Religionsfreiheit angesichts der Vielfalt religiöser Bekenntnisse“ steht), und der Kirchenrechtler *Heribert Hallermann* setzt sich kritisch mit dem Gebrauch des Wortes „Entweltlichung“ in der Freiburger Rede Papst Benedikts XVI. vom 25. September 2011 auseinander; dieser überaus mißverständliche Begriff sei deshalb auch nur sehr wenig geeignet als ein Programm für die Kirche der Zukunft.

Um Benedikt geht es auch im hochinteressanten letzten Beitrag des Bandes aus der Feder des Pastoraltheologen *Erich Garhammer*. Unter dem Titel „Das Zweite Vatikanische Konzil und die Diskussion um den Bruch“ (S. 285–307) beschäftigt er sich nach einem Seitenblick auf sein eigenes Nihil-obstat-Verfahren in der Zeit Joseph Ratzingers als Präfekt der Glaubenskongregation mit dessen Distanzierung vom Vatikanum und verortet dabei den diesbezüglichen „Riss“ nicht erst 1968, sondern unmittelbar nach Konzilsende. Sehr bedeutsam war nämlich für Ratzinger – wie er selbst schrieb – die Vorstellung Friedrich Heilers (1892–1967) von der Kirche als geistiger Mutter, in deren Schoß sich Millionen Menschen im Leben und Sterben geborgen wußten, so auch Ratzingers eigene, im Dezember 1963 verstorbene Mutter. „In diesem einschneidenden biographischen Ereignis taucht zum ersten Mal die Rede von der Kontinuität auf: es darf keinen Bruch zwischen alter und neuer Kirche geben. Für diese Kontinuität stehen vor allem die einfachen Gläubigen sowohl früher als auch heute [...] Hier zeigen sich die beiden Aspekte, die Ratzinger künftig in seinen Vorträgen und Veröffentlichungen stets betont wird: Kon-

tinuität in der Kirche vs. Diskontinuität und die Bedeutung der einfachen Gläubigen vs. den Theologen, die diese Kontinuität verdunkeln und für eine neue Kirche votieren“ (S. 300). Garhammer selbst umschreibt die Zielsetzung des Zweiten Vatikanums so: „Das Konzil wollte die Kirche nicht abschaffen, das wäre absurd, aber es wollte, dass sie sich neu und anders versteht und inszeniert. Kein Bruch also, aber auch kein Weiter so“ (S. 304).

Insgesamt ein Buch, das auf kirchengeschichtlicher Grundlage zum Nachdenken anregt über die Grenzen und Chancen von Kirche und Christentum in der modernen Gesellschaft der Gegenwart und Zukunft.

Osnabrück

Manfred Eder

Athanasius Kircher: Hauptwerke. Wissenschaftlich eingeleitete Reprint-Editionen mit Register. Herausgegeben von Anne Eusterschulte, Olaf Breidbach, Wilhelm Schmidt-Biggemann; Band 4: *Obeliscus Pamphilius* (1650), hg. v. W. Schmidt-Biggemann; Band 3: *Oedipus Aegyptiacus* (4 Bände) (1652–54), hg. v. W. Schmidt-Biggemann, Georg Olms: Hildesheim 2013/2014, ISBN 978-3-4871-4639-3.

Die Werke des Jesuitenpaters Athanasius Kircher (1602–1680) zur Ägyptologie markieren zwar nicht den Anfang des intensiven Interesses im Abendland an der Kultur des alten Ägypten, wohl aber im Rahmen frühneuzeitlicher Gelehrsamkeit einen Höhepunkt. Seinen Lesern bot Kircher Einblicke in eine geheimnisvolle Vergangenheit, die in Form wieder aufgerichteter Obelisken in Rom seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert präsent war und in ihrem Zentrum vom Anspruch der katholischen Kirche kündete, in Kontinuität zur Antike zu stehen. Die kulturellen Hinterlassenschaften Ägyptens sollten aber nicht nur bestaunt werden, Kircher stellte vielmehr in Aussicht, in dessen Mysterien einzudringen, was in erster Linie bedeutete, die Geheimnisse der Hieroglyphen zu lüften – so wie einst Oedipus die Rätsel der Sphinx gelöst hatte. Dass er dabei von den damals gängigen Annahmen ausging, es handele sich um eine Begriffsschrift, nicht um das Notationssystem einer gesprochenen Sprache, wobei tiefe philosophische Einsichten verschlüsselt, nicht aber zumeist recht profane Sachverhalte aufgezeichnet worden seien, hat seine Reputation seit der Mitte des 18. Jahrhunderts schwer beschädigt; seit der vor allem mit dem Namen Jean-François Champollion verbundenen Lesung altägyptischer Schriftzeichen gelten sie als obsolet.

Die beiden ägyptologischen Werke Kirchers, deren Nachdrucke im Rahmen einer auf 19 Teilbände angelegten kommentierten Edition erschienen, verdeutlichen das historische Interesse an der frühneuzeitlichen Polymathie, die auf der Basis einer Synthese von Trinitätstheologie und Platonismus in der Lage war, nahezu unbegrenzt disparate Wissensbestände in ein System zu integrieren. Kircher kombinierte dies mit der wissenschaftsgenealogischen These der *philosophia perennis*, der zufolge sich verschiedene religiöse, philosophische und wissenschaftliche Einsichten auf eine gemeinsame Quelle zurückführen ließen, wodurch sie vergleichbar und evaluierbar wurden. In dieser Konstruktion spielte Ägypten eine entscheidende Rolle, nicht zuletzt des „Ägyptergoldes“ wegen, das die Hebräer bei ihrem Auszug mitgenommen hatten (*Exodus* 3,21 f.) und das laut einer bis in die Alte Kirche zurückreichenden Interpretationsgeschichte auf philosophisches Wissen zu beziehen sei. Da dabei nicht fremde Güter angeeignet, sondern die ursprünglichen Eigentumsverhältnisse restituiert worden seien, erschien die Weisheit der Ägypter als Teil einer letztlich auf der Offenbarung basierenden globalen Wissensgeschichte. Entsprechend verband Kircher bei deren Rekonstruktion zwei Aspekte: Er suchte in den materiellen Hinterlassenschaften Spuren jener antediluvianischen Kenntnisse zu identifizieren, betrachtete jene zugleich aber als Dokumente der Entstellung durch die Idololatrie.

Die ausführlichen Einleitungen, die beiden Werken vorangestellt sind, erleichtern nicht nur die Navigation durch die ebenso faszinierenden wie schwer zugänglichen Bände. Vor allem erschließt Wilhelm Schmidt-Biggemann in ihnen die biographischen Hintergründe des Projekts und skizziert dessen komplexe ideengeschichtliche Zusammenhänge. Die Hinwendung zum antiken Rom und seinen lange übersehenen Monumenten, die zur Wiederaufrichtung von Obelisken geführt hatte, ging einher mit weiteren Unternehmungen, mit denen der Katholizismus auf Herausforderungen reagierte, zu denen auch der mittlerweile etablierte Protestantismus zählte. Dazu gehört die von Kircher indirekt geführte Auseinandersetzung um die Authentizität des Corpus Hermeticum, das eine wichtige Stütze für die Annahme einer bis auf die Anfänge der Menschheitsgeschichte zurückreichenden philosophischen Tradition bildete, in die wiederum der Neuplatonismus sich eingeschrieben hatte. Kirchers ägyptologische Werke suchten gegen die Kritik des Isaac Casaubon der Annahme des hohen Alters hermetischer Gedanken

nochmals Plausibilität zu verleihen. Dabei handelte es sich um eine These, von der mehr als nur die Datierung eines einzelnen Textcorpus abhing. Missionsprojekte in China und auf dem indischen Subkontinent setzten voraus, dass auch bei den Heiden Asiens an Überzeugungen angeknüpft werden konnte, die auf der Lehre des Hermes basierten; noch Joachim Bouvet ist bei seinen Plänen zur Annäherung zwischen China und dem christlichen Europa von dieser Auffassung ausgegangen.

Die historischen und philosophischen Spekulationen Kirchers ruhten auf schwachen Fundamenten, nicht nur was das Alter der Überlieferung des Hermes anging. Kircher hatte keine Scheu, auch auf Fälschungen wie die *Antiquitates* des Chaldaers Berosus durch Annius v. Viterbo zurückzugreifen, wenn ihm dies sinnvoll schien. Ähnliches galt wohl auch für einen der wichtigsten Gewährsmänner seiner Interpretation der Hieroglyphen, einen Rabbi Barachias Nephi und dessen Abhandlung über die Mysterien der Ägypter. Schmidt-Biggemann weist in der Einleitung zum *Oedipus Aegyptiacus* auf die Bedeutung dieser oft in arabischer Übersetzung zitierten Schrift hin, die freilich für niemanden einsehbar war. Als argumentative Stütze Kirchers war sie von erheblicher Relevanz, forschungsgeschichtlich bedeutsam aber insofern, als sie das Verhältnis zu seinem einstigen Förderer, dem Gelehrten Fabri de Peiresc trübte, damit auch zu dessen weit gespanntem Netzwerk. Hatte sich Peiresc zunächst an dem Fund interessiert gezeigt, so verstimte ihn zunächst die Geheimniskrämerei des jungen Jesuiten; am Ende ließ er durchblicken, zu der Annahme zu tendieren, es handle sich um eine Fälschung. Das schlechte Ansehen, in dem Kircher auch nach seinen Erfolgen in Rom bei vielen Gelehrten stand, resultierte aus seinem anfechtbaren Umgang mit Quellen, zum Teil auch aus den unterschiedlichen Auffassungen über Sinn und Zweck der Beschäftigung mit Ägypten. Peiresc, Saumaise u.a. verfolgten am Koptischen stärker philologische Interessen, die mit der Dokumentation aussermasoretischer Überlieferungen des Pentateuch in einer Biblia polyglotta in Verbindung standen, die in Paris publiziert wurde. Ein koptisch-arabisches Glossar, das von dem gelehrten Weltreisenden Pietro della Valle nach Europa gebracht worden und von Kircher publiziert worden war, erschloss erstmalig die letzte Gestalt der ägyptischen Sprache und damit die Literatur der koptischen Kirche. Kirchers Arbeiten gingen zwar von der neuen Kenntnis des Koptischen aus und auf die sprachliche Kompetenz wurden die Leser

immer wieder aufmerksam gemacht, sie war aber, wie die Verlagerung des Interesses auf den obskuren Autor Barachias Nephi bzw. Abenephius zeigt, nur der Weg, um in das alte und geheimnisvolle Ägypten der Philosophen vorzudringen.

Die Einleitungen Schmidt-Biggemanns zeigen, worin die Faszination dieser groß angelegten Restauration des Gedankens einer *philosophia perennis* in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts bestand, zugleich verdeutlichen sie, in wie hohem Maße es selbst den Zensoren der Jesuiten heikel erschien, weitgehend kritiklos Texte disparater Überliefe-

rungen in eine wissensgenalogische Synthese zu bringen. Wenngleich das Interesse in erster Linie der Philosophie gilt, so kommen auch kunst- und philologiehistorische Aspekte nicht zu kurz. Namensregister, die beiden Bänden angefügt sind, erleichtern die Orientierung in einem mittlerweile unübersichtlichen Terrain zusätzlich. Mit der kommentierten Edition beider Werke sind somit Texte besser zugänglich geworden, deren Bedeutung für die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des 17. Jahrhunderts außer Frage steht.

Berlin

Michael Weichenhan

Alte Kirche

Alfons Fürst (Hg.): *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Münster: Aschendorff 2011 (Adamantiana 1), 265 S., ISBN 978-3-4021-3710-9.

Die Rezension dieses vielversprechenden Titels möchte der Verfasser mit einem persönlichen Beitrag zum Thema der Origenesrezeption in der rumänischen Orthodoxie einleiten. In seinen 2008 publizierten *Memoires* berichtet der inzwischen verstorbene Valeriu Anania (Metropolit Bartolomeu Anania von Klausenburg) u. a. von seiner Beziehung mit dem Patriarchen Justin Moisescu (1977–1986) und der wichtigsten Frucht ihrer Zusammenarbeit: der Reihe „Părinți și scriitori bisericești“ (*Kirchliche Väter und Schriftsteller*). Unter Ananias Ägide haben die größten rumänisch-orthodoxen Theologen der damaligen Zeit Werke der wichtigsten Autoren der alten Kirche ausgewählt, ins Rumänische übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Die Sitzungen zum „Fall Origenes“, vor allem zu seinem bekannten aber umstrittenen Werk *Peri archon*, müssen sehr intensiv gewesen sein. Anania berichtet, dass „damals eine heftige Debatte entflammte zwischen dem Dogmatiker Stăniloae auf der einen Seite, der gegen die Aufnahme eines zutiefst häretischen Buches argumentierte, und dem Patrologen Coman auf der anderen Seite, der nicht zulassen konnte, dass der große Alexandriner ohne sein Hauptwerk veröffentlicht werden sollte. Letztendlich wurde entschieden, dass die Schrift ediert werden kann, aber unter der Voraussetzung, dass zahlreiche erklärende Fußnoten die Irrtümer des Autors als von der Kirche zurückgewiesene Irrlehren hinstellen“ (Memorii, S. 632–633). Herausgegeben wurden zwei Bände mit exegetischen Schriften des Origenes zum Al-

ten (1981) bzw. Neuen Testament (1982; zusammen mit Schriften zum Gebet und der *Filokalia*) und ein dritter Sammelband, worin *Peri archon* zusammen mit der *Disputatio cum Heracleida* und der *Aufforderung zum Martyrium* veröffentlicht wurde. Die Aussage von Anania wird nicht nur durch die 1621 Fußnoten zu *Peri archon* in der Edition von 1982 bestätigt, sondern auch durch die Einleitung von Prof. Teodor Bodogae. Darin bemüht sich Bodogae zu beweisen, dass Origenes trotz seiner allgemeinen Ausbildung in paganer Philosophie und seiner dogmatischen Irrtümer keineswegs als Philosoph, sondern als christlicher Theologe bezeichnet werden soll. Er hält fest, dass im Zentrum seiner Theologie die Heilige Schrift stehe, obwohl seine Denkweise „selbstverständlich das Gewand seines Zeitgeistes trägt“ (S. 6). Eine wissenschaftliche Untersuchung zur kritischen Rezeption des Origenes in der rumänischen Orthodoxie fehlt bisher.

Mit solchen dogmatischen Vorurteilen hatte der Herausgeber von Adamantiana nicht zu kämpfen. Gegründet wurde die Reihe mit dem Ziel „Texte, Übersetzungen und Studien zu Origenes und seinem Denken in seiner Zeit zu veröffentlichen als auch solche zu den Spuren seines Erbes in allen Jahrhunderten der Geistesgeschichte im Orient wie im Okzident bis herein in die Gegenwart“ (S. 5). Das breit angelegte Konzept wird bereits im ersten Band sichtbar, in dem die Vorträge der Eröffnungstagung (24.–25.10.2008) der „Forschungsstelle Origenes“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelm-Universität zu Münster veröffentlicht worden sind. Und wer heutzutage eine Forschungsstelle zu Origenes gründet, muss sich der Aufgabe stellen, die gegenwärtige Bedeutung des Origenes he-

rauszuarbeiten. Das soll dadurch gelingen, dass man den Alexandriner nicht nur als einen großen christlichen Theologen, sondern vor allem als einen wichtigen Philosophen vorstellt. Der Einleitung des Herausgebers folgt der Beitrag des Berliner Kirchenhistorikers Christoph Marksches über die *Bedeutung* und *Aktualität* des Origenes, eine glänzende Dekonstruktion der eingebürgerten Lösungen zu dieser Frage, sowie eine dreifache originelle Antwort darauf. Die originelle Entwicklung des platonischen Begriffes der *Weltseele* bei Origenes, ihre Anwendung auf das christliche Weltbild und Ekklesiologie sowie das Verhältnis zwischen *Natargesetz* und *Gewissen* werden von Christian Hengstermann bzw. Josef Lössl auf ihre Relevanz für die heutige Menschenrechtendebatte hin geprüft. Lorenzo Perrone bietet einen soliden Überblick über den aktuellen Forschungsstand zum Thema *Gebet* bei Origenes und formuliert die Forschungsdesiderata aus. Mit dem philologischen Beitrag von Antonio Cacciari zur *Sprache* und *Rhetorik* des Origenes endet der Teil zum Erbe des Alexandriners und es wird zum nächsten Teil übergeleitet, in dem die Rezeption seines Gedankengutes in verschiedenen Traditionen untersucht wird. Obwohl die Überlieferung seiner Schriften durch die beiden Origenismus-Streitigkeiten belastet worden ist, finden sich Inhalte seines Denkens in den Werken späterer Autoren wieder, die wohl indirekt aus den literarischen Produktionen der Origenisten übernommen wurden. Bahnbrechend ist die Untersuchung von Zachary Esterson, der den Kommentar des Victorinus von Pettau (3. Jh.) auf die Bezüge zur *Exegese* des Origenes hin prüft und zum Ergebnis kommt, dass die hellenistische Form und die allegorische Technik auf der Methode des Origenes gründen. Mit dem Beitrag von Daniel King wird ansatzweise versucht, die reiche *Rezeption* des origenistischen Gedankenguts im syrischen Sprachraum zu untersuchen. Die Handschrift British Library Add. 14658 versteht King als eine Art Handbuch, in dem eine Sondergruppe – King identifiziert sie vorsichtig mit Anhängern von Bardaisan – Texte zu Astrologie und Kosmologie sammelt. Die Zusammenstellung der Texte wird von King als Hinweis auf einen platonisch-origenistischen Einfluss gedeutet. Die Handschrift zeugt auf jeden Fall von der Vielfalt des intellektuellen Lebens der syrischen Christen und erweitert damit unser Bild von der Tradierung hellenistischer Kultur in der syrischen Welt. John Watt bringt in seinem Beitrag den *Wissenstransfer* vom Griechischen über das Syrische ins Arabische in Zusammenhang mit Origenes und dem Origenismus.

Watt revidiert die These von Meyerhof und stellt überzeugend dar, wie Sergius von Resh'aina, der erste wichtige Übersetzer griechischer Philosophie ins Syrische, sich während seines Studiums in Alexandria mit den Werken des Origenes und mit seiner Auslegungsmethode vertraut machte und welche Konsequenzen die Theologie des Origenes (und der Origenisten Evagrius und Pseudo-Dionysius) auf die Tradierung griechischer Philosophie durch die Syrer zu den Arabern hatte. Der Beitrag von Elif Tokay, widmet sich der Frage, wie die Melkiten des 10. Jh. die spezifische Theologie des Gregor von Nazianz (z. B. das Konzept der *Theosis*) in eine Sprache übersetzt haben, die bereits von der islamischen Theologie geprägt war. Ein Register schließt der Sammelband ab.

Eine ausführliche Darstellung zu Origenes und seinem Erbe in Orient und Okzident, wie es der Titel verspricht, wird hier nicht angeboten, sondern eine Reihe von ausgewählten Beispielen oder lediglich Forschungsdesiderata zum Thema. Der Sammelband überzeugt dennoch durch Einzelleistungen und gibt dabei die interessantesten Forschungsvorhaben der neuen Forschungsstelle wieder.

Tübingen

Ovidiu Ioan

Eike Faber: Von Ulfila bis Rekkared. Die Goten und ihr Christentum, Stuttgart: Steiner 2014 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 51), 300 S., ISBN 978-3-515-10926-0.

In seiner althistorischen Dissertation betrachtet E. Faber die wechselvolle Geschichte der (West-)Goten vom 4. bis 6. Jh. unter dem Aspekt ihres spezifischen Zugangs zum Christentum. Als repräsentative Vertreter für Beginn und Ende der besonderen Ausformung des gotischen Christentums wählt er Ulfila und Rekkared: den einen, weil auf ihn die Verbreitung der homöischen Form des Christentums unter den Goten zurückgeht, den anderen, weil er für den Konfessionswechsel der Westgoten zum Katholizismus sorgte. Dabei interessiert Faber insbesondere die „Frage nach dem Übertritt der ... Westgoten zum Christentum, der sich in engem zeitlichem Zusammenhang mit der Donauüberquerung im Sommer 376 abgespielt haben soll“ (S. 11). Zu Umständen und Zeitanlass der Annahme des Christentums durch die Goten vertritt er eine dezidiert andere Meinung als die *communis opinio* der Forschung, für deren Absicherung er zudem genauer nach den dogmatischen Inhalten des homöischen Christentums der Goten fragt.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Faber des Weiteren der identitätsstiftenden Funktion des homöischen Glaubens für die Goten. Aus der Untersuchung dieser Gesichtspunkte erhofft er sich „neue Einsichten über die Genese und das Wirken des gotischen Christentums“ (S. 14). In monographischer Form ist das homöische Christentum der Westgoten über die mehr als zwei Jahrhunderte seiner Existenz auf diese Weise bislang nicht untersucht worden, auch wenn ein etwa zeitgleich von den Historikern G. M. Berndt und R. Steinacher edierter Sammelband (Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed, 2014) nicht unbeträchtliche inhaltliche Schnittmengen mit Fabers Studie aufweist, obschon die Ergebnisse teilweise unterschiedlich ausfallen.

Der Behandlung des eigentlichen Themas sind zwei Kapitel über die Geschichte der Goten bis ins 4. Jh. vorgeschaltet. Faber reflektiert hier den Ethnogenese-Begriff sowie die schriftlichen und archäologischen Zeugnisse, die den Weg der Goten ins südöstliche Europa dokumentieren. Dabei berücksichtigt er die methodischen Probleme, die sich aus früher gern aufeinander bezogenen Traditions- und Überrestquellen ergeben, ohne das Verdikt M. Kulikowskis über die Ethnogenese-Forschung zu teilen. Einen genaueren Blick richtet Faber auf die Terwingen nördlich der unteren Donau zwischen 291 und 376, ihre Lebensumstände, Stammesorganisation und vor allem ihre Beziehungen zum Römischen Reich, für deren Ausbau der Vertrag von 332 sorgte, während der Vertrag von 369 gegenteilig wirkte.

Im Mittelpunkt des nächsten Kapitels und damit am Beginn des eigentlichen Hauptteils stehen Ulfila und das gotische Christentum. Nach der Darlegung von Grundzügen der vorchristlichen gotischen Religion entwickelt Faber den Werdegang Ulfilas, dessen – unter dem Einfluss der Religionspolitik des Kaisers Constantius II. (337–361) – homöisch geprägte theologische Position er aus den Stellungnahmen der Kirchenhistoriker, der *Dissertatio Maximini*, bestimmten Passagen des *Codex Argenteus* und des gotischen theologischen Kommentarwerks der *Skreireins* herleitet. Die hier vorgestellten wesentlichen Stationen des Lebens Ulfilas stimmen großenteils mit den Überlegungen H. Wolframs überein, wenngleich dieser, anders als Faber, eine zunächst nizänische Konfession Ulfilas nicht ausschließt. Gleichermaßen Übereinstimmung mit Wolfram herrscht bei Fabers Darstellung des Christentums unter den nördlich der Donau verbliebenen Goten und der hiesigen Verfolgungsmaßnahmen in den Jahren 369 bis 372 vor, die er darüber hinaus in

Reaktion auf das römisch-gotische *foedus* von 369 als identitätsstärkende und zugleich gezielt antirömische Maßnahme herausstellt.

Die im vierten Kapitel vorbereitete These über die Christianisierung der 376 unter der Führung Fritigerns ins Römische Reich aufgenommenen Westgoten wird im fünften Kapitel „Von Adrianopel bis Toulouse“ genauer ausgeführt: Die landläufige, auch von Wolfram nahegelegte Ansicht, im Zuge des Wechsels auf die römische Seite hätten Fritigerns Goten das von Kaiser Valens (364–378) vertretene homöische Christentum angenommen, lehnt Faber strikt ab. In Fortführung von Gedankengängen E. A. Thompsons und in Anlehnung vornehmlich an Aussagen des Ambrosius von Mailand setzt Faber die Konversion der Fritigern-Goten zum homöischen Christentum in das Jahrzehnt zwischen 380 und 390. Er interpretiert sie als Folge „der Krise der althergebrachten Stammesgesellschaft“ (S. 172) und „Reaktion auf veränderte Lebensumstände“ (S. 173) in römischer Umgebung, als Ergebnis der Missionsarbeit der bereits mehrere Jahrzehnte auf römischem Boden ansässigen Kleingoten Ulfilas und zugleich als „demonstrative Manifestation von Distinktion“ (S. 174) gegenüber der durch das Konzil von Konstantinopel 381 im (neu-)nizänischen Sinne definierten Orthodoxie und damit gegenüber den Römern allgemein. Die Bedeutung der Goten als Förderaten habe Theodosius I. (379–395) zu nachhaltigen politischen und religiösen Zugeständnissen gezwungen. Ob die homöische Konfession als Identitätsmerkmal der gotischen Verbände auf römischem Boden so in den Vordergrund gestellt werden darf, zumal es homöische und nizänische Christen bei Römern wie Goten gab, kann auch anders beurteilt werden: Argumente, die homöische Richtung als Identitätsmerkmal der Goten nicht überzubewerten, lassen sich aus der Verwurzelung der homöischen wie der nizänischen Theologie in genuin römischen Voraussetzungen ableiten, aus den im Alltag und im Umgang von Goten und Römern kaum feststellbaren Glaubensunterschieden und aus der Problemlosigkeit späteren Konfessionswechsels. Daher dürfte das dichotomisch wirkende Bild wohl mehr dem in den Quellen verankerten Anschein als der Realität geschuldet sein.

Nach einem Exkurs über Goten in Konstantinopel widmen sich die letzten beiden Kapitel den Westgoten in Gallien und dem spanischen Westgotenreich bis zum Dritten Konzil von Toledo 589; in ihnen dominiert teilweise eine eher ereignisgeschichtliche Darstellung. Die Konversion Rekkareds zum Katholizismus leitet Faber aus den Erfahrungen des Königs mit den „religionspolitischen

Experimenten“ (S. 236) seines Vaters, die homöische Glaubensbasis in Hispanien zu verbreitern, und seines Bruders ab, der bei der katholischen Bevölkerungsmehrheit Unterstützung suchte. Um die königliche Machtstellung besser abzusichern, aus politischen Gründen also, schlossen sich Rekkared und die Goten der Mehrheitskonfession an. Dieses Handeln relativiert die Bedeutung, die Faber der homöischen Glaubensrichtung von Anbeginn für die Identität der Westgoten verleiht, beträchtlich. Entsprechende Konsequenzen zieht beispielsweise M. Koch (Ethnische Identität im Entstehungsprozess des spanischen Westgotenreiches, 2012) aus dem Quellenbefund, doch dessen Ergebnisse hat Faber nicht eingearbeitet.

Faber stellt ein Hypothesengebäude auf, das die gotische Konversion zum homöischen Christentum und die Selbstvergewisserung gotischer Identität in der Abgrenzung zum nizanischen Glauben eng aufeinander bezieht. Dagegen könnte angeführt werden, dass die religionspolitischen Ambitionen des Theodosius sich nicht gleich in der Weise durchsetzen, daß „römisch“ mit „nizanisch“ identifiziert wurde. Stattdessen erscheint die

Mission der Kleingoten, die die homöische Konfession zu einer Zeit angenommen hatten, da diese vom römischen Kaiser favorisiert wurde, als hinreichender Grund für die Annahme derselben Konfession durch die 376 ins Reich wechselnden Goten. Ein gewisses Identitätsbewusstsein vermochte das homöische Christentum den Goten sicher zu geben. Es aber zu dem ausschlaggebenden Kriterium der Abgrenzung von den „Römern“ zu machen, widerspricht der Lebenswirklichkeit nebeneinander bestehender christlicher Konfessionen und des Umgangs ihrer Anhänger miteinander im Römischen Reich sowohl in der Zeit des Kaisers Theodosius I. als auch in den zwei Jahrhunderten danach, selbst wenn die Quellen interessenbedingt andere Akzente setzen mögen. Dass das vermeintliche Distinktionsmerkmal bei Bedarf politischen Kriterien untergeordnet wurde, erweist unter anderem Rekkareds Handeln. Auch dadurch steht Fabers zentrale These auf schwachen Füßen. Anderwärts formulierte Reserven gegenüber solchen Annahmen berücksichtigt Faber jedoch nicht weiter.

Koblenz

Ulrich Lambrecht

Mittelalter

Paul D. A. Harvey: Medieval Maps of the Holy Land, London: The British Library 2012, 160 S., ISBN 978-0-7123-5824-8.

Mittelalterliche Karten üben auf den modernen Betrachter stets eine eigene Faszination aus. Sie dokumentieren neben der damals bekannten Topographie auch kosmographische Vorstellungen, die zumeist eng mit religiösen Motiven verbunden sind: So enthalten viele mittelalterliche Codices kleinformatige Weltkarten (die sogenannten T-O-Karten), die stets nach Osten hin, in Richtung des irdischen Paradieses, ausgerichtet sind.¹ Daneben bestand jedoch schon damals eine regional geprägte Kartographie, über die der Autor der hier zu besprechenden Neuausgabe, Paul D. A. Harvey (emeritierter Professor für Mittelalterliche Geschichte an der University Durham/UK), im Laufe seines Forscherlebens zahlreiche grundlegende Veröffentlichungen vorgelegt hat: Sein 1980 erschienenes Buch „The History of Topogra-

phical Maps: Symbols, Pictures and Surveys“² zählt zusammen mit weiteren einschlägigen Publikationen zur Kartographie Englands im 16. Jahrhundert³ und vor allem zur bekannten, großformatigen mittelalterlichen Weltkarte von Hereford (Ende 13. Jahrhundert)⁴ zu den Standardwerken der Kartographieggeschichte.

In seiner jüngst erschienenen Studie „Medieval Maps of the Holy Land“ stellt Paul D. A. Harvey nun erste Forschungsergebnisse eines umfangreichen Projektes vor, das er seit mehr als 15 Jahren mit großer Leidenschaft verfolgt: die Erforschung der Kartographie des Heiligen Landes auf mittelalterlichen Manuskriptkarten zur Zeit der Kreuzzüge. Zu diesem interessanten Thema gab es

² P. D. A. Harvey, *The History of Topographical Maps: Symbols, Pictures and Surveys*, London 1980.

³ Zusammengefasst in: P. D. A. Harvey, *Maps in Tudor England*, London - Chicago 1993.

⁴ P. D. A. Harvey (Hg.), *The Hereford world map: Medieval world maps and their context*, London 2006; *Ders.*, *Mappa mundi. The Hereford world map*, Hereford Cathedral 2010.

¹ Th. Horst, *Das Paradies auf mittelalterlichen Landkarten*, in: *MthZ* 63/2 (2012) 145-167.

bislang nur vereinzelt Untersuchungen, wobei vor allem die älteren Studien des deutschen Kreuzzugsforschers Reinhold Röhricht (1842–1905)⁵ sowie des katholischen Theologen, Naturwissenschaftlers und Kartographiehistorikers Konrad Miller (1844–1933)⁶ anzuführen sind.⁷

Harveys Studie behandelt insgesamt acht spätmittelalterliche Regionalkarten des Heiligen Landes (12. bis Mitte 14. Jahrhundert), die uns in 23 Artefakten teilweise nur als Fragmente bzw. Kopien erhalten sind und die nun einem breiten Publikum erstmals mit vorzüglichen Abbildungen kurz und präzise vorgestellt werden.

Auf ein Vorwort und die obligatorische Literaturliste folgen zunächst drei einführende Kapitel, in denen Harvey einen Überblick über die historischen, literarischen und kartographischen Hintergründe gibt, um anschließend die Darstellung des Heiligen Landes (u. a. auf den bekannten Weltkarten von Ebstorf und Hereford) näher zu umreißen (17–33).

Die in der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz verwahrte, nach ihren früheren Besitzern Guglielmo Libri (1802–1869) und dem vierten Earl of Ashburnham, Berttram (1797–1878), benannte, kolorierte Manuskriptkarte stammt aus dem späten 12. Jahrhundert (31–39: „The Ashburnham Libri Map“) und zeigt bemerkenswerte Übereinstimmungen zu drei etwa zeitgleich in der Benediktinerabtei St. Martin im belgischen Tournai entstandenen Regionalkarten von Asien und Palästina (40–59). Diese in der älteren Literatur fälschlicherweise oft als „Jerome maps“ bezeichneten Originalkarten werden seit 1835 in der British Library in London verwahrt.⁸ Dank seiner ak-

ribischen Analyse konnte Harvey hierzu feststellen, dass die gegenwärtigen Karten über ältere Skizzen gezeichnet wurden – und somit Palimpseste sind (vgl. 45 und 50 sowie Abb. Nr. 26 und 28).

In der Mitte des 13. Jahrhunderts beschäftigte sich auch der bedeutende englische Chronist und Historiograph Matthew Paris (um 1200–1259) im Benediktinerkloster St. Albans (unweit von London) mit der Kartographie des Heiligen Landes: Die im Corpus Christi College in Oxford verwahrte, rechteckige Manuskriptkarte (60–73, nach Norden orientiert, 34,5 x 48 cm) ist jedoch nicht Matthews eigene Erfindung; vielmehr handelt es sich hierbei um eine eilig angefertigte Kopie einer nicht mehr erhaltenen Karte (66), die sicherlich nicht für den allgemeinen Gebrauch vorgesehen war. Der in der British Library in London⁹ und im Corpus Christi College in Cambridge verwahrte Kartenkomplex von insgesamt drei wunderbar illuminierten Manuskriptkarten in unterschiedlichen Versionen (74–93) hängt hingegen eng mit seinem Hauptwerk, der *Chronica majora*, einer Universalchronik, die von der Erschaffung der Welt bis in das Jahr 1259 reicht, zusammen.

Vier weitere Kapitel beschreiben Karten, die auf der wohl bekanntesten mittelalterlichen Palästina-Beschreibung des Magdeburger Dominikaners Burchard de Mont Sion basieren: Frater Burchardus, der auch des Arabischen mächtig war, hatte das Heilige Land bereist und zwischen Juli 1274 und Mai 1285 seine *Descriptio Terræ Sanctæ* verfasst (95), die erstmals 1475 gedruckt wurde.¹⁰

⁹ Hiervon existiert auch eine handgezeichnete Kopie des englischen Antiquars und Historikers William Camden (1551–1623), vgl. Abb. Nr. 47.

¹⁰ Vgl. I. Baumgärtner, Reiseberichte, Karten und Diagramme. Burchard von Monte Sion und das Heilige Land, in: St. Patzold; A. Rathmann-Lutz; V. Scior (Hrsg.), Geschichtsvorstellungen. Bilder, Texte und Begriffe aus dem Mittelalter, Köln u. a. 2012, 461–507; Dies., Burchard of Mount Sion and the Holy Land, in: Peregrinations. Journal of Medieval Art & Architecture 4/1 (2013) 5–41 (online: http://peregrinations.keynon.edu/vol4_1/BaumgartnerPeregrinations41.pdf) sowie insbesondere die Edition von D. Pringle, Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187–1291 (Crusade texts in translation 23), Ashgate 2012, 241–320 (zur Datierung: 50). – Zu weiteren spätmittelalterlichen Reisen ins Heilige Land vgl. D. Huschenbett, Spätmittelalterliche Berichte von Palästinafahrten und mittelalterliche Kartographie, in: H. Kugler; E. Michael (Hrsg.), Ein Weltbild vor Columbus. Die Ebstorfer

⁵ R. Röhricht, Karten und Pläne zur Palästinakunde aus dem 7. bis 16. Jahrhundert, in: ZDPV 14 (1891) 8–11 und Plate 1 sowie 18 (1895) 173–182, Plate V–VII.

⁶ K. Miller, Mappaemundi: Die ältesten Weltkarten, 6 Bände, Stuttgart 1895–1898.

⁷ Für eine allgemeine Übersicht zu dieser Thematik vgl. K. Nebenzahl, Maps of the Holy Land: Images of Terra Sancta through two millenia, New York 1986.

⁸ Vgl. die erste Beschreibung vom portugiesischen Historiker Manuel Francisco de Barros e Sousa de Mesquita de Macedo Leitão e Carvalhosa (1791–1856), dem zweiten *Vicomte de Santarém*, Atlas composé de mappemondes, de portolans et de cartes hydrographiques et historiques depuis le VI^e jusqu'au XVII^e siècle, Paris 1842–1853, Karte Nr. 103 sowie *Ders.*, Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen Âge, Band 2, Paris 1849–1852, 245–247.

Eine um 1300 angefertigte, großformatige Manuskriptkarte (51,5 x 168 cm; heute im Archivio di Stato in Florenz, vgl. 94–106) findet sich erstmals bei Harvey als ausklappbare Farbtafel abgedruckt (Abb. Nr. 48). Sie stellt jedoch keine originäre Arbeit, sondern vielmehr die Kopie einer älteren, bereits existierenden Karte dar (102).

Damit in Zusammenhang stehen auch mehrere in Venedig und Neapel von 1320 bis 1339 angefertigte Manuskriptkarten, die als besonderes Merkmal ein Gradnetz aufweisen (107–127). Sie können unter anderem dem venezianischen Staatsmann und Geographen Marino Sanudo dem Älteren (um 1260–1338) zugeschrieben werden, der mit seinem Opus *Liber Secretorum Fidelium Crucis* den Kreuzfahrern ein Handbuch vorlegte,¹¹ das einen Atlas von zehn Karten (darunter eine Weltkarte, fünf Portolankarten des Mittelmeers und des Schwarzen Meeres sowie Detailkarten von Jerusalem und Akkon)¹² enthält (vgl. 116 und 126 [Appendix: „Explanation of the Map of the Holy Land by Maurice [sic] Paris“, aus: BSB: Clm 18736, fol. 201r–204v], wo Harvey auch höchst aufschlussreiche zeitgenössische Belege zur Thematik auführt). Fraglich war bisher die Quelle für diese Karten; Harvey konnte in seiner Studie jedoch eindrucksvoll feststellen, dass es keinen Zweifel gibt, dass diese in einer gekürzten Version der großen Karte des Burchard de Mont Sion zu finden sind (114).

Von der späteren großen Burchardus-Karte aus dem 14. oder frühen 15. Jahrhundert (128–140) haben sich drei Exemplare erhalten, wobei die in der Bodleian Library in Oxford liegende Manuskriptkarte (40,5 x 215 cm; vgl. Abb. Nr. 66) die bekannteste ist.

Weltkarte. Interdisziplinäres Colloquium 1988, Lüneburg 1991, 367–379.

¹¹ Sanudo arbeitete am *Liber secretorum* seit 1306 und legte seine Handschrift Papst Clemens V. vor. Er fertigte zwischen 1312 und 1321 Ergänzungen dazu an und übergab Papst Johannes XXII. in Avignon 1321 seine Schrift, die darauf ausgerichtet war, eine Wiedereroberung Palästinas in Gang zu setzen (vgl. 108 f.).

¹² Diese Karten sind wohl in Zusammenarbeit mit dem in Venedig tätigen Kartographen Pietro Vesconte entstanden, der hierfür möglicherweise islamisches oder chinesisches Kartenmaterial verwendet haben könnte, vgl. 112 und 116 sowie K. Kretschmer, Marino Sanudo der Ältere und die Karten des Petrus Vesconte, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 26 (1891), 352–370, Plates 8 und 9.

Diese kartographischen Produkte visualisieren Burchards Text ebenso wie eine weitere, kleinere Karte in der Biblioteca Medicea Laurenziana aus der Mitte des 14. Jahrhunderts (141–154; vgl. dazu auch die im „*Rudimentum noviciorum*“ von Lucas Brandis 1475 in Lübeck angefertigte Weltkarte).

Bedeutsam ist, dass in unseren Breiten im Spätmittelalter neben den bekannten großformatigen Radkarten (*Mappae Mundi*) somit eine Fülle von kartographischen Darstellungen des Heiligen Landes bekannt war. Mit diesem Zwischenergebnis gelingt es Harvey, ganz neue Anstöße für weiterführende Forschungen zu geben. Es bleibt zu hoffen, dass sein Buch insbesondere auch unter Theologen und Kirchenhistorikern Beachtung finden wird. Ein Register (157–160) und ein Index aller behandelten Manuskripte runden die wertvolle Studie ab.

CIUCHT, Lissabon

Thomas Horst

Gerd Jäckel: ...*usque in praesentem diem*. Kontinuitätskonstruktionen in der Eigengeschichtsschreibung religiöser Orden des Hoch- und Spätmittelalters, Berlin 2013 (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 52), 266 S., ISBN 978-3-643-12176-9.

Die 2010 an der Katholischen Universität Eichstätt angenommene und für den Druck überarbeitete Dissertation überzeugt durch ihren systematischen Aufbau in der Konzentration auf die Frage, wie hoch- und spätmittelalterliche Ordenschroniken vorgehen, um in ihre Werke Vorstellungen von Kontinuität innerhalb des eigenen Ordens einzuschreiben. Jäckel untersucht 15 Werke der dominikanischen und franziskanischen Geschichtsschreibung aus der Gründungsphase der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts sowie aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Seine Ergebnisse vergleicht er mit 11 weiteren Chroniken anderer Orden des hohen und späten Mittelalters und findet sie durchaus bestätigt. Umfang, Ausrichtung und räumliche Bezugnahme der einzelnen Texte sind dabei höchst unterschiedlich. Nach Jäckel sind es hauptsächlich vier Wege, auf denen Kontinuität konstruiert wird: a) Am häufigsten findet sich die „Amtsukzession“, also die Entscheidung des Chronisten, als narrative Einheit die Amtszeiten der Vorsteher zu wählen – sei es des jeweiligen gesamten Ordens, sei es einer Ordensprovinz oder auch nur eines einzelnen Klosters. Die Darstellungen folgen in der Regel einem deutlichen Schema: vom Amtsantritt über getroffene Amtshandlungen sowie (positive), dem jeweiligen Selbstverständnis

eines Ordens zuträgliche Charaktereigenschaften und Taten bis zum Tod oder dem – freiwilligen oder unfreiwilligen – Amtsverzicht (in 21 von 26 Chroniken zu finden). b) Bei deutlich weniger Chroniken lässt sich die Konstruktion einer „performativen Kontinuität“ feststellen, die das besonders bemerkenswerte Handeln einzelner Ordensmitglieder als das dauerhaft tragende Leitbild eines Ordens herausstreicht (in 11 von 26 Chroniken). c) Die „spatiale Kontinuität“, also die Ausbreitung ihres Ordens im Raum, begegnet fast ausschließlich in den dominikanischen und franziskanischen Chroniken (in 10 von 15 Chroniken). d) Eine extrainstitutionelle Anbindung, womit vor allem die Bindung an das Papsttum gemeint ist, lässt sich als Kontinuitätskonstruktion nur in der Vergleichsgruppe ausmachen. In zwei getrennten Tabellen – und leider auch innerhalb des Buches an sehr verschiedenen Stellen – hat Jäckel noch einmal die Ergebnisse zu seinen beiden Gruppen (zum einen dominikanische und franziskanische Chroniken, S. 133/134), zum anderen die Vergleichsgruppe aus anderen Orden, S. 207) im Überblick gestaltet. Obwohl er in einigen Chroniken des Dominikaner- und Franziskanerordens auch die Abfolge der Generalkapitel als Erzähleinheit feststellen kann, nimmt er dies allerdings nicht als eigene Kategorie in die Kontinuitätskonstruktionen auf. Hier können offenbar konkurrierende Vorstellungen zum Selbstverständnis der verschiedenen Orden, insbesondere mit Blick auf die mentalen Umbrüche zu Reformzeiten, zu weiteren Diskussionen anregen.

Die Konzentration auf die Kontinuitätskonstruktionen verkürzt manche Überlegungen, die es wert wären, weiter verfolgt zu werden, was Jäckel auch selbst bewusst ist. Umfangreichere Ausführungen zur Forschungsentwicklung zur hoch- und spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung entfallen verständlicherweise eingedenk ihrer mittlerweile erreichten Akzeptanz – Geschichtsschreibung nicht als objektiv erfasste Ereignisgeschichte zu lesen, sondern als Emanationen von zeitgenössischen Vorstellungen, geprägt durch den Bildungsstand des Autors, seine institutionelle Bindung und seinen Berichtshorizont etc. Dass die Frage nach der jeweiligen *causa scribendi* weitgehend ausgeblendet wird, ist insofern schade, als gerade die spätmittelalterliche Reformgeschichtsschreibung ab und an bis dahin vorherrschende Kontinuitätskonstruktionen neu ansetzen lässt, z. B. im Neubeginn der Zählung der Amtsinhaber. Wie Handlungs- und Orientierungswissen in den Reformphasen möglicherweise anders erfasst werden und

ob sich dies auf Kontinuitätskonstruktionen auswirkt, wäre ebenfalls wert, weiter untersucht zu werden.

Davon abgesehen bietet die Arbeit jedoch auf jeden Fall einen sehr gut lesbaren Ansatz zur Frage von Kontinuitätskonstruktionen in der Ordensgeschichtsschreibung mit vielen ausführlichen, exemplifizierenden Zitaten (auch wenn sich nicht immer erschließt, aus welchem Grund sie manchmal in den Haupttext und manchmal in die Fußnoten aufgenommen wurden). Da stört man sich dann auch nicht allzu sehr an der einen oder anderen falschen Trennung (sicherlich dem durch das Computerprogramm vorgegebenen Zeilenaufbau geschuldet) und dem Flüchtigkeitsfehler auf S. 99 – statt Johannes Teutonicus muss als zweiter Ordensmagister Jordan von Sachsen genannt werden. Hilfreich für weiterführende Beschäftigungen mit dem Thema der Ordenschronistik ist die Übersicht über die Berichtszeiträume dominikanischer und franziskanischer Ordenschroniken; mit der Übersicht zu den Generalmagistern des Predigerordens und den Generalministern der Franziskaner schreibt Jäckel quasi sein eigenes wichtigstes Untersuchungsergebnis fort, nämlich die Amtssukzession als bedeutendstes Kontinuitätskonstrukt in der dominikanischen und franziskanischen Ordenschronistik des hohen und späten Mittelalters.

Universität Osnabrück Gudrun Gleba

Andreas Bihrer: Begegnungen zwischen dem ostfränkisch-deutschen Reich und England (850–1100). Kontakte – Konstellationen – Funktionalisierungen – Wirkungen (Mittelalter-Forschungen 39), Ostfildern 2012, 668 S., ISBN 978-3-7995-4290-6.

In einem beeindruckend umfangreichen Werk widmet sich der Autor den diversen Relationen zwischen dem ostfränkisch-deutschen Reich und England im frühen Mittelalter. Ist der Umfang sicherlich auch z. T. der Tatsache geschuldet, dass es sich hierbei um eine wissenschaftliche Qualifikationsschrift handelt, die im Wintersemester 2010/11 als Habilitationsleistung an der Philosophischen Fakultät der Alberts-Ludwigs-Universität in Freiburg/Br. Angenommen wurde, doch bedeutet dies nicht – wie bei vielen vergleichbaren Schriften zu beobachten, – dass sich der Leser einem nahezu undurchdringlichen Faktenkonglomerat gegenüber sieht. Bihrer gelingt es vielmehr, dem mannigfaltigen und facettenreichen Forschungsgegenstand durch eine einleuchtende Gliederung und einen überzeugenden Analysegang Herr zu werden.

Aufbauend auf einer straffen Übersicht über den Forschungsstand (differenziert in Forschungsstand und Wertungen der bisherigen Forschungen, S. 13–25) und einer stringenten Methodenreflexion formuliert der Autor seine Fragestellung dahingehend, als er nicht die üblicherweise fokussierten Relationen z. B. zwischen den Handlungsräumen Westfränkisches-Ostfränkisches Reich oder England-Frankreich-Normandie in den Mittelpunkt rückt, sondern das zumeist vernachlässigte Verhältnis zwischen dem ostfränkisch-deutschen Reich und England zwischen 850 und 1000, oder, um der Diktion des die Studien einrahmenden Zitats des Otloh von St. Emmeram zu folgen dem der *Germani* und *Angli* (S. 11). Dieser Forschungsansatz ist dahingehend zu präzisieren, als es dem Autor dabei nicht um eine rein historische Fragestellung geht; im Zentrum steht vielmehr der kulturwissenschaftliche Ansatz. Demzufolge strebt er mit seiner Studie an, über die Bewertung der politischen Interaktionen des ostfränkisch-deutschen Reiches und Englands im frühen Mittelalter hinaus, insbesondere die historischen Handlungsträger, ihre Zielsetzungen und Intentionen in den Blickpunkt zu rücken, um so „die Logik der Akteure bei Kulturkontakten, deren Habitus und die zeittypische kulturelle Praxis bei Begegnungen“ (S. 44) nachzuvollziehen und analysieren zu können. Konform zu dieser innovativen Herangehensweise werden im Rahmen der Untersuchung auch nicht – oder nur sehr bedingt – Bereiche wie beispielsweise die Diplomatengeschichte thematisiert; Bihrer setzt vielmehr Schwerpunkte im Bereich der transnationalen Aspekte wie Kulturtransfer, Kommunikationsstrategien und Repräsentationsformen, im Bereich des Kulturtransfers aber auch hinsichtlich der Wahrnehmungs- und Vorstellungskonzepte, die für den gewählten Untersuchungsraum im Frühmittelalter wirksam werden (S. 28–38).

Diese spezifische Perspektive prägt auch die Gliederung der Studie, die sich im wesentlichen um drei Wirkungsebenen von Begegnungen gruppiert: Erstens die *Regiones*, die die Akteure und ihre Bewegungsräume umfasst (S. 49–226), zweitens die *Regna*, unter deren Themenstellung die Akteure im Hinblick auf deren Bindungsformen und deren Auswirkungen sowie die Königreiche analysiert (S. 227–386) werden und schließlich die *Christianitas*, welche die „Objekte und Konzepte“ (S. 390) des religiösen Verständnisses und ihre praktische Umsetzung wie auch die zeitgenössische Interpretation des umfassenden Konstrukts der „Christenheit“ (S. 467) behandelt (S. 387–508).

Aufgrund der innovativen Herangehensweise ist der Verfasser dabei in der Lage, über konventionelle Themen hinaus auch modernen Forschungsgegenständen, wie beispielsweise der Erforschung der Berücksichtigung der Mobilität, die erst die Interaktion der Akteure ermöglicht, oder in Gestalt der handelnden Frauen (z. B. „Emma von der Normandie (S. 116 ff.), Judith von Flandern (S. 130 ff.), Königin Edith (S. 296 ff.) den *Gender studies* Rechnung zu tragen, ein deutliches Plus angesichts vieler Studien, die, besonders wenn Politik und Religion im Fokus stehen, oft den Eindruck einer frauenlosen Epoche erwecken. Weiterhin sind nicht nur die neu erarbeiteten Zugänge zu den historischen Ereignissen, wie die Betrachtung von Mönchen, Dichtern, Handwerkern usw. als „Arbeitsmigranten“ (S. 39) oder die Klassifikation von Ideen, Zeichensystem und Techniken als „Transfergüter“ bemerkenswert, sondern insbesondere die Akribie, mit der Bihrer alle verfügbare Quellen und Methoden, von der Münzkunde bis zur Auswertung von Viten und Chroniken, von der Handschriftenkunde (z. B. S. 275 ff.) bis zur Analyse von Reiserouten (S. 204 ff.) nutzt, um ein Kaleidoskop der handelnde Personen und Persönlichkeiten, ihrer Interaktionen, Inszenierungen, Intrigen, verwandtschaftlichen bis feindlichen Personenkonstellationen so nah als möglich zu kommen. Ein – wenn auch vielleicht nicht beabsichtigter – Nebenprodukt der Studie ist daher, neben den zumeist fokussierten Handlungsträgern der „großen Geschichte“, wie die Ottonen, Knut d. Gr., Edward d. Bekenner, Wilhelm d. Eroberer oder Heinrich IV., hier im Detail die Gesellschaft des ostfränkisch-deutschen Reiches und Englands, getragen von den Protagonisten aus der zweiten oder auch dritten Reihe präsentiert zu finden (z. B. Benna von Trier (S. 144 ff.), Abt Lioffin von Mettlach (S. 157 ff.), Grimbold von St. Bertin und Johannes der Altsachse (S. 167 ff.), Erzbischof Unwan von Bremen (S. 257 ff.)), denen schon als Personen ansonsten kaum jemals Aufmerksamkeit zuteil wird, von ihrer Bedeutung für das historische Geschehen ganz zu schweigen.

Der innovative Ansatz zeitigt eine Reihe das bisherige Forschungsbild erweiternde Ergebnisse, zutreffend als „Zusammenfassung und Perspektiven“ (S. 509–516) bezeichnet. Im Gegensatz zu der bislang postulierten engen Verflochtenheit der beiden Untersuchungsräume im frühen Mittelalter konstatiert der Autor als zentrales Ergebnis, dass dies weder im Hinblick auf die Beziehungen der Akteure noch die Transfergüter faktisch zu belegen ist (S. 509). Dabei wurde deutlich,

dass insbesondere für die Epoche der Ottonen, für die bislang die Annahme intensiver Beziehungen zwischen dem deutschen Reich und England galt, sich diese auf der Basis des zugrundeliegenden erweiterten Bestandes relevanten Quellen und Untersuchungsgegenstände kaum nachweisen lassen, wohingegen sich seit der Mitte des 11. Jh. phasenweise verstärkte Kontakte erkennen lassen. Ferner ist festzuhalten, dass die Annahme eines Kulturgefälles oder –vorsprungs im Vergleich Englands mit dem ostfränkisch-deutschen Reich nach den Ergebnissen der Analyse nicht haltbar ist, woraus der Autor die These entwickelt, vergleichbare „Modernisierungs- und Fortschrittsbilder“ prinzipiell infrage zu stellen (S. 510). Interessant, auch als Basis für weitere Untersuchung, ist zudem die Beobachtung, dass bei allen Begegnungen die Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten, z. B. bezüglich eines Stammesverbandes für die Akteure gegenüber der Betonung eines sozialen Unterschiedes (S. 511) nur von nachrangiger Bedeutung war. Auch die Beobachtung, dass die von den Akteuren geschaffenen „Begegnungsräume“ (S. 513) weder deckungsgleich mit dem ostfränkisch-deutschen Reich und England noch mit deren Struktur sozialer Beziehungen war, verdient gesonderter Würdigung.

Insgesamt betrachtet gestaltet sich das Werk als nicht nur ertragreiche Studie zu einem bislang zu Unrecht vernachlässigten Kapitel frühmittelalterlicher Geschichte, sondern auch als Fundus neuer Betrachtungs- und Herangehensweisen an eine nun als weitaus weniger homogen und statisch erschlossene Relation zweier Herrschaftsbereiche, die zu weiterführenden Studien anregt.

Brigitte Englisch

Horst Miekisch: Das Augustiner-Chorherrenstift Neunkirchen am Brand. Seine Geschichte und seine Bedeutung für die Verbreitung der Raudnitzer Reform, hrsg. vom Freundeskreis für Kunst und Kultur e. V. Neunkirchen, Neunkirchen 2014, 224 S., 14 Farb-, 4 SW-Abb., ISBN 978-3-00-047813-0.

Das vorliegende Werk war 2005 von der Universität Bamberg als Dissertation angenommen und zunächst 2006 digital zugänglich gemacht worden. In seiner Einführung weist der Autor daraufhin, dass für das Stift Neunkirchen bislang keine wissenschaftliche Untersuchung vorlag. Als Gründe dafür nennt er die relativ kurze Zeit von dessen Existenz (1314–1555) und „dass die Geschichte der Regularkanoniker in Deutsch-

land verhältnismäßig wenig erforscht ist“. Letzteres lässt sich so generell nicht sagen. Das Literaturverzeichnis zum Ausstellungskatalog „Die Augustinerchorherren in Bayern“ (Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg, Kataloge und Schriften 16, hrsg. von Paul Mai, Regensburg 1999) ist jedenfalls ziemlich umfangreich und enthält teilweise weiträumige Untersuchungen von renommierten Historikern. Richtig ist, dass diese Werke grobenteils auf das Hochmittelalter fokussiert sind und der Zeitraum, der hier in Frage kommt, relativ vernachlässigt wurde. Des Weiteren stellt H. Miekisch die Bedeutung des Stiftes Neunkirchen als Eingangstor für die Verbreitung der Raudnitzer Reform in Süddeutschland heraus. Er beschreibt die Quellenüberlieferung aus dem Augustiner-Chorherrenstift und geht auch auf die Geschichte des Ortes und der Pfarrei Neunkirchen am Brand ein.

Im ersten Hauptteil bietet der Verfasser eine in sieben Teile geteilte „Historische Übersicht“, wobei er natürlich mit der Gründung des Stiftes einsetzt, dann den Wechsel zwischen Krisen, Reformen und Blütezeiten sowie den insbesondere durch Kriege und die Reformation hervorgerufenen Untergang und abschließend die Entwicklung nach dem Tod des letzten Propstes darstellt. In diesem ersten Hauptteil liefert der Verfasser auch zahlreiche neue biographische Daten zu den Propsten von Neunkirchen, wobei er besonderes Augenmerk auf deren Stellung zu den Bischöfen von Bamberg richtet.

Der zweite Hauptteil handelt von „Neunkirchen als Reformstift“ und dessen „Bedeutung für die Verbreitung der Raudnitzer Reform in Süddeutschland“. Akribisch untersucht Miekisch Inhalte und Ziele dieser Reformbewegung, die seit 1390 in Neunkirchen Fuß gefasst hatte. Sie räumte der Liturgie im Stift und dessen Pfarreien den ihr zukommenden hohen Stellenwert ein und förderte eine auf die Heilige Schrift gegründete persönliche Frömmigkeit, in deren Zentrum ausgeprägte Christusbefolgung und Marienverehrung stehen sollten. In diesem Zusammenhang regten die treibenden Kräfte der Bewegung zu eingehendem Studium, namentlich der Bibel und der Kirchenväter, an. Damit war natürlich eine besondere Wertschätzung der Bibliotheken verbunden. Dies führte zum Aufbau eines umfangreichen Buchbestandes in Neunkirchen, der auch inhaltlich so eindrucksvoll ist, dass damit 1989 in der Staatsbibliothek Bamberg eine spezielle Ausstellung mit Katalog veranstaltet werden konnte. Auch eine eigene Schreibwerkstatt und eine eigene Buchbinderei wurden im Stift Neunkirchen eingerichtet. Die Pflege

der Bildung dort kommt auch darin zum Ausdruck, dass nicht weniger als zwölf der Chorherren des Stiftes nachweislich akademische Grade erwarben.

Der Verfasser geht auch intensiv auf die so genannten „Raudnitzer Gewohnheiten“ ein, welche die Augustinus-Regel in vielen Bereichen ergänzten. Große Bedeutung misst er den Gebetsverbrüderungen bei, die Neunkirchen mit anderen Augustiner-Chorherrenstiften und darüber hinaus mit Klöstern anderer Orden schloss. Ebenso gründlich setzt er sich mit der Rolle von Neunkirchen bei der Ausbreitung der Raudnitzer Reform in Süddeutschland und beim Zustandekommen eines Zusammenschlusses der drei fränkischen Stifte Neunkirchen am Brand, Langenzenn und Rebdorf sowie des nördlich des Bodensees gelegenen Stiftes Waldsee auseinander. Die von den Kirchenoberen gewünschte Bildung einer festen Kongregation scheiterte allerdings, vermutlich am Unabhängigkeitsstreben der einzelnen Stifte.

In Hauptteil III stellt Miekisch „das Chorherrenstift als Wirtschaftsbetrieb“ vor. Er befasst sich zunächst mit der stiftischen Grundherrschaft, informiert über „Geldwesen, Maße und Gewichte“, erörtert „Aufzeichnungen in Wirtschaftsbüchern“, zählt die Orte auf, in denen das Augustiner-Chorherrenstift Besitz und Rechte hatte und geht auf das „Privileg der freien Holznutzung im Sebalder Reichswald“ ein.

Im Anhang (Teil IV) präsentiert der Autor einige Urkunden; die er größtenteils vollständig transkribiert und übersetzt. In weiteren Anlagen bietet er unter anderem Listen der Pröpste und der Chorherren des Stiftes, ein Verzeichnis der Gebetsverbrüderungen und Abbildungen aus Handschriften des Klosters mit Beschreibungen. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie eine Liste der Personen und Institutionen, die sich an den Druckkosten beteiligten, schließt die Publikation ab.

Manche Benützer werden das Fehlen von Personen-, Orts- und Sachindices bedauern. Der eine oder andere vom Verfasser offenbar aus den Quellen übernommene alte Begriff hätte vielleicht in einer Fußnote kurz erklärt werden sollen. Was beispielsweise unter einem „Leibtrabant“ (S. 97) zu verstehen ist, wissen wohl sogar die meisten Fachhistoriker nicht genau und es lässt sich selbst anhand von Lexika nur schwer eruieren.

Nichtsdestoweniger ist mit diesem großteils aus Quellen erarbeiteten, prächtig illustrierten Werk nicht nur die Forschung zum Augustiner-Chorherrenstift Neunkirchen am Brand auf neue Füße gestellt worden, sondern es liefert wesentliche neue Erkenntnisse

zur Geschichte des gesamten Ordens. Die Leistung des Autors ist umso mehr zu würdigen, als er sich in bereits fortgeschrittenem Alter, genauer gesagt im „Ruhestand“, einer sehr mühsamen Arbeit, insbesondere intensiven Archivrecherchen, unterzog.

Regensburg

Paul Mai

Catherine of Siena: The Creation of a Cult.

Edited by Jeffrey F. Hamburger and Gabriella Signori, Turnhout: Brepols 2013 (Medieval Women: Texts and Contexts 13), 338 S., ISBN 978-2-503-54415-1.

Der erste und wichtigste Hagiograph von Catharina Benincasa (1347–1380) war der Dominikaner Raimund von Capua († 1399), der zeitweise auch ihr Beichtvater war. Als Generalmagister des Ordens förderte er ihre Heiligsprechung. Er fasste in Anlehnung an Bonaventuras *Legenda maior* (1263) über Franz von Assisi († 1226) ebenfalls eine *Legenda maior* zu Catharina, die wie Bonaventuras Werk in viele Volkssprachen übersetzt wurde. Seit Sofia Boesch Gajano 1980 von der „costruzione di una santa“ durch dieses Werk des Ordensgenerals gesprochen hat, ist es in Studienkreisen üblich, vom „Machen eines Heiligen“ zu sprechen, als ob die Heiligen nur von unten produziert würden. Immerhin sind doch Wunder eine unabdingbare Voraussetzung. Dass der Heiligenkult auf vielfache Weise von Menschen geformt, gefördert, der Zeit oder den eigenen Bedürfnissen angepasst und sowohl literarisch wie bildlich verbreitet wird, ist unbestritten und durch dieses Buch erneut belegt. Sein Untertitel könnte noch genauer lauten: *The Creation and Diffusion of a Cult*, denn es geht auch um die Verehrung Catharinas südlich und nördlich der Alpen.

Dass weder Raimund noch Caffarini ihr angestrebtes Ziel einer Heiligsprechung Catharinas erreichten, zeigen die Herausgeber in ihrer Einführung: „The Making of a Saint: Catherine of Siena, Tommaso Caffarini and the Others“ (1–22). Wie Papst Pius II. Piccolomini dann 1461 auf Drängen der Stadt Siena die Färberstochter heilig sprach und damit seine eigenen Interessen – Papstprimat, Türkenkrieg, Ordensreformen – verband, ohne dabei Catharinas Frömmigkeit und sozialen Einsatz außer Acht zu lassen, erörtert der für Heiligsprechungen ausgewiesene Kenner Otfried Krafft (Marburg): „Many Strategies and one Goal: the difficult Road to the Canonization“ (25–45). Bei Wundern und Reliquien beginnt Michael Hohlstein (Konstanz), um deren relativ geringe Bedeutung für die Heiligsprechung aufzuzeigen. Sie

spielten vor allem in Siena eine Rolle, aber auch außerhalb Italiens, z. B. bei Herzog Albrecht IV. von Österreich, der Reliquien sammelte: „The Relics of Catharine in the Context of Propagation, Piety and Community“ (48–67). Wie die Dominikaner-Tertiärin auf Frauen und Frauengemeinschaften im städtischen Kontext wirkte, erörtert Gabriella Zarri (Florenz) an Beispielen: Tertiärinnen, Pönitentinnen, *bizzocche*, *mantellate*, usw. Nach ihrem Tod wurde sie zum Lebensmodell nicht nur für Nonnen, sondern auch für Verheiratete: „Catharine and the Italian Public“ (69–79).

Ging es in einer 1. Kategorie um die Kanonisierung und den Kult, so geht es in der 2. um Handschriften und Drucke. Deren gibt es so viele, dass man sagen kann, Catharina zählte zu den bekanntesten Heiligen des Reiches. Thomas Brakmann (Detmold) geht den Ursprüngen und der Wirkungsgeschichte der deutschen Übersetzung von Raimunds *Legenda maior* nach: *Der Geistliche Rosengarten* entstand und verbreitete sich dank der dominikanischen Observanz. Er wurde populär bei Frauen und Männern, Laien und Ordensleuten: „The Transmission of the Upper German Life“ (83–107). Erstmals stellt Alison Frazier (Texas) eine kommentierte Liste jener Catharina-Biografien auf, die in den vier Jahrzehnten nach ihrer Kanonisierung von Humanisten verfasst wurden, angefangen von der Kurzvita in Piccolominis Heiligsprechungsbulle bis zur *Opera della diva et serafica Catharina da Siena* von Giovanni Lappoli (1505). Sie schätzten ihren politischen Einsatz und versuchten, sie mit ihrem gehobenen Latein einem entsprechenden Publikum attraktiv zu machen: „Humanist Lives of Catharine of Siena: Latin Prose Narratives on the Italian Peninsula“ (109–134). Aldus Manutius, Humanist und Drucker, gab im Jahr 1500 die erste Briefsammlung Catharinas heraus und ließ sie mit dem Ausruf beginnen, mit dem sie gewöhnlich ihre Briefe schloss: *Iesu dolce, Iesu Amore*. Wie Leser diese Briefe aufnahmen, wie sie das Profil Catharinas mal mehr als Autorin, mal mehr als Heilige hervorhoben, untersucht Thomas Luongo: „Saintly Authorship in the Italian Renaissance“ (135–167). Dann beschäftigt sich Silvia Nocentini (Florenz) mit „The Earliest Translations of the *Legenda maior*“ (169–183) ins Italienische, vorgenommen vom *scriptorium* des T. Caffarini in Venedig und von der *officina letteraria* in Siena. Die beiden Übersetzungen weichen an unterschiedlichen Stellen von ihrer Vorlage ab. Freskos in Kirchen, Buchmalereien, *The Orchard of Syon*, ein *Lyf of Saint Katherin of Senis* und andere Werke geben Zeugnis von

Catharinas Rezeption auf den Britischen Inseln, wobei sie eher in die Nähe der Kartäuser gerückt denn als apostolisch tätige Frau gesehen wurde, referiert Dirk Schultze (Göttingen): „Translating St. Catherine of Siena in Fifteenth-Century England“ (185–212).

Eine 3. Abteilung sieht Catharina in Worten und Bildern. Im Zentrum stehen die Stigmata, die Catharina in ihrer intensiven Verbundenheit mit Christus empfangen hat, aber unsichtbar blieben. Doch Caffarini beschreibt sie in seinem *Libellus de supplemento* nicht nur lang und breit, sondern zeichnet sie auch. Bilder zeigen Catharina ebenfalls früh mit angedeuteten oder offenkundigen Wundmalen (1380 in San Domenico, Siena). Sie tritt damit in Konkurrenz zu Franz von Assisi. Offenbar tun die Dominikaner alles, um auch eine Stigmatisierte zu haben. Der Schwierigkeit, subjektive Empfindungen nach außen zu vermitteln, bildlich darzustellen und dann die Reaktion der Betrachter zu kontrollieren, stellt sich David Ganz (Zürich): „The Dilemma of a Saint's Portrait: Catherine's Stigmata between invisible Body Trace and visible Pictorial Sign“ (239–262). Mehr als die bisher genannten Autoren beschäftigt sich Catherine M. Mooney (Boston) mit Catharinas eigenen Schriften (Briefe, *Dialog der göttlichen Vorsehung*), einschließlich der Fragen: konnte sie überhaupt schreiben; ab wann? Auf göttliche Einwirkung hin? War sie schreibkundig, verbarg es aber, bis die Not der Kirche (Exil in Avignon) und des Landes (Kriege) sie dazu drängte? Auch die frühen Schriften der Dominikaner Raimund und Caffarini werden befragt mit dem Ergebnis, sie hätten Catharinas literarische Fähigkeit verschwiegen, um sie als gottgewirkte mystische Gabe darstellen zu können: „Catherine's Miraculous Reading and Writing according to the early Sources“ (263–290). Auf dieser Linie liegt auch Jane Tylus (New York): „Writing versus Voice: Caffarini and the Production of a Literate Catherine“ (291–312). Während für Raimund die prophetische Kraft Catharinas in ihrer Rede liegt, liegt sie bei Thomas Caffarini in ihrer Schreibkunst. Er bezeugt, dass die Tertiärin schreiben konnte und er Briefe von ihr besitze. Nach Böhmen führt uns Tamar Herzog (Tel Aviv): „Italian Holy Women against Bohemian Heretics: the ‚Second Catherine‘ in the Kingdom of Bohemia“ (315–338). Der Inquisitor Heinrich Kramer aus dem Elsaß (1430–1505) hörte in Italien bei Dominikanerinnen von der hl. Catharina und lernte Colomba von Rieti und Lucia Brocadelli kennen. In seinen Schriften gegen die Böhmisches Brüder zitiert er sie, hebt ihre eucharistische Frömmigkeit und Stigmata hervor, bleibt aber im Versuch, die

Brüder zur Katholischen Kirche zurückzuführen, erfolglos. Er ist ein Beispiel, wie die von Paul VI. zur Kirchenlehrerin erhobene hl. Catharina auch im Dienst der Orthodoxie stand und ihr Bild entsprechend gestaltet wurde.

Jeder der 14 Beiträge bietet am Ende reichlich internationale Literatur. Das sorgfältig gedruckte und gebundene Buch mit seinen 31 Abbildungen ist eine umfassende Bestandsaufnahme aller Fragen zum Nachleben der großen Frau aus Siena.

Rom *Leonhard Lehmann*

Daniel Stracke: Monastische Reform und spätmittelalterliche Stadt. Die Bewegung der Franziskaner-Observanten in Nordwestdeutschland, Münster: Aschendorff 2013 (Westfalen in der Vormoderne 14), 309 S., ISBN 978-3-402-15054-2.

Dieses Buch geht auf eine Dissertation zurück, die 2010 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster angenommen wurde. Es liegt im Schnittpunkt von Landes-, Stadt- und Ordensgeschichte und kann in dieser Mischung Neuigkeit beanspruchen, wiewohl es auch um die Gefahr weiß, keiner dieser Disziplinen gerecht zu werden. Doch sei gleich betont: es ist eine auf vielen ungedruckten wie auch edierten Quellen basierende Geschichte, die einen guten Überblick bietet über die Etablierung einer Ordensreform in dem im Titel genannten Raum. Dessen zum Teil fließende Grenzen werden in der klaren Einleitung (S. 11–34) ebenso abgesteckt wie der Begriff „Bewegung“ gerechtfertigt, auch wenn die Observanten in Nordwestdeutschland nie so stark vertreten waren wie in Italien. Auch die Rede von einer monastischen Reform halte ich für berechtigt, obwohl der Autor die Franziskaner richtig als Brüder und nicht als Mönche bezeichnet. Mit diesen, vor allem mit Benediktinern, standen sie freilich in vielfältiger Beziehung und konnten sich überhaupt nur entfalten und halten dank der Förderung durch Städte, Landesherrn und Bischöfe. Es handelt sich also um eine kulturgeschichtliche Studie mit neuen, vor allem von der Soziologie hergeleiteten Ansätzen.

In der feingliederten Arbeit geht es im I. Kapitel um die Ausbreitung der Observanz (35–72). Diese versuchte zunächst, bestehende Konvente der Minoriten (Konventualen) zu einer strengeren Beobachtung (Observanz) der Regel, vor allem bezüglich der Armut, zurückzuführen. Da dies aber nur in wenigen Fällen gelang (1451 in Koblenz, das zum Ausgangspunkt für Neugründungen im

Norden wurde: Hamm, Düren, Lemgo, Dorsten), suchten die Reformer neue Konvente zu gründen, zumal 1455 Calixtus III. den Observanten verbot, Klöster der Konventualen zu übernehmen. Doch Neugründungen gelangen nicht in Großstädten wie Köln und Aachen, wo die Konventualen fest eingesessen waren und Verbündete in der Stadt hatten, sondern eher in kleineren Städten, wo noch keine Franziskaner waren. Der Ausbreitung der Observanz wirkten auch die Martinianischen Konstitutionen entgegen, durch die sich einige Konventualen-Konvente vor allem in der Saxonia selbst reformierten. Trotzdem war, wie Abb. 2 im Anhang zeigt, kurz nach 1500 der Raum zwischen Teutoburger Wald und Schiefergebirge mit neun Klöstern der Observanten überzogen. Um diese Zeit unterstanden diese Klöster auch nicht mehr dem Provinzialminister der weiträumigen Kölner Provinz mit Sitz in Köln, zu der die Kustodien Köln, Trier, Hesen, Westfalen, Holland, Deventer, Brabant gehörten, sondern sie hatten seit 1447 in Johannes Goes ihren eigenen Provinzvikar. Unter diesem Begriff versuchte man die rechtliche Einheit des Ordens noch insofern zu wahren, als über dem Vikar der Provinzial stand. Doch entwickelten die Observanten immer mehr eine parallele Struktur zur Provinz, versagten dem Provinzial den Gehorsam und schieden als Vikarie aus dem Rechtsverband der Provinz aus. Bekanntlich kam es dann im Reformationsjahr 1517 auch im Franziskanerorden zur offiziellen Spaltung in Observanten (die das Ordenssiegel bekamen) und Konventualen. Zu welchen Problemen dies in der Praxis führte und oft ein Gegeneinander „franziskanischer Brüder“ bewirkte, wird in dieser Feldstudie mehr angedeutet als hämisch ausgebreitet. Jedenfalls lässt sich leicht erahnen, dass die Observanten sich nicht aus eigenen Kräften so schnell ausbreiten konnten, zumal es ihnen an Predigern wie Bernardin von Siena und Johannes Capistran fehlte. Deren großer Name und Heiligspredigung 1450 wurde zwar propagandistisch genutzt, wirkte sich aber im Nordwesten kaum aus. Lokal schlug eher der Übertritt von angesehenen Konventualen zu den Observanten zu Buche, so der 1514 in Brühl verstorbene P. Roland von Köln, der 20 Jahre als Provinzial die Kölner Provinz geleitet hatte und nach dieser langen Zeit als einfacher Bruder in Brühl lebte (vgl. 64). Auch der Eintritt von Weltgeistlichen oder der Übertritt von anderen Orden spricht für den guten Ruf, den sich die strengere Regelobservanz bald erwarb. Doch ausschlaggebend für die Konsolidierung waren andere Maßnahmen, so „Die Einbeziehung franzis-

kanischer Frauengemeinschaften“ (Kap. II: 73–105). Schon 1451 kam „das Klarissenkloster in Trier unter die Aufsicht der observanten Provinzvikare“ (75), die aber keine neuen Klöster der Armen Schwestern zu gründen vermochten. Hingegen brachten sie acht Gemeinschaften von Beginen, welche die Regel des Dritten Ordens angenommen hatten, unter ihre geistliche Betreuung, so das Annenkloster in Coesfeld und das Haus Ringe in Münster. Neu gegründet wurde 1478 das Tertiariinnenkloster Marienhof in Rhynern. Oft hatten die Brüder die gleichen Gönner wie die Schwestern, so dass sich eine starke Vernetzung ergab. Ebenso oft aber beschränkte sich die Verbindung darauf, dass die Observanten den Beichtvater und den Visitator stellten. Manchmal wechselten die Schwestern selbständig zwischen Minoriten und Observanten oder anderen Priestern. So kann D. Stracke nach detaillierter Erörterung „lediglich eine lockere Anbindung an die Observanzbewegung konstatieren“ (105).

Darüber hinaus gab es „Koalitionen mit anderen geistlichen Gemeinschaften“ (Kap. III: 107–133): zu Häusern der Brüder vom Gemeinsamen Leben, zu Augustiner-Chorherren, Benediktinern, Kreuzherren und Kartäusern, ebenso zu den Schwestern vom Gemeinsamen Leben, besonders zu Klöstern, die eine Reform anstrebten. Die Observanten bestätigten damit ihren eigenen Weg und wirkten erneuernd auf andere. Dass gerade der gesellschaftsfähige, auch von Laien rezipierte Begriff „Observanz“ der franziskanischen Reformbewegung eine große Integrations-, aber auch Spaltungskraft verlieh, zeigt dann das IV. Kapitel (135–148). Indem die Reformfranziskaner das in allen Orden lebendige Ideal der Regellobservanz für sich reklamierten in der Selbstbezeichnung als *fratres minores de observantia*, wirkten sie für Ordensinteressierte und weltliche Förderer attraktiv, während die unter den Ministern verbliebenen Franziskaner ihren Konkurrenten den Alleinanspruch, die Regel zu befolgen, bestritten, jedoch nur mit mäßigem Erfolg.

Der Welt der Laien wenden sich dann die beiden folgenden Kapitel zu: den oft langwierigen Verhandlungen zwischen Landesherr, Stadt, Stifter und Orden Kap. V: „Die Unterstützer, ihre Leistungen und Vernetzungen“ (149–207). Der Autor beschreibt dazu ausführlich drei Fallbeispiele – Hamm, Lemgo, Dorsten – und vergleicht sie dann mit Einzelbefunden der übrigen Konvente. Um „Observanzbewegung und Urbanität“ geht es in Kap. VI (209–251). Es beschreibt die Gratwanderung der Observanten, die sich einerseits zu den Menschen gesandt

fühlten und ihnen ein gutes Beispiel geben wollten, andererseits aber die Verweltlichung fürchteten. Sie gründeten weder ein Eremitorium außerhalb der Stadt noch Klöster in den Großstädten, wo ihre konventuellen Mitbrüder waren, sondern bevorzugten „Kleine landesherrliche Städte“ (221–225). Diese veränderten durch die neuen Klöster mit ihren Kirchen und Immunitätsbezirken ihr Gesicht, erweiterten ihre Ausdrucksformen (Inschriften, Andachten, Bestattungen) und gewannen „einen bedeutenden Zuwachs an Urbanität“ (251).

Die Untersuchung, die gekonnt die Innen- und Außenperspektive miteinander verknüpft, führt durch neue Methoden auch zu neuen Ergebnissen, die überdies im Anhang an 19 Karten und Diagrammen veranschaulicht werden (bei Abb. 13 ist sicher Brühl gemeint und nicht die Stadt Bühl in Baden).

Rom

Leonhard Lehmann

Verena Türck: Christliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im früheren Mittelalter im Spiegel der Pilgerberichte, Wiesbaden 2011 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins XL), 154 S., ISBN 978-3-447-06636-5.

Forschung zum Pilgern im frühen Mittelalter stellt ein Desiderat dar. Spätantikes und hochmittelalterliches Pilgern sind wesentlich besser untersucht. Verena Türck (= T.) hat mit vorliegendem Band einen ersten Versuch unternommen, diese Forschungslücke zu schließen (5). Ihre in vorliegender Form leicht überarbeitete Heidelberger Magisterarbeit bietet einen guten Überblick über die aktuelle Forschungslage und einen systematischen Einblick in fünf zwischen ca. 570 und ca. 870 n. Chr. entstandene Pilgerberichte (Pilger von Piacenza, Arkulf, Willibald, Iacintus und Bernhard; vgl. 45–48 u. a.).

Im Zentrum der Untersuchung steht die Pilgerfahrt nach Jerusalem, dem „Urziel christlichen Pilgerwesens“ (1). T.s Ziel ist es, herauszuarbeiten, was das Pilgerwesen im frühen Mittelalter ausmachte und vom Pilgern in früheren und späteren Zeiten unterschied (2). Dazu stellt T. eine Reihe von Fragen an die fünf fokussierten Pilgerberichte: Wer pilgerte (49–55)? Welchen Weg pilgerte man (55–66)? Welchen Menschen begegnete man (66–72) und was nahm man von der Natur wahr (72–75)? Welche Riten und Handlungen wurden an welchen Pilgerorten vollzogen (75–85) und welche Motivation drängte die Pilger zu ihrer Reise bzw. was bedeutete ihnen ihre Fahrt (85–94)?

Es pilgerten demnach fast ausschließlich männliche Geistliche unterschiedlicher Her-

kunft, die in der Regel in einer Gruppe unterwegs waren (54). Meist bevorzugte man den Seeweg und suchte keineswegs nur Jerusalem und Palästina, „sondern auch andere Regionen und Städte im Orient“ auf (59). Vor Ort erschwerten insbesondere Konflikte mit den lokalen Autoritäten bei der Durchquerung ihres Herrschaftsgebietes die Reise (63). Die Schwierigkeiten mit politischen Autoritäten nahmen in jedem Fall im Frühmittelalter beständig zu – beim Anonymus von Piacenza lassen sie sich noch nicht beobachten. Vielmehr berichtete erst Willibald um 725 n.Chr. von solchen (65). Die Pilger interessierten sich für fremdartige Menschen und Völker und beschrieben sie z. T. relativ genau, in der Regel ohne eine negative, vorurteilsgeprägte Wertung (72). Selbst die Natur und die Tierwelt wurden aufmerksam beschrieben (75).

An den Pilgerstätten wurde zunächst gebetet (77), was mehr als das gesprochene Gebet umfasste (78). Auch wurden Messen vor Ort besucht (78) und lokal gepflegte Riten mitgefeiert (79). Dabei ging es den Pilgern vor allem um das „Nacherleben der biblischen Geschichten“ (81). Dazu konnten anfangs selbst Reliquien verschiedener Art dienen (82) – in den späteren Pilgerberichten wurden die Erinnerungsorte wichtiger als die Reliquien (84). In jedem Fall dürften die Pilger ihre Fahrt als „eine besonders gottgefällige Haltung und Lebensweise“ auch im Sinne der asketischen Heimatlosigkeit verstanden haben (88). Die Idee der Straf- oder Bußwallfahrt taucht in den analysierten Pilgerberichten nicht auf (89), wenn sie auch in dieser Zeit schon bekannt war. Jerusalem als „Heilige Stadt“ motivierte ferner zum Aufbruch (89). In Anlehnung an Victor und Edith Turner lässt sich die Pilgerfahrt letztlich als „liminal and marginal phenomena“ verstehen und in eine Trennungsphase, eine Schwellenphase und eine Wiedereingliederungsphase gliedern (90) – letztere ist allerdings in den Pilgerberichten meist nicht beschrieben (92). Dennoch kann von einer ehrenvollen Behandlung der Jerusalem-Pilger in ihrer Heimat ausgegangen werden (92) – ein besonders spannendes Beispiel dafür bietet das dreisprachige Willibald-Offizium in Eichstätt (94), das durch den Sprachwechsel innerhalb des Textes die Pilgerfahrt in verschiedene Regionen nachvollzieht.

T. kommt in ihren Ausführungen zu zahlreichen interessanten Feststellungen. So konstatiert sie z. B., dass trotz der Bedeutung Jerusalems für das frühe Pilgerwesen die bereits populäre Vorstellung von dieser Stadt als Nabel der Welt kaum einen Ausdruck in frühmittelalterlichen Weltkarten gefunden

habe (11) – erst nach dem Verlust Jerusalems durch die Kreuzfahrer 1187 n.Chr. hat sich diese Zentrierung der Welt durchgesetzt. T. hätte an dieser Stelle darauf hinweisen können, dass der Gedanke von einem Ort als Nabel der Welt keineswegs nur biblisch begründet, sondern auch in der paganen Antike durchaus populär war (Delphi!). Möglicherweise hat ein zunehmend unbekümmerter Umgang mit den antiken Traditionen zu einer neuen Zentrierung des mittelalterlichen Weltbildes geführt. Die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem hat nach T. den Gläubigen Hoffnung und Ansporn, ja sogar Motivation zum Pilgern gegeben (15). Bedeutsam war auch die Person Karls des Großen bei der Förderung Jerusalems im Frühmittelalter (15–18), der seine Verbundenheit mit und seinen Anspruch auf das „geistige“ Jerusalem damit zum Ausdruck bringen wollte. Interessant sind außerdem die Ausführungen T.s über den Rechtsschutz für Pilger in der karolingischen Zeit (32–34), aber auch über anderweitige Unterstützung von Pilgern (34–38).

Unterschiede zwischen spätantiken und frühmittelalterlichem Pilgern sieht T. in dem verstärkten Pilgerverbot für Frauen (36). Ferner sind ab dem 9. Jahrhundert in den Klosterherbergen „zunehmend nur noch vornehme Gäste aufgenommen“ worden (36). Schließlich ist die Attraktivität der alttestamentlichen Stätten im Verlauf der Jahrhunderte immer stärker zurückgegangen (76 f.).

Zwischen 870 und dem ersten Kreuzzugsaufruf 1095 n.Chr. hat sich kein Pilgerbericht mehr erhalten. Dennoch existieren Nachrichten von Pilgern insbesondere aus dem 11. Jahrhundert (98 f.). Bei Zeitzeugen wie Rodulfus Glaber ist im 11. Jahrhundert von einer verstärkten Erwartung des Jüngsten Gerichtes die Rede (100). In diesem Kontext ist u. a. auch der große Pilgerzug von 1064/65 zu sehen, an dem bis 10.000 Pilger teilnahmen (101). Im Gegensatz zu den frühmittelalterlichen Pilgern lässt sich hier eine Bewaffnung mehrerer Pilger und somit ein „kriegerisches Element“ bei den Pilgerzügen beobachten (103). Um 1000 setzt T. somit einen wichtigen Einschnitt im mittelalterlichen Pilgerwesen an (106).

T. definiert Pilgerberichte als „nichts anderes als Reiseberichte einer spezifischen Reise, nämlich einer Pilgerfahrt“ (41, vgl. a. 107) und unterscheidet dabei vor allem Itinerare, „eigentliche Pilgerberichte“ (41) und Pilgerführer (42). Ihre Glanzzeit hätte die Gattung im 14. und 15. Jahrhundert erlebt (42). Erst ab dem 13. Jahrhundert spielen auch nicht-geistliche Autoren als Verfasser eine Rolle (43).

Die Ausführungen T.s bieten interessante Anregungen, lassen aber auch einige inhaltliche Fragen offen. Dies gilt z. B. für die in der Forschung schon lange umstrittenen Begriffsdefinitionen. Unter Pilgern versteht T. „eine Reise zu einer heiligen Stätte ...“, die aus der gewohnten Umgebung hinausführt und bei der die Rückkehr zwar eingeplant sein kann, aber nicht muss. Dadurch grenzt sich die Pilgerfahrt von der Wallfahrt zu einem lokalen oder regionalen Heiligtum ab.“ (6f.) Diese Unterscheidung wird von T. allerdings nicht richtig begründet und ist so m.E. schon umgangssprachlich kaum haltbar. Außerdem stellt T. relativ unverbunden neben ihre Behauptungen die viel plausiblere Differenzierung Oliver Dymas, nach der eine Pilgerfahrt im Gegensatz zur Wallfahrt kein festes Ziel vor Augen haben muss. T. bemüht sich um eine Synthese der beiden Ansätze, indem sie auf m.E. fragwürdige, zumindest unbegründete Weise zwischen „Pilgerfahrt“ (Aufbruch in die Fremde) und *peregrinatio* (asketische Heimatlosigkeit ohne notwendige Rückkehr) unterscheidet (7).

An einigen Stellen ist die Arbeit aus theologischer Perspektive ungenau: So sollte man besser nicht von jüdischen, „apokalyptischen Endzeiterwartungen“ an Jerusalem als „jenseitige, himmlische Stadt“ (12) sprechen. Im Judentum wäre eher von eschatologischen Hoffnungen zu reden.

Die Erwartungen, die westliche Christen mit Jerusalem verbinden, sind von kirchenhistorischer Weise in den letzten Jahren gründlich aufgearbeitet worden. Zu nennen sind etwa die Beiträge u. a. von Christoph Marksches in dem u. a. von Martin Hengel herausgegebenen Band *La Cité de Dieu*. Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 19.–23. September 1998 in Tübingen, Tübingen 2000. Neuerdings ist die Göttinger Habilitationsschrift von Katharina Heyden zu dem Thema unbedingt zu konsultieren.

Aus christlich archäologischer Sicht ist sicher diskutierbar, ob wirklich jede achteckige Kirche des Mittelalters „zweifelsohne“ an die Grabeskirche erinnerte (16 An. 36). Für eine solche Behauptung wäre eine genauere Reflexion der Baptisterien-Grundrisse und der Zentralbauten insbesondere im östlichen Mittelmeerbereich notwendig. Die Anfänge des Heilig-Grab-Nachbaus in Bologna werden in der Regel bereits vor das 12. Jahrhundert (so T. 16 Anm. 36) datiert.

Grundsätzlich fragt man sich, warum T. ihre Ausführungen letztlich auf Jerusalem als Gedächtnisort zuspitzt. Wenn sie z. B. auch auf ganz Palästina als Gedächtnisort verweist, fehlt dem Leser die Ausführung über

„terra-sancta“-Konzepte in der Spätantike. Das spätantike Konzept Jerusalems z. B. eines Kyrill von Jerusalem hätte ebenfalls noch ausführlicher thematisiert werden können, was im Rahmen der vorliegenden Arbeit allerdings aus verständlichen Gründen nicht geleistet werden konnte.

Mehrere Ungenauigkeiten und auch Fehler finden sich im 3. Kapitel des Buches über die Entwicklung des Pilgerwesens bis ins 9. Jahrhundert. So erwähnt T. z. B. nicht, dass der Ausbau Jerusalems zur Aelia Capitolina auch für Christen durchaus negative Folgen hatte – von einer „Zeit des Aufschwungs“ für jene in Palästina bis zur decischen Verfolgung (21) lässt sich jedenfalls nicht ohne Weiteres sprechen. Von einer Förderung der „christlichen Kirche“ durch „ein groß angelegtes Bauprogramm in ganz Palästina“ (21) unter Konstantin ist auch nicht zu reden. Er ließ lediglich vier Kirchen bauen und die Motivation dazu ist keineswegs eindeutig geklärt. Fragwürdig ist ebenso die Aussage, dass Theodosius I. „das Christentum zur alleinigen Staatsreligion“ erhob (21) – davon ist frühestens bei Kaiser Justinian zu reden. Fraglich ist auch, ob die Omayyaden und sogar die Abbasiden pauschal wirklich so tolerant waren, wie T. postuliert (22; 31). Schon unter Abd' al Malik lassen sich Ende des 7. Jahrhunderts gegenläufige Tendenzen beobachten. Fraglich ist ferner die Darstellung der Reise Helenas ins Heilige Land – so postuliert T., dass Helena wegen der „Krise und Schuld in der kaiserlichen Familie“ nach Palästina aufgebrochen sei. Dass aber eine Jerusalem-Pilgerschaft zu dieser Zeit schon der Minderung von Schuld gedient haben könnte (26), lässt sich m.W. den zeitgenössischen Quellen nicht entnehmen. Dass erst Ambrosius von der Kreuzauffindung der Helena berichtet, problematisiert T. nur sehr zögerlich, wenn überhaupt – sie stellt es sogar so dar, dass „bereits“ Ende des 4. Jahrhunderts Ambrosius davon berichtet (26 Anm. 29). Die Bezeichnung Egerias als „Nonne“ (27 Anm. 37) ist ebenfalls nach der neueren Forschung fragwürdig – ein Rekurs auf die Einleitung in die Übersetzung des Textes von Georg Røwekamp hätte hier weiter geholfen. Von einer Pilgerreise Augustins ins Heilige Land (30 Anm. 54) ist mir nichts bekannt. Gastfreundschaft für Fremde hat es in gewissem Umfang nicht erst bei Benedikt (36), sondern bereits bei den Pachomianern im 4. Jahrhundert gegeben. Letztlich pilgerte keineswegs der Patriarch von Konstantinopel jährlich zu Weihnachten nach Bethlehem, sondern derjenige von Jerusalem (79 Anm. 164).

Das Buch ist sehr gut lektoriert. Die zahlreichen lateinischen Zitate sind fast alle korrekt aufgeführt. Selten finden sich gleich mehrere Fehler wie z. B. im Zitat des Hymnus *Urbs Jerusalem beata* (15: „constituitur“ statt „construitur“; „nupiali“ statt „nuptiali“). Gelegentlich ist auch einmal ein Name unterschiedlich geschrieben, so Iachintus (75, 87 u. a.) statt Iacintus (129 u. a.). Einige Namen hätten besser transliteriert werden können, so z. B. Heliopolis statt Heliopoli (127), Hilarion statt Hilario (132), Faran oder Pharan (143) statt Fara (139). In dem sehr brauchbaren Anhang 9.2., der eine Tabelle mit besuchten Orten und Heiligtümern der Pilger bietet, sollte es korrekt von dem Kloster bei Damaskus heißen: „wo Paulus bekehrt wurde“, nicht „wo er bekehrte“ (132). Das bei Willibald erwähnte Kloster bei Jericho ist nicht Euchstochius, sondern Eustochius gewidmet (133).

Auf den Karten im Anhang 9.3 sind die Routen der einzelnen Pilger nur sehr schlecht zu erkennen, besonders auf Karte 1.

Trotz der reichlich geäußerten Kritik bietet das Buch T.s einen guten Überblick über das frühmittelalterliche Pilgerwesen. Als Einstieg in die Materie ist es auf jeden Fall geeignet und sehr brauchbar.

Kiel

Andreas Müller

Jörg Voigt, *Beginen im Spätmittelalter*. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich, Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2012 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen 32), 521 S., ISBN 978-3-412-20668-0.

Mit dieser Monographie legt Jörg Voigt, Archivrat am Niedersächsischen Landesarchiv, seine im Jahr 2009 abgeschlossene, für den Druck überarbeitete historische Dissertation vor, mit der er an der Friedrich-Schiller-Universität Jena promoviert wurde und die in die Reihe der Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen aufgenommen wurde. Die Frauenfrömmigkeit in Thüringen bildet auch den Ausgangspunkt der Arbeit, in der der Verfasser in drei großen, der Chronologie folgenden Kapiteln das Beginenwesen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (I), im 14. Jahrhundert (II) sowie im 15. Jahrhundert (III) nicht nur in Thüringen, sondern auch im Deutschen Reich und in Europa in den Blick nimmt. Denn das Ziel der Studie, wie es der Verfasser einleitend (S. 1–15) vorstellt, ist groß: In einer regionalgeschichtlichen, komparativen Untersuchung des Beginenwesens, die der Verfasser zu Recht als Forschungsdesiderat

sieht, soll die bisherige Forschung hinterfragt werden, in der die Beginen, so Voigts Postulat, als Semireligiosen meist am Maßstab der regulierten *vita religiosa* gemessen und in dieser Perspektive deren Verfall und Häresie thematisiert wurden. Ausgangspunkt der Neubewertung ist für Voigt die Überlieferung zum Beginenwesen in Thüringen, die freilich „alles andere als dicht und kaum systematisch zu greifen“ (S. 13) ist. Kritisch ist hier zu fragen, ob die bisherige Forschung nicht differenziertere Ergebnisse hervorbrachte, als in der Einleitung postuliert.

Die Stärke der Arbeit liegt in der detaillierten Erforschung von Entstehung und Vielfalt der weiblichen *vita religiosa*, zunächst in Thüringen und, von hier ausgehend, in mehreren Regionen Europas nördlich der Alpen. Als Gegenstand seiner Untersuchung bestimmt er die „vielschichtige Lebensform von religiösen Frauen, [...] die „eine *vita religiosa* führten, ohne jedoch einem approbierten Orden beizutreten“ (S. 15). Um dieser Vielschichtigkeit willen verzichtet der Verfasser bewusst auf die Definition von „*beginna*“ und verwendet stattdessen den Begriff „*mulieres religiosae*“ (S. 15). Da im Titel, in der Einleitung und im Verlauf der Untersuchung jedoch immer wieder auch von „*Beginen*“ gesprochen wird, wäre eine Bestimmung der Termini (*beginna*, *Beginne*) vielleicht sinnvoll gewesen.

Die *mulieres religiosae* in den thüringischen Städten Erfurt, Mühlhausen, Nordhausen und Jena bilden den Kern der Untersuchung, deren drei große Kapitel Kontext und Bedeutung der thüringischen Befunde erschließen. Im I. Kapitel verfolgt der Verfasser die Entstehung des Beginenwesens im nordalpinen Raum im 13. Jahrhundert. Auf die Darstellung der Anfänge der Beginen im Bistum Lüttich (Teil A, S. 17–43) folgt die der Ausbreitung und Integration der *mulieres religiosae* in Deutschland (B, S. 44–85), um vor diesem Hintergrund ausführlich die Frauenfrömmigkeit in Thüringen im 12. und 13. Jahrhundert (C, S. 85–170) zu untersuchen, darunter Nonnen und Inklusen als regulierte Formen der *vita religiosa* sowie die Beginen in Erfurt, Mühlhausen, Nordhausen und Jena. Für Thüringen erschließt der Verfasser gründlich und z. T. erstmals die zeitgenössischen Quellen und zeigt überzeugend, dass es bereits im 12. Jahrhundert unterschiedliche Formen weiblicher *vita religiosa* in Thüringen gab, die sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts parallel zur Ausbildung neuer sozialer Schichten in den Städten weiter ausdifferenzierten. Im Vergleich des Beginenwesens im Bistum Lüttich und in Thüringen stellt er fest, dass in Thü-

ringen die „persönliche Armut nicht die Grundlage der gemeinschaftlichen Lebensform der ersten nachweisbaren Beginen war“ (S. 159) und die thüringischen Beginen nicht zwingend dem Hospitaldienst verpflichtet waren, sie aber wie in Lüttich eine stadtspezifische Form weiblichen religiösen Lebens verkörperten.

Im II. Kapitel widmet sich der Verfasser dem Beginenwesen im 14. Jahrhundert, ausgehend von den Beschlüssen des Konzils von Vienne und deren Auswirkungen auf die Beginen in Straßburg sowie in ausgewählten deutschen, niederländischen und belgischen Diözesen (Teil A, S. 171–314). Dabei zeigt er für die Beginen in Thüringen überzeugend, dass diese in die gesellschaftliche und kirchliche Ordnung integriert waren und trotz fehlender Ordenszugehörigkeit weder unter Häresieverdacht standen noch inquisitorische Maßnahmen gegen sie eingeleitet wurden. Ausgehend vom Häresieprozess gegen Margarete Porete im Jahr 1310, analysiert der Verfasser das Verhältnis von Beginen und Inquisition in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts (B, S. 315–403) und an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert (C, S. 403–434). Er konstatiert erst ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts mit der päpstlich autorisierten Inquisition eine nachweisbare Beginenverfolgung. In der exemplarischen Darstellung des inquisitorischen Vorgehens gegen die thüringischen Beginen kann er zeigen, dass die Umsetzung der Inquisition stark von der jeweiligen städtischen Führungsgruppe abhängig war und trotz der päpstlichen Bullen die lokale Überlieferung oft kein Vorgehen gegen Beginengemeinschaften bezeugt.

Zur Diskussion regen in diesem Kapitel einige, aus der Zusammenschau von lokalen und päpstlich-kaiserlichen Quellen gewonnene Neubewertungen des Verfassers an: So vertritt Voigt die These, dass sich die Bestimmungen des Konzils von Vienne nicht auf die Lebensform der Beginen bezogen (S. 441) und in den deutschen Diözesen östlich des Rheins Beginen zunächst weder verfolgt wurden noch unter Häresieverdacht standen. In diesem Kontext bewertet der Verfasser auch den Basler Beginenstreit als einen singulären, lokalen Konflikt (446). Das als Exkurs überschriebene III. Kapitel skizziert abschließend die „Umwandlung von Beginengemeinschaften in Tertiariengemeinschaften im Zuge der Ausbreitung der franziskanischen Observanzbewegung“ (S. 427–434).

Die Ergebnisse der detaillierten, quellenreichen Studie werden abschließend zusammengefasst präsentiert (S. 435–447), wobei

hier die Formulierung, dass die Arbeit „neue Akzente“ (S. 437) setze, besser gefällt als die starke Betonung des Neuheitswerts der Studie im „Kontrast zur bisherigen Forschung“ (S. 413). Ein Abkürzungsverzeichnis (S. 449–451), das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 453–510) und ein sorgfältig erstelltes Orts- und Personenregister (S. 511–521) beschließen die Arbeit.

Das Vorhaben des Verfassers, auf Basis urkundlicher Quellen die „Genese des Beginenwesens und seiner Integration in das spätmittelalterliche Kirchensystem“ (S. 436) zu untersuchen, ist im Blick auf Thüringen gelungen. Die Arbeit zeugt, über die Analyse der thüringischen Frauenfrömmigkeit hinaus, von umfassender Quellenkenntnis und gibt auch neue Impulse im Blick auf die Entstehung und Ausdifferenzierung der weiblichen *vita religiosa* nördlich der Alpen, die die zukünftige Forschung nicht übergehen kann.

Gießen

Ulrike Treusch

Alex J. Novikoff: *The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2013, 336 S., ISBN 978-0-8122-4538-7.

Es ist verdienstvoll, dass Alex J. Novikoff in seiner 2007 eingereichten und nun maßgeblich erweiterten Dissertation, die Aufmerksamkeit auf eine der zentralen Praktiken hochmittelalterlicher Wissenskultur, auf die „scholastische Methode“ lenkt. Ausgangspunkt seiner Hypothese bildet die in der Forschung stets betonte Verbindung von Dialog und Disputation als „defining feature of intellectual life“ (u. a. Martin Grabmann, Richard W. Hunt, James Murphy, Constant J. Mews). Ziel ist es, der „diffusion and evolution of scholastic method itself“ (S. 3) mittels ihrer konkreten Ausprägungen im Hochmittelalter in einer Mischung aus Entwicklungs- und Ideengeschichte nachzugehen, um eine „cultural history of dialogue and disputation“ (S. 2) zu schreiben. Die Studie versucht dies durch eine Sequenz von Einzelfällen, die als Verkörperungen des nicht näher erläuterten scholastischen Prinzips verstanden werden. Dabei begreift er sein Untersuchungsobjekt – er verwendet „dialogue“, „scholastic argumentation“, „scholasticism“, „debate“, „disputatio“ weitgehend synonym und austauschbar – als überzeitlich wirksame kulturelle Idee. Auf diese Weise bewegt sich die Analyse immer zwischen zwei Polen: dem Vermerken einer allgemein-kulturellen Konstante des Disputierens und der Einordnung

von Textzeugnissen in eine idealtypische Entwicklung. Die Wurzeln des Debatten-Prinzips liegen nach Novikoff in den spätantiken Dialogen (Kap. 1), hätten über das Lehrgespräch des Magisters mit seinen Schülern eine Weiterentwicklung erfahren (Kap. 2) und mittels der polemischen Dialoge des 12. Jahrhunderts ihren letzten Schliff erhalten (Kap. 3), um schließlich in den institutionalisierten Disputationen der Universitäten zur Vollendung zu gelangen (Kap. 5). Novikoff folgt in seiner chronologisch strukturierten Argumentation diesem Prinzip einer „medieval culture of disputation“, die selbsterklärend mit ihrer „normative practice“ und „cultural logic“ eine unentrinnbare, universale Geltungskraft, einen „impact beyond the academic environment“ (S. 1, 228) entfaltet habe, und die sich schließlich in Musik, Poesie und Theaterstücken der volkssprachlichen Literatur wie auch in der entstehenden „public sphere“ niederschlug (Kap. 4 und Kap. 6). Der entwicklungsgeschichtliche Ansatz muss zu einer Abwertung frühmittelalterlicher Dialoge sowie der dort präsentierten Wissenschaftskonzepte – etwa Johannes Scotus Eriugena – führen.

Die Auswahl des untersuchten Textcorpus reicht von Anselm von Canterbury bis zu den jüdisch-christlichen Disputationen des 13. Jahrhunderts, wobei die im Hochmittelalter weit verbreiteten *Adversus Iudaeos*-Dialoge einen dezidierten Schwerpunkt im gesamten Argumentationsverlauf bilden (S. 15 ff., S. 88 ff., v. a. S. 172–221). Die Gründe für die Wahl des jeweiligen Beispiels werden jedoch nicht analytisch begründet. Eine weitere Schwäche der Hypothesen ergibt sich daraus, dass ein Großteil der Wissensliteratur, vor allem zu Sentenzen und Sophismata, deren Gestaltungsprinzipien für eine Universalgeschichte der scholastischen Methode unabdinglich wären – schlichtweg nicht herangezogen wird. Man vermisst in dieser universal gedachten und mit viel Verve vorgetragenen Analyse nicht nur eine Diskussion der komplexen Textformbestimmung und Gebrauchsweisen von Dialogen und von akademischen Disputationen. Dabei bleibt letztlich die Leitfrage offen, worin konkret der Zusammenhang zwischen Dialogen und Disputationen neben der evozierten, aber nie an den Texten selbst diskutierten Kohärenz scholastischen Argumentierens tatsächlich liegt.

Zwar stellt Novikoff in der Einleitung die Frage nach dem Zusammenhang von kulturellem Ort der Dialoge und schulischer Praxis, doch geht er im Verlaufe der Arbeit weder auf die jeweilige Argumentationstechnik

der besprochenen Quellen, ihre epistemologischen, grammatikalischen oder wissensorganisatorischen Grundlagen noch auf die in ihnen aufgerufenen christologischen, juristischen oder disziplinären Diskurse ein. Dabei bleibt er weit hinter den terminologischen Differenzierungen des Phänomens „Disputatio“ durch Olga Weijers zurück (etwa Dies., *Quelques observations sur les divers emplois du terme disputatio*, in: J.-F. Meirinhos (Hg.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-La-Neuve 2005, S. 35–48 oder Dies., *De la joute dialectique à la dispute scolastique*, in: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 143 [1999], S. 509–518). Zudem berücksichtigt die Analyse weder kontextuelle oder formale Besonderheiten (vgl. Carmen Cardelle de Hartmann, Mia Münster-Swendson, Cédric Giraud) noch methodische Eigenheiten seines Textfundus (Peter von Moos, Mischa Perger, Klaus Jacobi). All dies führt dazu, dass historisch-kritische Kontextualisierungen weitgehend fehlen und offensichtliche interpretative Widersprüche in den herangezogenen Quellen homogenisiert und dem Wirken des überzeitlichen Debattenprinzips untergeordnet werden.

Berlin

Marika Bacsóka

Ralph J. Hexter/David Townsend (Hgg.): *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, Oxford – New York: Oxford University Press 2012, 672 S., ISBN 978-0-195394011.

Folgt man wissenschaftsgeschichtlichen Axiomen, so vergewissern sich Disziplinen durch Zeitschriften, Nachschlagewerke und Methodologien nicht nur ihrer Themen, sie grenzen sich von anderen Disziplinen ab und repräsentieren den erworbenen Grad an Professionalität innerhalb der „scientific community“. Welches „Self-Fashioning“ der mittelalterlichen Philologie verfolgen die Herausgeber Ralph J. Hexter (University of California) und David Townsend (University of Toronto) innerhalb des nun erschienen „Oxford Handbook of Medieval Latin Literature“? Erfreulicherweise gehen sie mit dem Handbuch über einen konventionellen Aufbau hinaus, der allein auf Standardisierung und Vergewisserung von (Wissens-)Beständen ausgerichtet gewesen wäre. Sie reflektieren in den programmatischen Eröffnungskapiteln „Framing the Field: Problematics and Provocations“ (S. 1–44) den prekären Standort ihres Faches: Institutionell schwach verortet, meist zwischen Fakultäten einge-

zwängt, befindet es sich in einer personell wie auch finanziell schwierigen, ja bedrohten Position. Aus diesem Kontext erwächst der klare Zuschnitt des Bandes, der mittels der variantenreichen, exemplarisch angelegten Beiträge nicht nur die Nähe und die Gemeinsamkeit der Zugriffe und Fragestellungen zu ihren Schwesterdisziplinen betont. Zugleich ist er ein Manifest für den Erhalt des Faches, welches die Leistungen und Kompetenzen von Philologen – vor allem die Bereitstellung verlässlicher, kritischer Editionen – immer wieder vor Augen führt. Dieser Programmatik ist auch der Aufbau der Kapitel geschuldet, die allesamt mit Anregungen für weiterführende Lektüre und mitunter auch mit offenen Fragen zum Weiterdenken schließen. Um ein größeres, fachübergreifendes Publikum zu erreichen, sind alle mittellateinischen Zitate ins Englische übersetzt. Wie wertvoll die Erkenntnisse der Spezialisten auch für Mediävisten mit einem wissenschaftlichen Schwerpunkt, für Linguisten oder für Transferforscher sein können, verdeutlichen die analog aufgebauten und meist gut lesbaren Aufsätze. Sie gehen quellennah über den üblichen chronologischen Kanon und die bekanntesten Texte hinaus. Unter den Autoren finden sich sowohl bekannte Experten (Winthrop Wetherbee, Jan Ziolkowski, Brian Murdoch, A. G. Rigg) als auch jüngere Forscher. Um der Vielfalt des Materials und der Genres der über 1000 jährigen europäischen „Literaturgeschichte“ zumindest ansatzweise gerecht zu werden, haben sich der klassische Philologe Hexter und der Literaturwissenschaftler Townsend dazu entschieden, die 28 Aufsätze in sieben Großabschnitte zu gruppieren, wobei ihre Titel jeweils Marksteine und aktuelle Tendenzen der Kulturgeschichte evozieren.

Zuerst verhandeln fünf Beiträge innerhalb des Kapitels „Latin as Cultural Capital“ (S. 47–148), den Status des Lateinischen als artifizielles, erworbenes Kommunikations- und Ausdrucksmittel. Zu einem solchen Komplex gehören etwa Fragen nach autorbedingten, lexikalischen, syntaktischen und stilistischen Eigenheiten und nach Verbindungen zum jeweiligen soziolinguistischen oder argumentativen Kontext (vgl. Carin Ruff zu Grammatiken, Nicholas Watson zu „Latinity“). Der Essay von Thomas E. Burman (University of Tennessee) „The Cultures and Dynamics of Translation into Medieval Latin“ akzentuiert den Stellenwert der Übersetzungen für die mittelalterliche Schriftkultur und diskutiert Zentren, Motive und Anlässe der Übersetzungstätigkeit (S. 86–105).

Der anschließende Abschnitt „Manuscript Culture and the Materiality of Latin Texts“

rückt das „concrete embodiment“ von Textpraktiken und dessen Rückwirkungen auf den mittelalterlichen Leser in den Mittelpunkt (S. 151–214). Wie variieren Layout, Form und Anordnung sowie verwendete Hilfsmittel? Lassen sich Zusammenhänge zu ihrem jeweiligen Gebrauchskontext herstellen? Unterschiedlichen Repräsentationen der „lectio“ geht Andrew Taylor (University of Ottawa) in seinem einführenden Aufsatz „Readers and Manuscripts“ nach (S. 151–170). Rita Copeland (University of Pennsylvania) widmet sich wiederum den Logiken von Glossen und Kommentaren und schafft einen ebenso verständlichen wie quellennahen und prägnanten Überblick über scholasitische Praktiken (S. 171–191).

Der vierte Abschnitt „Styles and Genre“ (S. 215–303) behandelt poetologische Fragen von Stilus und Metrik in mittellateinischen Texten. Gregory Hays (University of Virginia) inspiriert mittels seiner Fallbeispiele (Zeno, Beda Venerabilis, Atto von Vercelli, Hildegard von Bingen, Alexander von Neckham) zum Nachdenken über die stilistische Spannweite und die Motive für die Wahl dieser Mittel (S. 217–238). Die beiden anschließenden Themenkreise besitzen eine hohe bildungs- und ideengeschichtliche Relevanz. Zuerst widmen sich die Autoren im Kapitel „Systems of Knowledge“ den dominanten und immer wieder transformierten Inhalten spätantiker Wissenssysteme (u. a. die überragende Rolle von Martianus Capella). Greti Dinkova-Bruun (University of Toronto) stellt anhand von Beispielen aus Prosa und Poesie die Rolle der Bibel als „defining feature of medieval literary discourse“ heraus. Sie nimmt dazu die historische, allegorische, tropologische und analogische Exegese als Orientierungsrahmen und führt so exemplarisch an Gottfried von Admonts Homilie zum Palmsonntag und zahlreicher Versbeispiele die Transformierung und Gebrauch des Samson-Motivs vor (S. 356–375). Das anschließende, sechste Großkapitel „Medieval Latin and the Fashioning of the Self“ greift eine unvermeidliche literaturwissenschaftliche Diskussion auf: den Stellenwert von Autor- und Selbstkonzeptionen (hier v. a. Genderkonzeptionen). Gerade an dieser Stelle wird die anglophone Ausrichtung des Bandes deutlich, vermisst man doch die einschlägigen Arbeiten von Christel Meier-Staubach. Besonders hervorzuheben ist vor allem der Essay von Mia Münster-Swendsen (University of Copenhagen) „Regiments of Schooling“ (S. 403–422), der Schüler-Lehrer Beziehungen anhand des gebrauchten Vokabulars und Beschreibungen in pädagogischen Werken des Hochmittelalters (10.–12. Jhdt.)

nachgeht. Er enthält zahlreiche Überlegungen zur Lehrpraxis und emotionalen Bindungen, legt den Schwerpunkt auf die Person des Lehrers, den sie als „living *exemplum* of learning and cultivation“ qualifiziert. Der letzte Abschnitt „Periodization“ (S. 509–613) hinterfragt wiederum etablierte Chronologien und literaturgeschichtliche Grenzziehungen. Marco Formisiano (Humboldt-Universität zu Berlin) stellt in „Late Antiquity, new Departures“ (S. 509–534) die interpretative Orientierung an der klassischen Latinität der Antike zur Disposition, dies umso mehr, da die Autoren des Mittelalters die Klassiker mit der Brille der spätantiken Autoren betrachtet hätten. Formisiano steckt mit seiner Begeisterung für sein Spezialgebiet an und kann überzeugend die produktive Eigenheit und „characteristic features of late antique literature which on the one hand represent a novelty in respect to previous ages, and on the other were further developed in the multiform and heterogenous Latin textuality of the Middle Ages“ vorführen. Den Band beschließt eine chronologische Liste mittellateinischer Autoren von der Spätantike bis ins 16. Jahrhundert (S. 615–623), der die thematische Breite und Menge des mittelalterlichen Outputs noch einmal unterstreicht. Das selektive Sach-, Orts-, Werk- wie Personenregister ermöglicht einen schnellen Zugriff auf die behandelten Einzelfälle.

Die abwechslungsreiche Essaysammlung ist weniger ein deskriptives Studienhandbuch als ein Kaleidoskop der mittellateinischen Forschung, die sich auf ein englischsprachiges Publikum vor dem Hintergrund einer nordamerikanischen Forschungstradition konzentriert. Da er die Sichtbarkeit mittellateinischer Philologie erhöhen will, betont er mantraartig die Relevanz der Disziplin, vor allem richtet er sich gegen den Vorbehalt, mittelalterliche Literatur sei lediglich „obscure and esoteric, consisting of little known texts of purely historical interest written in a debased form of a language already dead“ (S. xii). Der Reiz des „Handbooks“ besteht darin, dass er schematisch-verallgemeinernde Aussagen vermeidet und die Komplexität mittellateinischer Texte, Produktionsumstände und Agenten abbildet. Dabei setzt er sich bewusst von einer kanonisierenden und harmonisierenden Literaturgeschichte ab und betont, die „disruptions, conflicts, pluralities, problematically articulated identities, and internal contradictions“ (S. 18). Er argumentiert zudem konsequent gegen die Homogenisierung mittelalterlichen Lateins, indem er die kommunikativen, technischen, schriftlichen, regionalen wie oralen Zusammenhänge und Gebrauchskontexte veranschaulicht. Den

Schwerpunkt bilden einerseits spätantike Textzeugen und Überlieferungen seit dem 12. Jahrhundert, so dass ein relatives Ungleichgewicht gegenüber dem frühmittelalterlichen Quellenfundus entsteht. Überzeugend unterstreicht der Band die Notwendigkeit, die Wechselwirkungen und Abhängigkeiten zwischen Volkssprachen und der „Lateine“ zukünftig noch stärker in den Fokus von Analysen zu rücken und sie nicht als berührungslose Felder voneinander zu untersuchen. Gerade innerhalb der mediävistischen Lehre kann er durch seinen einführenden Charakter gute Anknüpfungspunkte für die Diskussion einzelner Problemfelder liefern, da er Fragen nach dem Status von (Mehr-)Sprachlichkeit-, Schriftlichkeit und Textualität in der europäischen Vormoderne aufgreift, die auch für klassische Philologen und für Analysen im Rahmen von Rezeptions- wie Transfer- und Transformationsforschung von hoher Relevanz sind.

Berlin

Marika Bacsóka

Cédric Giraud: „*Per verba magistri*“. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle, Turnhout: Brepols Publishers 2010, 631 S., ISBN 978-2-503-53341-4.

Schon Gerbert von Aurillac wusste, dass „der Sieg des Schülers den Ruhm des Lehrers“ repräsentiert. Betrachtet man die schier unermessliche Anziehungskraft Anselms von Laon († 1117) auf die zeitgenössischen *discipulae*, so ist es verwunderlich, dass zu einem der zentralen Gelehrten der Frühscholastik bis jetzt keine eigenständige Studie vorlag. Jeder, der etwas auf eine profunde Ausbildung in der Auslegung der *sacra pagina* hielt, hörte in Laon Anselms Vorlesungen und Kommentare. Bekanntlich prägten die sich im Umbruch befindliche „Wissenslandschaft“ des Zeitraums drei geographische Knotenpunkte: Zum einen die Schule von Chartres um Bernhard, das Kloster von Bec mit Lanfranc und Anselm von Canterbury und schließlich die Schule von Laon, die zuerst von Anselm und später von seinem Bruder Raoul († 1133) geleitet wurde. Während sich die Forschung den beiden ersten Zentren bereits eingehend angenommen hat (u. a. Édouard Jeaneau, Sally N. Vaughn, Roland Halphen, Constant J. Mews), blieb die Gestalt des Gelehrten, der unter anderem maßgebliche exegetische Werke seiner Zeit in Form biblischer Glossen entwickelte, allenfalls schemenhaft.

Cédric Giraud schafft es, in seiner magistralen Thèse Anselms (Lehr-)Profil und theologische „Methodik“ überzeugend aus den disparaten, v. a. handschriftlichen Quellen he-

rauszuarbeiten. Im engeren Sinne kann die umfangreiche Arbeit mit der erstmaligen systematischen Auswertung der Sentenzenliteratur Laoneser Provenienz die Hypothesen Valerie Flints und Marcia L. Colishs, die Schule von Laon habe keine systematische Theologie entwickelt, sondern sei v. a. eine patristische Erziehungsanstalt gewesen, umfassend widerlegen. In einem weiteren Sinne besitzt die Arbeit über den biographischen und werkgeschichtlichen Kontext hinaus eine hohe wissenschafts- und wissenschaftsgeschichtliche Relevanz für das gesamte 12. Jahrhundert.

Die Ouvertüre zum Band bildet ein pointierter Aufriss (S. 11–28), der bewusst die oft erzählte Konfrontationsgeschichte Monastik gegen Scholastik problematisiert und kurz historisiert. Der Absolvent der *École nationale des chartes* und *maitre de conférence* an der Universität Lorraine (Nancy 2) greift die zentralen Deutungsmuster zur Wissensgeschichte des 12. Jahrhunderts auf, benennt ihre Grundtendenzen und setzt nuanciert und stets quellenkritisch fundiert seine Fragestellung ab. Die Dissertation, die an der Sorbonne (Paris IV) 2006 eingereicht und von einem der besten Kenner der hochmittelalterlichen Bildungs- und Universitätsgeschichte, Jacques Verger, betreut wurde, gliedert sich in drei Großkapitel: Zuerst rückt sie die Überlieferung zur Person Anselms (S. 35–101) und dessen Werk in den Fokus (S. 183–326), um schließlich das eigenständige Profil und Reichweite seiner Schule zu erörtern (S. 331–492). Besonders hilfreich sind die jedem Kapitel vorangestellten Synthesen, die prägnant formuliert die aufgeworfenen Kernfragen zusammenfassen und den Argumentationsverlauf vorstellen. Sie dokumentieren zudem die bewusste Komposition wie auch die literarische Qualität des Werkes, das nicht nur inhaltlich und methodisch sondern auch sprachlich absolut überzeugt.

Giraud baut im ersten Abschnitt gewissermaßen ein Fakten-Fundament und ermittelt die wenigen erhaltenen biographischen Grundinformationen. Dabei unterzieht er vermeintliche Tatsachen einer kritischen Neubewertung – u. a. Werkzuschreibungen (S. 78–101) – und bietet auch eine ausgewogene Diskussion der *patres intellectuum* Anselms (S. 40–51). Weil kaum direkte Nachweise über Anselm erhalten geblieben sind, widmet sich Giraud ausführlicher der klerikalen Karriere Anselms, die durch einen „cumul des dignités capitulaires“ gekennzeichnet war (u. a. Kanzler des Bischofs, Archidiacon). Dazu referiert Giraud die Lokal- und Bistumsgeschichte, die er aus diplomatischen Zeugnissen rekonstruiert und betont, dass

Anselms kontinuierliche „*élévation aussi bien à ses compétences qu’au soutien régulier des différents évêques*“ geschuldet sei (S. 54). Gleichzeitig weist er darauf hin, dass mit der Nutzung von Anselms Namen, bewusst autoritative Vorteile gerade in den Chartularen eingesetzt wurden. Im zweiten Abschnitt des ersten Kapitels geht es abstrakter um die Definition und Wahrnehmung eines frühscholastischen Magisters an sich. Giraud stellt die zeitgenössischen Zuschreibungen an Anselm zusammen, um den argumentativen Kern seines Ruhms (*fama*) und seiner Lehrkompetenz (*magisterium*) zu erfassen. Er ist in der Lage, diese sozial-semantische Konstruktion nach Zeit und Raum und klerikaler Funktion zu differenzieren (S. 103–149). Giraud stellt in Übereinstimmung mit Stephen C. Jaegers Hypothesen fest, dass die lokale und von Zeitzeugen wahrgenommene Ausstrahlung und *auctoritas* Anselms eng mit seiner persönlichen und moralischen Autorität wie dem ihm zugeschriebenen Charisma korrespondieren (S. 149–177). Man könnte diesen Diskurs durchaus noch nach weiteren Kriterien spezifizieren – etwa nach Disziplinen, Gattungsmerkmalen oder argumentativen Standort des Adepten.

Nachdem die Figur des Magisters auf mehreren Ebenen evoziert wurde, rückt im zweiten Großkapitel „*Les sentences d’Anselme de Laon et la genèse de l’autorité magistrale*“ das meist anonyme Werk der Laoner Schule in den Mittelpunkt der Betrachtung. Dabei liefern die zuvor zusammengestellten Zuschreibungen zur exegetischen Kompetenz Anselms die logische Brücke zur Analyse der etwa 60 Laonenser Sentenzen, v. a. des *Liber pancrisis*. Giraud spiegelt die von der Schülerschar reflektierten Kernsujets und Vorgehensweisen mit dem „Lehrmaterial“ selbst. Dabei zeigt sich in diesem Kapitel die hervorragende paläographische und Überlieferungsgeschichtliche Kompetenz Girauds. Was als Zusammenstellung der Lehrsätze Anselms in Florilegien beginnt (S. 211–238), in eine systematische Typologie der Sujets der Sentenzensammlungen übergeht (S. 241–325), mündet in Überlegungen zum Profil Anselms als „*représentant d’une théologie sententielle mesurée*“ (S. 325–337).

Im dritten Großkapitel diskutiert Giraud, nachdem Output und Lehrprofil dank der Sichtung von den theologischen Sentenzen erreicht wurde, welche Werke und Überlegungen die Zeitgenossen als „anselmisch“ referierten (S. 339–436). Besonders intensiv analysiert Giraud die Verwendung der Qualifikation Anselms als *auctoritas* in Lehrdebatten der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts (v. a. S. 437–492). Letztlich steht dahinter die

Frage, ob der „Laoner-Zugriff“ Schule gemacht hat. Giraud beantwortet sie positiv, nicht nur die unmittelbaren Nachfolger Raoul und Alberic in Laon hätten die Sentenzen und Glossen Anselms weiter verwendet, vielmehr sei Anselm als magistrale Figur zu einem Gravitations- und Orientierungspunkt innerhalb der sich formierenden theologischen Disziplin geworden. Erst diese Entwicklung macht wiederum die normativen Zuschreibungen als „magistère theologien“ verständlich.

Der Band bietet darüber hinaus weitere sozial-, werk- und ideengeschichtliche Erkenntnisse. Exemplarisch genannt sei hier nur ein Befund zum Schülerkreis – 21 von ihnen sind immer noch namentlich bekannt – 16 unter ihnen wirkten später als Bischöfe v. a. im angevinischen Reich und vertraten innerhalb der Kanonikerreform moderate Positionen. Darüber hinaus bietet Giraud Überlegungen zu einer idealtypischen Laufbahn der Anselmadepten. Die Stärke Girauds zeigt sich wiederum an der Bewertung seiner Funde. Immer wieder relativiert er eine vereinfachende oder harmonisierende Lesart zu Gunsten einer Auslegung, die sich der Grenzen der Quellen bewusst ist (u. a. S. 148 zur anachronistischen Lesart Laons als episkopale Kaderschmiede oder S. 494 zur theologischen Expertise Anselms).

Dank der Analyse begreift man nicht nur Anselm als einen exemplarischen Gelehrten der „révolution scolaire“, wobei sein spezifisch theologisches Profil im Vordergrund steht. Die Dissertation bietet als Referenzwerk wichtige Vergleichskriterien für künftige Studien innerhalb des Feldes der scholastischen Praxis sowie der Wissensgeschichte und ist als weiterer Effekt der umfassenden Untersuchung besonders hoch zu würdigen.

Berlin

Marika Bacsóka

Jürgen Dendorfer/Ralf Lützelshwab (Hg.): *Die Kardinäle des Mittelalters und der frühen Renaissance*, Florenz 2013 (Millenio Medievale 95 Strumenti e studi 33), 396 S., ISBN 978-8-8845-0463-0.

Die Kardinäle haben in der katholischen Kirche die höchste Würde nach dem Papst inne. Die ursprünglich mit liturgischen Aufgaben innerhalb Roms beauftragten Geistlichen stiegen in Jahrhunderten langsam zu den mächtvollen Kirchenfürsten auf, als die diese uns im Hochmittelalter entgegentreten. Der vorliegende Band geht auf die in Rom 2009 stattgefundenen Tagung unter demselben Titel zurück, dass das von der DFG bewil-

ligte Netzwerk „Glieder des Papstleibes oder Nachfolger der Apostel? Die Kardinäle des Mittelalters (11. Jahrhundert bis ca. 1500)“ abschloss. In drei Teilen nähern sich Herausgeber und Verfasser der einzelnen Aufsätze der Gesamthematik. Der erste Teil „Integration über personelle Netzwerke“ umfasst vier Beiträge. Er widmet sich dem Kardinalskollegium als Knotenpunkt personeller Netzwerke, von dem aus die Beziehung in die Christenheit gingen. Andreas Fischer betrachtet die „Personelle Verflechtung und das politische Handeln in Wahrnehmung und Funktion kardinalizischer Beziehungen im 13. Jahrhundert“ und zeigt dabei personelle Verflechtungen in der Briefliteratur auf. Étienne Anheim geht auf die sich unter dem Avignonesischen Papsttum entwickelnden verwandtschaftlichen Gruppen südfranzösischer Kardinäle ein, die er für ein kontinuierstiftendes Element hält, dass an der Kurie in Avignon von hoher Bedeutung war. Andreas Rehberg stellt die Kardinäle römischer Herkunft und ihre Klientelverbindungen zwischen 1277 und 1527 vor. Diese Kardinäle waren von besonderer Bedeutung für die Beziehungen zu den stadtrömischen Adeligen. Eine Gesamtliste am Ende des Beitrags erleichtert die Übersicht. Anna Esposito zeigt das weit gespannte Netzwerk des Kardinals Guillaume d'Estouteville († 1483) als Beispiel für die Beziehungen eines sehr bedeutenden Kardinals des späten 15. Jahrhunderts. Der zweite Teil „Integration durch die Legatentätigkeit der Kardinäle“ mit nur zwei Beiträgen will die Tätigkeit der Kardinäle außerhalb Roms und des Kirchenstaats aufzeigen. Claudia Zey stellt in den Mittelpunkt ihres Beitrags das Verhältnis zwischen Päpsten und Kardinallegaten im 12. Jahrhundert, während Blake Beattie nach dem Verhältnis zwischen Kardinälen und der Diplomatie des 15. Jahrhunderts fragt. Die vorhandenen personellen Netzwerke waren dabei wichtige Grundlagen für das Wirken der Legaten. Der dritte Teil „Medien der Kommunikation und Habitus“ geht auf die Kardinalskanzleien des 13. und 14. Jahrhunderts ein, also Orte mit schriftlicher Kommunikation und auf ausgewählte Formen der medialen Präsenz der Kardinäle in der äußeren Erscheinungsform auf Siegeln, Bildern und in ihrer Stiftungsstätigkeit in Rom und im Kirchenstaat. Dieser Teil umfasst sechs Beiträge. Matthias Thumser stellt mit Kardinal Rainer von Viterbo († 1250) einen der wichtigsten Gegner Kaiser Friedrichs II. vor, der über Jahre hinweg gegen den Kaiser agitierte und ihn in seiner Propaganda angriff. Den Überlieferungssituation erlaubt es, in der Kanzlei Rainers die Materialsammlungen zu erkennen,

aus denen dieser seine Argumente bezog. Rainer setzte als Mittel seiner Propagandakampagnen Briefe ein, die nur in Briefsammlungen erhalten geblieben sind. Die Angriffe auf Kaiser Friedrich II. arbeiteten mit monströser Propaganda. Dabei haben anscheinend die Kapläne Rainers auf dessen Anweisung hin die Materialsammlung angelegt, die Texte vorbereitet und dann ausgearbeitet. Pierre Jugie untersucht die Kanzleien von Kardinallegaten des 14. Jahrhunderts, die er im Anhang in einer Liste zusammenfasst. Er stellt das Kanzleipersonal vor, die Kanzler, aber auch die Sekretäre, Notare und Abbeviatoren und wirft dazu die Frage von der Beziehung der Legatenkanzlei zu anderen Kanzleien auf. Werner Maleczek behandelt die Kardinalsiegel und andere Abbildungen von Kardinälen im 13. Jahrhundert in ihrer Entwicklung, während Claudia Märkl den kardinalizischen Ornat hinterfragt. Sie kommt zu dem abschließenden Urteil, dass sich die rote Kleidung erst am Ende des 15. Jahrhunderts durchgesetzt hat. Pio Francesco Pistilli widmet sich der Kunstpatronage der Kardinäle in der Spätzeit des Schismas und im Pontifikat Martins V. bei einer Konzentration auf Rom und seine Umgebung. Marco Pellegrini vereinigt seine Arbeit mit einem Essay über das Kardinalskollegium zwischen Gegenreformation und Rinascimento. Damit schließt der Band ab, dem Ralf Lützel Schwab eine Zusammenfassung folgen lässt, die insgesamt hohen Ansprüchen genügt. Der Band ist eine wertvolle Bereicherung der Geschichte der Kardinäle des Hochmittelalters und der frühen Renaissancezeit.

Ellwangen

Immo Eberl

Franz Xaver Bischof/Martin Thurner (Hg.): Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert, Berlin: Akademie Verlag 2013 (Veröffentlichung des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 56), 315 S., ISBN 978-3-0500-5539-8.

Die in diesem Band vereinten Beiträge gehen auf eine wissenschaftliche Tagung im Jahre 2010 zurück zum Thema „*Ansprüche und Grenzen der benediktinischen Klosterreform im 15. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum*“. Das Spätmittelalter wurde lange einseitig als Epoche des Niedergangs und des Zerfalls hingestellt, nicht zuletzt in den Klöstern. Dass eine tief greifende Reform nötig war, ist sicher nicht zu bezweifeln. Diese Beiträge zeigen allesamt, dass gewichtige Ansätze, hier speziell auf das Benediktinertum

bezogen, vorhanden waren. Solche Reformbestrebungen gingen aus von den italienischen Benediktinerabteien Subiaco (schon in der Mitte des 14. Jahrhunderts) und Santa Giustina in Padua (angestossen von Abt Ludovico Barbo, 1382–1443) und besonders dann durch das Provinzkapitel von 1416 zu Petershausen, angeregt durch das Konstanzer Konzil (1414–1418). Der Gedanke zur Klosterreform wurden aufgenommen von den Klöstern Melk, Tegernsee, St. Gallen und Kastl, die dann auf andere Klöster Einfluss nahmen durch Entsendung von Reformmönchen oder durch Mönche, die in reformierten Klöstern Einblick und Ausbildung erhielten und sie dann im eigenen Kloster durchzuführen suchten. So bildete sich allmählich eine ansehnliche Zahl gleich gesinnter Klöster, ohne dass dies zu rechtlichen Verbandstrukturen führte. Bei der Lektüre der verschiedenen Beiträge verliert man etwas den roten Faden. Das hat aber den Grund, weil Reformpläne in verschiedenen Klöstern bzw. von Personen aus verschiedenen Klöstern entstanden und unter gegenseitiger Beeinflussung standen. Die *Consuetudines*-Forschung hat diese Beeinflussungen und Abhängigkeiten feststellen können, da sich die Reforminhalte in solchen Gebräuchbüchern niederschlugen. In diesen Kontext hinein gehört nun auch Bernhard von Waging (gest. 1472) mit seinem Schrifttum, um den sich gleichsam diese Beiträge büscheln. Er war zuerst Augustiner-Chorherr von Indersdorf. Auf eindringliche Einladung seines früheren Beichtkinds und Mitbruders, Wilhelm Kienberger, der ins Benediktinerkloster Tegernsee übergetreten war, wo die Klosterreform schon schöne Früchte zeigte, trat er zusammen mit einem anderen Mitbruder in dieses Kloster ein. Indersdorf selber war zwar auch ein Reformzentrum, wenn auch auf anderer spiritueller Grundlage. Bernhard wurde nun hier ein eifriger Vertreter einer benediktinischen Klosterreform. In verschiedenen Klöstern nahm er Einfluss. Ein erster allgemeiner Reformpunkt war die Öffnung der Klöster für Bürgerliche, wogegen sich der Adel wehrte, da viele Klöster auch Versorgungsstätten adeliger Söhne waren. Weitere Reformpunkte sind S. 193 aufgezählt: Gemeinschaftsleben, regelmäßiges Chorgebet und feierliche Eucharistiefiern, Studium der Bibel und der geistlichen Literatur, Schuldkapitel und regelmäßige Beichte, Tragen des Ordensgewandes, Verbot des Eigenbesitzes. Der Verzicht auf Fleischgenuss wurde für Bernhard zu einem zentralen Reformanliegen. Darüber verfasste er auch eine eigene Schrift, die hier besonders behandelt wird. Diese Reformpunkte offen-

baren indirekt den Zerfall der damaligen klösterlichen Disziplin. Das Provinzkapitel von Petershausen legte Gewicht darauf, mittels Visitationen und Schuldkapitel, wo die Mönche ihre Verstöße gegen die Regeln offenbaren mussten, in den Klöstern die Reformpunkte durchzusetzen. Im Blick auf Tegernsee besass die Universität Wien grossen Einfluss, da einige Wiener Absolventen dort eingetreten waren. Auch der Brixener Bischof und Kardinal Nikolaus von Kues trat in Kontakt mit der Abtei Tegernsee, war ihm doch die Kirchenreform allgemein ein wichtiges Anliegen. Doch die Mönche von Tegernsee selber interessierten sich auch für seine mystische Theologie, insbesondere für sein Werk *De Visione Dei*. Bernhard von Waging war hier ein wichtiger Gesprächspartner in diesem „Tegernseer Kosmos“ (so der Titel des Beitrages). So ist es zu begrüssen, dass ein Editionsprojekt der DFG die „*Kritische Edition der Werke des Bernhard von Waging*“ am Grabmann-Institut für Mittelalterliche Theologie und Philosophie der Universität München zum Ziele hat. Bernhard von Waging ist in der Forschung kein Unbekannter und verdient es, dass sein umfangreiches Werk ediert wird. Insgesamt machen die Beiträge dieses Tagungsbandes deutlich, dass im

deutschsprachigen Raum, beeinflusst von italienischen Ansätzen, die benediktinische Klosterreform trotz Widerständen ernsthaft in Angriff genommen wurde und einige gute Früchte zeitigte. Bernhard von Waging hat durch sein Wirken und sein Schrifttum einen beachtenswerten Beitrag zu dieser Klosterreform im deutschsprachigen Raum geleistet. Seine Werkausgabe wird seine Bedeutung dafür gewiss vertiefen. Dass es wieder zu Rückschlägen kam, zeigt nur, dass der Grundsatz *Ecclesia semper reformanda* auch für die Klöster gilt. Die Reformation, die anderswo als die spätmittelalterliche Klosterreform ansetzte, führte viele Klöster in eine Krise ihres Selbstverständnisses. Doch in dieser Krise besann man sich wieder neu auf die Grundlagen benediktinischen Lebens. Das führte allmählich, angeregt durch das Trienter Konzil, zu einer neuen Blüte des Benediktinertums, nicht zuletzt durch die Bildung von Kongregationen. Dabei wurde wiederum auf Anregungen zurückgegriffen, die bereits Benedikt XII. (1335–1342) mit seiner so genannten „Benedictina“ und die hier erwähnten spätmittelalterlichen Massnahmen im deutschsprachigen Raum mit mehr oder weniger Erfolg vorgesehen hatten.

Mariastein/Schweiz P. Lukas Schenker OSB

Reformation und Frühe Neuzeit

Christian Handschuh: Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum. Religiöse Welt- und Gegenwartskonstruktionen in der Katholischen Spätaufklärung, Stuttgart: Franz Steiner 2014 (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 81), 262 S., ISBN 978-3-515-10604-7.

Kirchenhistorische Forschungen zur sog. Katholischen Aufklärung sind trotz mancher Fortschritte noch immer selten. Das allein ist schon ein Grund, diese bei Andreas Holzem in Tübingen entstandene Dissertation zu begrüssen. Handschuh behandelt die württembergische Spätaufklärung, welche in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bemerkenswert lebendig war. Das ist eine erste Einsicht dieser Studie, die zwar die Zunft der katholischen Kirchenhistoriker nicht überrascht, dennoch aber genannt zu werden verdient, nehmen die allgemeinhistorischen und literaturwissenschaftlichen Forschungen doch zu wenig wahr, dass es nennenswerte Formen der Aufklärung auch nach Französischer Revolution und Säkularisation gab.

Handschuh widmet seine Doktorarbeit dem Diskurs aufgeklärt-katholischer Priester dieses Raumes, der sich in der von Wessenberg verantworteten Zeitschrift „Archiv für die Pastoralkonferenzen“, in der vom württembergischen Klerus ebenso verpflichtend zu lesenden Linzer Zeitschrift „Theologisch-praktische Monatsschrift“ und in einer grossen Zahl von Katechismen und theologischen Abhandlungen greifen lässt, die in den württembergischen Dekanatsbibliotheken als klerikale Pflichtlektüre in dieser Zeit vorhanden waren. Mit dem Literaturbestand der Dekanatsbibliotheken (3356 Titel; S. 27) hat sich H. intensiv beschäftigt, doch findet dies leider nur am Rand (S. 28–30) Eingang in die Darstellung. Methodisch ist die Studie als wissenssoziologisch inspirierte Diskursanalyse nach dem Modell von Reiner Keller angelegt. Was die Dissertation rekonstruiert, ist diskurtheoretisch gesehen ein Spezialdiskurs, jedoch einer, der durch die Rolle der Kleriker als Multiplikatorengruppe auch Einfluss auf die breite Öffentlichkeit hatte. In diesem Spezialdiskurs wurden ganz umfassend Sinnstiftungen, Welt- und Geschichtsdeutungen, Menschen-

bilder sowie seelsorgliche Handlungsstrategien konstruiert. Hierin flossen katholische Traditionen ebenso ein wie die Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie und der Aufklärungsphilosophie, aber auch gesellschaftliche Veränderungen wie Anzeichen einer Entfremdung von Kirche und Bürgertum. Eine zentrale, den Diskurs insgesamt steuernde Regel war es, dass nur das positiv Eingang in den Diskurs finden konnte, was den katholischen Glauben nach dem Verständnis der am Diskurs Partizipierenden nicht gefährdete und was eine Basis zu bieten schien für das von den Klerikern in die Breite der Gläubigen hinein zu vermittelnde neu konturierte Verständnis von Frömmigkeit und Heilserwerb. H. rekonstruiert dieses Gesamtkonzept und seine innere Logik detailliert in sieben Kapiteln beginnend beim Verständnis von Vernunft und den Möglichkeiten der Gotteserkenntnis, über das Gottes- und Menschenbild, das Frömmigkeitsverständnis, die Rolle von Familie, Staat und Kirche bis hin zu den Mitteln, die dem Einzelnen auf seinem Weg zur Glückseligkeit dienen sollten (z. B. Sakramente oder auch Medien). All das geschieht ausgesprochen quellennah und quellengesättigt, mitunter auch zu ausführlich referierend (z. B. in Kap. 3.3 Geschichtsbild), während an anderer Stelle die Darstellung zu knapp gerät (vgl. Kap. 4.1 zum für die gesamte Aufklärung doch so zentralen Begriff Glückseligkeit; unverständlich kurz auch Kap. 4.2.3 zur Nächstenliebe). Merkwürdig abgebrochen erscheint die Darstellung zum Kirche-Staat-Verhältnis in Kap. 6., wo es nur ein einziges Unterkapitel gibt, was auch von der Gliederungssystematik nicht recht passt. In Kap. 8 zieht H. eine pointierte Bilanz, bei der auch Konsequenzen und weiterführende Perspektiven für die Aufklärungsforschung benannt werden.

Das große Verdienst dieser Dissertation ist es, gerne isoliert untersuchte Elemente im Bereich der katholischen Aufklärung, seien sie z. B. dogmatischer, kirchenrechtlicher oder liturgiewissenschaftlicher Natur, in einer Gesamtschau zu vereinen und sie stringent und gut nachvollziehbar als ein in sich logisches Konzept zu rekonstruieren, jedenfalls für die untersuchte Zeit und den südwestdeutschen Raum. Während nicht wenige Aspekte als solche (!) bekannt sind und das Quellenkorpus in beachtlichem Umfang unter spezielleren Fragen auch schon ausgewertet wurde (vgl. Gründig; Keller; M. Lehner; Bircher/Schneider), fehlte es bislang zweifellos an einer solchen systematischen Zusammenschau. Man wird sich daher in Zukunft bei vielen Fragestellungen gerne und mit beachtlichem Gewinn auf diese Studie beziehen. Klar ergeben

sich von dieser Anlage her aber auch Grenzen der Darstellung, und zwar teils über die vom Autor in der Einleitung (S. 24f.) selbst benannten hinaus. Angesichts der inhaltlichen Fülle und thematischen Spannweite erläutert H. jeweils nur eng begrenzt die Position seines Spezialdiskurses im Abgleich mit etwa der protestantischen Aufklärungstheologie, der Aufklärungsphilosophie, der aufklärerischen Geschichtsschreibung oder auch älteren Vertretern der katholischen Aufklärung. So werden unbestritten Differenzen wie Übereinstimmungen und Adaptionen erkennbar und von H. auch immer wieder explizit benannt, auch im Blick auf die voraufklärerische katholische Tradition. Man hätte sich in all diesen Hinsichten jedoch intensivere und noch stärker differenzierende Ausführungen gewünscht, zweifellos eine Herausforderung im Rahmen einer Dissertation. Zu kurz kommen einige methodische Aspekte der Diskursanalyse. Die Medialität des Diskurses findet praktisch keine Beachtung (zu den Zeitschriften erfährt man wenig; anders als S. 28 angemerkt, gibt es zur Linzer Monatsschrift durchaus Informationen; vgl. Markus Lehner, Caritas, S. 57–59; über das von H. stark herangezogene Medium Katechismus und seine Eigenlogik fehlen einschlägige Überlegungen) und auch die mit einer Diskursanalyse seit Foucault zu stellende Machtfrage (z. B. Wer hat Diskursmacht und wie wird sie aktyviert? Wie verhält sich dieser Spezialdiskurs zu anderen, möglicherweise konkurrierenden Diskursen?) bleibt unterbelichtet. Angesichts des als kohärentes Sinnstiftungs- und Deutungssystem geschilderten aufklärerisch-katholischen Konzepts fragt man sich in diesem Zusammenhang auch, ob dies nicht auch (!) die Leistung der Rekonstruktion ist, die mögliche Friktionen im untersuchten Diskurs unbewusst glättet, um die gemeinsamen, tragenden Inhalte und die mit ihnen verbundenen Diskursregeln umso deutlicher hervortreten zu lassen. Sollte es gar keine Fraktionen und Friktionen im Kreis des aufgeklärt-katholischen württembergischen Klerus nach 1800 gegeben haben?

In der Summe ist der Rezensent dankbar für eine gehaltvolle Studie, die uns einen Ausschnitt der katholischen Aufklärung mit eigenem Profil vor Augen stellt, die inbrünstig davon überzeugt war, selbst „wahre“ Aufklärung zu sein. Für Anhänger eines bestimmten normativen Aufklärungsverständnisses auch in der aktuellen Forschung dürfte das einer Provokation und Fehleinschätzung gleichkommen. Wer aber hat das Recht, zu normieren, was Aufklärung ist und was nicht?

Trier

Bernhard Schneider

Dorothea Wendebourg/Alec Ryrie (Hg.), Sister Reformation II – Schwesterreformationen II: Reformation and Ethics in Germany and in England. Reformation and Ethik in Deutschland und in England, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 390 S., ISBN 978-3-16-153085-2.

Seit 2009 verfolgen Dorothea Wendebourg (Berlin) und Alec Ryrie (Durham) gemeinsam das wichtige und spannende Projekt der „Schwesterreformationen“. Der in der deutschen Forschung unterentwickelte Blick auf die englische Reformation soll geschärft, ja, vielleicht erst geweckt werden. So kann eine europäische Perspektive auf das Reformationsjahrhundert angeregt werden. Nach einem ersten Abschreiten des Terrains im ersten Band erfolgt nun eine thematische Konzentration auf Fragen der Ethik.

Der Band enthält – ja: wie viele? – Aufsätze. Dass man diese Frage stellen muss, ist nun eigentlich ein Ärgernis: Der Sache nach enthält der Band 11 Beiträge. Dadurch aber, dass die Aufsätze der deutschen Autoren jeweils auf Deutsch und Englisch abgedruckt sind, wurden fünf Studien ohne inhaltlichen Gewinn verdoppelt, der Band um hundert Seiten aufgebläht. Es gibt Gründe, anzunehmen, dass im englischen Sprachraum deutsche Texte wenig gelesen werden. Die angemessene Konsequenz hieraus wäre ein rein englischsprachiger Band. Eine partikuläre Zweisprachigkeit zu zelebrieren, dient hingegen niemandem – auch nicht der deutschen Sprache, die hierdurch erst Recht auf Provinzniveau reduziert wird.

Diese Eigenartigkeit soll aber nicht den Blick dafür verstellen, dass der Band viele wichtige Einsichten enthält – und methodisch Anschauungsmaterial dafür bietet, wie ein Vergleich stattfinden kann. Man kann tatsächlich strukturelle Vergleiche vornehmen, man kann Rezeptionsspuren nachzeichnen, man kann, wie es Hans Hillerbrand in seinem Beitrag über den Linken Flügel tut, den Horizont auf ganz Europa oder gar wie Alec Ryrie in globale Dimensionen weiten – oder man kann auf eine tatsächliche Behandlung der beiden Reformationen verzichten und die Vergleichsperspektive damit wohl dem Leser anheim stellen. So verfahren in diesem Band vorwiegend deutsche Autoren. Während aber Berndt Hamm und Matthias A. Dutschle durch geographische Zuordnungen im Titel jedenfalls zu erkennen geben, dass ihnen die Begrenztheit ihres Zugriffs bewusst ist, spricht Thomas Kaufmann im Titel seiner ganz auf die deutsche Reformation konzentrierten Studie schlicht undifferenziert von „der

Frühzeit der Reformation“. Von Geschwisterlichkeit ist da nicht viel übrig geblieben.

Das bleibt aber zum Glück eine Ausnahme in diesem Band. Rezeptionswege stehen im Mittelpunkt von Arne Dembeks Beitrag. Angesichts der großen Bedeutung des Königs für die englische Reformation und dessen expliziter Auseinandersetzung mit Luther gewinnt Dembeks Frage nach der Rezeption der Zwei-Regimenten-Lehre durch Tyndale und Barnes besonderes Interesse. Auf knappem Raum zeichnet Dembek zugleich pointiert und differenziert die gegenläufige Entwicklung beider ab, die sie trotz gemeinsamer Grundlage in Luthers politischer Ethik nahmen. Während Barnes sich in das System Heinrichs VIII. zu fügen versuchte und seine eigenen Überzeugungen nach und nach verschwieg, ging Tyndale den Weg in die prophetische Opposition.

Eine aparte Studie zur Frage von Rezeption bietet auch Ashley Null im Zusammenhang des Eheverständnisses. Er sieht die Entwicklung in England und Deutschland als chiasmisch: Luther sei von soteriologischen Fragestellungen ausgegangen, ehe er schließlich die Ehe als wichtigen Baustein sozialer Reform anerkannte. Cranmer hingegen ging zunächst von erasmianischen Überlegungen zur Sozialgestaltung aus, macht dann aber deutlich, dass die rechte Grundlage hierfür nur das *Sola fide* bieten könne. So trugen auf unterschiedliche Weise deutsche und englische Reformation zu einer Wertschätzung der Ehe bei.

Geradezu vorbildlich wird der komparatistische Ansatz durchgeführt von Andreas Stegemann. Er untersucht die „ethische Unterweisung in der deutschen und englischen Reformation“. Anhand von Luthers catechetischem Schrifttum und zentralen Texten vor allem der Reformation unter Eduard VI. zeigt er die parallel laufende Konstituierung reformatorischer Ethik im Horizont der Rechtfertigungslehre und hebt so die Gemeinsamkeit der „Schwesterreformationen“ hervor.

Ebenfalls komparatistisch angelegt ist der durchaus provokative Beitrag von David Trim zur Frage des gerechten Krieges. Durch die Reformation sieht er eine gewisse Ausweitung potentieller legitimer Kriegsgründe hin zu religiösen Fragen. So kann er Luthers Haltung im Bauernkrieg als „hostility to a confessional enemy“ deuten (285) – hierüber wird zu diskutieren sein. Im Horizont von Trims Fragestellungen bewegt sich auch der Beitrag von David Scott Gehring über religiös konnotierte kriegerische Auseinandersetzungen in unmittelbar nachreformatorischer Zeit. Ganz im Sinne der Beweisfüh-

rung Trims macht er deutlich, dass hier religiöse Anliegen die dynastischen Interessen deutlich überlagerten.

Blickt man auf das Buch als Ganze, dessen Einzelstudien hier nicht alle umfassend gewürdigt werden können, so fällt auf, dass eine implizite Leitfrage die nach dem Verhältnis zwischen spätem Mittelalter und Reformation geworden ist. Der Tenor zieht sich durch, dass sich ethische Positionen der Reformationszeit ohne den spätmittelalterlichen Hintergrund gar nicht recht beschreiben lassen. Bei Berndt Hamms Aufsatz mag dies kaum überraschen – eher der Umstand, dass er hier viel stärker als sonst den „revolutionären“ Charakter der Reformation hervorhebt. Stegmann bietet eine abgewogene Nachzeichnung des Verhältnisses zum Mittelalter, die ihre Pointe allerdings noch schärfen könnte, wenn die inneren Bezüge zwischen den von Stegmann typisierend auseinandergehaltenen Zugängen der Buß- und Rechtfertigungstheologie herausgearbeitet würden.

Wie schwer es deutschen Forschern gelegentlich fällt, den sich aus den Quellen aufdrängenden Kontinuitätsaspekt zu würdigen, zeigt wiederum der Beitrag von Kaufmann. Er konstatiert die weitgehende Übereinstimmung der reformatorischen Impulse mit den Normen und Praktiken um 1500 (351 f.) und postuliert doch in der unter machen Reformationshistorikern beliebten plakativen Neuheitsrhetorik einen „Anfang der Reformation“ just in der Ethik (355). Dass diese zugleich eine „Konkretion“ der Rechtfertigungslehre sein soll, diese aber als Anfang der Reformation ersetzen soll (alles 355), passt dann ebenso wenig zusammen. Dabei böte gerade die komparatistische Perspektive reichen Anlass für weiterreichende Forschung: Peter Marshall verweist auf die Bedeutung lollardischer Traditionen für die englische Reformation (7). Von hier aus wäre zu fragen, in welcher Weise diese eigene Traditionsbildung möglicherweise die englische Reformation von vorneherein (gerade im Blick auf soziale Fragen!) anders geformt hat, als es die akademischen und monastischen Traditionen auf dem Kontinent taten.

Das weist darauf hin, dass die Fragen, die durch die bisher vorliegenden Bände angestoßen wurden, noch keineswegs erschöpfend behandelt worden sind. Die Lektüre des Vorliegenden jedenfalls macht Lust auf mehr.

Tübingen

Volker Leppin

Irene Dingel/Robert Kolb/Nicole Kuroepka/
Timothy J. Wengert: *Philip Melancthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, Göttingen: Vandenhoeck &

Ruprecht 2012 (Refo500 Academic Studies 7), 288 S., ISBN 978-3-525-55047-2.

Wenn vier ausgewiesene Kenner des Lebens und Werks Philipp Melancthons (zukünftig: M.) einen Aufsatzband zusammen verfassen, darf durchaus ein zentrales Werk erwartet werden. Mindestens für englischsprachige Leserkreise ist ihnen dies voll gelungen. Der vor allem theologiegeschichtlich orientierte Band über M.s akademische Lehre, seine Glaubensbekenntnisse und seine Haltung in theologischen Streitfragen vereint zwölf Beiträge, von denen sieben bereits – zum Teil in deutscher Sprache – veröffentlicht waren. Sie erscheinen nun angereichert durch fünf bisher unveröffentlichte Studien geschlossen in Englisch.

Die erste Abteilung *Philip Melancthon in Classroom* bietet drei Beiträge zur akademischen Lehre M.s. Nicole Kuroepka untersucht die Aristotelesrezeption in M.s Werk der 1520er Jahre (19–28), die sie schon in ihrer Dissertation aus dem Jahr 2002 für die Dialektik konstatiert hatte. Robert Kolb geht der pastoralen Seite von M.s Lehrtätigkeit im Hinblick auf die zukünftigen Pfarrer in seinem Hörsaal nach (29–42). In diesem bisher unveröffentlichten Aufsatz betrachtet Kolb ausgehend von M.s Wittenberger Antrittsrede aus dem Jahr 1518 die Entwicklung humanistischer Prämissen unter Aufnahme fortschreitender reformatorischer Bibelauslegung und die Anwendung theologischer Lehren in M.s Reden und Vorlesungen. Schließlich bietet Timothy J. Wengert einen in seiner Kompaktheit vorzüglichen Überblick über M.s Bibelkommentare (43–76), indem er Auslegungshilfen, die entstandenen Kommentare und gehaltenen Vorlesungen vorstellt.

Die zweite Abteilung *Philip Melancthon in Confession* bietet fünf Aufsätze zu M.s Anteil an der Wittenberger Bekenntnisbildung. Zunächst wird Wengerts Aufsatz über M.s Verhandlungsbemühungen mit Kardinal Campeggio auf dem Augsburger Reichstag von 1530 geboten (79–103). Weiterhin untersucht Kolb M.s letzten Bekenntnistext, die *Responsiones ad impios articulos Inquisitionis Bavaricae* von 1559 (141–160). Die drei Aufsätze von Dingel können inzwischen als Klassiker zu M.s Anteil an der Bekenntnisbildung angesehen werden: „Melancthon und Westeuropa“ (104–122), über den Frankfurter Rezess von 1558 (123–140) und „Melancthon und die Normierung des Bekenntnisses“ (161–179). Interessanterweise bringt die englische Übersetzung des Titels von „Melancthon und Westeuropa“ das Anliegen des Aufsatzes präziser zum Ausdruck als der deutsche Ori-

ginaltitel: *Melanchthon's Paraphrases of the Augsburg Confession, 1534 and 1536, in the Service of the Smalcald League*. Hierin geht es um Annäherungsversuche der Wittenberger Theologie aufgrund von Bündnisbestrebungen des Schmalkaldischen Bundes an Frankreich und England.

Für den Leser oder die Leserin, die diese älteren Beiträge bereits kennen, ist zweifellos die dritte Abteilung des Bandes *Philip Melanchthon in Controversy* die interessanteste, da die hier abgedruckten vier theologiegeschichtlichen Aufsätze bisher unveröffentlicht waren. Sie behandeln die Lehre vom freien Willen und vom Abendmahl und entstanden für eine Tagung in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel im Mai 2010. Zunächst geht Wengert den Ursprüngen der Lehre von den drei *causae* (Wort Gottes, Heiliger Geist und menschlicher Wille) bei der Bekehrung des Menschen in der Zeit zwischen 1533 und 1535 nach (183–208). Er stellt dabei fest, dass die Glaubenserfahrung für M. zunehmend an Bedeutung gewann. Diesem Befund stellt er eher in systematisch-theologischer Perspektive das Vertrauen auf das Wort Gottes entgegen.

Auf der Basis einer soliden Textanalyse untersucht Wengert M.s Abendmahlslehre, insbesondere die Präsenz Christi im Abendmahl, in seinem Kolosserkommentar von 1557 (209–235). Dabei stellt natürlich die Christologie den Rahmen für M.s Ausführungen dar, denen Heinrich Bullinger freudig zustimmt, Johannes Brenz aber kritisch begegnet. Allerdings kann Wengert M.s Argumentation nicht zustimmen, obwohl er ihn für den wichtigsten Reformator nach Luthers Tod hält.

Kolbs Beitrag über *The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his „Gnesio-Lutheran“ Students*, zu denen Joachim Westphal, Joachim Mörlin, Nikolaus Gallus und Tilemann Heshusius gehören, ist als Beitrag zum Thema „Melanchthon in seinen Schülern“ wirklich anregend (236–262), da hier gezeigt wird, wie sich diese Schüler gerade wegen christologischer Fragen von ihrem Lehrer abwandten. Die genaue Quellenbewertung ist besonders hervorzuheben.

Schließlich setzt sich Dingel mit der Abendmahlslehre des späten Melanchthon und ihrer Aufnahme in der Konkordienformel auseinander (263–281). Die Konkordienformel stand bekanntermaßen vor dem Problem, das Erbe sowohl Luthers als auch Melanchthons bewahren zu wollen. Sie wollte Tendenzen mancher als „Kryptocalvinisten“ gebrandmarkter Melanchthonschüler, vor allem Christoph Pezels, abwehren. Gerade aufgrund des Abendmahlartikels kommt Dingel

zu dem Ergebnis, dass Luther durch die Konkordienformel zum wahren Interpreten der *Confessio Augustana* geworden sei.

Der anregende Band, dessen Stärke zweifellos seine präzise Detailuntersuchungen sind, wird durch ein Personen- und ein Sachregister erschlossen. Alle Beiträge machen in unterschiedlicher Weise darauf aufmerksam, dass eine genetische Darstellung der Theologie M.s ein wichtiges Anliegen reformationsgeschichtlicher Forschung ist. Nur so kann M. neben Luther als eigenständiger Theologe wahrgenommen werden. Insbesondere gilt es hierbei die Rezeption seiner Theologie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Blick zu behalten, da die hier – vor allem nach Luther Tod – getroffenen Festlegungen das historische Bild M.s bis heute bestimmten.

Leipzig

Stefan Michel

Wolfgang Simon/Berndt Hamm/Reinhold Friedrich (Hg.): *Martin Bucer Briefwechsel/Correspondance Band VIII (April 1532 – August 1532)*, Leiden: E. J. Brill 2011, 458 S., ISBN 978-9-0042-0364-8.

Wolfgang Simon/Berndt Hamm/Reinhold Friedrich (Hg.): *Martin Bucer Briefwechsel/Correspondance Band IX (September 1532 – Juni 1533)*, Leiden: E. J. Brill, 2013, 523 S., ISBN 978-9-0042-6526-4.

Martin Bucers Deutsche Schriften. Bd. 13: Unionsschriften 1542–1545, bearbeitet von Thomas Wilhelm, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, 459 S., ISBN 978-3-5790-4313-5.

Martin Bucers Deutsche Schriften. Bd. 14: Schriften zu Täuferum und Spiritualismus 1531–1546, bearbeitet von Stephen E. Buckwalter, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, 637 S., ISBN 978-3-5790-4879-6.

Martin Bucers Deutsche Schriften. Bd. 15: Schriften zur Reichsreligionspolitik der Jahre 1545/1546, bearbeitet von Susanne Haaf, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, 650 S., ISBN 978-3-5790-4880-2.

Martin Bucers Deutsche Schriften. Bd. 16: Nachträge 1531–1541, bearbeitet von Stephen E. Buckwalter, Thomas Wilhelm, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 528 S., ISBN 978-3-5790-4881-9.

Die Edition des Gesamtwerkes des Reformators Martin Bucer ist seit Jahrzehnten unterwegs und auf drei Universitäten verteilt.

Neben der lateinischen Reihe (Opera Latina, BOL, seit 1982, bisher bis Band 5 aus dem Jahr 2000, Forschungsstelle: Universität Straßburg, Verlag: E. J. Brill) und seinen Briefen (Martin Bucer Briefwechsel/Correspondance, BCor, seit 1979, derzeit bis Band IX – Jahr 1533, Bucer-Forschungsstelle Universität Erlangen, Verlag E. J. Brill), die beide recht langsam vorangehen, erschienen die Bände der deutschen Reihe (BDS, seit 1969, Bucer-Forschungsstelle der Universität Heidelberg, Verlag: GVH) im letzten Jahrzehnt vergleichsweise zügig (zuletzt „Martin Bucer, Schriften zur Kölner Reformation“. Zeitschrift für Kirchengeschichte 116 (2005) 1: 120–122).

Grund für die Langwierigkeit all dieser Reihen ist 1. der hohe Forschungsaufwand für das Auffinden und historische Einordnen der Drucke, Autographen (u. a. Briefe) und Abschriften, 2. der Umstand, dass immer noch unbekannte Texte gefunden werden, aber 3. auch wesentlich die kaum lesbare Handschrift Bucers, die nur sehr wenige Experten mit langjähriger Übung überhaupt entziffern können.

Die beiden Bände des Briefwechsel entstanden am Lehrstuhl für Neuere Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem GRENEP (Groupe de Recherches sur les Non-Conformists religieux des XVI^e et XVII^e siècles et l'Histoire des Protestantismes) und der Protestantischen Theologischen Fakultät der Universität Straßburg.

Jeweils nur ein halbes Jahr umfassen die Briefe der neuesten Bände der Briefausgabe Martin Bucers. Dabei ist die große Masse der Briefe unveröffentlicht.

Die meisten Briefe sind auf Latein abgefasst, die deutschen Briefe sind fast immer recht kurz. Wer nicht des Lateinischen mächtig ist, muss sich mit den jeweils voranstehenden französischen und deutschen Zusammenfassungen („Digesten“) begnügen. Dabei geht ihm inhaltlich kaum etwas verloren. Wer alle Zusammenfassungen nacheinander liest, hat einen eindrucklichen Überblick über die edierten Briefe.

Die Fußnoten bieten eine erdrückende Fülle von Erläuterungen, Literaturverweisen, biographischen Notizen, historischen Hintergründen, ein Schatz, den in seiner Detailliertheit wohl kaum je ein Leser heben wird, der aber seine Stärke ausspielt, wenn man sich nur mit einem Brief oder einem Ereignis zur Zeit beschäftigt. Hier finden sich auch zahllose Informationen, was die Edierenden vergeblich recherchiert haben.

Am Ende finden sich verschiedene Register und ein „Personenindex“, der auf 41 bzw. 52 Seiten jeweils – soweit ermittelbar – eine

Kurzbiografie und Literaturangaben enthält. 60 S. bzw. 63 S. Literatur finden sich am Anfang der Bände.

Die Edition ist wie schon bei den vorhergehenden Bänden hervorragend gelungen, die historisch-kritische Leistung vorbildlich, es ist ein Genuss, mit den Bänden zu arbeiten.

Es ist die Eigenart einer solchen Briefsammlung, dass sie ungeordnet eine Vielzahl von Themen umfasst und Privates, für uns heute Unwichtiges oder gar Unverständliches, mit gewichtigen kirchenhistorischen Informationen und theologischen Darstellungen verquickt. Die Herausgeber kommen diesem Umstand nicht nur mit einem Themenregister und vielerlei Verzeichnissen entgegen, sondern auch mit einer Einleitung „Themen und Orte“.

Nun zu den beiden Bänden im Einzelnen. In **Band VIII** finden sich 50 Briefe, 47 sind auf Latein abgefasst, dazu kommen drei sehr kurze deutsche Briefe. 40% der Briefe stammen von Bucer, 60% sind an ihn gerichtet.

Der Briefwechsel Bucers mit Heinrich Bullinger (2 Briefe an Bucer, 3 Briefe von Bucer), bedeutsam etwa im Hinblick auf die Abendmahlslehre, ist bereits aus der Bullingerbriefe-Edition bekannt und wird hier erneut vorgelegt, wobei aber dem sehr langen Brief Nr. 626 (Bucer an Bullinger Ende August 1532) (S. 281–369) bisher eine Abschrift zu Grunde lag, während jetzt der Autograph verwendet wurde.

Neben „Themen und Orte“ (S. XIII–XIX) steht ein längerer Abschnitt über die in den Briefen besonders oft vorkommende Diskussion um die Unterzeichnung der sächsischen Bekenntnisschriften in Schweinfurt (S. XX–XXXI). Selten ist Bucer von einer solcher Breite protestantischer Mitstreiter kritisiert worden. Man warf Bucer vor, er habe einen Wechsel in das lutherische Lager vollzogen und die Schweizer verraten. Die Verteidigungslinie Bucers stellt zum einen richtig, was tatsächlich geschehen ist, man habe bekannt, dass eigene Bekenntnis stehe nicht im Widerspruch zu den sächsischen Bekenntnisschriften, zum anderen zugesagt, darauf zu verzichten, gegen die Sächsischen Bekenntnisschriften zu lehnen. Neben den Gründen dafür legt Bucer vor allem sein positives Lutherverständnis dar und grenzt sich ganz grundsätzlich von der Verurteilung Luthers durch Bullinger in dessen Gegenbriefen ab, die er für „Sünde“ hielt, für die sich Bullinger einst schämen werde. Luther ist für Bucer ein Mann Gottes, vom Geist Gottes getrieben. Die Verleumdungen der Lutheraner solle man sachlich widerlegen, sich aber nicht dazu hinreißen lassen, ebenso zu re-

agieren und zu leugnen, was man Luther verdanke. Selten wird deutlicher, dass die Schweizer von zwei sich völlig unvereinbar gegenüberstehenden Abendmahlslehren ausgingen, während Bucer sich einerseits als Vermittler sah, andererseits den Unterschied als gering veranschlagte, weil beide Seiten die jeweils andere falsch darstellten. Zudem geht Bucer davon aus, dass alle Reformatoren, auch Luther und Bullinger, sicher in bestimmten Fragen irren und keiner auf Christi Stuhl sitze und das letzte Wort habe.

In **Band IX** finden sich fast doppelt so viele Briefe wie in Bd. VIII: 81 Briefe, davon 69 lateinische und 12 deutsche, die fast alle wieder sehr kurz sind und eher Persönliches behandeln. Die Themenbreite der Briefe ist die größte aller bisherigen Bände. Deswegen sticht neben „Themen und Orte“ (S. XII–XXXI) nur ein besonders Thema hervor, nämlich die Schweizreise Bucers April/Mai 1533 samt Teilnahme an der Synode in Zürich (S. XIV–XVIII).

Besonders erwähnenswert ist der etwas längere deutsche Brief Nr. 56 von Bucer und seinen Kollegen an den Rat der Stadt Bern aus dem Jahr 1532, der in der zweiten Hälfte typische Ausführungen zum Thema ‚Liebe‘ unter den Christen behandelt. Bucer stellt hier Liebe der Abgötterei, der Gier, der Geldliebe, dem Egoismus und der Rechthaberei gegenüber und macht Liebe unter Christen zum Kennzeichen des wahren Glaubens. Dass man voll Geistes ist und Gott erkannt hat, erkennt man demnach nicht nur an theologischen Überzeugungen, sondern auch an der „christlich liebe“ (S. 641), die sowohl im theologischen Umgang miteinander, als auch in der praktischen Hilfe zum Ausdruck kommt.

Die bisherigen Bände von „Martin Bucers Deutsche Schriften“ (BDS) wurden vorbildlich mit allem ediert, was eine historisch-kritische Ausgabe bieten kann, etwa der Kollation aller bekannten Handschriften und Ausgaben eines Werkes, enorm umfangreicher und detaillierter Register und ausführlichen Inhaltsangaben, die schon fast eine Übersetzung in das moderne Deutsch überflüssig machen.

Nun erscheinen in recht schneller Folge vier umfangreiche Bände und der letzte Band ist in Aussicht. Die Edition der BDS schreitet jetzt schneller voran, weil mit Band 13 – und das heißt erstmals für die hier vorliegenden vier Bände – die Editionsrichtlinien geändert und vereinfacht wurden. So entfällt die Chronologia Bucerana der früheren Bände, da die Einleitungen zu den einzelnen Texten den geschichtlichen Hintergrund zur Genüge aufzeigen. Das Sachregister entfällt, das Zi-

tatregister ist ausgedünnt und umfasst im Prinzip die Rechtstexte, da Texte, die über das Namens- und Ortsregister zu erschließen sind, nicht mehr aufgeführt werden. Das ausführliche Inhaltsreferat, also eine Kurzzusammenfassung in modernem Deutsch, entfällt zugunsten einer gegliederten, stichwortartigen Zusammenfassung des Gedankengangs oder bei kürzeren Texten einem Abstract. Die Wirkungsgeschichte wird stark gekürzt Teil der Einleitung. Schließlich werden nicht mehr alle existierenden Handschriften kollationiert, wenn sich eine Überlieferung deutlich als die beste oder ursprüngliche erweist. Dadurch ist der textkritische Apparat erheblich geschrumpft.

Trotzdem kann man die Editions politik weiterhin nur als vorbildlich bezeichnen, ebenso die konkrete Ausführung in jedem einzelnen Band. Die Einleitungen enthalten ausführliche Recherchen zu dem, was über Anlass, Abfassung und Wirkung eines Dokumentes bekannt ist, und vernetzen die Dokumente mit anderen Dokumenten im Gesamtwerk Bucers. Die Editierregeln werden genau beschrieben, auch das abweichende Vorgehen bei den einzelnen Schriften. Die Register sind weiter detailliert und gut nutzbar. Unter allen existierenden historisch-kritischen Gesamtausgaben dürfte BDS einen Platz im Spitzenbereich einnehmen, und das, obwohl das Erarbeiten ungleich mühsamer ist als bei Autoren, deren Werk überwiegend nur in gedruckten Ausgaben vorliegt oder deren Handschrift wenigstens lesbar ist.

Neben Einleitung, Inhaltsübersicht und Überlieferung finden sich jeweils die Abbildungen einiger Originalmanuskriptseiten, bei kürzeren Texten des gesamten Manuskripts. Besonders gut gelungen sind die gegliederten Inhaltsangaben, die aber leider nicht für alle Schriften angefertigt wurden.

Doch nun zu den einzelnen Bänden. Dass **Band 13** nur 7 Dokumente enthält, liegt daran, dass es sich bei dem „Reformationsgutachten“ (Text 3, 1544) und „Ein Christliche Erinnerung“ (Text 5, 1545) um zwei umfangreichere Bücher handelt.

Diese Schriften schließen sich an frühere Bände zur Vermittlerrolle Bucers in Religionsgesprächen an. Bucers unermüdliches Bemühen um Vermittlung durch Schrift und Religionsgespräche innerhalb des Protestantismus ist ungebrochen, die Zuversicht auf eine Einigung mit den Altgläubigen ist dagegen offensichtlich dahin. Zwar hat er den Ruf nach einem Konzil fest im Blick, aber gerade in den beiden Büchern ist die Kritik am Papsttum schärfer geworden, die Forderung an die weltliche Obrigkeit, die Reformation zu sichern und zu verteidigen, gewinnt die

Oberhand über die Sicht, dass Kirche sich vor allem selbst durch die Verkündigung des Evangeliums und von innen heraus erneuern muss, was beim moralischen Verhalten des einzelnen Christen beginnt.

Text Nr. 1, die Frankfurter Concordia von 1542, ist nicht vor allem theologisch interessant, sondern weil sie unmittelbar Bucers Vermittlungsbemühen in kleinen wie großen Fragen erspüren lässt, die sich nicht nur die ‚concordia‘ in theologischen Fragen im Blick hat, sondern auch ein gutes Miteinander der Theologen im Alltag. Dies zeigt sich besonders in den Spielregeln für Meinungsverschiedenheiten zwischen Pfarrern, die Bucer aufstellt, die geradezu klassisch bis heute aufzeigen, wie man fair und liebevoll mit Debatten innerhalb der Kirche umgehen soll und kann.

Text Nr. 3, das Straßburger Reformationsgutachten, ist erkennbar unter großem Zeitdruck 1544 für den Reichstag in Worms verfasst worden, fand aber keine Gnade bei Philipp von Hessen und spielte auf dem Reichstag keine Rolle mehr. Es zeigt aber sehr deutlich Bucers Theologie und seine Vorstellung von Reformation, gerade weil er offensichtlich den Text direkt aus dem Kopf am Stück einfach herunterschrieb.

Drei Monate später wendet sich Bucer 1545 mit „Ein Christliche Erinnerung“ (Nr. 5) direkt an den Kaiser und an die in Worms versammelten Reichsstände. Bucer plädiert für ein deutsches Nationalkonzil, dass die deutschen Herrscher einberufen müssen und an dem gleichberechtigt Laien teilnehmen müssen. Die Teilnehmer müssten Leute sein, die ein ernsthaftes Interesse daran haben, die Kirche zu reformieren. Papst und Kurie hätten dagegen keine Absicht, irgendeine Reform durchzuführen.

Band 14 ist sicher einer der interessantesten Bände der Gesamtausgabe Bucers, vereint er doch Schriften zu Täuftertum und Spiritualismus aus der gesamten Zeit des Schaffens Bucers von einer ersten Verteidigung der Kindertaufe gegenüber dem Täufer Pilgram Marpeck (1531) bis hin zu einem Brief Bucers von 1546. Lag auch schon im 16. Jh. Konrad Huberts Liste der Täuferchriften Bucers vor (hier wiedergegeben S. 561–564), so war es doch bisher sehr mühsam, diese aufzusuchen und zusammenhängend zu studieren. Außerdem fehlten die hier mit aufgenommenen Texte, die Bucer hauptsächlich entworfen hat, die aber im Namen von Predigerschaft oder Theologengesprächen veröffentlicht wurden. So ist eine höhere Zahl als in einem der anderen Bände von den Straßburger Predigern insgesamt gezeichnet. Hier hätte man sich ein de-

taillierteres Eingehen darauf gewünscht, warum genau die meisten trotzdem für Schriften Bucers gehalten werden oder worin die angemessene Rolle Bucers genau bestand und woraus dies geschlossen wird.

Immer wieder argumentiert Bucer, dass Todesstrafe, Landesverweis und lange Gefängnisstrafen für die Täufer unchristlich seien und keine Wirkung hätten, vielmehr genüge gemeinnützige Strafarbeit. Im Vordergrund müsse aber das Gespräch, die Überzeugungsarbeit und die gesunde Lehre stehen, nicht die Strafe.

Text Nr. 7 ist ein Brief von 1533 an Bernhard Rothmann in lateinischer Sprache, der die klarste, systematischste und durchdachteste Verteidigung der Kindertaufe aus Bucers Feder enthält. (Die Veröffentlichung einer Übersetzung in modernes Deutsch andernorts wäre wünschenswert.)

Selbstkritik und die immer wiederkehrende Sorge, dass die Zehn Gebote nicht gehalten würden und der sittliche Ernst der Täufer eine große Anziehungskraft angesichts der Laschheit der Kirchen habe, durchziehen alle Schriften. In keinem Band der Gesamtausgabe wird der Unterschied zwischen Bucer und den anderen Reformatoren deutlicher, wenn es um den Umgang mit Andersdenkenden geht.

Band 15 umfasst vier Schriften von 1545 und 1546 zum Konzil von Trient (ca. 250 S.), 13 Schriften von 1546 zum Zweiten Regensburger Religionsgespräch (ca. 270 S.) und schließlich eine einzelne Schrift zum Schmalkaldischen Krieg.

Sind frühere Schriften Bucers stärker der Suche nach theologischen Gemeinsamkeiten gewidmet, führen die geänderten politischen Rahmenbedingungen dazu, dass politische Fragen mit theologischen gleichziehen und Bucer häufiger zu tagespolitischen Ereignissen Stellung beziehen muss, etwa zu den immer neuen Geschäftsordnungsbedingungen für den Reichstag oder zu Religionsgesprächen seitens des Kaisers. Bucer argumentiert stark mit früheren Beschlüssen der Reichstage und dem Friedensschluss zwischen Kaiser und Protestanten von 1532, dem Nürnberger Anstand, die ein allgemeines, freies Konzil zusicherten, wogegen Trier keine deutsche Stadt sei, für Evangelische zu unsicher sei und die Zukunft der Kirche in die Hand des reformunwilligen Papstes lege, der doch selbst Gegenstand der Diskussion sein müsse.

Das Konvolut zum Zweiten Regensburger Religionsgespräch eignet sich ausgezeichnet, einmal nachzuvollziehen, welchen Aufwand Bucer für ein einzelnes Religionsgespräch betrieb, wie er sich nicht nur für die gesamte

Reformationsbewegung, sondern die Kirche Christi an sich verantwortlich sah und wie er sich auch, als er gewissermaßen alle Fälle wegschwimmen sah, weiterhin dem Ziel, die Einheit der Kirche auf Grundlage der Schrift herbeizuführen, verpflichtet sah.

Der Band ist übrigens auch ein einziger Beleg gegen die Sicht, die schon in der Reformationszeit aufkam und auch heute immer wieder Verfechter findet, Bucer sei vor allem an Kompromissen interessiert gewesen und sei der große Vermittler der Reformationszeit, weil er selbst kaum feste theologische Standpunkte gehabt habe.

Zum Abschluss der Ausgabe BDS erscheinen Bd. 16 und Bd. 18 mit bisher unedierte Schriften. Bd. 16 ist erschienen, Bd. 18 dürfte wohl noch etwas auf sich warten lassen.

Der Nachtragsband **Band 16** umfasst die Zeit 1531–1542, ansonsten haben die 22 Texte wenig gemeinsam. Neben Einleitung, Inhaltsübersicht und Überlieferung finden sich jeweils die Abbildungen einer Originalmanuskriptseite, bei kürzeren Texten des gesamten Manuskripts, was in diesem Band vor allem dann interessant ist, wenn es sich um bisher unbekannte Texte handelt. Besonders gut gelungen sind die gegliederten Inhaltsangaben S. 16–18, 59–61.

Einige Texte sind ohne besondere theologische Bedeutung, etwa zu Fragen konkreter Erbfolgeregelungen und Besitzansprüche oder zur Frage, wem die Bartholomäuskirche (der Kaiserdom) in Frankfurt gehört. Einige Texte enthalten nichts Neues, sind aber wichtig, um Lücken zu schließen, wie etwa die Kirchenordnung für Augsburg, die die süddeutschen Kirchenordnungen in Bd. 4 und 5 ergänzt. Einmal wird ein Text erneut in anderer Fassung ediert, nämlich der ‚Judenratschlag‘ (Nr. 14). Einmal wird eine Schrift vervollständigt: Text Nr. 2 enthält den großen, bisher unbekanntem Mittelteil eines Kommentars zu einem Vermittlungsvorschlag zwischen Altgläubigen und Protestanten. Sehr interessant ist der letzte Text Nr. 22, ein Entwurf einer kurzen Verteidigung von Philipp von Hessen in Sachen Doppelhe, der allerdings nie Verwendung fand, weil er zu spät einging.

Die bedeutendsten Texte in der Sammlung sind wohl die Augsburger Kirchenordnung und eine – in lateinischer Sprache abgefasste – Abendmahlsabhandlung Bucers für Schweizer Prediger von 1532 (Text Nr. 3).

Ein Brief von Bucer und Capito an die protestantischen Städte der Schweiz (Nr. 11–13, 1538) und dazugehörige Texte aus Anlass eines Briefes von Luther an dieselben, in denen Luther für die Annahme der Wittenberger Konkordie warb, wirft Licht auf die prä-

zise Positionierung Straßburgs zwischen den lutherischen Kirchen und den Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. Die Argumente von Bucer und Capito wurde zunächst von Basel, dann von Bern weitgehend übernommen. Schließlich führte der Brief dazu, dass Bucer und Capito an den Beratungen der Schweizer Städte in Zürich teilnahmen, die eine freundliche Antwort zur Wittenberger Konkordie formulierte, diese aber nicht ausdrücklich annahm.

Erwähnenswert ist auch noch das alphabetische und das chronologische Gesamtverzeichnis der Schriften in BDS und dem lateinischen Gegenstück BOL, das sich zwar am Ende jedes Bandes findet, aber hier natürlich am ausführlichsten ist, denn es fehlt nur der noch nicht erschienene Bd. 18 von BDS.

Bonn

Thomas Schirrmacher

Edward A. Engelbrecht: Friends of the Law. Luther's Use of the Law for the Christian Life, Saint Louis: Concordia 2011, 310 S., ISBN 978-0-7586-3138-1.

Das Ziel der Studie, für deren Titel sich Engelbrecht auf eine (erstmalig bei Ambrosiaster und bei Augustin sowie dann bei Petrus Lombardus auftretende [41, 49, 52, 59]) Formulierung aus der ersten Galaterbrief-Vorlesung Luthers beruft (78 f.), ist klar umrissen: die seit Werner Elert in weiten Teilen der Luther-Forschung gängige Behauptung zu revidieren, die von der Formula Concordiae systematisierte Lehre vom *triplex usus legis* könne sich nicht auf Luther berufen. Schon für den Reformator selbst lasse sich ein dreifacher Gebrauch des Gesetzes nachweisen. Dabei handele es sich im übrigen nicht um eine Erfindung Luthers resp. Melanchthons (7 f.). Vielmehr zeige sich durch die gesamte Geschichte der abendländischen Theologie hindurch ein Fragen nach dem Gebrauch oder Nutzen des Gesetzes. Entsprechend zieht Engelbrecht zunächst Linien dieser Auslegungstradition nach. Die Theologen der Alten Kirche kämen zwar noch nicht zu einer gediegenen Lehrbildung (34), Augustin bahne dann aber entscheidend den Weg zu einer systematischen Verwendung des *usus-Begriffs* durch seine Reflexion auf den Unterschied von „Gebrauchen“ und „Genießen“ (44 f.) sowie durch die Prägung „*utilitas Legis*“ (52). Zu einer regelrechten Lehre vom *usus legis* komme es dann zu Beginn des 14. Jahrhunderts: Petrus Aureoli und Nikolaus von Lyra vertreten einen *usus civilis*, einen *usus theologicus* und einen *usus propheticus legis* (66–68). Der Begriff des *usus legis* bleibt allerdings eine Wortschöpfung Luthers

bzw. Bucers in seiner lateinischen Übersetzung der Weihnachtspostille von 1522 (88 f.).

Die Auseinandersetzung mit der einschlägigen Passage, in der en passant von einem dreifachen Gebrauch des Gesetzes die Rede ist, ein solcher dann aber verworfen wird, ist entscheidend für Engelbrechts Unternehmen (WA 10 1/1, 456,8 f.). Ebeling, der mit Bezug darauf den *triplex usus legis* für Luther in Abrede gestellt hat, verkenne ihren „dialektischen und rhetorischen“ (87) Charakter. Immer wieder finde sich auch sonst eine bestimmte Argumentationsstruktur: doppelter Gebrauch des Gesetzes, dann Ausführungen zum Missbrauch des Gesetzes durch den Menschen und schließlich Bestimmungen über das neue Leben des Gerechtfertigten in spontaner Bereitschaft, dem Gesetz Folge zu leisten. Nicht zuletzt diese Struktur bedinge den „only-two-uses-consensus“ (227) seit Elert und Ebeling. Das Fehlen eines regelrechten dritten *usus legis* verdanke sich nur der von Luther betonten Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium (87 f.).

Auch durch den zweiten ausdrücklichen Beleg für den Begriff „3. officium“ in Luthers Vorlesung über den 1. Timotheusbrief (WA 26, 17,3) sieht sich Engelbrecht in seiner Sicht bestätigt. Luther spreche dort faktisch von einem dritten Gebrauch des Gesetzes im prophetischen Sinne (auch hier der Tradition verbunden, 112). Darüber hinaus zieht Engelbrecht Passagen heran, in denen Luther von der Aufgabe des Christen handelt, sich in der Gottesfurcht zu „üben“, etwa in den Katechismen (121–125). Die mehrfache Erwähnung des zweifachen Gesetzesgebrauchs in der Druckfassung der großen Galaterbriefauslegung verdanke sich der neuerlichen Fokussierung auf die Rechtfertigungslehre sowie dem editorischen Vorgehen einer verstärkten Systematisierung des freieren Vorlesungstextes selbst (127–137). Wie wenig Luther an einer begrifflichen Fixierung eines *usus duplex legis* gelegen sei, erweise sich ferner im seltenen Auftauchen der Doppel-Formel in den Antinomer-Disputationen (150). Diese sind für Engelbrecht dann von besonderem Interesse, weil sie das Gesetz gerade mit Blick auf den Gerechtfertigten erörtern, also die ansonsten vernachlässigte Frage der Heiligung verstärkt in den Blick nehmen und in dieser Hinsicht von einer *mitigatio legis* sprechen (WA39/1, 474,8 f.).

Kurze Betrachtungen zu den Varianten, die die Lehre vom *usus legis* bei Melanchthon und Calvin zeigen, schließen sich der Beschäftigung mit Luther an. Das weitgehende Fehlen des dogmatischen Topos in den Ausführungen des Konzils von Trient zur Rechtfertigungslehre parallelisiert Engelbrecht mit dem

entsprechenden Sachverhalt in den jüngsten ökumenischen Konsenspapieren (209–216); das sei erstaunlich angesichts der Bedeutung des Lehrstücks in der evangelischen Tradition, aber schon in der mittelalterlichen katholischen Theologie, worauf ausgerechnet Heinrich Denifle erstmals aufmerksam gemacht habe (68, 253). Die Ausführungen der Konkordienformel sieht Engelbrecht entsprechend in einer Linie sowohl mit Melanchthon als auch mit Luther (217–223; 263–274). Exemplarisch bringt Engelbrecht seine Perspektive eines „confessional Lutheran“ (243) noch ins Gespräch mit der „modernistischen“ Luther-Rezeption eines Gerhard O. Forde einerseits, dogmatischen Stimmen aus dem Einflussbereich der lutherischen Missouri-Synode andererseits (233–243). Das Plädoyer für eine Reaktivierung der Lehre vom Gesetz steht schließlich im Zusammenhang der Frage nach der Duldung der Homosexualität im Raum der Kirche, die Engelbrecht vom biblischen Textbefund her ausdrücklich verwirft (51, cf. XII).

Es gibt gute Gründe, sich im Interesse des Evangeliums dem Gesetz zuzuwenden. Luthers antinomistischer Kampf steht dafür mit prophetischem Recht gerade: Gerade im neuzeitlichen Kontext entscheidet sich auch am Gesetz das rechte Verständnis der reformatorischen Sache. Das gelingt aber nicht durch eine Ergänzung der zwei durch einen dritten Gebrauch des Gesetzes, sondern in immer neuer Besinnung auf den *usus elencticus*, der eben der wahre *usus theologicus* ist (und natürlich auch für den Christen-Menschen in Anwendung kommt). Hier wird die Schlacht gegen den Antinomismus geschlagen. Daß der Christ in spontaner Erfüllung des Gesetzes steht, hat kein Vertreter des „only-two-uses-consensus“ für Luther oder überhaupt bestritten. Aber eben weil der Christ das Gesetz erfüllt, braucht er es nicht mehr.

Das Plädoyer für den dritten Gesetzesgebrauch beruht auch bei Engelbrecht auf einem Missverständnis, das sich aus der rahmenden Vorstellung eines fixierbaren Heilsweges des Menschen ergibt (43, 220). Das bleibt eine Variante der Schwärmerei. Es reduziert das Gewicht der Anfechtungen, die sich bei Luther bleibend am Gesetz kristallisieren. Und es entschärft die Spannung im Doppelstand des Christen als *simul iustus et peccator*. Der Christ wächst nach vorn im Rückgang auf seinen Anfang und also im immer neuen Durchgang durch das Gesetz. Daß sich dies nach den Antinomer-Disputationen in der Erstbegegnung dramatischer darstellt als nachher, bedeutet nur eine graduelle Veränderung, bedingt aber keine kategoriale Differenzierung. Die Freundschaft mit dem Ge-

setz – wenn man denn so reden will – reift nur über Konfrontation und Kampf. Sonst droht theologisch Leichtfüßigkeit und moralisch Bigotterie (oder jedenfalls Komplexitätsreduktion, im Falle Engelbrechts in biblizistischer Manier). Das ist, wie Albrecht Peters vor fünfzig Jahren gezeigt hat (Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift), auch gegenüber dem Neuen Testament eine Zuspitzung. Aber es bleibt der originelle Beitrag Luthers zur Kernangelegenheit des Evangeliums: der Rechtfertigung aus Gnaden allein.

Bremen

Christian Schulken

Andreas Stegmann: Luthers Auffassung vom christlichen Leben, Tübingen: Mohr Siebeck 2014 (Beiträge zur historischen Theologie 175), 550 S., ISBN 978-3-16-153515-4.

Was Reformation ihrem Begriff nach bedeutet, ist bis heute ebenso strittig wie die Frage der epochengeschichtlichen Einordnung der so bezeichneten Ereignisfolge des 16. Jahrhunderts. Während beispielsweise Georg Wilhelm Friedrich Hegel in ihr die Morgenröte der Aufklärung erstehen sah, war Ernst Troeltsch, der Analytiker der Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, eher dazu geneigt, die Reformation namentlich Luthers der vermeintlichen Finsternis des Mittelalters zuzuweisen. Allenfalls indirekt und mittels ungewollter Folgen sei die Genese der Moderne durch sie bewirkt worden. Erst jüngst hat im Anschluss an Troeltsch Hans Joas die Theorie einer durch die Reformation des 16. Jahrhunderts veranlassten Modernisierung zu einer kulturprotestantischen Metaerzählung und die Wittenberger Reformation mitsamt dem sog. Altprotestantismus zu einer im Wesentlichen mittelalterlichen, vom Neu- und vom Kulturprotestantismus charakteristisch unterschiedenen Erscheinung erklärt (vgl. H. Joas, *Modernisierung als kulturprotestantische Metaerzählung*, in: *Spurenlese. Kulturelle Wirkungen der Reformation*. Hg. v. d. Reformationsgeschichtlichen Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Leipzig 2013, 485–496). Von einer Kirche der Freiheit, so die unterschwellige Botschaft, jedenfalls anfangs und ursprünglich keine Spur!

Wo Großtheoretiker und Geschichtsphilosophen, Metaerzähler und Metakritiker sich streiten, da schlägt die Stunde des fachmännischen Historikers, der sein Geschäft nicht als Generalist, sondern als Spezialist betreibt. Er begibt sich ins Detail, so wie Andreas Stegmann dies in seiner Monographie über Luthers Auffassung vom christlichen Leben tut.

Der Zeitraum, auf den sich die Untersuchung konzentriert, ist begrenzt und reicht von den *initia Lutheri* bis in die Mitte der 1520er Jahre. Das Textmaterial, das behandelt wird, lässt sich leicht überschauen. Es handelt sich um Leittexte, wobei den von Luther selbst verfassten Quellen gegenüber Nachschriften und Bearbeitungen der Vorzug gegeben wird. Beabsichtigt ist eine möglichst präzise Analyse; sie wird auf eindrucksvolle Weise geleistet. Als thematischer Gegenstand der Studien fungiert die Auffassung des Reformators vom christlichen Leben. Von Ethik will Vf. bewusst nicht reden, da Luther den Begriff nur selten und nicht in dem Sinne verwendet habe, in welchem von ihm seit dem 19. Jhd. Gebrauch gemacht worden sei (vgl. 13; 174, Anm. 124f.); die lateinischen Wendungen „*vita christiana*“ bzw. „*vita fidelium*“ umschrieben angemessener als das griechische Lehnwort, wovon zu handeln sei.

Stegmanns Studie stellt die für den Druck überarbeitete Fassung seiner 2011 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin angenommenen Habilitationsschrift dar. Die Forschungsgeschichte seines Themas, die ursprünglich den ersten Teil der Arbeit bildete, hat Vf. ausgelagert und im Lutherjahrbuch 2012 gesondert zur Darstellung gebracht (vgl. LuJ 79 [2012], 211–303). Der verbleibende thematische Stoff ist in vier Teile gegliedert: Der erste stellt das spätmittelalterliche Ideal des christlichen Lebens dar, welches den Hintergrund der Auffassung Luthers bildete. Die Grundzüge dieses Ideals werden ihm durch Elternhaus und kirchliche Sozialisation in den Mansfelder Jahren (1483–1497), durch Trivialschulbildung (etwa 1490–1501), durch Bekanntschaft mit Konzepten philosophischer Ethik im Rahmen des Erfurter Artes-Studiums (1501–1505/11) und durch Aneignung der theologischen Ethik während seines Theologiestudiums und seiner Lehrtätigkeit als Magister (1507–1511) vermittelt, wobei die Erfurter Klosterzeit (1505–1511) von Anbeginn durch praktisches Streben nach Verwirklichung des für das Spätmittelalter bestimmenden christlichen Lebensideals gekennzeichnet war.

Exemplarisch ist das spätmittelalterliche Lebensideal in Luthers frühesten überlieferten Predigten über Mt 7,12 und Joh 3,16 von 1510 zur Geltung gebracht (vgl. WA 4,590–595, 595–604). Der Versuch, den Gehalt dessen, was er predigte, im eigenen Leben nicht nur in Wort, sondern auch durch die Tat konsequent zu realisieren, führt Luther an Grenzen, wie sie für ihn vor allem durch die Vorstellung des den Christen an seinen Taten bemessenden eschatologischen Christus umschrieben waren. Der eschatologische Herr

erschien ihm nur als strafender Richter und in keiner Weise als rettender Heiland. Zu guten Werken aber, wie sie durch sein Ideal christlicher Vollkommenheit gefordert waren, fühlte sich Luther nicht nur faktisch nicht fähig; er sah sich vielmehr durch sein Bestreben, sie trotz seines Unvermögens zu erbringen, immer mehr zu verzweifelter Selbstverkehrung getrieben und dem bodenlosen Abgrund der Sünde verfallen. Wie er in seinem Lied „Nun freut euch, liebe Christen g'mein“ von 1523 rückblickend bekundete: „Mein guten Werk, die galten nicht,/es war mit ihm verdorben;/der frei Will haßte Gotts Gericht,/er war zum Gutn erstorben;/die Angst mich zu verzweifeln trieb,/daß nichts dem Sterben bei mir blieb,/zur Höllen mußst ich sinken.“ (Evangelisches Gesangbuch 341,3)

Von der katholischen Kontroverstheologie ist die abgründige Krise, in die Luther sein Streben nach Erfüllung des spätmittelalterlichen Frömmigkeitsideals trieb, vielfach als dessen persönlich-privates Problem abgetan worden mit der Folge, dass man in der reformatorischen Ursprungseinsicht nicht mehr als ein subjektiv-subjektivistisches Erleben zu entdecken vermochte, was dem Gang weder der Entwicklung Luthers noch gar demjenigen der reformatorischen Theologie insgesamt gerecht wird. Das Problem, welches sie bewegt, ist durchaus grundsätzlicher Natur und an der Frage nach der Konstitution des Subjekts christlichen Lebens orientiert. Kann der Mensch von sich aus und in der Weise unmittelbarer Selbsttätigkeit gute Werke wirken und Taten generieren, die dem Willen Gottes gemäß sind? Nein, lautet die Antwort Luthers und der ihm verbundenen Reformatoren, er kann dies faktisch nicht nur nicht, sondern verstrickt sich durch den Versuch, es dennoch aus eigener Kraft zu leisten, immer tiefer in die Verkehrtheit der Sünde, aus welcher ihn nur der Glaube an das Evangelium zu befreien vermag. Nur der von sich zu sich befreite Mensch kann seiner Bestimmung gemäß handeln. Ohne Glauben ist all unser Tun vergebens und sinnlos, ja zuletzt sinndestruierend. Können wir doch Fürsorge für uns selbst, für unsere Nächsten und alle Kreatur nur üben, wenn wir in dem gläubigen Vertrauen, welches sich auf Gott verlässt, der Sorge um unser Seelenheil und des in Jesus Christus in der Kraft des göttlichen Geistes bereiteten Heils für Menschheit und Welt gewiss sind.

Im Verlauf der Entwicklung von Luthers reformatorischer Auffassung vom christlichen Leben sind drei Themen wichtig und immer wichtiger geworden: „Die Konstitution des ethischen Subjekts, der Zusammenhang von Glaube und Werken und die ethi-

schen Konkretionen des Lebens aus dem Glauben.“ (8) Stegmann verfolgt die Thematik durch die Quellen hindurch bezüglich zweier Entwicklungsphasen Luthers, nämlich in Bezug auf die Zeit zwischen 1513–1519, sodann in Bezug auf programmatische Schriften der Jahre 1519 und 1520. Für die erste Phase werden die *Dictata super Psalterium* (1513–1515), die *Römerbriefvorlesung* (1515/16), die frühen *Disputationen* (1516–1518), die *Hebräerbriefvorlesung* (1517/18) und der *Sermo de duplici iustitia* (1519) analysiert; ethische Konkretionen der Frühtheologie bieten Schriften zu Ablass und Buße der Jahre 1517–1519 sowie die frühe Dekalogauslegung von 1518. Für die Jahre 1519 und 1520 werden dann programmatische Hauptschriften, insbesondere die beiden Kommentare zum Galaterbrief und zu den Psalmen, der Sermon „Von den guten Werken“ und die *Freiheitsschrift* in den Blick genommen. Überall zeigt sich Luthers Auffassung vom christlichen Leben als bereits fest gegründet. Indes war sie noch nicht hinreichend entfaltet und konkretisiert worden.

Der Entfaltung der Grundideen und Konkretionen von Luthers reformatorischer Auffassung vom christlichen Leben in den 1520er Jahren ist der vierte Teil der Untersuchung gewidmet: In Betracht kommen das Luther besonders beschäftigende Problem der Mönchsgelübde und des christlichen Berufsgehorsams in den Ständen, die Themenkreise der politischen Ethik unter besonderer Berücksichtigung sachgemäßen Verständnisses weltlicher Obrigkeit sowie Fragen von Ehe und Familie, Besitz und Arbeit. Berücksichtigt werden Schriften bis in die Mitte der 1520er Jahre, nicht aber der beiden letzten Lebensjahrzehnte des Reformators, weil in ihnen Stegmann zufolge zwar Ergänzungen und teilweise Umakzentuierungen stattgefunden hätten, ohne daß eine grundsätzliche Weiterentwicklung zu erkennen sei.

Andreas Stegmann ist ein Kirchen- und Theologiehistoriker von Format. Dies hat er bereits durch seine Dissertation zu Johann Friedrich König bewiesen, einem namhaften Dogmatiker der altlutherischen Orthodoxie (vgl. A. Stegmann, Johann Friedrich König. Seine „*Theologia positiva acroamatica*“ im Rahmen des frühneuzeitlichen Theologiestudiums, Tübingen 2006; J. F. König, *Theologia positiva acroamatica* [Rostock 1664]. Hg. u. übers. v. A. Stegmann, Tübingen 2006) und mit seinem vorliegenden Buch erneut unter Beweis gestellt. Die Martin-Luther-Gesellschaft hat ihm dafür den Martin-Luther-Preis für den akademischen Nachwuchs 2014 zuerkannt. Zu Recht, wie man vermerken darf: Denn Stegmanns Werk kann für sich

in Anspruch nehmen, die historische Genese von Luthers Auffassung vom christlichen Leben und ihre Ausformulierung in den Umbruchszeiten der frühen Reformationsgeschichte so differenziert und präzise zur Darstellung gebracht zu haben wie kaum je zuvor. Dies schließt nicht aus, dass offene Probleme verbleiben. Man muss kein Groß- und Metatheoretiker sein, um dies zu erkennen.

Am Anfang und am Ende von Stegmanns Arbeit begegnet die These, dass Luthers Ethik von einer Grundspannung geprägt sei, die man als „Zweiheit von *rechtfertigungstheologischer Innen- und schöpfungstheologischer Außendimension*“ (9) charakterisieren könne. Die Auffassung des Reformators vom christlichen Glaubensleben in der Welt verbinde „in spannungsreicher Einheit die rechtfertigungstheologische und die schöpfungstheologische Dimension“ (507). Diese Feststellung ist zweifellos richtig, lässt aber noch nicht hinreichend deutlich werden, wie man sich den spannungsvollen Zusammenhang beider Dimensionen zu denken und zwar so zu denken hat, dass ihre Zweiheit und Einheit gleichermaßen zur Geltung gebracht werden. Systematische Unsicherheiten in dieser Hinsicht zeigen sich bereits im unmittelbaren historischen Umfeld Luthers, worauf Vf. selbst gelegentlich hinweist (vgl. schon 3 f.), und sind bis heute geblieben. Sie zu beheben, muss eines der dringlichsten Anliegen evangelischer Theologie sein und zwar nicht zuletzt in ökumenischer Absicht. Denn nur unter Voraussetzung einer systematischen Behebung des benannten Problems kann zum einen verständlich gemacht werden, warum Luthers reformatorische Konzeption vom christlichen Leben bei aller Traditionskritik und Neuorientierung an das spätmittelalterliche Ethos und seine Reflexionsgestalten „angeknüpft“ (502) hat, um sie konstruktiv zu integrieren, und zum anderen bewiesen werden, dass die notorischen, bis zum heutigen Tag nachwirkenden Befürchtungen unbegründet und abwegig sind, Luthers reformatorischer Ansatz laufe auf eine „Depotenzierung und Entfunktionalisierung der Eigenaktivität des Menschen“ (1) hinaus.

München

Gunther Wenz

Christoph Kampmann/Ulrich Niggemann
(Hrsg.): *Sicherheit in der Frühen Neuzeit*.
Norm – Praxis – Repräsentation, Köln:
Böhlau 2013 (Frühneuzeit-Impulse 2),
816 S., ISBN 978-3-412-22129-4.

Die Beschäftigung mit der Sicherheit gehört zu den Entlehnungen der Geschichtswissenschaft aus der Soziologie. Wie frucht-

bar diese Entlehnung ist, zeigt der Sammelband, der die Vorträge der 9. Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit im Verband der Historikerinnen und Historiker Deutschlands vereint. Nach Aussage der Herausgeber Christoph Kampmann und Ulrich Niggemann geht es dem Sammelband um das hehre Ziel, die „Vielfalt der Frühneuzeitforschung unter dem Leitbegriff der Sicherheit zu bündeln“ (S. 13), da sich die Sicherheit bereits in der Frühen Neuzeit zu einem politischen Leitbegriff entwickelt habe. Dabei beschäftigt sich der Sammelband nicht nur mit innen- und außenpolitischer Sicherheit, sondern auch mit der so genannten Human Security, d. h. dem Umgang mit existentiellen Bedrohungen wie Naturkatastrophen, aber auch Armut, Alter, Krankheit und Tod, also sozialer Sicherheit, mit Rechtssicherheit und der baulichen Repräsentation von Sicherheit.

Dabei ist die religiöse Determinierung des frühneuzeitlichen Nachdenkens über Sicherheit ein Phänomen, dem sich die Geschichtswissenschaft stellen muss und dem sich zahlreiche Beiträge des Sammelbandes widmen. Kampmann und Niggemann machen bereits in der Einleitung deutlich, dass die Entwicklung der europäischen Vorstellung immanenter Sicherheit in der Frühen Neuzeit nur vor dem Hintergrund der Konfessionskriege im Spannungsfeld zwischen religiösen Traditionen mit universalem Anspruch und der Notwendigkeit, gegen diese religiösen Universalismen partikuläre Ordnung aufzubauen, verständlich sei (S. 15). Die Herstellung von Sicherheit ist vor diesem Hintergrund die Lösung der Aporie, dass religiöser Pluralismus nicht anerkannt wurde, religiöse Konformität aber nicht mehr herstellbar war. Dabei weist Philipp Hahn („Sicherheit – gut oder böse? Zur Semantik des Begriffs in protestantischen politischen Predigten im Alten Reich des 16. und 17. Jahrhunderts“, S. 47–56) nach, dass die Entwicklung des Sicherheitsbegriffs trotz aller theologischen Skepsis gegenüber immanenter Sicherheit nicht auf politische und administrative Literatur beschränkt war, sondern sich auch in theologischer Literatur widerspiegelt. Maciej Ptaszyński („Das Ringen um Sicherheit der Protestanten in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert“, S. 57–75) zeigt daran anschließend, dass das Sicherheitskonzept der Protestanten zunächst eher politiktheoretisch, im 17. Jahrhundert dann aber sogar zunehmend theologisch und ethisch begründet wurde.

Ausdrücklich dem religiösen Aspekt der frühneuzeitlichen (politischen) Sicherheitsproblematik widmet sich die dritte Sektion unter dem Titel: „Religiös-konfessionelle Vielfalt als sicherheitspolitische Herausforde-

rung in der Frühen Neuzeit: Die strategischen Antworten der föderal verfassten Staaten“. Jürgen Overhoff („Föderale Verfassungen als politische und religiös-konfessionelle Sicherheitsgarantien. Einführende Überlegungen zu einem bemerkenswerten Versprechen der frühneuzeitlichen Staatstheorie“, S. 175–180), André Hollenstein („Konfessionalismus und Sicherheit von Föderationen in der Frühen Neuzeit. Beobachtungen zur Eidgenossenschaft“, S. 191–205) und Johannes Burkhardt („Konfessionsbildung als europäisches Sicherheitsrisiko und die Lösung nach Art des Reiches“, S. 181–190) kommen zu dem Ergebnis, dass föderal verfasste Staaten das Spannungsverhältnis zwischen universalem religiösem Wahrheitsanspruch und faktischer religiöser Pluralität lösen konnten. Dabei ist Burkhardt der Ansicht, dass der Konfessionskonflikt als „Schrittmacher für einen auch auf weitere politische Regelungen ausgedehnten Sicherheitsbegriff“ gewirkt habe (S. 185). Das *ius reformandi* erscheint ihm vor diesem Hintergrund nicht als freiheitsbesneidend, sondern sicherheitsgewährend. Volker Depkat („Sicherheit in der föderalen Theologie der Puritaner im kolonialen Neuengland“, S. 206–215) indes beschäftigt sich mit der Bedeutung von Sicherheit in den „föderal-theologischen Vorstellungswelten“ (S. 209) der neuenglischen Puritaner. Die Prämissen puritanischer Theologie und die Erfordernisse des kolonialen Lebens in Nordamerika führten zu einem Gefühl des allgemeinen Bedrohtheits. Existentielle Gefahren waren ebenso gegenwärtig wie die Gefahr des Abfalls von Gott auf der Grundlage eines individualisierten protestantischen Verständnisses des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und Gott. Vor beiden schützte nur der Zusammenschluss der Individuen zur Gemeinde und der Gemeinden untereinander. So habe der amerikanische Föderalismus theologische Wurzeln, wie Depkat überzeugend aufzeigt.

Auch die anschließende Sektion beschäftigt sich mit einem religiösen Aspekt des frühneuzeitlichen Sicherheitsbegriffs, und zwar mit dem konfessionellen Radikalismus als politischem Sicherheitsrisiko. Dabei weist Ronald G. Asch in seiner Einführung (S. 216–225) darauf hin, dass das Narrativ von der Eindämmung der religiösen Gewalt durch den Sieg des säkularisierten Staates nicht überbetont werden dürfe, da sich etwa bei der französischen Monarchie als Reaktion auf die konfessionelle Gewalt des 16. Jahrhunderts Resakralisierungstendenzen zeigten. Andreas Pečar („Warum musste Karl I. sterben?“, S. 234–250) weist nach, dass es nicht die Freiheitsrechte des Volkes waren, welche die Hinrich-

tung des englischen Königs Karl I. in erster Linie legitimierten, sondern im Rahmen eines eschatologischen Weltbildes in Erwartung der kommenden Königsherrschaft Christi die Pflichten gegenüber Gott. Randolph C. Head („Prudent Radicals and Radical Moderates: Confessional violence and political murder in Graubünden in the seventeenth century“, S. 251–264) zeigt auf, wie kommunale Identitäten in der Lage sein konnten, konfessionelle Konflikte zu begrenzen.

Religiöse und kirchengeschichtlich relevante Aspekte finden sich nicht nur in der Entwicklung des außen- und innenpolitischen Sicherheitsbegriffs, sondern auch im Bereich der „Human Security“, der die zweite Abteilung des Sammelbandes gewidmet ist. Stefanie Rüther („Zwischen göttlicher Fügung und herrschaftlicher Verfügung. Katastrophen als Gegenstand spätmittelalterlicher Sicherheitspolitik“, S. 335–350) betont, dass die Menschen der Vormoderne um die natürlichen Ursachen von Naturkatastrophen wussten und übernatürliche Erklärungen dafür nicht heranziehen mussten. Marie Luisa Allemeyer („Es lässt sich eine völlige Sicherheit gegen das Wasser verschaffen.‘ Zum Diskurs über die Beherrschbarkeit des Meeres in einer frühneuzeitlichen Küstengesellschaft“, S. 351–366) kommt indes zu dem Ergebnis, dass zwischen gottgegebenen und nicht von Gott verursachten Katastrophen unterschieden wurde. Deiche waren in diesem Verständnis nur wirksam, insofern es sich nicht um eine von Gott gesandte Sturmflut handelte. Cornel Zwierlein („Sicherheit durch Versicherung: Ein frühneuzeitliches Erfolgsmodell“, S. 381–399) betont die konfessionskulturellen Unterschiede bei der Entwicklung des Versicherungswesens. So erfüllte das karitative Kollektenwesen in katholischen Staaten die Funktionen, für die in protestantischen Staaten Versicherungen errichtet wurden. Konfessionelle Unterschiede in der Armenpolitik zwischen den dezentral organisierten katholischen Einrichtungen und den zentralistischen protestantischen Lösungen stellt auch Sebastian Schmidt („Zur Repräsentation von Armut und sozialer Sicherheit sowie den institutionellen Fürsorgepraktiken im Kurfürstentum Trier“, S. 496–507) fest, will aber davon keine Aussagen über Unterschiede im Ausmaß der sozialen Sicherheit ableitbar machen. Magnus Ressel („Die Genese und der Fall des Verbotsdogmas von Lebensversicherungen in der Frühen Neuzeit“, S. 400–417) beschäftigt sich mit dem konfessionsgeschichtlichen Hintergrund des Verbots von Lebensversicherungen in den Niederlanden. Eve Rosenhaft („Geschlecht und Sicherheit: Paradoxien an

den Anfängen der Lebensversicherung in Deutschland“ (S. 430–440) beschreibt, wie die moderne Lebensversicherung auf Initiativen von protestantischen Pfarrern zur Versorgung ihrer Witwen gründete. Wolfgang Behringer („Das europäische Konzept des Zufalls, oder: Von der Unsicherheit der Versicherung. Ein Kommentar“, S. 459–464) beschreibt in seinem instruktiven Essay die Entwicklung der spezifisch europäischen Vorstellung von der Möglichkeit des Zufalls als Entpersonalisierung von Unglück und damit als Säkularisierungsvorgang.

In der zehnten Sektion, die sich mit der Rechtssicherheit beschäftigt, behandeln Siegrid Westphal und Karl Härter in der Einleitung zu dieser Sektion („Rechtssicherheit: Sicherheit durch Recht oder Sicherheit des Rechts?“, S. 615–621) die Entwicklung der Sicherheit „zu einer zentralen normativen Leitkategorie des Rechtssystems“ und beschreiben dies als „Prozess der Säkularisierung der Rechts mittels obrigkeitlicher Gesetzgebung, das seine göttliche Gewissheit verlor“ (S. 616). Dies exemplifiziert Härter schließlich am Beispiel des Strafrechts („Die Sicherheit des Rechts und die Produktion von Sicherheit im frühneuzeitlichen Strafrecht“, S. 661–672). Er kommt zu dem Ergebnis: „Auch die göttlich-religiöse Fundierung des Strafrechts, welche den Zeitgenossen im religiösen Sinn Gewissheit, Berechenbarkeit und Sicherheit geboten hatte, verschwand im 19. Jahrhundert endgültig; in dieser Hinsicht bildete ‚Rechtssicherheit‘ den Schlussstein der Säkularisierung des Strafrechts.“ (S. 672)

Der Sammelband zeigt, dass die Erforschung des Sicherheitsbegriffs und der mit ihm zusammenhängenden historischen Phänomene wesentlich zur Kenntnis politischer, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und kultureller Prozesse der Frühen Neuzeit beiträgt. Dies freilich nur, wenn man der von Behringer angesprochenen Gefahr (S. 463: „Manchmal kann man den Eindruck gewinnen, jeder spricht über die Themen, über die er tendenziell immer spricht, aber diesmal unter dem Aspekt der Sicherheit.“) begegnet und den jeweils gemeinten Sicherheits- bzw. Unsicherheitsaspekt theoretisch, und d. h. in erster Linie soziologisch, reflektiert verwendet – was eben in dem Band nicht immer geschehen ist, wie Behringers Warnung aufweist. Dabei zeigt der Sammelband deutlich, wie sehr Kirchen- und Theologiegeschichte zentrale Kategorien für das Verständnis der Entwicklung des frühneuzeitlichen Sicherheitsverständnisses sind – sowohl im Hinblick auf politische Sicherheit als auch auf Human Security. Dabei steht das frühneuzeitliche Sicherheitsverständnis im Spannungsfeld von

religiöser Einbettung und säkularisierender Wirkung, was noch eingehender systematischer Untersuchung bedarf.

Regensburg

Johann Kirchinger

Dorothee Kommer: Reformatorische Flugschriften von Frauen. Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 40), 420 S., ISBN 978-3-374-03163-4.

Peter Matheson: Argula von Grumbach. Eine Biographie, Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 263 S., ISBN 978-3-525-55072-4.

Uwe Birnstein: Argula von Grumbach. Das Leben der bayerischen Reformatorin, Schwarzenfeld: Neufeld 2014, 128 S., ISBN 978-3-86256-048-6.

Das publizistische Engagement von Frauen in der reformatorischen Bewegung wird heute praktisch in jedem Lehrbuch mehr oder minder ausführlich gewürdigt. Völlig zurecht wird aber dabei auch darauf hingewiesen, dass es sich doch um ein zahlenmäßig und zeitlich ausgesprochen begrenztes Phänomen handelte. Wie begrenzt eigentlich – und wie wirkungsvoll zugleich –, das kann man jetzt an der Tübinger Dissertation von Dorothee Kommer ablesen, die den Quellenbestand sorgsam zusammengetragen und analysiert hat: Nur 19 Flugschriften von neun Autorinnen sind es, die (freilich in insgesamt knapp 60 zeitgenössischen Ausgaben) zum engeren Quellenbestand gezählt werden können. Eine kleine Zahl ähnlicher Drucke, die nicht der reflektiert angewandten Flugschriftendefinition entsprechen, entfällt ebenso wie Schriften mit fingierter weiblicher Autorschaft und Stücke altgläubiger Verfasserinnen; derartige Material wird hier gleichwohl z. T. in Exkursen vorgestellt. Eine *Hinführung* (14–50) begründet die Kriterien und kündigt an, den so gewonnenen Quellenbestand v. a. auf das geistliche Selbstverständnis der Autorinnen hin zu befragen, weil die bisherige Antiklerikalismusforschung „die Frage von geschlechtsspezifischen Unterschieden im Verhalten von Laien gegenüber geistlichen Personen noch zu wenig berücksichtigt“ habe (28): Welche Erwartungen also hatten speziell weibliche Laienpersonen an alte und neue Konzeptionen von Geistlichkeit? Sicher hätte die Studie in den Ergebnissen mehr Zug bekommen, wenn Laientum und Geistlichkeit an dieser Stelle theologisch (und das hieße

vor allem: soteriologisch) genauer abgesteckt worden wären. Die Heilsfrage erscheint in der Einleitung neben Bildungskriterien und Geschlechterrollen merkwürdig unscharf.

Was nun aber folgt, wird künftig als maßgebliches Kompendium zum Thema verwendet werden können, denn die ausführlichen Paraphrasen, Kontextualisierungen und Interpretationen der 19 Schriften, oft auch ihrer publizistischen Vorlagen und Reaktionen, sind von solcher Gründlichkeit und Umsicht, dass sich das Buch zu jeder Weiterarbeit von selbst empfiehlt. Einleuchtend im Sinne der Fragestellung ist das Gliederungsprinzip ‚Kloster‘: Als *Autorinnen ohne Klosterhintergrund* (51–234) werden die Adligen Argula von Grumbach (mit acht Schriften von 1523/24), Ursula Weyda (mit einer Flugschrift von 1524) und Margaretha von Tresskow (mit einem niederdeutschen Sendbrief von 1534), die Straßburger Pfarrfrau Katharina Zell (mit drei Flugschriften im engeren Sinne, 1524 u. 1557) und eine anonyme Ehefrau vorgestellt, die aus reformatorischer Überzeugung in einen äußerst kontroversen Briefwechsel mit ihrer im Kloster lebenden Schwester eintrat (gedruckt 1524). Als *Autorinnen mit Klosterhintergrund* (235–319) werden im zweiten Hauptteil zunächst – von der Forschung bisher übersehen – Nonnen vorgestellt, die sich noch aus ihren Klöstern heraus mit reformatorischen Überzeugungen zu Wort meldeten; so protestierten die schon evangelisch gewordenen Dominikanerinnen in Konstanz mit einer *Appellation der Priorin* (1528) gegen antireformatorische Maßnahmen des dortigen Bischofs. Andererseits kommen mit der jugendlichen Florentina von Oberweimar (1524) und mit Herzogin Ursula von Münsterberg (1528) zum Schluss auch zwei Nonnen zur Sprache, die unter abenteuerlichen Umständen aus ihren sächsischen Klöstern geflohen waren und diesen Schritt, von Luther publizistisch autorisiert, nun öffentlich begründeten.

Mit welchem Selbstbewusstsein sich alle diese Frauen auf die Autorität unmittelbarer Bibellektüre stützen konnten, wird durchgehend deutlich – und erhellt zusätzlich aus einem 43-seitigen Verzeichnis zitierter Bibelstellen (378–420), das allein für Jes/Jer drei, für Mt acht Seiten umfasst, davon eine ganze Seite Stellennachweise für die zentral herangezogene Passage Mt 10 (als Seitenregister kann das Verzeichnis aber nicht verwendet werden, wie überhaupt jedes Register leider fehlt). Immer wieder kann Kommer darüber hinaus Neufunde aus europäischen Archiven und Bibliotheken präsentieren, Verfasserfragen aufhellen, Biographien rekonstruieren oder korrigieren, Entstehungs- und Rezepti-

onskontexte freilegen. So sorgsam und bedächtig, wie das alles geschieht, führt allerdings die beachtliche Quellennähe bisweilen auch dazu, dass größere Zusammenhänge doch etwas zu dünn gezeichnet werden. So wird man z. B. ohne weitere Kenntnisse der Straßburger Reformationsgeschichte nur mit Mühe dem Kapitel über Katharina Zell folgen können. Und was spricht dagegen, etwa die geschlechtsspezifischen Probleme weiblicher Klosterflucht (322 f.) oder die zeitgenössischen Debatten um die Priesterehe (182) doch etwas umfassender zu kontextualisieren als mit den sehr knappen Bemerkungen, die hier ausreichen mussten? Die größte Enttäuschung ist aber, dass die Untersuchung so abrupt endet, nach einem sehr knappen *Vergleich* (320–333), der zwar hilfreich als Zusammenfassung und Gegenüberstellung zentraler Positionen der neun Autorinnen ist, sich einer übergreifenden reformationsgeschichtlichen oder gendertheoretischen Deutung aber völlig enthält. Das verwundert, denn gerade wer ein so stabiles und belastbares Fundament gelegt hat, darf im Überbau ruhig etwas wagen. Ein Grund mehr, dieses Buch immer wieder zur Hand nehmen zu müssen.

Speziell über Argula von Grumbach, jene bayerische Adlige, die in den Jahren 1523/24 durch eine Serie äußerst selbstbewusster Flugschriften bekannt wurde, sind jetzt (über Kommers ausführliche Untersuchung 51–115 hinaus) zwei Biographien erschienen. Auf beiden Buchumschlägen wird sie eine „Reformatorin“ genannt, ohne dass wir erfahren, was genau das eigentlich sei. Der Neuseeländer Peter Matheson, durch seine kritische Ausgabe von Argulas Schriften (Gütersloh 2010) einschlägig ausgewiesen, hat Ergebnisse mühevoller Recherchen mit teils spektakulären Neuentdeckungen zu einer beachtlichen Monographie verschmolzen. Argula Frein von Stauff, 1492 geboren, bekam von ihrem Vater als Zehnjährige eine deutsche Bibel, um fleißig darin zu lesen. Adelsbewusstsein und Bibelkompetenz – das waren die Quellen, aus denen sie später ihre Autorität als reformatorische Flugschriftenautorin bezog. 1510 mit dem Pfleger von Dietfurt im Altmühltal verheiratet, gelangte sie durch Lutherlektüre zu reformatorischen Überzeugungen. Von dort aus griff sie 1523 erstmals öffentlich die Ingolstädter Universität an, die ihren jungen Magister Arsacius Seehofer nach seiner Rückkehr aus Wittenberg zu Widerruf und Klosterhaft gezwungen hatte. In einer Reihe energischer Flugschriften forderte Argula die akademischen und politischen Autoritäten mit beispiellosem Sendungsbewusstsein zur Disputation

sola scriptura heraus. Die bayerischen Herzöge reagierten 1524 mit der Amtsenthebung ihres Mannes, was die Familie schlagartig ruinierte und Argulas Publikationstrieb innerhalb kurzer Zeit wirkungsvoll stoppte. Ausgerechnet diese Zäsur wird nun bei Matheson bis zur Unkenntlichkeit vernebelt durch allerlei Spekulationen darüber, wie es dem Mann wohl gegangen sein mag, der wegen dieser renitenten Frau „zunehmend als Idiot aus der Provinz abgestempelt“ worden sei (113), aber an Fakten erfährt man gerade zu dieser Bestrafung nichts. Die weitere Familiengeschichte bis zu ihrem Tod 1554 war ein Desaster; an der blutigen Verfolgung aufständischer Bauern war die Familie beteiligt wie andere auch, nacheinander starben zwei Ehemänner unter unglücklichen Umständen, zwei von drei Söhnen zogen das Wirtshaus und die Schlägerei der hohen Bildung vor und starben auch auf dubiose Weise, die junge Tochter starb ebenfalls, alles begleitet von ökonomischem Niedergang und endlosen Gerichtsprozessen, in denen sich die alte Dame nicht im besten Licht zeigte. Zu groß sind die Sympathien des Erzählers für seine Heldin, um diese Katastrophengeschichte nüchtern registrieren und deuten zu können, so muss der Leser sich durch retardierende, romanhaft geschriebene Innenansichten wie diese hindurcharbeiten: „Sie war über fünfzig, in dieser Zeit ein fortgeschrittenes Alter. Sie stieg jede Nacht in ein einsames Bett. Es gab für sie selten stimulierende oder aufmunternde Gesellschaft am Tisch. [...] Sie schmiedete immer noch Pläne, aber bei so vielen praktischen Problemen war es schwierig, weiter zu blicken“ (205). Das ist unnötig, denn das Material, das Matheson zu Tage gefördert hat, ist kostbar genug, und die wahrlich verdienstvolle Biographie, das ist zu betonen, wäre ohnedies imstande, eine große Lücke zu füllen, auch wenn man die Seitenzahl nicht künstlich erhöht. Weniger wäre mehr gewesen. Ärgerlich wird die Spekulierlust jedoch, wenn dabei manche Stellen sogar noch zusätzlich verdunkelt werden: In einem Sendbrief an Kurfürst Friedrich den Weisen berichtete Argula über ein Gespräch mit Pfalzgraf Friedrich von Simmern und anderen, und „gern het ich vil meer geredt, wer volck gewest zu zuhören; ich würde sy, ob gott will, nit fürchten“ (Schriften, 113). In seiner Biographie gibt Matheson das so wieder: „Sie hätte auch mit Johann von Simmern und mit Mitgliedern des Reichsregiments gesprochen, und wäre bereit gewesen, mit anderen zu reden: ‚wer volck gewest zuhören‘, vielleicht ein Hinweis auf Nichtadlige“ (103). Wer soll das verstehen? Ohne Erwartungen schlägt man bei Uwe Birnstein

nach, und dort liest sich derselbe Zusammenhang so: „Dann berichtet sie dem Kurfürsten von ihrem Gespräch mit Pfalzgraf Johann von Simmern; *gerne hätte ich viel mehr geredet, wäre Volk zum Zuhören dagewesen; ich würde sie um Gottes Willen nicht fürchten*“ (47). Klarer kann man es nicht sagen.

Der in Bayern bekannte Journalist und Theologe Birnstein hat für seine kleine Biographie auch Mathesons Arbeiten verwendet, manches aber auch, was einschlägig für die altbayerische Kirchengeschichte, den beiden anderen Autoren jedoch entgangen ist. Im Umgang mit den Texten bleibt er nie seiner Vorlage verhaftet, nutzt insbesondere die Quellen so selbständig wie kompetent und gelangt so zu einer erfreulich unaufgeregten, übersichtlichen und gut lesbaren Darstellung. Das farbig bebilderte Büchlein, das von vornherein nicht vorgibt, ein wissenschaftlicher Beitrag zu sein, folgt natürlich gattungsspezifischen Regeln, so dass man dem Autor das journalistische Präsenz, die publikumsheischenden Modernismen („Fantasy“, 11; „Shootingstar“, 43; „Gipfeltreffen“, 63) und den munteren Umgang mit Aktualisierungen („Kuschelgott“, 84) ohne weiteres verzeiht. Originell ist ein kleiner Reiseführer „auf den Spuren Argula von Grumbachs“ (93–127), der nicht nur an historische Stätten ihres Wirkens führt, sondern auch erinnerungsgeschichtlich Bedeutsames bietet. So erfährt man, dass es im voralpinen Hausham die einzige Argulakirche gibt. Orte können historische Erkenntnisquellen sein. Darum braucht man nicht gleich vom evangelischen „Pilgern“ (8) zu sprechen. In der Wissenschaft nennen wir es Exkursion. In ihrer aufgeräumten und unpolemischen Art ist dies eine gelungene Einführung, die man gut als erstes zur Hand nehmen kann, um sich über Argula von Grumbach zu informieren. Dagegen fragt sich, für welchen Benutzerkreis Mathesons Buch eigentlich konzipiert ist: Für eine wissenschaftliche Biographie hat es insgesamt zu wenig Disziplin, für eine breite Leserschaft wohl zu wenig *drive*.

München

Tim Lorentzen

Albrecht Burkardt/Gerd Schwerhoff (Hg.): *Tribunal der Barbaren?* Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit, Konstanz-München: UVK Verlagsgesellschaft 2012 (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 25), 450 S., ISBN 978-3-86764-371-9.

In Anlehnung an ein aufklärerisch geprägtes Wort Friedrichs des Großen, wonach die Inquisition ein barbarisches Gericht (*barbare*

tribunal) sei, fragt der anzuzeigende Sammelband – die nicht ganz richtige, dennoch die Reimform der Vorlage umsetzende Übersetzung Andreas Gippers wörtlich aufgreifend (S. 420.: „Und die Inquisition, *Gericht wilder Barbaren*, reicht ihre Helferhand dem teuflischen Gebaren.“) – reißerisch im Haupttitel „Tribunal der Barbaren?“ und widmet sich laut Nebentitel der Inquisition in Deutschland während der Frühen Neuzeit. Das Fragezeichen drückt wohl aus, dass die Antwort in der Schwebe bleiben soll oder muss. Einerseits liegen noch zu wenig Forschungsergebnisse für eine repräsentative Einschätzung vor, wie die für die Thematik einschlägigen Herausgeber Albrecht Burkard und Gerd Schwerhoff in ihrer Einführung betonen (vgl. S. 11–15); andererseits ist aus historischer Perspektive mitzubedenken, dass die Bezeichnung als barbarisches Tribunal die subjektive Haltung Friedrichs dokumentiert und außerdem das Phänomen der Inquisition in seiner jeweiligen Zeit objektiv verstanden werden muss – sind doch Beurteilungen, die rückblickend oder gar aus dem heutigen Blickwinkel einer modernen, pluralistischen und demokratischen Gesellschaft getroffen werden, behutsam vorzunehmen. Insgesamt besehen gelingt das den 17 Beiträgen zufriedenstellend, die anlässlich einer Tagung der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Jahr 2009 entstanden und ein buntes Bild inquisitorischer Aktivitäten in der Neuzeit sowie der aktuellen, v. a. deutschsprachigen Forschungslandschaft zeichnen. Wichtiger Ertrag des Bandes ist die Vermittlung der schon auf viele Jahre fleißiger Recherchen zurückblickenden romanischsprachigen Forschung, auf die sich viele Beiträge in den Fußnoten beziehen. Darüber hinaus bietet er weiterführende Mikrostudien, die sich den oft erstmals verwerteten Akten aus römischen Archiven verdanken (besonders Sanctum Officium, Propaganda fide, Index und Konzilskongregation).

Der Themenfächer ist also weit gespannt: Es geht bspw. um die Frage nach der durch Flugschriften beeinflussten Entstehung der sog. *leyenda negra*, also der medial verstärkten Furcht vor der Einführung der spanischen Inquisition in den Niederlanden durch die Habsburger (Marie von Lüneburg) sowie den dadurch entstandenen diplomatischen Beziehungen (Monique Weis); um die anonyme Montanus-Flugschrift als einflussreichem antiinquisitorischen Text (Gerd Schwerhoff); um die spannende Frage nach den Grenzgängern in den interkonfessionellen Wirren der Zeit, die v. a. hinsichtlich der Kaufleute interessant wird, die nördlich und südlich der Alpen agierten, weshalb die In-

quisition in den mitunter kleinteiligen Herrschaftsgebieten beim Erstarken des europäischen Handels Ende des 16. Jh. vor enormen Herausforderungen stand – und was die Bedeutung eines wirtschaftsgeschichtlichen Zugangs für neue Verständnisperspektiven unterstreicht, die Julia Zunczel durch das Aufzeigen zahlreicher Forschungsdesiderate und durch etliche noch nicht letztgültig auflösbare Hypothesen illustriert; schließlich werden Themen behandelt, die den Blick über den engeren inhaltlichen oder epochalen Tellerrand werfen, z. B. die im Reformiertentum der katholischen-inquisitorischer Praxis frappant entsprechenden Untersuchungen (Heinrich Richard Schmidt) oder der Freisinger Buben gemachte Hexenprozess 1721–23 (Rainer Beck).

Wie angedeutet, ist die Qualität der Aufsätze hoch, dennoch nicht immer absolut vergleichbar. Das mag daran liegen, dass neben etablierten Experten auch Nachwuchswissenschaftler/innen (ein Autorenverzeichnis fehlt zur Orientierung über die Qualifikation der Verf. und ihrer Beiträge) ihre ersten bedeutenden Forschungsergebnisse vorstellen konnten – was ein großes Verdienst ist! Ein weiterer Grund mag aus kirchenhistorisch-theologischer Perspektive sein, dass eigentlich – soweit ersichtlich – kein Theologe/Kirchenhistoriker beteiligt war; man hätte es wagen können, für den Sammelband noch einen Kirchenhistoriker mit einem (kommentierenden od. bilanzierenden?) Aufsatz einzubeziehen. Denn unbeschadet des Gesamttrags der Aufsätze scheinen bei einigen Sachverhalten Unschärfen und Ungenauigkeiten auf: Etwa bei Cecilia Cristellon, die, ausgehend von ihrem mittlerweile 2010 publizierten Dissertationsprojekt zum römischen Umgang mit Mischehen, speziell die Zeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert in den Fokus rückt. Ihre Recherchen fußen v. a. auf den Akten aus dem S. Officium zu den Eheschließungen der Herrscherdynastien (nur über diese handelt ihr Aufsatz). Naturgemäß waren diese Hochzeiten äußeren Notwendigkeiten unterworfen und eine interkonfessionelle Ehe für die Dynastie überlebenswichtig. Cristellon hätte daher das Trienter Konzilsdekret *Tametsi* als Hintergrundfolie noch genauer entfalten und in seiner zeitgenössischen Bedeutung einordnen können. So wäre deutlicher geworden, dass das Pochen Roms auf Trient den berechtigten Versuch darstellte, unter den äußeren Zwängen die konfessionelle Position soweit als möglich zu wahren und sogar durchzusetzen – und nicht de facto nur das der politischen Pragmatik geschuldete Eingeständnis der Machtlosigkeit bedeutete

(vgl. S. 305), obschon hier aus theologischer Sicht zugleich auch die spannende Feststellung resultiert, dass das kirchliche Vorgehen in der „Substanz flexibel war“, die Dinge „nicht auf rein dogmatische Weise angegangen werden konnten“ (S. 305). Auffällig penetrant baut die Verf. (aber nicht nur sie allein) die Bezeichnung „Häretiker“ bzw. „heretici“ als Quellenzitate oder in einfachen Anführungszeichen ein, als ob sie – selbst darüber staunend? – zeigen müsste, dass dies in den Archivalien wirklich so steht. Es ist aber nun mal nach damaliger (!) Terminologie nicht per se verkehrt, die getrennten Schwestern und Brüder (so erstmals höchst-offiziell Johannes XXIII. kurz vor dem II. Vatikanum) der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen als Häretiker zu deklarieren, man könnte aber aus heutiger Sicht den Sachverhalt anders formulieren. Ähnlich auch in diesen Fällen: Sind „ministri heretici“ wirklich „häretische Gottesdiener“, was soll man sich unter „sakramentalen Praktiken“ alles vorstellen (vgl. exemplarisch S. 296 f.)? Was ist genau gemeint, wenn wiederholt die Rede von Priestern ist, die die Ehe zelebrieren (vgl. z. B. S. 280 od. 305)? Worauf bezieht sich die Bezeichnung „Kirchen in partibus“ konkret (*in partibus infidelium* od. einfach Ortskirchen)? Es sei zugestanden, dass die Übersetzung des italienischen Aufsatzes einen Beitrag zu den Ungenauigkeiten über Gebühr beiträgt. Schließlich sei ebenfalls exemplarisch der Beitrag Ricarda Matheus' erwähnt. Sie beschäftigt sich mit dem Hospiz für Konversionswillige in Rom und gewährt einen aufschlussreichen Einblick in dessen Alltagsgeschäfte in Kooperation mit dem S. Officium. Matheus zitiert aus dem benutzten Befragungsmanuale von Eliseo Masini, wonach der Konversionskandidat anzugeben hatte, z. B. als Lutheraner häretischerweise nur drei Sakramente vertreten zu haben: Taufe, Eucharistie und Ehe (vgl. S. 246). Doch hatte Luther die Ehe nur als „weltlich Ding“ aufgefasst und – wenn überhaupt – die Buße anfangs noch sakramental verstanden! Eine Erklärung dieses Befundes bleibt aus (NB: Matheus benutzte die Ausgabe des Manuale von 1730, doch schon in der Ausgabe von 1665, S. 107, taucht diese Formulierung mit der Ehe auf).

Trotz dieser Anmerkungen überwiegt das Positive allemal (in den genannten Fällen hätte evtl. lediglich noch das Lektorat aufmerksamer sein können, was übrigens viele Fehler v. a. in der Interpunktion in nahezu allen Beiträgen zeigen): Der Band bietet eine profunde Bestandsaufnahme der aktuellen Forschung, präsentiert der Wissenschaft Forschungsfragen in Fülle und lässt erahnen,

wie differenziert inquisitorisches Agieren (nicht nur) im deutschen Sprachraum der Frühen Neuzeit zu beurteilen ist.

München

Stephan Mokry

Stefan Michel/Christian Speer: *Georg Rörer (1492–1557)*. Der Chronist der Wittenberger Reformation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 15), 338 S., ISBN 978-3-3740-3002-6.

Georg Rörer ist vor allem als Chronist bekannt. Seine Sammlung von eigenen und fremden Mitschriften der Äußerungen Martin Luthers bildet eine wesentliche Grundlage der Weimarer Lutherausgabe, er trug aber auch Werke Melanchthons, Bugenhagens, Crucigers und anderer Wittenberger Theologen zusammen und meldete sich als Herausgeber in Vorworten und in Glossen zu Wort, die wertvolle Informationen über den Kontext der durch ihn bewahrten Stücke enthalten. In der Aufmerksamkeit der reformationshistorischen Forschung stand Rörer stark hinter den prominenteren Wittenberger Theologen zurück. Diesem Desiderat in der Wahrnehmung Rörers begegnen die 15 Beiträge des vorliegenden Bandes, die die Ergebnisse der Tagung „Gedächtnis der Reformation: die Aufarbeitung der Sammlung Georg Rörers (1492–1557) im transdisziplinären Wissenschaftsdiskurs“ bieten, die im Februar 2010 in Jena stattfand.

Nach einem einführenden Durchgang durch Georg Rörers Leben als Sammler und Chronist der Wittenberger Theologengruppe von STEFAN MICHEL gliedert sich der Band in drei Sektionen, von denen die erste die Universitäten Wittenberg und Jena als Räume bzw. Institutionen der Erinnerung behandelt. Der zweite und größte Abschnitt ist dem Leben und Wirken Rörers gewidmet, ein dritter befasst sich mit dem Streit um das theologische Erbe Luthers, zu dessen Überlieferung Rörer mit einer Sammlung von ca. 6000 handschriftlichen Einzelquellen in 35 Bänden einen beachtlichen Beitrag geleistet hat, und damit auch wertvolle Informationen über den Verlauf der Wittenberger Reformation lieferte, der sonst kaum dokumentiert worden ist, so Stefan Michel (46).

SABINE WEFERS vergleicht die Universitätsgründungen der Leucorea (Wittenberg, 1502) und der Salana (Jena, 1548/57), an die Rörer 1553 wechselte und dort bis zu seinem Tode (1557) vier Bände der Jenaer Lutherausgabe veröffentlichte. Konzise und detailliert betrachtet UWE SCHIRMER die finanziellen Aus-

stattungen der Universitäten in Leipzig, Wittenberg und Jena, wobei er „dezentrale Mischfinanzierung“ (78) als erfolgreichstes Konzept herausstellt. Anknüpfend an das Tagungsthema „Gedächtnis der Reformation“, nimmt JOACHIM BAUER die Gründung der Jenaer Salana als Versuch einer „Translation“ des lutherischen Wittenbergs nach Jena“ (109) und Ausgangspunkt einer identitätsstiftenden Erinnerungskultur im Bereich des Luthertums in den Blick. Mit Hilfe von Rörers Nachschriften der Predigten Martin Luthers und deren großer „Nähe zum gesprochenen Wort, die durch Rörers ausgefeiltes Kurzschriftsystem ermöglicht wurde“ (126) riskiert HELLMUT ZSCHOCH einen Blick in die Predigtwerkstatt des Reformators und leitet damit den zweiten Abschnitt des Bandes ein. Reich an Einzelbeobachtungen ist ANNELIESE BIBBER-WALLMANNs Untersuchung zu Rörers Nachschriften der Predigten Bugenhagens, aus denen sowohl die fortschreitende Professionalisierung in Rörers Kurzschriftsystem als auch eine steigende Tendenz zu deutschen Stichworten gegenüber lateinischen zu erkennen ist. Eine charmante Synthese aus Anfrage und Panegyricus bietet JOHANNES SCHILLING, der Rörer als „professionellste[n] Hörer der Reformation“ und „fidus interpres“ (beide 172) schildert, gleichzeitig dessen Schlüssel-funktion bei Verschriftlichung, Herausgabe und damit auch Rezeption der Lutherwerke thematisiert. Wie stark diese Transfertätigkeit an die Legitimation durch Luther gebunden war, zeigt STEFAN MICHEL vor allem am Beispiel von Rörers Arbeit als Korrektor der lutherischen Bibelausgaben und des Streites um die Anerkennung des Wittenberger Bibel-drucks von 1546 als Ausgabe letzter Hand Luthers, der erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit Hilfe von Eintragungen in Luthers Handexemplar des Neuen Testaments und der Entdeckung eines Revisionsprotokolls beigelegt werden konnte, das Rörer 1544 angefertigt hatte. Für eine Neubewertung der Rolle Rörers bei der Herausgabe von Luthers Gesamtwerk plädiert KONRAD AMANN. Vor allem durch handschriftliche Notizen Rörers, z. B. hinzugefügte Inhaltsverzeichnisse in Bänden der Bibliotheca Electoralis, könnten „über Wolgast hinaus [...] weitere Erkenntnisse zur Vorbereitung der Luther Gesamt-ausgabe zumindest unter der Redaktion von Rörer gewonnen werden“ (215). Ebenso seien Briefkorpora und Archivbestände inzwischen wesentlich besser erschlossen. Ebenfalls ein Plädoyer für eine Revision bietet ALEXANDER BARTMUß hinsichtlich der Weimarer Tischre-denedition, in deren komplexe stark von Johannes Aurifaber abhängige Editions-geschichte er einführt und zeigt, dass keines-

wegs immer klar zu unterscheiden ist, ob es sich bei einem Textstück um eine Tischrede Luthers oder ein Exemplum Melanchthons handelt, zumal eine kritische Edition der Melanchthonexempla bislang fehlt. JOACHIM OTT bietet einen sehr anschaulichen Abriss der Benutzungs- und Verwahrgeschichte der Rörersammlung in Jena. Dem großen und teils in sich signifikant widersprüchlichen Spektrum der Bewertungen der Person und historischen Bedeutung Rörers in populären Darstellungen wie Schreibkalendern des 16. Jahrhunderts und Lexika bis ins 21. Jahrhundert geht CHRISTIAN SPEER nach. Der dritte Abschnitt des Bandes bietet zwei Beiträge zur Lutherrezeption und einen zum Verhältnis von Reformation und Spätmittelalter. VOLKER LEPPIN untersucht anhand eines Begriffes von Eike Wolgast die Bedeutung der „Monumentalisierung Luthers“ im Gesamtgeschehen der Reformation. Er plädiert dafür, dem wirkmächtigen Deutungsparadigma von Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie, Tübingen 5. Aufl. 1972, 147 die Unterscheidung eines kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses (Jan und Aleida Assmann) und die Beobachtung Johannes Frieds an die Seite zu stellen, dass „jedem Erinnerungsvorgang ein konstruktives Moment zu eigen ist“, das verstanden und dekonstruiert werden muss, um eine Rekonstruktion der Monumentalisierung Luthers zu gewinnen. Auf der Grundlage von Begriffen von Irene Dingel deutet JOHANNES HUND das Scheitern sowohl der streng lutherischen Deutung des Reformators als eines endzeitlichen Propheten als auch eines philippistischen Programms einer europäischen Identität als Grundlage des (teilweisen) Erfolgs der lutherischen Konkordienbestrebungen. BERNDT HAMM zeichnet schließlich Linien von „Kontinuität, Selektion, Transformation und Umbruch“ (324) mit denen er ein „Grundmodell des Verhältnisses der Reformation zur spätmittelalterlichen Pluralität und Reformvielfalt“ (324) sichtbar machen will, und erkennt in der Entstehung der Konfessionen eine Auswirkung des spätmittelalterlichen Pluralismus.

Im Ganzen bieten die Herausgeber einen sehr ansprechenden personenzentrierten Sammelband. Die Kunst, auf eine Person zu fokussieren, über die fast nichts bekannt ist, gelingt durch umfangreiche Kontextualisierung, stößt aber an ihre Grenzen, wo die Neuartigkeit und Eigenart von Rörers Tätigkeit zu beschreiben ist. Weiterführende Fragen, z. B. nach der Funktion Rörers im Rezeptionsprozess der Wittenberger Theologen oder seinem Verhältnis zu politischen und theologischen Autoritäten werden angerissen. Die wenigen

Fakten, die über die Person Rörers bekannt sind, wiederholen sich in den Beiträgen, die hier etwas besser aufeinander hätten abgestimmt werden können.

Mit vielen Reproduktionen relevanter Archivalia ist der Band nicht nur ansprechend, sondern auch ausgesprochen hilfreich bebildet. Diese erfreuliche Quellennähe, die sich

teilweise schon aus dem gewählten Thema ergibt, spiegelt sich ebenso in vielen der Beiträge.

Der Band erschließt einen wichtigen Aspekt der Reformationsgeschichte. Ihm sind viele anknüpfende und weiterführende Arbeiten und eine reiche Leserschaft zu wünschen.

Berlin

Vera v. der Osten-Sacken

Neuzeit

Rudolf von Thadden: Eine preußische Kirchengeschichte, Göttingen: Wallenstein Verlag 2013, 264 S., ISBN 978-3-8353-1364-4.

Eine preußische Kirchengeschichte zu verfassen ist ein Wagnis. Denn einerseits umfasste das Land Preußen zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Gebiete, die schließlich von der Saar bis an die Memel reichten und differente kulturelle und kirchliche Traditionen ausgeprägt hatten, andererseits wurde und wird Preußen, das seit dem 25. Februar 1947 nicht mehr existiert, immer wieder als Inbegriff des demokratiefeindlichen Obrigkeitsstaates betrachtet und als monarchischer Hohenzollernstaat negativ konnotiert. Dass der emeritierte Göttinger Historiker und renommierte Preußenkenner Rudolf von Thadden es dennoch wagt, eine preußische Kirchengeschichte – in Erweiterung seines umfangreichen Beitrages im „Handbuch der preußischen Geschichte Bd. 3“ (hrsg. von Wolfgang Neugebauer, 2001) – vorzulegen, verdient historiographischen Respekt und fachwissenschaftliche Aufmerksamkeit.

In der Tat gelingt es v. Th., eine kompakte Überblicksdarstellung vorzulegen, die in zehn Kapitel gegliedert nicht nur höchst informativ, sondern auch sehr gut lesbar ist. Dabei legt der Vertreter einer „weltlichen Kirchengeschichte“ (so der Titel seiner 1989 in Göttingen erschienenen Aufsatzsammlung) den Schwerpunkt auf die Zeit vom späteren 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts und berücksichtigt in der aus institutionengeschichtlicher Perspektive formulierten Darstellung sowohl das protestantische als auch das römisch-katholische Kirchenwesen.

Nach einem situationsbezogenen Einstieg, in welchem die Ausarbeitung des vorliegenden Werkes mit dem nahenden Reformationsjubiläum 2017 begründet und auf die calvinistische Tradition des Hohenzollernhauses aufmerksam gemacht wird, folgt eine problemorientierte Einleitung. In ihr wird der Begriff einer preußischen Kirchengeschichte

als konturenunscharf thematisiert, der „sowohl die Geschichte sämtlicher zum späteren Großstaat Preußen gehörenden Territorien meinen als auch die Geschichte der jeweils unter der Herrschaft der Hohenzollern stehenden Länderansammlung“ bezeichnen könne (12). Um den Einseitigkeiten einer provinzialkirchengeschichtlichen Darstellung einerseits und einer rein gesamtstaatlichen Kirchenhistorie andererseits zu entgehen, greift v. Th. auf eine Mischform zurück, indem er beim Eintritt von Territorien in den Gesamtverband des Hohenzollernstaates die konfessionellen Vorprägungen jeweils mit berücksichtigen will. Zudem erinnert der Autor an die Spannweite der neuzeitlichen Kirchen- und Konfessionsgeschichte, die vom lutherisch geprägten, dünn besiedelten Kurfürstentum Brandenburg im 16. Jahrhundert bis hin zum vielfältig angefochtenen „Volkskirchentum zweier [besser: dreier] großer christlicher Konfessionen“ (13) im Jahr 1945 reiche. Zählte Brandenburg nach der Reformation ca. 330.000 lutherische Christen, so waren es zu Beginn des Zweiten Weltkrieges in den alten und neuen preußischen Provinzen ca. 25 Millionen Protestanten und 12,5 Millionen Katholiken.

Der Bogen wird sodann von den „Grundlagen im 16. und 17. Jahrhundert“ (Kapitel 1) über den „Dreißigjährigen Krieg und die Öffnung des Landes für den Pietismus“ (Kapitel 2), den „Weg zum überkonfessionellen Staat der Aufklärung und die Herausforderungen der Französischen Revolution“ (Kapitel 3) und den „Kirchen zwischen Reform und Restauration“ (Kapitel 4) bis hin zur „Kirchenpolitik in und nach der 48er Revolution“ (Kapitel 5) gespannt. Diese recht knappen Kapitel, die als Vorgeschichte für das Folgende gelesen werden können, hätten freilich eine vertiefende Darstellung verdient. Inhaltlich treten hier zugleich die Schwächen des kleinen Kompendiums zutage, das theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Perspektiven größtenteils und

diakoniegeschichtliche Horizonte fast komplett ausblendet. Unpräzise ist beispielsweise der programmatische Satz „In Preußen stand neben dem Wittenberger Luther immer auch der Genfer Calvin.“ (8) Für das 16. Jahrhundert gilt dies freilich keineswegs, hatten doch sowohl das Herzogtum Preußen als auch das Kurfürstentum Brandenburg die lutherische Lehre angenommen und sich als lutherische Konfessionsstaaten etabliert. Dies sollte sich erst 1613 mit dem Übertritt des Brandenburger Kurfürsten Johann Sigismund zum Calvinismus ändern, was bekanntlich langfristige Folgen für das Miteinander der protestantischen Konfessionen in Brandenburg-Preußen zeitigte und Formen frühneuzeitlicher Toleranz entwickeln ließ, die 1817 im Unionsaufruf gipfeln sollten. Für das 19. Jahrhundert hätte die Bedeutung der Erweckungsbewegung, die es nicht nur als „ostdeutsche pietistische ‚Erweckungsbewegung‘“ (48), sondern auch als westdeutsche Bewegung am Niederrhein (seit 1816), im Siegerland (seit 1822) oder in Minden-Ravensberg (seit 1822) gab, mit ihren langfristigen Wirkungen auf Kirche und Gesellschaft hervorgehoben werden dürfen. Von dieser frömmigkeitspraktischen Laienbewegung gingen Impulse für die Errichtung einer Vielzahl diakonischer Einrichtungen (z. B. Bethel bei Bielefeld; Wittekindshof bei Bad Oeynhausen) aus, die als Reaktion auf die zahlreichen sozialen Probleme entstanden und zu einem Kennzeichen des preußischen Anstaltswesens avancierten. Hinweise auf das Wirken des Kaiserwerthers Ehepaars Theodor und Friederike Fliegener oder des Betheler Pastors Friedrich von Bodelschwingh (der Ältere) in Preußen fehlen gänzlich. Eindrücklich ist hingegen die Darstellung der Genese der synodalen Elemente in der preußischen Kirche des 19. Jahrhunderts. Die Skizzierung der konfessionspolitischen Wandlungen durch Zuwachs an Territorien ist ebenso aufschlussreich wie die Gegenüberstellung der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche mit ihren je spezifischen Beziehungen zum preußischen Staat.

Von der Reichsgründung bis zur Nationalsozialistischen Diktatur handeln die Kapitel 6 bis 9, die allesamt von institutionengeschichtlicher Prägnanz, detailgenauer Kenntnis und umfassender Gelehrsamkeit des Autors zeugen. Das letzte Kapitel bietet einen „preußischen Epilog nach dem Zweiten Weltkrieg“, der anders als in den vorangehenden Kapiteln ausschließlich die evangelischen Kirchen bedenkt. Dieser Epilog, der die Andersartigkeit der „Evangelischen Kirche der Union“ (EKU) gegenüber der einsti-

gen „Evangelischen Kirche der altpreußischen Union“ (ApU) hervorhebt, hätte durch eine jüngere kirchengeschichtliche Facette ergänzt werden müssen: Die „Evangelische Kirche der Union“ existiert nicht mehr. Sie ging 2003 in die „Union Evangelischer Kirchen“ (UEK) auf.

Diese Kritikpunkte, die durch Defizite in der grundlegenden Forschungsliteratur der letzten zehn Jahre (u. a. bezüglich der Aufklärungsforschung; Unkenntnis der fünfbandigen Reihe „Protestantismus in Preussen. Lebensbilder aus seiner Geschichte“) leider verstärkt werden, täuschen aber nicht über den Wert dieser kleinen preußischen Kirchengeschichte hinweg. Der interessierte Laie und neugierige Fachmann wird das Buch mit Gewinn lesen.

Jena

Christopher Spehr

Giancarlo Caronello (Hg.): Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, Berlin: Duncker & Humblot 2012, 652 S., ISBN 978-3-428-13766-4.

Die Forschung zu Erik Peterson hat seit der monumentalen Biographie von Barbara Nichtweiß und der von ihr maßgeblich mitverantworteten Ausgabe der „Ausgewählten Schriften“ des Kirchenhistorikers einen großen Aufschwung genommen.¹ Ein eindrucksvoller Beleg dafür ist der vorliegende Sammelband, der zunächst die Ergebnisse einer Tagung dokumentiert, die im Jahre 2010 aus Anlass des 50. Todestags Petersons im Vatikan stattfand.² Herausgeber Giancarlo Caronello hat dann aber weitere Gelehrte unterschiedlicher theologischer Disziplinen um Stellungnahmen und Untersuchungen gebeten, so dass dieses Buch geradezu ein Vademecum zu Peterson geworden ist.

Dabei geht die Bedeutung des Symposiums sowie der daraus hervorgegangenen Veröffentlichung über rein wissenschaftliche Aspekte insofern hinaus, als nicht nur die Kar-

¹ Vgl. außer dem hier besprochenen Band jetzt auch die Publikationsfassung der Vorträge einer Bonner Tagung: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Erik Peterson und die Universität Bonn, Würzburg 2014 (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 11). Die Publikation der Akten der vatikanischen Konferenz von 2012 zu „Monoteismo e trinità in Erik Peterson“ steht noch aus.

² Er ist gleichzeitig auch auf Italienisch erschienen: Giancarlo Caronello (Hg.), Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider, Vatikanstadt 2012 (Itineraria 7).

dinale Raffaele Farina und Karl Lehmann, sondern auch der damalige Papst Benedikt XVI. den Plan Caronellos für ein Peterson-Symposium maßgeblich unterstützten. Der Papst gab darüber hinaus am 25. Oktober 2010 eine Audienz für die Konferenzteilnehmer, auf der er in einer hier abgedruckten Ansprache die Bedeutung des Hamburger Gelehrten für das eigene Denken hervorhob und unterstrich, er habe an ihm „wesentlich und tiefer gelernt, was eigentlich Theologie“ sei (S. XXVII). In der Tat gibt es bei näherem Hinsehen manche Strukturanalogien im Denken Benedikts zu Petersons Ekklesiologie. Dies wird die künftige Benedikt-Forschung intensiver als bisher zu berücksichtigen haben.

Die Titelgebung des Buches ist berechtigt: Zu Lebzeiten war Peterson ein akademischer Außenseiter. Dies gilt bereits für seine Jahre an der Bonner Evangelisch-Theologischen Fakultät (1924–1929/30), in denen er sich als theologische Ein-Mann-Avantgarde inszenierte (und in gewisser Weise einen katholischen Gegenpol zur dialektischen Theologie aufzubauen suchte). Dies gilt noch mehr für die Zeit nach seiner Konversion im Jahre 1930, als er nach Rom übersiedelte und dort unter bescheidensten Umständen sein Leben fristen musste. Mit vielen Zeitgenossen verband den jungen Gelehrten das Gefühl, in einer Krisenzeit zu leben. Die mit diesem Gefühl unter Theologen häufig verknüpfte Kierkegaard-Lektüre war in der Zeit des Ersten Weltkriegs und der Weimarer Republik durchaus eine Modeerscheinung. Dennoch war Peterson wegen seiner nicht aus der Geschichte, sondern aus strengen dogmatischen Sätzen entwickelten, hierarchisch strukturierten Theologie, die er zudem polemisch zuspitzen liebte, unter seinen evangelischen Kollegen weitgehend isoliert. Im katholischen Denken seiner Zeit war er freilich ebenso wenig beheimatet; zudem verfügte er mit seiner in vielem exzentrischen Persönlichkeit nicht über die notwendigen diplomatischen Fähigkeiten, die ihm in Rom oder anderswo ein erträgliches Auskommen ermöglicht hätten (so lehnte er 1938 einen Ruf nach Washington an die dortige Katholische Universität ab).

Von dem berühmten Traktat „Monotheismus als politisches Problem“, der sich bekanntlich kritisch mit Carl Schmitt auseinandersetzte, einmal abgesehen, ist auch die Petersonrezeption in den Jahrzehnten nach seinem Tod im Jahre 1960 allenfalls „subkutan“ erfolgt. Von einer „theologischen Präsenz“ im Sinne einer „Sichtbarkeit“ kann eigentlich erst in der Gegenwart gesprochen

werden – sie wird im vorliegenden Band eindrucksvoll dokumentiert: In seinem Geleitwort versucht Christoph Marksches, Peterson als „expressionistischen“ Theologen zu fassen. Karl Lehmann ruft Stationen der Vita in Erinnerung und zeichnet die von ihm angestoßene editorische Erschließung des Werkes nach. Die Beiträge von Raffaele Farina, Stefan Heid und Philippe Chenaux skizzieren Petersons Zeit in Rom. Es schließen sich mehrere Aufsätze (von Barbara Nichtweiß, Gabino Urribarri, Christian Nottmeier und Thomas Ruster) an, die das dogmatische Denken Petersons im Rahmen der zeitgenössischen Theologie in den Blick nehmen. In Bonn hat Peterson vor allem als Neutestamentler gewirkt. Die Exegese ist darum Gegenstand eines thematischen Blocks, zu dem Thomas Söding, Giuseppe Segalla, Romano Penna und Hans-Ulrich Weidemann beigetragen haben. Die religionsgeschichtlichen und patristischen Studien Petersons werden von Hubertus R. Drobner, Jörg Frey, Christoph Marksches, Giulia Sfameni Gasparro, Stefan Heid, Adele Monaci Castagno und Roberto Alciati untersucht. Die liturgiegeschichtlichen Arbeiten nehmen Michael Meyer-Blanck, Albert Gerhards, Gerard Rouwhorst, Giuseppe Visonà und Andrea Nicolotti in den Blick, während Beobachtungen zu Petersons Verhältnis zur Person und zum Werk Carl Schmitts den Band beschließen (Michele Nicoletti, Lester L. Field Jr. und Christoph Schmidt). (Die Reihenfolge der Aufsätze weicht hier teilweise von des Bandes ab, dessen Anordnung der Studien in sechs großen Blöcken mir nicht durchweg eingeleuchtet hat.)

Schon diese knappe Übersicht deutet an, dass in vielen Beiträgen Petersons Forschungen und sein Denken in ihren vielen Facetten rekonstruiert werden. Das ist vor allem da hilfreich, wo beide in einen bestimmten theologiegeschichtlichen Kontext eingezeichnet werden und in ihrer Profilierung so besonders klar hervortreten.

Andere Studien bieten darüber hinaus neue Informationen zu Petersons Leben und Werk und deren Nachwirkung, woraus im Folgenden einige wenige, kirchenhistorisch besonders interessante Aspekte hervorgehoben seien: Von einer gewissen wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung sind neu entdeckte Briefe zwischen Peterson und Harnack, die hier erstmals von Nottmeier ediert und kommentiert wurden (freilich offenbar nicht ganz fehlerfrei, denn im Original kann es kaum „apostilice“ bzw. „omnis = totis“ geheißen haben; vgl. S. 155). Ein weiterer Quellenfund ist Petersons zu Lebzeiten unpublizierte Einleitung zu einer Übersetzung von

Origenes' „Exhortatio ad martyrium“, die Monaci Castagno herausgegeben hat.

Den Kontext von Petersons Aufenthalt in Rom und die Bedeutung Kardinal Mercatis als seines Förderers zeichnen Farina und Heid unter Beiziehung neuer Quellen nach. Eindrücklich ist die Darstellung der nicht ganz spannungsfreien Freundschaft zwischen Peterson und Jacques Maritain durch Chenu. Völlig neu war mir der Einfluss Petersons auf den hierzulande viel zu wenig gelesenen Gerhart B. Ladner, den Field dokumentiert. Die (fehlerbehaftete) Lektüre des Monotheismus-Traktats durch Giorgio Agamben beschreibt und kritisiert Schmidt.

Aus den Untersuchungen zu seinen religions-, kirchen-, und liturgiegeschichtlichen Erkenntnissen und Thesen wird deutlich, in welcher Breite Peterson zu seiner Zeit (und teilweise noch heute) vernachlässigte und abgelegene antike Quellen erschloss und produktiv zu nutzen versuchte, während er den patristischen *mainstream* (sowohl im Hinblick auf die Quellen als auch auf die Sekundärliteratur) weithin links liegen ließ. Damit stieß er bei seinen Zeitgenossen auf wenig Resonanz. Sein teilweise kryptischer Schreibstil machte die Rezeption in der Fachwissenschaft zusätzlich schwierig. Er verleiht seinen Schriften etwas Hermetisches, ja Esoterisches, was die Zeitgenossen bereits empfunden haben.

Originell war er freilich allemal: Wer die Schriften dieses merkwürdigen Mannes liest, hat von der ersten Zeile an das Gefühl, in ein theologisches Universum einzutauchen, das in der konfessionellen Gemengelage der Zeit einen ganz eigenständigen Platz einnimmt. Wie Caronello eingangs zu Recht bedauernd feststellt, fehlt in dem vorliegenden Band eine Einschätzung aus der Sicht der evangelischen Systematik. So herrscht der Eindruck vor, dass Peterson als Theologe auf katholischer Seite heute attraktiver ist als auf evangelischer. Die These, man habe es hier mit einem großen Ökumeniker (so etwa behauptet von Marksches, S. XII–XIII, Lehmann, S. 31–33, oder Thomas Söding, S. 190) zu tun, bedarf daher noch der näheren Überprüfung. Ich halte sie – nicht zuletzt im Lichte von Meyer-Blancks Bemerkungen über das „Peterson'sche Missverständnis evangelischer Ekklesiologie“ auf S. 452 – für zweifelhaft.

Gleichwohl trägt dieses lesenswerte Buch – gemeinsam mit der Neuausgabe seiner Schriften – sehr viel dazu bei, die Wege zu einer umfassenden und fairen Beurteilung des zerklüfteten Werks dieses zerrissenen Gelehrten zu ebnen.

Bonn

Wolfram Kinzig

Karl Lehmann (Hg.): *Dominus fortitudo*. Bischof Albert Stohr (1890–1961), Hg. anlässlich des 50. Todestages in Zusammenarbeit mit Peter Reifenberg und Barbara Nichtweiß, Mainz-Würzburg; Echter 2012, 470 S., ISBN 978-3-934450-55-4 und 978-3-429-03555-6.

Der zum 50. Todestag erschienene Band versammelt Beiträge zum bischöflichen Wirken Albert Stohrs 1935–1961. Der zweite Teil bringt S. 197–403 einen von Barbara Nichtweiß bearbeiteten Auszug aus seinen Schriften, Hirtenbriefen und Predigten. Ein einführendes Lebensbild *Karl Lehmanns* zeichnet die wichtigsten Lebensstationen seines als Sohn eines Reichsbahn-Obersekretärs in Friedberg geborenen Vorgängers, den Besuch des Friedberger Augustiner-gymnasiums und des Mainzer Seminars, Priesterweihe 1913, Kaplanszeit, die Promotion über die Trinitätslehre Bonaventuras bei Engelbert Krebs. 1928 folgte die Habilitationsschrift über dasselbe Thema bei Ulrich von Straßburg. Seit 1924 lehrte er am Mainzer Seminar, 1926–1935 als Professor für Dogmatik, 1935 wurde er schließlich in recht jungen Jahren Bischof. Sein Verhältnis zu den Machhabern sei durch ablehnende Festigkeit und Umsicht bestimmt gewesen; gegenüber den staatlichen Stellen habe er keine notwendige Auseinandersetzung gescheut. Schon vor der Bischofsweihe war er aufgeschlossen für ökumenische Bemühungen und stand der Una Sancta-Bewegung mit relativer Offenheit gegenüber. 1954 plädierte er für eine Kirchenunion mit katholischer Lehre und protestantischen disziplinarischen Möglichkeiten. Schwer enttäuscht war er nach dem Krieg, dass der Versuch, die Konfessionsschule in Rheinhessen wieder einzuführen, scheiterte. Stohrs wissenschaftliche Arbeiten zur mittelalterlichen Trinitätstheologie würdigt *Peter Walter*, näherhin also die Promotion in Freiburg, Studienaufenthalte in Rom und Münster und die Habilitation in München. Dabei erscheint er voller Selbstbewusstsein (und Pragmatismus), die Arbeit stand aber dann doch nicht über aller Kritik der Fakultät. Die mittelalterliche Trinitätslehre sah er zwischen den Polen der augustini-schen Geistanalogie und der pseudo-dionysianischen Liebesspekulation des Richard von Sankt Viktor; später sei eine weitere, (traditions-)kritische Richtung hinzugekommen; gedanklich sei Stohr hier vom französischen Jesuiten Théodore de Régnon (1831–1893) abhängig, nach Joseph Sauer selbst in seiner Kenntnis der antiken Quellen. Trotz der Beibehaltung von dessen Schemata habe er

aber in vielen Details genauer hingeschaut und Präzisierungen vorgenommen. Stohrs (ausgleichende und mit der Zeit immer weniger reservierte) Haltung zur liturgischen Erneuerung analysiert *Jürgen Bärtsch*, gestützt auf die Arbeit Maas-Ewerds. Das gegen die liturgische Bewegung gerichtete Buch Max Kassiepes „Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart“ wirbelte vor allem bei der Jugend viel Staub auf, so dass Stohr als Referent für Jugendfragen seinen Studienfreund Romano Guardini um ein „umsichtiges Wort“ bat; ein bischöfliches Referat für die Liturgie wurde gegründet, das Stohr (Referent) und Bischof Landersdorfer (Passau, Koreferent) anvertraut wurde. Auf weitere Angriffe hin verfassten die beiden ihre bekannte Denkschrift an den Papst; es folgte Gröbers kritisches Memorandum und die Anfragen der römischen Kurie. Stohrs Antwort verteidigte die liturgische Bewegung; auch die römische Antwort war dann nicht vollkommen ablehnend; *Mediator Dei* griff schließlich wichtige Anliegen auf; an den Studententreffen des 1951 gegründeten Liturgischen Instituts in Trier hat Stohr fast immer teilgenommen. Unter Stohr wurde aber insbesondere das deutsche Einheitsrituale von 1950 erarbeitet (in ihrer Denkschrift vom 2. Juni 1942 forderten Stohr und Landersdorfer aber auch, „den starken jüdischen Einschlag im Gebetsleben der Kirche“ zu reduzieren, S. 95). Stohrs Einbindung in die ökumenische Bewegung ist Gegenstand des Beitrags von *Leonhard Hell*. 1951 knüpften Jan Willebrands und Frans Thijssen zur Schaffung eines Netzwerks katholischer Ökumeniker Kontakte nicht nur nach Paderborn, sondern auch zu Bischof Stohr nach Mainz. 1952 nahm dieser neben den Professoren Joseph Lortz und Karl Schmitt (1903–1964) an der Gründungskonferenz der CCQE (und den folgenden Jahrestagungen, etwa 1954 in Mainz) in Fribourg teil. Seine Eingabe zur Konzilsvorbereitung 1959 sei vom Anliegen der Förderung der ökumenischen Einheit durchzogen. Der dogmatische Teil der gemeinsamen Eingabe der deutschen Bischöfe wurde Stohr anvertraut, der zahlreiche Professoren beauftragte; die Bischofskonferenz redigierte Stohrs Schema aber noch erheblich; Stohr wurde 1960 in die Theologische Kommission berufen, wohin er vergeblich versuchte, auch Karl Rahner hineinzubringen. Mehr der praktischen ökumenischen Arbeit Stohrs widmet sich der Aufsatz von *Hermann-Josef Braun*. Seit 1945 trafen sich in Hessen-Nassau regelmäßig Vertreter der beiden Kirchenleitungen, was später belastet war durch Kirchenpräsi-

dent Martin Niemöllers ablehnenden Vorwurf, die BRD sei in Rom gezeugt und in Washington geboren. Seit 1947 traf sich in Schloss/Erziehungsheim Braunshardt unter Stohrs Protektorat und Teilnahme zwei Mal jährlich ein Una Sancta-Kreis zu Vortrag und Diskussion. Wichtig waren der evangelische Pfarrer Rudolf Goethe (1880–1965, Konversion 1949; eine solche vollzogen auch viele andere evang. Teilnehmer) und der katholische Geistliche und spätere Mainzer Pastoraltheologe K. Schmitt. *Michael Kießener* untersucht Stohrs politische Haltung. Obwohl auch für ihn Versailles 1935 ein „ehrlöser Scheinfrieden“ war, habe er „ein durchaus positives Verhältnis“ zur Weimarer Republik entwickelt. Sein großes Anliegen, die Konfessionsschule, konnte aber nicht befriedigend umgesetzt werden. 1931 wurde er in Hessen Landtagsabgeordneter: Hauptfeinde waren die Liberalen und die Sozialisten, aber auch die extrem rechten Völkischen. In der NS-Zeit haben die Auseinandersetzungen in Mainz tendenziell eine stärkere Eskalationsstufe erreicht, was an den lokalen staatlichen Instanzen lag, aber auch an Stohr, der für einen schärferen Kurs plädierte, auch wenn sich der Bischof stets patriotisch als Glied der Volksgemeinschaft fühlte. Christkönig 1941 erklärte er die Menschenrechte und damit das Lebensrecht aller als heilig und unverletzlich. Ein Brief 1943, der die Judendeportationen kritisierte, wurde nicht abgeschickt. Ab 1945 machte er sich zum Anwalt der Deutschen, sprach sich gegen die moralische Verurteilung des Volks aus und sprach in einem Brief an den Papst von den „neuen Konzentrationslagern, die die Amerikaner errichten“. Ganz Deutschland sei in der NS-Zeit ein „großes Konzentrationslager gewesen“. Die Entnazifizierung nehme den Deutschen ihre Ehre, so Stohr. Massiv kämpfte er im stark katholisch geprägten Bundesland Rheinland-Pfalz nun für die Wiedereinführung der Bekenntnisschule. *Eva Rödel* zeigt, wie 1952 eine heftige schulpolitische Auseinandersetzung auf seine Initiative hin begann, bei der aber auch viele katholische Eltern ihm dann die Gefolgschaft verweigerten und auch Pfarrer das intransigente Agieren ihres doch ökumenisch interessierten Bischofs nicht verstanden. Längst nicht alle katholischen Eltern stellten wie gefordert Anträge auf Umwandlung in katholische Konfessionsschulen. Stohr war von einer ultramontanen Verfallsoptik geprägt; den Niedergang führte er auch auf die Gemeinschaftsschule zurück. Schließlich widmet sich *Hermann-Josef Braun* dem durch den Zuzug vieler Heimatvertriebener not-

wendigen massiven Kirchenbau im Bistum: Stohr weihte in seiner Amtszeit 111 Kirchen. Prestigebauten wie der Mainzer Dom oder St. Ludwig in Darmstadt wurden restauriert, andere Kirchen wurden verändert oder vereinfacht neu aufgebaut. Einem modernen Konzept folgte etwa Hl. Kreuz in Mainz, während sonst oft einfach Zweckbauten errichtet wurden. Sind die genannten Beiträge ganz überwiegend eine Einordnung in den Forschungsstand, so erinnern die Ausführungen von *Barbara Nichtweiß*, was eigentlich zu tun wäre, nämlich den noch vorhandenen Teil des Nachlasses und seine Veröffentlichungen zu sammeln und auszuwerten. Hierzu sahen sich die Autoren der Beiträge kaum veranlasst. Sie weißt auf näher zu untersuchende Ambivalenzen hin, etwa im Verhältnis zum Judentum, oder in der Kritik der NS-Machthaber und seiner Bewunderung für Mussolini noch 1938, da in Italien seiner Meinung nach ein gelungenes Verhältnis von Staat und Kirche herrsche. All dies als Hinweise und Zwischenergebnisse: So bleibt freilich der Gesamteindruck, die eigentliche Forschungsarbeit muss noch geleistet werden.

Regensburg

Klaus Unterburger

Benjamin Dahlke: Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils. Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Beiträge zur historischen Theologie 152), 257 S., ISBN 978-3-16-150382-5.

Die bei Leonhard Hell verfasste Dissertation will die Barth-Rezeption im katholischen deutschen Sprachraum bis 1958 analysieren, mithin also vor allem, welche Wirkung der radikale Umbruch von der liberalen zur dialektischen Theologie auf das katholische Denken hatte. Barths Denken sei auf ein viel größeres Interesse gestoßen als Friedrich Heilers Konzept einer „Evangelischen Katholizität“, da bei diesem der denkerische Liberalismus trotz Betonung von Liturgie, Bischofsamt und altprotestantischen Bekenntnissen erhalten geblieben sei. So dürfte der Antiliberalismus die verbindende Klammer der katholischen Barth-Rezeption sein, der trennende Graben aber Barths Gegnerschaft zur Metaphysik und zur *analogia entis*.

Mit Karl Barths zweiter Auflage des Römerbriefkommentars (1922) setzte die Rezeption ein. Joseph Wittig zog ihn als Beleg dafür heran, dass die bisherige Verkündigung an einer kraftlosen formelhaften Sprache leide, die Gott begreifbar gemacht habe. Jo-

seph Engert sah triumphierend die Todesstunde des „Historismus“ gekommen. Erich Przywara, der „wirkmächtig“ (S. 29) wurde, freute sich, dass die Gottesfrage wieder in den Blickpunkt gerate; ausgehend von der katholischen Bipolarität von Immanenz und Transzendenz Gottes („in-über“) schlage hier aber der protestantisch-theologische Immanentismus in die andere Einseitigkeit um. Karl Adam lobte das Wiedererwachen reformatorischen Erbes, es fehle aber die Metaphysik der Seinsanalogue. Scholastisch geprägte Autoren bemängelten dies immer wieder: Zwar sei christliche Substanz in gewisser Weise wieder vorhanden (nach Michael Gierens SJ aber nicht einmal das), könne von der dialektischen Theologie aber nicht philosophisch-rational begründet werden; Grundüberzeugungen blieben als Antithese dem neuzeitlichen „Idealismus“ und „Subjektivismus“ verhaftet (Karl Rahner, Hermann Volk u. a.). Um Barth in Münster entwickelte sich aber auch ein ökumenischer Gesprächskreis mit dem Religionsphilosophen Bernhard Rosenmüller als treibender Kraft, zu dem dann vor allem Robert Grosche stieß, der dann nach Barths Weggang nach Bonn den Gesprächsfaden fortsetzte, da er in der Nähe Bonns Pfarrer war. Die dialektische Theologie, so Grosche, habe Nutzen für den Katholizismus, da sie auf Defizite hinweise: auf das Wort und die Unendlichkeit Gottes. Zugleich nahm Grosche Augustinus und die katholische Tradition gegen den Synergismusvorwurf in Schutz. Auf Interesse stieß auch Barths Anselm-Deutung *Fides quaerens intellectum* im katholischen Raum. Anders als Barth deuteten Franz Salesius Schmitt OSB und Rudolf Allers Anselms Programm aber als rein philosophisch, das Ergangensein der Offenbarung werde gerade nicht vorausgesetzt. Anders der Gerlever Benediktiner Anselm Stolz: Im *Proslogion* werde betend Theologie betrieben, die rational auf eine mystische Erfahrung und Schau ziele. Barth suchte die Auseinandersetzung mit katholischen Theologen, die er zu Diskussionen einlud, etwa Przywara zum Kirchenbegriff (Kirche allein als Mittel, oder real vermittelnd?) oder den Maria Laacher Mönch Damasus Winzen zu den Sakramenten (Geschöpfliches als Instrumentalursache?). In gewisser Weise identifizierte Barth das Katholische mit der Lehre von der Seinsanalogue stark im Sinne Przywaras, was sich im 1932 geschriebenen Vorwort zur kirchlichen Dogmatik niederschlug, in dem er diese bekanntlich als Erfindung des Antichrists dämonisierte. Es ist klar, dass viele katholische Autoren hierauf die denkerische Inkonsistenz einer solchen Behauptung betonten. Einen eigenen Akzent

setzte Gottlieb Söhngen, der zwar die philosophische Theologie nicht völlig ablehnte, aber doch die Andersartigkeit biblisch-heilsgeschichtlichen Denkens und der biblischen Gottesrede betonte und der sich deshalb gegen Przywara wandte (dessen reifes Werk „Analogia entis“ scheint Barth freilich gar nicht mehr gelesen zu haben). Zwar schließe eine Offenbarungstheologie eine natürliche Theologie ein; deren Verhältnis bemesse sich aber erst aus der Offenbarung und nicht aus der Vernunft, da ansonsten die Offenbarung zu einem Annex der Seinsanalogie werde. Gott vorrangig und in sich selbst lasse sich so also nicht aus der Schöpfung, sondern nur aus seinem geschichtlichen Handeln erkennen, so dass die Heilsgeschichte das christliche Kriterium sei, an dem sich die Metaphysik zu messen habe. Barth sah mit Sympathie in Söhngen den Vorreiter einer neuen Art katholischer Theologie.

Der zweite Hauptteil mit rund 40% der Studie gehört der Barth-Rezeption Hans Urs von Balthasars. Dieser näherte sich der dialektischen Theologie von der Geschichte des eschatologischen Problems her, verstanden als Ringen um die Zuordnung von endlichem und ewigem Sein; für die Wiedergeburt der individuelle Eschatologie komme dieser, ebenso wie auf dem Gebiet der allgemeinen Menschheitsgeschichte dem Sozialismus, eine herausragende Bedeutung zu. Die dialektisch in Gegensätzen sich vollziehende Geistesgeschichte stehe vor der Erkenntnis, dass weder das Modell des Prometheus noch das des Dionysius die menschliche Existenz zu einer letzten Ganzheit fügen können; dass so die Stunde der christologischen Alternative schlage, belege besonders Barths Theologie, der das Verlassen einer dionysischen Theologie freilich nur unvollkommen gelinge, da das Endliche in dieser Welt in seiner Nichtidentität ohne Gottesbezug eingemauert bleibe. Beim späteren Barth gebe es Tendenzen der Überwindung, in dem Christus den Gegensatz zwischen Gott und Mensch in sich erleide. Man müsse noch mit Barth über Barth hinausgehen. Balthasar rang mit dem gnadentheologischen Zweistockwerkdanken der Schultheologie: Hierbei waren ihm Barth, dessen Theologie sich erheblich weiter entwickelt habe, und Przywara die wichtigsten Bezugsgrößen: Gott und Mensch müssen in unähnlicher Ähnlichkeit gedacht werden, da der Mensch völlig abhängig von Gott und zugleich freies Geschöpf ist: so stimmten der spätere Barth (dessen Weiterentwicklung die katholische Theologie kaum erfasst habe) und der spätere Przywara, mithin *analogia fidei* und *analogia entis*, letztlich überein. Natur lasse sich

nicht philosophisch, sondern nur aus der Offenbarung als deren Vorraum erkennen. Natur und Gnade bilden eine strikte Einheit in Christus, trotz möglicher Unterscheidbarkeit. Theologie sei allein Christologie, so wie nach Barth über Gottes Heilswillen nicht unabhängig von Christus spekuliert werden könne. Barth half so zur Überwindung des Thomismus und zu einer Umkehr der Denkweise, die konsequent von der konkreten Offenbarung und nicht von einer vorgelagerten rein natürlichen Philosophie ausgehe.

Der schmalen, aber konzisen Studie Dahlkes gelingt es präzise, nicht nur oberflächlich „ökumenische Kontakte“, sondern den Einfluss Barths auf eine methodisch-prinzipielle Neuformulierung der Grundlagen der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert herauszuarbeiten. In systematischer Sicht hätte man vielleicht Przywara und Söhngen neben Balthasar umfassender und weitgehender entfalten können. Vielleicht hätte dann ein solches In-Beziehung-Setzen noch weitere Einsichten generieren und systematisch entfalten können. Vielleicht hätte auch das kurz vorher verfasste Werk von Amy Marga eine stärkere Berücksichtigung verdient? Ließe sich nicht auch Künigs Sicht auf Barth analytisch tiefgehender und perspektivenreicher entfalten? Doch wäre das vielleicht dann eine ganz andere, vom Autor nicht intendierte Studie geworden.

Gerade die Zuspitzung auf von Balthasar führt nämlich systematisch in die Tiefe gehend in das Zentrum seiner Analyse, sodass der Verfasser mit seiner Dissertation eindrucksvoll seine systematische und historische Begabung dokumentiert hat.

Regensburg

Klaus Unterburger

Jörg Ernesti: *Paul VI. Der vergessene Papst*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2012, 374 S., ISBN 978-3-451-30703-4.

Ausgangspunkt der Monographie ist die Feststellung, Paul VI. sei heute ein *papa dimenticato*; keine wissenschaftliche Biographie oder Monographie sei in den letzten Jahren erschienen; die öffentliche Erinnerung sei gering und eher einseitig negativ. Andererseits gibt es die Erinnerungen und Publikationen seines Sekretärs Pasquale Macchi (1923–2006) und seines Freundes Jean Guitton (1901–1999), sowie die phasenweise intensive Forschungstätigkeit des *Istituto Paolo VI.* in Brescia, dazu Biographien etwa von Andrea Tornielli und Peter Hebblethwaite. Die vatikanische Überlieferung ist ja für sein Pontifikat noch auf nicht absehbare Zeit unzugänglich. So kann die Auf-

gabe einer Biographie nur eine Zwischenbilanz sein, die die Resultate insbesondere der italienischen Forschung bündelt, bewertet und im deutschen Sprachraum bekannt macht (vgl. S. 31), was Jörg Ernesti in gut lesbarer Weise gelungen ist. Eine in der Sicht des Rezensenten etwas bedauerliche Grundentscheidung war es freilich, die Jahre 1897–1963, also die Zeit vor dem Pontifikat, auf einem „vergleichsweise bescheidenen Raum“ darzustellen (S. 18), handelt es sich hier doch um Zeiträume, die für den Intellektuellen und Kurialen Montini ungemein formend waren. Gerade die theologisch-spirituelle Prägung ist das vielleicht Charakteristischste und Interessanteste an seiner Persönlichkeit; zudem ist die Erforschung der frühen Jahre nicht durch archivalische Sperrfristen behindert (S. 122 ist dann aber etwas überraschend zu lesen, Montini war kein „großer Theologe“).

Montini entstammte einer alt eingesessenen Bürgerfamilie aus Brescia. Der Vater vermittelte wohl die Nähe zur frühen Christdemokratie, die Mutter (neben anderen Einflüssen) das Interesse für frankophone Literatur und Theologie, das ihn stets begleiten sollte und dessen Bedeutung für den Pontifikat herauszuarbeiten als Aufgabe bleibt. Auch seine betonte Bejahung von Modernität, besonders moderner Kultur, Kunst und Wissenschaft, soweit sie nicht antichristlich seien, wurde hier grundgelegt. Nach der Priesterweihe bekam Montini die Gelegenheit zum akademischen Studium in Rom und zu einer Ausbildung in der päpstlichen Diplomatenaakademie, 1924 trat er in den Dienst des Staatssekretariats (1937 Substitut, so dass er die vatikanische Außenpolitik bis 1954 stark mitverantwortete) und wurde Geistlicher Assistent des katholischen Studentenbundes FUCI (-1933). Die rätselhafte Versetzung zum Erzbischof von Mailand 1954 und die nichterfolgte Kardinalsennung kann auch Ernesti auf der Grundlage der bisherigen Quellenlage nicht erklären (S. 47). Montini ging es um die Pastoral gerade an den Fernstehenden (auch zu den Sozialisten und den Gewerkschaften suchte er Brücken zu bauen), die es zu studieren und von denen es zu lernen gelte, gerade in der modernen Großstadt. 1963 wurde er, wenig überraschend, als gemäßigt konservativer Kandidat zum Papst gewählt, der sich vielfach auf das Erbe seiner beiden Vorgänger berief, sein Papstname bezog sich auf den Apostel als großen Missionar und Theologen des frühen Christentums, die modernen Medien benutzte er von Beginn an entschlossen.

Die zügige Wahl, so Ernesti, habe zur Folge gehabt, dass Konzilsmajorität und –

minorität glaubten, der Papst werde „ihren jeweiligen Interessen entgegenkommen“ (S. 79). Bei der Schilderung der Reise ins Hl. Land müsste vielleicht doch stärker betont werden, dass der Papst erst auf Druck von außen Kardinal Tisserant den Trauerkeller Martef Hashoah besuchen ließ und selbst anlässlich dieser Reise die umstrittene Haltung Pius' XII. angesichts der Shoah verteidigte, in die er eben selbst maßgeblich im Staatssekretariat eingebunden war. Auch die inzwischen v. a. in Italien sehr gut erforschte Haltung des Hl. Stuhls zur Palästinafrage im 20. Jahrhundert ist wohl zu pragmatisch und in gewisser Weise verharmlosend erklärt. Der Einfluss und die Eingriffe des Papstes auf bzw. in das Konzil werden eher kurz abgehandelt. Der Kritik Yves Congars am extrem gesteigerten päpstliche Zentralismus und dem letztlich tendenziell autokratischen Amtsverständnis Pauls VI. wird als „Dünkel des Theologen“ von Ernesti kritisiert (S. 123); auch Alberigos Kritik wird nicht übernommen, da dem Papst die Leistung zugeschrieben wird, dass es „nicht zu einem nennenswerten Schisma“ gekommen sei (S. 124). Andererseits schreibt Ernesti selbst: „Sein Rollen- und Amtsverständnis ist in gewissem Sinn monarchisch, vergleichbar demjenigen des Pacelli-Papstes“ (S. 304). Die nachkonziliaren Debatten, Reformen und Entscheidungen bilden den Hauptteil der Studie. Elemente seiner Pastoral vor 1963, etwa die Zuwendung zur Arbeiterschaft, wirkten weiter, auch wenn der Ton von Äußerungen, so der Verf., „anachronistisch“, sein Anliegen „allzu optimistisch“ gewesen sei. (S. 171). Recht scharf werden Initiativen (und auch etwa Kardinal Suenens) kritisiert, den Pflichtzölibat für Weltpriester in der westlichen Kirche abzuschaffen (S. 206). Zu *Inter Insigniores* und der Ablehnung des Wehesakramentes für Frauen (1976) hätte man doch auch erwähnen müssen, dass die Expertise der päpstlichen Bibelkommission sich vorher ganz klar für die Möglichkeit positioniert hatte (S. 209). Die vatikanische Ostpolitik wird eher kritisch gesehen (v. a. S. 274 f.). Im Fall Lefebvre war der Papst der Überzeugung, dass derjenige, der die „alte Messe“ in Ausnahmefällen wieder zulasse, die Ablehnung des Konzils symbolisch zugestehe; auch könne nicht von zwei Riten gesprochen werden, sondern der „*Novus ordo*“ sei der in Kontinuität fortentwickelte einzige römische Ritus.

In weitreichenden Fragen wird zwar vom Verf. Stellung genommen, letztlich fragt man sich aber, woher man das weiß, etwa, dass die Liturgiereform die nachkonziliare Krise verschärft habe (S. 127). Die ultramontane pejorative Sichtweise auf Gallikanismus und

Febronianismus als „zentrifugal“ und „separatistisch“ (S. 141) ist sicher nicht korrekt, was wiederum zur Frage führt, ob die rein beratende Konzeption der Bischofssynode und die einsetzende nochmalige enorme Machtsteigerung der Kurie nicht viel genauer und kritischer zu analysieren wären. Die doch sonst kaum strittige These, dass eine Folge von *Humanae vitae* die Entfremdung der Familien zur Hierarchie gewesen sei, möchte Ernesti so nicht gelten lassen (S. 232). Eher kritisiert er, dass das Lob auf Ehe und Familie zu wenig Raum für die „höhere“ Berufung „der zölibatär lebenden Menschen“ lasse, was vielleicht eine Ursache für den Rückgang des Priesternachwuchses sei, eine These, die sich doch kaum verteidigen lässt. Kritik der Ortskirchen an päpstlichen Entscheidungen wird auf einen gemeinsamen Geist der „contestazione“ zurückgeführt (S. 233). Zum Lebensende war der Papst immer leidender, gedrückt von der Verantwortung seines Amtes. Tief getroffen wurde er von der Ermordung des christdemokratischen Politikern und Freundes Aldo Moro (1978). Manches wird in der Studie gar nicht angesprochen, etwa die Frage der Rolle Montinis bei den vatikanischen Fluchtlinien nach Kriegsende nach Lateinamerika.

So kann man in vielen grundlegenden Fragen der Beurteilung des Pontifikats auch anderer Meinung sein, was wohl nicht anders sein kann, so lange die wichtigsten Quellenbestände gesperrt sind und Fragen nach Regierungspraxis, Netzwerken und Ratgebern, formellen und informellen Beziehungen nicht beantwortet werden können. Immerhin ist es das Verdienst des Verfassers, mit der Darstellung seiner Sichtweise die Diskussion neu angestoßen und Resultate der italienischen Forschung in den deutschen Kontext für breitere Kreise vermittelt zu haben.

Regensburg Klaus Unterburger

Raymond Lillevik: Apostates, Hybrids, or True Jews? Jewish Christians and Jewish Identity in Eastern Europe 1860–1914, Eugene – Oregon: Pickwick 2014, 385 S., ISBN 978-1-6256-4530-2.

Der ein oder andere Leser der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ dürfte am 30. Juni 1905 ein wenig erstaunt gewesen sein, als er die regelmäßig erscheinende Berichterstattung zur Lage der russischen Juden las. Denn die in Berlin erscheinende Wochenzeitung, seinerzeit eines der bedeutendsten Presseorgane des deutschsprachigen Judentums, hatte darin nicht weniger als einen Nekrolog für einen protestantischen Missio-

nar abgedruckt. Rudolf Hermann Gurland wurde 1831 als Chaim Gurland im damals russischen Wilna geboren und erhielt eine traditionelle jüdisch-orthodoxe Erziehung. Später war er als Rabbiner tätig, bevor er 1864 zur evangelisch-lutherischen Kirche konvertierte und fortan als Seelsorger und „Judenmissionar“ unter seinen früheren Glaubensgenossen in Kurland und Odessa wirkte. Wie der Verfasser indes betonte, „war Gurland der Gemeinschaft, aus der er hervorgegangen war, aber doch in der Seele treu geblieben, und die Leiden seiner ehemaligen Glaubensgenossen erfüllten ihn mit tiefer Schwermut...“.

Gurlands Versuch, seinen christlichen Glauben und seine jüdische Herkunft zumindest partiell zu verbinden, war vermutlich der Grund, weshalb ihm die Allgemeine Zeitung des Judentums einen relativ ausführlichen Nachruf widmete. Zugleich eröffnet sein Bestreben, verschiedene, widersprüchliche religiöse Überzeugungen in das eigene Selbstverständnis zu integrieren, ein aus religionswissenschaftlicher wie kulturgeschichtlicher Sicht durchaus reizvolles Forschungsfeld. Dennoch laufen Grenzgänger wie Gurland nicht selten Gefahr, von „beiden Seiten“ vergessen zu werden, da ihre Biographie und die von ihnen hinterlassenen Schriften scheinbar außerhalb des klassischen Fokus' sowohl der jüdischen Geschichtsschreibung wie auch der Kirchengeschichte liegen. Die Dissertation des norwegischen Theologen Raymond Lillevik ist in dieser Hinsicht eine erfreuliche Ausnahme, die belegt, wie aufschlussreich ein näherer Blick auf Brüche und Kontinuitäten in den Lebensgeschichten von Konvertiten sein kann.

Drei Männer – der bereits erwähnte Gurland, Christian Theophilus Lucky und Isaak Lichtenstein – dienen Lillevik als Fallbeispiele, ein Ansinnen, das methodisch vor allem deshalb überzeugt, weil die drei Protagonisten aus unterschiedlichen Regionen Ost(mittel)europas stammten und somit bis zu einem gewissen Maß die konfessionelle und lebensweltliche Vielfalt der lokalen jüdischen Bevölkerung abbilden: Gurland lebte und wirkte im Russländischen Reich, wo er wiederholt mit Vertretern der Haskala (jüdische Aufklärung) in Kontakt kam, auch wenn er selbst bis zu seiner Taufe einen orthodoxen Lebensstil pflegte; Lucky, dessen Name ursprünglich Chaim Jedidja Pollak lautete, wurde in Galizien in der heutigen Ukraine geboren. Während längerer Studienaufenthalte in Breslau und Berlin kam der traditionell erzogene Lucky gleichermaßen mit den gemäßigten Reformideen Zacharias Frankels wie auch mit der

Wissenschaft des Judentums in Berührung. Lichtenstein schließlich stammte aus Mähren, verbrachte aber den Großteil seines Lebens als Rabbiner in Ungarn, wo er eher unfreiwillig in die Auseinandersetzung zwischen orthodoxen und neologen (liberalen) jüdischen Gemeinden hineingezogen wurde.

Alle drei Männer hatten eine profunde jüdische Ausbildung genossen, die sie für einen Rabbinerposten qualifizierte, und alle drei wandten sich in unterschiedlicher Intensität einer protestantischen Kirche zu, ohne dabei jedoch den Kontakt zu ihrer früheren Religionsgemeinschaft zu verlieren. Ganz im Gegenteil, Lucky hielt sich auch nach seiner Taufe an die religiösen jüdischen Gebote, insbesondere und gerade an die Kaschrut (Speisegesetze); zudem blieb er unverheiratet, wohl deshalb, weil eine Familiengründung nach damaliger gesellschaftlicher und rechtlicher Auffassung eine eindeutige religiöse Festlegung vorausgesetzt hätte. Lichtenstein wiederum vollzog gar keine formale Konversion, sondern verblieb bewusst im Judentum, auch wenn er seine christliche Überzeugung, die für ihn lediglich die konsequente Fortführung seines jüdischen Glaubens bedeutete, in diversen Broschüren öffentlich kundtat.

Lillevik nähert sich der religiösen Identität der drei Protagonisten auf mehreren Ebenen an, zum einen über eine primär faktographische, vergleichende Biographie, zum anderen über eine detaillierte Analyse ihrer Schriften, die teils in Monographieform, teils als Zeitschriftartikel oder auch über Dritte kolportiert, erschienen. Ergänzend und an vielen Stellen leider ausschließlich werden außerdem Erinnerungen von Weggefährten, Freunden und Verwandten herangezogen. Auf diese Weise entsteht vor allem ein dichtes Bild dessen, wie Gurland, Lucky und Lichtenstein von außen, das heißt vorrangig aus christlicher Perspektive, gesehen wurden. Für den Leser bleibt jedoch letztlich die Frage, inwiefern dies den dreien wirklich gerecht wird. Zwar mag man die Tatsache, dass Lillevik alle drei häufig lediglich aus zweiter oder gar dritter Hand zitiert, mit dem offensichtlichen Mangel an Selbstzeugnissen entschuldigen. Doch hätte eine derartige Praxis mehr quellenkritische Sorgfalt erfordert, an deren Stelle bei Lillevik oft der Wunsch nach Eindeutigkeit tritt – etwa, wenn er ausführlich den Objektivitätsgrad verschiedener konkurrierender Überlieferungen zu Lichtensteins „Konversion“ erörtert, anstatt die von diesem vermutlich bewusst gestreute oder zumindest geduldete Vieldeutigkeit zuzulassen.

Bedauerlich ist auch, dass der Autor auf einige, aufgrund des imperialen biographischen Kontexts naheliegende religionsgeschichtliche Aspekte im Selbstverständnis seiner Protagonisten kaum oder gar nicht eingeht. Dazu gehört in erster Linie die Frage nach der Bedeutung der umgebenden Mehrheitsreligion für den Konversionsentschluss, die im Falle des Zarenreiches russisch-orthodox und im Falle der Habsburgermonarchie katholisch war. Auch wenn der Protestantismus in einzelnen Regionen, wie Kurland oder Teilen Ungarns, durchaus eine größere Rolle spielte, bleibt es dennoch verwunderlich, dass sich alle drei ausnahmslos evangelischen Kirchen und den von ihnen geförderten Missionarskreisen zuwandten, ohne den Eintritt in eine andere christliche Konfession überhaupt je erwogen zu haben. Lilleviks Hinweis auf ein ähnliches Verständnis von Observanz bei Juden und Siebenten-Tags-Adventisten, denen sich Lucky anschloss, scheint hier nicht ausreichend.

Der mehrschichtig angelegte Aufbau des Buches macht Wiederholungen an vielen Stellen unumgänglich. Dennoch hätte ein umsichtiges Lektorat ermüdende Doppelungen oftmals vermeiden und so zu einem stringenteren Textfluss beitragen können. Gleiches gilt für einige unschöne orthographische Fehler (meist „tanak“ anstelle von „tanakh“) wie auch für die wenig gelungene Verwendung des bereits im Titel sehr prominenten Begriffs „hybrid“. Wenngleich das dahinterstehende Konzept einer identitären Mehrfachverortung ein mehr als sinnvolles methodisches Instrument für Lilleviks Forschungsanliegen ist, existiert doch seit einigen Jahren eine Fülle alternativer Begrifflichkeiten, die den aufgrund seiner rassistheoretischen Vergangenheit belasteten Begriff des „Hybriden“ als überflüssig erscheinen lassen.

Diese Kritik soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Lilleviks Studie einen durchaus originellen Beitrag zum Selbstverständnis jüdischer Christen sowie allgemein zum Forschungsfeld der (Re-)Konversion darstellt. Das wird insbesondere im Fazit deutlich, in dem der Autor eindringlich die Grenzen aufzeigt, an die Gurland, Lucky und Lichtenstein bei Juden wie Christen unweigerlich stoßen mussten, sobald sie mit ihrem eigenen Glaubensverständnis die theologischen Grundlagen beider Religionsgemeinschaften gleichermaßen in Frage stellten.

München

Martina Niedhammer

Ulrich Andreas Wien: *Resonanz und Widerspruch*. Von der siebenbürgischen Diaspora-Volkskirche zur Diaspora in Rumä-

nien, Erlangen: Martin-Luther-Bund 2014, 622 S., ISBN 978-3-87513-178-9.

Mit 14 Aufsätzen spannt der Autor den Bogen vom 19. Jahrhundert der Monarchie in das beginnende 21. Jahrhundert. Insbesondere das vergangene Jahrhundert steht im Blickpunkt, ein spannender und intensiver Überblick über die Kirchenrechtsentwicklung, beginnend mit der ersten verbindlichen Kirchenordnung 1550 bis zum Anfang des innerkirchlichen Kirchenregiments mit einem paritätisch besetzten Oberkonsistorium 1762. 1807 beendete der Summeepiskopat des Herrschers vorerst die Autonomie der Kirche durch die „Vorschrift“, die bis 1855 Gültigkeit hatte und die Kirche als Anstalt öffentlicher Bildung und Moral begriff. Die neue Kirchenverfassung von 1861/62 mit Georg Daniel Teutsch als Motor erstrebte volle Autonomie aufgrund des synodalen-presbyterialen Prinzips. Autonomie und Selbstbestimmung des Dreistufenaufbaus der Landeskirche dienten als Vorbild für andere kirchliche Verfassungsreformen, eigentlich mit zeitbedingten Modifikationen bis 1997. geltend. Der Aufsatz liest sich fast wie eine Geschichte der Siebenbürger Sachsen dieser Zeiten, geprägt von liberaler Theologie und Kulturprotestantismus. Die Landeskirche wurde zum integrierenden Faktor der Sachsen, besonders als sie kulturelle Autonomie und ethnische Identifikation verteidigen musste. Nach dem Übergang an Rumänien 1919, einem multikonfessionellen Staatsgebilde (Tabellen veranschaulichen dies), wurde die orthodox-rumänische Kirche zur dominierenden. Die Lutheraner schlossen sich zusammen. 1926 folgte eine neue Kirchenordnung, 1928 ein neues Kultusgesetz. Fehlende Mittel gefährdeten die Schulautonomie, bis 1933 bis 1944 die politische Radikalisierung kirchliche Organe zum Anhängsel der NS-beherrschten Volksgruppe machten.

Nach 1945 setzten nach gefestigten innerkirchlichen Verhältnissen der Druck und die Schikanen von außen ein, die Kirche kam unter Kuratel der Kommunisten mit einer 1949 oktroyierten Kirchenverfassung. Enteignung und Verstaatlichung, Verbot der Betätigung in Schule und Diakonie bestimmten das kirchliche Leben. Doch die Religion überlebte die Diktatur, das Gegenteil wurde erreicht. Das Kultusgesetz 2006 sichert die freie Religionsausübung, 1997 musste die neue Kirchenordnung der schwindenden Mitgliederzahl Rechnung tragen.

Eine kurze Darstellung über die Diaspora-Seelsorge der Sachsen im In- und Ausland, die seit dem Ausgleich 1867 (Siebenbürgen

als ein Landesteil Ungarns) eine Binnenemigration und die Auswanderung vornehmlich nach Nordamerika brachte, leitet über zu dem in Teilen erhaltenen Reisetagebuch zweier Emissäre zur Beschaffung von Finanzmitteln in Übersee vom April bis August 1920. Sie geben „Einblick in die Beziehungen, Gespräche, Konflikte, Seelenlage, Beobachtungen, Reiseroute und Ergebnisse“, sind zugleich eine Mentalitätsgeschichte der Ausgewanderten, der Emissäre und ihrer Auftraggeber.

„In der Zeit zwischen 1918 und 1945 wurde die Landeskirche in ihren Grundfesten erschüttert“ und zerstörte sich erfolgreich selbst. Die tiefgreifende Krise trat mit dem Übergang Siebenbürgens an Rumänien ein. Es wurde fast alles infrage gestellt, dann die NS-Ideologie bewusst in Kauf genommen, ebenso die radikale deutsch-christliche Irreligion, der in Teilen der Kirche gepflegte Antisemitismus, die „Entjudung“ der Kirche, der völkische Gedanke zum Dogma der Kirche erklärt. Die ethnische Gemeinschaft trat als „Volkskirche“ in Erscheinung (Kirche und Schule als Kristallisationspunkt). In sechs Phasen unterteilt der Autor die Zeit von 1933 bis 1944 als Periode der Auseinandersetzungen der Landeskirche mit dem siebenbürgischen Nationalsozialismus und der Eingliederung der Landeskirche in die SS-gesteuerte „Deutsche Volksgruppe in Rumänien“ 1939–1944 mit dem Ziel einer Nationalkirche samt „Volksreligion“, der das Kirchenregiment nur geringen Widerstand entgegengesetzte. Dazu findet sich ein Artikel zur Schulpolitik in der Zwischenkriegszeit, die dazu führte, dass sämtliche Schulen der Volksgruppe übergeben, die Bruder- und Schwesternschaften aufgelöst wurden und die kirchliche Finanzautonomie verloren gingen.

Eindrucksvoll das Wirken Hans Otto Roths (1890–1953) als Landeskirchenkurator, Spitzenrepräsentant der Gemeinde und Stellvertreter des Bischofs ab 1932 in den schweren Zeiten der Krise, auf deren Herausforderungen der Autor ausführlich in vier Phasen eingeht 1933–1936, 1937–1941, 1941–1944 und 1944–1949. Sie beinhalten das kirchliche geführte Schulwesen, die Zerschlagung der Nationsuniversität, die durch den Einbruch des Nationalsozialismus geprägte Jugendarbeit sowie die innerethnischen politischen Konflikte, bei denen die kompromissbereite Kirchenleitung schließlich verlor, die Kirche in der 3. Phase dann gleichgeschaltet, das Schulwesen an die NS-Volksgruppe ausgeliefert, die kirchliche Jugendarbeit nur mehr illegal bis zum gänzlichen Erliegen betrieben. Verstaatlichung, Enteignung und Verfolgung prägten die letzte Phase. Eine weitere kurze Abhandlung

untersucht die Religiosität Roths als Politiker und Landeskirchenkurator, der in der konfliktreichen Zwischenkriegszeit und der Nachkriegszeit die führende Rolle spielte.

Ein kleiner Aufsatz widmet sich der Konzeption und Verwirklichung des 1939 eingeweihten und 1945 bis heute enteigneten „Lutherheims für Volksmission“ in Heltau; Apologetik und Volksmission waren eng verknüpft.

Bedrückend der Blick in den Schullehrplan von 1942 mit „Entjudung und Nationalsozialismus als Ziel des Religionsunterrichtes“, ein radikal deutsch-christlicher Lehrplan des Landeskonsistoriums, zugleich Mitglied des „Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben“. Kirchliche Opposition bildete sich, bis nach dem Zusammenbruch auch hier das Ende kam. Ein nach der Gründung der Volksrepublik offensichtlich beschönigender Tätigkeitsbericht aus dem Jahr 1947 gibt Aufschluss über die innerkirchliche Opposition mit Bischofsvikar Müller.

Wie eine seelsorgerliche Predigt, von den Zuhörern bestens verstanden, mit politischen Deutungen 1949 aussah, zeigt die des Kronstädter Stadtpfarrers Möckel, 1965 ein Opfer der kommunistischen Diktatur; sie liegt im Abdruck vor.

Am Beispiel Rumäniens untersucht Wien die Religionsfreiheit im Sozialismus. Während 1945–1948 die herrschende KP zur Stabilisierung ihrer Macht eine engere Verbindung mit Kirchen und Klerus als willkommenen Multiplikatoren einging, zeigte das System danach sein wahres Gesicht. Betroffen von den „Säuberungen“ war die orthodoxe Kirche, bis zum Ende staatskonform, die katholische Kirche mit Verfolgung, Unterdrückung und staatlicher Lenkung (ihre letzten Bischöfe wurden verhaftet), die unierte Kirche verfolgt und aufgehoben, die griechisch-orthodoxe Kirche zwangsweise verschmolzen mit den Rumänen. Auch die Protestanten hatten unter dem verschärften kirchenfeindlichen Kurs ab 1971 stark zu leiden: Beschlagnahmungen der Gebäude, Schikanen, Geheimdienstunterwanderungen, Schauprozesse etc. Aber es gab keine systematischen Christenverfolgungen.

Den Abschluss der Aufsatzreihe bilden ein Überblick der solidarischen Diasporaarbeit des Gustav-Adolf-Vereins/Werkes als Hilfe zur Selbsthilfe vor allem im finanziellen Bereich und die Partnerschaft des Martin-Luther-Bundes mit den siebenbürgischen Lutheranern.

Informationsdichte mit reichlich einschlägigem Bildmaterial, Karten, Tabellen und einem Dokumentenanhang, sorgfältig vermittelte Fakten dieser wissenschaftlichen Dar-

stellung, die einzelnen historischen Abschnitte mit einer instruktiven Inhaltsübersicht des jeweiligen Ergebnisses verbunden, lassen diese fast zu einer Kirchengeschichte der Wechselfälle der Siebenbürger Sachsen und ihrer Kirche werden, die von 1989 mit 100 000 Mitgliedern 2013 auf rund 12 500 geschrumpft ist. Ausführliche Anmerkungen belegen die Darstellung quellenmäßig. Register fehlen nicht. Die Karten hätte ich mir etwas größer gewünscht.

Leider konnte aus Platzgründen nicht auf alles eingegangen werden. Der Leser lernt viel von den Schicksalen dieser Diasporakirche in den mehr als hundert zurückliegenden Jahren.

Nürnberg

Helmut Baier

Günther van Norden (Hg.): *Charlotte von Kirschbaum und Elisabeth Freiling*. Briefwechsel 1934 bis 1939, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 232 S., ISBN 978-3-525-55073-1.

Die insgesamt 125 Briefe, die Charlotte von Kirschbaum und Elisabeth Freiling in den Jahren 1934 bis 1939 austauschten, ergeben einen facettenreichen Einblick in die Geschichte der Bekennenden Kirche (BK) und ihrer Leitfigur Karl Barth. Die gelernte Krankenschwester und ausgebildete Sekretärin Kirschbaum (Jg. 1899) war Mitarbeiterin von Barth und lebte seit 1929 mit ihm, seiner Frau und den fünf Kindern in einem Haushalt. Freiling (Jg. 1908) studierte u. a. bei Barth Theologie, nach ihrem Examen übernahm sie 1934 ein Vikariat bei Pfarrer Graeber, einem der BK zuzurechnenden Pfarrer der Gemeinde Barmen-Wupperfeld, und wurde folglich aus der Vikarinnen-Liste des Konsistoriums gestrichen. Ihr zweites theologisches Examen legte sie 1937 vor der Prüfungskommission der BK ab, 1938 übernahm sie den Reisedienst der Frauenhilfe in den Kirchenkreisen Moers und Dinslaken, die sich mit ihrer Vorsitzenden Magdalene von Waldhausen der BK unterstellt hatte.

Auch Elisabeth Freiling lebte zeitweise im barthischen Haushalt. Charlotte von Kirschbaum und sie waren Insiderinnen und innerhalb der BK ausgesprochen gut vernetzt. Dementsprechend schrieben sie über manche Sachverhalte, die der Leser ihrer Briefe heute nicht unmittelbar versteht. Hier helfen die kenntnisreichen Anmerkungen des Herausgebers, die sich oftmals nur Eingeweihten erschließenden Personen und Ereignisse zu identifizieren und zuzuordnen.

Eine besondere Perspektive gewinnen die Briefe durch den jeweiligen biografischen

Kontext: Kirschbaum war professionell eine Art wissenschaftliche Mitarbeiterin Barths – zwar außerhalb der Universität, aber durchaus mit Bezügen. Privat lebte sie in einer ménage à trois mit ihm und seiner Familie. Während ihre professionelle Biografie also dem damals herrschenden Bild der Frau als „Dienerin und Gehilfin des Mannes“ entsprach, verstieß ihre private gegen alle Konventionen. Freiling beschriftet den für sie als Frau beschwerlichen Weg als Theologin – für sie war zwar das theologische Examen möglich, von einer ihren männlichen Kollegen gleichgestellten Tätigkeit als Pfarrerin konnte aber keine Rede sein. Zusätzlich erschwert wurde ihre Laufbahn durch ihr Bekenntnis zur BK. Freiling stand professionell als Theologin am Rande ihres Berufsstandes, über die private Elisabeth schweigt sich das Buch leider aus. Vielleicht gab es keine, denn Privatleben bedeutete für eine Theologin damals, auf die Rolle der Ehefrau zurückgeworfen zu werden. So erging es Luise Haverkamp, die als Vikarin arbeitete, nach ihrer Heirat mit Karl Krämer wurde sie dann „Pfarrfrau“.

Bei dem biografischen Kontext begreiflich, thematisieren die Briefe sehr häufig das Verhältnis von Mann und Frau und daraus folgende die Stellung der Frau in der Kirche. Während Kirschbaum aus ihrer privaten Situation einen sehr differenzierten Blick auf das Thema Ehe und Scheidung wirft und es oft geradezu sophistisch behandelt, geben bei Freiling die fehlenden beruflichen Perspektiven und die Beschwernisse der Arbeit den Ton an – und der Ton ist „Moll“. Schon bei den Genderfragen zeigt sich die Aussagekraft der Briefe. Sie bleiben keineswegs in der biografisch-privaten Betroffenheit stecken, sondern diskutieren ebenso offen wie fachkundig theologische und kirchenpolitische Fragen. Die Frauen holen dank ihrer internen Kenntnisse dabei die Fragen der Zeit aus der Abstraktheit von Denkschriften und Gesetzesentwürfen ebenso heraus, wie sie beide auch eigenständige exegetische Überlegungen anstellen, und verankern sie in ihrer alltäglichen Wirklichkeit.

Ein Beispiel dafür ist die Homosexualität von Hellmut Traub, den beide persönlich kannten. Kirschbaum und Freiling teilten die damals vorherrschende Auffassung von Homosexualität als Verstoß gegen Gottes Gebote, von daher mussten sie Traub als Sünder betrachten. Darüber hinaus fiel Homosexualität unter den berichtigten Paragraphen 175, der Traub auch zum Straftäter machte. Dennoch brachten sowohl Kirschbaum als auch Freiling Traub Empathie und Wertschätzung entgegen – vor allem Kirschbaum setzte sich auch persönlich sehr für ihn ein.

Sehr interessant sind die Briefe auch im Hinblick auf Karl Barth. Kirschbaum ist ihm in Liebe ergeben, sie weiß aber offenkundig um ihre Bedeutung für seine Arbeit und schreibt oft als seine Gralshüterin. Im Gegensatz zu ihrer professionellen Deutungsmacht scheint sie an ihrer privaten Stellung durchaus Zweifel gehabt zu haben: Immer wieder verwies sie entgegen der herrschenden Rechts- und Moralvorstellungen darauf, dass ihre nur auf Liebe basierende „Ehe“ mit Barth eine „richtige“ Ehe sei, die keiner behördlichen Legitimierung bedurfte.

Auch Freiling ist Barth ergeben – mit geradezu kindlichem Vertrauen blickt sie zu ihm auf und erwartet Orientierung und Lebenshilfe. Im Laufe der Jahre allerdings verändert sich ihre Haltung: Sie ist weiterhin loyal, aber deutlich emanzipierter.

Der Briefwechsel gewährt einen sehr intimen Blick in einen Lebensabschnitt zweier sehr evangelischer Frauen, die sicher repräsentativ sind und eine ausgeprägte protestantische Mentalität aufweisen, deren Verhaltensmuster aber aufbrechen können, wenn persönliche Erfahrungen darüber hinausgehen. Bemerkenswert und symptomatisch für eine Binnensicht, wie sie für die beiden Frauen und wohl auch für die BK ganz allgemein gilt, ist eine spürbare Zurückhaltung hinsichtlich des politischen Tagesgeschehens – die Verfolgung politischer Gegner und auch die zunehmende Entrechtung der Juden kommen zum Beispiel nur marginal vor, dann aber durchaus kritisch und offen. Das macht die Briefe als Quelle nicht weniger wertvoll, im Gegenteil.

Es ist diese Spannung zwischen der eigenen, persönlichen Lebenssituation, den angespannten kirchlichen Bedingungen zwischen der BK, den Deutschen Christen und den „Neutralen“ sowie dem theologischen Diskurs, die diese Briefe eine ausgesprochen vielseitige Perspektive eröffnen lassen, und zwar sowohl in ihren hellsichtigen Kommentaren wie in den unterbelichteten Themen.

Solingen

Birgit Siekmann

Thomas M. Schimmel, Auf dem Weg zur Vereinigung. Die Arbeit des Kooperationsrates der vier deutschen Franziskanerprovinzen in den Jahren 2004 bis 2010 (Franziskanische Forschungen 53), Münster: Aschendorff Verlag 2014, 244 S., ISBN 978-3-402-18689-3.

Während das religiöse Ordensleben in den jungen Kirchen Asiens, Afrikas und Südamerikas boomt, erleben Nordamerika und Europa einen Rückgang, der vor einem hal-

ben Jahrhundert schleichend einsetzte und in den letzten Jahren zu einem markanten Klostersterben geführt hat. Um ihre Präsenz weitblickend zu planen und ihre Aufgaben in der Grundausbildung, Leitung, Verwaltung und Öffentlichkeitsarbeit weiterhin gut wahrzunehmen, haben Orden mit mehreren Provinzen Fusionsprozesse durchgemacht. So schlossen sich in neuester Zeit unter den Männerorden etwa 2004 die Jesuiten und 2007 die Steyler Missionare zu einer gesamtdeutschen und 2012 die Minoriten zur deutschsprachigen Großprovinz D-A-CH zusammen mit dem Ziel, ihre schwindenden personellen wie wirtschaftlichen Ressourcen optimal einzusetzen und Synergien zu nutzen.

Unter den aktuellen Beispielen solcher Fusionsprozesse ist der Zusammenschluss der deutschen Franziskaner im Rahmen einer politologischen Dissertation eingehend beleuchtet und ausgewertet worden. Die von der Freien Universität Berlin Anfang 2013 angenommene Doktorarbeit ist Werk eines Insiders, der einen wesentlichen Beitrag zur gelungenen Vereinigung der vier deutschen Franziskanerprovinzen *Saxonia*, *Thuringia*, *Colonia* und *Bavaria* geleistet hat. Thomas M. Schimmel wurde 2007 – bis anhin Leiter des Berliner Büros der *Missionszentrale* (Hilfswerk der mitteleuropäischen Franziskanerprovinzen) – geschäftsführender Sekretär jenes Kooperationsrates, der den Fusionsprozess bis zu seinem erfolgreichen Abschluss leitete.

Mit seiner detaillierten Untersuchung eines komplexen Vereinigungsprozesses, der 1997 mit der Kooperation der vier Provinzen in der Grundausbildung einsetzte und am 1. Juli 2010 in der Errichtung der gesamtdeutschen Franziskanerprovinz *Germania* gipfelte, betritt der heute 49-jährige Politologe Neuland. Seine Prozessanalyse konzentriert sich auf die Entscheidungsinstanzen und -wege, ihre Ziele, Grundlagen, Effizienz und Akzeptanz. Der „teilnehmende Beobachter“ wendet dabei das kybernetische Modell des Sozial- und Politikwissenschaftlers Karl Wolfgang Deutsch (1912–1992) auf die schrittweise Fusion an. Die kritische Analyse will aufzeigen, „inwieweit sich die Strukturen des Kooperations- und Vereinigungsprozesses als Modell für andere Vereinigungsprozesse von Ordensgemeinschaften und Ordensprovinzen eignen, um kreative, schnelle und dauerhafte Entscheidungen für die Vereinigung treffen zu können.“ (210). An den konkreten Beispielen der Ausgestaltung einer gemeinsamen Grundausbildung, des gemeinschaftlichen Weges zu einem neuen Logo/Corporate Design und der wirt-

schafflichen Fusion zeigt die Dissertation minutiös auf, wie effizient, lernfähig und kommunikativ die Entscheidungsinstanzen jahrelange Prozesse gestaltet haben. Das Fazit stellt fest, dass der „Kraftakt“ dieser Vereinigung „über die gesamte Zeit von einer hohen Akzeptanz durch die Ordensmitglieder“ getragen war (211), obwohl die Mentalitätsunterschiede beträchtlich sind und die historisch gewachsene Identität der einzelnen Provinzen teilweise fast 800 Jahre zurückreicht. Die erfolgreiche Vereinigung kann anderen und „künftigen Fusionsprozessen... als Modell gelten“ durch „die Besetzung des Steuerungsgremiums mit Entscheidungsträgern der Fusionspartner“, „das Prinzip der gleichen Stimmanteile und der Einstimmigkeit“, „die Schaffung paritätisch besetzter Facharbeitsgruppen“ und „eine offensive und stetige Öffentlichkeitsarbeit in den Organisationen der Fusionspartner“ (213). Zugleich zeigt der Politologe neben „erfolgreichen Strategien“ auch konkrete Probleme auf, die sich den Entscheidungsträgern im Neuland des Vereinigungsprozesses stellten, um „für künftige Prozesse dieser Art“ eine Reihe von Empfehlungen zu geben (213–215).

Die detailreichen Analysen der Promotionsarbeit mit insgesamt 50 Tabellen und Abbildungen (Karten, Schemata, Grafiken) sind ein innovativer Fachbeitrag zur politologischen Forschung und in ihren Ergebnissen auch lehrreich für weitere Fusionsprozesse religiöser Orden. Die historische Zunft mag dem Politologen einige geschichtliche Unschärfen verzeihen. So differenziert etwa die kurze christliche Ordensgeschichte (53–56) für das Mittelalter innerhalb des monastisch-benediktinischen Modells (Benediktiner, Zisterzienser), nicht aber grundlegend zwischen *ordo monasticus* und *ordo canonicus*. Prämonstratenser gehören dem letzteren an und suchen nicht „das benediktinische Mönchtum... zu reformieren“. Die Jesuiten entstanden ab 1534 und damit klar vor „der Barock- und Aufklärungszeit“. Die Trias der drei Gelübde bildet sich erst um 1200 heraus und etabliert sich mit den Trinitariern und den Franziskanern, weshalb sie vom Autor den entstehenden Ritterorden voreilig zugeschrieben wird (55). Die Beschreibung der fünf Kategorien katholischer Orden beschränkt sich auf die Männer: es gäbe zu jeder Kategorie auch weibliche Beispiele anzuführen (59). Die soziokulturelle Verortung des entstehenden Franziskanerordens baut auf die Franziskusbiografie des Mediävisten Raoul Manselli von 1989, dessen Zunftkollege André Vauchez inzwischen mit *François d'Assise. Entre histoire et mémoire* (Paris

2009) neue Maßstäbe gesetzt hat. Dem populären Buch der Soziologen und Politologen Peter Kammerer, Ekkehart Krippendorf und Wolf-Dieter Narr folgend (*Franz von Assisi – Zeitgenosse für eine andere Politik*, Düsseldorf 2008), sieht der Autor den Ordensgründer in der Zeit „der ersten frisch geprägten Dukaten, Fiorini und Goldscudi“ aufwachsen (60). Erste Dukaten wurden jedoch lange nach „der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts“ 1284 in Venedig geprägt, die florentinische Goldmünze Florin kam 1252 auf und die Scudi d'Oro waren erst 1350–1866 im Umlauf. Auch biografische Angaben zu Franziskus sind unpräzise. Der junge Kaufmann hieß nicht Bernadone, sondern wird nach seinem Vater und Großvater benannt, präzise also Francesco di Pietro di Bernardone (mit r des Bernhardus: 60).

Eine letzte Korrekturlektüre hätte auch eine Anzahl von Tippfehlern beseitigt: Thuringia (45), Partikularstuten (68) und Partikularstauten (69), „über provinzielle Zusammenarbeit“ (statt *überprovinziell*: 79), Abschnitt 4 (83), Lebensstandart (103) und Nikolaus neben Niklaus Kuster (222). Layout-technisch wirken viele Schemata wie Powerpoint-Folien (farbig, schwarz-weiß gedruckt) und müssten für eine Buchpublikation grafisch optimiert werden.

Die Dissertation bietet für Historikerinnen und Kirchengeschichtler über die politologischen Analysen eines komplexen Fusionsprozesses hinaus wertvolle Überblicke über die Präsenz der Franziskaner in Deutschland seit ihrer ersten Ansiedlung im Herbst 1221. Das 2. Kapitel zeichnet einen „Abriss zur Entwicklung der vier deutschen Franziskanerprovinzen“ (33–51) mit einem Stammbaum aller Verzweigungen und Zusammenschlüsse von 1221–2010, je einem Zeitstrahl zum Mittelalter, zur frühen Neuzeit und zur Zeit seit der Säkularisation sowie Karten, welche die wechselnden Provinzgebilde auf dem Gebiet der heutigen Bundesrepublik verzeichnen. Aufschlussreich ist auch die kurze Geschichte des Geldgebrauchs im Franziskanerorden: vom Verbot der Ordensregel über die Einrichtung des Prokuratorenamtes bis zur modernen Finanzverwaltung der Brüder (182–209). Von der *Fachstelle Franziskanische Forschung* (FFF) in Münster veröffentlicht, dokumentiert und analysiert die Dissertation als Band 53 in der Reihe *Franziskanische Forschungen* ein innovatives Beispiel zeitgenössischer Ordensgeschichte.

Luzern

Niklaus Kuster

Martin Greschat, *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit*. Ein Globaler Überblick, Stutt-

gart: Kohlhammer 2014, 164 S., ISBN 978-3-1702-2653-1.

Zum Gedenkjahr des Ersten Weltkrieges bringt der emeritierte protestantische Gießener Kirchenhistoriker Martin Greschat einen knappen Überblick über die kirchengeschichtliche Komponente dieser „Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts“. In Anlehnung an dieses bekannte Diktum des amerikanischen Historikers George F. Kennan bezeichnet Greschat den Ersten Weltkrieg als „umfassende Katastrophe des europäischen Christentums in allen seinen Konfessionen“ (S. 151) und interessiert sich deshalb neben der Stellung der einzelnen Konfessionen im und zum Krieg vor allem für die Konsequenzen, die der Erste Weltkrieg für das Christentum weltweit hatte, d. h. also auch in den Kolonien in Afrika und Asien. Dabei stellt Greschat dar, wie der Weltkrieg die Abkehr von Europa auch im Hinblick auf die Kirchen förderte und indigene Formen des Christentums hervorbrachte.

Dabei verfolgt Greschat einen kulturgeschichtlichen Ansatz, indem es ihm in erster Linie um Wahrnehmungs- und Deutungsmuster geht – sicher der geeignete Zugang zu einem Thema, das sich mit Institutionen beschäftigt, deren Aufgabe die Produktion von Sinn und Bedeutung ist. Ausdrücklich behandelt Greschat alle christlichen Konfessionen. Bemerkbar ist jedoch ein quantitatives Überwiegen der protestantischen Konfessionen in der Darstellung entsprechend der Profession des Autors.

Zu seiner Überblicksdarstellung sieht sich Greschat berechtigt, da die bisherige Erforschung der christlichen Religion im Ersten Weltkrieg nicht befriedigend sei. Vor allem die Tatsache, dass der Krieg eine „Fülle und Vielfalt ursprünglichen religiösen Verlangens“ (S. 12) freisetzte, das weder die Naturwissenschaften noch die Ersatzreligion des Nationalismus befriedigen konnten, aber auch nicht die Kirchen, weshalb volksreligiöse und abergläubische Praktiken blühten, sei von der Forschung noch kaum beachtet worden, was Greschat zu recht beklagt. Die zentrale Frage, welche die Kirchen als Institutionen zur Produktion von Sinn und Bedeutung betrifft, ist für ihn deshalb, inwieweit die offiziellen kirchlichen Verlautbarungen die Menschen an der Front überhaupt erreichten. Diese Lücke in der Forschung kann und will Greschat aber nicht schließen, vielmehr macht er die Existenz dieser Lücke schmerzlich bemerkbar.

Greschats handbuchartige Überblicksdarstellung ist nicht nach Themen, sondern nach Ländern gegliedert. Dies führt zu Redundan-

zen und lässt die Unterschiede zwischen den Konfessionen verwischen, was laut Greschat allerdings daran liegt, dass die Deutungsmuster über Nationen und Konfessionen hinweg ähnlich und über die Zeit hinweg stabil gewesen seien. Dabei war den Konfessionen nicht nur ihre Bereitschaft zur Instrumentalisierung für den Krieg gemein – „selten gegen ihren Willen, halb freiwillig zumeist, halb gedrängt – doch in aller Regel dann lautstark applaudierend“ (S. 48) –, gemeinsam war auch die nachlassende Bindekraft ihrer Aussagen, da es ihnen nicht gelang, Wirkung gegen die Grausamkeiten des Krieges zu entfalten. Sicher, die Koalition zwischen Christentum und Nationalismus „feierte regelrechte Triumphe“ (S. 11), und zwar überall, aber wie Greschats feinfühlig und kompetente Darstellung der russischen Orthodoxie zeigt, gab es doch markante Unterschiede in der Stellung der einzelnen Konfessionen im und zum Krieg.

Regensburg

Johann Kirchinger

Antonia Leugers (Hg.), Zwischen Revolutionschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert (=theologie.geschichte Beiheft 7), Saarbrücken (universaar) 2013, kt., 313 S., ISBN 978-3-86223-059-4.

Der Sammelband vereinigt Beiträge zum Münchener Katholizismus und Protestantismus, die den Zeitraum von den revolutionären Ereignissen 1918/19 bis zur Aufarbeitung und Erinnerungsgeschichte der Rolle im III. Reich nach 1945 umfassen. München war ja nicht nur Schauplatz der Revolution in Bayern und deren Niederschlagung 1918/19, sondern auch Sitz der Nuntiatur bis 1934; es bot als Sammelbecken rechter Bewegungen und Gruppen auch jenes Milieu, aus dem sich die NSDAP in ihrer Frühzeit formierte. Der dortige Mehrheitskatholizismus hat Milieustrukturen vergleichsweise spät oder unvollständig ausgebildet.

Nach einem Einleitungskapitel der Herausgeberin, das die Spezifika der konfessionellen Münchener Situation skizziert, untersucht *Angela Hermann* erstmals vergleichend, wie sich die revolutionären Ereignisse 1918/19 in den Gesandtschaftsberichten der Vertreter auswärtiger Mächte spiegeln. In München unterhielten außer dem Hl. Stuhl auch Preußen, Österreich-Ungarn, Baden, Württemberg und Sachsen diplomatische Vertretungen. Obwohl die Gesandten meist einen aristokratischen Hintergrund hatten und von der ganzen Formung dem alten Regierungssystem verhaftet waren, fiel die Berichterstattung über die No-

vemberrevolution, die man vorher schon kommen sah, doch zunächst eher pragmatisch und sachlich aus. Eine Sonderrolle nahm hier Nuntius Pacelli ein: Er vermittelte grundsätzlich Kontakte zur Regierung Eisner. Auch bei den Vertretern der Staaten wich die anfängliche Zurückhaltung diesem gegenüber aber bald offener Abneigung: Eisner sei angeblich ein galizischer Jude und volksfremd. Gesteigert wurden diese Stereotype durch regelrechte „infame Behauptungen“ über ihn durch Pacelli (S. 44); überall scheint die Realitätswahrnehmung durch stark negative Projektionen verzerrt gewesen zu sein, ganz besonders natürlich während der beiden kurzzeitigen Räterepubliken im April 1919. Der Bericht Pacellis reproduzierten hier „antisemitische Stereotype ... in einer unvergleichlichen Schärfe“ (S. 55). *Antonia Leugers* analysiert die Deutung der Ereignisse 1918/19 im Tagebuch Erzbischof Faulhabers, für den die Nacht auf den 8. November 1918 die „schrecklichste“ seines Lebens gewesen ist. Die Narren jubeln, eine ganze Gesellschaft sei „meineidig“ geworden, Faulhaber ging daran, die Personalakten seiner Priester zu purgieren. Bedrohungsängste und Vorurteile ließen ihn glauben, Eisner mache sich nunmehr daran, nach dem Thron nun die Altäre zu stürzen; auf reale Tatsachen konnten sich diese Aversionen nicht stützen. Der BVP-Wahlkampf schürte dann Anfang 1919 ähnliche Ängste, um die Bevölkerung zu mobilisieren. Rupert Mayer fragte damals an, ob Bauernbündlern und MSPD-Wählern die Lossprechung bei der Beichte verweigert werden solle. Bei der Ermordung Eisners lehnte Faulhaber eine Stellungnahme ebenso ab wie die herkömmliche Trauerbeflagung und das Trauergeläut. Dessen Mörder Graf Arco verklärte er später gegenüber der amerikanischen Militärregierung als volksverbundenen radikalen Nazi-Gegner (S. 88). Die Verbrechen der Revolutionäre wurden für Faulhaber überbetont, die der Konterrevolutionäre, die wohl deutlich mehr Blut vergossen haben, hingegen heruntergespielt und im Interesse der Wiederherstellung der „Ordnung“ verharmlost (S. 106–114). Pfarrhäuser und Klöster dienten den Konterrevolutionären als Munitionslager mit seiner Billigung. Immer wieder findet sich in den Tagebüchern Faulhabers ein penetranter Antisemitismus (S. 89 f., 93–99 u.ö.), wobei aber auch der inzwischen seliggesprochene Rupert Mayer meinte, die rote Fahne gehöre an die Synagoge. Die Lektüre dieser auch später immer wiederkehrenden Äußerungen des Kardinals ist bedrückend. Gewiss war Faulhaber im November 1923 auf Bitten Stresemanns für

das Lebensrecht der Juden eingetreten und hatte 1933 dann in den Adventspredigten das Alte Testament als integralen Bestandteil der christlichen Bibel bezeichnet. Immer war dies aber eingebettet in die theologische Substitutions- und Verstocktheisthese, in die Anschauung, dass der jüdische Wirtschaftseinfluss zu beschneiden sei, ja auch, dass die Ausweisung und Deportation der Ostjuden angeraten sei. Auch im späteren Rekurs auf die Revolution flossen für Faulhaber Judentum, Bolschewismus, tierisches Barbarentum und Gottlosigkeit ineinander. Dies führte zu einer verzerrenden Ungleichgewichtung bei der Bewertung von Blutvergießen, je nachdem ob es rote oder weiße Truppen 1919 verübt hatten. Noch nach 1945 weigerte sich Faulhaber gegen erneut zunehmenden Antisemitismus Stellung zu beziehen. *Axel Töllner* untersucht in seinen Beiträgen den Rekurs auf die Revolutionsereignisse nach dem I. Weltkrieg in den beiden evangelischen Kirchenzeitungen für das Dekanat München, die von Hilmar Schaudig (1876–1944) als Schriftleiter geprägt waren, dem „Kirchenboten“ und dem „Evangelischen Gemeindeblatt“. Schaudig und Mitstreiter wie Wilhelm Freiherr von Pechmann (1859–1948) sahen die Ereignisse vor allem unter der Kategorie des „Treuebruchs“ und Strafe für die „Vergnügungssucht“ und „Zuchtlosigkeit“ und verkärten die Zeit unter der Monarchie im Gegensatz zur Gegenwart. So bezog man eindeutig Stellung gegen die Regierung Hoffmann und deren Schulgesetze und auch im Kampf gegen die Räterepublik. Ähnlich wie bei Faulhaber wurden die Revolutionäre durch Stereotype verzeichnet, die Verbrechen der Gegenrevolutionäre hingegen verharmlost. So präferierte man im Münchener Protestantismus gegenüber der Demokratie eine autoritär-monarchische Staatsform, was freilich nicht unbedingt dann eine Bejahung des Nationalsozialismus zur Folge hatte.

Den Katholizismus, repräsentiert v.a. durch Faulhaber, und seine Haltung zu Krieg, Frieden und Pazifismus in der Zwischenkriegszeit analysiert *Antonia Leugers* in ihrem mit „Kriegsfriedensdiskursen“ überschriebenen Beitrag näher. Am Katholikentag 1922 erklärte er zwar, Katholiken wollten den Frieden, erklärte es aber zugleich als nationale Schmach, dass an Rhein und Ruhr Muslime und Heiden in den Besatzungsarmeen der Franzosen seien, die für den Erzbischof die Zivilisation ja nicht hüten könnten. Friedens- und Versöhnungswille mischten sich mit der Überzeugung, Versailles sei ein zu revidierender, ungerechter Gewaltfriede und auch die Revolution 1918/19 sei unorga-

nisch und gewaltsam über das Volk gekommen. Im Februar 1932 hielt er in St. Bonifaz eine Ansprache über eine „neue Kriegsmoral“: Sie stütze sich auf ein im Vorfeld erstelltes Gutachten des Jesuiten Constantin Noppel, nach dem zwar die Lehre vom gerechten Krieg fortgelte, der Fortschritt in der Waffentechnik einen solchen aber immer mehr unmöglich mache, da diese beide Seiten unverhältnismäßig zu schädigen drohe. Dieser moderate Pazifismus wurde auch von Maria de la Paz de Bourbón unterstützt, die seit 1883 mit dem Wittelsbacher Ludwig Ferdinand verheiratet war; zum „Friedensbund deutscher Katholiken“ pflegte der Kardinal dennoch eine unübersehbare Distanz; ihn ließ er nach 1933 fallen, um seine Friedenshoffnung nunmehr, so die Verfasserin, auf Hitler als „Friedensbringer“ und „Friedenssicherer“ (vgl. S. 183–186) zu konzentrieren. Dem entsprach die Verteidigung Papens und der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher“ in der Münchener Kirchenzeitung, aber auch, dass er die Volksabstimmung vom 12.11.1933 als Entscheidung für den Frieden positiv rechtfertigte. Nationale Ehre, Abwehr eines ungerechten Friedens und des Bolschewismus: solche Kriegsmotive waren eben auch für Faulhaber akzeptabel. *Axel Töllner* beschreibt die Reaktion des evangelischen München auf das Agieren von Mathilde und Erich Ludendorff. Erich, zunächst Vertreter eines konservativen Nationalprotestantismus, lernte in München seine Frau kennen, die als eine der ersten Frauen in Deutschland Medizin, v.a. bei Emil Kraepelin, studiert hatte, und bereits 1904 aus der Kirche ausgetreten war. Ihre szientifistisch-eklektische Ideologie ließ sie zu einer Vertreterin einer kirchenfeindlichen, völkischen deutschen Gläubigkeit werden. Bis zu Erichs Kirchenaustritt 1927 blieb er in protestantischen Kreisen hochgeschätzt. Immer mehr sah der ehemalige General auch seine Kirche als Protagonisten übernationaler deutschfeindlicher Verschwörungen an. 1932/1933 setzten sich deshalb die Münchener Pfarrer Heinrich Hauck und Eduard Putz mit ihm kritisch in Schriften auseinander, die auch von der Kirchenleitung empfohlen wurden. Das Werk Mathildes „Erlösung von Jesus Christus“ wurde als unwissenschaftlich abgelehnt, der völkische „Tannenbergbund“ massiv kritisiert; sich selbst empfahl man, auch gegenüber dem Nationalsozialismus, angesichts dieser kruden wissenschaftsgläubigen („Jüdisch“-„pantheistischen“) völkischen Ersatzreligion, die nichts als „umgedrehter Bolschewismus“ sei, als den wahren und natürlichen Verbündeten. An den Diskursen um fünf Theaterstücke in München erhellt Flo-

rian Mayer das sich wandelnde Verhältnis zwischen christlicher Religion und Nationalsozialismus. Die konservativ-antibolschewistische „Theatergemeinde“ wurde 1933 gleichgeschaltet. Im Stück „Schlageter“ von Hanns Johst fiel der Brückenschlag zur NS-Dramatik leicht, da dieser auch als pflichtbewusst-katholischer CVler geehrt werden konnte. Das Stück „Alle gegen Einen, Einer für Alle“ des neuen Staatsschauspielintendanten Friedrich Forster-Burggraf ehrte die „Helden und Opfer“ des Putschs von 1923 in der schwedischen Erhebung des Jahres 1523, indem es die Sprache des christlichen Theaters „in ein nationalistisches, völkisch-totalitäres Idiom“ umschiedete (S. 225). In der Gedenkfeier zum 450. Luther-Geburtstag im Prinzregententheater wurde Luther Exponent eines deutschen Glaubens. Erwin Guido Kolbenheyers Stück „Gregor und Heinrich“ sah bei der Erstaufführung 1940 im mittelalterlichen Stoff zwei Rassen miteinander im Streit liegen. Rolf Hochhuths „Stellvertreter“ kam schließlich in München 1964, 1987/88 (in Ottobrunn unter CSU- und Kardinals-Protesten) und schließlich 2012 im Volkstheater – wo Christian Stückls Inszenierung nun auf Akzeptanz stieß – zur Aufführung.

Dies führt zur Frage nach den Gedenktraditionen nach 1945. In Bezug auf den Katholizismus zeigt *Thomas Forstner*, wie in der Nachkriegszeit die Kirche sich selbst als unschuldige, verfolgte und widerständige Organisation sah, was vielfach auch akzeptiert wurde. Wichtigster Protagonist dieses „kirchlichen Opferdiskurses“ war nicht nur durch seine Publikationen Weihbischof Johannes Neuhäusler, selbst KZ-Häftling in Sachsenhausen und Dachau. Er zielte, so Forstner, wie die Kirche, freilich nicht auf Beseitigung des NS-Regimes, sondern auf die Wahrung kirchlicher Rechte und Ansprüche. Faulhaber und Neuhäusler zeigten ein enormes Engagement bei der Unterstützung und Reinwaschung von NS-Tätern. Als das eigene Geschichtsbild in den 1960er Jahren stärker in Frage gestellt wurde, entwickelten, so der Verf., Katholizismus und Konservatismus eine apologetische Schicksalsgemeinschaft, dem Zeitgeist stand man in massiver Abwehrhaltung gegenüber. Vereinnahmende Versuche, getaufte Judenchristen als katholische Märtyrer zu deuten, wurden ebenso kritisiert, wie ein viel zu weiter Martyriums- und Widerstandsbegriff als Strategie der Selbstentlastung. Schließlich analysiert *Björn Mensing* den Umgang der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern mit ihrer Rolle im III. Reich. Auch hier waren die ersten Jahrzehnte durch Selbststilisierung des angeblichen eigenen Widerstands geprägt, während

die wenigen Pfarrer, die tatsächlich wegen Widerstands Verfolgungen erfahren hatten, vielfach auf Anerkennung warten mussten. Dies ist zum Teil durch personelle Kontinuitäten und familiäre Loyalitäten bei den Mitarbeitern der Kirchenleitung zu erklären; erst Mitte der 1990er Jahre wandelten sich Selbst- und Geschichtsbild spürbar. Eine Schrittmacherfunktion nahm hier – gegen innerkirchliche und lokale Widerstände – die Gedenkstättenarbeit an der 1967 eingeweihten Dachauer Versöhnungskirche ein.

Theoretisch reflektiert werden in diesem Sammelband somit nicht nur neue Quellen erschlossen, sondern auch Diskurse und Geschichtsbilder analysiert und Entwicklungslinien herausgearbeitet. Kritische Maßstäbe werden gesetzt, die nicht mehr unterboten werden können. Das Münchener Erzbistum ist gerade im Vergleich zu anderen Bistümern mit der Zugänglichmachung der zeitgeschichtlichen Akten vorbildlich; an dieser Frage entscheidet sich ja die Glaubwürdigkeit der Kirche, nicht nur, was den Umgang mit ihrer Vergangenheit angeht. Zugleich ist zu hoffen, dass aus diesem Grund weitere zentrale Überlieferungsbestände wie der Nachlass Weihbischof Neuhäuslers der Forschung ebenfalls bald noch zugänglich gemacht werden.

Regensburg

Klaus Unterburger

Bernard Barbiche/Christian Sorrel: La France et le Concile Vatican II. Actes du colloque de La Courneuve, Brüssel: Peter Lang 2013 (Diplomatique et Histoire 20), 264 S., ISBN 978-2-8757-4119-6.

In der deutschsprachigen Konzilsforschung wird oft und zu Recht auf die herausragende Rolle hingewiesen, die französische (und französischsprachige) Bischöfe und Theologen für das II. Vatikanum gespielt haben. Dabei kann es, wie allgemein beim theologisch interessierten Blick über den Rhein, vorkommen, dass besonders diejenigen Aspekte französischen Kircheseins beachtet werden, die von Fragen der Situation des Christentums in Deutschland her Interesse wecken. Der deutsche Blick auf Frankreich ist deshalb mitunter etwas selektiv. Um es gleich vorweg zu sagen: auch dieser Band ist durchaus selektiv. Das allerdings gereicht ihm nicht zum Nachteil, da es bewusst und reflektiert erfolgt.

Während gerade auch im Hinblick auf Vorbereitung und Durchführung des Konzils aus deutscher Sicht gern die starke Beachtung mentalitäts- und sozialgeschichtlicher Faktoren durch die französische Geschichts-

wissenschaft und ihre theologische Rezeption betont wird, ist dieser nicht zufällig in der Reihe „Diplomatie et Histoire“ erschienenene Band einerseits stark institutionengeschichtlich ausgerichtet und betont andererseits die herausgehobene Rolle einzelner Konzilsprotagonisten.

In einem ersten Teil widmen sich Nicole Even dem Archivbestand in den „Archives de la présidence de la République“ sowie François Falconet demjenigen im Archiv des Außenministeriums. Insgesamt kann man aus diesen Archivbeständen wohl nicht unmittelbar neue Erkenntnisse hinsichtlich des Konzilsablaufs und seiner inneren Dynamik und Spannungen eruieren, jedoch aufschlussreiche Einsichten erwarten, was die je nach Amt und Standort recht unterschiedlich akzentuierten politischen Einschätzungen hinsichtlich des „multilateralen“ (S. 20) Konzilsereignisses angeht.

Ein zweiter Teil „La France, Rome et le Concile“ wird eröffnet von einem Beitrag Philippe Levillains. Dieser bietet sowohl einen guten Überblick über die politisch-religiöse Gesamtsituation als er auch durch einige persönliche Einschätzungen des Autors geprägt ist, was die Bewertung der in Frankreich besonders heftig empfundenen „Krise“ nach dem Konzil anbelangt (vgl. z. B. S. 50). Hier wäre nicht nur ein Vergleich mit Bewertungen anderer französischer (Kirchen-)Historiker (und der Genese bzw. „Filiation“ dieser Bewertungen) von Interesse, sondern auch ein internationaler Vergleich, der neben den nationalen und regionalen gesamteuropäische Ursachen und Ausdrucksformen eines tiefgreifenden religiösen Wandels in den Blick nimmt. Jean-Dominique Durand untersucht die französische Botschaft beim Heiligen Stuhl. Hier besticht der Aufweis einer wohlwollenden und erwartungsvollen Beobachtung des Konzilsgeschehens, der nicht zuletzt in das Verständnis der Geschichte und der Ausprägung der der „laïcité“ aufschlussreiche Nuancen einzubringen vermag (S. 76). Da die bedeutende Rolle der öffentlichen Meinung für das Konzilsgeschehen in Konzilsforschung und -hermeneutik allgemein anerkannt, wenngleich unterschiedlich bewertet wird, verdient der Beitrag von Yves Poncelet über die einflussreichen französischen Konzilsberichterstatter (Yves Congar, Henri Fesquet, René Laurentin, Robert Rouquette, Antoine Wenger) Beachtung. Poncelet macht hier eine „Hermeneutik der Konversion, des Überschreitens, der Reform, des Ressourcement, der Inkulturation (...)“ (S. 99) aus.

Ein dritter Hauptteil widmet sich zentralen Konzilsprotagonisten. Während Yves Congar

(s. den Beitrag von Éric Mahieu) und Henri de Lubac (s. den Beitrag von Loïc Figueux) auch und gerade in der deutschsprachigen Konzilsforschung gut bekannt sind, sind die französischen Kardinäle Eugène Tisserant und Gabriel-Marie Garrone, die vor, während und nach dem Konzil bedeutende Ämter bekleideten, auch in der französischsprachigen Forschung weniger präsent. So liest man dankbar den Beitrag zu Tisserant aus der Feder von Étienne Fouilloux (Autor einer gewichtigen Biographie des durchaus atypischen Kardinals) und denjenigen von Christian Sorrel über den bisher meist zu wenig beachteten Garrone, der über 80-jährig bei der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 noch einmal zu Ehren kam. Mit Jean Guittou stellt Philippe Chenaux schließlich den ersten Laien vor, der in offizieller Funktion in das Konzilsgeschehen involviert war, dann aber auch insbesondere durch die Wertschätzung des frankophilen Papstes Paul VI. Einfluss erlangte. Der aus Bordeaux stammende Kurienkardinal Jean-Louis Tauran, während des Konzils Student in Rom, beschließt den Band mit einer Gesamtsicht. Diese ist naturgemäß persönlich, aber eben auch als nur so mögliche Teil der Konzilsrezeption.

Der konzilshermeneutisch wohl herausforderndste Beitrag ist derjenige von Michel Fourcade (im zweiten Hauptteil), der sich mit der „theologisch-politischen Debatte“ auseinandersetzt. Einerseits handelt es sich dabei um einen besonders „französischen“ Beitrag, was die behandelten Personen, Themen, Institutionen und Sachverhalte anbelangt. Andererseits werden gerade aufgrund dieser konkreten Verortung theologisch zentrale Grundfragen herausgearbeitet, die weit über Frankreich hinaus gegenwärtiges Christentum umtreiben. Selbst wenn man ihnen nicht zustimmt, kann man sich etwa den Herausforderungen des Fragehorizontes nicht einfach entziehen, den Fourcade aufzeigt, wenn er behauptet, dass eine „Säkularisierung“ der „zeitlichen Gewalt“ z. B. durch *Dignitatis humanae* zu einer „Klerikalisierung“ der „geistlichen Gewalt“ geführt habe (S. 125). Freilich zeigt der Beitrag Fourcades auch, dass ein solches Urteil, bei allen grundsätzlichen Implikationen, losgelöst von seiner konkret verorteten Begründung missverständlich bleibt.

So ist dieser Band eine willkommene Informationsquelle hinsichtlich der dort eingenommenen Perspektiven, v.a. aber ein Beleg dafür, dass die Konzilsforschung für historische wie für theologische Perspektiveneröffnungen auf das Ineinander von Detailarbeit und weitem Horizont angewiesen ist.

Michael Quisinsky

Roland Liebenberg, Klaus Raschzok, Gury Schneider-Ludorff und Martin Honold (Hrsg.): *Diakonissen für Amerika*. Sozialer Protestantismus in internationaler Perspektive im 19. Jahrhundert. Quellenedition, Leipzig: eva 2013, XCVIII, 519 S., hardcover, geb., 24 s/w Abb., ISBN 978-3-374-03065-1.

1852 bis 1880 zwei gescheiterte Versuche, „lutherische Anstaltsdiakonie in den Vereinigten Staaten voranzubringen“ – nach kurzer Zeit waren die in ‚Pioniermission‘ gesandten tüchtigen Diakonissen sämtlich verheiratet (ausgeschieden): *dafür* eine über 600seitige Edition bei hohem Rechercheaufwand und -ergebnis? Dies wäre die falsche Fragestellung und das falsche Beurteilungskriterium für diese Text-Ausgabe, erarbeitet 2009–2012 an der s. Z. von vier Institutionen getragenen „Löhe-Forschungsstelle“ Neuendettelsau. Im Vorwort wird 13 Personen für Unterstützung bei Archivbenutzung, Übersetzungen, Bibliothekshilfen, Korrektur und finanzielle Hilfe gedankt. Die Beiträge der weiteren für das Werk verantwortlichen Zeichnenden Raschzok und Schneider-Ludorff bleiben unausgesprochen, derjenige Honolds ist angedeutet. Bei Roland Liebenberg, editi- onserfahren durch Mitarbeit an der mehrbändigen Edition zum Gottesdienst in Bayern im 19. Jahrhundert, lag die Hauptlast der Erarbeitung des Bandes – bis hin zu „Innenlayout und Satz [!]“. Die Eingangsfrage ist zu bejahen.

Das Werk bietet 106 Quellenstücke und diverse Beigaben (s. u.): Briefe (nicht immer vollständig!), Aufrufe, Berichte, Beiträge aus Periodika und (z. B.) Festschriften (S. XVII, XXX). *Ein* Aktenbündel im einschlägigen Archiv bietet ab Nr. (23) 25 nahezu vollständig das Text-Material: *Zentral-Archiv Diakonie Neuendettelsau, Mutterhausregistratur, Nordamerika 1868–1881* (S. LX). Fünf weitere Archive in Deutschland und zwei in Nordamerika boten einige weitere Quellen, dienten aber v. a. – samt gedruckten Quellen und Literatur – der intensiven Kommentierung (S. LVI–XCVI). Die Jahre 1852 bis 1880 sind ganz unterschiedlich intensiv beleuchtet: die 16 Jahre 1852 bis 1867 bieten 22 Texte (ca. 1,3 pro Jahr), für 1868 bis 1874 fallen in 7 Jahren 74 Nummern an (über 10 pro Jahr – bei einem Gesamtdurchschnitt von rund 3,5 p. a.). Solche quantitative Ungleichheit ist Reflex der Überlieferungslage („alle [...] Quellen [...] aufgenommen.“ S. XXX), spiegelt auch inhaltliche Gewichtungen wider.

Ein – kleiner! – erster Teil mit ganzen 6 Texten für 1852–1856 zeigt Wilhelm Löhe

in seiner Bereitschaft, Schwestern nach Nordamerika zu schicken. Dabei ist für ihn die Verbindung von Diakonie und Mission unstrittig. Schon früh werden hier Fragen der Frauenbildung reflektiert (S. XVIIIff., XXIIIff.). Nur wenig umfangreicher mit 10 Texten (Nr. 7–16) macht der zweite Teil deutlich, wie es bis 1860 gelang, gute Schwestern für Amerika zu finden. Aber überfordernde Rahmenbedingungen führten alle fünf Diakonissen 1860 zum Austritt: fehlende Strukturen, offenbar unterschätzte Einsamkeitsnöte und Priorität der Pfarrerausbildung trugen zum Scheitern dieses ersten Versuchs bei, „mit eigenen [Neuendettelsauer] Diakonissen die lutherische Anstaltsdiakonie in den Vereinigten Staaten voranzubringen“ (S. XIXff., XXIVff., XXX Zitat). Ein zweiter gescheiterter Versuch fällt in die Jahre 1860–1872 (63 Nummern 17–79; als dritter Teil) – die Zeit der Gründung des Waisenhauses in Toledo 1860–62 mit ihrem bis 1870 als Hausvater wirkenden Johannes Dörfler (1826–1886). Dieses runde Dutzend Jahre sah nach langen erfolglosen Bemühungen der Gewinnung von drei älteren [!] Neuendettelsauer Diakonissen für Nordamerika das Ende ernsthaften Suchens nach weiteren Kandidatinnen. Professionalisierung der Arbeitsabläufe und Misslingen der Errichtung von Mutterhäusern in Nordamerika waren Gründe – und dies zu einer Zeit nachlassender Kräfte Löhes (gestorben 2. Januar 1872) (S. XXf., XXV–XXVIII). Drei Einzel- (Sonder-) Fälle bilden einen Schwerpunkt des vierten Teils (ab Nr. 80): die Wege der Diakonissen Luise Adelberg, Anna Lutz und – den zeitlichen und personellen Rahmen sprengend – die in Neuendettelsau ausgebildete Magdalene Steinmann (als Diakonisse in Philadelphia 1889 eingeseget; zu ihr der von R. Liebenberg allein verantwortete Anhang S. 445–455). Hier wird an konkreten Berufs- und Lebenswegen von Diakonissen ein Bündel von Fragen und Problemen sichtbar. Nachdenklich macht das Geschick von Anna Lutz: Erkrankung (wegen Überarbeitung), Aufgeben des bisherigen Dienstes, familiäres Verbot einer Rückkehr nach Deutschland, ein ebensolches „Nein!“ der Diakonissenanstalt, schließlich auf Drängen der Familie Heirat mit Pfarrer E.[mil] Knappe (1853/4–ca. 1935) ... – „Diakonissen für Amerika“ wird nun praktiziert als Versuch, aus Nordamerika geschickte junge Frauen in Neuendettelsau auszubilden (ein – sehr viel später – auch von ‚Kaiserswerth‘ gemachter Versuch; U. Kaminsky, *Innere Mission im Ausland* [...], 2010). Wie diese Hilfen bis ca. 1918 im einzelnen ausgesehen haben, müsste für die spät gegründeten 10 Diakonissenhäuser in Nord-

amerika 1884 bis 1914 (s. S. XIX Anm. 19) dokumentiert werden.

Verständlich, dass über 75 Texte unmittelbar die drei Direktoren W. Löhe, F. Bauer (kurz „provisorisch“, S. 352 Anm. 12) und F. Meyer (ab Oktober) 1872 betreffen – es bleibt dieser Band (noch) stark an Löhe orientiert. Dennoch braucht nicht nur die Löhe-Forschung Aufschlüsse in diesem Band zu erwarten. Die (Erst-)Lektüre der hilfreichen Regesten (auch englisch) führt schnell in ein breites Themenfeld hinein: Bruch mit Missouri (S. 81 Anm. 19), das zerstrittene Luthertum (S. 94,4–8), den Stellenwert des Bekenntnisses bei Vereinsmitgliedschaft (S. 256), Neuendettelsauer Pressewesen (S. 24 Anm. 1) u. v. a. m. Vermerkt sei auch, dass der dringend nötigen Nachfrage nach dem Wirtschafts- und Finanzgebaren von Löhes Werken nicht nur marginale Hinweise gegeben werden (Register „Geld[...]“ S. 488–489).

Sorgsam erarbeitetes Inhaltsverzeichnis und weitere Verzeichnisse (Abkürzungen, Archive, Literatur, Abbildungen) machen den Band handhabbar. Ein besonderes Verzeichnis von nur genannten, aber (noch) nicht aufgefundenen 57 Briefen (S. LI–LIII) ist sinnvoll (in der Spener-Briefe-Edition bezweifelt man dies; ZRGG 1988, S. 238): im Wilhelm-Löhe-Archiv Neuendettelsau sind wohl einige der vermissten Stücke vorhanden. Fünf Register sind nicht die Regel vergleichbarer Unternehmen (auch wenn das ausführliche Sachregister, 88 Spalten!, Rückfragen zur Auswahl der Lemmata, Formulierung und Gestaltung erlaubt).

Die Textgestaltung ist gelungen (Fragen zu Details bleiben, u. a. den Textapparat betreffend), die Kommentierung ist hoch recherchestützt. Der Band hat Signalwirkung: z. B. für die dringend notwendige Erforschung, Erschließung und Edition der Briefwechsel Löhes und F. Bauers (im Diakonie-Archiv liegende Korrespondenzen Löhes sind in Löhes „Gesammelten Werken“ GW 1 und 2 unvollständig bekannt!) und für die Edition von Löhe-Texten in der „Ergänzungsreihe“ von GW (S. LXXXI–LXXXIV). Die Fülle von Biogrammen, aus gängiger deutscher Literatur oft schwer zu erstellen, macht hier den Band zu einem auskunftsfähigen Nachschlagewerk.

Ein hochinteressantes Feld des ersten Vierteljahrhunderts der Verschränkung Neuendettelsauer Diakoniegeschichte mit vergleichbaren Bestrebungen in Nordamerika ist hier beachert. Das Werk bietet Vergleichsmaterial für Untersuchungen zu anderen Bemühungen um „Innere Mission im Ausland“ (s. o. Kaminsky) – bei realistischer Erwartung an den Untertitel des Buchs. Auf Neu-

endettelsaus Hilfsbemühungen um die amerikanische Anstaltsdiakonie in deren Pionierzeit trifft Löhes in anderem Zusammenhang gefälltes Urteil von 1866 zu: „nichts ist gegangen, wie wir wollten [...].“ (GW 4, 640,7) ‚Diakonissen in Amerika‘ wird das ganz neue Blatt der Geschichte christlicher Liebestätigkeit in Amerika (für die Lutheran Church Missouri-Synod s. Cheryl Naumann: *In the Footsteps of Phoebe* [...], 2009). Neuendettelsauer ‚Diakonissen für Amerika‘ indes war das scheiternde Programm.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Klemens August Recker: Unter Preußenadler und Hakenkreuz. Katholisches Milieu zwischen Selbstbehauptung und Auflösung. Münster, Aschendorff 2013, 471 S., ISBN 978-3-402-13015-5.

Die Forschungen zum katholischen Milieu widmen sich seit einigen Jahren verstärkt der Lokalgeschichte. Wichtige Impulse hierzu gab die Tagung „Grenzen des Katholischen Milieus“, zu der Joachim Kuroпка im Jahr 2009 nach Vechta eingeladen hatte. Klemens-August Recker hat in seinem Beitrag zu dem 2013 erschienenen Tagungsband („Emsdetten und Nordwalde – Zwei katholische Dörfer im Münsterland vor dem Ansturm des Nationalsozialismus“) bereits aufgezeigt, wie unterschiedlich die katholischen Milieus zweier nur wenige Kilometer voneinander entfernter Orte auf den Nationalsozialismus reagierten. Während sich das eher industriell geprägte Emsdetten aufgrund seines politisch und verbandlich stark organisierten Katholizismus als vergleichsweise resistent erwies, hatte der Nationalsozialismus im stärker agrarisch geprägten Nordwalde ein deutlich leichteres Spiel. Im Nachgang der Tagung von 2009 hat Vf. nun eine Monographie zum katholischen Milieu des Ortes Nordwalde vorgelegt. In einer „Kombination von historischem Längs- und Querschnittverfahren“ (11) beleuchtet er „Stabilität und Grenzen der Bindekraft eines katholischen Milieus“ (12).

Zentrale Institutionen des katholischen Milieus in Nordwalde waren im 19. Jh. das Krankenhaus und die Schule. In beiden war der Einfluss der Kirche durch die preußische Gesetzgebung begrenzt, sodass der Pfarrer zu dieser Zeit nicht als Milieumanager (Blaschke) bezeichnet werden kann. Das Bildungskonzept der Schule war weniger katholisch als vielmehr von antidemokratischer preußischer Erziehung geprägt.

Die unterschiedliche Entwicklung und Prägung von Arbeiterverein und Kolping in

Nordwalde spiegelt die geistig-politische Vielfalt, mit der die Katholiken auf die Industrialisierung reagierten. Von einer Geschlossenheit des Milieus konnte keine Rede mehr sein. Der Pfarrer fungierte hier allenfalls noch als Impulsgeber.

Durch den Bau der Eisenbahn und die Ansiedlung von Textilbetrieben kam es in Nordwalde zwischen 1895 und 1940 zu einer Verdoppelung der Einwohnerzahl auf 4500. Diese war von einer weiteren Ausdifferenzierung des Milieus begleitet. Zur von Gutsbesitzern dominierten Gemeindevertretung, die durch Einheitslisten berufsständisch organisiert war und sich demokratischen Prozessen verweigerte, bildeten die demokratisch organisierten katholischen Vereine und christlichen Gewerkschaften ein in sich ebenfalls nicht homogenes Gegengewicht. In diesem zersplitterten Milieu konnte die NSDAP angesichts der Wirtschaftskrise im unteren Mittelstand, bei den Landarbeitern und den Wirten früh erhebliche Stimmenanteile gewinnen (26,5 % bei den Gemeindevertretungswahlen im März 1933). Führende Nationalsozialisten entstammten einer kirchlichen Bruderschaft und verstanden sich zumindest bis 1933 nicht als antikatholisch.

Während das kath. Milieu außenpolitisch der Revisionspolitik Hitlers zustimmte, gab es Vorbehalte gegenüber der NS-Wirtschaftspolitik, insbesondere bei den Bauern im Blick auf die Reichserbhofgesetzgebung und die Marktregulierungen.

Die Gleichschaltung konnte formal weitgehend durchgeführt werden, wurde im Ort aber auf Initiative des Pfarrers, der nun als Milieumanager fungierte (296), in einigen Bereichen unterlaufen. So ermunterte er z. B. den Leiter der Rektoratsschule, einen überzeugten Katholiken, die Leitung der HJ zu übernehmen. Durch die flächendeckende Einrichtung außerplanmäßigen Religionsunterrichts behielt er erheblichen Einfluss auf die Kinder, was von der Mehrheit der Eltern unterstützt wurde. In seinen Predigten vertrat er explizit kirchliche Grundüberzeugungen, die im Ort weitgehend Rückhalt fanden, wodurch er nicht nur in ständige Konflikte mit der Ortsgruppenleitung, sondern auch in das Visier der Gestapo geriet.

Vf. kann am Beispiel Nordwaldes die These belegen, dass sich das kath. Milieu schon im Vormärz bildete und bereits Ende des 19. Jh.s durch die Industrialisierung zu erodieren begann. Der im Sinne der kath. Soziallehre berufsständisch organisierte Gemeinderat verlor die unteren Schichten aus dem Blick. Da sich so im Ort keine parteipolitische Bindung herausgebildet hatte, konnte die NSDAP, die an den Einheitsgedanken an-

knüpfte, schnell an Boden gewinnen. Unter dem Druck des Nationalsozialismus formierte sich das Milieu erneut, wobei der Pfarrer eine entscheidende Rolle spielte, der Gottesdienste und andere öffentliche Veranstaltungen dafür zu nutzen wusste.

Die umfangreiche Studie Reckers geht über die Erforschung des kath. Milieus hinaus und weitet sich für die Zeit der NS-Herrschaft zur Ortsgeschichte. So haben z. B. die Kapitel über Zwangssterilisierungen, Euthanasieopfer und Kriegsgefangene nur einen sehr geringen Bezug zum Thema. Die Mischung von thematischen und chronologischen Kapiteln führt zu einigen Überschneidungen. Deutliches Gewicht legt Recker auf die milieustabilisierende Rolle der kath. Kirche während der NS-Herrschaft, die er „als Anker der Mehrheit der Nordwalder“ bezeichnet, wobei er die Aktivitäten des Pfarrers stark in den Mittelpunkt stellt. Wie stabil das Milieu in Nordwalde ohne den Pfarrer gewesen wäre, bleibt offen.

Die Studie ist vor allem im Blick auf die Zeit vor 1933 ein sehr hilfreicher Beitrag zur Erforschung des kath. Milieus, da hier ein Katholizismus in den Blick kommt, der eine antidemokratische berufsständische Ordnung stabilisierte, an die die NSDAP gut anknüpfen konnte.

Münster

Norbert Köster

Gailus, Manfred; Nolzen, Armin (Hg.): *Zerstrittene „Volksgemeinschaft“*. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus“, Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 2011, 325 S., ISBN 978-3525300-299.

Unter dem Titel *Viele konkurrierende Gläubigkeiten – aber eine Volksgemeinschaft?* leiten Manfred Gailus und Armin Nolzen den vorliegenden Band ein und fragen: „Woran glaubten die Menschen im ‚Dritten Reich‘?“ (7). Im Folgenden entwerfen sie ein weites und anregendes Szenario thematischer und methodischer Fragen. Bestimmt ist die Einführung von starken Vorbehalten gegen die institutionalisierte Kirchengeschichtsforschung. Sie nehme „konfessionelle Rücksichten“ (14) bzw. habe aufgrund ihrer Kirchnähe exkulpiierende Absichten.

Olaf Blaschke analysiert konfessionsgeschlechtliche Zuschreibungen im Nationalsozialismus und früher. Für die Selbstbestimmung der Deutschen Christen stand – so der Titel – fest: „Wenn irgend eine *Geschichtszeit*, so ist unsere eine *Männerzeit*“. Umgekehrt galt die Bekennende Kirche auf Grund ihrer Mitgliederstruktur als verweiblicht und weich.

Leider ignoriert Blaschke in seiner quellenge-sättigten Untersuchung das zeitgenössische evangelische Thema der Geschlechterbeziehung schlechthin: die Frauenordination.

Die Vereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus untersucht Kevin P. Spicer (*Tu ich unrecht, ... ein guter Priester und ein guter Nationalsozialist zu sein?*). Er betont – wenig überraschend –, dass es nicht „die“ katholische Haltung gegenüber dem Regime gab und auch regionale Besonderheiten bestanden. Trotz größerer Staatsnähe der Protestanten gab es auch katholische Selbsterhaltungsstrategien mit entsprechendem Schweigen zu Staatsverbrechen, partielle Übereinstimmungen mit der Politik und Proteste bei Bedrohung kirchlicher Propria. Ob Spicer das Postulat der Herausgeber einer kirchlich ungebundenen Forschung erfüllt, sei angesichts seiner katholisch-konfessionellen Vorannahmen dahin gestellt.

Gesucht modernisierend nennt Manfred Gailus seinen eigene Forschungsergebnisse zusammenfassenden Beitrag über die Forschungsgeschichte, über neuere Forschungsansätze und – knapp – die religionsgeschichtliche Bedeutung der NS-Zeit *Keine gute Performance. Die deutschen Protestanten im „Dritten Reich“*. Wichtiger als die unnötige Polemik im Text ist die Überlegung, wie sich die von Gailus herausgearbeiteten drei „Wege protestantischer Regionalkulturen“ (111) zu einer Gesamtgeschichte der evangelischen Landeskirchen verbinden lassen. Zu fragen bleibt, ob beim Thema Mitwirkung evangelischer Pfarrer und Landeskirchen an der NS-Rassenpolitik so unbedacht von „nichtarischen Christen“ die Rede sein muss.

Merit Petersen (*Der schmale Grat zwischen Duldung und Verfolgung. Zeugen Jehovas und Mormonen im „Dritten Reich“*) stellt die nach 1933 deutlich differierende Geschichte zweier Glaubensgruppen amerikanischer Herkunft dar. Die Zeugen Jehovas leiteten aus ihrem Biblizismus einen radikalen Pazifismus ab und verweigerten den Hitlergruß. Daher wurden sie bald nach der Machtergreifung trotz einer Loyalitätserklärung vom Juni 1933 verboten. Die Mormonen erkannten hingegen Anknüpfungspunkte im NS-Programm und sahen aus ihrem Verständnis der Staat-Kirche-Beziehung heraus keinen Anlass zum prinzipiellen Widerspruch gegen das Regime. Der NS-Staat sah in ihnen ein Mittel, in den USA positiv wahrgenommen zu werden.

Armin Nolzen (*Nationalsozialismus und Christentum*) untersucht die Konfessionszugehörigkeit von NSADP-Mitgliedern, besonders der politischen Leiter. Deutlich wird das Übergewicht von Protestanten in der Partei

und ihren Führungsämtern – auch in katholischen Gebieten –, die stärkere Kirchenbindung katholischer Parteifunktionäre und die Wechselbeziehung zwischen parteiinternem Aufstieg und der Bereitschaft zum Kirchenaustritt. Aus dem Befund, dass zwei Drittel der Parteimitglieder bis 1945 Kirchenmitglieder blieben, folgert Nolzen „Doppel- und Mehrfachzugehörigkeiten“ und daraus resultierende „Mehrfachloyalitäten“, die für die meisten Deutschen gewissensmäßig vereinbar waren (171f.). Offene Fragen bleiben m. E. bei der konfessionell unterschiedlich ausgeprägten Kirchenbindung. Traten katholische NS-Funktionäre nur aus Rücksichten auf das katholische Milieu seltener aus der Kirche aus?

Der Religionswissenschaftler Horst Junginger (*Die Deutsche Glaubensbewegung und der Mythos einer „dritten Konfession“*) zeigt überzeugend, dass die zeitgenössische und bis in die Gegenwart in der Forschung verbreitete Ansicht, das Neuheidentum sei auf dem Weg zu einer „dritten Konfession“ gewesen, irrig ist. Die Neuheiden wurden zwar als „Popanz“ aufgebaut (S. 181), tatsächlich aber blieben sie mit 0,1 Promille der Gesamtbevölkerung eine politische quantité négligeable. Die Deutschgläubigen konnten zudem statt allgemein gültiger Riten und einem festen Kanon heiliger Texte als Kennzeichen nur einen Hang zur inneren Zerstrittenheit vorweisen.

Beth A. Griech-Polelle (*Der Nationalsozialismus und das Konzept der „politischen Religion“*) gibt einen Überblick über die neuere englischsprachige Diskussion zum Problem Nationalsozialismus als politische Religion. Gegen Richard Steigmann-Galls These, dass der Nationalsozialismus eine christlich geprägte Bewegung gewesen sei, vertritt sie selbst die These, dass er unter (selektiver) Aufnahme christlicher Sprache und Symbolik eine neue politische Religion zu bilden suchte, die die jüdischen Wurzeln des deutschen religiösen Lebens gekappt hätte.

Dietmar Stüß (*Glaube und Religiosität an der „Heimatfront“. Seelsorge und Luftkrieg 1939–1945*) fragt nach dem, v. a. katholischen, „religiösen Alltag an der „Heimatfront““. Der Luftkrieg bot Gelegenheit, mit zahlreichen Erlassen behindernd in das Gottesdienst- und Gemeindeleben einzugreifen, kirchliche Stellungnahmen zeigten die doppelte Deutungslinie „Distanz zur Kriegsführung und Stabilisierung der Durchhaltekräfte“ (S. 236). Der Bombenkrieg führte zu einem wachsenden Marienkult, zugleich bewirkten Evakuierungen etc. Auflösungserscheinungen im fest gefügten katholischen Milieukern. Auf evangelischer Seite nahm

der Gottesdienstbesuch – wenn auch nicht nachhaltig – zu.

Dagmar Pöpping (*Die Wehrmachtsseelsorge im Zweiten Weltkrieg. Rolle und Selbstverständnis von Kriegs- und Wehrmachtspfarrern [!] im Ostkrieg 1941–1945*) stellt die Funktionsweise der Militärseelsorge und das Selbstverständnis von Pfarrern beider Konfessionen an der Ostfront dar. Trotz aller formalen und inhaltlichen Anpassung an die Bedürfnisse der Soldaten und trotz der engen Einbindung in die Kriegsführung wurde die – hier weithin ohne ihre theologischen Aspekte betrachtete – Wehrmachtsseelsorge kein Teil der nationalsozialistischen Menschenführung.

Unter dem irreführenden Titel *Die Kirchen nach 1945. Religiöse Abbrüche, Umbrüche und Kontinuitäten* beschreibt Matthew D. Hocken die Beziehung zwischen Kirche und Judentum von 1945 bis 1980 mit besonderem Blick auf die sich in Katholiken- und Evangelischen Kirchentagen äussernden Laien. Für die evangelische Seite lässt er sich von der wenig innovativen Prämisse leiten, dass allein Theologen aus der Tradition der Bekennenden Kirche reformbereit und progressiv gewesen seien.

Die Frage, was die Deutschen während des Dritten Reichs glaubten, können auch die Beiträge des vorliegenden Buches nicht restlos klären. Das Thema ist zu komplex und wird durch den Leitbegriff *Zerstrittene „Volksgemeinschaft“*, der in den Einzelanalysen keine Rolle spielt, auch nicht erschlossen. Wenn es um die Beschreibung von Glaubenspraxis, ethischem Vollzug und Verkündigung geht, sind eben auch historisch-theologische Kompetenzen notwendig.

Eine präzisere Lektorierung der Aufsätze und der Verzeichnisse wäre wünschenswert gewesen.

München

Karl-Heinz Fix

Bernhard Frings: Heimerziehung im Essener Franz Sales Haus 1945–1970. Strukturen und Alltag in der „Schwachsinnigen-Fürsorge“, Münster: Aschendorff 2012, 172 S., ISBN 978-3-402-12995-1.

Das Schicksal der in den 50er und 60er Jahren von der Heimerziehung betroffenen Kinder und Jugendlichen lässt sich nicht umfassend aufarbeiten, da die verfügbaren Daten das Geschehene nicht in seiner ganzen Tragweite widerspiegeln kann und viele Betroffene nicht mehr aussagen können oder wollen. Dennoch ist es gerade im Blick auf große Einrichtungen der Jugendhilfe wie das Franz Sales Haus in Essen eine Notwendigkeit, das

Verfügbare zusammenzutragen. Dem ist der Band von Bernhard Frings verpflichtet.

Nach einer Darlegung der allgemeinen rechtlichen, gesellschaftlichen und strukturellen Rahmenbedingungen geht Vf. auf die Geschichte des Hauses ein, das nach seiner Gründung 1884 zunehmend eine religiös pädagogische Ausrichtung bekam. Mit fast 1000 Bewohnern im Jahr 1930 gehörte das Franz Sales Haus zu den größten Einrichtungen in Deutschland und verfügte über eine eigen Heimsonderschule. Nach dem Krieg konnte das Haus wieder auf 700 Bewohner im Alter von 6–21 Jahren im Jahr 1958 anwachsen, die von 100 weltlichen Kräften und 60 Ordensschwwestern betreut wurden. Die Schule war seit 1966 eine staatlich anerkannte private Ersatzschule. Das Haus erfüllte die staatlichen Vorgaben und die Direktoren waren bemüht, im Rahmen der wirtschaftlichen Möglichkeiten die Wohnsituation der Kinder und Jugendlichen zu verbessern, wozu in den 70er Jahren auch der Bau einer Schwimmhalle und eines Sportgeländes zählten.

In einem zweiten Schritt geht Vf. auf die Wege ins Franz Sales Haus ein. Die entscheidende Diagnose für die Aufnahme war die einer geistigen Behinderung, eine große Rolle spielten hierbei aber auch Erziehungsschwierigkeiten und Verhaltensauffälligkeiten, die auch unter dem Begriff des moralischen Schwachsinnus firmierten. Wissenschaftlich abgesicherte Diagnosen nach heutigen Standards standen nicht zur Verfügung. Die Einweisungsgründe in den Bewohnerakten weisen zudem oft auf ein prekäres soziales Umfeld hin.

Der leitende Arzt Dr. Strehl, der von 1955 bis 1969 im Haus tätig war, war nach den Erinnerungen von ehemaligen Bewohnern und Mitarbeitern sehr streng. Seine Einträge in die Krankengeschichten der Bewohner beurteilten vor allem das Sozialverhalten und enthalten kaum Hinweise auf medizinisch-therapeutische oder heilpädagogische Maßnahmen. Arrest in Isolationsräumen und die Gabe von starken Beruhigungsmitteln haben die Bewohner rückblickend als Missbrauch empfunden. Das Wirken der im Haus tätigen Elisabeth-Schwester folgte den Maßstäben des Ordens. Diese sahen sowohl die Distanz zu den Kindern und Jugendlichen vor wie auch eine Defizitorientierung in der Erziehung.

Die Erinnerungen der ehemaligen Bewohnerinnen und Bewohner an den Heimalltag sind sehr unterschiedlich und enthalten neben positiven Angaben vor allem Wertungen der Zeit als Martyrium und Schreckenszeit, die von beständiger Verhaltenskontrolle und

drakonischer Bestrafung geprägt war. Sechs der interviewten Männer berichteten von sexuellem Missbrauch durch Ordensschwester und andere Mitarbeiter. Die geschilderten Erlebnisse sind grausam und lassen den Leser sehr betroffen zurück. Es wird deutlich, wie notwendig eine Aufarbeitung der Geschichte der Heimerziehung ist.

Die Lektüre des Buches hinterlässt allerdings einen vielschichtigen Eindruck. Dem weitgehend auf die Defizite und die Rückständigkeit der damaligen Heimerziehung fokussierte Abschnitt über die Rahmenbedingungen steht ein aus den Unterlagen des

Hauses eruiertes ständiges Bemühen der Leitung, auf der Höhe der Zeit zu sein, gegenüber. Die auf Interviews mit ehemaligen Bewohnern und Mitarbeitern basierenden Angaben veranlassen den Vf. immer wieder, Vermutungen darüber anzustellen, was im Haus die Regel war und ob diese Regel gesellschaftlichen Maßstäben entsprach oder nicht. Das ist in wissenschaftlicher Perspektive natürlich schwierig. Aber um diese geht es hier im Kern auch nicht. Das Buch möchte Rahmenbedingungen und Einzelschicksale festhalten, und das tut es sehr gut.

Münster

Norbert Köster

Eingegangene Bücher in Auswahl (2–3/2015)

(Rezension vorbehalten)

1. *Blum, Daniela: Multikonfessionalität im Alltag.* Speyer zwischen politischem Frieden und Bekenntnisernst (1555–1618), Münster: Aschendorff Verlag 2015 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 162), 411 S., ISBN 978-3-402-11586-2.
2. *Dirschlmayer, Michaela: Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert – die Erschließung neuer Handlungsspielräume,* Münster: Aschendorff Verlag 2015 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, Kleine Reihe 13), 268 S., ISBN 978-3-402-10920-5.
3. *Hammann, Konrad: Hermann Gunkel.* Eine Biographie, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 439 S., ISBN 978-3-16-150446-4.
4. *Henke, Manfred: „Wir haben nicht einen Bettler unter uns“.* Studien zur Sozialgeschichte der frühen Quäkerbewegung, Berlin-Brandenburg: be.bra wissenschaft verlag 2015, 318 S., ISBN 978-3-95410-027-9.
5. *Hohenadel, Victoria: Das Consolatorium tribulatorium des Bernhard von Waging.* Literarhistorische Studie und redaktionsgeschichtliche Edition, Münster: Aschendorff Verlag 2015 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums NF II/1), 310 S., ISBN 978-3-402-10386-9.
6. *Kuropka, Joachim: Galen. Wege und Irrwege der Forschung,* Münster: Aschendorff Verlag 2015, 457 S., ISBN 978-3-402-13153-4.
7. *Lehner, Ulrich L.: Mönche und Nonnen im Klosterkerker.* Ein verdrängtes Kapitel Kirchengeschichte, Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus 2015, 174 S., ISBN 978-3-8367-1004-6.
8. *Schüring, Michael: „Bekennen gegen den Atomstaat“.* Die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und die Konflikte um die Atomenergie 1970–1990, Göttingen: Wallstein Verlag 2015, 317 S., ISBN 978-3-8353-1695-9.
9. *Wellhausen, Julius: Briefe,* hg. von Rudolf Smend, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, ISBN 978-3-16-152518-6.
10. *Zumholz, Maria Anna: „Das Weib soll nicht gelehrt seyn“.* Konfessionell geprägte Frauenbilder, Frauenbildung und weibliche Lebensentwürfe von der Reformation bis zum frühen 20. Jahrhundert, Münster: Aschendorff Verlag 2016, 512 S., ISBN 978-3-402-13161-9.