



N12<516183909 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
R. Schaffhauser
Eberich, Krummer, Weg 34

Heft

Zeitschrift für Kirchengeschichte

111. Band 2000
Heft 1

EINGEGANGEN

12. Mai 2000

Verlag W. Kohlhammer

Univ. Bibl.

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Wolfgang Bienert.

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

Inhalt

111. Band (Vierte Folge XLIX) Heft 1

Untersuchungen

Monika Suchan, Kirchenpolitik des Königs oder Königspolitik der Kirche?	1
Josef Lössl, Augustinus im „Regensburger Buch“	28
Mariano Delgado, Mystik in harten Zeiten. Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Avila und Juan de la Cruz	56
Ralph Hennings, Carl Blum – Prediger der Rußlanddeutschen	70

<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	91
Anschriften der Mitarbeiter/innen an diesem Heft	90

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2000 kostet im Abonnement DM 299,40 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 103,- 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 07 11/78 63-0; Telefax 07 11/78 63-263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 07 11 78 63-266, Telefax 07 11/78 63-393.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Institut für Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München. – Wissenschaftl. Mitarbeiter Lic.theol. Klaus Unterburger M.A.

Es wird gebeten, Manuskripte möglichst als Diskettenausdrucke einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Wolfgang Bienert, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Fachgebiet Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35037 Marburg. – 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 Berlin Köln

heol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

111. BAND 2000
VIERTE FOLGE XLIX

Verlag W. Kohlhammer

21086

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Wolfgang Bienert.

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

Inhalt

Michael Borgolte, Das Grab in der Topographie der Erinnerung. Vom sozialen Gefüge des Totengedenkens im Christentum der Moderne	291
Mariano Delgado, Mystik in harten Zeiten. Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Avila und Juan de la Cruz	56
Ralph Hennings, Carl Blum – Prediger der Rußlanddeutschen	70
Josef Lössl, Augustinus im „Regensburger Buch“	28
Lutz E. v. Padberg, Missionare und Mönche auf dem Weg nach Rom und Monte Cassino im 8. Jahrhundert	145
Knut Schäferdiek, Joachim Mehlhausen (1. Juni 1935 – 3. April 2000)	289
Klaus Seibt, Markell von Ankyra (ca. 280–374 n. Chr.) und Asterius Sophista (Ca. 270 – ca. 350 n. Chr.)	356
Wolfgang Spieckermann, Der Subdiakonat, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung	313
Christoph A. Stumpf, Die Bedeutung der Reichsgrundgesetze für die konfessionellen Wiedervereinigungsversuche	342
Monika Suchan, Kirchenpolitik des Königs oder Königspolitik der Kirche	1
Martin Wallraff, Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung	169
Manfred Weitlauff, Adolf von Harnack, Theodor Mommsen, Martin Rade. Zu drei gewichtigen Neuerscheinungen	210
Matthias Wolfes, Schuld und Verantwortung. Die Auseinander- setzung des Heidelberger Theologen Martin Dibelius mit dem Dritten Reich	185



gh 2554

Verzeichnis der besprochenen Werke

- Alberigo, Giuseppe (Hrg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. I: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter (Georg Schwaiger) S. 431.
- Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter (Lutz E. von Padberg) S. 110.
- Bauer, Dieter R. / Hiestand, Rudolf / Kasten, Brigitte / Lorenz, Sönke (Hrg.): Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000 (Lutz E. v. Padberg) S. 254.
- Becker, Winfried / Christ, Günter / Gestrich, Andreas / Kolmer, Lothar: Die Kirchen in der deutschen Geschichte (Heinrich Holze) S. 378.
- Bleistein, Roman: Augustinus Rösch. Leben im Widerstand (Antonia Leugers) S. 136.
- Brandl, Bernd: Die Neukirchener Mission. Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission (Christoffer H. Grundmann) S. 413.
- Brandmüller, Walter (Hrg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Band I (in zwei Teilbänden) (Manfred Heim) S. 405.
- Brandt, Hans Jürgen / Hengst, Karl: Geschichte des Erzbistums Paderborn, Bd. 3. Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930 (Reimund Haas) S. 416.
- Bultmann, Christoph: Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes (Henning Graf Reventlow) S. 131.
- Bürki, Bruno / Leimgrube, Stephan (Hrg.): Theologische Profile – Portraits théologiques. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Hubert Wolf) S. 142.
- Calvin, Johannes: Ioannis Calvini Opera Omnia Denuo Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata, ed. B. G. Armstrong et alii. Series II: Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti. Volumen XI/1–2; XV; XIX (Hellmut Zschoch) S. 125.*
- Chandler, Andrew (Hrg.): Brethren in Adversity. Bishop George Bell, the Church of England and the Crisis of German Protestantism 1933–1939 (Christoph Strohm) S. 425.
- de Reu, Martine: La parole du Seigneur. Moines et chanoines médiévaux prêchant l'Ascension et le Royaume des Cieux (Manfred Heim) S. 121.
- Diez, Immanuel Carl: Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen – Jena (1790–1792) (Martin Brecht) S. 275.
- Disselkamp, Gabriele: „Christiani senatus lumina“. Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der stadtrömischen Senatsaristokratie (Richard Klein) S. 250.
- Doering-Manteuffel, Anselm / Mehlhausen, Joachim (Hrg.): Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa (Barbara Schüler) S. 140.
- Drobner, H. R.: Augustinus von Hippo: Sermones ad populum (Michael Fiedrowicz) S. 400.
- Embach, Michael / Godwin, Joscelyn: Johann Friedrich Hugo von Dalberg (1760–1812), Schriftsteller – Musiker – Domherr (Karl Dienst) S. 409.

- Ernesti, Jörg: *Princeps christianus und Kaiser aller Römer* (Ulrich Lambrecht) S. 392.
- Fiedrowicz, Michael: *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche* (Henning Graf Reventlow) S. 98.
- Fischer, Heinz-Joachim / Horn, Stephan Otto / Kasper, Walter / Hermann Josef: *Wozu noch einen Papst?* (Georg Schwaiger) S. 135.
- Flachenecker, Helmut / Littger, Klaus Walter (Hrg.): *Beiträge zur Eichstätter Geschichte*. Brun Appell zum 65. Geburtstag (Georg Schwaiger) S. 288.
- Fliegende Blätter als offener Brief aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg. Reprintausgabe (Volker Herrmann) S. 421.
- Frank, Karl Suso: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche* (Georg Schwaiger) S. 98.
- Freeman, Ann (Hrg.) unter Mitwirkung von Paul Meyvaert: *Opus Caroli regis contra synodum* (Libri Carolini) (Peter Gemeinhardt) S. 114.
- Fuhrmann, Horst: *Die Päpste. Von Petrus zu Johannes Paul II.* (Stefan Weiß) S. 97.
- Gajek, Bernhard (Hrg.): *Johann Georg Hamann, Autor und Autorschaft* (Friedemann Fritsch) S. 272.
- Ganzer, Klaus: *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen* (Manfred Weitlauff) S. 381.
- Gerhards, Albert (Hg.): *Ökumene am Scheideweg? Ein Beitrag der Theologie* (Wolfgang Bienert) S. 287.
- Goertz, Harald: *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther* (Eberhard Winkler) S. 270.
- Goez, Elke / Goez, Werner (Hrg.): *Die Urkunden und Briefe der Markgräfin Mathilde von Tuszien* (Jörg Ulrich) S. 119.
- Greschat, Martin (Hrsg.): *Personenlexikon Religion und Theologie* (Wolfgang Bienert) S. 432.
- Haefs, Wilhelm: *Aufklärung in Altbayern. Leben, Werk und Wirkung Lorenz Westenrieders* (Wolf-Friedrich Schäufele) S. 281.
- Hauschild, Wolf-Dieter (Hrg.): *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert* (Karl Dienst) S. 141.
- Heikkilä, Tuomas: *Das Kloster Fulda und der Goslarer Rangstreit* (Wolfgang Breul-Kunkel) S. 122.
- Heim, Manfred (Hrg.): *Die Beschreibung des Bistums Regensburg von 1723/1724* (Peter Claus Hartmann) S. 276.
- Henrix, Hans Hermann (Hrg.): *Adalbert von Prag. Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas* (Rainer Bendel) S. 403.
- Heyer, Friedrich: *Die Heiligen der Äthiopischen Erde* (Wolfgang Hage) S. 94.
- Hombert, Pierre-Marie: *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce* (Volker Henning Drecoll) S. 107.
- Jakubowski-Tiessen, Manfred (Hrg.): *Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven* (Martin Ohst) S. 406.
- Kaiser, Jochen-Christoph (Hrg.): *Soziale Arbeit in historischer Perspektive* (Arnold Sywottek) S. 419.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: *Kunstgriffe, Kundschaftsgänge zur Weltanschauungsmalerei des 19./20. Jahrhunderts* (Rainer Bendel) S. 283.

- Klein, Michael: Leben, Werk und Nachwirkung des Genossenschaftsgründers Friedrich Wilhelm Raiffeisen (Traugott Jähnichen) S. 282.
- Korsch, Dietrich: Martin Luther zur Einführung (Albrecht Beutel) S. 269.
- Koschorke, Klaus (Hrg.): „Christen und Gewürze“. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (Martin Tamcke) S. 384.
- Krašovec, Jože (Hrg.): Interpretation of the Bible. Interpretation der Bibel. Interprétation de la Bible. Interpretacija Svetega Pisma. (Henning Graf Reventlow) S. 91.
- Laine, Esko M. (Hrg.): Der Pietismus in seiner europäischen und außereuropäischen Ausstrahlung (Dietrich Blaufuß) S. 130.
- Lilie, Ralph-Johannes (Hrg.): Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I. – Methodios I. (715–847) (Hans-Dieter Döpmann) S. 401.
- Lindemann, Gerhard: „Typisch jüdisch“. Die Stellung der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers zu Antijudaismus, Judenfeindschaft und Antisemitismus 1919–1949 (Stephan Bitter) S. 138.
- MacCulloch, Diarmaid: Die zweite Phase der englischen Reformation (1547–1603) und die Geburt der anglikanischen Via Media (Martin Ohst) S. 128.
- Maier, Gerald: Zwischen Kanzel und Webstuhl. Johann Georg Freihofer (1806–1877). Leben und Wirken eines württembergischen (Hermann Ehmer) S. 413.
- McGrath, Alister E.: Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung (Manfred Heim) S. 386.
- Meyer, Dietrich (Hrg.): Kirchengeschichte als Autobiographie (Harm Klueving) S. 143.
- Mühlenberg, Ekkehard (Hrg.): Die Konstantinische Wende (Ulrich Lambrecht) S. 247.
- Naphy, William G.: Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation (Alasdair Heron) S. 127.
- Nebel, Richard: Santa María Tonantzín / Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (Mariano Delgado) S. 387.
- Ohme, Heinz: Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs (Markus Vinzent) S. 391.
- Păcurariu, Mircea: Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche (Theodor Nikolaou) S. 94.
- Padberg, Lutz E. von: Die Christianisierung Europas im Mittelalter (Gert Haendler) S. 113.
- Pratsch, Thomas: Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma (Markus Vinzent) S. 117.
- Prößler, Robert: Das Erzstift Köln in der Zeit des Erzbischofs Konrad von Hochstaden. Organisatorische und wirtschaftliche Grundlagen in den Jahren 1238–1261 (Georg Schwaiger) S. 264.
- Rois et reines de la Bible au miroir des Pères (= Cahiers de Biblia Patristica, 6) (Henning Graf Reventlow) S. 389.
- Scharfenecker, Uwe: Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen (Peter Walter) S. 134.

- Schindling, Anton / Ziegler, Walter (Hrg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung (Harm Klueting) S. 129.
- Schlingensiepen, Ferdinand; Windfuhr, Manfred (Hrg.): Heinrich Heine und die Religion, ein kritischer Rückblick (Kristlieb Adloff) S. 410.
- Schlögl, Rudolf: Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840 (Andreas Holzem) S. 277.
- Schöllgen, Georg: Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie (Markus Vinzent) S. 99.
- Schöllkopf, Wolfgang: Johann Reinhard Hedinger (1664-1704). Württembergischer Pietist und kirchlicher Praktiker zwischen Spener und den Separatisten (Martin H. Jung) S. 408.
- Schramm, Gottfried: Anfänge des albanischen Christentums (Theodor Nikolaou) S. 92.
- Schröer, Alois (Hrg.): Die Pastoralbriefe des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen (1650–1678) (Manfred Heim) S. 130.
- Schuppan, Erich (Hrg.): Wider jede Verfälschung des Evangeliums. Gemeinden in Berlin-Brandenburg 1933–1945 (Peter C. Bloth) S. 429.
- Schwind, Ernst von (Hrg.): Lex Baiwariorum (Lothar Vogel) S. 256.
- Studer, Basil: Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalcedon (451) (Stephan Ch. Kessler SJ) S. 104.
- Ulrich, Jörg: Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea (Ulrich Lambrecht) S. 101.
- Vogt, Hermann Josef: Origenes als Exeget (Wolfgang Bienert) S. 399.
- Vogüé, Adalbert de (Hrg.): Grégoire le Grand (Pierre de Cava): Commentaire sur le premier Livre des Rois, Tome III (Stephan Ch. Kessler SJ) S. 252.
- Vones, Ludwig: Urban V. (1362-1370). Kirchenreform zwischen Kardinalkollégium, Kurie und Klientel (Stefan Weiß) S. 121.
- Vones-Liebenstein, Ursula: Saint-Ruf und Spanien. Studien zur Verbreitung und zum Wirken der Regularkanoniker von Saint-Ruf in Avignon auf der Iberischen Halbinsel (11. und 12. Jh.) (Manfred Heim) S. 120.
- Vuletić, Aleksandar-Saša: Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich: Verfolgung und organisierte Selbsthilfe 1933–1939 (Kurt Nowak) S. 427.
- Wartenberg, Günther (Hrg.) / Hein, Markus (Mitarb.): Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Theodor Mahlmann) S. 265.
- Wartenberg, Günther (Hrg.): Evangelische Kirche nach 1945 in der SBZ / DDR (Claudia Lepp) S. 286.
- Weitlauff, Manfred (Hrg.): Joseph Bernhart: Tagebücher und Notizen 1935 – 1947 (Otto Weiß) S. 424.
- Weitlauff, Manfred (Hrg.): Kirche im 19. Jahrhundert (Themen der katholischen Akademie in Bayern) (Peter Walter) S. 132.
- Westerhoff, Matthias: Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“ (Simon Gerber) S. 396.
- Willjung, Harald: Das Konzil von Aachen 809 (Peter Gemeinhardt) S. 260.
- Winter, Franz: Bardesanes von Edessa über Indien. Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land (Karen Schmitz) S. 398.
- Wolf, Hubert (Hrg.): Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche (Harm Klueting) S. 422.

Verzeichnis der Rezensenten

- | | |
|-------------------------------------|---|
| Adloff, Kristlieb S. 412 | Klein, Richard S. 252 |
| Bendel, Rainer S. 286, 405 | Klueting, Harm S. 129, 144, 424 |
| Beutel, Albrecht S. 270 | Lambrecht, Ulrich S. 104, 250, 396 |
| Bienert, Wolfgang S. 288, 400, 432 | Lepp, Claudia S. 287 |
| Bitter, Stephan S. 140 | Leugers, Antonia S. 138 |
| Blaufuß, Dietrich S. 131 | Mahlmann, Theodor S. 269 |
| Bloth, Peter C. S. 430 | Nikolaou, Theodor S. 94, 96 |
| Brecht, Martin S. 276 | Nowak, Kurt S. 428 |
| Breul-Kunkel, Wolfgang S. 125 | |
| Delgado, Mariano S. 389 | Ohst, Martin S. 129, 408 |
| Dienst, Karl S. 142, 410 | Padberg, Lutz E. v. S. 113, 256 |
| Doepmann, Hans-Dieter S. 402 | Reventlow, Henning Graf S. 92, 99, 132, 391 |
| Drecoll, Volker Henning S. 110 | |
| Ehmer, Hermann S. 413 | Schäufele, Wolf-Friedrich S. 282 |
| Fiedrowicz, Michael S. 401 | Schmitz, Karen S. 399 |
| Fritsch, Friedemann S. 275 | Schüler, Barbara S. 141 |
| Gemeinhardt, Peter S. 117, 264 | Schwaiger, Georg S. 98, 136, 265, 288, 432 |
| Gerber, Simon, S. 397 | Strohm, Christoph S. 427 |
| Grundmann, Christoffer H. S. 416 | Sywottek, Arnold S. 421 |
| Haas, Reimund S. 418 | Tamcke, Martin S. 386 |
| Haendler, Gert S. 114 | Ulrich, Jörg S. 120 |
| Hage, Wolfgang S. 97 | |
| Hartmann, Peter Claus S. 277 | Vinzent, Markus S. 101, 119, 392 |
| Heim, Manfred S. 121, 130, 387, 406 | Vogel, Lothar S. 260 |
| Heron, Alasdair S. 128 | Walter, Peter S. 135 |
| Herrmann, Volker S. 422 | Weiß, Otto S. 425 |
| Holze, Heinrich S. 381 | Weiß, Stefan S. 97, 122 |
| Holzem, Andreas S. 280 | Weitlauff, Manfred S. 384 |
| Jähnichen, Traugott S. 283 | Winkler, Eberhard S. 272 |
| Jung, Martin H. S. 409 | Wolf, Hubert S. 143 |
| Kessler, Stephan Ch. S. 107, 254 | Zschoch, Hellmut S. 127 |

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2001 kostet im Abonnement DM 312,- zzgl. Porto- und Versandkosten DM 7,-; das Einzelheft DM 107,- 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 0711/7863-263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-266, Telefax 0711/7863-393.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Institut für Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München.

Es wird gebeten, Manuskripte möglichst als Diskettenausdrucke einzureichen. Für die Diskettenbearbeitung kann beim Verlag ein Merkblatt angefordert werden.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Wolfgang Bienert, Fachbereich Evangelische Theologie, Fachgebiet Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35037 Marburg. – 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.

UNTERSUCHUNGEN

Kirchenpolitik des Königs oder Königspolitik der Kirche?

Zum Verhältnis Ludwigs des Frommen
und des Episkopates während der Herrschaftskrisen um 830

Von Monika Suchan

In der Kirche des fränkischen Reiches wurden durch die Politik der Merowinger und vor allem der ihnen nachfolgenden Karolinger tiefgreifende Wandlungsprozesse initiiert, die sie als einen tragenden Bestandteil der auf das Königtum zentrierten politischen Ordnung in das Reich integrierte¹. Die in diesem Sinn verstandene „Reichskirche“² wirkte vornehmlich als persona-

¹ Vgl. allgem. Friedrich Prinz, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft* (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2), Stuttgart 1971; Rosamond McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789–895*, London 1977; Georg Haendler, *Die lateinische Kirche im Zeitalter der Karolinger* (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I 7), Berlin 1985; John M. Wallace-Hadrill, *The Frankish Church* (= Oxford History of the Christian Church), Oxford 1983, bes. 143–161 181–204; Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart-Berlin-Köln 1995.

² Vgl. die grundlegende, den Systemcharakter akzentuierende Arbeit, die zudem die Merowinger- und Karolingerzeit als richtungweisende Epoche kennzeichnet, von Leo Santifaller, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems* (= Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 229/1), Wien 1964; sowie die kritischen Auseinandersetzungen mit Modell und Begriff von Timothy Reuter, *The „Imperial Church System“ of the Ottonian and Salian Rulers: a Reconsideration*, in: *JEH* 33 (1982) 347–374; Josef Fleckenstein, *Problematik und Gestalt der ottonisch-salischen Reichskirche*, in: Karl Schmid (Hrsg.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium auslaß des achtzigsten Geburtstags von Gerd Tellenbach*, Sigmaringen 1985, 83–98; Rudolf Schieffer, *Der ottonische Reichsepischat zwischen Königtum und Adel*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 23 (1989) 291–301; vgl. zuletzt Rudolf Schieffer, *Reichskirche*, in: *LMA* 7 (1995) 626–628; zur fränkischen Zeit insgesamt vgl. außerdem Friedrich Prinz, *Klerus und Krieg* (wie Anm. 1) 64–72; Ders., *Der fränkische Episkopat zwischen Merowinger- und Karolingerzeit*, in: *Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia: l'equazione da verificare* (= Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 27,1), Spoleto 1981, 101–133, 124–131; Rudolf Schieffer, *Der Bischof zwischen civitas und Königshof* (4. bis 9. Jahrhundert), in: Peter Berglar – Odilo Engels

les Geflecht von Bischöfen, die dem König jeweils persönlich in gefolgschaftsähnlicher Treue verbunden waren. Denn der Nähe zum Hof hatten sie in der Regel ihre Einsetzung zu verdanken, sei es als Angehörige der Hofkapelle, als persönliche Vertraute und Ratgeber des Herrschers oder als dessen Vasallen³. Der König verfügte über die Kompetenz zur Investitur von Bischöfen seit der Machtausübung durch die Karolinger um die Mitte des 7. Jahrhunderts, nicht zuletzt dank kirchlicher Legitimierung. Die Bischöfe waren es, die ihm als Person und Amtsinhaber in der langen Tradition des Römischen Imperiums die Hoheit über die Kirche, den Vorsitz von Synoden, die Besetzung von Bischofstühlen und ein gewichtiges Wort bei der Entscheidung theologischer wie ‚innerkirchlicher‘ Probleme zubilligten⁴. Diese de facto sakrale Stellung des Königs erhielt mit der Usurpation des bis dahin noch von den Merowingern getragenen Königstitels durch die Karolinger und der Salbung Pippins 751 bzw. 754 eine neue, theologische Qualität⁵. Ob es nun Karl der Große oder Ludwig der Fromme war, der diese Form universalen, im König- bzw. Kaisertum gipfelnder, geistliche und weltliche Gewalt umfassende Herrschaft zur vollen Entfaltung brachte, erscheint immerhin nicht mehr ganz eindeutig zugunsten Karls geklärt, bleibt aber als Signum der Epoche als ganze grundsätzlich kaum umstritten⁶.

Hrg.), *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*. Festgabe für Josef Kardinal Höffner, Köln 1987, 17–39.

³ Vgl. Josef Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*, 1: Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle (= Schriften der MGH 16,1), Göttingen 1959; Prinz, Klerus und Krieg (wie Anm. 1) 73–79.

⁴ Odette Pontal, *Die Synoden im Merowingerreich* (= Konziliengeschichte. Reihe A: Abhandlungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1981, 225–234; Wilfried Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien* (= Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1989, 404–406; Angenendt, *Das Frühmittelalter* (wie Anm. 1), 175–177 268–272.

⁵ Vgl. Eugen Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Theodor Mayer (Hrg.), *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (= Vorträge und Forschungen 3), Lindau-Konstanz 1956, 7–73, hier 41–52; Werner Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins. Das Papsttum und die Begründung des karolingischen Königtums im Jahre 751, in: *Frühmittelalterliche Studien* 14 (1980) 95–187; Arnold Angenendt, Rex et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung, in: Norbert Kamp – Joachim Wollasch (Hrg.), *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, Berlin-New York 1982, 100–118; Rudolf Schieffer, *Die Karolinger*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1992, 58–63; Angenendt, *Das Frühmittelalter* (wie Anm. 1) 283 f.

⁶ Vgl. François Louis Ganshof, Louis the Pious Reconsidered, in: *History* 42 (1957) 171–180, wieder in: Ders., *The Carolingians and the Frankish Monarchy. Studies in Carolingian History*, Ithaca-New York 1971, 261–272; Theodor Schieffer, Die Krise des karolingischen Imperiums, in: Josef Engel – Hans Martin Klinkenberg (Hrg.), *Aus Mittelalter und Neuzeit. Gerhard Kallen zum 70. Geburtstag*, Bonn 1957, 1–15; P. R. McKeon, The Empire of Louis the Pious. Faith, Politics and Personality, in: *Revue bénédictine* 90 (1980) 50–62; Thomas F. X. Noble, Louis the Pious and his Piety re-considered, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 58 (1980) 297–316; Angenendt, *Das Frühmittelalter* (wie Anm. 1) 304 f. 361–364; Peter Godman – Roger Collins (Hrg.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, Oxford 1990; vgl. das

Politik im Verhältnis von König und Kirche betrieben demnach ausschließlich die karolingischen Herrscher, und zwar in einem unumstrittenen Machtgefälle. Dies galt auch für die Regierungszeit Ludwigs des Frommen. Nicht zuletzt im Zusammenhang der in den vorangegangenen Jahrzehnten vorgenommenen Revision der historischen Beurteilung seines Königtums durch die Forschung wird der Kirchenpolitik dieses Karolingers für die Konsolidierung des Reiches eine besondere Bedeutung eingeräumt⁷. Aus dieser Perspektive wird auch die Krise der Königsherrschaft betrachtet, die nach vorherrschender fachlicher Meinung ebenfalls an Ludwigs Persönlichkeit und Regierungsstil geknüpft wird⁸. Demnach reichte die Treue mittelalterlicher Bischöfe zu ihrem König in dieser Phase so weit, daß sie unter den zeitgenössischen Bedingungen sogar den Rahmen überschritt, der innerhalb der frühmittelalterlichen Reichskirche durch ein persönliches Verhältnis zwischen Herrscher und Bischof abgesteckt war. Denn als unter anderen die hochrangigsten geistlichen Hirten des karolingischen Frankenreiches seit 830 den Sturz Ludwigs des Frommen betrieben, war „in ihrer Sicht ... die Empörung gerade Ausdruck ihrer Treue gegenüber dem Herrscher, äußerstes Mittel, das Wohl des Volkes und des Vaterlandes sicherzustellen und die Stärke der Monarchie zu erhalten“⁹. Durch eine – in diesem Sinn – „loyale Palastrevolution“¹⁰ wollten die Bischöfe die durch eine verfehlte Personalpolitik gefährdete Einheit des Reiches retten, indem sie für den König politische und persönliche Konsequenzen zogen: Ludwig wurde zur Aufgabe seines Beraterkreises, zum Vollzug der kirchlichen Buße sowie zum Verzicht auf die Herrschaft genötigt¹¹.

Außergewöhnliche Probleme erforderten außergewöhnliche Maßnahmen, wird man – und in diesem Sinn für den Fall des Karolingers auch jüngst resümierend die Forschung – hier ein Ausnahme vermuten, die lediglich das Funktionieren der Reichskirche als System bestätigte¹². Doch grundlegende Zweifel sind von vornherein angebracht: Die Entmachtung

jüngere Resümee von Egon Boshof, *Ludwig der Fromme* (= Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 1996, 4–7 266–270.

⁷ Prinz, *Klerus und Krieg* (wie Anm. 1), 87–97; Schieffer, *Die Karolinger* (wie Anm. 5) 113 f.; Boshof, *Ludwig der Fromme* (wie Anm. 6) 108–110.

⁸ Vgl. Schieffer, *Die Krise des karolingischen Imperiums* (wie Anm. 6) 10; François Louis Ganshof, *Am Vorabend der ersten Krise der Regierung Ludwigs des Frommen. Die Jahre 828 und 829*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972) 39–54; Boshof, *Ludwig der Fromme* (wie Anm. 6) 125–128.

⁹ Boshof, *Ludwig der Fromme* (wie Anm. 6) 183 f.

¹⁰ So die Überschrift eines ganzen Kapitels der eben zitierten Ludwig-Biographie (ebd., 182–191), die anknüpft an Begriffe bei Schieffer, *Die Krise des karolingischen Imperiums* (wie Anm. 6) 12 („loyale Revolution“, „Palastrevolution“) sowie bei Fritz Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, hrsg. von Rudolf Buchner, Darmstadt 1954, 155, dort auch Anm. 333 („allergetreueste Opposition“; „loyale Revolution“); die Genannten greifen auf zeitgenössische Formulierungen Bischof Agobards von Lyon und des Paschasius Radbertus zurück; siehe dazu ausführlich bei Anm. 87.

¹¹ Siehe unten bei Anm. 77–82.

¹² Vgl. Boshof, *Ludwig der Fromme* (wie Anm. 6) 183 f.

eines gesalbten, von Gottes Gnaden herrschenden Königs konnte gerade in karolingischer Zeit nicht als herkömmliche pastorale Besserungsmaßnahme eingesetzt werden, die einem vom rechten Wege abgekommenen Sünder zuteil wurde – selbst wenn diese Möglichkeit als ultima ratio des christlichen Königsgedankens eine buchstäblich legitime war¹³. Zudem setzte ein solches Vorgehen des Episkopates eben keine bedingungslose Vasallentreue voraus, sondern bedingte eine an das Amt geknüpfte Kompetenz, Urteile und Entscheidungen zu fällen, die sich eben nicht aus einer Beziehung der Abhängigkeit vom Königtum herleiten konnte. Ihre Grundlage bildete die für das königliche Gottesgnadentum konstitutive Vermittlerfunktion der Geistlichkeit. Denn nur der Bischof konnte aufgrund seiner Weihe dem König das Sakrament der Salbung spenden und durch diesen Akt die Gnade Gottes übertragen¹⁴. Kurz gesagt offenbart sich an dem konkreten Fall Ludwigs des Frommen das für das christianisierte Mittelalter konstitutive Problem des Verhältnisses von geistlichem und weltlichem Bereich, personifiziert vor allem durch den König und die Bischöfe, funktionalisiert in ihrem jeweiligen Amtsverständnis und in ihrer Amtsführung: Königtum und Kirche waren als wichtigste ‚ordnungspolitische‘ Kräfte des früheren Mittelalters notwendigerweise unauflösbar miteinander verflochten, zugleich brachte dieses symbiotische Verhältnis Bedingungen hervor, die unter bestimmten Umständen eben doch eine Abgrenzung beider Bereiche erforderten.

Das ungewöhnliche Verhalten der Bischöfe gegenüber Ludwig dem Frommen spiegelt daher nicht einfach nur die Bedingungen einer ungewöhnlichen Situation, die man als extrem, eben als ‚Krise‘ des Reiches bezeichnen kann¹⁵. Gerade die im Falle Ludwigs erreichten Grenzen des in der Forschung reichskirchlich definierten Verhältnisses von König und Bischöfen bieten wesentliche Einblicke: in politische Funktionszusammenhänge der das Reich tragenden Kräfte König, Adel und Bischöfe, und dabei vor allem in das Wechselspiel von stand- und statusgebundenem Anspruch und dessen Wirklichkeiten¹⁶. Denn das bischöfliche Handeln gegenüber Ludwig

¹³ Vgl. allgem. Karl Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936, 419–430; Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken* (wie Anm. 5) 58–65; Erna Buschmann, *Ministerium Dei – idoneitas*. Um ihre Deutung aus den mittelalterlichen Fürstenspiegeln, in: HJ 82 (1963) 70–102; Hermann Krause, *Königtum und Rechtsordnung in der Zeit der sächsischen und salischen Kaiser*, in: ZRG. G 82 (1965) 1–98, hier 95 f.; Walter Ullmann, *Schranken der Königsgewalt im Mittelalter*, in: HJ 91 (1971) 1–21; Konrad Bund, *Thronsturz und Herrscherabsetzung im Frühmittelalter* (= Bonner Historische Forschungen 44), Bonn 1979, 398–423; Johannes Fried, *Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jahrhundert zwischen „Kirche“ und „Königshaus“*, in: HZ 235 (1982) 1–43, hier 27–33; Jürgen Hannig, *Consensus fidelium*. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 27), Stuttgart 1982, 202.

¹⁴ Vgl. Ullmann, *Schranken der Königsgewalt* (wie Anm. 13) 6 f. sowie Schieffer, *Die Krise des karolingischen Imperiums* (wie Anm. 6) 6. – Die Königssalbung galt bis zum 13. Jahrhundert als Sakrament.

¹⁵ Vgl. Ganshof, *Am Vorabend der ersten Krise* (wie Anm. 8) 40.

¹⁶ Vgl. allgem. zum Adel als Herrschaftsträger Karl Ferdinand Werner, *Bedeutende*

weist Merkmale auf, die man in ihrer offensichtlichen Distanz zum reichskirchlichen Modell ernstnehmen muß, so daß die Gültigkeit von dessen Randbedingungen nicht ohne weiteres unterstellt werden können. Oder anders formuliert: Wie läßt sich das Verhältnis von König und Bischöfen – und damit ein gewichtiger Bestandteil der politischen Ordnung des Frankenreiches – beschreiben, wenn man bei der Interpretation relevanter Konstellationen vom Primat reichskirchlicher Erklärungshilfen absieht?

Einzelne Stationen der Regierungszeit Ludwigs sollen also unter ganz bestimmten Aspekten erneut betrachtet werden: Wie war das Verhältnis zwischen König und Bischöfen gestaltet, und wann und unter welchen Bedingungen ergaben sich Veränderungen, sei es in bezug auf grundsätzliche Positionen, sei es in bezug auf konkrete, situationbedingte Erfordernisse? Wurden von den Beteiligten bestimmte Ansprüche formuliert, und konnten diese eingelöst werden? – Diese Frage trägt nicht zuletzt auch dem von der Forschung immer wieder für Ludwig konstatierten religiösen Impetus und Reformwillen Rechnung, der sich angeblich gerade in einer Instrumentalisierung der kirchlichen Amtsträger gezeigt habe¹⁷. Welche Konsequenzen zogen die Beteiligten aus der Tatsache, daß sich der König als Stellvertreter Christi doch als mehrfacher und öffentlich bekennender Sünder gezeigt hatte, und welche Konsequenzen ergaben sich für sein Amt? Auch die Bischöfe vertraten Christus auf Erden, allerdings in der Nachfolge der Apostel: wie handelten sie in einer Situation, die diese amts- und funktionsbedingte Konkurrenz zum Königtum prekär werden ließ, ja das bisherige Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt in bezug auf die Stellvertretung Gottes auf Erden in Frage zu stellen schien?

Adelsfamilien im Reich Karls des Großen, in: Helmut Beumann (Hrg.), *Karl der Große. 1: Persönlichkeit und Geschichte*, Düsseldorf 1965, 83–142; Werner Affeldt, *Das Problem der Mitwirkung des Adels an politischen Entscheidungsprozessen im Frankenreich vornehmlich des 8. Jahrhunderts*, in: Dietrich Kurze (Hrg.), *Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. Fs. Hans Herzfeld* (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 27), Berlin-New York 1972, 404–423, hier 418 ff.; Gerd Tellenbach, *Die geistigen und politischen Grundlagen der karolingischen Thronfolge. Zugleich eine Studie über kollektive Willensbildung und kollektives Handeln im neunten Jahrhundert*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 13 (1979) 184–302; Wilhelm Störmer, *Früher Adel. Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8.–11. Jahrhundert*, 2 Bde., Stuttgart 1973; Hannig, *Consensus fidelium* (wie Anm. 13); Stuart Airlie, *Bonds of Power and Bonds of Association in the Court Circle of Louis the Pious*, in: *Charlemagne's Heir* (wie Anm. 5) 191–204; Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990, 152–155. – Zum Bischof als Herrschaftsträger vgl. allgem. Arnold Angenendt, Pirmin und Bonifatius. Ihr Verhältnis zu Mönchtum, Bischofsamt und Adel, in: Arno Borst (Hrg.), *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau* (= Vorträge und Forschungen 20), 252–304; Prinz, *Der fränkische Episkopat* (wie Anm. 2) 122–131; Wallace-Hadrill, *The Frankish Church* (wie Anm. 1) 123–142.

¹⁷ Vgl. Thomas F. X. Noble, *The Monastic Ideal as a Model for Empire. The Case of Louis the Pious*, in: *Revue bénédictine* 86 (1976) 235–250; Rudolf Schieffer, *Ludwig „der Fromme“*. Zur Entstehung eines karolingischen Herrscherbeinamens, in: *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982) 58–73 sowie die Hinweise in Anm. 6.

Ein kurzer Blick auf die Zeit der Regierung Karls den Großen erscheint zunächst unerlässlich, zumal nach einhelliger Forschungsmeinung durch sein Königtum und Kaisertum die herrschaftlich gesteuerte Verbindung von Kirche und Welt in Gestalt der ‚Reichskirche‘ eine entscheidende und richtungsweisende Prägung erhielt¹⁸. Als Locus classicus sei an die vermutlich durch Alkuin verfaßte *Admonitio generalis* aus dem Jahre 789¹⁹ erinnert. Programmatisch wendet sich der König darin an alle geistlichen und weltlichen Stände, um ihnen die in der göttlichen Heilsordnung zugeordneten Aufgaben und Pflichten einzuschärfen. Unmißverständlich nimmt Karl dabei für sich die eigentliche Stellvertretung Christi in der Leitung von Kirche und Welt in Anspruch, wenn er sich in der „immerwährenden Regierung unseres Herrn Jesus Christus“ als *rex et rector regni Francorum et devotus sanctae ecclesiae defensor* bezeichnet²⁰. Nach dem Vorbild des alttestamentarischen Königs Josias komme es ihm zu, *errata corrigere, superflua abscidere, recta co-hartare*²¹. Von einer gleichgewichtigen Aufgabenverteilung zwischen König und Bischöfen, wie sie in der ursprünglichen gelasianischen Definition von geistlicher und weltlicher ‚Gewalt‘ formuliert worden ist, kann demnach keine Rede sein. Vielmehr greift der König als Sakralperson von höchster Ebene in alle Bereiche der Diesseits und Jenseits umspannenden *ecclesia* normativ, als vornehmster Interpret der göttlichen Gebote, und direktiv, als Richter über das Handeln aller Christen, ein²².

Es erscheint in der Forschung praktisch unumstritten, daß Karl und seine Nachfolger diese höchsten Ansprüche auch in der Wirklichkeit königlicher Kirchenpolitik im wesentlichen umsetzen konnten. Im einzelnen werden dabei vor allem auf die in der Weihe konkretisierte Sakralität der königlichen ‚Person‘, auf den dominierenden Einfluß des Königs bei der Besetzung von Bischofsstühlen sowie auf die Behandlung kirchenrechtlicher Probleme auf Synoden und schließlich auf ein demgegenüber mangelhaftes

¹⁸ Vgl. etwa Fleckenstein, Die Hofkapelle (wie Anm. 3); Prinz, Klerus und Krieg (wie Anm. 1) 73–85; Prinz, Der fränkische Episkopat (wie Anm. 2) 125 132 f.; Schieffer, Die Karolinger (wie Anm. 5) 97.

¹⁹ MGH. Cap 1, Nr. 22, 52–62; vgl. dazu allgem. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken (wie Anm. 5) 61–65; François Louis Ganshof, Was waren die Kapitularien? Darmstadt 1961; Nikolaus Staubach, ‚Cultus divinus‘ und karolingische Reform, in: Frühmittelalterliche Studien 18 (1984) 546–581, 556 f.; Arnold Bühler, *Capitularia Relecta*. Studien zur Entstehung und Überlieferung der Kapitularien Karls des Großen und Ludwigs des Frommen, in: Archiv für Diplomatik 32 (1986) 305–501; Hubert Mordek, Karolingische Kapitularien, in: Ders., Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters (= Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4), Sigmaringen 1986, 25–50, hier 42 ff.; McKitterick, *The Frankish Church* (wie Anm. 1) 1–13; Schieffer, Die Karolinger (wie Anm. 5) 93 f.; Angenendt, Das Frühmittelalter (wie Anm. 1) 320 f.;

²⁰ MGH. Cap 1, Nr. 22, 53.

²¹ Ebd. 54.

²² Vgl. dazu auch Yves Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma (= Handbuch der Dogmengeschichte 3, Fasc. 3c), Freiburg-Basel-Wien 1971, 29. – Zu Papst Gelasius I. bzw. der Adaption seiner ekklesiologischen Vorstellungen durch Ludwig den Frommen siehe unten bei Anm. 51–52.

„Selbstbewußtsein“ des Episkopes hingewiesen, das sich in erster Linie als persönlich verpflichtete Gefolgschaft verstanden habe²³.

Das Erbe seines Vaters Karl, das Ludwig der Fromme antreten mußte, mag insofern eine zugleich schwer und leicht zu lösende Aufgabe gewesen sein. Zwei ganz unterschiedliche Aspekte kamen bei diesem Herrschaftswechsel zum Tragen. Zum einen beruhte die Form von Königsherrschaft, wie sie die Karolinger bis zu diesem Zeitpunkt mitgeprägt hatten, ganz wesentlich auf der persönlichen Fähigkeit des Königs, die in seinem ‚Amt‘ vereinigten Möglichkeiten zur sakral legitimierten, normativ und direktiv wirksamen Herrschaft auch nutzen zu können²⁴. Zum anderen stellte diese Form königlichen Gottesgnadentums an den Herrscher in seiner Funktion der obersten Leitung und Verantwortung für ein umfassend verstandenes Wohl der *ecclesia* an ihn selbst höchste Ansprüche; seine Amtsführung und persönliche Integrität mußten an der strengsten Auslegung göttlicher Gebote gemessen werden. Eine intakte Königs- und Kaiserherrschaft machte demnach ein einvernehmliches Zusammenwirken mit den kirchlichen Amtsträgern als unmittelbare Nachfolger der Apostel unabdingbar²⁵. Deutlich trat hier das grundsätzliche Problem der Kompetenzabgrenzung von geistlicher und weltlicher Gewalt zutage: „Denn wem stand die Entscheidung darüber zu, was letztlich christlich sei, dem Kaiser oder nicht vielmehr den Bischöfen?“²⁶

Ganz offensichtlich war sich Ludwig über diese Ausgangssituation im klaren, und er versuchte dieser Herausforderung gerecht zu werden, indem er durch Worte und Taten die sakrale Komponente seines Amtes bekräftigte: Bereits 816 initiierte er in Aachen eine Synode, die die Verwirrung der Formen und Vorstellungen von klösterlichem Gemeinschaftsleben beseitigte und die Benediktsregel als einziges und notwendiges Kriterium forderte²⁷ – ein Erfolg für das Modell christlicher Königsherrschaft als universale und dominierende Größe, da den Anliegen einflußreicher Reformer, allen voran Benedikts von Aniane²⁸, wie den Interessen des Reiches Rechnung getragen

²³ Vgl. Rudolf Schieffer, Karolingische und ottonische Kirchenpolitik, in: Dieter R. Bauer – Rudolf Hiestand – Brigitte Kasten – Sönke Lorenz (Hrg.), *Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000*. Josef Semmler zum 65. Geburtstag, Sigmaringen 1998, 311–325.

²⁴ Vgl. allgem. Josef Fleckenstein, Karl der Große (= *Persönlichkeit und Geschichte* 28), Göttingen–Zürich ³1990, 56–59 66–73; Rosamond McKitterick, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751–987*, London–New York 1983, 77–105; Johannes Fried, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024* (= *Propyläen Geschichte Deutschlands* 1), Berlin 1994, 341.

²⁵ Angenendt, *Das Frühmittelalter* (wie Anm. 1) 363.

²⁶ Ebd.

²⁷ Zur Aachener Synode von 816 vgl. Josef Semmler, *Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816*, in: ZKG 74 (1963) 15–83; Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit* (wie Anm. 4) 156–160; Josef Semmler, *Renovatio Regni Francorum. Die Herrschaft Ludwigs des Frommen im Frankenreich 814–829/30*, in: *Charlemagne's Heir* (wie Anm. 6) 125–146, hier 129–131; zur Haltung Ludwigs vgl. Boshof, *Ludwig der Fromme* (wie Anm. 6) 120–126 mit weiteren Hinweisen.

²⁸ Vgl. Josef Semmler, *Benedictus II: una regula – una consuetudo*, in: W. Lourdaux – D. Verhelst (Hrg.), *Benedictine Culture 750–1050* (= *Mediaevalia Lovaniensia. Series 1 / Studia* 11), Leuven 1983, 1–49.

wurde, wenn Mönche und Nonnen in einheitlicher Weise für das Wohl von König und Untertanen beteten²⁹.

In weiteren Reformgesetzen drei Jahre später, die vornehmlich gegen Mißbräuche des Eigenkirchenwesens durch den Adel gerichtet waren, formuliert Ludwig programmatisch seine herausgehobene Position innerhalb der *ecclesia*, die von seiner Herrschaft eine umfassende Sorge für die Belange der Christenheit verlangte³⁰. Auf allen Ebenen christlichen Lebens wollte er auf jede erdenkliche Weise Gott dienen und verehren. Dazu war er seiner Auffassung nach mehr als alle anderen verpflichtet, weil Gottes Gnade ihn in besonderer Weise über alle anderen erhöht habe. Persönlich sei er daher allen anderen darin gleich und doch verschieden, daß er für sein Tun zur Verantwortung vor Gottes Gericht gezogen werde³¹. Ludwig spitzte somit in neuartiger Weise auf seine Person den für das Königsamt elementaren Gedanken zu, daß jeder einzelne Christ für sein Handeln zur Verantwortung gezogen werde.

Es sollte sich bald erweisen, daß diejenigen, die die entsprechende Meßlatte bereits auf Erden mit sich führten, die Bischöfe, diese indirekte Aufforderung zur Kritik alles andere als überhört hatten. Dazu erhielten sie umso mehr Gelegenheit, da einige ausgewiesen integre, zum Teil auch als Reformer geltende geistliche Würdenträger von Ludwig gefördert und an den Hof geholt worden sind: Hilduin als Erzkaplan, Helisachar als Reichskanzler, der genannte Benedikt von Aniane, Ebo als Erzbischof von Reims, Bischof Jonas von Orléans³². Politisch bedeuteten diese personalen Veränderungen in unmittelbarer Nähe des Königs tiefgreifende Einschnitte im personellen Machtgefüge an der Spitze der Regierung: Einfluß gewannen vor allem Vertraute und Freunde aus der Zeit Ludwigs als Herrscher über Aquitanien; zugleich erfuhren Zurücksetzung und Verbannung erprobte Helfer des Vaters, vor allem dessen Vettern Adalhard von Corbie und Graf Wala³³; in den geist-

²⁹ Vgl. allgem. Eugen Ewig, *Der Gebetsdienst der Kirchen in den Urkunden der späten Karolinger*, in: Helmut Maurer – Hans Patze (Hrsg.), *Festschrift für Berent Schwinköper*, Sigmaringen 1982, 45–86; Angenendt, *Das Frühmittelalter* (wie Anm. 1) 366–368.

³⁰ Vgl. allgem. zu den Reforminitiativen McKitterick, *The Frankish Kingdoms* (wie Anm. 24) 106–139; Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit* (wie Anm. 4) 161–164; Semmler, *Renovatio Regni Francorum* (wie Anm. 27).

³¹ MGH. Cap 1, Nr. 137 und 138, 274–280; vgl. Staubach, *„Cultus divinus“* (wie Anm. 19) 558–561; zuletzt Boshof, *Ludwig der Fromme* (wie Anm. 6) 126–128.

³² Zu Hilduin vgl. Fleckenstein, *Die Hofkapelle* (wie Anm. 3) 52–54; zu Helisachar ebd. 81 f.; zu Ebo vgl. P. R. McKeon, *Archbishop Ebbo of Reims (816–835): A Study in the Carolingian Empire and Church*, in: *Church History* 43 (1974) 437–447; Hans Goetting, *Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1221 (1227)* (= *Germania Sacra*. NF 20), Berlin 1984, 56–84; zu Jonas vgl. Hans Hubert Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit* (= *Bonner Historische Forschungen* 32), Bonn 1968, 211–219.

³³ Zum ‚Sturz‘ des Abtes Adalhard von Corbie vgl. Brigitte Kasten, *Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Kloostervorstehers* (= *Studia humaniora* 3), Düsseldorf 1985, 85–91; zum erzwungenen Eintritt Walsas in das Kloster Corbie vgl. Lorenz Weinrich, *Wala. Graf, Mönch und Rebelle. Die Biographie eines Karolingers* (= *Historische Studien* 386), Lübeck – Hamburg 1963, 28–33; Kasten, 100–105;

lichen Stand gezwungen wurden darüber hinaus die Schwestern sowie die illegitimen Halbbrüder des Königs, Drogo und Hugo³⁴. Es erscheint fast überflüssig darauf hinzuweisen, daß mit diesen Maßnahmen nicht nur das Machtgefälle in der engsten Umgebung des Königs und innerhalb der Dynastie verändert wurde, sondern auch die jeweils eng verbündeten adligen Freundes- und Gefolgschaftskreise in ihrem Rang und Rangbewußtsein nachhaltig geschmälert wurden³⁵.

Eine weitere politisch-dynastische Entscheidung sollte sich auch für das Problem der reichskirchlichen Dimension der Königsherrschaft von gravierender Bedeutung erweisen: die der Nachfolge. Ludwig modifizierte die in fränkischer Tradition übliche gleichberechtigte Erbfolge der legitimen Söhne durch die sogenannte *Ordinatio Imperii* von 817, indem er sie hierarchisch strukturierte. Das bedeutete den Vorrang des ältesten Sohnes Lothar gegenüber den jüngeren Brüdern mit der Verleihung der Kaiserwürde. Darüber hinaus durfte in den einzelnen Reichsteilen nur einer unter den jeweiligen Sohnesnachkommen deren Erbe antreten³⁶. Unmittelbar betroffen wurde von dieser drastischen Beschränkung des Reichsteilungsprinzips der bereits in Italien herrschende Neffe Ludwigs, Bernhard. Seinen Widerstand beantwortete der Kaiser im Einvernehmen mit den Bischöfen überaus hart, indem er ihn und seine Verbündeten zum Tode verurteilen und dann zur Blendung begnadigen ließ³⁷. An den Folgen der grausamen Prozedur starb

Adelheid Krah, Absetzungsverfahren als Spiegelbild von Königsmacht. Untersuchungen zum Kräfteverhältnis zwischen Königtum und Adel im Karolingerreich und seinen Nachfolgestaaten (= Untersuchungen zur Staats- und Rechtsgeschichte. NF 26), Aalen 1987, 40–43.

³⁴ Vgl. Silvia Konecny, Die Frauen des karolingischen Königshauses. Die politische Bedeutung (= Dissertationen der Universität Wien 132), Wien 1976, 73 ff.; Rudolf Schieffer, Karolingische Töchter, in: Georg Jenal (Hrg.), Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Fs. f. Friedrich Prinz (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37), Stuttgart 1993, 125–139, hier 126; zuletzt Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 93 f.

³⁵ Zur politischen Bedeutung dieser personellen Veränderungen vgl. auch Karl Brunner, Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 25), Wien-Köln-Graz 1979, 96–98; Schieffer, Die Karolinger (wie Anm. 5) 114 f.

³⁶ Vgl. allem. beispielsweise Schieffer, Die Krise des karolingischen Imperiums (wie Anm. 6) 8; D. Hägermann, Reichseinheit und Reichsteilung. Bemerkungen zur *Divisio regnorum* von 806 und zur *Ordinatio Imperii* von 817, in: HJ 95 (1975) 278–307; Tellenbach, Die geistigen und politischen Grundlagen (wie Anm. 16) 190 f.; Egon Boshof, Einheitsidee und Teilungsprinzip in der Regierungszeit Ludwigs des Frommen, in: Charlemagne's Heir (wie Anm. 6) 161–189; Schieffer, Die Karolinger (wie Anm. 5) 117 f.; Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 129–134.

³⁷ Zum Aufstand Bernhards vgl. Eduard Hlawitschka, Franken, Alemannen, Burgunder und Bayern in Oberitalien (744–962). Zum Verständnis der fränkischen Königsherrschaft in Italien (= Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 8), Freiburg 1960, 50 f.; Thomas F. X. Noble, The Revolt of King Bernard of Italy in 817: Its Causes and Consequences, in: *Studi mediaevali, seria terza* 15 (1974) 315–326; Brunner, Oppositionelle Gruppen (wie Anm. 35) 100 f.; Bund, Thronsturz (wie Anm. 13) 393–397; Krah, Absetzungsverfahren (wie Anm. 33) 47–52; Jörg Jarnut, Kaiser Ludwig der Fromme und König Bernhard von Italien. Der Versuch einer Rehabilitierung, in: *Studi*

Bernhard allerdings – für die Regierung Ludwigs und ihren Anspruch als christlich-moralische Führung eine erhebliche Hypothek³⁸.

Es fällt aus dieser Perspektive umso stärker auf, daß bereits drei weitere Jahre später, auf einer Reichsversammlung in Diedenhofen im Oktober 821, ein Teil der personellen Eingriffe in das politische Gefüge wieder rückgängig gemacht wurde: die überlebenden Verbündeten Bernhards wurden begnadigt, Adalhard und Wala durften aus der Verbannung zurückkehren, die Halbbrüder Drogo und Hugo erhielten kurze Zeit darauf das Bistum Metz bzw. die Abtei St. Quentin. Zugleich bestätigten die Großen in Diedenhofen durch einen Eid die Geltung der *Ordinatio Imperii*³⁹. Dieses Bündel von Maßnahmen erweckt den Eindruck, als habe sich Ludwig politisch dem Druck derjenigen gebeugt, die Opfer seines neuen Kurses zu werden drohten: seiner Familie und dem mit ihr verbündeten Adel. In zweiter Linie hat er damit den Schaden ausgeglichen, den die politische Grundlage der *Ordinatio*, sprich: die Gefolgschaft des Adels, erlitten haben mußte⁴⁰.

„Im nächsten Jahre beschied [Ludwig] eine allgemeine Reichsversammlung nach Attigny. Und als Bischöfe, Äbte und geistliche Männer sowie auch die Großen seines Reiches zur Beratung zusammengerufen waren, suchte er zuerst mit seinen Brüdern sich zu versöhnen, die er wider ihren Willen hatte zu Mönchen scheren lassen, dann aber überhaupt mit allen, welchen er irgendeine Kränkung zugefügt hatte. Dann aber bekannte er öffentlich, gefehlt zu haben und übernahm, das Beispiel des Kaisers Theodosius nachahmend, eine freiwillige Buße, sowohl für jenes alles als auch für das, was er an seinem eigenen Neffen Bernhard geübt hatte; und indem er alles derartige, was er als von ihm oder von seinem Vater ausgegangen irgendwo auffinden konnte, durch reiche Almosenspenden, eindringliche Gebete der Diener Christi und eigene Buße sühnte, suchte er die Gottheit so zu versöhnen, als ob das, was jeden nach dem Gesetz getroffen hatte, Folge seiner eigenen Grausamkeit gewesen wäre“⁴¹. Auch die anwesenden

mediaevali, seria terza 30 (1989) 637–648; Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 141–147.

³⁸ Vgl. Schieffer, Die Karolinger (wie Anm. 5) 119, der von „moralischer Belastung“ spricht.

³⁹ Vgl. *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, hrg. v. Friedrich Kurze (MGH. SRG), Hannover 1895, a. 821, 156 und a. 822, 158; Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, in: Thegan, *Die Taten Kaiser Ludwigs – Astronomus, Das Leben Kaiser Ludwigs*, hrg. v. Ernst Tremp (MGH. SRG sep. ed. 64), Hannover 1995, c. 34, 402–407; *Vita Adalhardi*, hrg. v. Georg Heinrich Pertz, in: MGH. SS 2, Hannover 1829, 524–532, c. 45 und c. 49–50, 529.

⁴⁰ Kasten, Adalhard von Corbie (wie Anm. 33) 110 f., sieht keine besonderen Anlässe für den politischen Kurswechsel Ludwigs mit Ausnahme des Todes Benedikts von Aniane 821; für Schieffer, Die Karolinger (wie Anm. 5) 121, dominiert dagegen dieser politische Vorteil, den der Kaiser unter den veränderten personellen Bedingungen erzielen konnte.

⁴¹ Astronomus, *Vita Hludowici* (wie Anm. 39) c. 35: *Anno hunc sequente dominus imperator conventum generalem coire iussit in hoc loco, cuius est vocabulum Attiniacus. In quo convocatis ad concilium episcopis, abbatibus, spiritalibusque viris, necnon et regni sui proceribus, primo quidem fratribus reconciliari studuit, quos invitos adtondi fecerat, deinde omnibus quibus aliquid laesurae intulisse videbatur. Post haec autem palam se errasse confessus est, et imitatus Theodosii*

Bischöfe bekannten, nach eigenen Worten angeregt durch das kaiserliche Beispiel, Schuld auf sich geladen zu haben⁴². Nach einhelliger und jüngst bekräftigter Forschungmeinung brachte Ludwig mit diesem auch für die Zeitgenossen spektakulären Akt auf eindringliche Weise die neue Qualität des von ihm verkörperten christlichen, verantwortungsbewußten und zugleich normativen Königsamtes zum Ausdruck⁴³. „Noch bestimmte der Kaiser das Geschehen, und die gemeinsame Verantwortung prägte Denken und Handeln der Führungsschicht“⁴⁴. Gegenüber dieser als Bewertung überaus wohlwollenden Einschätzung Ludwigs gilt es allerdings zu bedenken: Konnte ein bis dahin kaum praktizierter Vorgang den Betroffenen einschließlich Ludwigs selbst überhaupt geeignet erscheinen, um eine Herrschaft oder besser: ein ‚Herrscherethos‘ zu festigen, das von Anfang an erkennbar bestritten wurde und bereits zu offenbar gravierenderen Konflikten geführt hatte? Tatsächlich war das Kaisertum des Theodosius in gelehrten wie in königsnahen Kreisen präsent, es galt als Vorbild für die Herrschaft Ludwigs des Frommen, nicht zuletzt aufgrund der beiden auferlegten Kirchenbuße⁴⁵. Zeugt dieser Umstand paralleler Phänomene jedoch davon, daß erstens die Beteiligten ihr Handeln gewollt am antiken Vorbild ausgerichtet haben und daß zweitens die Konsequenzen, die sich unter den aktuellen Bedingungen entwickelten, im vorhinein abschätzbar waren, ja überhaupt abgeschätzt werden konnten? Dürfte man dieses ungewöhnli-

imperatoris exemplum, poenitentiam spontaneam suscepit, tam de his, quam quae adversus Bernhardum nepotem gesserat proprium; et corrigens, si quid talium vel a se vel a patre suo gestum reperire alicubi potuit, eleemosinarum etiam largitione plurimarum, sed et servorum Christi orationum instantia, necnon et propria satisfactione, adeo divinitatem sibi placare curabat, quasi haec quae legaliter super unumquemque decurrerant, sua gesta fuerant crudelitate; vgl. auch Annales regni Francorum (wie Anm. 39), a. 822, 158: Dominus imperator consilio cum episcopis et optimatibus suis habito fratribus suis, quos invitos tondere iussit, reconciliatus est et tam de hoc facto quam et de his, quae erga Bernhardum filium fratris sui Pippini necnon et his, quae circa Adalhardum abbatem et fratrem eius Walahum gesta sunt, publicam confessionem fecit et poenitentiam egit; vgl. Thegan, Gesta Hludowici imperatoris, in: Thegan, Die Taten Kaiser Ludwigs – Astronomus, Das Leben Kaiser Ludwigs (wie Anm. 39) c. 23: Tertio die post amissionem luminum Bernhardus obiit. Quod audiens imperator, magno cum dolore flevit multis temporibus, et confessionem dedit coram omnibus episcopis suis, et iudicio eorum poenitentiam suscepit propter hoc tantum, quia non prohibuit consiliariis suis hanc debilitatem agere. Ob hanc causam multa dedit pauperibus propter purgationem animae suae; vgl. Vita Adalhardi (wie Anm. 39) c. 51, 530.

⁴² MGH. Capit. I, Nr. 174, 357 f., hier 357: *Dei igitur omnipotentis inspiratione vestroque piissimo studio admoniti, vestroque etiam saluberrimo exemplo provocati, confitemur, nos in pluribus locis quam modo aut ratio aut possibilitas enumerare permittat tam in vita quamque doctrina et ministerio negligentes extitisse.*

⁴³ Schieffer, Die Karolinger (wie Anm. 5) 121; Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 148–150. – Zu dem in Attigny sowie im November 823 auf der Synode in Compiègne diskutierten Problem der Entfremdung von Kirchengütern vgl. Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk (= Kölner historische Abhandlungen 17), Köln-Wien 1969, 84–101; Kasten, Adalhard von Corbie (wie Anm. 33) 143 f.

⁴⁴ Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 149.

⁴⁵ Vgl. Rudolf Schieffer, Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbuße von Theodosius d. Gr. bis zu Heinrich IV., in: DA 28 (1972) 333–370, hier 352 ff.; Anton, Fürstenspiegel (wie Anm. 32) 442–446.

che Vorgehen nicht auch als Flucht nach vorn in einer für den ‚Neuerer‘ höchst kritischen Situation interpretieren?⁴⁶

Ein weiteres Mal erscheint das Verhältnis von König und Kirche durch eine Äußerung des Königs virulent. In der *Admonitio ad omnes regni ordines* des Jahres 825⁴⁷ beansprucht Ludwig wiederum in sehr prägnanter Weise die bekannten Grundsätze seines königlichen Selbstverständnisses. Neu erscheint jedoch die programmatische Zuspitzung: Im Dienst für *pax et iustitia* wird dem König die Position der *summa persona* zugewiesen, die als *admonitor* für alle anderen Stände wirke; diesen komme lediglich eine unterstützende Funktion als *adiutores* zu. Und zu ihnen zählen auch die Bischöfe, denen die Erfüllung ‚innerkirchlicher‘ Aufgaben eingeschränkt werden⁴⁸. Denn der König allein „muß mit Gottes Hilfe alles korrigieren“⁴⁹. Sogar ein *Procedere* zur wechselseitigen Kontrolle von König und Bischöfen wird in dem Kapitular vorgesehen⁵⁰. Trotzdem wird man geneigt zu vermuten, daß diese Äußerungen nicht nur hochgebildeten Theologen oder politisch sensiblen kirchlichen Amtsträgern zugleich anmaßend erschienen sein dürften. Denn Ludwig greift hier doch ganz offensichtlich und bewußt die auch in karolingischer Zeit bekannte und berühmte Unterscheidung des Papstes Gelasius I. aus dem Jahre 496 von geistlicher und weltlicher Gewalt auf: „Zwei sind es nämlich ..., durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität (*auctoritas*) der Bischöfe und die kaiserliche

⁴⁶ Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 148, sieht den Episkopat in Attigny, ohne dies weiter zu erläutern, „auf dem Höhepunkt seiner Geltung“.

⁴⁷ MGH. Cap 1, Nr. 150, 303–307.

⁴⁸ Ebd., c. 2, 303: *Sed quoniam complacuit divinae providentiae nostram mediocritatem ad hoc constituere, ut sanctae suae ecclesiae et regni huius curam gereremus, ad hoc certam et nos et filios ac socios nostros diebus vitae nostrae optamus, ut tria specialiter capitula et a nobis et a vobis, Deo opem ferente, in huius regni administratione specialiter conserventur: id est ut defensio et exaltatio vel honor sanctae Dei ecclesiae et servorum illius congruus maneat et pax et iustitia in omni generalitate populi nostri conservetur*; c. 3, 303: *Sed quamquam summa huius ministerii in nostra persona consistere videatur, tamen et divina auctoritate et humana ordinatione ita per partes divisum esse cognoscitur, ut unusquisque vestrum in suo loco et ordine partem nostri ministerii habere cognoscatur; unde apparet, quod ego omnium vestrum admonitor esse debeo, et omnes vos nostri adiutores esse debetis*.

⁴⁹ Ebd., c. 15, 305: *... nos ... qui omnia Deo auxiliante corrigere debemus*. – Zur *Admonitio* bzw. dem Verhältnis von König und Herrschaftsträgern vgl. auch Josef Semmler, Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen, in: ZKG 71 (1960) 37–65, hier 39 f.; Anton, Fürstenspiegel (wie Anm. 32) 404–408 413–415; Fried, Der karolingische Herrschaftsverband (wie Anm. 13) 30 ff.; Hannig, Consensus fidelium (wie Anm. 16) 268–270.

⁵⁰ MGH. Cap 1, Nr. 150, c. 14, 305: *Et quoniam, sicut diximus, unusquisque vestrum partem ministerii nostri per partes habere dinoscitur, volumus studere, aut per clamatores aut per alia quaelibet certa inditia aut per missos nostros quos ad hoc ordinaverimus, qualiter unusquisque in hoc certare studuerit, et per commune testimonium, id est episcoporum de comitibus, comitum de episcopis, comperire, qualiter scilicet comites iustitiam diligant et faciant, et quam religiose episcopi conversentur et praedicent, et amorum relatu de aliorum fidelium in suis ministeriis consistentium aequitate et pace atque concordia cognoscere. Similiter etiam volumus, ut omnes illis et illi omnibus, de communi societate et statu a nobis interrogati, verum testimonium sibi mutuo perhibere possint*.

Gewalt (*potestas*). Von diesen beiden ist die Last der Priester umso schwerer, als sie auch selbst für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechnung abzulegen haben⁵¹. Den pastoralen priesterlichen Vorrang, der der Gleichrangigkeit kaiserlicher *potestas* Rechnung trägt, ersetzt Ludwig durch eine buchstäblich monarchische Ordnung der *ecclesia*. Darüber hinaus stellt er damit die weitgehend akzeptierte kirchenrechtliche Regelung in Frage, daß Geweihte nur durch Ihresgleichen gerichtet werden können⁵². Obwohl unmittelbare theologische Stellungnahmen wie auch kirchenpolitische Reaktionen des betroffenen Episkopates nicht überliefert sind, haben sich doch die Randbedingungen des Verhältnisses von König und Bischöfen deutlich verändert: Ludwig erhöhte mit einer derartigen Stellungnahme zweifelsohne politisch den Druck, dem er nach den Mißerfolgen der jüngsten Vergangenheit ausgesetzt gewesen sein dürfte. Der Erfolgszwang war gewachsen, und Ludwig mag auf diese Weise vielleicht den erneuten Versuch unternommen haben, mit einer nunmehr ‚dogmatischen‘ Flucht nach vorn eine Entlastung herbeizuführen.

Eine in Aachen am Ende des Jahres 828 tagende Reichsversammlung markiert sicherlich den entscheidenden Wendepunkt, der offenbart, daß die bisher mehr schlecht oder recht gehaltene Stabilität der sakral begründeten Reichsregierung nachhaltig aus dem Gleichgewicht geraten war⁵³. Politische, militärische sowie sittlich-moralische Probleme verlangten Entscheidungen und ein entsprechendes Handeln – diese Funktion als sakrale Spitze der *ecclesia* zu erfüllen war dem König wider alle, vor allem wider die eigenen Erwartungen, nicht gelungen. Seit 826 summierten sich Einfälle in verschiedenen Grenzgebieten: der Araber in die Mark der iberischen Halbinsel, der Bulgaren in Pannonien; der unter maßgeblicher Mitwirkung Ludwigs getaufte und verbündete Dänenkönig Harald war vertrieben worden; die jeweils eingeleiteten Abwehrmaßnahmen durch

⁵¹ Gelasius I., ep. 12, 2–8 „*Famuli vestrae pietatis*“ an Kaiser Theodosius (494), in: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 6. neu bearb. Aufl. hrg. v. Kurt Aland, 1: Von den Anfängen bis zum Tridentinum, Tübingen 1967, Nr. 462, 222–223, hier 222: *Duo quippe sunt ... quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, in quibus tanto grauius pondus est sacerdotum quanto etiam pro ipsis regibus hominum in diuino reddituri sunt examine rationem*; vgl. allgem. zu Gelasius Walter Ullmann, Der Grundsatz der Arbeitsteilung bei Gelasius I., in: HJ 97–98 (1978) 41–70; ders., Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (= Päpste und Papsttum 18), Stuttgart 1981.

⁵² Zur Rezeption des Gelasius vgl. allgem. Lotte Knabe, Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits (= Historische Studien 292), Berlin 1936; Anton, Fürstenspiegel (wie Anm. 32); zur kirchenrechtlichen Strafgewalt gegenüber Priestern vgl. Albert Michael Koeniger, Die Sendgerichte in Deutschland (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. III. Reihe Nr. 2), München 1907, 1928; Voigt, Staat und Kirche (wie Anm. 13) 276; Karl Leo Noethlichs, Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen, in: JAC 16 (1973) 28–59, 42 f.

⁵³ Zur Aachener Versammlung vgl. Bernhard Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen (= Jahrbücher der Deutschen Geschichte), 2 Bde., Leipzig 1874–1876, 1, 287–292; Ganshof, Am Vorabend der ersten Krise (wie Anm. 8) 43–47.

hochrangige Vertraute und Verwandte am Hof endeten im großen und ganzen kläglich⁵⁴; darüber hinaus vermehrte sich offenbar in breiten Bevölkerungsschichten Unzufriedenheit über den Lebenswandel im allgemeinen und des Klerus im besonderen; es kursierten Geschichten über das Auftreten von Dämonen, ja es grassierte pure Angst vor dem Ausbruch von Naturkatastrophen⁵⁵. Schließlich ist die auf der *Ordinatio Imperii* fußende politische Machtbalance innerhalb der Dynastie seit 823 prinzipiell in Frage gestellt worden durch die Geburt eines weiteren legitimen Ludwigsohnes, des späteren Karl des Kahlen⁵⁶.

Auf der in Aachen tagenden Versammlung präsentierte nun der einst entmachtete und wieder in Amt und Würden eingesetzte Wala eine Schrift, in der er sich kritisch mit der aktuellen politischen sowie der geistig-moralischen Lage im Reich auseinandersetzte⁵⁷. Als Konsequenzen fordert der Abt von Corbie, „daß der Kaiser und König seine Pflicht erfüllt, nichts Fremdes betreibe, sondern das leiste, war dem Gesetz zufolge diesem eigen ist; dabei soll er nichts unterlassen, weil ihn dafür der Herr vor sein Gericht ziehen wird. Die Bischöfe und Diener der Kirchen jedoch sollen das tun, was im besonderen Gottes ist“⁵⁸. Nichts anderes also als die Trennung der ‚Gewalten‘, die sorgfältige Abgrenzung der Aufgabenbereiche fordert Wala. Gegenüber Ludwigs bis dahin geäußerten Königsgedanken signalisiert er, daß dieses Konzept – zumindest unter den gegebenen Umständen – weder theologisch noch kirchenpolitisch tragfähig war.

⁵⁴ Vgl. Astronomus, *Vita Hludowici* (wie Anm. 39) c. 39–44; *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, hrg. v. Friedrich Kurze (MGH. SRG), Hannover 1891, a. 829, 25 f.; *Annales regni Francorum* (wie Anm. 39) a. 826, 168–171, a. 827, 172 f., a. 828, 174 sowie Simson, *Jahrbücher* (wie Anm. 53) 1, 288–291; Ganshof, *Am Vorabend der ersten Krise* (wie Anm. 8) 40–43; Brunner, *Oppositionelle Gruppen* (wie Anm. 35) 109–111; Krah, *Absetzungsverfahren* (wie Anm. 33) 57–60.

⁵⁵ Vgl. Simson, *Jahrbücher* (wie Anm. 53) 1, 301–309; zuletzt Boshof, *Ludwig der Fromme* (wie Anm. 6) 174–177.

⁵⁶ Vgl. Boshof, *Erzbischof Agobard* (wie Anm. 43) 199–208; ders., *Ludwig der Fromme* (wie Anm. 6) 178–180; siehe auch unten bei Anm. 75.

⁵⁷ Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii*, hrg. v. Ernst Dümmler (= *Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*), Berlin 1900, II, 60 ff.; vgl. Weinrich, *Wala* (wie Anm. 33) 61–68; Anton, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 32) 202–204; Boshof, *Erzbischof Agobard* (wie Anm. 43) 196 f.; Hannig, *Consensus fidelium* (wie Anm. 16) 276–285.

⁵⁸ Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii* (wie Anm. 57) II, 62: *ut sit imperator et rex suo macipatus officio, nec aliena gerat, sed ea quae sui iuris competunt propria, neque pretermittat ea, quia pro his omnibus adducet eum Dominus in iudicio: episcopus vero et ministri ecclesiarum, specialius quae Dei sunt, agant. Deinde rex rectores in regno tales constituat, quales eos Dominus diligenter in lege perquirere iubet, et in quibus rex et pro quibus securus maneat, quos utique probos ad regendum populum sanctum Dei et idoneos cognoscat, non secundum proprios libitus qui ei faveant, sed qui avaritiam oderint, et Deum ac iustitiam diligant, cuius profecto officium est, semper quae recta et iusta sunt disponere et quae depravata corrigere. Alioquin tu, rex, nisi servaveris quod preceptum est, fortior tibi cruciatus instat, et omnibus in te, si avertatur Deus, unus interitus. Ideo providendum nihil neglegas, quia in te uno, secundum Salomonem, totius stabilimentum est regni; in divinis autem ne ultra te [d.i. Ludwig der Fromme] ingeras quam expedit...*

Ganz offensichtlich brachte Wala sogar die Haltung der Mehrheit des Episkopates zum Ausdruck. Denn beschlossen wurde zum einen ein allgemeines Fasten, das alle Stände bzw. Personen zur Umkehr und damit zu einer angemessenen Buße führen sollte, damit der in der Situation erkannte Zorn Gottes besänftigt werden konnte. Zum anderen wurde ein *placitum generale* geplant, das ganz konkret die Lebensführung jedes einzelnen sowie vor allem den König als „Person“ und in seiner „Amtsführung“ „korrigieren“ sollte. Die den Priestern dabei zukommende Aufgabe wird wiederum in offenbar ganz bewußt gezeichnetem Kontrast zur *Admonitio* Ludwigs umschrieben: es stehe fest, daß die Priester das auserwählte Volk Gottes seien und das göttliche Schwert auf Erden, das heißt über die Sünder, führten⁵⁹. Die eben zitierte Stellungnahme ist Teil der sogenannten *Relatio episcoporum*, in der die dann kurze Zeit später in Paris versammelten Bischöfe die Quintessenz ihrer Beschlüsse formuliert hatten, um sie Ludwig dem Frommen auf einem Reichstag im August 829 in Worms zu übergeben⁶⁰. In der *Relatio* formulieren sie das Amt der Apostelnachfolger als Kernbestandteil der christlichen Religionsausübung. Denn es enthalte den Auftrag, das ihnen anvertraute „Gottesvolk zum ewigen Leben zu führen“; das bedeute konkret die Gestaltung von „Lebenswandel“, „Lehre“, Sittlichkeit und Predigt durch ständige „Korrekturen“⁶¹. Die Geistlichkeit beanspruchte also nun das für sich, was der König ihr de facto entziehen wollte, dem er selbst aber offenbar nicht gerecht geworden ist. Die von Ludwig aus der Balance gebrachte gelasianische Kompetenzverteilung zwischen den Gewalten ist mit anderen Worten wieder ins rechte Lot gerückt worden.

⁵⁹ MGH. Cap 2, Nr. 196, 26–50, 27: *Nam cum mucro divinus imperium vobis divinitus commissum interius exteriusque merito nostrae iniquitatis multifariis attereret cladibus, prudenter animadvertentes, quod haec nonnisi iusto iudicio Dei evenirent, illico scriptis serenitatis vestrae anno praeterito cunctos aeclesiarum pastores admonuistis, ut, quia constabat eos speculatores Domini existere et gladium divinum super terram, id est super peccatores Deum, grassari, meminerint speculationis suae et ieiunio triduo ab omnibus generaliter peracto unusquisque in quolibet ordine positus diligenter conscientiam suam conveniret et, ubi se Deum offendisse cognoscebat, maturato per poenitentiae satisfactionem corrigere non differret. In quibus etiam apicibus inserere vobis placuit, ut, si Deus pacem undique et otium vobis tribueret, in hoc placitum vestrum generale consumere voluissetis, ut primum, quicquid in vobis, id est in persona et ministerio vestro, corrigendum inveniretur, Domino auxiliante corrigeretis, deinde, quicumque in omnibus ordinibus imperii vestri Deo displiceret, inquireretis et secundum eius voluntatem cum consensu fidelium vestrorum ad tramitem rectitudinis revocaretis.*

⁶⁰ Vgl. Anton, Fürstenspiegel (wie Anm. 32) 210.

⁶¹ MGH. Cap 2, Nr. 196, c. 19 bzw. c. XVI, 35: *Igitur quia constat religionem christianam per successores apostolorum salubriter administrari populisque ad vitam aeternam ducatum exhiberi debere, primo necessarium iudicavimus, ut, quicquid in nobis reprehensibile sacrisque ministeriis, quibus indigni mancipamur, inconveniens et indecens contrariumque videbatur, toto adnisi Domino opem ferente corrigeremus, id est in vita nostra et doctrina et conversatione et morum probitate et studio predicationis et in consacerdotum et ministrorum subiectorumque nostrorum correctione diligentiores deinceps cum omni studio et sollicitudine curam et providentiam adhiberemus, et ut nos non tantum in mundanis cupiditatibus et curis et sollicitudinibus, sed potius in divinis officiis implicaremus et in scholis habendis et in educandis militibus sanctae aecclies operam daremus: quae nos Deo miserante in omnibus pro viribus imitari, exercere ad nostram universorum salutem cupimus, in quantum nobis divina favente gratia sacerdotalis libertas et optatum otium adtributum fuerit.*

Das anvisierte Konzil wurde als vier in verschiedenen Diözesen des Reiches parallel tagende Synoden im folgenden Jahr 829 organisiert. Daß die in Aachen in Gang gebrachte Entwicklung auf diesem Forum sehr konsequent umgesetzt worden ist, davon zeugen die allein überlieferten und bereits zitierten Akten der in Paris beratenden Versammlung⁶². Maßgeblich mitgestaltet hatte sowohl deren Verlauf als auch die gefällten Beschlüsse offenbar Bischof Jonas von Orléans, dessen als eigenständiges Werk bekannter Fürstenspiegel auffallende Übereinstimmungen in Argumentation und Formulierungen mit den Synodalbeschlüssen aufweist. Vermutlich benutzte Jonas seine Schrift als Vorlage bei der Redaktion der in Paris bezogenen Stellungnahmen des Episkopates⁶³. Diesem Umstand mag unter anderem die Gliederung des Pariser Textes in zwei Bücher zu verdanken sein; das erste Buch behandelt das dogmatische Fundament der christlichen Religion und die Sorge der priesterlichen Hirten, das zweite bietet einen Fürsten- und Laienspiegel⁶⁴.

Das Verhältnis der ‚Stände‘ innerhalb der als Heilsordnung Gottes gedeuteten Welt ist gemäß den Pariser Beratungen geprägt durch den transzendent wie weltimmanent wirkenden Vorrang der Priester. Sie fungieren als Mittler zwischen Gott und den Menschen, indem sie die Gebote des Glaubens in ihrer Eigenschaft als Nachfolger der Apostel allen Laien einschließlich der Fürsten übermitteln⁶⁵. Diese dogmatischen Fundamente werden in den ersten Kapiteln des libellus sacerdotale im einzelnen dargelegt. In Ab-

⁶² Zur Konzeption dieser ‚allgemeinen Versammlung‘ und der besonderen Funktion der Bischöfe vgl. auch die zitierte *Relatio episcoporum* (MGH. Cap 2, Nr. 196) 28: *Inter quae etiam statuistis in quattuor partibus imperii vestri conventus episcoporum uno eodemque tempore fieri, in quibus tractarent, quaererent atque cum Dei adiutorio invenirent de causis ad religionem christianam eorumque curam pertinentibus, quid a principibus et reliquo populo vel ita, ut divina auctoritas docet, aut aliter teneretur, vel quid inde ex parte aut ex toto dimissum esset, ut non teneretur; deinde quid in ipsorum, qui pastores populi constituti sunt, moribus, conversatione et actibus inquiri possit, quod divinae regulae atque auctoritati non concordaret, simulque inveniretur, quae occasiones in utroque ordine id effecerunt, ut a recto tramite deviassent, et quicquid de his inventum fuisset, vestrae celsitudini notum facerent. Quod, ut Deus posse dedit, facere curavimus et in subiectis capitulis adnotavimus*; Konzilsakten von Paris: MGH. Conc 2,2, Nr. 50D, 605–680; vgl. allgem. Simson, Jahrbücher (wie Anm. 53) 312–319; Anton, Fürstenspiegel (wie Anm. 32) 204–210; Ders., Zum politischen Konzept karolingischer Synoden und zur karolingischen Brüdergemeinschaft, in: HJ 99 (1979) 55–132; Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit (wie Anm. 4) 181–187.

⁶³ Edition des Fürstenspiegel in: Jean Reviron, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e siècle. Jonas d'Orléans et son „De institutione regia“*. Étude et texte critique, Paris 1930, 123–194; zu den redaktionellen Abhängigkeiten des Pariser Konzilstextes und des Fürstenspiegel vgl. Joachim Scharf, Studien zu Smaragdus und Jonas, in: DA 17 (1961) 333–384, 371–384; Anton, Fürstenspiegel (wie Anm. 32) 210–231, bes. 213; Karl Ferdinand Werner, *Hludovicus Augustus. Gouverner l'empire chrétien – Idées et réalités*, in: *Charlemagne's Heir* (wie Anm. 6) 3–123, hier 55.

⁶⁴ MGH. Conc 2,2, Nr. 50D, 609–649 (liber primus), 649–680 (liber secundus).

⁶⁵ MGH. Conc 2,2, Nr. 50D, 608: *Hos quippe constat vicarios esse apostolorum et luminaria mundi. Per hos igitur eorumque doctrinam tales tantique piissimi principes sibi suisque fideliter crediderunt misericordiam propitiari posse divinam. Nec immerito, quippe quia noverant Dominum praecepisse per Aggeum prophetam, ut sacerdotes de lege Domini interrogarentur*.

folge und Argumentation tragen sie ganz offenbar der auch einleitend angedeuteten ‚Notlage‘ Rechnung, in der die Konzilsteilnehmer das Reich offensichtlich sahen: Wenn die Menschen gegen Gottes Gebote handelten, provozierten sie seinen Zorn und setzten ihr Heil aufs Spiel; die erforderliche „Genugtuung“ sei einzig durch eine angemessene „Buße“ zu erreichen⁶⁶. Der Glaube an den dreieinigen Gott fordere den Menschen zum Handeln heraus; Vergebung für begangene Sünden sei möglich durch das Wirken des Heiligen Geistes in der Taufe und in der Buße. Diese elementaren Formen der *correctio* sind ausschließlich an die Ausübung des Priesteramtes gebunden⁶⁷. Auf der Grundlage der gelasianischen Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt innerhalb des *corpus ecclesiae* fungieren somit die Priester – gemäß den von Isidor von Sevilla sowie Rufinus übernommenen Begriffen – als *rectores*, die von Gott die Vollmacht (*potestas*) erhalten haben, über Volk und König zu urteilen (*recte iudicare*)⁶⁸. Genau dies hatte Ludwig in seiner Admonitio vier Jahre zuvor als grundlegende Aufgabe für das Königsamt in Anspruch genommen – und war daran gescheitert.

Das für seine Amtsführung und Person formulierte Herrscherethos verlangte in letzter Konsequenz sogar die von den Bischöfen gezeigte Reaktion. Denn Orientierung in der Welt konnte nur eine permanente Suche nach Gottes Offenbarung in direkten oder mittelbaren Fingerzeigen gewährleisten. Wenn sich demnach Gottes Wille auch und besonders im Geschick der Königsherrschaft offenbarte, die Christus auf Erden vertrat, diese sich aber nicht als heilbringend erwies, mußte vielleicht die Art der Stellvertretung anders gedeutet werden: nicht allein der König sollte als monarchische Spitze die *ecclesia* lenken, sondern bei angemessener Kompetenzverteilung mit ihm die bischöflichen Apostelnachfolger.

Die aus bischöflicher Sicht angemessene Definition des Königs bleiben die Verfasser nicht schuldig. Wiederum mit Bezug auf Isidor stellen sie dem *recte iudicare* des bischöflichen *rector* das *recte agere* des fürstlichen *rex* gegenüber⁶⁹. Als nur „zeitlich herrschender“⁷⁰ „führt er die gerechten Urteile aus“

⁶⁶ Ebd., 606 f.: *In tribulatione ergo multifariisque adversitatibus et calamitatibus mundi non dissimulanter, sed humiliter veraciterque sunt expetenda suffragia divina. ... His et his similibus salutiferis documentis [genannt wurden Beispiele für reges idolatriae] datur intelligi, quod Deus, bona cuncta iubens malaque omnia vetans, saepissime humane fragilitatis peccatis offensus et ad iracundiam provocatus, per paenitentiae tamen dignam satisfactionem ab humanis erratibus suae severitatis debitam suspenderit vindictam, adeo ut quem moles peccaminum provocaverat ad ultionem actuum pravorum correctio flexerit ad misericordissimam propitiationem.*

⁶⁷ Ebd., c. 1, 609: *... et credere, quod per Spiritum sanctum remissio peccatorum in baptismo conferatur et quod fidelibus in ecclesia Christi, eiusdem sancti Spiritus dono, per ministerium sacerdotale et per penitentiam remissio peccatorum indubitanter adtribuatur.*

⁶⁸ Ebd., c. 18, 625: *... quia, ut Isidorus in libro sententiarum scribit, rectores a Deo solummodo, non a subditis sunt iudicandi et pro moribus reprobis tolerandi magis quam a plebe sunt distringendi. In ecclesiastica historia Constantinus imperator episcopis ait: Deus vos constituit sacerdotes et potestatem vobis dedit de nobis quoque iudicandi; et ideo nos a vobis recte iudicamur, vos autem non potestis ab hominibus iudicari; vgl. auch Anton, Fürstenspiegel (wie Anm. 32) 207–210; Ders., Zum politischen Konzept (wie Anm. 62) 68–70.*

⁶⁹ MGH. Conc 2,2, Nr. 50D, c. 55 bzw. libellus II, c. 1, 649: *Cap. I. Quid sit rex, quid esse quidve cavere debeat. Rex a recte agendo vocatur.*

⁷⁰ Ebd., 651: *Item Isidorus: Qui intra saeculum bene temporaliter imperat ...*

(*iudicia recta peragenda*)⁷¹. Von den zahlreichen Konkretisierungen dieser Amtsdefinition in den Pariser Beschlüssen seien nur die wesentliche Verpflichtung zur „Wahrung von Frieden und Eintracht“ sowie der Schutz der Kirchen genannt⁷². Die den bischöflichen Apostelnachfolgern übertragene Sorge für das Seelenheil aller Christen einschließlich des Königs als zentrale Aufgabe des Glaubens klassifiziert also auch hier fürstliche Pflichten als nachgeordnet.

Zwei Fragen drängen sich auf: erstens nach den Gründen und zweitens nach den Konsequenzen dieses gravierenden Kurswechsels des Episkopates bzw. der von ihm vorgenommenen Umverteilung theologisch legitimer Macht zwischen König und Geistlichkeit. Die nur wenige Monate später mit dem neuen Jahr 830 einsetzenden Ereignisse erleichtern eine Antwort nur scheinbar. Denn von diesem Zeitpunkt an wurde Ludwig der Fromme von einer beinahe unübersichtlichen Abfolge von verschiedenen Aufständen in schwerste Bedrängnis gebracht. An ihnen waren auch die einflußreichsten und dem König am nächsten stehenden Bischöfe beteiligt⁷³. Den unmittelbaren Anlaß darf man in machtpolitischen Auseinandersetzungen vermuten, die innerhalb der königlichen Familie und des Hofes ausbrachen: Ludwig hatte den Grafen Bernhard, einen Verwandten seiner Frau Judith, als Kämmerer eingesetzt, der als ein Gegengewicht zu den von seiten des ältesten Sohnes Lothar befürchteten „Ränken“ wirken sollte⁷⁴. Lothar hatte sich bereits in den vorangegangenen Jahren immer weiter vom Vater entfernt, nun mußte er für die Ausstattung des nachgeborenen Halbbruders Karl die größten machtpolitischen Opfer erbringen: den Vorrang unter den königlichen Brüdern, Alemannien, das Elsaß, Churrätien und Teile Burgunds sowie die Kaiserwürde⁷⁵.

Unstimmigkeiten unter den Aufständischen, insbesondere innerhalb der karolingischen Familie, ließen diese *coniuratio* zwar schnell scheitern⁷⁶,

⁷¹ Ebd., c. 2, 652: *Quapropter in throno regiminis positus est ad iudicia recta peragenda, ut ipse per se provideat et perquirat, ne in iudicio aliquis a veritate et aequitate declinet.*

⁷² Vgl. etwa ebd., c. 1, 649; c. 2, 652.

⁷³ Vgl. zu den Ereignissen Simson, Jahrbücher (wie Anm. 53) 1, 341–347 350–363; Tellenbach, Die geistigen und politischen Grundlagen (wie Anm. 16) 202–204; Bund, Thronsturz (wie Anm. 13) 398–413; Boshof, Einheitsidee (wie Anm. 36) 183–185; Schieffer, Die Karolinger (wie Anm. 5) 128–131.

⁷⁴ Astronomus, Vita Hludowici (wie Anm. 39) c. 43: *In eo etiam conventu [d.i. der Wormser Reichstag 829] comperiens clandestinas contra se eorum quos vitae reservaverat machinationes more cancri serpere, et multorum animos quasi per quosdam cuniculos sollicitare, statuit contra eos quasi quoddam propugnaculum erigere. Nam Bernhardum, eatenus Hispaniarum partium et limitum comitem, camerae suae praefecit; quae res non seminarium discordiae extinxit, sed potius augmentum creavit; vgl. Simson, Jahrbücher (wie Anm. 53) 1, 330–340; zuletzt Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 179 f.*

⁷⁵ Diese Entscheidung fiel ebenfalls auf dem Wormser Reichstag im August 829; vgl. Simson, Jahrbücher (wie Anm. 53) 1, 325–328.

⁷⁶ Zu den Ereignissen vgl. Simson, Jahrbücher (wie Anm. 53) 1, 352–357; vgl. auch die Einschätzungen über Parteilagen und Motive der Aufständischen bei Schieffer, Die Krise des karolingischen Imperiums (wie Anm. 6) 11 f.; Semmler, Renovatio Regni Francorum (wie Anm. 27) 140–144; Bund, Thronsturz (wie Anm. 13) 398–400 405–407; Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 182–184.

doch beinahe ebenso rasch bildete sich eine weitere Opposition, deren Höhepunkt die berühmten Ereignisse auf dem sogenannten Lügenfeld (zwischen Straßburg und Basel) im Jahre 833 bildeten. Ludwig der Fromme wurde hier von seiner gesamten Gefolgschaft verlassen und geriet in die Gefangenschaft seiner älteren Söhne. Hier in Compiègne wurde der König insbesondere von den beteiligten Bischöfen zum Eintritt in ein Kloster sowie zu einer erneuten Kirchenbuße genötigt⁷⁷. Handelten diese Geistlichen nun tatsächlich als ‚loyale Palastrevolutionäre‘, die die in den dynastischen Auseinandersetzungen bedrohte Reichseinheit erhalten und damit die Monarchie retten wollten?

Auch in dieser Situation ist eine Äußerung der in Compiègne handelnden Bischöfe überliefert, und zwar eine ebenfalls im nachhinein als *Relatio episcoporum* bezeichnete Stellungnahme⁷⁸. Demnach seien die Bischöfe zusammengekommen, weil die Zerrüttung von Kirche und Volk und der drohende Untergang des Reiches ihr Eingreifen, eben eine „Korrektur“ erforderten⁷⁹. Nötig geworden war dieser Schritt nach ihren Aussagen, nachdem ihre priesterlichen Ermahnungen mißachtet worden seien, so daß nunmehr die *potestas* ihres priesterlichen Amtes walten müsse. Verantwortung für die Situation trage vornehmlich Ludwig, der in jeder Hinsicht schwerste Versäumnisse gezeigt habe⁸⁰. Die Bischöfe weisen auch in diesem Fall einleitend die Legitimität ihres Eingreifens nach mit der bekannten Definition ihres Amtes als *vicarios Christi*, denen die Binde- und Lösegewalt

⁷⁷ Auch hier nur knappe Hinweise für die Ereignisse: vgl. Simson, Jahrbücher (wie Anm. 53) 2, 63–75; Boshof, Erzbischof Agobard (wie Anm. 43) 241–251; Bund, Thronsturz (wie Anm. 13) 403 f.; Tellenbach, Die geistigen und politischen Grundlagen (wie Anm. 16) 204 f.; Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 192–195 195–203 – jeweils mit weiteren Hinweisen.

⁷⁸ MGH. Cap 2, Nr. 197, 51–58; vgl. auch Nr. 198, 56–57.

⁷⁹ MGH. Cap 2, Nr. 197, 52: *Proinde notum esse necessarium duximus omnibus filiis sanctae Dei ecclesiae, praesentibus scilicet et futuris, qualiter nos episcopi super imperio domini et gloriosissimi Lotharii imperatoris constituti anno incarnationis domini Iesu Christi DCCCXXXIII. indictione XII. anno siquidem eiusdem principis primo in mense videlicet Octobri apud Compendium palatium generaliter convenimus et memoratum principem humiliter audivimus. Et hoc quidem illi sive optimatibus illius seu omni generalitati populi, quae undique illuc confluxerat, manifestare iuxta iniunctum nobis ministerium curavimus, qualis sit vigor et potestas sive ministerium sacerdotale et quali mereatur damnari sententia, qui monitis sacerdotalibus obedire noluerit. Deinde tam memorato principi, quam cuncto eius populo denuntiare studuimus, ut Domino devotissime placere studerent et, in quibus eum offenderant, placare non differrent. Examinata quippe sunt multa, quae per negligentiam in hoc imperio contigerunt, quae ad scandalum ecclesiae et ruinam populi vel regni interitum manifestis indicii pertinebant: quae necesse erat, ut cito corrigenterentur et in futuro omnibus modis vitarentur.*

⁸⁰ Ebd.: *Inter cetera etiam commemoratum est a nobis et omnibus ad memoriam reductum, qualiter Deus regnum istud per administrationem bonae memoriae Karoli praestantissimi imperatoris et per praedecessorum suorum laborem pacificum et unitum atque nobiliter dilatatum fuerit et domino Ludewico imperatori a Deo ad regendum sub magna pace commissum Dominoque protegente sub eadem pace, quamdiu idem princeps Deo studuit et paternis exemplis uti ac bonorum hominum consiliis acquiescere curavit, conservatum manserit, et quomodo in processu temporis, sicut omnibus manifestum erat, per eius improvidentiam vel negligentiam in tantam venerit ignominiam et vilitatem, ut non solum amicis in moestitiam, sed etiam inimicis venerit in derisionem.*

übertragen worden sei⁸¹. Zweifelsohne beziehen sie sich auf die in Paris formulierten Grundsätze, aus denen nun offenbar erstmals kirchenrechtliche und politische Konsequenzen gezogen werden sollten: Ludwig nahm die Kirchenbuße auf sich und wurde abgesetzt, und zwar *divino iustoque iudicio*⁸².

Die Söhne Ludwigs fanden seit 830 in zum Teil wechselnden Koalitionen gegen den Vater zusammen, weil eine Entmachtung des Kaisers Ausgleich und Vorbeugung gegenüber bereits erfolgten oder noch befürchteten Einbußen zugunsten des nachgeborenen Karl zu gewährleisten schien. Auf diesen „innerdynastischen Machtkampf“⁸³ folgte nach und nach ein Großteil des Episkopates in die Opposition gegen Ludwig den Frommen – warum aber betrieb die Mehrheit der hohen Geistlichkeit insgesamt seit den endenden 820er Jahren einen enormen kirchenpolitischen Aufwand, wenn sie im ‚Tiefsten ihres Herzens‘ Ludwig treu gewesen sein sollten oder sich im Konfliktfall einfach und ausschließlich der *coniuratio* hätten anschließen können, wie das vielfach in anderen Fällen praktiziert worden ist?⁸⁴ Warum sahen sich die Bischöfe also überhaupt zu einer – tatsächlichen oder vermeintlichen – fundamentalen Umwertung der kirchenpolitisch definierten Kompetenzverteilung im Reich veranlaßt?

Einen speziellen und einen prinzipiellen Begründungszusammenhang sollte man anführen. Zum einen rief Ludwig der Fromme innerhalb seiner Regierung durch die Art, eine Machtbalance zwischen den verschiedenen politisch wirksamen Kräften herzustellen, immer wieder Konflikte hervor, die rasch weitere Kreise zogen. Als gravierendstes Problem hatte sich sicherlich die dynastisch bedingte Frage der Erbteilung des Reiches erwiesen, die aus der Sicht der älteren Söhne nicht befriedigend geklärt worden ist. Dadurch erlitten das Königtum wie die Person Ludwigs einen erheblichen Macht- und Prestigeverlust, der verstärkt wurde unter den Vorzeichen eines durch den König selbst gesteigerten Anspruches an die sakralen Elemente seines Amtes. Aus diesem Blickwinkel kann man sicherlich von einer „tiefen Krise“ der „Monarchie“ sprechen⁸⁵. Das entstehende Machtvakuum so-

⁸¹ Ebd., 51: *Omnibus in christiana religione constitutis scire convenit, quale sit ministerium episcoporum, qualisque vigilantia atque sollicitudo eis circa salutem cunctorum adhibenda sit, quos constat esse vicarios Christi et clavigeros regni caelorum. Quibus a Christo tanta collata est potestas, ut, 'quodcumque ligaverint super terram, sit ligatum et in caelo, et quodcumque solverint super terram, sit solutum et in caelo'* [Mt 18,18–19].

⁸² Ebd. 53.

⁸³ Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 192. – Zu den Auseinandersetzungen in den letzten Regierungsjahren Ludwigs vgl. Brunner, Oppositionelle Gruppen (wie Anm. 35) 112–119; Janet L. Nelson, The Last Years of Louis the Pious, in: Charlemagne's Heir (wie Anm. 6) 147–159.

⁸⁴ Zum Konfliktverhalten vgl. allgem. Gerd Althoff, Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert, in: Frühmittelalterliche Studien 23 (1989) 265–290; ders., Genugtuung (satisfactio). Zur Eigenart gütlicher Konfliktbeilegung im Mittelalter, in: Joachim Heinzle (Hrg.), Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, Frankfurt a. M.-Leipzig 1994, 247–265; zur Herrscherverlassung im besonderen vgl. Kern, Gottesgnadentum (wie Anm. 10) 146–160; Bund, Thronsturz (wie Anm. 13) 515–523.

⁸⁵ Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 203 im Anschluß an Schieffer, Die Kri-

wie die sich dadurch verschärfenden Konflikte erforderten jedoch im besonderen Maße eine ‚Instanz‘ übergeordneter Autorität, die dazu in der Lage war, Macht auszuüben und auf diese Weise politisch ordnend unter den das Reich tragenden Kräften zu wirken. Die Grundlagen einer in diesem Sinn verstandenen Machtausübung wurden unter den Bedingungen des ‚archaischen‘ und zugleich christianisierten frühmittelalterlichen Frankenreiches vor allem auch durch die in der Religiosität und die ihr innewohnenden normativen Kräfte gebildet; sie funktional in der politischen Realität umzusetzen war per definitionem vor allem Aufgabe des Königtums, zugleich aber auch der kirchlichen Amtsträger in ihrer Eigenschaft als Lehr-Autorität. Ludwig war ganz offensichtlich zu diesem Zeitpunkt nicht in der Lage, die vielfältigen aktuellen Probleme durch das an sein Amt geknüpfte Handlungs- und Entscheidungspotential zu lösen.

In bezug auf die Reichsbischöfe erscheint es daher fraglich, ob eine von der Forschung bis in jüngste Zeit immer wieder postulierte, vom Episkopat getragene „Reichseinheitspartei“ nicht zuletzt durch ihr Auftreten in Compiègne ausschließlich eine „Erhöhung“ des Königtums hebeiführen wollte⁸⁶, um der vielfach desolaten Situation entgegenzuwirken. Denn versagt hatte eben die Interpretation des Königsamtes durch Ludwig den Frommen. Und das Königtum war nicht die alleinige Stellvertretung Christi auf Erden – das hatten die Hauptakteure allzu deutlich gemacht. Denn die theologischen Zuspitzungen macht- und kirchenpolitischer Traditionen durch Ludwig den Frommen hatten die Ereignisse – und damit aus zeitgenössischer Perspektive: Gottes Eingreifen – Lügen gestraft. Diese Deutung erfährt auch durch eine zeitgenössische Einschätzung der Motive der oppositionellen Bischöfe keinen Abbruch, die in der Forschung immer wieder als Beleg für die ‚Loyalität‘ der Reichseinheitspartei angeführt wird: Wala mit seinen Verbündeten habe nichts gegen den Kaiser unternommen, vielmehr handelte er für Kaiser und Reich, für das Vaterland und für alle Großen, für den Glauben und zur Ehre Gottes, für die christliche Religion und das Wohl der Untertanen⁸⁷. Denn zum Ausdruck bringt der Chronist, daß von den Oppositionellen nicht das Königsamt prinzipiell in Frage gestellt wurde. Die Art und Weise, wie es Ludwig der Fromme in Theologie und Praxis ausgefüllt hatte, forderte die Mehrheit der hohen Geistlichkeit zum Handeln heraus. Als Ziel und Zweck verfolgten die Bischöfe dabei auch den Erhalt der Einheit des Reiches, besonders gegenüber den dynastisch begründeten und nicht in Einklang gebrachten Ansprüchen der Königssöhne. Denn das Wohl des Reiches insgesamt dürfte umso realisierbarer erschienen sein, je gefälliger dessen irdisches Haupt Gott gegenüber in seiner Herrschaft entgegentrat: das bedeutete nun, daß die Bischöfe ihre Stellung als Apostelnachfolger

se des karolingischen Imperiums (wie Anm. 6) 13; Schieffer, Von Mailand nach Canossa (wie Anm. 45) 355 f.

⁸⁶ Boshof, ebd.

⁸⁷ Paschasius Radbertus, Epitaphium Arsenii (wie Anm. 57) II, 73 f.: *Nihil itaque idem [sc. Wala] contra cesarem, quamvis aliter inscii malignantes sentiant, sed pro cesare fecit et imperio, pro patria et pro omnibus maioribus natu, pro fide et zelo Dei, pro religione Christianitatis et salute civium*; zur Forschung siehe bei Anm. 9 und 10.

gegenüber dem König politisch umsetzen konnten und mußten. Die Haltung des Episkopates ausschließlich aus einer ‚reichskirchlichen‘ Perspektive zu erklären läßt demnach wesentliche Bedingungen und Probleme der Gestaltung der Herrschaftsordnung in der Karolingerzeit unberücksichtigt. Dabei mag die Einstellung der Bischöfe insgesamt gegenüber der Person Ludwigs des Frommen durchaus indifferent gewesen sein, was beispielsweise in einer raschen Wiedereinsetzung des Königs zum Ausdruck gebracht worden sein dürfte⁸⁸.

Unter den krisenhaften Bedingungen der Regierungszeit Ludwigs des Frommen erschien das Bischofsamt als Nachfolge der Apostel und theologisch berufener Interpret der Gebote Gottes zunächst jedenfalls besser geeignet, die offenbar notwendigen sakral begründeten Normsetzungen zu repräsentieren und an angemessenen Entscheidungen maßgeblich mitzuwirken. Die machtpolitischen Voraussetzungen waren in der Mitte der 820er und seit dem Beginn der 830er Jahre günstig, so daß diese Komponente des Bischofsamtes von den Akteuren erkannt und auch eingesetzt worden ist.

Aber wie sollte es weitergehen? Eine Beseitigung der Monarchie war bekanntlich nicht beabsichtigt worden; über eine Verteilung der Herrschaft konnten sich die Königssöhne nicht einigen; es fehlte zudem an Vorstellungen darüber, wie man mit einem abgesetzten, konvertierten, aber immerhin doch unwiderruflich gesalbten König umgehen sollte; schließlich erschien das Vorgehen der Söhne gegenüber dem Vater gerade in Anbetracht des christlichen Gebotes der Sorge und Liebe gegenüber den Eltern alles andere als Erfüllung göttlichen Willens⁸⁹. Tatsächlich wurde Ludwig im folgenden Jahr 834 in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen und als König und Kaiser anerkannt, und die Mehrheit der Bischöfe erklärte ein weiteres Jahr später auf einer Reichsversammlung in Diedenhofen die Absetzung für unkanonisch sowie als Tat von „Böswilligen und Gottesfeinden“⁹⁰. Die An-

⁸⁸ Siehe unten bei Anm. 90.

⁸⁹ Der kaisertreue Abt des Klosters Fulda beispielsweise, Hrabanus Maurus, verfaßt ein ganzes Werk „De honore parentibus a filio exhibendo“ (in: MGH. Ep 5, Nr. 15, 403–415); vgl. zu den Ereignissen Simson, Jahrbücher (wie Anm. 53) 2, 76–78; Schieffer, Die Karolinger (wie Anm. 5) 133; Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 203–207.

⁹⁰ *Annales Bertiniani*, hrsg. v. Georg Waitz (MGH. SRG), Hannover 1883, a. 835, 10: *Dominicae nativitatibus festum hilariter, a Drogone fratre suo et Metensis urbis episcopo decentissime susceptus, in eadem civitate caelebravit. Ibi peractis festis diebus, ad suum palatium in Theodonis villam reversus est. In quo etiam circa sanctae Mariae purificationem conventum generalem habuit omnium paene totius imperii sui episcoporum et abbatum, tam canonicorum quam regularium. In quo inter caetera ecclesiasticae instituta disciplinae illud summopere ventilatum est, quod annis prioribus idem religiosissimus imperator malivolorum Deoque adversantium tergiversatione inmerito depositus paterno hereditarioque regno et honore et regio nomine fuerat; tandemque ab omnibus concorditer atque unanimiter inventum atque firmatum est, ut, illorum factionibus divino auxilio cassatis, ipse avito restitutus honori decorique regio merito reformatus, deinceps fidelissima firmissimaque oboedientia et subiectione imperator et dominus ab omnibus haberetur. Quam inventionis suaeque confirmationis seriem et unusquisque proprio scripto comprehendit propriaeque manus subscriptione roboravit. Et plenius atque copiosius communi cunctorum descriptione in unum corpus in modum libelli comprehensa totius rei patratio, qualiter acta, ventilata, inventa et omnium subscriptione denuo digneque fuerit roborata, devotissima sincerissima be-*

fürher der kirchlichen Opposition wie Agobard von Lyon, Jesse von Amiens, Elias von Troyes und Bartholomäus von Narbonne mußten fliehen; Ebo von Reims, der in Paris den Vorsitz der Synode geführt hatte, wurde sogar abgesetzt und mit Klosterhaft belegt⁹¹.

Verschiedene Ursachen dürften zu diesem Umschwung zugunsten des alten Kaisers beigetragen haben: die fortdauernde Uneinigkeit der Königssöhne und die damit für die Betroffenen in Adel und Kirche verbundenen Erfahrung, daß mit der Entmachtung des Königs die vielfältigen Probleme im Reich eben doch nicht gelöst worden sind. Zudem erwies sich die Geschlossenheit innerhalb des Episkopates als eine nur vorübergehende, zumal es Ludwig überdies offenbar gelang, einige Bischöfe politisch auf seine Seite zu ziehen⁹².

War also der status quo ante erreicht, hatte sich der König gegenüber den Bischöfen wieder als alleinige und umfassende Vertretung Gottes behauptet? Ein im Februar 836 in Aachen tagendes Konzil⁹³ räumt in seinen Beschlüssen zwar eine Mitverantwortung des Episkopates für die *confusio* im Reich ein, wiederholt darüber hinaus jedoch die Positionen von Paris, der *Relatio episcoporum* bzw. des Fürstenspiegel des Jonas von Orléans: König und Bischöfe als Repräsentanten der weltlichen und der geistlichen Gewalt ergänzen einander in der Weise, daß der Kaiser den Apostelnachfolgern Respekt und Schutz gewähre; damit können diese ihre Funktion als *rectores* erfüllen, das heißt für die Ausbreitung des Glaubens und insbesondere das kaiserliche Seelenheil sorgen⁹⁴.

Die in der Not der Regierung Ludwigs des Frommen vorgenommenen kirchenpolitischen Gewichtsverlagerungen zwischen König und Episkopat erwiesen sich demnach als konsensfähig gerade in der Dauerhaftigkeit der Herrschaftskrise, die weit über Ludwigs Wiedereinsetzung und sein König-

nivolentia et tantis patribus auctoritate dignissima cunctorum notitiae manifestissimum facere non distulerunt; vgl. MGH. Conc 2,2, Nr. 55, 696–703 sowie Bund, Thronsturz (wie Anm. 13) 425–427; Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit (wie Anm. 4) 188 f.

⁹¹ Vgl. Boshof, Agobard von Lyon (wie Anm. 43) 255–263; Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 211 f., jeweils mit weiteren Hinweisen.

⁹² Vgl. Schieffer, Die Karolinger (wie Anm. 5) 134; Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 208–210.

⁹³ Konzilsakten hrg. v. Albert Werminghoff, in: MGH. Conc 2, Nr. 56, 704–724; vgl. Simson, Jahrbücher (wie Anm. 53) 2, 148–152; Ernst Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reiches (= Jahrbücher der Deutschen Geschichte) 1: Ludwig der Deutsche bis zum Frieden von Koblenz 860, Leipzig 1887, 114–118; Anton, Fürstenspiegel (wie Anm. 32) 218–221; Anton, Zum politischen Konzept (wie Anm. 62) 74–79; Hartmann, Synoden der Karolingerzeit (wie Anm. 4) 190–194; zuletzt Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 233 f.

⁹⁴ MGH. Conc 2, Nr. 56A, 705, 715f. (c. 41–43). – Zu den redaktionellen Übereinstimmungen mit den Pariser Konzilsakten bzw. zur Mitwirkung des Jonas von Orléans vgl. Anton, Fürstenspiegel, 218–231: Dieser sieht Ludwig den Frommen wieder gegenüber dem Episkopat als Nachfolger Karls des Großen, also als der „das Sacerdotium zur Erfüllung seiner Pflichten mahnende Herrscher“ (221 mit Verweis auf MGH Conc. 2, 705 f.); umgekehrt schätzt Anton (Zum politischen Konzept, 76–78) die Formulierungen des Aachener Konzilsbeschlusses gegenüber den Pariser Akten als „wesentlich „geistlicher““ und damit inhaltlich verschwommener ein (Zitat 77).

tum als Ganzes hinausreichten. Denn in den folgenden letzten Regierungsjahren wurde der alte König praktisch ausschließlich durch das weiterhin einer Lösung harrende Problem der Machtbalance innerhalb der Dynastie und ihres adligen Anhangs politisch absorbiert⁹⁵. Somit erwies sich das Königtum eben nicht als ausschließliche, die Herrschaft Christi vertretende Integrationsinstanz auf Erden.

Notwendig erschien den beteiligten Gruppierungen eine Kompetenz- und Funktionsverteilung, die den Ansprüchen aller politisch wirksamen Kräfte gerecht wurde sowie die *confusio* im Reich in erträglichen Grenzen hielt. Eindrucksvoll und konsequent sind diese Erfahrungen bereits in dem berühmten Vertrag von Coulaines aus dem Jahre 843⁹⁶ umgesetzt worden. Karl der Kahle schloß mit den geistlichen und weltlichen Großen des Reiches ein *foedus* oder *pactum* bzw. eine *convenientia*⁹⁷, der nicht nur als Markstein der Entstehung des westfränkischen Reiches eine Bedeutung zukommt⁹⁸. Darin werden vielmehr auch Stellung und Kompetenzen der drei politischen „Personen“, der *regalis sublimitas*, der *episcopalis auctoritas* und der *fideliū communitas*, gegeneinander abgegrenzt⁹⁹. Unter ihnen erhält wiederum die „Autorität“ der Bischöfe vor allem gegenüber dem König für ihre theologisch begründete Aufgabe eine für die Ordnung des Ganzen zentrale Funktion. Zugleich werden die Bischöfe in dieser Eigenschaft als eigenständiger politischer Faktor, als ‚Vertragspartner‘, im Reich verankert. Daher werden die wechselseitigen ‚Rechte und Pflichten‘, der *honor sanctorum ecclesiarum* bzw. der *honor regius*, in einzelnen Kapiteln festgehalten¹⁰⁰.

⁹⁵ Vgl. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reiches (wie Anm. 93) 127–137; Simson, Jahrbücher (wie Anm. 53) 2; zuletzt Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 6) 240–248.

⁹⁶ MGH. Conc 3, Nr. 3, 10–17.

⁹⁷ Ebd. c. 2 und 4 bzw. c. 6, 16 und 17.

⁹⁸ Vgl. Peter Classen, Die Verträge von Verdun und von Coulaines 843 als politische Grundlagen des westfränkischen Reiches, in: HZ 196 (1963) 1–35; Anton, Zum politischen Konzept (wie Anm. 62) 80–87; Fried, Der karolingische Herrschaftsverband (wie Anm. 13) 24; Hannig, Consensus fideliū (wie Anm. 16) 241–244; Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit (wie Anm. 4) 202 f.

⁹⁹ MGH. Conc 3, Nr. 3, 15: *Qua de re communiter inito consilio hoc scriptum fieri proposuimus, quod etiam manuum omnium nostrorum subscriptione roborandum decreuimus. In quo, quae nobis nunc praecipue ad communem salutem et regni soliditatem atque omnium nostrorum utilitatem, immo plenissimam honestatem visa sunt pertinere, conscripsimus, non loquentes diuersarum inmutatione personarum, ut modo regalis sublimitas, modo episcopalis auctoritas, modo autem fideliū loquatur commoditas.*

¹⁰⁰ Ebd., c. 1, 15 f.: *De honore videlicet et cultu dei atque sanctorum ecclesiarum, quae auctore deo sub ditione et tuitione regiminis nostri consistunt, communiter domino mediante decernimus, ut, sicut tempore beatae recordationis domni ac genitoris nostri excolte et honorate atque rebus ampliatae fuerunt, salva aequitatis ratione ita permaneant, et quae a nostra liberalitate honorantur atque ditantur, de cetero sub integritate sui seruentur, et sacerdotes ac servi dei vigorem ecclesiasticum et debita privilegia iuxta reverendam auctoritatem optineant; eidem vero regalis potestas et inlustrium virorum strenuitas seu rei publice administratores, ut suum mynisterium competenter exequi valeant, in omnibus rationabiliter et iuste concurrant; c. 2. Honor etiam regius et potestas regali dignitati competens atque sinceritas et optemperantia seniori debita, remota omni socordia et calliditate seu qualibet indebita quorumcumque coniunctione contra honorem et potestatem atque*

Auch das Konzil von Yütz im Oktober 844¹⁰¹, das bei der Suche nach dem Gedanken der Reicheinheit als „Geburtsort und Geburtsstunde des Confraternitätsregiments“¹⁰² in der Forschung geschätzt wird, schreibt in seinen Beschlüssen wiederum diese wichtige Stellung der Bischöfe fest¹⁰³. Die Synoden von Quierzy im November 858¹⁰⁴ und Savonnières im Juni 859¹⁰⁵ schärfen ebenfalls das „Korrektiv“ bzw. die „Regentschaft“ der Bischöfe über König, Fürsten und Volk ein. Denn es war wieder einmal ein König, Ludwig der Deutsche, von dem eine massive Bedrohung für Frieden und Ruhe des Westreiches ausging¹⁰⁶.

salutem nostram sive regni nostri solidatem, nobis in omnibus et ab omnibus, sicut tempore antecessorum nostrorum consueverat, exhibeatur. Et si quis quemcumque contra nos et contra hanc pacem sinceritatem aliquid moliri manifeste cognoverit, si eum converti nequiverit, aperte prodat atque denotet. Et sic consilio atque auxilio episcopalis auctoritas et fidelium unanimitas, ut noster honor et potestas regia inconvulsa permaneat totis nisibus decertare et adiuvere procuret; vgl. c. 6, 17: Et si audierit, fiat de societate fidei omnibus gaudium; si vero obaudire rennuerit, tunc pontificalis auctoritas et regalis sublimitas atque in caritatis connexione persistentium magnanimitas, secundum quod res et necessitas postulaverit ac ratio expetierit seu qualitati persone convenierit, zelum suae devotionis ferventissime exerat, et quod inspiratione deo agendum in omnem salutis et utilitatis atque honestatis partem iudicaverit, inrefragabiliter peragat.

¹⁰¹ MGH. Conc 3, Nr. 6, 29–35.

¹⁰² Anton, Zum politischen Konzept (wie Anm. 62) 87; vgl. auch Anton, Fürstenspiegel (wie Anm. 32) 232–235; Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit (wie Anm. 4) 199–201.

¹⁰³ MGH. Conc 3, Nr. 6, 30: *Vestrae nihilominus nobilissime dominationi multimodas gratiarum actiones rependimus, quia ad evitandum et vestrum et nostrum periculum et ad commune totiusque populi providendam salvationem bonam et beneplacitam dei voluntatem subsequi et divinum consilium secundum praeceptum domini, quo dicitur: ‚Interroga sacerdotes legem meam‘ et ‚Interroga patres tuos et adnuntiabunt tibi‘, a nobis, quamquam indignis, Christi tamen vicariis, quaerere et benigna devotione, velut revera ex ore ipsius dei, expectare dignamini; c. 4, 33: Unde deum gravius ad iracundiam provocarent et sanctos, quos intercessores pro suis peccatis habere debebant, insensos haberent et sacerdotes ac viros religiosos seu Christi pauperes, quos oratores et reconciliatores sibi de suo promereri necesse fuerat, proclamatores adversum se fieri irritarent et ad cumulum suorum peccatorum etiam illa peccata, unde in conspectu dei rationem in die terribilis iudicii redderent, et auferrent, que illi commiserunt, qui eadem ipsa peccata per intercessionem fidelissimarum oblationum deleverunt, quas ecclesiasticarum rerum pervasores inconsulte et in perniciem sui sine reverentia abutuntur. Quod ita verum esse, ut dicimus, dominus protestatur dicens: ‚Peccata populi mei comedunt‘. Peccata enim populi comedunt, qui contra auctoritatem divinam res ecclesiasticas indebite pervadunt et nec intercessionis ope nec praedicationis consilio vel quocumque divino auxilio pro peccatis eorum, qui eas dederant, laborant nec pio operi, ad quod fides fidelium eas tradiderat, inservire permittunt. De quo periculoso facto vos, christianissimi principes, venerabiliter admonemus et devotissime obsecramus, ut memores salutis vestrae, praesentis scilicet et aeternae ...; konkret geht es hier und an anderen Stellen des Textes auch um den materiellen Schutz der Kirchen, was für den König die Sorge um die Besetzung der Bischofsstühle sowie die Wahrung des kirchlichen Besitzes bedeutete. Diesen Zweck der Vereinbarungen von Yütz heben die Annales Bertiniani hervor, wenn sie das Verhandlungsergebnis als Friedensabkommen zwischen den bis dahin rivalisierenden Karolingerbrüdern beschreiben (a. 844, 31 f.).*

¹⁰⁴ MGH. Conc 3, Nr. 41, 404–427.

¹⁰⁵ MGH. Cap 2, Nr. 299, 447–450.

¹⁰⁶ Zu Quierzy vgl. Anton, Zum politischen Konzept (wie Anm. 62) 120–123; Hart-

Aus den vielfältigen Problemen der Herrschaft Ludwigs des Frommen wurden demnach von den beteiligten Kräften Konsequenzen gezogen, die über diese Regierung hinausreichten. Die theologisch begründete *auctoritas* der Bischöfe wurde artikuliert und politisch nutzbar gemacht, um Macht- und Autoritätsverluste auszugleichen, die das Königtum im prinzipiell labilen Gleichgewicht der Kräfte hinterlassen hatte. Akzentuiert wurde dabei die im kirchenrechtlichen Amtsverständnis fundierte Höhergewichtung der geistlichen gegenüber der weltlichen Gewalt als Stellvertretung Christi in der unmittelbaren Nachfolge der Apostel. Konkret beinhaltete dies die Pflicht der Bischöfe, die Könige zu mahnen und gegebenenfalls Sanktionen mit politischen Konsequenzen auszusprechen. Daß mit dieser Lösung des Problems unter Umständen neue Probleme entstanden oder sogar die Grenzen dieses vor allem religiös definierten Handlungsrahmens erreicht worden sind, zeigen die zweite Buße und die anschließende Wiedereinsetzung Ludwigs.

Welche Einsichten lassen sich nun im Hinblick auf das Verhältnis von König und Kirche im politischen Gefüge des Reiches gewinnen? Zweifels- ohne machten die Karolinger eine Kirchenpolitik, die sich mit den bekannten Kategorien des reichskirchlichen Modells beschreiben läßt: Der nicht zuletzt sakral legitimierte König als dominierende politische Ordnungskraft bestimmte insofern über die Bischöfe als wichtigste kirchliche ‚Institutionen‘, als er sie als Personen wie als Amtsträger an sich gebunden hat und sie daher zur Erfüllung wesentlicher Aufgaben für das Reich heranziehen konnte. Als Hofkapläne, Heerführer oder Gerichtsherren gewährleisteten sie das Funktionieren der Herrschaftsordnung insgesamt, und zwar in einem erkennbaren Verhältnis der Zu- und Unterordnung gegenüber dem König. Diese Bedingungen hatten sich im Verlauf der Entwicklung des frühmittelalterlichen Frankenreiches in den Traditionen des Römischen Reiches sowie seiner gentilen Nachfolger verfestigt und in der Praxis weitgehend bewährt, sie befanden sich jedoch in einem unübersehbaren Spannungsverhältnis zum theologisch begründeten Anspruch der Kirche und ihrer Repräsentanten, in der Nachfolge Christi und der Apostel einen angemessenen Rang vor allem gegenüber der weltlichen Gewalt zu behaupten.

Die Krise Ludwigs des Frommen ist ein eindringliches Beispiel, daß und unter welchen Bedingungen dieses prinzipiell labile Gleichgewicht der maßgeblichen politischen Kräfte aus den Fugen geraten konnte: als der König seine dominierende Position sowohl in der Herrschaftspraxis als auch in der Herrschaftstheologie festzuschreiben versuchte. Dabei konnte er den eigenen und den an ihn gestellten Ansprüchen jedoch in eklatanter Weise nicht genügen. In der Konsequenz dieses Scheiterns erlitt das Königtum Ludwigs einen zusätzlichen Autoritätsverlust, der die Krise und damit die Notwendigkeit zum Handeln verschärfte.

Die Bischöfe haben dies erkannt und in pragmatischer Weise den Spielraum genutzt, der sich aus der Situation wie auch ihren geistlichen bzw. kirchlichen Kompetenzen ergeben hat: nunmehr konnten und mußten sie

mann, Die Synoden der Karolingerzeit (wie Anm. 4) 253–255; zu Savonnières Anton 123; Hartmann 257–259.

eine ‚Königspolitik‘ betreiben, um das Machtvakuum auszugleichen, das die Königsherrschaft Ludwigs des Frommen in der jüngeren Vergangenheit hinterlassen hatte. Konkret bedeutete dies eine Korrektur des vom Kaiser theologisch formulierten ‚Alleinvertretungsanspruches‘ der weltlichen Gewalt als Ordnungsmacht sowie personelle und politische Konsequenzen. Die Erfahrungen legten eine Korrektur karolingischer Herrschaftstheologie und damit eine Rückkehr zur gelasianischen Abgrenzung von geistlicher und weltlicher Gewalt nahe. Grundsätzlich in Frage stellten die Bischöfe damit das bis dahin praktizierte Zusammenspiel von König und Episkopat nicht; vielmehr galt es, die politische Funktionsweise des Reiches insgesamt wiederherzustellen. Als theologisch begründete, erfahrungsbedingt notwendige und praktikabel erscheinende Konsequenz nötigte man Ludwig zur Annahme der Buße und zur Aufgabe seines Amtes.

Tatsächlich scheiterten auch die Bischöfe sehr rasch mit dieser Form des Krisenmanagements, nicht zuletzt aufgrund des offenbar nicht herzustellenden Konsenses innerhalb der karolingischen Dynstie und ihrer adligen Verbündeten über eine Verteilung der Macht. Trotzdem zogen die Nachfolger Ludwigs des Frommen auch aufgrund dieser Erfahrungen mittelfristig Konsequenzen, die an die Initiativen des Episkopates um 830 anknüpften: Sie schlossen mit den politischen Kräften ihrer Reiche Verträge und erneuerten damit nicht den sakral legitimierten Alleinvertretungsanspruch Christi in ihrer Königsherrschaft, wie ihn Ludwig vertreten hatte. Sie trugen darüber hinaus dem gewachsenen Gewicht der Bischöfe Rechnung, indem sie sie als ‚Vertragspartner‘ auch formal in dieses neu gestaltete politische Gleichgewicht integrierten.

Augustinus im „Regensburger Buch“ (1541)

Von Josef Lössl

A. Einleitung und Hinführung zum Thema

Das *Regensburger Buch* ist Zeugnis des Gipfel- und leider auch Wendepunkts¹ der Bemühungen um die Wiedervereinigung der auseinanderdriftenden Konfessionen im Deutschland des 16. Jahrhunderts². Sein Text ist das Werk von Theologen reformatorischer wie römisch-katholischer Prägung, darunter Julius Pflug, Johannes Gropper, Philipp Melanchthon, Martin Bucer und Gasparo Contarini, die sich 1530 nicht mit der durch die *Confessio Augustana* bereits vorläufig besiegelten Kirchentrennung abgefunden hatten. Diese Theologen fühlten sich nicht in einer der künftigen Konfessionen zu Hause. Sie sahen als gemeinsame theologische und glaubenspraktische Grundlage eine katholische Tradition, wie sie, vor allem was die Rechtfertigungslehre betraf³, insbesondere durch das Werk ihres gemeinsamen Lehrers, Erasmus

¹ Vgl. Cornelis Augustijn, *The Quest of Reformatio. The Diet of Regensburg 1541 as a Turning-Point*, in: ARG Sonderband: Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten, Gütersloh 1993, 64–80.

² Zu den Einigungsbemühungen im historischen Kontext vgl. Ludwig Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V.*, Freiburg i.Br. 1879; Ludwig Cardauns, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542* (= BPHIR 5), Rom 1910; speziell zur Rolle der Humanistentheologen Robert Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen* (= SVRG 160), Leipzig 1936; ders., *Der Ursprung des Regensburger Buches von 1541 und seine Rechtfertigungslehre*, in: ARG 36 (1939) 88–116; zur Korrespondenz Bucers mit dem Landgrafen Philipp von Hessen Hastings Eells, *The Origin of the Regensburg Book*, in: PTR 26 (1928) 355–372; als neuere Darstellungen Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit* (= Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 4), Köln – Weimar – Wien 1995, bes. 423–456; Athina Lexutt, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41* (= FKDG 65), Göttingen 1996 (Literatur). Die wichtigsten im folgenden behandelten Quellen finden sich in ARCEG 6, ed. Georg Pfeilschifter, Regensburg 1974, 21–88; Martin Bucers deutsche Schriften, Bd. 9/1 (im folgenden abgekürzt BDS 9/1), ed. Cornelis Augustijn & Marijn De Kroon, Gütersloh 1995, bes. 323–483.

³ Zum Stichwort „Doppelte Rechtfertigung“ vgl. als aktuellen Beitrag zu einer theo-

von Rotterdam, verbürgt wurde⁴. Die vermittelnde Position dieser Theologen gewann zwischen 1530 und 1540 auch politisch an Gewicht. Sowohl das französische Königshaus (Margarethe von Navarra und Franz I.) als auch der Kaiser (Karl V.) und eine Reihe deutscher Fürsten regten Gespräche unter ihnen an; und schon seit den frühen 20er Jahren und dann bis zu seinem Tod 1536 hatte auch Erasmus selbst wiederholt zu Gesprächen unter Theologen als einem vorrangigen Mittel von Einigungsbemühungen aufgerufen⁵.

Gemeinsames Ringen mit überlieferten Texten war ein humanistisches und für humanistische Theologen urchristliches Ideal. Dabei spielten nicht zuletzt aus dem Studium frühchristlicher Literatur gewonnene Vorstellungen über die Kirche der Spätantike und ihre Lehre eine wichtige Rolle⁶. Als sich etwa im Laufe des Jahres 1537 der sächsische Rat Georg von Carlowitz um ein Religionsgespräch in Leipzig bemühte, meinte er, offenbar angeregt von einem in der Entstehung befindlichen Werk des Hoftheologen Georg Witzel⁷, der Glaube der Apostolischen, also frühchristlichen Kirche könne als „Richtscheidt“ (Kriterium) für die gegenwärtigen Verhandlungen dienen⁸. Freilich war patristisch bewanderten Theologen auch klar, daß ein solches „Richtscheidt“ im Detail, wenn überhaupt, nur schwierig zu ermitteln war; denn in den allerersten Jahrhunderten war die Dogmenentwicklung diffus und in den späteren – Carlowitz meinte, Witzel folgend, bis ins 8. Jahrhundert gehen zu können – gab es bereits deutliche Entwicklungen hin zur mittelalterlichen, durch scholastische Theologie und kanonisches

logischen Begriffsklärung Edward Yarnold, *Duplex iustitia*. The Sixteenth Century and the Twentieth, in: Christian Authority. Essays in Honour of Henry Chadwick, Oxford 1988, 204–223.

⁴ Vgl. hierzu Stupperich 1936, 8–10; Alister E. McGrath, Humanist Elements in the Early Reformed Doctrine of Justification, in: ARG 73 (1982) 5–20; Erasmus *en. in Ps 22* (Opera Omnia Desiderii Erasmi [= ASD] 5/2, Amsterdam u. a. 1985, 349): *Duplex est iustitia, prior est innocentia, cui per fidem et baptismum restituimur, altera est fidei per dilectionem operantis*.

⁵ Vgl. Stupperich 1936, 27–29 und ebd. 8, Anm. 1 den Hinweis, daß Erasmus' Schrift *De amabili ecclesiae concordia* von 1533 in diesem Zusammenhang als eine Summe seiner Theologie, vor allem der erwähnten Rechtfertigungslehre zu betrachten sei. Zur Initiative der Religionsgespräche insgesamt vgl. Fuchs 1995 (Literatur).

⁶ Stupperich 1936, 34: „Hält man sich nur an die Schrift und die Kirchenväter, so ist nach Bucers Meinung auch in der Rechtfertigungsfrage eine Einigung zu erhoffen.“ Schon bei Erasmus war das historisch-philologische Interesse auch theologisch motiviert. Erasmus hatte, so Melancthon, „die Theologie als erster *ad fontes* zurückgerufen“ (CR I, 63: *primus ... theologiam ad fontes reuocauit*).

⁷ *Typus ecclesiae prioris*. Anzeigung wie die heilig Kyrche Gottes inwendig sibem und mehr hundert jaren nach unsers Herren Auffart gestalt gewesen sey. Ohne Ort und Drucker 1540; vgl. Wilbirgis Klaiber, Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis (= RGST.S 116), Münster 1978, Nr. 3380; BDS 9/1, 13–22, bes. 14–15; Barbara Henze, Aus Liebe zur Kirche, Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit (= RGST.S 133), Münster 1995 (Literatur).

⁸ Vgl. Magnus Ditsche, „Das Richtscheidt der Apostolischen Kirche“ beim Leipziger Religionsgespräch von 1539, in: *Reformata Reformanda*. FS Hubert Jedin, Bd. 1 (= RGST.S 1), Münster 1965, 466–475.

Recht abgesicherten konkreten Papstkirche der Gegenwart, deren Werkgerechtigkeit die Reformatoren ja gerade bekämpften. Als die Gespräche Anfang Januar 1539 begannen, traten die Schwächen von Carlowitz's Konzept, wie es nunmehr von seinem Unterhändler Witzel vertreten wurde, schnell zutage. Die Reformatoren verlangten, unbeschadet ihrer Begeisterung für die Patristik, prinzipielle dogmatische Aussagen als Diskussionsgrundlage. Witzel jedoch wollte oder konnte aus seinen Quellenstudien nur konkrete historische Einzelbeispiele liefern. Seine Darstellung blieb deskriptiv, ohne normativen Anspruch, wie es schien. Sie suggerierte freilich implizit die dogmatische Richtigkeit und Gültigkeit des Faktischen, nämlich die Entwicklung des frühen Christentums hin zur mittelalterlichen Papstkirche (zumindest was das Christentum lateinischer Prägung anbetraf, dem sich, wie der starke Einfluß Augustins zeigt, auch die Reformatoren verpflichtet wußten). Witzel war jedoch offenbar nicht in der Lage, diese seine Grundeinstellung wirksam gegen die Invektiven Bucers und Melanchthons zu verteidigen. Er zeigte sich den beiden Reformatoren in der öffentlichen Diskussion unterlegen. Melanchthon, so berichtet er selbst, habe ihm Augustinus-Stellen an den Kopf geworfen, „gerad als hette er darumb die burg Catholischer warheit erobert.“ Den heiligen Basilius habe er ihm auf Griechisch zitiert, „gerad als solt ein einiger spruch dieses Lerers wider himel

⁹ Beide Stellen aus Georg Witzel, *Von der Justification, das ist vom Glauben und Wercken*, Köln 1548 (Klaiber 1978, Nr. 3332); zitiert in BDS 9/1, 15, Anm. 11. Die Augustinus-Stelle ist aus *De spiritu et littera* 14,23f. (CSEL 60, 176–178) und handelt von der allem menschlichen Tun zuvorkommenden göttlichen Gnade – Melanchthon führt sie als Beleg für das lutherische Prinzip *sola gratia* an –, die Basilius-Stelle ist aus *Homilia de humilitate* 3 (PG 31, 529c) – Melanchthon zitiert sie als Zeugnis für das lutherische Prinzip *sola fide* (μόνη πίστις). Vgl. BDS 9/1, 15, Anm. 11. Derselbe Melanchthon also, der voller Bewunderung über Erasmus schreiben konnte, er habe als erster die Theologie *ad fontes* zurückgerufen (s. oben Anm. 6), war auch dazu fähig, Väterstellen wie die zitierten in guter alter scholastischer Manier zu verwenden, ohne Rücksicht auf ihren historischen und philologischen Kontext (vgl. hierzu auch Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon* [= *Travaux d'Humanisme et Renaissance* 46], Genf 1961, bes. 41 272–277 292–306 318–320). Witzel entging dies nicht. Ihm fehlten freilich, wie er selber zugibt, die Mittel, um gebührend darauf antworten zu können. In Aug. *spir. litt.* 14,23 f. geht es nicht darum, daß die Gnade den Werken zuvorkomme, sondern vielmehr, daß sie beim Menschen die Einsicht bewirke, daß dies so sei. Im Kontext wird von Augustinus Ex 20,17 (*non concupisces*) als gnadenhafte Grundvoraussetzung für alle Einzelgebote eingeführt, insbesondere für den Dekalog. Dann wird gezeigt, daß der Dekalog nicht wörtlich zu verstehen sei. Das Sabbatsgebot zum Beispiel beziehe sich für die Juden auf den Sabbat, für die Christen jedoch auf den Sonntag. Augustinus rechtfertigt diese Auslegung unter Verweis auf 2 Kor 3,6 (*littera occidit, spiritus autem uiuificat*). Zitiert wird dann die gesamte Passage 2 Kor 3,3–9 mit der zentralen Stelle *sufficientia nostra ex deo est*, bezogen auf *non quia idonei sumus cogitare aliquid quas ex nobismetipsis* sowie der Schlußstelle *abundabit ministratio iustitiae in gloria*. Gloria wird schließlich im Anschluß daran kommentiert als Überwindung des *carnaliter sapere*. Vgl. auch in *spir. litt.* 14,25 (CSEL 60, 179 f.) das Zitat Röm 7,6–25 sowie in 14,26 (180 f.) 2 Kor 3,16 (*cum enim transieris ad Christum, auferetur uelamen*). Augustinus geht es also nicht um den Gegensatz von Gnade und Werkgerechtigkeit, sondern von Erkenntnis ohne Gnade und Erkenntnis mit Gnade. Nur aus Gnade

und erden gelten“⁹. Im allgemeinen fühlte er sich „als der wenigst, zuweilen auch *ad pedariam sententiam* beredt“¹⁰; und von Bucer ist über ihn das Wort überliefert, er sei „für sich selbst seer ein elend mensch“ gewesen¹¹. Die Enttäuschung war allgemein. Sie schlägt sich auch in der Dürftigkeit des Ergebnisses, des Leipziger Reformations- oder Reunionsentwurfs nieder, der nur wenige Aussagen zu wichtigen Lehrinhalten enthält und schon bald nach seiner Erstellung „seine Rolle ausgespielt“¹² hatte.

Trotzdem orientierten sich die Vermittlungstheologen auch nach Leipzig weiter an patristischen Texten, versuchten aber nunmehr auf beiden Seiten, deren Auslegung auf gemeinsame dogmatisch-theologische Grundlagen zu stellen. Dabei erwies sich der Kölner Jurist und Theologe Johannes Gropper als ein Witzel überlegener und Bucer ebenbürtiger Diskussionspartner. Sein *Enchiridion* hatte 1538 mit seiner erasmianischen Rechtfertigungslehre Aufsehen erregt und von katholischer wie auch von reformatorischer Seite Zu-

allein können nach Augustin die Gebote richtig verstanden werden. Vgl. hierzu auch Josef Lössl, *Intellectus Gratiae*. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo (= VigChr Suppl. 38), Leiden 1997, 191. Ähnlich verhält es sich mit Basil. *hom. humil.* 3 (*hom. humil.* = nach der Zählung von PG *hom.* 20, nach der Zählung von Peter J. Fedwick, ed., *Basil of Caesarea*, 2 vols., Toronto 1981, vol. 1, xxvii–xxviii, *hom.* 329). Es geht darin sogar um dieselbe Thematik. Nicht der Glaube ist Basilius' theologisches Leitmotiv, sondern die Erkenntnis, aus der der Glaube entspringt und zu der er in seiner Vollendung zurückkehrt, so Basilius direkt im Anschluß an die von Melanchthon Witzel gegenüber zitierte Stelle: τοῦτο ὕψος ἀνθρώπου, τοῦτο δόξα καὶ μεγαλειότης, ἀληθῶς γινῶναι τὸ μέγα, καὶ τοῦτω προσφύεσθαι, καὶ δόξαν τὴν παρὰ τοῦ κυρίου τῆς δόξης ἐπιζητεῖν. Λέγει δὲ ὁ Ἀπόστολος· Ὁ καυχώμενος, ἐν κυρίῳ καυχάσθω, λέγων ὅτι Χριστὸς ἡμῖν ἐγενήθη σοφία ἀπὸ Θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἀγίασμός καὶ ἀπολύτρωσις· ἵνα καθὼς γέγραπται, Ὁ καυχώμενος, ἐν κυρίῳ καυχάσθω. „Αὕτη γὰρ δὴ ἡ τελεία καὶ ὁλόκληρος καύχησις ἐν Θεῷ, ὅτε μήτε ἐπὶ δικαιοσύνῃ τις ἐπαίρεται τῇ ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἐγὼ μὲν ἐνδεῇ ὄντα ἑαυτὸν δικαιοσύνης ἀληθοῦς, πιστεῖ δὲ μόνῃ τῇ εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένον. Etwas weiter unten im Text wird jene δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πιστεὶ dann noch etwas genauer definiert, nämlich als γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ. Vgl. hierzu Philip Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994, 327 f., Anm. 59: „Basil was moving constantly towards a definition of knowledge that involved inextricably the indwelling action of God.“ Durch Melanchthons dogmatische Nutzung der Stelle wird dieser Aspekt unterschlagen. Witzels Verblüffung wird damit eher verständlich.

¹⁰ Georg Witzel, Warer Bericht (ARCEG 6, 18, Z. 41f.). Der Ausdruck *pedaria sententia* wird erklärt in Erasmus *Adagia* 979: *competit in eos, qui in consultationibus aut disceptationibus ipsi quidem nihil habent quod dicant, uerum aliorum sententiis annuunt*. Vgl. BDS 9/1, 15, Anm. 14.

¹¹ Bericht Bucers über die Leipziger Verhandlungen in Maximilian Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer, Erster Teil (= PPSA 5), Leipzig 1880, 63–68, hier 68; vgl. BDS 9/1, 15. Fuchs (1995, 399) äußert Verwunderung über die Ablehnung Witzels auf seiten der Reformatoren, hätten sie doch in ihm einen Humanisten als Gesprächspartner gehabt. Stattdessen sahen sie ihn als einen „billigen Erasmusplagiator.“ Eck dagegen hielt ihn „trotz seiner Rückkehr zur alten Kirche für einen Lutheraner“ (ebd. 399f.) und Luther beschimpfte ihn später „in wüster Form ... als Lügner“ (vgl. WA 38, 84f.). Es entsteht der Eindruck, daß Witzels einziger Fehler seine Weigerung war, sich auf der Basis der altkirchlichen Texte auf eine der neuen Konfessionen festzulegen.

¹² So Augustijn in BDS 9/1, 19; vgl. ebd. 16, Anm. 16; Text ebd. 23–51.

stimmung erfahren.¹³ Ermutigende Signale von kaiserlicher Seite, namentlich durch den Kanzler Granvella, die Einigungsbemühungen voranzutreiben, taten das Ihre¹⁴. Bei mehreren Treffen in Hagenau und Worms 1540 lernten sich Bucer und Gropper als Theologen kennen und schätzen. Zwar waren

„die theologischen Standpunkte der beiden Männer weit voneinander entfernt. Sie hatten jedoch einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Auch Groppers Denken war an der Bibel orientiert und er war bereit, diese als Lehrnorm anzuerkennen. Auch Bucer wollte der Lehre und der Praxis der Kirche der ersten Jahrhunderte eine gewisse Autorität beimessen. Dadurch war eine Gesprächsgrundlage vorhanden.“¹⁵

In Zusammenarbeit entwarfen Bucer und Gropper¹⁶ „zwischen dem 15. und 31. Dezember 1540 in Groppers Herberge“¹⁷ in Worms den Text, der etwas mehr als ein halbes Jahr später als *Wormser Buch* oder *Entwurf*¹⁸ beim Regensburger Gespräch als Diskussionsgrundlage diente und dabei zum *Regensburger Buch* ausgearbeitet wurde¹⁹.

Wie schon im Vorfeld der Leipziger Gespräche wurde auch bei den Gesprächen in Hagenau und Worms von den Gesprächsteilnehmern vereinbart, daß die Heilige Schrift nach dem Verständnis der apostolischen und christlichen Kirche auszulegen und in erster Linie nach diesem Kriterium zu theologischen Argumenten heranzuziehen sei²⁰. Im Unterschied zu den Leipziger Gesprächen, bei denen Witzels von Carlowitz propagierte Herme-

¹³ Vgl. Reinhard Braunisch, Die Theologie der Rechtfertigung im *Enchiridion* (1538) des Johannes Gropper (= RGST.S 109), Münster 1974; ders., Art. Johannes Gropper, in: TRE 14 (1985) 266–270 (Literatur).

¹⁴ Weiterführende Angaben zu Quellen und Literatur in BDS 9/1, 323; zur Darstellung vgl. Eells 1928, 355–372; Stupperich 1936, 75–94.

¹⁵ Augustijn in BDS 9/1, 324.

¹⁶ Unter Anwesenheit Wolfgang Capitos auf Bucers und Granvellas Sekretär Gerard Veltwyck auf Groppers Seite; vgl. BDS 9/1, 324 f., Anm. 11.

¹⁷ Augustijn in BDS 9/1, 324.

¹⁸ Pfeilschifter (ARCEG 6, 21 f.) bevorzugt die letztere Bezeichnung, Augustijn (BDS 9/1, 325, Anm. 18) die erstere, mit der Begründung: „Es empfiehlt sich m.E., deuthkeitshalber auch in der Bezeichnung das in Worms erzielte Ergebnis der Verhandlungen von dem *Regensburger Buch* zu unterscheiden, und zugleich das enge Verhältnis zwischen den beiden zu betonen. Die Benennung *Wormser Buch* entspricht diesem doppelten Bedürfnis.“

¹⁹ Dementsprechend ist der von Augustijn in BDS 9/1 edierte Text Bucers „Das *Wormser Buch*, Latein und Deutsch (1540/1541)“ (vgl. BDS 9/1, 323–483), „nach einer Abschrift des Exemplars, das Bucer Philipp von Hessen zugeschickt hat, sowie die deutsche Übersetzung des *Wormser Buches*, die Bucer für den Landgrafen angefertigt hat“ (ebd. 330), und zwar vor den Regensburger Gesprächen, während der von Pfeilschifter in ARCEG 6 edierte Text aus einer Reihe von Handschriften erstellt wurde, die als Ergebnis der Regensburger Gespräche, also als *Regensburger Buch* vorlagen. Trotz des weiteren Schicksals des *Regensburger Buchs* bleibt festzuhalten, daß in Regensburg in entscheidenden Punkten eine Einigung erzielt wurde. Kurz nach Erstellung des *Wormser Buchs* hatte kaum jemand einen solchen Erfolg für möglich gehalten. Vgl. z. B. Augustijn in BDS 9/1, 326, Anm. 27: „Bezeichnend ist die Kritik Melanchthons, das *Wormser Buch* enthalte nur eine Utopie.“

²⁰ Vgl. Stupperich 1936, 67.

neutik keinen Anklang fand, stellte sich jedoch in Hagenau und Worms heraus, daß die Unterhändler Gropper auf katholischer und Bucer auf reformatorischer Seite sich trotz inhaltlicher Divergenzen in dieser Hinsicht sehr nahe standen. Sie tauschten sogar ihre Entwürfe aus, im Vertrauen, dadurch eventuell auch inhaltlich zu einer Einigung zu finden. Nicht daß es letztlich nicht in allen Punkten, vor allem im Bereich des Kirchen- und Lehramtsverständnisses, zu einer solchen kam, ist das Bemerkenswerte, sondern daß Theologen wie Bucer und Gropper, aber auch die anderen Teilnehmer an den Gesprächen, Melanchthon, Eck, Pflug und Contarini, so lange an sie glaubten und um sie rangen²¹. Als die Gespräche gescheitert waren, mußte freilich, vor dem Hintergrund Jahrhunderte währenden tridentinischen Katholizismus' und reformatorischer Orthodoxie die Theologie des *Regensburger Buchs* wie ein theologiegeschichtliches Kuriosum erscheinen.²² Erst seit jüngerer Zeit, unter den Vorzeichen des Strebens nach Überwindung konfessioneller Schranken durch die Suche nach dem gemeinsamen Glauben im Dialog, könnte sie sich trotz aller Zeitgebundenheit erneut als fruchtbare Anregung herausstellen.²³ Um diese auch in einem ihrer zentralen Anliegen aufnehmen zu können, sind, wie die einführenden Bemerkungen zeigen sollten, deren konfessionstheologische Positionen un-

²¹ Selbst in der nach dem Scheitern der Gespräche desillusioniert klingenden Einleitung zu seinem „Artikell“ von 1545 läßt Gropper noch einmal etwas von dem Optimismus durchscheinen, der ihn bei den Gesprächen motiviert hatte (BDS 9/1, 484): „Zu Wurms und Regensburg hat der Bucer ... in angebung seyns simülierten fleiß zu Christlicher vergleichung (wie solche heuchelei jetzunder durch die erfahrung erwisen wirdt) dise nachfolgende Artikell vor Christlich und der gesunder Catholischer lehr gemeß erkennen.“ Groppers „Artikell“ zeigt jedoch auch, warum die Gespräche letztendlich scheiterten. Er beginnt mit dem Abschnitt „Von der ... Kirchen Lehr und Autoritet“. Die Gespräche waren jedoch unter der Voraussetzung geführt worden, daß Schrift und Kirchenvätern Priorität vor der zeitgenössischen Lehrautorität einzuräumen sei. Gerade dies hatte die Humanistentheologen beflügelt. Vor diesem Hintergrund war die Zurückstellung der Diskussion des Kirchen- und Sakramentenverständnisses eben kein „Schachzug“ Contarinis gewesen (gegen Hubert Jedin, An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert? In: ThGl 48 [1958] 50–55, 54). Vielmehr kennzeichnete die Zurückstellung formaler kirchenrechtlicher und -politischer Fragen das Unternehmen der Religionsgespräche insgesamt. Hätten die ([vgl. Anm. 19] ja in der Tat bestehenden) Zweifel an ihrer Ernsthaftigkeit auf beiden Seiten überwogen, wären diese nie geführt worden. Vgl. auch Joachim Mehlhausen, Die Abendmahlsformel des Regensburger Buches, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. FS Ernst Bizer, hrg. von Luise Abramowski/J.F.G. Goeters, Neukirchen 1969, 189 f. Demnach waren es gerade nicht rein formale Gründe, die Contarini zu einer kompromißlosen Verteidigung der Transsubstantiationsformel bewegten, sondern ein ganz bestimmtes inhaltlich theologisches Verständnis, wie sich eine solche Lehre aus Schrift- und Väterbelegen sowie aus lehramtlichen Verlautbarungen begründen ließe. Ein solches (tieferes) Mißverständnis, wie es sich allmählich zwischen der katholischen und reformatorischen Seite herausbildete, selbst bei jenen, die, wie Bucer, Melanchthon, Gropper und Contarini, noch vom Humanismus geprägt waren, erklärt auch das Scheitern Witzels in Leipzig und die Ablehnung, die Witzels Haltung auf beiden Seiten provozierte.

²² So noch bei Pastor (1879) und Theodor Kolde in: RE 16 (1905) 445–452.

²³ So bei Fuchs (1995) und Lexutt (1996).

ter anderem auch auf das patristische Material hin auszuwerten, mit dem sie argumentierten. Dabei ist, wie schon angedeutet, der Einfluß Augustins durchgängig als überwältigend wahrzunehmen²⁴.

B. Augustinus im Regensburger Buch

1. Urständliche Gnade als Voraussetzung für rechte Einsicht und gutes Handeln

Die zentrale theologische Aussage des *Regensburger Buchs* findet sich grundgelegt in seiner Rechtfertigungslehre. Diese wird entwickelt in den Artikeln 1–5. Artikel 5 in seiner endgültigen thesenartigen Form ist die Überarbeitung einer ursprünglicheren, sorgfältig ausformulierten Fassung. Diese ist theologisch von besonderem Interesse und soll im folgenden ebenfalls entsprechende Beachtung finden. Die Artikel 14 über Schöpfung, Urstand und Erbsünde bereiten diesen zentralen Abschnitt vor. Zitiert wird aus Augustinus zum ersten Mal in Artikel 2, und zwar aus einer Passage aus *Enarratio in Ps 31*: „Und ich werde nur solche Werke ‚gut‘ nennen, die von ihrem Ursprung her (*de radice*) gut sind“. Überschriften ist Artikel 2 mit *De libero arbitrio*. Es geht darin um die Bewertung der individuellen menschlichen Willensfreiheit angesichts der Ursünde. Sie ist, so die vermittelte Lehre, durch Adams Fall nicht außer Kraft gesetzt worden, sie ist aber auch nicht mehr aus sich heraus zum Guten fähig. Nur der Glaube an Christus befähigt sie zum Guten²⁵.

In diesem Kontext steht auch das Augustinus-Zitat *Enarratio in Ps 31,2*. Augustinus setzt dort eine erkenntnistheoretisch-geistphilosophische Begründung seiner Gnadenlehre voraus²⁶. *Enarratio in Ps 31,1* hatte mit dem Hinweis begonnen, daß es in Ps 31 ebenso wie bei Augustinus' Auslegung dieses Psalms um „Einsicht der Gnade“ (*intellectus gratiae*) gehe. Dieser Ausdruck besagt nach Augustinus im Zusammenhang mit dieser Stelle in etwa folgendes: Gnade besteht in der Einsicht, daß durch das bereits selbst gna-

²⁴ Zu einigen grundsätzlichen Bemerkungen in dieser Hinsicht vgl. Alfred Schindler, Augustin als Vater der Ökumene. Zu einem Grundsatz des Dokuments „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?“ In: Logos. FS Luise Abramowski (= BZNW 67), Berlin – New York 1993, 607–618.

²⁵ Artikel 2 (ARCEG 6, 24f.): ...ante lapsum... ante hominem uita et mors (Sir 15,17) ...uerum huiusmodi concreata libertas faciendi boni et continendi se a malo per hominis lapsum est amissa... inefficax quidem ad inchoandam et efficiendam iustitiam ueram et opera coram deo bona ...sensus carnis inimicitia est aduersus deum. legi enim dei non est subiecta ac ne potest quidem subici (Röm 8,7) ...nam quod non ex fide fit, peccatum est (Röm 14,23), unde Augustinus in praefatione psalmi 31: neque bona opera, inquit, appellauerim, quae non de radice bona procedunt. Vgl. im Wormser Buch, Latein (BDS 9/1, 339.341): De libertate ante lapsum scriptum est: ante hominem uita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei dabitur illi; quem nihil in natura sua impediabat ut faceret bene, nihil impellebat ut faceret male (Eccl 15) ... Et iterum: sensus ‚carnis inimicitia est aduersus deum. Legi enim dei non est subiecta‘ ac ne ‚potest quidem‘ subijci (Ro. 8). Die zuletzt zitierte Passage Röm 8,7 ist zusammengestellt aus Vulgata und Erasmusübersetzung.

²⁶ Zu dieser Dimension der augustininischen Gnadenlehre allgemein vgl. Lössl 1997.

denhafte Bekennen der eigenen Sündhaftigkeit durch den Beter des Psalms die Gnade Gottes derart im Beter weiterwirke, daß sie ihn zu guten Werken befähige. Die intellektuelle Leistung des Psalmodierens, die aufgrund der Überschrift des Psalms (*ipsi [bzw. huic] David intellegentiae [bzw. intellectus]*) bereits David zugesprochen werden kann, ist also nach Augustinus gnadenhaft und in diesem Sinne Voraussetzung für jedes weitere Fortschreiten im Tun guter Werke²⁷. Diese Interpretation der Überschrift legt sich, so Augustinus weiter, auch aus zwei weiteren Versen nahe, Ps 31,8, der „Antwort Gottes: ‚Einsicht werde ich dir verleihen‘,“ und Ps 31,9, „Haltet es nicht wie Pferd und Maultier, die ohne Einsicht sind“²⁸. Vor allem der letztere Vers ist an zentralen Stellen im Spätwerk Augustins wiederzufinden: Sowohl im Schlußteil von *De anima et eius origine* 4 gegen Vincentius Victor (ca. 420) als auch in der Auseinandersetzung mit Julian von Aecclanum in den letzten Lebensjahren Augustins (zwischen 426 und 430) spielt er eine entscheidende Rolle in Augustinus' Argumentation für eine erkenntnistheoretische Begründung seiner Erbsünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre²⁹. Dem Zitat im *Regensburger Buch* (*Enarratio in Ps* 31,2,6) kommt in seinem ursprünglichen Kontext eine ähnliche Bedeutung zu, geht es doch dort um die Frage, was es unter Annahme einer Ursünde des Menschen (*impius es*) heißt, von Grund auf (*de radice*) erneut, im Prozeß einer Überwindung jener Ursünde, fähig zu werden, Gutes zu tun, nämlich: Anteil zu erhalten an der Herrlichkeit Gottes (*gloria dei*) und dadurch, d. h. durch die Gnade Christi, zur Einsicht (eben jener Gnade) zu gelangen³⁰.

Ohne weiter auf Augustinus bezugzunehmen entwickeln die Verfasser des *Regensburger Buchs* einen ganz ähnlichen Gedankengang: Christus allein (Joh 15,5) befreit (Joh 8,36) uns sündige Menschen durch seinen Geist (Röm 8,2).³¹ Er hilft uns aus der Knechtschaft der Sünde (Röm 8,26), aus unserer Schwachheit auf (Phil 4,13) und unterstützt unsern Dienst an der Gerechtigkeit (Röm 6,18). Die Konkupiszenz wird niedrigerungen (1 Kor 13,12³²; 15,28). Wir gelangen zur Einsicht und haben nunmehr als Ziel vor Augen das ewige Leben (Röm 6,14.23; 2 Kor 6,1), die Herrlichkeit in Christus (Röm 5,17).

²⁷ En. in Ps 31,1,1 (CChr.SL 38, 222): *Ipsi David intellegentiae*“, *qua intellegitur non meritis operum, sed gratia dei hominem liberari, confitentem peccata sua.*

²⁸ En. in Ps 31,1,8.9 (CChr.SL 38, 223): *Responsio dei: Intellectum dabo tibi... Nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.* Ps 31,8.9.

²⁹ Zu den genannten Stellen vgl. Lössl 1997, 285 300 398.

³⁰ En. in Ps 31,2,6,47–50 (CChr.SL 38, 230): *Impius es. Crede in eum qui iustificat impium, ut possint et bona opera tua esse opera bona. Nam nec bona illa appellauerim, quamdiu non de radice bona procedunt. Quid est hoc?* Im folgenden Abschnitt schließt sich an das Zitat Röm 3,25: *Omnes enim peccauerunt et egent gloria dei.* Die Aussage *de radice bona procedunt* wird also dann verwirklicht, wenn der Sünder Anteil erhält an *gloria dei*. Letzteres ist nach en. in Ps 31,2,8 (CChr.SL 231) dann der Fall, wenn für den Sünder gilt: *Intellegere et bene agere.* Ps 35,4 (dort negativ, aber sinngemäß dementsprechend formuliert).

³¹ Vgl. zum identischen Ausdruck im *Wormser Buch* (BDS 9/1, 341): *Lex enim spiritus vite liberum me reddidit...* Anm. 3: „Das *liberum reddidit* ist Erasmus entnommen.“

³² Vgl. erneut das *Wormser Buch* (BDS 9/1, 341), Anm. 6: „Der Hinweis auf 1 Kor 13,12 stimmt inhaltlich, zitiert wird aber 1 Io 3,2“ (*tunc videbimus sicut est*).

2. Ursünde als Grund für unheilvollen Mangel an Einsicht und schlechtes Handeln

Noch ausführlicher fällt die Bezugnahme auf Augustinus in Artikel 4 „über die Ursünde“ (*de originali peccato*) aus. Nach einigen einführenden Bemerkungen unter Zuhilfenahme von Passagen aus dem Römer-, Galater- und Epheserbrief³³ werden mehrere Stellen aus antipelagianischen Werken zi-

³³ Unglaube und Ungehorsam (Röm 3,3; Gal 3,1; Röm 5,19), so beginnt der Abschnitt, haben bewirkt, daß die Ursprungsgerechtigkeit des Menschen, sein Stehen in der Gnade Gottes als Gottes Bild und Gleichnis (Gen 1,26), *esse in gratia dei et imaginem illam et similitudinem dei habere*, verlorengegangen ist. Stattdessen regiert im Leib des Menschen, der nunmehr ein Todesleib ist (Röm 6,12), das Gesetz der Sünde bzw. die Sünde selbst, *lex peccati et peccatum* (Röm 7,7–8,23; das Zitat Röm 6,12 lautet wörtlich: *regnet peccatum in mortali corpore*). In diesem Zustand der „Begierlichkeit“ (*concupiscentia*), „Verdorbenheit“ (*corruptio*) sowie ungeordneten und lasterhaften Neigung des Menschen zum Bösen (*inordinata dispositio seu vitiosa inclinatio ad malum*), so die Verfasser des *Regensburger Buchs*, „ist der Teufel wirkmächtig“ (*diabolus efficax*). (In der Vulgata lautet die zu diesem Ausdruck angegebene, aber nicht wörtlich zitierte Stelle Eph 2,2: *ambulatoris ... secundum principem potestatis aeris huius*.) Im Unterschied zu den einzelnen Tatsünden, so weiter im *Regensburger Buch*, wird die Ursünde, beginnend bei Adam, durch die natürliche Fortpflanzung weitervererbt, so daß jeder Mensch mit ihr geboren wird und wegen ihr sterblich ist: *per Adam in omnem posteritatem pertransiit et in mortem regnavit*. Die Verfasser des *Regensburger Buchs* verweisen hierfür auf Röm 5,12, jedoch ohne die Stelle im Wortlaut zu zitieren. Sie übernehmen damit fraglos jene Auslegungstradition, die von Ambrosiaster ausgeht (*comm. in Rom* 12,3 [CSEL 81/1, 165, Zeile 11–19]), eine Generation später von Augustinus übernommen und nach ihm im Sinne seiner Erbsündenlehre weiterentwickelt wurde (vgl. Lössl 1997, 474; Stellen und Literatur). Sie beruht auf der umstrittenen Übersetzung des griechischen Bibeltexts ἐφ' ᾧ, „(in bezug auf den hin“, mit *in quo omnes peccauerunt*, „in dem alle gesündigt haben.“ Auf der Grundlage dieser Exegese entwickelte Augustinus jene Erbsündenlehre, nach der aufgrund der Ursünde Adams alle Menschen quasi in einem sündigen Konglomerat (*massa*) zusammengefaßt sind. Jeder einzelne Mensch für sich ist beladen mit jener Urschuld (*reatus*), die den natürlichen Tod, die Tatsünden sowie die ewige Verdammnis bewirkt. Nur das sakramentale Eingreifen der Gnade Gottes kann diesen Teufelskreis durchbrechen. Wie sich aus *Contra duas epistulas Pelagianorum* 4,7 (CSEL 60, 528) nahelegt, war Augustinus selbst sich der exegetischen Problematik seiner Auslegung von Röm 5,12 durchaus bewußt. Er argumentiert darin mit dem griechischen Text, doch ohne zu begründen, warum er gegen den von der Mehrheit der Zeugen überlieferten Text ἐν statt ἐφ' liest. Nur damit daß ᾧ sich auf Adam und nicht auf ἁμαρτία bezieht, hat er recht. Doch dogmatische Überlegungen hatten für ihn Vorrang vor exegetischen. Er verwendete das exegetische und patristische Argument vor allem zur Untermauerung dogmatischer Aussagen. Entsprechendes gilt, wenn auch in einem anderen theologiegeschichtlichen Kontext, für die Verfasser des *Regensburger Buchs*. Sie sahen sich in der Tradition augustinuscher Theologie als einer orthodoxen Tradition. Erst im Zuge der Entstehung der Bibelkritik mehr als ein Jahrhundert später, etwa bei Richard Simon, wurden Zweifel an jener Vorgehensweise laut. Interessant ist, daß Simon durch seine Bibel- und Väterkritik unter anderem auch Kritik am Augustinismus der Reformatoren üben wollte. Ironischerweise wurden seine Lehren dann zuerst von seinen eigenen Kirchenoberen verurteilt. Vgl. Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, (Rotterdam 1693) Frankfurt 1969, 286; Josef Lössl, *Auf den Spuren des intellectus gratiae. 300 Jahre Erforschung von Augustins Römerbriefexegese*, in: *Philophroneis für Norbert Brox*, Graz 1995, 187–227, 194. 209 f. 219 f.

tiert, als erstes *Enchiridion* 31,119: „Jene Urschuld (*reatus*) zieht man sich durch die natürliche Geburt zu. Durch die Wiedergeburt (in der Taufe) wird man sie wieder los“.³⁴ Interessant ist, daß die Verfasser des *Regensburger Buchs* diese Stelle fälschlicherweise der relativ frühen Schrift *De spiritu et littera* (412) zuschreiben.³⁵ In jener frühen Phase der pelagianischen Kontroverse spielte jedoch der Ausdruck *reatus*, um den es hier geht, für Augustinus noch keine Rolle. Er ist in *De spiritu et littera* nicht zu finden. Gut dagegen paßt er in die zweite Phase der pelagianischen Kontroverse gegen Julian von Aeclanum, in deren Kontext auch das *Enchiridion de fide, spe et caritate* an Laurentius aus den Jahren zwischen 420 und 423 zu situieren ist. Dazu paßt auch, daß alle anderen Augustinuszitate an dieser Stelle des *Regensburger Buchs* aus antijulianischen Schriften stammen. Weiter fällt in diese Phase die Entwicklung des Prädestinarianismus' Augustins, der im *Enchiridion* keine geringe Rolle spielt. In diesem Zusammenhang schließlich könnte es auch eine Erklärung dafür geben, daß die Humanisten das angeführte Zitat *De spiritu et littera* zuschrieben. Dort geht es nämlich schwerpunktmäßig um die Frage, wie Gottes allumfassender Heilswille (1 Tim 2,4: Gott will, daß alle Menschen gerettet werden) mit der von Augustinus vertretenen Lehre zu vereinbaren ist, daß einige (nämlich alle, die vor dem Hintergrund einer ihnen aufgebürdeten und dennoch schuldhaften universalen Ursünde, wie oben unter Anm. 33 kurz umrissen, ungetauft sterben) mit Sicherheit nicht gerettet werden. In *De spiritu et littera* versucht Augustinus, dieser Frage anhand einer Abwägung der Begriffe „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ auf den Grund zu gehen, und im *Enchiridion*, etwa zehn Jahre später, verfolgt er eine ähnliche Strategie. Durch die in der Taufe vermittelte Gnade ist, so Augustinus, einzusehen, daß Gottes Prädestination sich nur auf das Heil der Erlösten bezieht. Das Unheil derer, die nicht zum Heil prädestiniert sind, hat *per definitionem* mit Gottes Heilswillen nichts zu tun³⁶. Gottes Heilswille ist universal. Er bezieht sich naturgemäß auf alle, die erlöst werden. Daß einige

³⁴ *Ench.* 31,119 (CChr.SL 46, 113): *Reatus ille nascendo contractus renascendo dissoluitur*. Daß im Vorfeld dieses Zitats die postbaptismale Konkupiszenz als solche als nicht im strengen Sinne sündhaft bezeichnet wird (*gravis certe infirmitas et radix omnis amaritudinis, tamen haec non habet adiunctum reatum*), schreiben die Herausgeber des Wormser Buchs, Braunisch (1974, 88–100. 118–135) folgend, dem Einfluß Groppers zu. Nach dem was oben unter Anm. 4, Stupperich (1936, 8–10) und McGrath (1982) folgend, über das humanistisch-theologische Anliegen einer doppelten Rechtfertigungslehre gesagt wurde, ließe sich hinter Gropper auch Erasmus (als Gegengewicht zu Luther) als eigentlicher Urheber dieser Gedankengänge vermuten. Damit ließe sich dann auch Bucers Bereitschaft erklären, auf Groppers Vorschläge zunächst einzugehen.

³⁵ Pfeilschifter (ARCEG 6, 28, Z. 20) läßt diesen Fehler unbeachtet. Anders Augustijn (BDS 9/1, 349, Z. 16, Anm. 18), der, wenn auch kommentarlos, auf die richtige Stelle verweist.

³⁶ Vgl. dazu auch die von Augustinus im Vorfeld von *ench.* 31,119 angeführten Schriftstellen Eph 2,8–10 (*gratia saluati estis per fidem ... non ex operibus*); 2 Kor 5,17 (*in Christo noua creatura*); Ps 50,12 (*cor mundum crea in me deus*); Phil 2,13 (*deus enim est qui operatur in uobis et uelle et perficere etc.*); Röm 9,16 (*non uolentis neque currentis sed miserentis est dei*); Spr 8,35 LXX (*praeparatur uoluntas a domino*); Ps 22,6 (*miser cordia tua subsequitur me*); zu den entsprechenden Fragestellungen bei Augustinus Lössl 1997, 485 („Gottes allgemeiner Heilswille“ [Stellen und Literatur]).

nicht erlöst werden, liegt an der menschlichen Perversion des göttlichen Heilswillens, der Ursünde, die den „Reatus“ begründet, die Schuld des Menschen an seiner Nicht-Prädestination zum Heil aufgrund seines Verstricktseins „in Adam“³⁷ in jenen ursündlichen Komplex von Schuld und Leid. Die Reatus-Lehre spielte für Augustinus vor allem in seiner Polemik gegen Julian von Aeclanum eine Rolle. Julian hatte sich gegen sie ausgesprochen. Sie widersprach in seinen Augen kirchlicher Tradition sowie der vernunftgemäßen Annahme einer natürlichen individuellen Willensfreiheit des Menschen. Augustinus' Annahme eines Schuld-Leid-Komplexes, der im sexuell-konkupisitären Zeugungsakt der Eltern jedem einzelnen Menschen ohne Bezug zu seiner eigenen individuellen Willensfreiheit, also quasi-metaphysisch, eingepflanzt werde, hielt er für pervers³⁸. Augustinus reagierte heftig auf diesen Vorwurf. Die Polemik gegen Julian dominierte seine letzten Lebensjahre. In den Augen mancher Theologen bedeutete die Auseinandersetzung zwischen Reformatoren und Katholiken um die Rechtfertigung eine Neuauflage jenes Konflikts³⁹. So läßt sich die häufige Verwendung stark erbsündentheologischer Elemente aus Augustinus' anti-julianischen Werken auch aus dem Bestreben beider Seiten erklären, die Katholiken und Reformatoren auf der Grundlage erasmianisch-humanistischer Augustinus-Rezeption gemeinsame augustinische Erbsündenlehre zu bezeugen. Typisch hierfür ist eine Stelle wie die folgende:

„Ebenso heißt es in c. *Julianum* 2: ‚Dieses eben erwähnte Gesetz der Sünde ist dasjenige, das in den Gliedern dieses Todesleibes (Röm 7,24) wirkt. Es wird durch die Erneuerung bzw. Zeugung im Geiste erlassen und bleibt lediglich im sterblichen Fleische erhalten. Erlassen wird es deshalb, weil die Urschuld (*reatus*) durch das Sakrament der Wiedergeburt im Glauben eingelöst wird. Sein Weiterbestehen aber erklärt sich daraus, daß es die Begierden entfacht, mit denen auch die Gläubigen sich weiterhin herumplagen müssen‘⁴⁰. Und ebenso: ‚Der Getaufte ist frei von jeglicher Ur-

³⁷ Wie oben unter Anm. 33 angedeutet, gründet dieses Konzept auf einer ganz bestimmten Auslegung des Vulgata-Texts von Röm 5,12 (*in quo omnes peccauerunt*). Mit etwas mehr Berechtigung, was den ursprünglichen Paulus-Text angeht, läßt es sich aber auch aus 1 Kor 15,22 ableiten, dort jedoch nicht auf die Sünde Adams, sondern lediglich dessen Tod und Auferstehung in Christus bezogen. Entscheidend ist, daß Augustinus dieses Konzept auf die Sünde hin extrapoliert und aus „Adam“ einen analogen Begriff macht, den er sowohl auf das (reale oder imaginäre) Individuum Adam bezieht, als auch auf die Menschheit als ganze, insofern er diese in jedem einzelnen menschlichen Individuum verwirklicht sieht. Auf dieser Ebene trifft die Erbsündenproblematik auf die in der antiken Seelenlehre behandelte Individuationsproblematik, was einen der Gründe dafür liefert, daß Augustins Erbsündenlehre seit seinen eigenen Lebzeiten so umstritten war (vgl. Lössl 1995, 222–224).

³⁸ Vgl. Lössl 1997, 314–410 (Literatur).

³⁹ Vgl. Stupperich 1936, 47 (zu Bucer); Fraenkel 1961, 302 (zu Melanchthon).

⁴⁰ C. Iul. 2,3,5 (PL 44, 675): *Lex quippe ista peccati, quae in membris est corporis mortis huius, et remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali: Remissa scilicet, quia reatus eius solutus est sacramento, quo renascuntur fideles; manet autem, quia operatur desideria, contra quae dimicant et fideles*. Im Regensburger Buch folgendermaßen zitiert: *Lex ista, inquit, peccati, quae in membris est corporis mortis huius, et remissa est regeneratione* [im Text von Bucer, Eck und Melanchton: *generatione*] *spirituali et manet in carne mortali. Remissa, quia reatus solutus est sacramento, quo renascuntur fideles. [Manet autem, quia operatur desideria,*

schuld⁴¹. Sowie: „Der Getaufte ist frei von jeglicher Urschuld, insofern diese verantwortlich für alle Übel ist“⁴². Schließlich in *c. duas epp. Pel.*: „Die Taufe, so Augustin, erläßt den Sündern ihre Schuld. Sie nimmt sie hinweg, statt sie nur oberflächlich anzukratzen“⁴³. Und noch mehr solcher Sätze finden sich bei jenem heiligen Bischof⁴⁴.

Freilich wollen die Verfasser des *Regensburger Buchs* mit diesen Zitaten weniger Augustinus referieren als vielmehr ihre eigene, von Erasmus' Lehre der *duplex iustitia* beeinflusste Erbsündenlehre untermauern. Diese läßt sich im gegebenen Zusammenhang in etwa wie folgt skizzieren: Vom zweiteiligen Komplex der Ursünde, bestehend aus subjektiver Schuld und objektivem Tatbestand (*malum*), eliminiert die Taufe nur die Schuld. Ein Restübel bleibt zurück und mit ihm die Bereitschaft des Menschen, erneut zu sündigen (*concupiscentia*). Augustinus und Erasmus folgend, halten die Verfasser des *Regensburger Buchs* diese prinzipielle Veranlagung, insofern sie auch nach der

contra quae dimicant et fideles. Der letzte Satz fehlt bei Bucer und Eck. Keine Rolle für die Verfasser des *Regensburger Buchs* spielt es, daß auch Augustin im Kontext seiner Argumentation zu einem patristischen Argument greift. Er zitiert nämlich Ambrosius *de paenitentia* 1,3,13 (SC 179, 55–59). Auch Ambrosius, so Augustin gegen Julian, tritt für die Lehre vom Reatus ein, wenn er in Kombination von Ps 50,7 und Röm 7,24f. folgenden Gedanken formuliert: Christus ist von Geburt an ohne Sünde. Sein Tod am Kreuz ist ungeschuldet. Deshalb tilgt seine Gnade unsere Schuld (*ut in carne nostra esset iustificatio per gratiam, ubi erat ante colluvio per culpam*). Nach Julian bezieht sich Ambrosius hier aber nicht auf die Ursünde, sondern auf die individuell verantworteten Tatsünden (vgl. Lössl 1997, 342 f.; BDS 9/1, 349–351).

⁴¹ *C. Iul.* 6,16,49 (PL 44, 851): *Omni reatu omnium malorum caret, non omnibus malis.* Das erste der beiden im *Regensburger Buch* angeführten Zitate (*omni reatu caret baptizatus*) steht bei Augustin so nicht. Das authentische Zitat *c. Iul.* 6,16,49 aber ist, was im *Regensburger Buch* untergeht, in folgendem Kontext zu sehen: Augustin formuliert es in Auseinandersetzung mit Julian. Dieser hatte bereits mehrmals – vgl. auch Aug. *nupt.* 1,28 (CSEL 42, 240 f.) – Augustins These infragegestellt, die Taufe tilge lediglich die tatsächliche Sündhaftigkeit des Reatus und nicht auch das bleibende Übel des Leides und dadurch real-potentieller neuer Schuld durch das Übel der Konkupiszenz. Dies aber sei, so Julian, nicht orthodox im Sinne der kirchlichen Lehre. Orthodox sei vielmehr, anzunehmen, die Taufe wirke umfassendes Heil, die Sünde bestehe in individuellen Entscheidungen gegen die Natur- und Heilsordnung und die Konkupiszenz sei eine natürliche sinnliche Kraft (*sensus*). Vgl. Julian *ad Turbantium* 4, 295 (CChr.SL 88, 390). Eben diesen Gedanken versucht Augustin an der hier zitierten Stelle zu widerlegen. Er unterscheidet (1) Urschuld (*reatus*) und (2) Urübel (durch die Urschuld verursachtes Leid und Möglichkeit neuen Übels durch Konkupiszenz). Nur (1) werde durch die Taufe getilgt, mit (2) müsse sich auch der Getaufte weiterhin herumschlagen. Genau dies ist auch die Position der Verfasser des *Regensburger Buchs* (vgl. auch oben unter Anm. 33).

⁴² Nicht aber, so wäre nach Anm. 41 im Sinne Augustins zu ergänzen, von den Übeln selbst, aus denen die Konkupiszenz als schuldhafte Quelle neuer Schuld erwächst.

⁴³ *C. duas epp. Pel.* 1,13,26 (CSEL 60, 445): *Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non rarare.* Im *Regensburger Buch* ist das Zitat zu einem Hauptsatz umformuliert: *Baptisma, inquit, omnem dat indulgentiam peccatorum et auferit crimina, non radit.* Der Amerbachschen Edition folgend, liest es *radere* statt der von der modernen kritischen Edition bevorzugten (zweifelhaften, weil wahrscheinlich mittellateinischen) Lesart *rarare* (vgl. BDS 9/1, 351, Anm. 21).

⁴⁴ *Regensburger Buch* 4 (ARCEG 6, 28, 20–28); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 349–351).

Taufe weiterhin vorliegt, für nicht sündhaft. Nach ihrem Verständnis tilgt die Taufe den gesamten Komplex der Ursünde. Im Prinzip ist der Neugetaufte damit sündenfrei. Im konkreten Fall jedoch wird es so sein, daß sich auch der getaufte Mensch immer schon wieder in jener Haltung der Konkupiszenz vorfindet, als jemand, der ständig in Versuchungen einwilligt, sündigt und deshalb auch ständig des Gebets um Gottes Barmherzigkeit und seiner Lossprechung bedarf. Diese in ihren Grundzügen genuine Interpretation augustinischer Erbsündenlehre kommt, so dürften die Verfasser des *Regensburger Buchs* angenommen haben, sowohl reformatorischem als auch katholischem Denken entgegen. Betont wird das ständige Angewiesensein auf Gottes sündenvergebende Gnade, aber auch die Möglichkeit sakramentaler Lossprechung von den Sünden, zumindest im Sakrament der Taufe. Implizit abgelehnt wird dabei sowohl einerseits die (Luther von den Katholiken unterstellte) These, daß Gottes Gnade nicht sakramental vermittelbar sei, als auch andererseits die (der römischen Kirche von den Reformatoren unterstellte) Annahme, daß sakramentale Gnadenmittel im Sinne einer Werkgeichtigkeit quasi einklagbar seien.

In zwei weiteren Zitaten aus *Contra Iulianum* wird der bisher erreichte Kenntnisstand noch deutlicher exemplifiziert und schließlich christologisch zentriert:

„Derselbe Gottesmann [Augustinus] schrieb in *c. Iul.* 5, 3: ‚Das Begehren des Fleisches (*concupiscentia carnis*), gegen das seinerseits der gute Geist aufbegehrt, ist sowohl Sünde, weil ihm der Ungehorsam gegen die Herrschaft des Geistes innewohnt, als auch Sündenstrafe, weil ihm die Verdienste des Ungehorsams zuteil werden, als auch Ursache der Sünde, sei es durch das Vergehen dessen, der ihr nachgibt, sei es durch die Ansteckung dessen, der mit ihr geboren wird‘⁴⁵. Und gegen den nämlichen Julian richtet sich *c. Iul.* 2: ‚Sowenig deshalb Sünde genannt werden kann, was den Schuldigen (*reum*) als Wesen schafft, so kann, was durch die Schuld des Ersten Menschen geschaffen wurde, und was uns dadurch, daß es uns in unserem Hang zur Rebellion anzieht, zur Schuld hinneigen läßt, wenn uns nicht die Gnade Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus hilft, sehr wohl Sünde genannt werden, und nicht möge die schon tote Sünde noch einmal aufbegehren, um siegreich ins Leben zurückzukehren und die Herrschaft zu übernehmen‘⁴⁶.

⁴⁵ *C. Iul.* 5, 3, 8 (PL 44, 787): *Ita concupiscentia carnis, aduersus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, et poena peccati est, quia reddita est meritis iobedientis, et causa peccati est, defectione consentientis uel contagione nascentis.*

⁴⁶ Vgl. *Regensburger Buch* 4 (ARCEG 6, 29, 2–11); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 351, Anm. 23); *c. Iul.* 2, 9, 32 (PL 44, 696): *Quamuis iam non eo modo appelletur peccatum, quo facit reum; sed quod sit reatu primi hominis factum, et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum, nisi adiuet nos gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum, ne sic etiam mortuum peccatum rebellet, ut uincendo reuiuiscat et regnet.* Auch bei dieser Stelle ist im *Regensburger Buch* der Kontext der Auseinandersetzung zwischen Julian und Augustin kaum mehr zu erkennen. Augustin bezieht sich hier auf Julians Vorwurf, er, Augustin, behaupte, der Mensch werde als Schuldiger von Gott geschaffen (*reus factus*). So sei es gerade nicht, sondern die Schuld des Ersten Menschen bewirke, daß jeder Mensch in Schuld (*reatus*) geboren werde (vgl. hierzu auch Lössl 1997, 346).

3. Rechtfertigung als Erwählung zum Heil

Die (ausformulierte, also noch nicht thesenartig geraffte) erste Fassung des Artikels 5 des *Regensburger Buchs* zur Erneuerung, Wiedergeburt und Rechtfertigung des Menschen, sozusagen das Herz seiner Rechtfertigungslehre, beginnt mit der von Augustinus häufig zitierten, hier jedoch leicht abgefälscht paraphrasierten Stelle Eph 2,3, *cum omnes nascamur naturae filii irae...*⁴⁷ In der Vulgata steht statt *nascamur* lediglich *eramus*. Unter dem Eindruck des universalen Begriffs von Ursünde, den sie in den vorherigen Abschnitten entwickelt hatten, scheinen die Verfasser des *Regensburger Buchs* *eramus* zu *nascamur* extrapoliert zu haben. Augustinus zitierte die Stelle immer „korrekt“ (nach dem Vulgata-Text), verstand sie jedoch sinngemäß folgendermaßen: „Wir waren von Natur aus Söhne des Zorns.“ Er riskierte darüber sogar einen Disput mit Hieronymus, trotz dessen Autorität als Vulgata-Übersetzer.⁴⁸ Während nämlich Augustinus hier *natura* im Sinne seiner Erbsündenlehre als *naturaliter* verstand, verstand Hieronymus das Wort lediglich als Verstärkung des Ausdrucks *filii irae*, als Synonym zu *prorsus* oder *omnino*, so daß der Satz in dem vom Übersetzer gemeinten Sinne in etwa folgendermaßen zu verstehen wäre: „Wir waren in der Tat Söhne des Zorns.“ Die Verwendung des Zitats an dieser Schlüsselstelle des *Regensburger Buchs* und noch dazu seine Abwandlung in Form einer Verstärkung unter dem Einfluß augustinischer Erbsündenlehre lassen keine Zweifel darüber offen, daß die Verfasser des *Regensburger Buchs* die Stelle im Sinne von Augustinus' Erbsündenlehre verstanden wissen wollten.

Dementsprechend ist auch das Folgende im Kontext augustinischer Gnadenlehre zu verstehen. Erneut geht es um den Heilsprozeß. Wie ist er, so lautet das hier angezeigte Problem, angesichts der von Augustinus her unterstellten Tatsache, daß in der Tat nur wenige erwählt sind, als universal zu denken? Augustinus behandelte dieses Problem vornehmlich in der Schrift *De spiritu et littera*, und zwar auf erkenntnistheoretischer Ebene, d.h. er versuchte zu beweisen, daß die wenigen, die zum Heil erwählt und vorherbestimmt sind, den Sinngehalt des Heilsprozesses als Bestandteil ihres Heils erkennen und einsehen und daß dies alles sei, was erkannt werden könne und worauf es letztlich ankomme. Darin besteht für ihn die Universalität des Heils. Impliziert ist in dieser These die Annahme, daß es für die nicht zum Heil Vorherbestimmten, die Verworfenen (*reprobati*) und am Ende Verdammten letztlich nichts zu erkennen gebe. Erkannt werden im positiven Sinne kann nach Augustinus nur das Heil. Die Verdammnis der Verdammten ist für ihn keine Frage, über die es sich lohnen würde, sich den Kopf zu zerbrechen. Unter dem Aspekt des Gerettetseins der Geretteten ist sie Teil von deren Rettung, unter dem Aspekt des Ganzen erfüllt sie den Zweck der

⁴⁷ Vgl. *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 30–44); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 353). Die Stelle wird in derselben Form am Anfang von Artikel 4 zitiert bzw. paraphrasiert. Zum Duktus jener Passage s. oben am Beginn des vorhergehenden Abschnitts, bes. Anm. 33.

⁴⁸ Vgl. Aug. *pecc. mer.* 1,21.2,10 (CSEL 60, 27.87); Hier. *comm. Eph* 1 (PL 26, 498); Lössl 1995, 195.

symmetrischen Ergänzung einer an sich asymmetrischen Gegebenheit, für die Verdammten selbst bedeutet sie Leid aufgrund von Strafe. Dieser Gedankengang wird bis zu einem gewissen Grad auch im *Regensburger Buch* nachvollzogen. Er hat dort jedoch bei weitem nicht die dialektische Schärfe, die er bei Augustinus schon im Frühwerk entwickelt⁴⁹. Vielmehr achten die Verfasser des *Regensburger Buchs* darauf, daß seine verschiedenen, zum Teil widersprüchlichen Aspekte, vor allem was die Güte Gottes angeht, ein Gesichtspunkt, der einst Julian von Aeclanum zum scharfen Kritiker Augustins machte⁵⁰, so weit wie möglich miteinbezogen werden. Die Stimmigkeit von Augustins Grundkonzept als eines solchen prüfen sie nicht. Sie übernehmen es als konventionelle Grundlage ihres als gemeinsam identifizierten Glaubens westlicher Tradition. Um ihn wird letztlich gerungen und auf ihn basiert auch der theologische Glaubensbegriff, der im folgenden bezeichnenderweise erneut mit einem Augustinus-Zitat eingeführt wird. Es besagt, daß bereits das natürliche Geisteslicht jenen von der Gnade grundgelegten Glauben zur Einsicht hin erleuchtet⁵¹. Erneut zeigt sich: Trotz der reformatorisch klingenden Betonung des Glaubensbegriffs wird der intellektuelle Aspekt des Heilsprozesses, wie ihn Augustinus betont hatte, im *Regensburger Buch* keineswegs an den Rand gedrängt. Ein Zitat aus Augustins *Epistula* 177 an Innozenz, in dem es erneut um Einsicht geht, rundet das unmittelbar vorhergehende Zitat und seine Betonung des Glaubensbegriffs vielmehr ab: „Durch die Gnade Gottes sind wir geschaffen, auf daß wir nicht nichts seien und nicht so seien, wie eine Leiche, die nicht lebt, wie Holz, das nicht fühlt, wie Vieh, das keine Einsicht hat, sondern daß wir Menschen seien und lebten und fühlten und Einsicht hätten“⁵². Trotz der etwas freien Übersetzung im *Regensburger Buch* wird deutlich, daß es im Kontext des Folgenden nicht mehr nur um natürliche Einsicht geht, sondern um Einsicht, insofern sie durch Gnade vermittelt wird⁵³. Ebenfalls auf Augustinus als Autorität zurückgeführt wird das Verständnis einer Heilsdynamik zwischen Altem und Neuem Bund⁵⁴ nach *De*

⁴⁹ Vgl. etwa *De uera religione* 23,44,121 (CChr.SL 32, 215): *et est pulchritudo uniuersae creaturae per haec tria inculpabilis: damnatione peccatorum, exercitatione iustorum, perfectione beatorum*.

⁵⁰ Vgl. M. Lamberigts, Julian of Aeclanum. A Plea for a Good Creator, in: Aug (L) 38 (1988) 5–24.

⁵¹ Vgl. im *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 32, 33–43) und im *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 359) die Paraphrase zu *De spiritu et littera* 32,56 (CSEL 60, 213): *quae certe fides per lumen naturae siue aliquo nouo seu spetiali dei beneficio nobis conciliari uidetur, quae deus deique uoluntas utrumque cognoscuntur* (Röm 1–2).

⁵² *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 33, 3–6); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 361); Aug. ep. 177,7f. (CSEL 44, 676f.).

⁵³ Deutlich auch an den Zitaten aus Röm 11,6 (*si autem operibus, gratia iam non est gratia*) und Gal 2,21 (*si per legem iustitia, Christus frustra mortuus est*).

⁵⁴ Vgl. hierzu in BDS 9/1, 373, Anm. 74 den Hinweis, daß im Unterschied zu dem von Lenz und Pfeilschifter emendierten Text des *Regensburger Buchs* (ARCEG 6, 36–37) im Original des *Wormser Buchs* genau gesagt wird, worin diese Dynamik besteht, nämlich darin, daß im Neuen Bund erfüllt wird, was im Alten Bund verheißen wurde. Darin bestehe der Unterschied zwischen Altem und Neuem Bund. Der ursprüngliche Text lautet:

spiritu et littera 19,34–20,35⁵⁵. Der Widerspruch zwischen den Lehren vom allgemeinen Heilswillen Gottes und der speziellen Gnadenwahl wird dort erkenntnistheoretisch-hermeneutisch aufgelöst. Was noch 397 in *Ad Simplicianum* 1,2 auch für Augustinus ein Problem gewesen war, nämlich die Erwählung Jakobs bei gleichzeitiger Verwerfung Esaus (Gen 25,23; Röm 9,7–13), wurde nun (ca. 412) als Problem des Erkenntnisstandes des je einzelnen Erwählten begriffen⁵⁶. Im *Regensburger Buch* wird diese Sicht zu einer weitaus harmonischer klingenden Synthese umgeformt: Gott erbarmt sich gerade der Schwachheit des Sünders (*propitiatur iniquitatibus tuis*). Sein Gericht ist Erbarmen. Wer dies einsieht, sich selbst erniedrigt und sich anderer erbarmt, hat das Gericht schon überstanden. Für ihn stellt jener Widerspruch keinen Widerspruch mehr dar⁵⁷. Betont werden muß nun nur noch der Einschluß der Willensfreiheit: „Der dich ohne dich erschaffen hat, wird dich nicht ohne dich rechtfertigen. Dein freier Wille ist die Materialursache der Rechtfertigung“⁵⁸; und gute Werke sind ihre Früchte. So jedenfalls stehe es schon im Jakobusbrief und werde es auch von Augustinus in *De fide et operibus* gelehrt⁵⁹.

tet also *hac*, gemeint ist *hac repromissione, Veteris et noui testamenti discrimen*, nicht jedoch *hoc ... discrimen*.

⁵⁵ *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 36,42–37,2); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 373). Die Stelle, *spir. litt.* 19,34–20,35 (CSEL 60, 186–192), wird zwar nicht wörtlich zitiert, legt sich aber aus dem Zusammenhang nahe. Vgl. Lössl 1997, 192, Anm. 233 (Literatur).

⁵⁶ Vgl. *spir. litt.* 25,41 (CSEL 60, 194) den Vergleich mit 1 Kor 13,12: „Jetzt sehen wir nur wie in einem Spiegel ... dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ Durch seine erwählende Gnade, so Augustinus, wird Gott uns Einblick in jene Zusammenhänge (von Erwählung und Verwerfung) gewähren – oder eben (wenn er die Gnade nicht gewährt, wofür er sich nicht noch einmal rechtfertigen muß) nicht gewähren. Das Universale an Gottes Heilswillen ist also hiernach die Ungeschuldetheit der Gnade.

⁵⁷ Vgl. *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 38, 13–25); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 377).

⁵⁸ *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 39, 3 f.): *Qui creauit te sine te, non iustificabit te sine te. siquidem uoluntas est causa iustificationis materialis*. Vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 379). Vgl. die damit paraphrasierte Stelle *spir. litt.* 9,15 (CSEL 60, 168): *Non itaque iustificati per legem, non iustificati per propriam uoluntatem, sed „iustificati gratis per gratiam ipsius“* (Röm 3,24); *non quod sine uoluntate nostra fiat, sed uoluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia uoluntatem et sana uoluntas impleat legem non constituta sub lege nec indigens lege*. Vgl. aber auch Aug. *sermo* 169,11,13 (PL 38, 923): *qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te*.

⁵⁹ *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 39, 32f. 39): *quod diuus Iacobus in epistola sua grauisimis testimoniis confirmat et docet Augustinus in lib. de fide et operibus*. Vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 381); *fid. op.* 14,21–26,48 (CSEL 41, 61–95).

C. Augustinus und Cyprian

4. Heil in der Kirche

Auch der mystisch-sakramentale Kirchenbegriff in Artikel 6⁶⁰ ist augustini-
nisch beeinflusst. Schon im zweiten einleitenden Abschnitt findet sich ein
Verweis auf *De baptismo*, ein Werk gegen die donatistische Lehre von der
Wiedertaufe aus der Zeit um 400. Er soll belegen, daß nicht nur die Glieder
der Kirche sind, die es gegenwärtig zu sein scheinen. Vielmehr gehören
nach *De baptismo* 5,27 möglicherweise viele, die der Kirche fernzustehen
scheinen, zur ihr, da Gott sie dazu vorherbestimmt hat, sich zu bekehren
und ihre Glieder zu werden⁶¹.

Erneut ist der Kontext des augustinischen Originals zugleich weiter wie
auch enger gefaßt. Augustinus entwickelt an der genannten Stelle vor allem
eine Lehre von der „Kirche der Heiligen im Himmel“. Allegorisch (*allegorice*)
interpretiert er die Beschreibung der Braut in Hld 4,12 f. – sie sei ein ver-
schlossener Garten, ein versiegelter Quell, ein Mysterium – auf die Kirche
und ihre Glieder hin⁶². In Anklang an Hld 6,8 bezeichnet er letztere auch als
„Glieder der Taube“⁶³. Wer sich zu ihnen zählen darf, ist jedoch, so Augusti-
nus, „verborgen im Ratschluß Gottes“⁶⁴. Dieser Gedanke findet sich auch im
Regensburger Buch übernommen, allerdings mit einer anderen als der von
Augustinus intendierten Gewichtung. Augustinus geht es darum zu zeigen,
daß die Menge jener „Heiligen im Himmel“ nicht schnittgleich ist mit der
Menge derer, die dem derzeitigen Augenschein nach Glieder der Kirche
sind, oder auch derer, die es vielleicht noch werden. Im *Regensburger Buch*
wird hervorgehoben, daß Gott von bestimmten Menschen vorherweiß bzw.
diese dazu vorherbestimmt⁶⁵, daß sie sich noch bekehren werden. Augusti-

⁶⁰ *Regensburger Buch* 6 (ARCEG 6, 55); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 403) und dort die einleitenden Gedanken: Die Kirche sei die Zusammenkunft aller Menschen aller Räume und Zeiten, berufen in die Gemeinschaft des Bekenntnisses des einen katholischen und apostolischen Glaubens. Christus sei ihr Haupt, ihre Mitglieder lebendige Steine, Volk Gottes. Sie sei heilig, ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell, ein Paradies, in dem allerlei Früchte wüchsen usw. Vgl. 1 Kor 6,19; Eph 2,21; 4,12; 1 Tim 3,15; Apg 21,10; 2 Tim 2,19; Hebr 3,6; Röm 12,4 f. 14 f.; Eph 4,4 f.; Hld 4,12 f.; Aug. *bapt.* 5,27 (CSEL 51, 293–295); Lössl 1997, 113 f.

⁶¹ *Regensburger Buch* 6 (ARCEG 6, 55, 19–22): *In qua etiam ii censentur, etsi non in praesentia, praedestinatione tamen dei, quos ille conuertendos nouit, etsi nobis foris esse uideantur, quemadmodum diuus Augustinus de baptismo contra Donatistas lib. 5 cap. 27 docet.* Vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 403); *bapt.* 5,27 (38) (CSEL 51, 293–295).

⁶² *Regensburger Buch* 6 (ARCEG 6, 55, 13–15); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 403, 11–14).

⁶³ Vgl. Hld 6,8 die Rede von den vielen Nebenfrauen, denen gegenüber *una est columba mea perfecta mea, una est matris suae electa genetrici suae*. Lössl 1997, 110–115 (Literatur).

⁶⁴ Vgl. 2 Tim 2,19: *cognouit dominus, qui sunt eius*; Röm 11,33: *incomprehensibilia sunt iudicia eius*; zur Verwendung dieser Verse in Augustins Gnadenlehre vgl. die bei Lössl (1997, 474–476) angegebenen Stellen.

⁶⁵ Dem *Regensburger Buch* eignet hier eine gewisse Unschärfe im Prädestinationsverständnis, zwischen *praedestinatio dei* und *quos ille conuertendos nouit*. Vgl. *Regensburger Buch* 6 (ARCEG 6, 55, 19–20). Es wird nicht genau bestimmt, in welchem Verhältnis Vorher-

nus dagegen betont in *De Baptismo* 5,27 f. eher umgekehrt, daß viele, die in ihrem irdischen Leben getauft und somit Glieder der Kirche sind, nicht zum Heil in der *columba* vorherbestimmt sind und daß alle, die ungetauft sterben, keinesfalls Glieder der Taube sind. Ganz selbstverständlich vertritt er in diesem Zusammenhang – und speziell gegen die Donatisten⁶⁶ – die Lehre Cyprians von Karthago, daß außerhalb der Kirche kein Heil erlangt werden könne⁶⁷. Für Augustinus ist das Entscheidende, daß die durch die eine, d.h.

wissen und Vorherbestimmung Gottes zueinander stehen. So entsteht der Eindruck, als weise die Prädestination Gottes Lücken auf, Räume des Zufalls oder auch der menschlichen Freiheit, hier etwa hinsichtlich der Möglichkeit, daß sich bestimmte Menschen, die nicht getauft sind, schon noch bekehren und sich taufen lassen werden. Bei Augustinus hingegen ist *praedestinatio* immer im strengen Sinn als lückenlose Vorherbestimmung zu verstehen, unbeschadet der menschlichen Freiheit, wie immer dies zu denken sei. Augustinus betont nicht das Zwischenstadium menschlichen Nichtwissens hinsichtlich des Ergebnisses des Heilsprozesses. Er formuliert, da ihm ja durch Schrift, Tradition und Vernunft sämtliche Bedingungen vorliegen, klar das Ergebnis selbst, nämlich Heil – im Fall der Vorherbestimmung zum Heil – bzw. Verwerfung zur ewigen Verdammnis – im Fall der Nichtvorherbestimmung.

⁶⁶ Vgl. speziell hierzu Walter Simonis, Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus, in: ThPh 43 (1968) 481–501. In *bapt.* 5,28 (CSEL 51/1, 296) heißt es in Abhängigkeit von Cypr. ep. 73,23 (CChr.SL 3C, 557–558): *potest ergo fieri, ut et quidam foris baptizati per dei praescientiam uerius intus baptizati deputentur, quia illic eis incipit aqua prodesse ad salutem*. Was Augustinus hier, ganz auf die konkrete Situation seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten hin zugeschnitten, sagen will, ist: Christen die in eine häretische oder schismatische Gemeinde wie die donatistische Kirche hinein getauft wurden, brauchen, ja dürfen nicht noch einmal getauft werden, wenn sie sich zur *catolica* bekehren. Es reicht in solchen Fällen aus, daß sich die Betreffenden bekehren. Denen freilich, die sich nicht bekehren, gereicht ihre „häretische“ bzw. „schismatische Taufe“ bei ihrem Tod zur Verdammnis; und die Verdammnis trifft auch (und überhaupt vor allem) jene, die ungetauft sterben. Die einmalige Taufe ist als solche (gleich in welcher Kirche) gültig und hinreichend, aber auch notwendig als Minimalbedingung des Heils.

⁶⁷ Vgl. (neben – s. oben – Cypr. ep. 73,23) als Quelle zu *bapt.* 5,27 f. Cypr. ep. 74,10 f. (CSEL 3/2, 807 f.; CChr.SL 3C, 578–579), vor allem die dort zitierte Stelle 1 Petr 3,20 f. (*pauci ... saluae factae sunt*) und im Vorlauf dazu Cyprian im Originalton: *si autem ecclesia eius hortus conclusus est et fons signatus, quomodo in eundem hortum introire aut bibere de fonte eius potest qui in ecclesia non est?* Als direkten Verweis auf Cyprian im *Regensburger Buch* vgl. auch Artikel 7 (ARCEG 6, 57); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 407), *de nota uerbi*, eine Marginalnote, die Cypr. ep. 67 (CSEL 3/2, 735–743; CChr.SL 3C, 446–462) erwähnt. Die Stelle ist nach der von Erasmus besorgten Edition numeriert: lib. 1, ep. 4. Ihre Nennung erfolgt also vermutlich nicht in direkter Abhängigkeit von einer augustinischen Cypriantradition und -auslegung. Dennoch ist das Cyprianbild des *Regensburger Buchs* sehr von Augustins Deutung geprägt. In starkem Gegensatz zum historischen Befund, nach dem Cyprian um seiner eigenen episkopalen Stellung willen sogar den Bruch mit Rom riskierte, baut Augustinus den Primas von Karthago gegen die Donatisten als Verteidiger des römischen Primats auf (vgl. Lössl 1997, 106, Anm. 28, 147, Anm. 10 [Literatur]). Aber selbst Augustins Einschätzung des Primatsanspruchs des Bischofs von Rom bleibt weit hinter derjenigen des *Regensburger Buchs* zurück. In seiner Auslegung von Mt 16,18 etwa, erhalten lediglich noch in der *retractatio* 1,21 (CChr.SL 57, 62–63) zur verlorenen Schrift *Contra epistulam Donati haeretici*, folgt er Cyprian, wenn er meint, *et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* beziehe sich nicht auf Petrus (also Rom), sondern auf Christus. S. dazu auch unten Anm. 94.

– gegen die Donatisten – einmalige, nicht wiederholbare Taufe konstituierte Kirchenmitgliedschaft im irdischen Leben lediglich in einem ausschließlichen Sinn heilskonstitutiv ist. Das heißt, sie besagt lediglich, daß alle, die ungetauft sterben, ewiger Verdammnis anheimfallen. Sie besagt nicht, daß alle, die getauft sterben, nicht ewiger Verdammnis anheimfallen. Damit schließen sich die Positionen von *De baptismo* und *Regensburger Buch* zwar nicht gegenseitig aus, es herrschen jedoch unterschiedliche Gewichtungen vor. Das *Regensburger Buch* betont die Möglichkeit der Zunahme des Heils, Augustinus seine Ausschlußkriterien.

5. Sakramente

Nach einem kurzen Zitat aus Augustins Werk gegen die *epistula fundamenti* der nordafrikanischen Manichäer (*c. ep. Man.*)⁶⁸ zur Autorität der Kirche bei der Schriftauslegung⁶⁹ werden auch bei der Behandlung der Sakramente als Instanzen der kirchlichen Heilungsvermittlung weitere Augustinus-Stellen herangezogen, zunächst bei der Feststellung der Notwendigkeit von Sakramenten im religiösen Vollzug überhaupt⁷⁰, wie sie vor allem in den antimani-

⁶⁸ *Regensburger Buch* 9 (ARCEG 6, 61, 21–23): *Ad hanc ecclesiae auctoritatem respicit et illud Augustini: Evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoueret auctoritas. Aug. c. ep. fund. 5,6 (CSEL 25/1, 197): ego uero euangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoueret auctoritas* richtet sich direkt gegen das der *epistula fundamenti* entnommene Zitat: *Manichaeus apostolus Iesu Christi prouidentia dei patris; haec sunt salubria uerba de perenni ac uiuo fonte* (vgl. Erich Feldmann, *Die epistula fundamenti* der nordafrikanischen Manichäer, Altenberge 1987); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 417).

⁶⁹ Zu weiteren patristischen Belegen in Artikel 9 (*de auctoritate ecclesiae in discernenda et interpretanda scriptura*) vgl. unten am Ende des folgenden Abschnitts.

⁷⁰ *Regensburger Buch* 10 (ARCEG 6, 64, 17–20): *Nam, ut Augustinus inquit, in [nullum nomen aut uerum aut falsum] coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum uel sacramentorum uisibilium consortio colligantur.* Vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 427). Interessant ist an dieser Stelle die textkritische Abweichung des früheren Wormser Entwurfs, der statt des in obigem Zitat in eckigen Klammern gesetzten Ausdrucks die Formulierung *nullam religionem aut ueram aut falsam* aufweist. Diese Abweichung könnte sich aus der Überlieferungslage des augustininischen Originals erklären. Vgl. c. *Faustum* 19,11 (CSEL 25/1, 510): *In nullum autem nomen religionis, seu uerum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum uel sacramentorum uisibilium consortio colligentur.* So lautet auch die Amerbachsche editio princeps von 1492. Die handschriftliche Überlieferung des Augustintexts allerdings weist für den ersten Teil des Satzes einige Schwierigkeiten auf: *nullum* etwa ist mehrfach zu *illud* oder *illud* und dann erneut zu *uillum* oder ähnlichem korrigiert worden. In *Sangallens.* 173 (saec. IX) fehlt *nomen*. Die Verfasser des *Regensburger Buchs* waren sich also zwar offensichtlich des Zusammenhangs von *nomen* und *religio* an dieser Stelle bewußt, dennoch ging der originale Wortlaut des Zitats verloren. Im Unterschied zu Pfeilschifter (ARCEG 6, 64) führt Augustijn für den entsprechenden Abschnitt im *Wormser Buch* (BDS 9/1, 427–429) noch zwei weitere Augustinus-Stellen an, (1) *leui iugo suo et leni sarcinae nos subdens, Sacramentis numero paucissimis, obseruatione facillimis, significatione prestantissimis societatem noui populi colligauit*, teils Zitat, teils Paraphrase von *ep. 54 ad inquisitiones Ianuarii* 1,1 (CSEL 34, 159): *leui iugo suo nos subsidisse et sarcinae leui [Mt 11,30] unde sacramentis numero paucissimis, obseruatione facillimis, significatione prestantissimis societatem noui populi colligauit, sicuti est baptismus trinitatis nomine consecratus...* (2) *Constat uero Sacramentum duobus, Elemento sensibili ut signo et verbo, quod „dum accedit ad*

chäischen Werken belegt ist, sodann bei den Aussagen zur Sakramentalität des kirchlichen Amts. Augustinus betont sie vor allem in den antidonatistischen Schriften⁷¹. Der Artikel zur Taufe verweist außerdem an einer Stelle auf Ambrosiaster⁷², der Artikel zur Firmung klingt an einer Stelle an Augustins Johannesbriefkommentar an⁷³.

Die Ausarbeitung der Artikel 10–13 (zu den Sakramenten allgemein, zum Ordo, zur Taufe und zur Firmung) scheint, deren Kürze und Prägnanz nach zu urteilen, recht zügig vonstatten gegangen zu sein⁷⁴. Das Beste ließ sich von daher auch für die Verhandlungen zum Sakrament der Eucharistie erhoffen. Stattdessen kam es jedoch durch eine Intervention Kardinal Contarinis über Artikel 14 bekanntlich zum völligen Zusammenbruch der Gespräche⁷⁵. Es ging um die Transsubstantiationslehre. „Nicht nur klare Schrift- und Väterbelege, sondern auch die lehramtliche Bestimmung des IV. Laterankonzils“⁷⁶ machten sie nach Ansicht Contarinis zum unabänderlichen Kernbestand christlicher Orthodoxie⁷⁷. Trotz der vom Grundethos der Gespräche her inakzeptablen Form, in der Contarini für die Transsubstantiationslehre eintrat, nämlich unter Verweis auf nicht diskutabile lehramtliche Verlautbarungen „jenseits“ der für Diskussionen offenen Schrift- und Kirchenvätertradition, ließ es Bucer zunächst auf den Versuch ankommen, sie in eine Vergleichsformel zu integrieren⁷⁸. Doch das Experiment

Elementum fit Sacramentum,“ Zitat tract. Ioh. 80, 3 (CChr.SL 36, 529, Z. 5–6): *accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum.*

⁷¹ *Regensburger Buch* 11 (ARCEG 6, 65, 17–19): *Hanc ordinationis uim atque adeo ordinem esse sacramentum in ecclesia diuinitus institutum ignorantes Donatistae foedissime lapsi sunt, quos beatus Augustinus ualidissime reuincit ac confutat.* Vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 431) mit Ergänzungen zu weiterer Literatur.

⁷² Pfeilschifter (ARCEG 6, 67, 9–10) lag diese Angabe noch nicht vor. Vgl. dagegen *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 435, 1–2, Anm. 232): *baptismus pignus est et imago*; Ambrosiast. *comm. ep. Rom* 6, 4–23 (CSEL 81/1, 192 f. 210 f.): *baptismus (baptismus) itaque resurrectionis pignus est et imago*. Zur Abhängigkeit Augustins von Ambrosiaster s. auch oben Anm. 33. Bekanntlich sind vom Römerbriefkommentar des Ambrosiaster drei relativ unterschiedliche Fassungen überliefert. Die vom *Regensburger Buch* zitierte entspricht dem der Amerbachschen (1492) und Frobenschen (1502) und im Anschluß an diese auch der bei Froben erstellten Edition des Erasmus (1527) zugrundeliegenden Text. Wie Vogels (CSEL 81/1, xix) angibt, basiert dieser auf einer zur außergewöhnlich gut bezugten Familie von Oxon. Lyell. Empt. 9 gehörenden Hs, deren älteste Vertreterin Casin. 150 ist.

⁷³ Konstatiert wird aber nur allgemein *vi testantur patres* (nämlich das Konzept des Empfangs des Heiligen Geistes zum Bekenntnis des Glaubens an Christus durch die Taufe); vgl. *Regensburger Buch* 13 (ARCEG 6, 68, 3–4); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 435, 13, Anm. 236); Aug. *ep. Ioh. Parth.* 3, 5–12 (PL 35, 2000–2004; SC 75, 192–209; beide Ausgaben folgen den Maurinern; eine kritische Edition in der Reihe CChr.SL ist in Vorbereitung; vgl. CPL 279).

⁷⁴ Vgl. hierzu und zum folgenden Mehlhausen 1969, 192.

⁷⁵ Vgl. Mehlhausen 1969, 192–195; Peter Matheson, Cardinal Contarini at Regensburg, Oxford 1972, 122–135 (Literatur).

⁷⁶ Mehlhausen 1969, 192.

⁷⁷ Vgl. die Diskussion oben in Anm. 21.

⁷⁸ „Lutherus hat nicht gewollt, die transsubstantiation gantzlich hinweg zu werfen,“ schreibt er an Landgraf Philipp (Lenz, Briefwechsel, Dritter Teil, 1891, 21).

scheiterte. Die zahlreichen, oft verwirrenden Glossen und Einschübe im Eucharistieartikel der verschiedenen überlieferten Textversionen des *Wormser* und *Regensburger Buchs* zeigen, wie die verschiedenartigen theologischen Grundelemente, statt sich zu einer Synthese zusammenzufügen, richtiggehend „ausfielen.“ Es kam über die Eucharistie und infolgedessen über das ganze Papier letztlich zu keiner Einigung.

Gropper hat später, wohl zu unrecht⁷⁹, versucht, dies zu leugnen. In seinem *Artikell* von 1545 zitiert er aus einem Text, der eine Version des Artikels 14 darstellen soll, der Bucer zunächst zugestimmt, dann aber wieder abgeschworen habe.⁸⁰ Dabei führt er zur Unterstützung seines Transsubstantiationsverständnisses ein Augustinus-Zitat an.⁸¹ Im *Regensburger Buch* wird derselbe Passus nicht als solches geführt⁸². Es ist auch keines⁸³. Vielmehr handelt es sich um eine Stelle aus Lanfranc *De corpore et sanguine domini aduersus Berengarium*⁸⁴. Der Mißgriff, mit dem Gropper hier (wohl unwissentlich) eine mittelalterliche Eucharistielehre für eine frühchristliche ausgab, braucht nicht überbewertet zu werden⁸⁵. Er bietet jedoch ein weiteres Beispiel für das Ausmaß der Schwierigkeiten, mit denen die Gesprächspartner rangen. Die Textbasis war nicht gesichert, die Anwendung der Texte oft strittig. Könnte es sein, daß es Bucer in Regensburg ein wenig erging wie Witzel in Leipzig?⁸⁶ Welche theologischen oder sonstigen Probleme auch immer den Vergleich über Artikel 14 letztlich zum Scheitern brachten⁸⁷, die Unsicherheit und die Mißverständnisse auf beiden Seiten hinsichtlich der Grundsätze des Gebrauchs des patristischen Arguments spielten dabei – un-

⁷⁹ Wie Mehlhausen (1969, 199–209) feststellt, ist die im „Artikell“ zitierte Version der Formel sehr stark von Groppers eigener, im *Enchiridion* grundgelegten Theologie geprägt. Die Beiträge Bucers zur Formel im *Wormser* und *Regensburger Buchs* fallen weitgehend unter den Tisch.

⁸⁰ Vgl. Gropper, *Artikell* (BDS 9/1, 492f.).

⁸¹ Gropper, *Artikell* (BDS 9/1, 492, 32–35): *Das dis Sacrament, wie der heilig Augustinus sage, in zweien dingen bestahe, Nemlich in der sichtbarer gestalt der eüsserer zeichen und in dem unsichtbaren fleisch und bluot unsers Herren Jesu Christi, welches wir in diesem sacrament warlich und wesenlich empfahe.*

⁸² Allerdings wird auch die bekannte Stelle aus den Traktaten zum Johannesevangelium (*tract. Io.* 80,3 [CChr.SL 36, 529, 5 f.]: *accedit uerbum et fit sacramentum*) an dieser Stelle im Eucharistieartikel des *Wormser* und *Regensburger Buchs* (ARCEG 6, 69, 13 f.; BDS 9/1, 437, 21 f.) nicht eigens als Augustinus-Zitat angeführt. Vgl. hierzu auch oben Anm. 70 zum Artikel 10 *de sacramentis [in genere]*.

⁸³ Vgl. Augustijn in BDS 9/1, 439, 1, Anm. 242.

⁸⁴ Lanfr. *corp. sang.* 10 (PL 150, 421Bf.): *hoc est namque quod dicimus, hoc modis omnibus contra te [Berengar] ac sequaces tuos approbare contendimus, sacrificium scilicet ecclesiae duobus confici, duobus constare, uisibili elementorum specie, et inuisibili domini Iesu Christi carne et sanguine, sacramento et re sacramenti.* Zur Bedeutung dieses Textes vgl. Jean de Montclos, Lanfranc et Bérenger: La controverse eucharistique du XI^e siècle (= SSL 37), Louvain 1971, bes. 249–482 (Literatur).

⁸⁵ Er scheint von keiner Seite erkannt worden zu sein. Selbst Mehlhausen (1969, 200) spricht noch von „zwei Augustin-Zitaten“.

⁸⁶ Vermuten läßt dies jedenfalls in einigen Punkten die Darstellung Mehlhausens (1969, 209 f.). Vgl. oben Anm. 9.

⁸⁷ Vgl. dazu Mehlhausen 1969, 210 f.

beschadet der von den humanistischen Theologen ja schon auch wahrgenommenen Chancen in dieser Situation – eine nicht unerhebliche Rolle.

D. Irenaeus, Tertullian, Cyprian, Hieronymus,
Basilius, Augustinus

6. Autorität und Hierarchie in der Kirche

In stärkerer Konzentration als in den bisherigen Artikeln finden sich patristische Belege in Artikel 19 zur hierarchischen Verfaßtheit der Kirche. Augustinus wird allerdings erst am Ende zitiert⁸⁸, und noch dazu ungenau. Sein Bild vom Band der Liebe (*uinculum caritatis*), Eph 4,2 f. entnommen, scheint wie aus mehreren Zitaten aus seinem Werk mit jeweils verschiedenen Kontexten zusammengezogen zu sein⁸⁹. Es bildet außerdem den Schluß einer ganzen Reihe von Stellen, an denen es bereits genannt wurde, jedoch nicht im Zusammenhang mit Augustinus, sondern meist im Zusammenhang mit anderen, früheren Kirchenvätern⁹⁰. Erst an dieser Stelle am Ende der Argumentation von Artikel 19 wird es ausdrücklich mit Augustinus in Zusammenhang gebracht, obgleich es im Kontext des *Regensburger Buchs* längst eine vom augustinischen Kontext losgelöste theologische und juristische Bedeutung gewonnen hat.⁹¹ Die übrige Väterdeutung entwickelt sich in hohem Maße teleologisch auf Augustinus hin.

Nach einigen einführenden Gedanken zur Kirche als Leib Christi mit Christus als Haupt – sie werden von einem langen Zitat aus dem Epheserbrief, Eph 4,11–16 (der Text zusammengesetzt aus Vulgata und Erasmusübersetzung) beschlossen – wird aus Cyprians *De catholicae ecclesiae unitate* 4–5 paraphrasiert bzw. zitiert⁹². Konstatiert und postuliert wird dort der vom auferstandenen Christus eingesetzte Monepiskopat als Zeichen der sakramentalen Kircheneinheit⁹³. Im *Regensburger Buch* nicht berücksichtigt wird

⁸⁸ *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 75, 16 f.): *Ceterum ut vinculum istud caritatis, quod ut Augustinus ait, proprium est catholicae ecclesiae donum...*; vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 451, 7 f., Anm. 259).

⁸⁹ Vgl. etwa c. litt. Petil. 2,80,178 (CSEL 52, 110, 22 f.): *praeter ecclesiae communionem et unitatis sanctissimum vinculum et caritatis supereminentissimum donum* und tract. Io. 26,13 (CChr.SL 36, 266, 26 f.): *o sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum caritatis!*

⁹⁰ Vgl. *Regensburger Buch* 18–19 (ARCEG 6, 73, 3–8 74, 30 75, 12); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 445, 15–20 449, 16 451, 5).

⁹¹ Vgl. hierzu die Verweise von Augustijn (BDS 9/1, 451, Anm. 259) auf Decr. Grat. *De cons.* II 63 und Gropper, *Enchiridion*, Bl. 116a.

⁹² *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 74, 1–13); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 447, 17–29); zum Zitat Eph 4,10–16 vgl. *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 73, 25–35); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 447, 7–16).

⁹³ *Cypr. cath. eccl. un.* 4–5 (CSEL 3/1, 212,14–213,5. 213,14–214,5): *super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: „sicut misit me pater ... si cuius tenueritis, tenebuntur“ [Joh 20,21f.] ... quam unitatem tenere firmiter et uindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indiuisum probemus. nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fi-*

der prekäre Kontext der Stellen mit dem Primas von Karthago als Herausforderer des römischen Primatsanspruchs im sogenannten „Ketzerstreit“⁹⁴.

Auch Tertullians *De praescriptione haereticorum* wird ohne ausführlichere Berücksichtigung der Pointe des dort verwendeten Bildes des Reichens der Rechten als Zeichen der Eintracht und Einigkeit herangezogen⁹⁵. Daß die biblische Quelle des Bildes im Galaterbrief zu finden ist, wird zwar noch erwähnt. Nach Gal 2,9 geben Jakobus, Kephas und Johannes den Heidenaposteln Paulus und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft. Jene, „Säulen“ genannt, repräsentieren nach traditioneller Vorstellung das früheste, direkt aus dem Jüngerkreis um Jesus entstandene, noch palästinisch-jüdische Christentum der „Jerusalemener Urgemeinde,“ diese das „hinzugestoßene“ hellenistisch geprägte Heidenchristentum. Nun hat aber Paulus selbst bereits zwei Verse weiter (Gal 2,11–14) jenes Bild der Harmonie zwischen ihm und Kephas grundsätzlich infragegestellt. Im *Regensburger Buch* dagegen wird an dieser Stelle die harmonisierende Darstellung der Apostelgeschichte (Apg 10–15) interpoliert.

Die Harmonisierung der kritischen Darstellung von Gal 2,11–14 mit der harmonisierenden Darstellung besonders in Apg 15 war auch eines der großen Anliegen der patristischen Exegese gewesen⁹⁶. Das dominierende Modell hatte im dritten Jahrhundert Origenes mit seiner Rede vom „Scheinstreit“ geliefert⁹⁷. Erst Augustinus hatte, sogar in Auseinandersetzung mit Hieronymus, auf der Authentizität des paulinischen Konfliktmodells bestanden⁹⁸. Im *Wormser* und *Regensburger Buch* bleibt das Problem unerwähnt. Damit bestätigt sich die bereits an anderen Stellen gemachte Beobachtung einer zwar extensiven, in entscheidenden Punkten jedoch oft inkonsequenten Augustin-Verwendung. In einer anderen Hinsicht erinnert es auch an Witzels und Carlowitz's Modell der Praxis der Frühkirche als

dem ueritatis perfida praeuaricatione corrumpat. episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Vgl. oben Anm. 67.

⁹⁴ Vgl. oben Anm. 67 und 93. Cyprian setzt Mt 16,18 (Primat als Petrusamt) in Zusammenhang mit Joh 20,21 (Sakramentale Macht der Apostel) und verwendet beide Stellen in seiner Argumentation für den Monepiskopat. Er versteht den Primat nicht als Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom, sondern als Primat jedes einzelnen Bischofs in seiner jeweiligen Kirche, und zwar als Garantie der Kircheneinheit im Hinblick auf das vorrangige Heil der Gläubigen. Zumal die Verwendung von Hld 6,8 und Eph 4,4 an dieser Stelle legt diese Deutung nahe. Der Ausdruck *episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur* kann vor dem Hintergrund der Mißstimmigkeiten zwischen Rom und Karthago während der Amtszeit Cyprians sogar als ausdrücklich gegen den (aus Cyprians Sicht überzogenen) römischen Primatsanspruch gerichtet verstanden werden.

⁹⁵ *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 74, 28–30); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 449, 15–17, Anm. 256); Tert. *praescript. haer.* 23,9 (CChr.SL 1, 205, 23 f.): *Itaque et dexteram ei dederunt, signum concordiae et conuenientiae.*

⁹⁶ Vgl. Ralph Hennings, Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11–14 (= SupplVigChr 21), Leiden 1994, bes. 121–130 218–291; Alfons Fürst, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (= JAC.E 29), Münster 1999, 1–87.

⁹⁷ So noch Hieronymus, *comm. in Gal* 2,11–14 (PL 26, 338–342).

⁹⁸ Vgl. Hennings 1994, 290; Fürst 1999, 45–80.

„Richtscheidt des Glaubens,“ das hier offenbar unterschwellig weiterwirkt. Die Gründungszeit der Kirche hat danach eine Zeit heiliger Harmonie, eine Art historisch rückprojizierter, utopischer Idealepoche zu sein, an die sich spätere Zeiten als Vorbild zu halten haben, um in Auseinandersetzung mit ihr ihre Ideale zu formulieren. Eine historisch-kritische Auswertung der Lehre und Praxis der frühen Kirche, die auch mögliche Konflikte in die Analyse miteinbeziehen, ja sogar versuchen würde, eine derartige Analyse für die Bewältigung gegenwärtiger Konflikte nutzbar zu machen, ist von einem solchen Modell nicht zu erwarten.

Wie die Cyprian-Stellen wird auch Hieronymus' *Epistula* 146 als grundsätzlicher Lehrtext zitiert bzw. paraphrasiert. Der Monepiskopat, so Hieronymus, sei als Heilmittel gegen Spaltungen eingesetzt, „so sonst jeder,“ wie es in Bucers Übersetzung für den Landgrafen Philipp heißt, „ein Rott an sich hängen und die kirchen Christi trennen und zertheilen möchten“⁹⁹. Ein Textvergleich zeigt, wie das Zitat im *Regensburger Buch* zum besseren Gebrauch als Grundsatztext abgeändert wurde¹⁰⁰.

[*Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 75, 4f.)]
vgl. Wormser Buch, Latein (BDS 9/1, 449,
20–22)

Hier. ep. 146,1 (CSEL 56, 310)

In schismatis remedium praepositi sunt
[episcopi], ne unusquisque ad se trahens
ecclesiam Christi [unitatem] Christi rum-
peret.

Quod autem postea unus electus est, qui
ceteris praeponeretur, in scismatis reme-
dium factum est, ne unusquisque ad se
trahens Christi ecclesiam rumperet.

Im *Regensburger Buch* wird der Text wie ein allgemeines Gesetz „zitiert“: „Als Heilmittel in Schismen sind Bischöfe eingesetzt“¹⁰¹. Bei Hieronymus ist der Satz in eine Narration eingebunden. Trotz der ins Auge stechenden Ver-

⁹⁹ *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 75, 3–5): *successerunt episcopi, qui singuli singulis ecclesiis, ut Hieronymus inquit, in schismatis remedium praepositi sunt, ne unusquisque ad se trahens ecclesiam Christi rumperet*. Vgl. *Wormser Buch*, Deutsch / Latein (BDS 9/1, 448, 32–35; 449, 19–22); Hier. ep. 146,1 (CSEL 56, 310). Zum Hintergrund von Bucers Übersetzung für den Landgrafen Philipp von Hessen vgl. BDS 9/1, 330–333.

¹⁰⁰ Die Zusätze *episcopi* (nach *praepositi sunt*) und *unitatem* (nach *ecclesiam Christi*) finden sich in Bucers und Ecks Abschriften des *Regensburger Buchs* wie auch in einigen Hss des Hieronymus-Texts (z. B. *Vindob. lat.* 16 [VIII.-IX. saec.]).

¹⁰¹ In Artikel 20 (ARCEG 6, 80, 13–17) wird in ähnlichem Zusammenhang auch Johannes Chrysostomus *hom. in Hebr* 17,3 (PG 63, 131) als patristischer Beleg herangezogen, um das Prinzip von Einheit und Vielheit im Kontext der einen Eucharistie Christi und ihrer Wiederholung im Kult darzulegen: *Et Chrysostomus testatur nos eandem hostiam* [im *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 461, 16 – 462, 1, Anm. 273f.): *historiam*], *quae semel oblata est, in sancta sanctorum semper offerre atque unum esse utrobique sacrificium unum Christum et hic plenum existentem et illic plenum, sic tamen ut, quod nos agimus sacrificium, exemplar sit illius in commemorationem eius, quod factum est semel*. Zwar war der Ausdruck *historia* von seiner primären Verwendung durch Bucer im *Wormser Buch* her vorrangig. Insofern stellt die Abänderung in einigen katholischen Versionen des *Regensburger Buchs* in *hostia* eine Verfälschung dar. Allerdings entspricht *hostia* eher dem Originaltext des Chrysostomus: *... [hostia] quoniam semel fuit oblata [quia una est, non multae] hoc est figura illius, et ipsa istius: eundem enim semper offerimus, non nunc aliam, cras aliam ovem, sed semper eam-*

wendung von *unus* geht es dort im Kern nicht um den Monepiskopat. Hieronymus setzt sich in *epistula* 146 vielmehr mit dem Phänomen auseinander, daß in einigen Diözesen Diakone in der hierarchischen Rangordnung höher stehen als Presbyter. Unter Bezugnahme auf 3 Joh 1 betont er, daß vom Ursprung der Ämter und ihrer Funktion her Presbyter und Bischöfe im Prinzip gleich sind. Lediglich um Spaltungen zu vermeiden, werde einer gewählt (*electus*, nicht *praepositus*), der den übrigen vorstehe.

In ähnlich grundsätzlicher und der Intention des Originals nicht entsprechender Weise wird auch eine Irenaeus-Stelle verwendet. Der Bischof von Lyon, so heißt es, führt in seinem Werk *Contra haereses* die Apostolische Sukzession der Bischöfe als Garantie dafür an, daß das Band der Liebe und Einigkeit in der Kirche nicht zerrissen werde.¹⁰² Tatsächlich demonstriert Irenaeus an den genannten Stellen den offenbar von ihm selbst wie auch von den Verfassern des *Regensburger Buchs* im Kontext der eingangs erläuterten biblisch-patristischen Hermeneutik angenommenen Sachverhalt durch narrative historische Darstellung. Dies widerspricht zwar nicht der im *Regensburger Buch* angegebenen Intention. Der dort nicht an Ort und Stelle mit einem Text belegte Vermerk nimmt jedoch unter anderem auch eine in Artikel 9 im Anschluß an einen ps-athanasianischen Text¹⁰³ zitierte Passage im unmittelbaren Kontext der in Artikel 19 genannten auf; und ein Vergleich mit dieser Stelle zeigt, wie auch dieser Text in bezeichnender Weise abgeändert wurde.

Regensburger Buch 9 (ARCEG 6, 20–22);
vgl. Wormser Buch, Latein (BDS 9/1, 421,
10–12)

Iren. adu. haer. 3,4,1 (SC 211, 45)

Si de aliqua quaestione dubitatio est,
oportet ad antiquissimas recurrere ec-
clesias, in quibus conuersati sunt apostoli
et ab eis de proposita quaestione sumere
quod certum est.

Si de modica aliqua quaestione discepta-
tio esset, nonne oporteret in antiquissi-
mas recurrere ecclesias in quibus apostoli
conuersati sunt et ab eis de praesenti
quaestione sumere quod certum et uere
liquidum est?

dem. quamobrem unum est sacrificium ... pontifex noster ille est qui obtulit hostiam, quae nos mundat. illam nunc quoque offerimus, quae tunc fuit oblata ... hoc fit in recordationem eius [vgl. Lk 22,19]. Vgl. dazu auch unten im folgenden Abschnitt.

¹⁰² Regensburger Buch 19 (ARCEG 6, 75, 12–15); vgl. Wormser Buch, Latein (BDS 9/1, 450, 7–11, 451, 4–6): hoc ordine rite custodito et per legitimam successionem episcoporum conseruato uinculum illud charitatis omnibus charismatibus supereminens imprimis firmatur, quod Irenaeus lib. 3 et 4 contra hereses saepe testatur et docet. Vgl. bes. Iren. adu. haer. 3,3–4 (SC 211, 30–52).

¹⁰³ Disputatio inter Athanasium et Arium siue Arianum, von Johannes Bugenhagen in seine Athanasiusausgabe (Wittenberg 1532) aufgenommen; abgedruckt als Vigilius Tapsensis *Contra Arianos dialogus* (PL 62, 155–179, bes. 162c); vgl. die Angaben in BDS 9/1, 421, Anm. 210; CPPM II, 1692; Gerhard Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897, 35–38; dieser Text ist nicht zu verwechseln mit Vigil. Taps. *Contra Arianos, Sabellianos etc.* (PL 62, 179–238).

Auch hier steht einem prinzipiellen Verständnis des Texts im *Regensburger Buch* das Verständnis des Irenäus gegenüber, der an dieser Stelle offensichtlich nur an die äußere Kirchenordnung betreffende Einzelfragen, keinesfalls aber an eine die Kircheneinheit betreffende, dogmatische Grundsatzfrage dachte¹⁰⁴. Entsprechendes gilt für eine Stelle, an der Basilius von Caesarea eine Lehre von den *Agrapha* zugeschrieben wird, „ungeschriebenen“ bzw. nicht eindeutig schriftbezogenen Dogmen der Kirche¹⁰⁵.

7. Abschließende Anweisungen zur kirchlichen Praxis

In Artikel 20 wird erneut Augustins *Contra Faustum* zitiert. Es geht um die Praxis der Heiligenverehrung. Der Schwerpunkt dort liegt auf der Feststellung, daß die im Kult verehrten Heiligen nicht als Götzen, sondern vielmehr als Vorbilder im Glauben betrachtet würden¹⁰⁶. Zur Untermauerung wird zusätzlich das *Breuiarium Hipponense* zitiert. In der darin gegebenen Zusammenfassung der Beschlüsse des dritten Konzils von Karthago (397) finden sich auch einige Artikel über das liturgische Gebet, das sich an Gott Vater richten soll, wobei im *Regensburger Buch* der Ausdruck *per Christum* ergänzt wird¹⁰⁷. Einige weitere Stellen zur Heiligenverehrung schaffen aber auch einige Verwirrung. Im dritten Buch seines Werkes *Contra duas epistulas Pelagianorum*, so heißt es im *Regensburger Buch* – und es folgt ein wörtliches Zitat von beinahe einer halben Seite –, rechtfertigt Augustinus den Heiligenkult gegenüber dem Vorwurf, er stelle eine Fortsetzung des paganen Götterkults dar. Dieses Zitat stammt jedoch aus *De ciuitate dei*¹⁰⁸. Etwas weiter unten

¹⁰⁴ Norbert Brox (FC 8/3, 39, Anm. 32) schreibt dazu: „Irenäus glaubt fest an die Einheit der Kirche und rechnet deshalb höchstens mit geringfügigen Kontroversen über bedeutungslosere Themen, derentwegen sich eine Spaltung in keinem Fall lohnt.“

¹⁰⁵ *Regensburger Buch* 9 (ARCEG 6, 63, 5–9); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 423, 5–8): *Quamobrem consensum istum communem secundum eam rationem qua loquitur nobis, et in illum finem, in quem respicit, accipere debemus, ne in scripturas impingamus neue dogmata, quae Basilius lib. de spiritu sancto agrapha uocat, cum necessariis dogmatibus de fide confundamus*. Vgl. Basil. *spir. sanct.* 27,67 (SC 17, 478–491). Betrachtet man den Text dieser Stelle genauer, wird deutlich, daß es Basilius nicht um eine Grundsatzfrage als solche geht. Vielmehr wendet er sich ganz konkret gegen den Vorwurf des theologischen Gegners (Eunomius), seine Lehre sei nicht schriftbezogen. Er hält diesen Vorwurf für absurd, zumal unter der Rücksicht, daß er im ganzen Kapitel 27 von *De spiritu sancto* exegetische Untersuchungen bezüglich des Gebrauchs von Präpositionen in sehr wohl schriftbezogenen Lehr-, Gebets- und Bekenntnistexten anstellt.

¹⁰⁶ *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 77, 5–8); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 455, Anm. 262) und die Bemerkung des Herausgebers, das Zitat sei „fast wörtlich“; c. *Faustum* 20,21 (CSEL 25/1, 561–565).

¹⁰⁷ Vgl. *breu. Hipp.* 21a; 23a (CChr.SL 149, 39 f.); *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 77, 25 f.): *...ad solum deum patrem per Christum dirigenda est oratio, ut habet concilium Carthaginense 3*.

¹⁰⁸ *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 78, 7–21): *Praeclare certe Augustinus lib. 3 contra epistolam Pelagii ad Bonifatium cap. 8, non inquit, constituimus martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia, quoniam non ipsi, sed deus eorum nobis est deus...* Lediglich der Ausdruck *non ipsi* erinnert an die angegebene Stelle c. *duas epp. Pel.* 3,8,24 (CSEL 60, 516–517): *... sancti omnes ... in domino laudandi sunt, non in se ipsis*. Vgl. auch *Wormser Buch*, Latein (BDS

folgt ein weiteres Zitat aus *De ciuitate dei*, das sich mit der weiten Verbreitung von Wundergeschichten im Zusammenhang mit den Heiligenkulten auseinandersetzt¹⁰⁹.

In den Anmerkungen zur römischen Meßliturgie spielen die Begriffe *uic-tima* und *sacrificium* eine Rolle. Auch sie werden, worauf offenbar erneut Gropper großen Wert legt, mit patristischen Quellen belegt¹¹⁰. Entsprechendes gilt für eine Anmerkung bezüglich der Sinnhaftigkeit von Totengedenken und verschiedenartigen anderen Devotionsformen im Zusammenhang mit dem Meßopfer¹¹¹. In den restlichen Anordnungen überwiegen Angaben zu kirchenrechtlichen Quellen, vor allem altkirchlichen Konzilien¹¹². Eine letzte Berufung auf Augustinus findet sich in einer Bemerkung zu illiziten Eheschließungen: *Matrimonium uero non diremit*. Die Ehe trennt die davon Betroffenen nicht von der Kirche¹¹³.

E. Schluß

Das *Regensburger Buch* stellt somit eine interessante Quelle für die Verwendung patristischer Texte in der Theologie des beginnenden Reformationszeitalters dar. Es zeigt sich in ihm, wie dominiert jene noch von der humani-

9/1, 457, Anm. 266). Der Rest des, so Augustijn (BDS 9/1, 457, Anm. 267), „fast wörtlichen“ Zitats steht an der im *Regensburger Buch* nicht angegebenen Stelle *ciu. dei* 8,27 (CChr.SL 47, 248).

¹⁰⁹ *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 78 f.): *Nam, ut Augustinus (cum ecclesiam in miraculo ad memoriam beati Stephani facto plaudentem refert), quid, inquit, erat in cordibus exultantium nisi fides Christi, pro qua Stephani sanguis effusus est [etc.].* Vgl. *ciu. dei* 22,8,480 f. (CChr.SL 48, 827); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 459, Anm. 269). Das etc. am Ende des Zitats ist irreführend; denn der (überdimensional lange) Abschnitt, um den es hier nur gehen kann, ist nach *effusus est* zu Ende.

¹¹⁰ *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 79 f.); vgl. dazu bereits oben Anm. 101. Nach Augustijn (BDS 9/1, 461, Anm. 272) sind es aber nicht die von Groppers *Enchiridion* Bl. 104a her angegebenen Stellen, die die Begriffe belegen, sondern *Aug. conf.* 9,13,36 (CChr.SL 27, 153); *Greg. Magn. dial.* 4,58 (PL 77, 425): *salutaris uictima*, ein Begriff, der von hier aus auch Eingang in das *Decr. Grat. De cons.* II 73 gefunden hat.

¹¹¹ *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 81); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 463, Anm. 281). Erneut zieht Gropper Stellen aus seinem *Enchiridion* (Bl. 110b) heran; vgl. außerdem *Aug. cura pro mort.* 1,1–3 (CSEL 41, 621–624); *Io. Chrys. hom.* 41,4–5 zu 1 Kor 15,35 (PG 61, 361); *Io. Damasc. sermo de iis qui in fide dormiunt* 3 (PG 95, 250); *Ps-Dionys. eccl. hier.* 7 (PG 3, 561. 564). Die ps-cyprianische Stelle aus dem sechsten Kapitel des *liber de cardinalibus operibus Christi* mit dem Titel *De coena domini* (PL 189, 1647D 1648BC) hat als wirklichen Autor den Bonnevallensischen Abt Ernardus (oder Arnaud, Ernaud, Arnold) († 1156). Vgl. BDS 9/1, 465, Anm. 284; CPL 67; CPPM 557 (Literatur); zum Kloster Bonneval und seinem Abt Ernardus s. DHGE 4, 421–423. Offensichtlich unterlief Gropper hier ein ähnlicher Fehler wie schon im Fall der Zuschreibung eines Lanfranc-Zitats an Augustinus (s. oben zu Artikel 14, bes. Anm. 84).

¹¹² Vgl. dazu im einzelnen in ARCEG 6, 81. 85 f. Interessant dabei ist unter anderem ein anachronistisch anmutender Verweis auf *Conc. Nic. can. 3*, der die Praxis des Syneisaktentums untersagt.

¹¹³ Vgl. *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 86); *Aug. bono uid.* 8 (CSEL 41, 312 f., bes. 313, 7 f.): *non corpus nuptiarum omni sanctificatione priuauit*.

stischen Rechtfertigungslehre der erasmisch geprägten Einigungstheologie sowie diese von augustinischer Gnaden-, Erbsünden- und Prädestinationslehre war. Auch die Ekklesiologie zeigt sich augustinisch beeinflusst, wenn auch unter Einmischung von Elementen anderer Theologien, etwa der Cyprians, die freilich ebenfalls in hohem Maß durch eine augustinische Brille wahrgenommen wird. Die intellektuelle Gewichtung gnadentheologischer Einsichten bei Augustinus selbst war außerdem geeignet, zum vermittelnden Charakter der Theologie des *Regensburger Buchs* beizutragen. So sehr die Gnade betont wird, sie läßt doch immer noch Raum für die Vorstellung einer natürlichen Vernunft. So sehr der intellektuelle Aspekt sichtbar wird, er kann doch nie außerhalb des Gnadenbegriffs angesiedelt werden. Dadurch sichtbar wird das humanistische Vermittlungsethos, von dem die Hermeneutik des *Regensburger Buchs* noch weitgehend geprägt ist, in deutlichem Unterschied zur Motivation späterer Epochen, die Lehre Augustins und anderer Kirchenväter einerseits möglichst historisch-kritisch „in ihrer Reinheit“ darzustellen, sie andererseits aber auch in das eigene Denken zu integrieren und in dieser Form gegen den jeweiligen theologischen und philosophischen Gegner einzusetzen. Dies gilt unbeschadet der an dieser Studie wohl ebenfalls sichtbar gewordenen Grenzen des humanistischen Anliegens, etwa beim Scheitern Witzels in Leipzig und einigen Fehlgriffen Gropers im *Regensburger Buch*. Auch die Zitate der anderen, insbesondere der früheren Kirchenväter zeigen (gerade auch in der Verfremdung, in der sie zum Teil gebracht werden), wie das Väterstudium der Verfasser des *Regensburger Buchs* von ganz bestimmten, erst in geringen Ansätzen, aber eben doch bereits spürbaren historisch-kritischen Vorstellungen über die frühchristliche Theologie und Praxis sowie der Möglichkeit geprägt war, durch deren – im besten Sinne des Wortes naive – Rekonstruktion theologische und kirchliche Probleme der Gegenwart zu lösen.

Mystik in harten Zeiten

Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Avila und Juan de la Cruz

Von Mariano Delgado

Das 16. Jh. ist in Europa eine Epoche profunder religiöser Sehnsucht, und dies auch in der breiten Masse der Bevölkerung unter den sog. Laien oder *idiotas*; diese religiöse Sehnsucht führt hie und da zur Kirchenkrise, aber nicht zur Gotteskrise, denn das *Solus Deus* ist das gemeinsame – im Eifer des Gefechtes aber nicht immer wahrgenommene – Anliegen der protestantischen und katholischen Reformen. Es ist auch die Zeit, in der die Massenerzeugnisse der Buchdruckpresse in den Volkssprachen die Bildungs- und Lesegewohnheiten breiter Bevölkerungsschichten revolutionieren und so etwas wie eine geistliche Belletristik im Taschenbuchformat entsteht. Und es ist schließlich die Zeit, in der sich jene konfessionellen Identitäten herausbilden, die die religiös-kulturelle Tiefengeschichte Europas bis in die Gegenwart hinein prägen werden, die Zeit, in der man zwischen dem protestantischen und dem katholischen Christsein wählen muß, keine Zeit für Kompromisse und Mittelwege also – jedenfalls nicht nach der geistigen Wende der fünfziger Jahre.

Was Spanien betrifft, so lassen sich im 16. Jh. in religiös-kultureller Hinsicht zwei Phasen deutlich unterscheiden, die mit den Ereignissen auf der europäischen Makroebene eng zusammenhängen und zugleich durch den besonderen spanischen Kontext geprägt sind: eine erste, eher irenische Phase, die bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555) oder, wenn man so will, bis zur Abdankung Karls V. 1556 dauert, und eine zweite, die sich zu Beginn der fünfziger Jahre anbahnt, in den Krisenjahren 1558/1559 das Land in Atem hält und bis zum Tode Philipps II., ja eigentlich bis zu den bourbonischen Reformen des 18. Jh. unter Karl III. anhält. Zwischen 1555 und 1563 ändert sich das geistige Klima in Spanien radikal. Man hat gar von einer Erschütterung gesprochen, die in der Geschichte des Katholizismus ihresgleichen sucht¹. Sie ist, wie mir scheint, nur vergleichbar mit der Modernismus-Krise um 1900.

¹ Vgl. Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México 1986, 712 (französische Erstausgabe: 1937).

1. Harte Zeiten

Teresa selbst nennt ihre Epoche „*tiempos recios*“ oder überaus harte Zeiten². Mit ihrem Urteil steht sie nicht alleine da. Zu den Merkwürdigkeiten dieser Epoche gehört, daß sie von Scholastikern und Mystikern, Hütern der Orthodoxie und Reformern als überaus hart und gefährlich empfunden wird. Der Dominikaner Melchior Cano etwa, der führende Kopf hinter der geistigen Wende, zitiert Vergil: „*Tempora adeo sunt periculosa ut etiam tuta timeamus*“ („Diese Zeiten sind derart gefährlich, daß wir alles Mögliche fürchten müssen“)³. Und selbst der gemäßigte Domingo de Soto, auch Dominikaner, spricht von „diesen so undurchsichtigen und bewölkten Zeiten, in denen die dicken Wolken die Sonnenstrahlen kaum durchlassen, die Unser Herr uns zu senden scheint“⁴. „Glaube in winterlicher Zeit“ (Karl Rahner) war auch im fernen 16. Jh. gefragt.

Auslöser der geistigen Wende auf der europäischen Makroebene war das Scheitern der Glaubensgespräche zwischen Katholiken und Protestanten. Karls Lebenswerk – nämlich die Rettung der kirchlichen Einheit und die Vereinigung der abendländischen Christenheit in einer spanisch-habsburgischen Universalmonarchie – scheiterte an der Intransigenz von Reformatoren und Päpsten, den ostelbischen und oberitalienischen Frühnationalismen, an Frankreichs Machtstreben, an der türkischen Expansion und nicht zuletzt auch an dem eigenen universalen Machtanspruch, der eher dem 13. als dem 16. Jh. entsprach. Karl V. war irgendwie ein anachronistischer *Imperator mundi* und ein Ritter vergangener Zeiten (er forderte bekanntlich Franz I. von Frankreich immer wieder zum Duell auf, um ihre Differenzen in einem ritterlichen Kampf auszutragen, wo und wann der Franzose immer möchte!). Tief enttäuscht, aber die Schuld immer bei den Gegnern suchend, dankt er 1556 in Brüssel ab und zieht sich ins Hieronymiterkloster von Yuste in der spanischen Extremadura zurück, um mit dem Rücken zu Europa seinen Lebensabend zu verbringen. Aber die ersehnte Ruhe wird ihm auch dort nicht gegönnt, denn er wird alsbald mit der spanischen Mikroebene konfrontiert, die er zugunsten Habsburgs imperialer Machtgelüste so vernachlässigt hat.

In Yuste erreicht ihn 1557/1558 die Nachricht über die Aufdeckung eines protestantischen Konventikels in Sevilla, damals die größte spanische Stadt, und Valladolid, damals die Hauptresidenz des Hofes. Über den Kryptoprotestantismus von Valladolid und Sevilla ist geschrieben worden, daß er reiner und entschlossener Protestantismus ist, der die Werke, die kirchliche Vermittlung, die katholische Kultpraxis und das laute Gebet ablehnt. Er wird eher zufällig aufgedeckt. Zur Gruppe von Valladolid gehören zahlreiche Adelige, dazu noch Agustín de Cazalla, Hofkaplan und Beichtvater Karls

² Teresa de Avila, *Obras completas*. Ed. Efraín de la Madre de Dios, Otger Steggink, Madrid 1997, 179 (Vida: 33, 5).

³ Melquíades Andrés, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid 1994, 271.

⁴ José Ignacio Tellechea, *El arzobispo Carranza y su tiempo*. I-II, Madrid 1968, hier II, 256 f.

und als solcher ein unverdächtiger häufiger Gast in Yuste. Um so größer ist dann die allgemeine Bestürzung, die von Karl bis zur *vox populi* die ganze spanische Gesellschaft erfaßt. Von Yuste aus schreibt Karl an seine Tochter Johanna nach Valladolid, die in Abwesenheit Philipps II. Regentin war, und an seinen Sohn, der in Brüssel weilte, man müsse gegen die Dreistigkeit dieser „Lumpenkerle“ (*piojosos*) mit aller Strenge (*mucho rigor y recio castigo*) vorgehen, einen kurzen Prozeß machen (*breve remedio*) und ein Exempel statuieren (*ejemplar castigo*)⁵. Der Großinquisitor Fernando Valdés, von sich aus sowieso dazu geneigt, mit seinem Terror Spanien in Angst und Schrecken zu versetzen, begrüßt diese harte Linie und geht ans Werk. Die Chronik weiß zu berichten:

„Am 21. Mai 1559 wurden in Valladolid in einer großangelegten Zeremonie, nach einer Predigt des Dominikaners Melchior Cano und in Anwesenheit des Infanten Don Carlos, vierzehn Personen zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt und sechzehn ‚wiederversöhnt‘; am 24. September 1559 verbrannte man in Sevilla neunzehn ‚Ketzer‘ (einen von ihnen ‚in effigie‘), sieben kamen als ‚Wiederversöhnte‘ glimpflich davon; im Juli 1559 verließ Philipp Brüssel Richtung Spanien; am 8. Oktober 1559 fand in Valladolid in Gegenwart des inzwischen aus Flandern zurückgekehrten Philipp II. ein feierliches Autodafé mit der Hinrichtung von zwölf Menschen durch das Feuer statt, achtzehn andere wurden öffentlich ‚wiederversöhnt‘. Schließlich ist da noch das Autodafé vom 22. Dezember 1560 in Sevilla zu nennen, wo siebzehn verbrannt (davon drei ‚in effigie‘) und 37 ‚wiederversöhnt‘ wurden“⁶.

Marcel Bataillon hat treffend bemerkt, in diesen harten Zeiten werden Menschen verbrannt, die einige Jahre vorher mit einer kleinen Bußstrafe davongekommen wären⁷. Flankiert werden diese Maßnahmen von einem königlichen Verbot aus dem Jahre 1558, ausländische Bücher einzuführen und überhaupt Bücher ohne ausdrückliche Druckerlaubnis von Krone und Kirche in Spanien zu publizieren; von einer königlichen Verordnung vom 22. November 1559, wonach alle im Ausland studierenden oder lehrenden Spanier innerhalb von vier Monaten zurückkehren sollten; ausgenommen waren nur jene, die sich in Bologna, Neapel oder Coimbra eingeschrieben hatten. Diese letzte Maßnahme wird man später teilweise aufheben, sie ist jedoch sehr bezeichnend für das geistige Klima dieser überaus harten Zeiten. Viel gravierender sind jedoch zwei weitere Maßnahmen, die im August 1559 Schlag auf Schlag folgen: Am 17. August veröffentlicht der Großinquisitor Valdés – wohl auf Anraten Canos – einen vielsagenden Index, der zur Konfiskation und Verbrennung vieler Bücher führt; dazu zählen alle Übersetzungen der Bibel oder deren einzelner Bücher in die Volkssprache; ferner zahlreiche Werke des Erasmus, die Werke seiner Schüler Alfonso und Juan de Valdés; die damals dem rheinischen Mystiker Johannes Tauler zugeschriebenen *Institutiones* und gar die geistlichen Hauptwerke in der Volks-

⁵ Ebd. 233, 232 ff.

⁶ Alain Milhou, Die iberische Halbinsel: I. Spanien, in: Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30). Hrg. von Marc Venard (= Geschichte des Christentums 8), Freiburg 1992, 662–726, hier 685 f.

⁷ Bataillon, Erasmo (wie Anm. 1) 709.

sprache von spanischen Mystikern wie Francisco de Osuna (OFM), Juan de Avila, Francisco de Borja (SJ) und Luis de Granada (OP). Als gleich darauf am 21. August die Inquisition den Dominikaner Bartolomé Carranza (de Miranda), den ehemaligen Beichtvater Karls V. und Philipps II., den hochangesehenen Professor der Theologie (in Valladolid) und Trienter Theologen, den amtierenden Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien nicht zuletzt aufgrund eines Gutachtens von Melchior Cano zu seinem Werk *Comentarios al Catechismo christiano* (1558) in einer Nacht-und-Nebel-Aktion verhaften läßt, weiß man, daß die Ereignisse der Jahre 1558–1559 nicht nur mit den Ereignissen auf der europäischen Makroebene (zur selben Zeit geht Papst Paul IV., ehemals römischer Großinquisitor, gegen die italienischen Spirituali unerbitlich vor; 1559 veröffentlichte er den ersten römischen Index verbotener Bücher) zu tun haben, sondern vor allem mit einer tiefen geistigen Wende in Spanien selbst.

2. Geistige Haupttendenzen in Spanien vor 1559

Um diese Wende besser verstehen zu können, müssen wir einen Blick auf die geistigen Haupttendenzen im Spanien des 16. Jh. vor Carranzas Verhaftung werfen. Fünf solcher Tendenzen lassen sich unschwer erkennen:

Die *alumbrados*, auch *iluminados* genannt, sind Laien (vielfach auch Priester), die von der Berufung aller zur geistlichen Vollkommenheit ausgehen, das Erlangen derselben aber mittels inneren Gebets und privater Erleuchtung abseits der kirchlichen Vermittlung befürworten. Sie gruppieren sich zumeist um *beatas* oder Frauen, die eine besondere geistliche Ausstrahlung haben. Sie sind eher *conversos* oder Neuchristen, die sich der Volkssprache in geistlichen Dingen bedienen und sich für vollkommener als die Altchristen halten; diese verbinden ja die geistliche Vollkommenheit mit den Gelübden und dem klösterlichen Leben. Die „reine“ Liebe zu Gott, die weder der Hoffnung auf den Himmel noch der Angst vor der Hölle entspringt, ist für die *alumbrados* das Ziel, und dies könne durch Gottes Fügung in jedem Stand erreicht werden. Nach dem Prozeß und dem Edikt von Toledo 1525 (das Edikt systematisierte die Lehre der sogenannten *alumbrados* und schuf aus einer sehr heterogenen Bewegung den „Illuminismus“) gelten sie als besiegt, jedenfalls als eine „kontrollierte“ Gefahr; gleichwohl neigt die Inquisition im Spanien des 16. und 17. Jh. dazu, jede spirituelle Erneuerung dem Illuminismus gleichzusetzen. Aus diesem Grund muß bekanntlich Ignatius von Loyola zuerst Alcalá und dann Salamanca Hals über Kopf verlassen.

Die *Humanisten* sind zumeist gebildete Laien oder Kleriker mit niederen Weihen. Sie teilen mit *alumbrados* und Protestanten die Berufung aller zur Vollkommenheit und die Kritik am Mönchtum, die Erasmus mit dem Satz „*monachatus non est pietas*“ plakativ formuliert. Zugleich sind die Humanisten eine ernsthafte Konkurrenz für die scholastischen Theologen, sie sind sozusagen Vertreter einer „liberalen Theologie“ *avant la lettre*, die zu den Quellen gehen möchte: zu der hebräischen und griechischen Bibel, zu den Kirchenvätern und den antiken Philosophen (die Humanisten geben viele dieser Werke neu heraus). Sie pflegen die Rhetorik und schreiben ein ele-

gantes, geschliffenes Latein. Sie greifen die scholastischen Theologen als verstaubte Fachleute an, dazu noch das Ordensleben, die Hierarchie, das Zölibat, den sakramentalen Charakter der Ehe und die katholische Kultpraxis; letztere wird für heidnisch und rabbinisch gehalten. Die Humanisten gefallen zeitweise vielen, lösen aber kaum Begeisterung aus; denn sie sind kühle, elitäre Ireniker und Moralisten der internationalen Gelehrtenrepublik, keine Heiligen und Mystiker. Ihre Lektüre läßt vielfach die Seele austrocknen. Der kluge Ignatius berichtet, daß der Eifer in ihm lau wurde, sobald er anfang, die Schrift *De Milite christiano* des Erasmus, die zwischen 1525 und 1530 in Spanien sieben Auflagen erreichte, zu lesen; und daß die Lauheit größer wurde, je mehr er davon las. So beschloß er, die Schriften des Erasmus nicht mehr zu lesen. Den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu erlaubte er später deren Lektüre nur mit großer Vorsicht und allerlei Kautelen⁸. Bei Erasmus und den Humanisten vermißt Ignatius wohl jene Liebe zur realexistierenden Renaissance-Kirche malgré tout, jenes *sentire ecclesiam*, das die spanischen Reformer und Mystiker auszeichnet.

Die *scholastischen Theologen* vertreten einen theologischen Aristokratismus, wonach die Theologie als *sacra doctrina* etwas für die akademisch Eingeweihten, nicht für das gemeine Volk und schon gar nicht für die Frauen sei; sie lehnen daher die theologisch-geistliche Literatur in den Volkssprachen meistens ab oder stehen ihr mißtrauisch gegenüber, da sie nur Verwirrung im Volk und Unruhe in Kirche und Gesellschaft hervorrufen könne; sie verachten zudem die Humanisten als Männer, die eher von Philosophie und Philologie als von Theologie etwas verstehen. Das will aber nicht heißen, daß die Scholastiker des 16. Jh. mit dieser Haltung Gefahr liefen, in der Bedeutungslosigkeit des akademischen Elfenbeinturmes zu verharren, wie das heute bei den Fachtheologen vielfach der Fall ist. Francisco de Vitoria, der Hauptvertreter des theologischen Aristokratismus, hat in seinen öffentlichen Vorlesungen zu den Fragen der Zeit über tausend Hörer, darunter la *crème de la crème* der spanischen Gesellschaft; und er begründet eine Schule, die sich zur Aufgabe macht, alle Fragen der Zeit zu behandeln; denn Aufgabe und Amt des Theologen reichen für ihn so weit, „daß offenbar kein Gegenstand, keine Untersuchung, kein Gebiet dem Fach und Vorhaben der Theologie fremd ist“⁹. Nun, die Fragen der Zeit in Kirche und Gesellschaft sind für Vitoria eben so kompliziert, daß sie dem Urteil der Fachleute überlassen werden sollten, nicht dem Gemüt des Volkes oder der Rhetorik der Humanisten.

Die *geistlichen Schriftsteller und Mystiker*, vor allem Franziskaner und Jesuiten, vereinzelt aber auch Weltpriester wie Juan de Avila und Dominikaner wie Luis de Granada, schreiben in der Volkssprache, um der religiösen Bildungssehnst der Laien – besonders der Frauen – geistliche Nahrung zu geben; sie erreichen hohe Auflagen, da sie im Trend der Zeit liegen; hie und da vulgarisieren sie in geistlichen Führern, aber auch in Einleitungen in die

⁸ Vgl. Vita Ignatii Loiolae... a Petro Ribadeneira... Rom 1589, lib. I, cap. XIII, S. 48 f. (moderne Ausgabe in: ders., *Historias de la contrareforma*, Madrid 1945, 83).

⁹ Francisco de Vitoria, Vorlesungen I: Völkerrecht, Politik, Kirche. Hrg. von Ulrich Horst u.a. (= Theologie und Frieden 7), Stuttgart 1995, 116 f. (De potestate civili 1).

Hauptstücke christlicher Katechese (Glaubensbekenntnis, Dekalog, Vater Unser, Sakramente) mehr oder weniger geschickt theologisches Fachwissen; anders als (Protestanten,) alumbrados und Humanisten kritisieren sie nicht das Klosterleben oder die katholische Kultpraxis als solche, sondern nur die Mißstände; aber auch sie befürworten die Lektüre der Bibel in der Volkssprache und halten das innere Gebet für die vollkommenere Form.

Die fünfte Gruppe wird schließlich von *Bartolomé Carranza* angeführt und ist für die Hüter der scholastischen Orthodoxie die gefährlichste. Denn bei Carranza handelt es sich, wie gesagt, um einen hochrangigen akademischen Theologen und Kirchenführer, der in vielen Punkten aber der Meinung der geistlichen Schriftsteller und Mystiker ist. Er hat scharfsinnig die Zeichen der Zeit erkannt und möchte zwischen der scholastischen Theologie und der religiösen Sehnsucht des Volkes vermitteln. Daher befürwortet er die Lektüre der Bibel in der Volkssprache, die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit und das innere Gebet. Mit seinem Katechismuskommentar verfaßt er in spanischer Sprache eine leicht zugängliche Einführung in das Christentum, die von Laien mit viel Gewinn gelesen werden kann; aus streng scholastischer Sicht betrachtet, verletzt sie jedoch das Prinzip des theologischen Aristokratismus, drückt vieles mißverständlich bzw. sprachlich unscharf aus, weil sie vielfach auf die Sprache der Reformatoren eingeht (das Buch wurde während der katholischen Restauration in England verfaßt, als Carranza mit den Protestanten intensiv disputierte), und kann daher Unruhe in Kirche und Gesellschaft stiften.

So also ist die geistige Lage in Spanien um die Mitte des 16. Jh. Die scholastischen Theologen, allen voran die Dominikaner, die das innere Gebet, die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit, vor allem aber die Lektüre der Bibel in den Volkssprachen aus Überzeugung ablehnen, weil sie darin die Gefahr sehen, daß man den Säuen Perlen zum Fraße vorwirft und das kirchliche Leben irreparablen Schaden nimmt, werden dagegensteuern.

3. Die geistige Wende

Der erste große Glockenschlag für die geistige Wende war das 1555 in Salamanca erschienene Werk des Dominikaners Juan de la Cruz *Diálogo sobre la necesidad y provecho de la oración vocal*¹⁰. Der Autor ist mit Recht nicht so berühmt geworden wie sein mystischer Namensvetter aus den unbeschuhten Karmelitern, verdient aber als Zeitdiagnostiker allemal unsere Aufmerksamkeit. Wie schon der Titel sagt, handelt es sich bei diesem Werk um eine Apologie des lauten Gebets, vor allem des klösterlichen Chorgebets, verfaßt in der renaissance-üblichen Dialogform: *monachatus est pietas par excellence* lautet die metaphysisch, anthropologisch und theologisch begründete Botschaft des Buches, das vor allem als antierasmianisches Manifest (Bataillon) geschrieben ist, aber auch gegen manche geistliche Schriftsteller und Mystiker (s.o.), die dem inneren Gebet den Vorzug geben.

¹⁰ Neuausgabe: Madrid 1962 (Biblioteca de autores cristianos).

Der zweite Glockenschlag ist ein Gutachten von Domingo de Soto gegen die antimonastische Tendenz in den Statuten der Gesellschaft Jesu, die ja auf das Chorgebet zugunsten der apostolischen Bewegungsfreiheit verzichteten. Eine geistliche Genossenschaft ohne Chorgebet verdient für Soto nicht den Namen eines Ordens. Daraufhin wirft Papst Paul IV. (1555–59) der Gesellschaft Jesu vor, in dieser Frage mit den Ketzern gemeinsame Sache zu machen¹¹. Der Gesellschaft Jesu bleibt nichts anders übrig, als dem Willen des Papstes zu folgen, der ihr das laute Chorgebet auferlegt, und auf bessere Zeiten zu hoffen – die Statuten wurden von Pius IV. (1560–65) in ihrem ursprünglichen Sinne angenommen, Pius V. (1566–72) machte das Chorgebet wieder verbindlich, und Gregor XIII. (1572–85) entschied schließlich im Sinne der Gesellschaft Jesu.

Der dritte (und entscheidende) Glockenschlag ist schließlich das Gutachten Melchior Canos von 1559 zum Katechismuskommentar Carranzas. Für die Ideologie der geistigen Wende jener harten Zeit gibt es kaum ein aufschlußreicherer Dokument als eben dieses mit Polemik und Ironie argumentierende Gutachten¹². Wohl auf seinen Namen anspielend sagte über Cano einer seiner Verehrer, er könne die Ketzer wie ein „Spürhund“ von Ferne riechen¹³. Cano selbst äußerte sich kritisch über Autoren (gemeint ist die Gruppe der geistlichen Schriftsteller und Mystiker) seiner Zeit, die [Giovanni] Battista von Crema, Heinrich von Herph und Johannes Tauler täglich lesen und zitieren, aber ihre Irrtümer, ihren Geist und ihre Absicht weder durch den Geruch noch durch die Spuren noch durch den Geschmack zu erkennen vermögen¹⁴. In seinem Gutachten, das auch interessante Ausführungen über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Natur und Gnade enthält, wirft Cano Carranza massiv vor, das Laienvolk mit der Erörterung von komplizierten theologischen Fragen – wie etwa die nach der Rechtfertigung – in spanischer Sprache zu verwirren. Carranza wird darin nicht weniger als 50 Mal *alumbrado* und 20 Mal Lutheraner genannt, der eine falsche Lehre vertrete und sich einer unpräzisen Sprache bediene. Wer die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit ohne die evangelischen Räte verkünde, der, so Cano ironisch, wisse mehr als Christus, der gesagt habe „geh, verkaufe, was du hast“... (Mk 10,21) und nicht „geh und bete innerlich im Geiste (*vade et ora mentaliter*)“¹⁵. Cano greift die bei den *alumbados* und

¹¹ Vgl. Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration*. VI, Freiburg 1923, 503 f.

¹² Die spanische Version dieses Gutachtens findet sich in: Fermín Caballero, *Conquenses ilustres*, vol. II: Melchior Cano, Madrid 1871, 536–615; die lateinische Version findet sich in: J. Sanz y Sanz, *Melchior Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos*, Madrid 1959, 481–538. Das Gutachten wurde auch von Canos Mitbruder und alter ego Domingo de Cuevas unterzeichnet.

¹³ Vgl. Bataillon, *Erasmus* (wie Anm. 1) 702.

¹⁴ Vgl. Melchior Cano, *De loci theologici*. Ed. H. Serry, Bassani 1746, lib. XII, cap. 10; ähnlich auch in einem Brief an M. Venegas vom 28. März 1556, wo Cano vielsagend hinzufügt, über Iñigo (= Ignatius von Loyola) wisse er nur, daß er von Spanien geflohen sei, als man angefangen hatte, ihm als *alumbrado* den Prozeß zu machen; vgl. Caballero, *Conquenses ilustres* (wie Anm. 12) 500.

¹⁵ Caballero, *Conquenses ilustres* (wie Anm. 12) 577.

Mystikern allzu leichtfertige Berufung auf die mystische Glaubenserfahrung an, denn sie führe dazu, daß man das Lehramt der scholastischen Theologen ablehne und an ihrer Stelle die volkstümlichen Autoren von geistlicher Literatur zu Autoritäten erkläre; wenn das der Weg sei, so Cano, dann schließen wir die akademischen Bücher und Kollegien, die Universitäten mögen zugrunde gehen und wir alle widmen uns fortan dem inneren Gebet. Cano wendet sich auch vehement gegen die Übersetzung der Bibel in die Volkssprachen und deren Lektüre durch das einfache Volk, vor allem durch die Frauen: „... auch wenn die Frauen mit unersättlichem Appetit danach verlangen, von dieser Frucht zu essen, ist es nötig, sie zu verbieten und ein Feuermesser davor zu stellen, damit das Volk nicht zu ihr gelangen könne“¹⁶.

Wie verschieden davon war doch der kühne Wunsch nach Übersetzung des Neuen Testaments in alle Sprachen, den Juan de Zumárraga, der erste Bischof von Mexiko-Stadt, am Ende seiner *Doctrina cristiana* 1546 festhielt: „Und ich bin nicht der Meinung derjenigen, die sagen, daß die idiotas und Ungebildeten die Evangelien und die Briefe nicht in der Sprache eines jeden Volkes lesen sollten. Denn es wäre wohl gegen den Willen Christi, daß seine Lehre und seine Geheimnisse nicht in der ganzen Welt bekannt werden. Daher meine ich, es wäre zweckmäßig, daß jede Person, gleich wie ungebildet sie wäre, die Evangelien und die Briefe des heiligen Paulus lesen könnte. Gott gebe, daß sie in alle Sprachen übersetzt werden, damit alle Völker, auch wenn sie Barbaren wären, sie lesen könnten. Unserem Herrn gefiele, daß ich dies in meinen Tagen noch erlebe“¹⁷.

Cano bleibt innerhalb des Predigerordens nicht unwidersprochen. Domingo de Soto hatte bereits am 14. Oktober 1558 auf Drängen des Großinquisitors ein kleines Gutachten zum Katechismuskommentar Carranzas geschrieben und darin festgehalten, im besagten Buch finde sich gewiß keine formelle Häresie: „Auch wenn einige Ausdrücke mißverstanden werden können, so muß man berücksichtigen, daß der Verfasser an anderen Stellen sie erklärt; wenn man also das eine oder andere Wort ändert, ist alles getan; seine Absicht ist zudem sehr heilig; um Jesu „Christi willen sollen Euer Gnaden daher sehr vorsichtig damit umgehen und jedes Risiko vermeiden“¹⁸. In einem weiteren Gutachten, geschrieben zwischen November 1558 und Januar 1559, in dem Soto einundneunzig ihm vorgelegte Sätze aus dem Katechismuskommentar kritisch bewertet, hält er eingangs fest: „Aus Respekt zu dem Verfasser, der hinsichtlich des Ordenslebens, der Tugend und der Lehre immer einen großen Ruf besaß und heute Primas von Spanien ist, empfiehlt sich folgendes: Auch wenn seine Sätze wegen der Bosheit der gegenwärtigen Zeiten einzeln und streng genommen als korrekturbedürftig

¹⁶ Ebd. 542.

¹⁷ Juan de Zumárraga, *Suplemento del catecismo o enseñanza del cristiano* (segunda parte de la „doctrina cristiana“ más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras...), in: Juan Guillermo Durán (Ed.), *Monumenta catechetica hispanoamericana*. Siglos XVI-XVIII, II, Buenos Aires 1990, 115–159, hier 159.

¹⁸ Wortlaut in: Vicente Beltrán de Heredia, Domingo de Soto. *Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960, 674.

herausgestellt werden, so erkläre man auch den Sinn, den der Verfasser zu beabsichtigen scheint, denn dieser Sinn ist gesund und entschuldigt ihn, und seine Absicht war immer eine katholische¹⁹.

Juan de la Peña, ein Schüler Carranzas, der ebenfalls um ein Gutachten zu seinem Katechismuskommentar gebeten wird, bemerkt ironisch und scharf zugleich, das Problem scheine in der Sprache zu liegen und man dürfe nicht auf eine bestimmte geistliche Sprache verzichten, nur weil sich die Lutheraner (für die Spanier des 16. Jh. synonym für alle Protestanten) ihrer bedienten: „Die Sprache... dieser Ketzler ganz zu vermeiden ist unmöglich, wenn wir nun das Sprechen nicht neu erlernen wollen und die Sprache des hl. Paulus vergessen, die von den unfrohen und profanen Ketzern am meisten benutzt wird“²⁰.

Die Ereignisse der Jahre 1558/1559 und Canos Breitseite zeigen die Wirkung, die bei manchen römischen Dokumenten der Gegenwart zu beobachten ist: Zunächst stimmen sie viele ratlos und traurig, dann aber lösen sie ein schärferes Nachdenken aus und führen zu einer Unterscheidung der Geister, ja zu einer theologischen Erneuerung.

Zum Beleg der ersten Reaktion mögen hier drei Zeugnisse genügen: Teresa selbst hält fest, daß sie die Konfiskation einiger geistlicher Bücher in der Volkssprache sehr bedauert hat²¹. Der Jesuit Pedro Navarro schreibt ironisch an seinen General Laínez: „Wir leben in einer Zeit, da man predigt, die Frauen müßten ans Spinnrad und sollten den Rosenkranz beten und dürften sich nicht mit anderen Frömmigkeitsformen befassen“²². Und Bartolomé de Las Casas, der in diesen Jahren seine *Historia de las Indias* in Valladolid verfaßt und beim Prozeß gegen Carranza als Entlastungszeuge des Angeklagten mutig auftritt („Er ist bei Gott kein Ketzler!“ wird der alte Bischof von Chiapa zu Protokoll geben; bevor Carranza verhaftet wurde, hatte ihm Las Casas in einem Brief empfohlen, er sollte nach Valladolid kommen und seinen Verleumdern mutig entgentreten; Las Casas glaubte wohl, daß es beim Inquisitionsprozeß rechtens zugehen würde), vermachte im November 1559 das Manuskript dem Kolleg San Gregorio von Valladolid mit der Auflage, „daß sie diese *Historia* in den folgenden vierzig Jahren ... keinem Laien zum Lesen überlassen mögen... Es sei auch nicht ratsam, daß alle Mitglieder des Kollegs sie lesen dürfen, sondern nur die Klügsten unter ihnen, damit sie nicht vor der Zeit an die Öffentlichkeit kommt, besteht dazu doch kein Anlaß, noch würde es etwas nützen“²³. Auch für Las Casas' Kampf um Gerechtigkeit und Recht für die amerikanischen Völker hat sich nach der geistigen Wende der Wind gedreht. Er, der Karl V. zu den „Neuen Gesetzen“ (1542) bewegen konnte, wird bei Philipp II. zumeist auf taube Ohren stoßen.

¹⁹ Ebd. 696 f.

²⁰ Tellechea, Carranza (wie Anm. 4) II, 240.

²¹ Teresa de Ávila, *Obras completas* (wie Anm. 2) 142 (Vida 26,6).

²² *Monumenta Historica Societatis Jesu: Litterae quadrimestres* VI, 354.

²³ Bartolomé de Las Casas, *Werkauswahl II: Historische und ethnographische Schriften*. Hrg. von Mariano Delgado, Paderborn 1995, 148.

Die zweite Reaktion wird von Cano selbst eingeleitet, denn parallel zum genannten Gutachten macht er sich daran, die scholastische Theologie methodisch neu zu begründen. Das Ergebnis ist das 1563 posthum erschienene Werk *De loci theologici*. Er scheut sich darin nicht zu sagen (Buch XII, 10), daß er in seinen Vorlesungen die Ordnung des Thomas von Aquin vertauscht hat: Zunächst habe er nämlich gelehrt, was der Glaube sagt, und erst später, was der Verstand zeigt. Seine theologische Methode besteht im wesentlichen in der Suche nach positiven Autoritäten oder Fundorten für die vorausgesetzten Glaubensaussagen. Die Reihenfolge der Fundorte wird so bestimmt: Heilige Schrift, kirchliche Überlieferung, kirchliches Lehramt (v.a. Konzilien), Lehramt der Theologen (v.a. Kirchenväter und Scholastiker), Kirchenrecht, philosophische und historische Vernunft. Canos Methode ist Ausdruck eines negativen Tutorismus, einer extremen Angst vor Irrtümern und Abweichungen; um solches zu vermeiden müsse man in der Theologie den sichersten Weg gehen, und der beste eben darin, von den Glaubensaussagen auszugehen und diese nach allen Seiten hin abzustützen: „Das ‚Sicherheitsdenken‘, das ein theologisches, historisches und pastorales Risiko um beinahe jeden Preis auszuschließen gewillt war, sollte ein Merkmal der nachtridentinischen Theologie werden“²⁴. So ist die „positive“ katholische Theologie nach Trient entstanden, die eine Konzentration auf die sicheren Fundamente des Glaubens befürwortet und so auch eine scholastische Erneuerung auslöst; aber in den Phasen des Selbstdenkertums und der kreativen Auseinandersetzung mit neuen Fragen der Zeit, wie etwa bei der Tübinger Schule, dem Modernismus oder der Nouvelle Théologie, wurden die Grenzen einer solchen Theologie schmerzlich sichtbar, da sie – gegen den Protestantismus gebaut – zur Festigung der katholischen Schultheologie nützlich ist, aber als hermeneutisches Instrumentarium zum Verstehen neuer geistiger Herausforderungen unzureichend ist.

Nach den Maßnahmen der Jahre 1558/59, Canos *De loci theologici* und der Verabschiedung der Trienter Dekrete 1563, die u.a. die vom Konzil in Auftrag gegebene Vulgata als verbindlich erklären, weiß man in Spanien, woran man ist. Aber innerhalb der gezogenen Grenzen gibt es eine erstaunliche Gestaltungsfreiheit. Dieselben Bücher des geistlichen Modeautors Luis de Granada, die 1559 indiziert wurden, können sechs bzw. sieben Jahre später mit geringfügigen Änderungen betreff des inneren Gebets wieder erscheinen; Granada publizierte übrigens so gut wie sein ganzes Werk in eben diesen harten Zeiten! Man kann mit Alain Milhou die Behauptung wagen, daß die Verfasser geistlicher Literatur nicht zu fürchten hatten, beim Heiligen Officium angeklagt zu werden, wenn sie bei all ihrem Nachdruck auf dem inneren Gebet auch die Askese und die „Werke“ betonten und sich der Liturgie, den Volksandachten und dem lauten Gebet gegenüber nicht völlig feindselig zeigten. Das scholastische Mißtrauen gegenüber der geistlichen Literatur in der Volkssprache hält auch Teresa de Avila und Juan de la Cruz nicht davon ab, ihre mystische Erfahrung in eben dieser Sprache zu be-

²⁴ Ulrich Horst, *Die Loci Theologici Melchior Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano* Bartolomé Carranzas, in: FZPhTh 36 (1989) 47–92, hier 92.

schreiben und Kritik an den Mißbräuchen ihrer Zeit zu üben, nun eben mit allen möglichen Kautelen oder Sicherheitsmaßnahmen

Teresa überläßt ihre mystischen Erfahrungen und vielfältigen Unternehmungen der Prüfung und dem Urteil ihrer Beichtväter, ihrer Seelenführer und der besten Theologen der Zeit; sie hebt den Wert liturgischer Handlungen und der volkstümlichen Andachten, versöhnt Martha und Maria, das heißt Werke und Beschauung miteinander²⁵, und beschreibt nachdrücklich ihre Heilsangst. Dennoch ist ihr Leben und Werk von einem subtilen Spiel mit quasi-feministischen Gedanken durchzogen, die bei vielen Männern ihrer Zeit Anstoß erregt. Der Nuntius Sega soll 1578 über sie geäußert haben, „sie sei ein unruhiges, umherschweifendes und widerspenstiges Weib, das unter dem Schein der Frömmigkeit schlechte Lehren erfinde, gegen die Verordnungen des Konzils von Trient die Klausur nicht beachte und sich als Lehrerin ausbeuge gegen die Vorschrift des heiligen Paulus, daß die Frauen nicht lehren dürfen“²⁶.

Juan schreibt kluge Prologe, in denen er sich gründlich absichert, alles dem Urteil der Heiligen Mutter Kirche freiwillig unterstellt (Prologe zu *Cántico*, *Subida* und *Llama*) und treuherzig bekundet, er werde beim Zitieren von Stellen aus der Heiligen Schrift folgendermaßen vorgehen: „Zuerst werde ich sie lateinisch angeben und sie dann im Hinblick auf das erklären, worauf sie sich beziehen“ (Prolog zu *Cántico*)²⁷. Darüber hinaus bekundet er, weder der Erfahrung noch der Wissenschaft allein zu vertrauen, sondern diesen drei Kriterien folgen zu wollen: der Heiligen Schrift, der Überlieferung und der Lehre der Heiligen Mutter Kirche (Prolog zu *Subida*, 2). Da diese Kriterien gerade die ersten drei Fundorte im Canos Werk *De loci theologici* sind, können wir davon ausgehen, daß Juan, der kluge Mystiker und Theologe, dem neuen Paradigma katholischer Theologie seine Reverenz erweisen wollte. Juans Kritik an den kirchlichen (und gesellschaftlichen) Mißständen seiner Zeit ist naturgemäß schärfer als bei Teresa ausgefallen, denn als gut ausgebildeter Theologe konnte er treffsicherer den Finger in die Wunde legen. Er kritisiert schonungslos die Auswüchse der Volksfrömmigkeit, etwa bei den Wallfahrten, der Verehrung der Mutter Gottes, der Beicht- und Gebetspraxis; und er kritisiert darüber hinaus die inkompetenten Beichtväter und Seelenführer seiner Zeit, die kaum über Glaubenserfahrung verfügen und mit ihrem Dilettantismus bei den nach Gott dürstenden Seelen mehr Schaden als Nutzen anrichten. Seelsorgern kann man wohl keinen größeren Vorwurf machen, als das sie ihr Handwerk nicht beherrschen.

²⁵ Die Komplementarität von Martha und Maria hatte Cano in seinem Gutachten (vgl. Caballero, *Conquenses ilustres*, wie Anm. 12, 575 f.) eindrücklich betont und damit jene geistlichen Schriftsteller kritisiert, die der kontemplativen Maria einseitig den Vorzug gaben.

²⁶ Jutta Burggraf, *Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben*, Paderborn 1996, 135 (vgl. auch Teresa de Avila, *Obras completas*, wie Anm. 2, 1181).

²⁷ Juan de la Cruz, *Obras completas*. Ed. Lucino Ruano de la Iglesia, Madrid 131991.

4. Scholastik und Mystik

Canos Werk will den theologischen Aristokratismus und die orthodoxe Lehre sicherstellen. Die Glaubenseinsicht hat Vorrang vor der Glaubenserfahrung und dem inneren Gebet, die nach seiner Meinung zum Illuminismus führen mußten. Der Brückenschlag zwischen Scholastik und Mystik ist ihm kein besonderes Anliegen. Und doch gehört zu den wirklich erstaunlichen Ereignissen dieser harten Zeiten, daß ein solcher Brückenschlag geschieht. Gerade Teresa und Juan werden viel dazu beitragen, ihn zu ermöglichen.

Durch die Ratschläge ihrer Beichtväter hat Teresas Werk vielleicht an Spontaneität verloren, aber an theologischer Tiefe gewonnen. Alain Milhou bringt es auf den Punkt: „Die Kontrolle, der Teresa unterworfen war, hatte den Vorteil, sie zu nötigen, ihre spirituelle Erfahrung auf den Begriff zu bringen, Intelligenz und Sensibilität, Theologie und Frömmigkeit zu einen. Nach Art der Jesuiten wußte sie zu versöhnen, was der große Hochschullehrer Melchior Cano für unversöhnbar hielt“²⁸. Der Dominikaner Domingo Báñez, Inhaber des ersten Lehrstuhls für systematische Theologie in Salamanca und Nachfolger von Vitoria und Cano, ist zeitweise Beichtvater von Teresa und schreibt ein zustimmendes Gutachten zu ihrem Buch *Vida*. 1588 erscheint bekanntlich die erste Gesamtausgabe der Schriften Teresas, von keinem geringeren als Luis de León, Professor zu Salamanca, mit königlicher Druckerlaubnis herausgegeben. Der Dominikaner Alonso de la Fuente, der Spürhund der Inquisition gegenüber den *alumbrados* in der Extremadura (1570–1582), ein zweiter, aber weniger talentierter Melchior Cano, zeigt am 12. Oktober 1589 die Schriften beim Kronrat mit den Worten an: „Und wenn diese Nonne wirklich heilig ist..., so konnte sie nicht die Autorin dieses Buches sein...; dieses dürfte eher das Werk einiger Ketzer sein, die es ihr zugeschrieben haben, um es schönzufärben“²⁹. Aber de la Fuente wird kein Gehör geschenkt. Nach der Heiligsprechung 1622 werden Teresas Schriften in der gesamten katholischen Welt erst recht zu einem geistlichen Bestseller.

Um einen Brückenschlag zwischen Theologie und Spiritualität, Scholastik und Mystik ist Juan de la Cruz besonders bemüht; er spricht in seinen Prologen ausdrücklich davon: Mit der scholastischen Theologie versteht man die göttlichen Wahrheiten, mit der mystischen aber erfährt und schmeckt man sie durch Liebe; so sind scholastische und mystische Theologie aufeinander angewiesen (Prolog zu *Subida*, 3). Juan drückt sich immer wieder in scholastischer Sprache aus und zitiert präzise nicht nur die Bibel, sondern auch Augustinus und Dionysius Areopagit, Bernhard, Thomas und Aristoteles. Anders als Teresa wird der hermetische Juan im 17. Jh. kaum rezipiert; er bleibt ein Geheimtyp für Eingeweihte und steht unter Verdacht, Nachttischlektüre der Quietisten (Miguel de Molinos!) zu sein³⁰. Erst nach

²⁸ Milhou, Die iberische Halbinsel (wie Anm. 6) 697, ähnlich auch Andrés, Historia (wie Anm. 3) 316.

²⁹ Alvaro Huerga, Las lecturas místicas de los *alumbrados*, in: Santa Teresa y la literatura mística hispánica. Actas del I congreso internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica. Ed. Manuel Criado de Val, Madrid 1984, 571–581, hier 581.

³⁰ Vgl. José Ignacio Tellechea, La mística de San Juan de la Cruz y las heterodoxias:

der Seligsprechung 1675, vor allem aber nach der Heiligsprechung 1726 (Molinos' Quietismus wurde 1687 verurteilt), kommt eine Rezeption in Gang, die mit der Ernennung Juans zum Kirchenlehrer 1926 den entscheidenden Antrieb erhält.

Nicht zuletzt angeregt durch die Lektüre von Teresa und Juan versuchen die akademischen Theologen um 1600, in scholastischen Formeln auszudrücken, was die Mystiker erfahren und durch Bilder, Vergleiche und Gleichnisse beschreiben. So kommen Scholastik und Mystik, seit dem 13. Jahrhundert immer mehr getrennt, bei der theologischen und spirituellen Erneuerung des spanischen Katholizismus einander näher. Die Professoren von Salamanca behandeln nach Trient nicht nur alle theologischen, moralischen, juristischen, politischen und wirtschaftlichen Fragen der Zeit, sondern sprechen auch noch vom Gebet und von der mystischen Vereinigung mit Gott³¹. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vertrat Vitoria hingegen eine streng rationale Scholastik und bemerkte ironisch, wahre Kontemplation sei die Lektüre der Heiligen Schrift, wahre Weisheit ihr Studium; diejenigen aber, die nicht studieren können, mögen sich lieber dem Gebet hingeben³².

5. Ausblick

Teresa und Juan leben und wirken in harten Zeiten. Eine Inquisition, die – Dostojewskis Legende vom Großinquisitor ähnlich – vielfach zu rigoros ist und das Gebot der Barmherzigkeit mißachtet, lauert immer und überall. Im Schatten des Prozesses gegen den unglücklichen Dominikaner Francisco de la Cruz in Lima (1572 verhaftet, 1578 verbrannt) sagt Juan Plaza, der Visitor der Jesuiten in Peru, 1577 in Cuzco seinem Mitbruder Luis López, der auch angeklagt werden sollte, das Heilige Offizium führe seine Geschäfte mit einer solchen Strenge, daß man unseren Herrn Jesus Christus, wenn er wieder auf die Erde käme, zum Scheiterhaufen verdammen oder zum Tragen eines *sanbenito* verurteilen würde³³.

Auch wenn die ca. 700 Todesopfer der spanischen Inquisition von 1530 bis zu deren Abschaffung im 19. Jh. verglichen mit den vielen Menschen, die dem Hexenwahn anderswo zum Opfer fielen, eine relativ kleine Zahl darstellen, wäre es zynisch das Wirken der Inquisition mit der Bemerkung zu verharmlosen, mit der Stalin die Opfer seines Terrors zu einer Fußnote der Geschichte herabwürdigen wollte: „Wo gehobelt wird, fallen Späne“. Die Maßnahmen, die in den hier beschriebenen harten Zeiten getroffen wurden, riefen abgesehen von den konkreten menschlichen Tragödien und

Mística, alumbrados y quietistas, in: Actas del congreso internacional Sanjuanista. Avila 23–28 de Septiembre de 1991. I–III., Valladolid 1993, II, 347–369, hier 349 f.

³¹ Andrés, Historia (wie Anm. 3) 267–313.

³² Francisco de Vitoria, Comentarios a la Ila-IIae de Santo Tomás, VI, Salamanca 1952, 312 (Kommentar zu q. 182, a. 4).

³³ Vgl. Alvaro Huerga, Historia de los alumbrados (1570–1630), III: Los alumbrados de Hispanoamérica (1570–1605), Madrid 1986, 195.

der sich ausbreitenden Kultur des Denunziantentums zwei Schattenseiten hervor, die besondere Beachtung verdienen:

Der spanische Katholizismus des 16. und 17. Jh. weist dem gesprochenen Wort (Predigten, Andachten), dem Bild (sakrale Malerei und Holzschnitzerei) und der Gebärde (Mysterienspiele, Prozessionen) einen vorherrschenden Platz zu; all das, was *alumbrados* und Protestanten als unnötige Fesseln kritisierten, wird – freilich zumeist in einer von den Mißbräuchen gereinigten Form – zum Inbegriff des spanischen Barockkatholizismus; das geht gut, solange der ursprüngliche Reformelan präsent ist, kann aber mit der Zeit zum leeren Ritus und zur zweifelhaften Volksreligiosität verkommen.

Die verschiedenen von der Inquisition zusammengestellten Listen verbotener Bücher sowie die von ihr wirkungsvoll inszenierten Bücherverbrennungen rufen im Volk mit der Zeit ein spontanes Mißtrauen gegenüber den Büchern und der Kultur überhaupt wach und befestigen darüber hinaus den theologischen Aristokratismus. Zuverlässige geistliche Autoren wie Teresa von Avila werden zwar viel gelesen; aber diese Lektüre kann das oben erwähnte Mißtrauen, dessen Folgen lange Zeit das Geistesleben belasten, nicht aus der Welt schaffen. In einem solchen Klima werden die Laien wie im Mittelalter wieder zu *idiotas*. Und wie im Mittelalter sind schreibende Frauen so gut wie nur hinter Klostermauern zu finden.

Aber das wirklich erstaunliche Phänomen dieser harten Zeiten ist, daß nach den Maßnahmen der Jahre 1558/59 – Bataillon spricht ironisch von einem *cordon sanitaire* zum Schutz des Glaubens – Theologie und kirchliches Leben in Spanien eine für die katholische Welt beispielhafte Erneuerung durchmachen. Dies deutet darauf hin, daß der wahre *cordon sanitaire* zum Schutz des Glaubens weniger auf der Inquisition beruhte, als vielmehr auf der Unterscheidung der Geister durch die Theologen und Juristen sowie auf dem Wirken eines Episkopats und eines Klerus, die weitgehend gebildet und vorbildhaft waren, auf der erneuerten sonntäglichen Predigt, besonders in der Fastenzeit, auf den Kongregationen und Bruderschaften, auf den hervorragenden geistlichen Büchern, die in jener Zeit entstanden, und nicht zuletzt auf der missionarischen Dynamik so vieler Menschen, die nach Afrika, Europa und vor allem Amerika mit Begeisterung zogen³⁴. Bei aller Kritik an den Maßnahmen jener harten Zeiten dürfen wir nämlich eines nicht übersehen: Teresas und Juans Zeiten waren in Spanien alles in allem auch Zeiten der ansteckenden „Freude“ am Katholischsein und der dynamischen kirchlichen Erneuerung, nicht der unsicheren und mutlosen, sich mit sich allein beschäftigenden kleinen Herde, die der Welt scheinbar nur noch die eigenen Identitäts- und Strukturprobleme mitzuteilen, aber keine frohe und freimachende Botschaft mehr zu verkünden hat.

³⁴ Vgl. Andrés, *Historia* (wie Anm. 3) 273.

Carl Blum – Prediger der Rußlanddeutschen

Von Ralph Hennings

1. Einführung

Carl Blum¹ wäre ein unbekannter Pfarrer des 19. Jahrhunderts geblieben, wenn er nicht zwei Predigtsammlungen vorgelegt hätte, die sich bis heute unter den lutherischen Rußlanddeutschen größter Beliebtheit erfreuen und zu Zehntausenden nachgedruckt werden. Bei vielen gehört neben Bibel und Gesangbuch „der Blum“ zur häuslichen Andacht. Seine Predigten werden bis heute in den brüdergemeindlich geprägten Versammlungen in den GUS-Staaten oder in Deutschland als Lesepredigten für den sonntäglichen Gottesdienst gebraucht². Blums Predigtbände haben nach dem Zweiten Weltkrieg die anderen Predigt- und Andachtsbücher nahezu vollständig verdrängt, die vorher unter den Rußlanddeutschen verbreitet waren³. Die inzwischen quasi-kanonische Stellung dieser Predigtbände zeigt sich darin,

¹ Die Schreibung des Vornamens wechselt. In den Lexika findet er sich zumeist als „Karl Blum“, während die Predigtbände als Verfasserangabe „Carl Blum“ tragen. Die Abkürzungen in diesem Artikel folgen Siegfried Schwertner, IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin – New York ²1992 (= Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis).

² Carl Blums Predigten gehören zu dem kleinen Schatz an religiöser Literatur, den Rußlanddeutsche durch Vertreibung, Krieg und Zwangsarbeit gerettet haben. Vgl. Hans-Christian Dietrich, in: Das Gute behaltet. Kirchen und religiöse Gemeinschaften in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten, Erlangen 1996, 86: „Christliches Leben war nur noch im Verborgenen [...] möglich. Hier bewährte sich die Tradition der Erweckungsbewegung. Es waren ‚Brüder‘ und ‚Schwestern‘ der Gemeinschaften, die nicht nur bereit, sondern auch fähig waren, kleine Gruppen zur Andacht zu sammeln. Dieser und jene [sic!] hatten auch die Bücher dazu bei der Vertreibung mitnehmen können: die Bibel, das wolgadeutsche Gesangbuch, das wolgadeutsche Gemeinschaftsliederbuch, die Predigtbände von Carl Blum, Brastberger, Hofacker“. Zur Verbreitung in den heutigen GUS-Staaten vgl. Gerd Stricker, Religion in Rußland, Gütersloh 1993, 143, der die heutige lutherische Kirche unter den Rußlanddeutschen als „Brüdergemeinschaftswesen mit einem pastoral-kirchlichen Anstrich“ beschreibt.

³ Vgl. die umfassende Auflistung von gebräuchlichen Predigt- und Andachtsbüchern bei Johannes Schlundt, Die Gemeinschaftsbewegung unter der deutschen Bevölkerung in Rußland bzw. der UdSSR in Vergangenheit und Gegenwart, Steinau a.d. Straße, o.J. 10.

daß die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten (ELKRAS) heute genötigt ist, neben den Texten der Lutherischen Perikopenordnung von 1977 die Perikopen anzugeben, die Blums Predigten zu Grunde liegen.

Der Verfasser dieser Predigtbände ist trotz der großen Verbreitung seiner Bücher völlig unbeachtet geblieben. Nur wenige kennen seine Herkunft und zu seiner Stellung in der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts gibt es bis jetzt keine Untersuchung. Diesem Mangel möchte die vorliegende Studie abhelfen.

2. Der Lebenslauf von Carl Blum im Überblick

Carl Wilhelm Theodor Blum stammte aus dem Baltikum. Er wurde am 4. 5. 1841 in Garßen (Kurland) geboren⁴. Sein Vater, der Landmann Peter Blum starb bereits 1846. Carl Blum kam als Pflegekind in die Obhut von Pastor Gustav Gottlieb Grüner in Subbath. Dort wurde er von 1850–55 in der Neu-Subbathschen Stiftsschule und von 1855–57 im Haus von Pastor Grüner unterrichtet. 1857–60 besuchte er das Gymnasium in Mitau. Von 1860–65 studierte er Theologie an der Universität Dorpat. Von 1865–67 arbeitete er als Hauslehrer bei Pastor Karl Gideon Urban in Erwahlten. Während dieser Zeit bestand er die Konsistorialexamina beim kurländischen Konsistorium und absolvierte sein praktisches Jahr bei Pastor Urban, sowie seinem Pflegevater. Am 31. 12. 1867 wurde er in Riga zum Adjunkten des Propstes Georg Gustav Schilling zu Schwaneburg-Aahof in Livland ordiniert⁵. Am 10. 1. 1868 heiratete er die Tochter des Propstes, Marie Louise Schilling. Seinen Dienst als Pastor verbrachte er zum überwiegenden Teil in den deutschen Kolonien in Rußland. Er war vom Juni 1868 bis Juni 1872 Pastor in der Wolgakolonie Morgenthau im Gouvernement Samara. Während dieser Zeit wurde seine erste Abhandlung 1871 in Saratow gedruckt: „Fraget nach den vorigen Wegen, eine Predigt über Jer 6,16“. Von der Wolga wechselte Blum nach Südrußland und war von September 1872 bis November 1874 Pastor in der Kolonie Ludwigsthal im Gouvernement Jekaterinoslaw (Tau-

⁴ Die biographischen Angaben verdanken sich, so weit nicht anders nachgewiesen, dem Eintrag bei Theodor Kallmeyer, *Die evangelischen Kirchen und Prediger Kurlands*, ²1910 in: *Deutsches Biographisches Archiv*, hg. v. Bernhard Fabian (Mikrofiche Edition), München 1982. Die Informationen bei Joseph Schnurr (Bearb.), *Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen* (= Heimatbuch, Jahrbuch 1969–1972, der Deutschen aus Rußland), Stuttgart 1972 sind für Carl Blum unzuverlässig. Der Eintrag in der Liste der evangelischen Prediger (285) enthält mehrere offensichtliche Fehler. Leider sind auch die Angaben des neuen Nachschlagewerks von Amburger wenig weiterführend und überdies nicht zuverlässig. Erik Amburger, *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937*, Lüneburg-Erlangen 1998. Die Angaben des biographischen Artikels zu Carl Blum stimmen nicht mit den Angaben zu den einzelnen Gemeinden überein.

⁵ Zur Charakterisierung von Propst Schilling siehe seine Eröffnungspredigt der Propstsynode in Sissegall am 30. 5. 1867, in: *Mitteilungen für die evangelische Kirche in Rußland* 23 = NF 14 (1867) 266–277.

rien)⁶. Am 20. 9. 1873 wurde dort sein Sohn Johannes Blum geboren. 1874 wurde Carl Blum als Pastor nach Dondangen in Kurland berufen. Er trat am 27. 11. 1874 sein Amt an und wurde am 29. 7. 1875 vom Generalsuperintendenten Lamberg⁷ eingeführt. Er blieb fünf Jahre in Dondangen, bis er wieder an die Wolga ging. Die Verbindung ins Baltikum blieb aber bestehen. Alle seine größeren Werke wurden dort verlegt: „Gnade um Gnade. Evangelienpredigten für das ganze Kirchenjahr“ in Mitau 1884⁸; „Himmelan. Tägliche Morgen- und Abendandachten“ in Riga 1891; „Christus unser Leben. Epistelpredigten“, in Dorpat 1897⁹. Vom Juni 1879 bis Oktober 1881 war er Pastor in der Kolonie Fresenthal im Gouvernement Samara und von Oktober 1881 an in seinem endgültigen Wirkungsort, der Kolonie Krasnoj ar der Wiesenseite der Wolga¹⁰. Im Jahre 1889 wurde ihm das goldene Predigerbrustkreuz verliehen. Von 1898–1900 leistete sein Sohn Johannes das Probejahr beim Vater in Krasnoj ar¹¹. Im Juni 1901 wurde Carl Blum Propst der Wiesenseiten-Präpositur. Sein Wirken an der Wolga endete 1905. Er starb am 10. 2. 1906 in Dorpat. Carl Blum gehört zu den zahlreichen baltischen Pfarrern, die ihren Dienst in den Kolonien in Rußland leisteten. Im Gegensatz zu den meisten von ihnen gelang es Carl Blum aber, mit den Kolonisten vertraut und, so weit möglich, einer der ihren zu werden¹². Davon

⁶ Das Kirchspiel wurde 1864 gegründet und umfaßte 24 deutsche Gemeinden. Nach der Zählung von 1905 lebten hier ca. 6057 Deutsche, 6 Esten und 2 Letten; Angaben bei Schnurr (wie Anm. 4) 371.

⁷ Theodor Emil Lamberg (1815–1895) Generalsuperintendent und Vizepräsident (d.h. theologischer Leiter) des Kurländischen Konsistoriums von 1862–1887, Angaben nach: Deutschbaltisches Biographisches Lexikon, Lexikon 1710–1960, hg. v. Wilhelm Lenz, Köln 1970, 438 f.

⁸ Carl Blum, Gnade um Gnade. Evangelienpredigten für das ganze Kirchenjahr, Nachdruck Kassel 1993.

⁹ Carl Blum, Christus unser Leben. Wolgadeutsche Predigten, Nachdruck Erlangen 1993.

¹⁰ Die Wolgakolonien wurden je nach dem auf welcher Seite der Wolga sie lagen, unterschieden nach „Bergseite“ (östlich der Wolga) und „Wiesenseite“ (westlich der Wolga). Bei Amburger, Pastoren (wie Anm. 4) wird angegeben, daß Carl Blum der erste Pfarrer der 1880 gegründeten Kirchengemeinde Krasnoj ar war. Bei Schnurr (wie Anm. 4) finden sich widersprüchliche Angaben, die vielleicht auf die Namensähnlichkeit zwischen Krasnoj ar und Krassnodar zurückzuführen sind; auf Seite 341 ist angegeben, daß Carl Blum von 1881–1905 Pastor in Krassnodar war, während er auf Seite 350 für die Zeit von 1871–1905 als Pastor von Krasnoj ar verzeichnet wird.

¹¹ Angabe bei Schnurr (wie Anm. 4) 350.

¹² Gerd Stricker, Deutsches Kirchenwesen in: Ders. (Hrsg.), Deutsche Geschichte im Osten Europas. Rußland, Berlin 1997, 324–418, hier 339: „Baltische Pastoren, seit 1832 in großer Zahl in die Kolonistendörfer entsandt, haben es dort selten lange ausgehalten, zu fremd war ihnen die Mentalität der Kolonisten; meist blieben sie nur, bis sich in der baltischen Heimat eine Pfarrstelle für sie fand.“ Im Gegensatz dazu ging Carl Blum nach fünf Jahren Pfarramt im kurländischen Dondangen sogar wieder zurück an die Wolga! Zum nicht immer spannungsfreien Miteinander von Kolonisten und Pfarrern vgl. Regina Römhild, Die Macht des Ethnischen: Grenzfall Rußlanddeutsche: Perspektiven einer politischen Anthropologie (= Europäische Migrationsforschung 2) Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1998, 61 f.

zeugt der andauernde Erfolg seiner Predigtbücher unter den Rußlanddeutschen bis auf den heutigen Tag.

3. Einflüsse auf Carl Blum

Von Carl Blum sind außer seinen Veröffentlichungen keine Selbstzeugnisse bekannt. Bei dem Versuch, seine Biographie über die oben genannten Stationen hinaus zu rekonstruieren, ist man darauf angewiesen, indirekte Zeugnisse heranzuziehen und diese mit seinen Predigten in Beziehung zu setzen. Das wird im Folgenden versucht. Zunächst sollen die Einflüsse auf Carl Blum in Schulzeit und Studium beschrieben werden.

3.1. *Schulzeit in Subbath*

Den größten Teil seiner Kindheit verbrachte Carl Blum unter der Obhut seines Pflegevaters Pastor Gustav Gottlieb Grüner in Subbath. Dieser nahm das verwaiste Kind im Alter von fünf Jahren auf und sorgte für den Unterricht. Der Schul- und Privatunterricht¹³ in Subbath befähigte Carl Blum, das Gymnasium in Mitau zu besuchen. Von Pastor Grüner gibt es aus der betreffenden Zeit zwei Selbstzeugnisse. Den Aufsatz über die „Selbst-Communion der Geistlichen“¹⁴ von 1862 und den Bericht über „Das Missionsfest am 3. und 4. Septbr. 1863 in der Neu-Subbathschen Gemeinde in Kurland“¹⁵. Beide Schriften zeigen Grüner als lutherischen Pfarrer, der an den Bewegungen seiner Zeit Anteil nahm und versuchte, Kirche und Gemeinden zu einer vertieften Frömmigkeit zu bewegen. In diesem Sinne hat er seinen Ziehsohn vierzehn Jahre lang beeinflusst.

3.2. *Die baltische Pfarrerschaft*

Carl Blum wuchs unter der Obhut von Gustav Gottlieb Grüner in einem Pfarrhaus auf. Die eigentümliche Atmosphäre eines baltischen Pfarrhauses in der Mitte des 19. Jahrhunderts hat seine Kindheit und Jugend geprägt. Die Stellung der Pastoren im Baltikum war zu dieser Zeit nur mit der des Adels zu vergleichen, denn „die Geistlichkeit erhielt auf dem Lande ihren Lebensunterhalt im wesentlichen auf dieselbe Weise wie der grundbesitzen-

¹³ Diese Art des Privatunterrichts oder sogar einer kleinen Privatschule ist typisch für baltische Pfarrhäuser. Vgl. Wilhelm Lenz, Zur Verfassungs- und Sozialgeschichte der baltischen evangelisch-lutherischen Kirche 1710–1914, in: Reinhard Wittram (Hrg.), *Baltische Kirchengeschichte*, Göttingen 1956, 110–129, hier 125: „So entwickelten sich in einzelnen Pastoraten kleine Privatschulen mit dem Charakter eines Progymnasiums“.

¹⁴ Gustav Gottlieb Grüner, Ist die Selbst-Communion der Geistlichen zulässig, in: *Mitteilungen für die evangelische Kirche in Rußland* 18 = NF 9 (1862) 417–435, siehe auch die *Retractatio*, 593f.

¹⁵ Gustav Gottlieb Grüner, Das Missionsfest am 3. und 4. Septbr. 1863 in der Neu-Subbathschen Gemeinde in Kurland, in: *DZTK* 6 (1864) 100–108.

de Adel.“¹⁶ Dazu kam, daß seit der Gründung der Universität Dorpat die Beziehungen zwischen Pfarrern, sog. Literaten und dem Adel noch vertrauter wurden, da es sich zumeist um Kommilitonen handelte¹⁷. So erkannten die adeligen Gutsbesitzer meist die Familie des Pastors als gleichberechtigt an. Dabei orientierten sich die Formen des gesellschaftlichen Lebens an denen des Adels. Beide gesellschaftlichen Gruppen hatten neben Lebensgrundlage, universitärer Bildung und gesellschaftlichen Formen auch noch die starke Betonung der Familie gemeinsam. Im Baltikum hatte sich auf diese Weise bereits im 18. Jahrhundert ein Pastorenstand gebildet, in dem die Söhne den Beruf des Vaters ergriffen und Töchter anderer Pastoren heirateten – ein Verhaltensmuster, das Carl Blum übernommen hat. Er wuchs als Pflegekind in diese Familienstrukturen hinein, dann heiratete er die Tochter seines Mentors, des Propstes Schilling. Sein Sohn Johannes Blum wurde wiederum Pfarrer und heiratete 1899 Alice Grüner, die Tochter von Carl Blums Ziehvater aus Subbath¹⁸. Carl Blum entsprach damit in Bildungsgang, Familienleben und theologischer Prägung vollkommen dem Erscheinungsbild eines baltischen Pfarrers seiner Zeit.

3.3. Studium in Dorpat 1860–1865

An der Universität Dorpat¹⁹ hatte sich zur Studienzeit von Carl Blum die Verbindung von Erweckungsbewegung²⁰ und lutherischer Theologie durchgesetzt²¹, die so typisch für die Erlanger Schule ist²². Diesen Zusammenhang beschreibt Gottfried Horning folgendermaßen:

¹⁶ Lenz (wie Anm. 13) 115.

¹⁷ Dazu ebd. 121–123.

¹⁸ Amburger, Pastoren (wie Anm. 4) 264.

¹⁹ Zur Universität Dorpat und ihrer theologischen Fakultät vgl.: Roderich von Engelhardt, Die deutsche Universität Dorpat in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung (= Schriften der deutschen Akademie 13), München 1933; Heinrich Seesemann, Die theologische Fakultät der Universität Dorpat 1802–1918, in: Reinhard Wittram (Hrg.), Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, 206–219; Peter Hauptmann, Dorpat, in: TRE 9 (1982) 158–162. Zur Bedeutung der Universität Dorpat für die Pfarrerschaft der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland in der Mitte des 19. Jahrhunderts vgl. Gerd Stricker, Rußland (wie Anm. 12) 352: „Wie mit einem unsichtbaren Band wurde diese Kirche umschlossen vom Lebensbund der in Dorpat ausgebildeten Pastoren“.

²⁰ Zur Geschichte der Erweckungsbewegung vgl. Gustav Adolf Benrath, Erweckung / Erweckungsbewegungen I, in TRE 10 (1982) 205–220; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Die Erweckungsbewegung, Neuendettelsau 1957.

²¹ Zur Geschichte des Wiederentdeckung der lutherischen Theologie vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Gestalten und Typen des Neuluthertums, Gütersloh 1968 und Friedrich Wilhelm Winter, Die Erlanger Theologie und die Lutherforschung im 19. Jahrhundert (= LKGG 16), Gütersloh 1995.

²² Vgl. Holsten Fagerberg, Luthertum II, in: RGG ³⁴ (1960) 536: „Das Neuluthertum war ursprünglich eine Erweckungsbewegung [...] Im Gegensatz zum ursprünglichen Luthertum ist das Neuluthertum eine ausgesprochene Erfahrungstheologie, die fordert, daß auch der wissenschaftlich arbeitende Theologe bekehrt sein soll“.

„Die Theologen der Erlanger Schule entdeckten, daß von dem Schleiermacherschen Erbe der Erfahrungstheologie und von dem persönlichen Erlebnis der Wiedergeburt her der gesamte Umfang der lutherischen Lehre gedeutet und angeeignet werden kann. Die persönliche Glaubenserfahrung gibt Anlaß zu einem tieferen Eindringen in die reformatorische Theologie Luthers“²³.

Carl Blum studierte von 1860–1865 an der Universität Dorpat Theologie. An der theologischen Fakultät lehrten in diesen Jahren folgende Professoren²⁴: Johann Heinrich Kurtz (1858–1870 Exegetik), Moritz von Engelhardt²⁵ (1853–1881 Kirchengeschichte), Alexander von Oettingen²⁶ (1853–1880 Dogmatik) Wilhelm Volck, (1861–1898 Semitische Sprachen)²⁷, Arnold Christiani, (1852–1865 Praktische Theologie, in Theodosius Harnacks Abwesenheit²⁸ seit 1855 zugleich Prediger der neugegründeten Dorpater Universitätsgemeinde).

Bereits vor dem Studienbeginn von Carl Blum war die Fakultät durch konfessionelle lutherische Professoren geprägt. Den Höhepunkt dieser Ausrichtung erreichte sie aber erst mit der gleichzeitigen Berufung von Moritz von Engelhardt und Alexander von Oettingen im Jahre 1853²⁹. Damit dominierte der Einfluß der Erlanger Schule an der Fakultät während der gesamten Studienzeit Carl Blums. In seinen Predigten ist eine Fernwirkung der Konzepte dieser heilsgeschichtlichen Theologie noch deutlich festzustellen. Deshalb soll im Folgenden kurz ein Blick auf die Spezifika der Erlanger Schule geworfen werden.

3.4. Die Rolle Erlanger Theologie im Baltikum

3.4.1. Die heilsgeschichtliche Theologie Joh. Chr. Konrad von Hofmanns

Die Theologie der sogenannten Erlanger Schule³⁰ hat an der Universität Dorpat vor allem durch die überragende Wirkung Joh. Chr. Konrad von

²³ Gottfried Horning, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: HDThG III, 182.

²⁴ Vorlesungsverzeichnisse aus Blums Studienzeit finden sich z.B. für 1860 in: DZTK 2 (1860) 110 und 1863 in: DZTK 5 (1863) 157.

²⁵ Zu Engelhardt siehe die Schilderungen seines Schülers Nathanael Bonwetsch in den Artikeln Gustav Moritz Constantin von Engelhardt, in: RE² 17 (1886) 770–776 und Gustav Moritz von Engelhardt, in: RE³ 5 (1898) 374–379.

²⁶ Zu Oettingen siehe Andreas Pawlas, Ein konservativer Fortschrittler. Das Wirken des baltischen Lutheraners Alexander von Oettingen, in: LM 31 (1993) Heft 2, 28–30.

²⁷ Volck war vor seiner Berufung nach Dorpat Privatdozent in Erlangen.

²⁸ Zu Theodosius Harnack vgl. Georg Merz, Theodosius Harnacks Bedeutung für die lutherische Kirche, in: Ders. Um Glauben und Leben nach Luthers Lehre, hrg. von F.W. Kantzenbach (= TB 15), München 1961, 200–209.

²⁹ Alexander von Oettingen und Moritz von Engelhardt waren eng miteinander verbunden. Sie stammten beide aus dem einheimischen Landadel, haben gemeinsam die Krümmersche Schule in Werro besucht und waren miteinander verschwägert. Vgl. Roderich von Engelhardt, (wie Anm. 19) 241 f. und 245. Beide haben von 1850–51 in Erlangen studiert.

³⁰ Dazu vgl. Karlmann Beyschlag, Die Erlanger Theologie (= EKGB 67), Erlangen 1993 und Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Die Erlanger Theologie, München 1960.

Hofmanns Bedeutung erlangt³¹. Drei seiner Schüler, Oettingen, Engelhardt und Volck³² dominierten die Fakultät in den Jahren, in denen Carl Blum dort studierte. Vor allem Volck erwies sich als getreuer Schüler Hofmanns. Er vollendete schließlich den monumentalen Kommentar zum Neuen Testament, den Hofmann als Torso hinterlassen hatte. Er war auch der Herausgeber des Briefwechsels zwischen Delitzsch und Hofmann³³, in dem eine scharfe Auseinandersetzung zwischen „liberaler“ und „konfessioneller“ Theologie stattfand.

Der zentrale Zugang zur Theologie ist bei Hofmann die Wiedergeburtserfahrung. Er erhebt sie zum Ausgangspunkt und zum methodischen Prinzip der Theologie³⁴. Damit gewinnt das Subjekt eine ungeheuer wichtige Rolle. Bei Hofmann wird schließlich das Ich des Glaubenden zum Gegenstand der Theologie. Unmittelbarer Untersuchungsgegenstand für die christliche Theologie ist demzufolge die Glaubenserfahrung und das Gottesverhältnis des Christen: „Ich, der Christ, bin mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft“³⁵. Ein Abgleiten in totalen Subjektivismus wird nur dadurch verhindert, daß Hofmann behauptet, die Wiedergeburtserfahrung sei nur innerhalb der Existenz einer christlichen Kirche möglich³⁶. Bedingt durch die starke Betonung der Rolle des Individuums vertritt Hofmann keinen starren Konfessionalismus in dem Sinne, daß er sich ausschließlich an den Bekenntnisschriften orientierte. Ebenso ist seine Bibelauslegung nicht durch eine strenge Lehre von der Verbalinspiration bestimmt, sondern dadurch, daß er die Bibel als Darstellung der Heilsgeschichte versteht. Das Fortleben dieser Gedanken bei den Dorpater Professoren zur Zeit Carl Blums zeigt sich zum Beispiel in Alexander von Oettingens programmatischem Eröffnungsartikel für die 1859 neugegründete „Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche“. Oettingen betont deutlich die Notwendigkeit des persönlichen Glaubens für den Theologen:

„So ist denn auch das Object der theologischen Wissenschaft [...] nämlich das Christentum als Religion des Heiles, wie es in Christo und seiner Versöhnungstat wurzelnd von dem Worte Gottes urkundlich bezeugt ist, wie es in der Kirche, in ihrem Leben und ihrer Lehre, als neuschöpferisches religiöses Princip eine Gestalt gewonnen und wie es im Herzen des einzelnen Gläubigen als persönlich erfahrene Heilsgnade wirksam ist. Dieses

³¹ Zu Johann Christian Konrad von Hofmann siehe folgende Literatur: Karl Gerhard Steck, Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877), in: Martin Greschat (Hrsg.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1978, 99–112 und F.W. Kantzenbach (wie Anm. 30) 179–208, hier 179: „Hofmann [...] hat in erstaunlichem Maße die Theologen des 19. Jahrhunderts beeinflußt, die als seine Schüler oder Freunde das Verhältnis von Glaube und Geschichte im Sinne der ‚Heilsgeschichte‘ lösten“.

³² Karlmann Beyschlag (wie Anm. 30) 141: „vor allem aber der Hofmann-Schüler Wilhelm Volck (gest. 1904) sicherte einen ähnlichen Kontakt zwischen Dorpat und Erlangen“.

³³ Wilhelm Volck, Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und von Hofmann, Leipzig ²1894 (Erstausgabe Dorpat 1890).

³⁴ Gottfried Horning (wie Anm. 23) 182.

³⁵ Zitat nach ebd. 183.

³⁶ Ebd. 183.

Object hat der Theologe wissenschaftlich [...] zu erfassen und widerzuspiegeln. Und das wird er in dem Maaße mit Erfolg thun können, als ihm das geistliche Sensorium für die Aufnahme desselben, nämlich der Glaube lebendig ist, der Glaube, welcher selbst die Voraussetzung ist für die Liebe zum theologischen Object.“³⁷

Der persönliche Glaube, der nicht mit der volkskirchlichen Biographie identisch ist, spielt auch in den Predigten Blums eine entscheidende Rolle. Selbst wenn Blum in der Predigt nicht von sich selbst spricht, wird ausreichend deutlich, daß der persönliche Glaube sein wichtigster Zugang zu Theologie und Verkündigung ist.

3.4.2. *Weissagung und Erfüllung*

Die Wirkung der Theologie Hofmanns ist bei Carl Blum neben dem persönlichen Zugang zur Theologie vor allem in der heilsgeschichtlichen Konzeption von Weissagung und Erfüllung zu finden³⁸. Deshalb sollen kurz die Besonderheiten dieser Denkweise bei Hofmann dargestellt werden. Das Schema von Weissagung und Erfüllung ist als exegetisches Verfahren seit der alten Kirche bekannt. Hofmann erweitert es aber universalgeschichtlich und macht es zur Basis von Exegese und Kirchengeschichtsschreibung. So versteht er die Bibel als eine Schilderung der Geschichte des Heils im Schema von „Weissagung und Erfüllung“, die ihre Mitte in Jesus Christus hat³⁹. Das weitet er noch auf die Geschichte als Ganze aus, so daß nach Hofmann „Der wesentliche Inhalt der Geschichte mit der in der heiligen Schrift niedergelegten Weissagung und Erfüllung zusammenfalle“⁴⁰. Es ergibt sich ein universalgeschichtlicher Dreischritt, in dem die Geschichte in drei Bereiche aufgeteilt wird: erstens alttestamentliche Weissagungen, die in Christus erfüllt werden⁴¹, zweitens die Lebenszeit Christi, drittens Weissagungen im Neuen Testament, die sich bei der Wiederkunft Christi erfüllen werden.

³⁷ Alexander von Oettingen, Theologie und Kirche, in: DZTK 1 (1859) 1–45, hier 22 f.

³⁸ Vgl. Uwe Swarat, Die heilsgeschichtliche Konzeption Johannes Chr. K. von Hofmanns, in: Helge Stadelmann (Hrg.), Heilsgeschichte als Thema der Theologie, Basel und Wuppertal ²1988, 211–239.

³⁹ Johann Christian Konrad von Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente. Ein theologischer Versuch, Bd. 1 Nördlingen 1841, 58: „Jesus ist Schluß, aber auch Anfang der Geschichte: seine Erscheinung im Fleische ist der Anfang des Endes“.

⁴⁰ Ebd. 11.

⁴¹ Ebd. 36: „Indem der Sohn Gottes aus einem unter vielen Völkern gekommen ist, sehen wir die Stellung Israels bestimmt, dessen Vorzug vor den übrigen dadurch zugleich ins Licht gestellt und auch abgethan wurde. Aller Fortgang der Geschichte dieses Volkes wurde damit für Fortschritt in der Geschichte des Heils erklärt, denn ihr Ergebnis war Bedingung der Geburt Jesu. Indem aber nun offenbar wird, auf wen jene Geschichte gemeint gewesen, hat sie somit ihre Endschaft erreicht“.

3.4.3. Die Stellung zum Judentum

Dem Schema von Weissagung und Erfüllung ist eine antijüdische Pointe inhärent. Denn das Alte Testament hat keinen Wert in sich selbst, sondern ist nur Weissagung. Die Erwählung des Volkes Israel geht auf die Heiden über. Das illustriert das folgende Zitat aus dem von Wilhelm Volck bearbeiteten 10. Band von Hofmanns Bibelauslegung „Die heilige Schrift des neuen Testaments“:

„Die neutestamentliche Geschichte ist Geschichte der Erfüllung der auf der alttestamentlichen Weissagung beruhenden auf den Ausgang der Weltzeit gerichteten Hoffnung Israels, aber einer Erfüllung, durch welche die Stätte des erwarteten Heiles die außerisraelitische Völkerwelt geworden, während das jüdische Volk als solches in Folge seiner Abgeneigtheit und Feindseligkeit gegen die in seiner Mitte begonnene Verwirklichung desselben innerem und äußerem Unheil anheimfiel.“⁴²

Oder wie Hofmann selbst es noch kürzer sagt: „Das jüdische Volk im Ganzen verstockte sich und das Evangelium ging über zu den Heiden.“⁴³ Damit ist aber das Volk Israel nicht endgültig aus der Heilsgeschichte entlassen. Es hat eine bleibende Bedeutung in der Weltgeschichte. Denn nach Röm 11,25 f. soll das ganze Volk Israel nach der Bekehrung der Heiden gerettet werden. Deshalb spielen bei Hofmann die Juden immer wieder eine Rolle in den Vorstellungen vom Kommen des Gottesreiches: „wenn es eines Volkes bedarf, um Jesu Zukunft in Herrlichkeit vorzubereiten, wie einst seine Zukunft in Niedrigkeit, so ist das jüdische noch immer das hierzu berufene“⁴⁴. Neben der Heidenmission als Aufgabe der Kirche bis zum Ende der Welt hat deshalb auch die Judenmission ihre Bedeutung, für die sich im auch Baltikum einige Kreise stark engagierten⁴⁵.

3.4.4. Die Rolle der Mission

Weniger bekannt, aber für die Einordnung von Carl Blum ebenfalls von Interesse, ist die Tatsache, daß zwei seiner theologischen Lehrer, Alexander von Oettingen und Johann Heinrich Kurtz Beziehungen zur Hermannsburger Mission hatten. Das ist eine Ergänzung zu den Kontakten, die zwischen den baltischen Kirchen und der Leipziger Missionsanstalt bestanden, an die

⁴² Johann Christian Konrad von Hofmann, Die heilige Schrift des neuen Testaments, 10. Teil, Die biblische Geschichte des neuen Testaments nach Manuskripten und Vorlesungen bearbeitet von Wilhelm Volck, Nördlingen 1883, 17.

⁴³ von Hofmann (wie Anm. 39) II, 211.

⁴⁴ Ebd. I, 37. Vgl. auch II, 211: „Doch schließt die neutestamentliche Geschichte vor dem Vollzuge der Scheidung, welche zwischen den an Jesus gläubigen und den auf einen anderen Christ wartenden Juden eintreten mußte, während hinwiederum die neutestamentliche Prophezeiung ihre Aussagen von des Herrn Jesu Wiederkehr mit Schilderungen einer Zeit anhebt, in welcher das heilige Volk bereits wieder in seinen eigenthümlichen Beruf eingetreten ist.“

⁴⁵ Über die Judenmission wird in den Jahren zwischen 1865 und 1880 in der „Dorpaten Zeitschrift für Theologie und Kirche“ und den „Mitteilungen für die Evangelische Kirche in Rußland“ heftig debattiert.

sie organisatorisch und finanziell angeschlossen waren. Von Oettingen findet sich 1860 – dem ersten Studienjahr Blums – ein begeisterter Bericht von einer Reise nach Hermannsburg in der *Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche*⁴⁶. Aus dem Jahr 1862 ist ein weiterer Reisebericht nach Hermannsburg erhalten. Dort berichtet der *Dorpater Propst Willigerode* ebenfalls enthusiastisch von seiner Fahrt⁴⁷. Diese Begeisterung für die Mission trifft Carl Blum nicht unvorbereitet. Bereits in seiner Kindheit wurde ihm die Mission als wesentliche Aufgabe der Kirche nahegelegt. Das belegen die Äußerungen seines Pflegevaters Pastor Grüner aus Subbath im Bericht über das Missionsfest 1863:

„Die Kirche Christi ist als solche eine missionierende Kirche; verläugnet sie diesen wesentlichen Charakter, so verläugnet sie damit ihren Herren und vergißt seinen ausdrücklichen Befehl.“⁴⁸

Das entspricht der allgemeinen Begeisterung für die Mission in dieser Zeit. Sowohl im Baltikum wie auch in den anderen Bereichen der lutherischen Kirche in Rußland war ein starkes Engagement für die Mission verbreitet. Rückblickend berichtet ein Artikel aus dem Jahr 1884:

„Vor etwa dreißig Jahren ist die Heidenmission aus der Verborgenheit einzelner christlicher Kreise in das öffentliche Gemeindeleben hinausgetreten. Mit nicht geringer Anteilnahme werden Missionsfeste wie in den Städten so in den Landgemeinden der Ostseeprovinzen, in den Kolonien in Wolhynien, im südlichen Rußland und an der Wolga gefeiert. [...] Laut den Jahresberichten der betreffenden Gesellschaften empfing Leipzig im J[ahre]. 1881 von der lutherischen Kirche Rußlands 29.599 Mark“⁴⁹.

Diese Begeisterung für die Mission läßt sich mit der heilsgeschichtlichen Theologie der Erlanger Schule verbinden. Mission war in diesem theologischen Bezugsrahmen immer auch verstehbar als ein Engagement für die Vollendung des Reiches Gottes, die beginnen sollte, wenn das Evangelium bis an die Enden der Erde ausgebreitet war.

4. Carl Blums Predigten

Nach den Einflüssen auf Carl Blum sollen nun seine Predigten selbst Gegenstand der Untersuchung sein. Zunächst erfolgt eine kurze formale Analyse, danach in zwei Abschnitten die inhaltliche Analyse. Dabei werden die Wirkung der Erlanger Theologie auf Carl Blum und seine Wirkung als Prediger der Bekehrung und der Heiligung untersucht.

⁴⁶ Alexander von Oettingen, *Ein Besuch in Hermannsburg*, DZTK 2 (1860) 110–127. Oettingen beurteilt neben aller Begeisterung die Person von Ludwig Harms nicht uneingeschränkt positiv. Er hat ihn als zu streng und starr erlebt.

⁴⁷ In: DZTK 4 (1862) 565–597.

⁴⁸ Gustav Gottlieb Grüner (wie Anm. 14) 101.

⁴⁹ Nöltingk, *Russland*, in: RE² 13 (1884) 119–137, hier 131. Mitteilungen über die Höhe der Missionsbeiträge aus dem Baltikum finden sich regelmäßig in den „Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland“.

4.1. Aufbau und Stil der Predigten

Alle Predigten Carl Blums, sei es zu Evangelientexten oder Episteln, sind formal nach dem gleichen Schema aufgebaut. Auf den Kanzelgruß folgt die Verlesung des Predigttextes. Daran schließt sich die Einleitung an, in der das Thema der Predigt formuliert wird. Das Thema kann als Aussage oder als Frage an die Hörer gestaltet sein und ist in ein bis drei Abschnitte gegliedert. An die Themenstellung schließt sich ein darauf bezogenes Gebet an. Dann folgt die Entfaltung des Themas. Am Ende des letzten Abschnitts steht der Predigtschluß, der das Thema noch einmal bündelt. Öfter wird am Schluß ein passender Liedvers zitiert. Bei den Evangelienpredigten ist das Predigtlied angegeben, in beiden Bänden das Lied vor der Predigt. Diese Art des Predigtaufbaus hat Parallelen bei Ludwig Hofacker⁵⁰ und Ludwig Harms⁵¹, die ihre 1857 bzw. 1868 veröffentlichten Predigten durchgehend nach dem gleichen Muster konzipierten. Damit knüpfen Blum, Hofacker und Harms an Traditionen der älteren pietistischen Predigten an, die ebenfalls einen vergleichbaren Aufbau haben. So hat der bei Blum im Vorwort zu „Gnade um Gnade“ erwähnte Immanuel Gottlob Brastberger⁵² seine 1758 veröffentlichten Evangelienpredigten nach dem gleichen Schema aufgebaut, nur – wie auch Ludwig Harms – regelmäßig ein Predigtschlußgebet angefügt. In der praktischen Theologie der Entstehungszeit der Predigten von Carl Blum galt dieses Schema bereits als altertümlich. Im Lehrbuch von Ernst Christian Achelis (1911) wird zum Beispiel die Einleitung vor die Textlesung gestellt, die *Invocatio* auf eine kurze Formel reduziert und die Erklärung des Bibeltextes der thematisch gegliederten Predigt als mindestens gleichwertig gegenüber gestellt⁵³. Die zeitgleich mit Blum entstandenen Predigten des Rußlanddeutschen Samuel Keller sind bereits wesentlich einfacher konzipiert. Bei ihm schließt sich die Auslegung unmittelbar an die Textlesung an. Trotz einer gewissen Altertümlichkeit bedarf die Absicht der Predigten Blums, die Grundgedanken des Textes thematisch zu entfalten, keiner Rechtfertigung. Sie ist zeitlos. Die Gefahr, dieser Art zu predigen, – daß der Prediger jeden Text zu seinen Lieblingsthemen passend predigt – besteht dabei völlig unabhängig von formalen Kriterien⁵⁴.

⁵⁰ Gerhard Schäfer, Ludwig Hofacker, in: TRE 15 (1986) 467–469.

⁵¹ Hugald Grafe, Ludwig Harms, in: TRE 14 (1985) 449–450.

⁵² Vgl. Theodor Christlieb, Geschichte der christlichen Predigt, in: RE² 18 (1888) 466–653, hier 567.

⁵³ Ernst Christian Achelis, Lehrbuch der Praktischen Theologie II, 223–269.

⁵⁴ Vgl. Theodor Christlieb (wie Anm. 52) 614, der das für Ludwig Hofacker so beschreibt: „Mit großer Freiheit kann er sich dann und wann mehr nur an den Text anlehnen, ohne ihn genau ins Einzelne zu verfolgen [...] Aber auch sonst fällt bei ihm aller Nachdruck auf die Anwendung, nicht auf die Textauslegung im einzelnen“. Oder um es mit Hofackers eigenen Worten zu sagen: „Meine Sachen handeln stets um Buße und Glauben an den Herrn Jesum, daß er der einzige Weg zum Leben sei“.

4.2. Carl Blum als Theologe der Erlanger Schule

Das Schema von Weissagung und Erfüllung spielt auch in den Predigtbänden Carl Blums eine zentrale Rolle. Viele seiner Predigten sind vom heilsgeschichtlichen Denken geprägt. In den Predigtbüchern sind leider keine Predigten über alttestamentlichen Texte veröffentlicht, bei denen dieses Auslegungsmuster sicherlich am besten zu studieren wäre⁵⁵. Dennoch macht Blum – vor allem in den Evangelienpredigten – häufig von diesem Schema Gebrauch. Dabei besteht ein signifikanter Unterschied zwischen den Evangelien- und den Epistelpredigten. Gemäß dem Hofmannschen Dreischritt bezieht Blum sich in den Evangelienpredigten oft auf alttestamentliche Weissagungen, die in Christus als erfüllt gelten⁵⁶, während er sich in den Epistelpredigten auf die Zukunft der Kirche bezieht, die in der Erwartung ihres Herren lebt. Ein Beispiel dafür, daß eine ganze Predigt auf dem Schema von Weissagung und Erfüllung aufgebaut sein kann, ist die Evangelienpredigt zu Estomihi:

„Sein Leiden und Sterben, sowie die Ursache seines Leidens und Sterbens, nämlich um unseretwillen, zu unserer Versöhnung, würden wir gar nicht verstehen, wenn Gott uns das alles nicht vorher durch die Propheten angezeigt und verkündigt hätte. Wie das Alte Testament überhaupt von Christus weissagt [...]. So wollen wir nun zur Stärkung unseres Glaubens einige dieser Weissagungen und ihre Erfüllung näher ansehen“⁵⁷

Daneben dient ihm dieses Schema aber auch zur Auslegung einzelner Aspekte eines Predigttextes. In der Predigt zum Trinitatisfest über Joh 3,1–15 verweist Blum zur Illustration der „neuen Geburt“ auf Ez 36,25 f. als alttestamentliches Vorbild der christlichen Taufe. Dieser Hinweis geschieht in der Weise, daß die alttestamentliche Stelle aus Vorankündigung, eben als Verheißung, beschrieben wird, während das Neue Testament, beziehungsweise die christliche Praxis, die Erfüllung bringt: „Da ist die neue Geburt aus Wasser und Geist schon im Alten Testament verheißen, und in der christlichen Taufe ist diese Weissagung erfüllt.“⁵⁸

Durch den Blick auf die alttestamentlichen Weissagungen gerät auch für Carl Blum die heilsgeschichtliche Rolle der Juden in den Blick. Zumeist ist nur die Rede von ihrem Abfall und der Zerstreuung als Strafe für die Verwerfung Jesu. Er schreibt in seiner fünften Fastenpredigt: „Die Schreckenszeiten, von denen der Herr damals redete, sind schon längst über Israel gekommen. Die Heere der heidnischen Römer waren die Ruten, mit denen Gott sein abtrünniges Volk züchtigte und richtete“⁵⁹. Oder in der Evangelienpredigt zu Judika: „Die Steine, die sie gegen ihn aufhoben, sind auf die Juden selbst zurückgefallen und haben sie schwer getroffen. [...] Sie haben

⁵⁵ Die erwähnte erste gedruckte Abhandlung Carl Blums: „Fraget nach den vorigen Wegen, eine Predigt über Jer 6,16“ war mir leider nicht zugänglich.

⁵⁶ Carl Blum, Christus unser Leben (wie Anm. 9) 183: „Auf diese Erlösung durch Christum weist das ganze Alte Testament hin mit allen seinen Einrichtungen“.

⁵⁷ Carl Blum, Gnade um Gnade, (wie Anm. 8) 152.

⁵⁸ Ebd. 366. Vgl. auch die Predigt am dritten Advent: „Aus der Erfüllung der Weissagungen jener Zeit sehen wir, daß Jesus der Heiland ist.“ Ebd. 28.

⁵⁹ Ebd. 244.

ihn verworfen, er aber hat sich aus den Heiden Völker gesammelt, die ihm Anbetung, Preis und Ehre bringen“⁶⁰. Solche Polemik steht in der Tradition des christlichen Antijudaismus, wird aber in einer heilsgeschichtlichen Perspektive besonders wichtig, weil sich aus der Verwerfung des Volkes Israel die Erwählung der Kirche aus den Heidenvölkern herleitet. Der Auftrag zur Ausbreitung des Evangeliums bis an die Enden der Erde gibt dazu den zeitlichen Rahmen, denn erst nach der Erfüllung dieser Aufgabe, sollen sich die übrigen Juden zu Christus bekehren. Wie das Schema von Weissagung und Erfüllung mit der Rolle der Juden und der Bedeutung der Heidenmission verschränkt ist, führt Blums Evangelienpredigt am Epiphaniastag deutlich vor Augen:

„An die Stelle des Volkes Israel sind wir nun getreten, wir Christen. Wir haben das Wort Gottes: das Alte Testament, das uns von Christus weissagt, und das neue Testament, das uns zeigt, wie in Jesus von Nazareth der verheißene Christus in die Welt gekommen ist. Wir Christen allein sind imstande, den Heiden den Weg zu Christus zu weisen, darum sollen wir nun auch dafür sorgen, daß das Evangelium von Christus den Heiden gepredigt werde“⁶¹.

Das beste Beispiel für eine Predigt Carl Blums, die als Ganze aus der Perspektive der Verwerfung der Juden und der Erwählung der Heiden gestaltet worden ist, ist die Evangelienpredigt vom 2. Sonntag nach Trinitatis über das Gleichnis vom „Großen Abendmahl“ (Lk 14, 16–24). Hier setzt Blum die Juden mit den ursprünglich eingeladenen Gästen gleich, die die Einladung mißachten und schließlich verworfen werden. In seiner Perspektive sind die Christen die Eingeladenen von den Hecken und Zäunen, die Gott als der Gastgeber hereinnötigt⁶². Ihnen gehört das Heil, freilich nicht ohne Bedingung. Sie gelangen nur dann ins Reich Gottes, wenn sie sich ernsthaft bekehren.

In der Predigt über das Gleichnis vom „großen Abendmahl“ bringt Blum das Thema der Verwerfung der Juden und der Erwählung der Christen mit dem Thema „Mission“ in Beziehung. Es ist vorrangige Aufgabe der bekehrten Christen, zu missionieren, solange es noch „Gnadenzeit“ ist. Weil das Kommen des Reiches vom Erfolg der Mission abhängt, stehen für Blum auch die Aktivitäten in der Mission unter einer heilsgeschichtlichen Perspektive. Es soll allen Menschen das Evangelium verkündet werden, bis der Herr wiederkommt. In der Geschichte der Verbreitung des Christentums zeigt sich für Blum die Wahrheit des Glaubens „der die Welt überwunden hat“⁶³. Daher nimmt die Mission in seinen Predigten großen Raum ein, ob-

⁶⁰ Ebd. 240. Vgl. auch die antijüdischen Ausfälle in der Predigt zum 4. Sonntag nach Epiphaniastag 113, oder der vierten Fastenpredigt 231.

⁶¹ Ebd. 88.

⁶² Ebd. 381: „Was tat denn nun Gott, als die Juden die Einladung zu seinem Reich verachteten? [...] Die Juden hörten nicht auf diese Warnung. Darum wurden sie verworfen, und Gott erweckte sich Kinder aus den steinharten Herzen der Heiden. Den Juden wurde das Reich Gottes genommen und den Heiden gegeben“.

⁶³ Carl Blum, *Christus unser Leben* (wie Anm. 9) 233: „wie Christus am Osterfest von den Toten auferstanden ist und über seine Feinde triumphiert hat, so hat auch der Christenglaube immer wieder den Sieg davon getragen über seine Feinde und Gegner,

wohl es der lutherischen Kirche verboten war, Mission innerhalb Rußlands zu treiben. Dennoch ruft Blum immer wieder zur Heidenmission⁶⁴ auf und betont ihre besondere Wichtigkeit. Die Dringlichkeit seiner Aufforderungen unterstreicht er zum Beispiel dadurch, daß er sie in Analogie zur Weihnachtsbotschaft der Engel vorträgt:

Es ist „Gottes Wille, daß das Weihnachtslicht immer weiter leuchten soll, daß es auch den Völkern leuchten soll, die noch in Finsternis und Schatten des Todes sitzen. Wie soll das geschehen? Das soll durch die Mission geschehen. Wie Gott uns durch seinen Engel die Geburt des Heilandes verkündigen ließ, so soll die Mission der Engel sein, durch welchen auch den Heiden verkündigt werden soll, was Gott zu Weihnachten auch für sie gethan hat“⁶⁵.

Blum flicht in seine Predigten auch immer wieder Erlebnisse von Missionaren aus der Heidenmission ein, so zum Beispiel in der Evangelienpredigt am zweiten Pfingsttag, in der er gleich zwei Beispiele von Missionaren anführt, die den Text Joh 3,16 in ihrer Missionspredigt erfolgreich gebraucht hätten⁶⁶. Die Judenmission spielt merkwürdigerweise in den Predigten Blums keine Rolle, obwohl sie im Baltikum zunächst heftig diskutiert und dann energisch gefördert wurde⁶⁷. Sein heilsgeschichtliches Denken hätte erwarten lassen können, daß er sich für eine starke Missionstätigkeit unter Juden einsetzt. Denn nach Paulus wird sich Israel bekehren, wenn das Reich Gottes kommt (Röm 11,25 f.). Analog zum „Herbeizwingen“ des Reiches Gottes durch die angestrebte Vollendung der Weltmission, hätte demnach ein weiterer Schwerpunkt auf der Judenmission liegen können.

Das Wirken Blums und anderer Prediger haben dazu geführt, daß 1884 – dem Jahr in dem „Gnade um Gnade“ veröffentlicht wurde – das kirchliche Leben in den Wolgaskolonien mit folgenden drei Punkten resümiert werden konnte: „An kirchlichem Sinne fehlt es den Kolonisten nicht. Der Kirchenbesuch ist gut. Der Mission sind die Herzen erschlossen.“⁶⁸

damit jedermann sehen könne, daß unser Glaube der Sieg ist, der die Welt überwunden hat.“

⁶⁴ Die russischen Gemeinden unterstützten Missionsgesellschaften in Deutschland und dem Baltikum (s.o. unter 3.4.4). Die Ev.-luth. Kirche war zwar in Rußland anerkannt und der Zar ihr formelles Oberhaupt, vgl. Gerd Stricker, Rußland (wie Anm. 12) 348–353, aber dennoch durfte sie nicht unter der umgebenden Bevölkerung missionierend tätig werden. Diese einschränkenden Vorschriften wurden vom Zaren auf Druck der russisch-orthodoxen Kirche erlassen.

⁶⁵ Carl Blum, Christus unser Leben (wie Anm. 9) 16.

⁶⁶ Carl Blum, Gnade um Gnade (wie Anm. 8) 354.

⁶⁷ Blum äußert sich in beiden Predigtbänden nahezu gleichlautend und ohne jeden Enthusiasmus zu der Tatsache, daß es Übertritte von Juden zum Christentum gibt. Carl Blum, Gnade um Gnade (wie Anm. 8) 381: „Einige wenige von ihnen [sc. den Juden] haben sich zu allen Zeiten bekehrt, damit erfüllt werde die Weissagung: Ein Rest wird sich bekehren, – aber die große Masse des Volks ist ausgeschlossen von dem Reich Christi, bis die Fülle der Heiden eingegangen sein wird“; und Carl Blum, Christus unser Leben (wie Anm. 9) 231: „Einige von ihnen haben sich zwar zu allen Zeiten bekehrt, damit die Weissagung in Erfüllung gehe, die da sagt, daß ein Rest von ihnen sich bekehren wird, aber Israel als Volk bleibt hart und verstockt, bis die Fülle der Heiden eingegangen sein wird“.

Insgesamt erweist sich Carl Blum als ein Schüler der theologischen Lehrer, die er an der Universität Dorpat kennengelernt hat. Seine Predigten sind durch und durch vom heilsgeschichtlichen Denken der Erlanger Theologie geprägt. Er versteht das Alte Testament als Weissagung, die auf das Neue Testament oder auf die Kirche vorausweist. Die Weissagungen des Neuen Testaments bezieht er auf die Praxis der Gemeinde, wie sich am Beispiel der Mission eindrucksvoll zeigen ließ. In der stärkeren Betonung der Heiligung in den Epistelpredigten, die im Folgenden untersucht wird, liegt ein weiteres Indiz für diese Wirkung des heilsgeschichtlichen Denkens der Erlanger Theologie. Auch die für Hofmann so typische Betonung des eigenen Glaubens als Ausgangspunkt aller Theologie hat seine Entsprechung bei Carl Blum, sie zeigt sich im erwecklichen Impetus der Predigten.

4.3. *Carl Blum als Prediger der Bekehrung und Heiligung*

4.3.1. *Carl Blum als Prediger der Bekehrung*

Der wesentliche Inhalt aller Predigten Carl Blums ist der einer Erweckungspredigt. Blum richtet sich an müde gewordene Christen, die in einer volkskirchlichen Situation aufgewachsen und geprägt worden sind und versucht, sie mit dem Ruf zur Buße und Bekehrung aufzurütteln. Blum weist in den Predigten regelmäßig auf die volkskirchliche Prägung seiner Predigthörer hin. Diese Situation kann er positiv beurteilen, als Ruf Gottes, der in Taufe, Unterricht, Konfirmation, Trauung, Beichte und Abendmahl immer wieder an die Gemeindeglieder ergeht⁶⁹ – er kann aber auch polemisch und aufrüttelnd von einem bloßen Namenschristentum sprechen⁷⁰, das für das Heil irrelevant ist⁷¹. In kaum einer Predigt fehlt deshalb der Ruf zur Bekehrung. Die Zuhörer sollen ernst machen mit ihrem Christentum und ihre Herzen Christus öffnen. Das Gegensatzpaar „tot“ und „lebendig“ spielt für die Veranschaulichung dieser Botschaft eine große Rolle:

„Wie durch den lebendigen Christus neues Leben in die tote Welt ausgegangen ist, so kann neues Leben in die tote Christenheit nur dann ausgehen, wenn wir uns selbst durch ihn zu neuem Leben erwecken lassen. Denn tote Christen können nur durch lebendige Christen vom geistlichen Tod erweckt werden.“⁷²

⁶⁸ Nöltingk (wie Anm. 49) 126.

⁶⁹ Carl Blum, Gnade um Gnade (wie Anm. 8) 135.

⁷⁰ Carl Blum, Christus unser Leben (wie Anm. 9) 375 und ebd. 35: „Denn dadurch allein, daß du in einem christlichen Kirchenbuch verzeichnet stehst, bist du noch kein Christ, sondern dann erst, wenn Christus durch den heiligen Geist in dir wohnt und du mit allem Ernst darnach trachtest, ebenso gesinnt zu sein, wie Christus gesinnt war.“

⁷¹ Carl Blum, Gnade um Gnade (wie Anm. 8) 413 f., hier 414: „Mit dem äußeren Gottesdienst und einem ehrbaren Leben ist noch niemand selig geworden. Mehr, weit mehr verlangt der Herr. Er verlangt, wir sollen von neuem geboren, aus Gott geboren sein, wenn wir ins Himmelreich kommen wollen“.

⁷² Ebd. (wie Anm. 8) 279.

Blum ist wie andere Prediger der Erweckungsbewegung von der Überzeugung durchdrungen, daß die Zeit der Gnade, in der Gott Umkehr zuläßt, zu Ende geht. Daher ruft er mit großem Ernst dazu auf, das „Heute“⁷³ zu nutzen und die Gnadenzeit nicht verstreichen zu lassen⁷⁴. „Denn wer nicht auf Gottes Bußruf hört, der verfällt dem Gericht. Das sagt uns das Wort Gottes, das predigt uns die Weltgeschichte“⁷⁵. Als historisches Exempel für Gottes Gericht über Menschen, die nicht Buße tun, sieht Blum das Schicksal der Juden an. Die Zerstörung des Tempels und die Zerstreuung werden als Strafgericht für ihre Unbußfertigkeit verstanden. Hierin erweist sich die für Blum charakteristische Verbindung des heilsgeschichtlichen Denkens der Hofmannschen Theologie mit der Frömmigkeit der Erweckungsbewegung als Fortsetzung des christlichen Antijudaismus⁷⁶. So schreibt Blum in seiner Evangelienpredigt am 10. Sonntag nach Trinitatis:

„Was half der äußere Gottesdienst und der herrliche Tempel? Was half es, daß sie ihn ehrten und ihm mit Hosiannagesang entgegen zogen? Das Volk ehrte ihn wohl mit seinen Lippen, aber ihr Herz blieb ferne von ihm. Darum mußten Gottes Gerichte über die Stadt hereinbrechen. [...] Durch Gottes Gnade ließen sie sich nicht zur Buße leiten, darum wurden sie von Gottes Gerichten zermalmt. O, daß es doch mit uns, meine Lieben, anders wäre!“⁷⁷

Der letzte Satz zeigt ein weiteres Charakteristikum der Predigt Carl Blums. Er bleibt nie bei einer bloß historischen Perspektive. Seine Predigt ist wie alle erwecklichen Predigten anthropologisch orientiert. Ako Harbeck hat das für Hofacker zutreffend beschrieben: „um den Menschen geht es, der Mensch wird ernstgenommen, angesprochen, umworben; sein Heil, seine Rettung, seine Erweckung oder Verstockung stehen auf dem Spiel“⁷⁸. Die Ansprache an den Einzelnen ist in Blums Predigten immer wieder zu beobachten. Die Hörer sollen merken, daß es um ihre Sache, um ihr Heil geht; *tua res agitur!* Dazu redet er die Gemeinde auch direkt an:

„Wie steht's denn mit dir, o Seele? Hast du diesen Tag [sc. der Bekehrung] schon gehabt? Hast du dich von Herzen in Jesu Dienst begeben?“⁷⁹

Der Ernst des Rufes zur Umkehr kommt aus der Gewißheit des Gerichtes. Nur die Bekehrung kann vor dem Zorn Gottes und seinem Gericht bewahren. Anderenfalls droht die „ewige Verzweiflung“ oder andere Bilder, die Blum für die Hölle gebraucht. An manchen Stellen nähert sich Blum einer

⁷³ Vgl. auch Ludwig Hofacker, Predigten für alle Sonn-, Fest-, und Feiertage, Stuttgart 21 1857, 457: „Höret Seine Stimme, so lange es ‚heute‘ heißt, und laßt euch das nicht vom Tummel der Welt in die Ferne rücken“.

⁷⁴ Zum Beispiel, Carl Blum, Gnade um Gnade (wie Anm. 8) 252: „Jetzt aber ist noch die Zeit der Gnade und der Tag des Heils“.

⁷⁵ Ebd. 167.

⁷⁶ Ebd. 226: „Jesus ... o, bewahre uns vor der Sünde Israels, daß wir doch nicht hören auf die Teufelsstimmen, die uns von dir abwendig machen wollen“.

⁷⁷ Ebd. 446 f., vgl. auch 229 239 243 f. 440 u. ö.

⁷⁸ Hans-Jakob (Ako) Haarbeck, Erweckliche Predigt dargestellt an Ludwig Hofacker, Diss. theol. Göttingen 1958, 118 f.

⁷⁹ Carl Blum, Gnade um Gnade (wie Anm. 8) 402.

radikalen Betonung der Bekehrung als einzigem Weg zum Heil⁸⁰. An anderen Stellen kann er die Taufe als Beginn des neuen Lebens in Gott anerkennen⁸¹. Er schärft aber seiner Gemeinde ein, sich nicht auf die Tatsache des Getauftseins zu verlassen: „Denn die Taufe ist kein Zaubermittel und wird uns nichts helfen, wenn wir nicht in der Taufgnade bleiben“⁸². Im Extremfall kann er sogar Taufe und Bekehrung als aufeinanderfolgende Stufen im Glauben verstehen:

„Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Die Berufenen, – das sind die, die getauft sind, die Gottes Wort hören und zum Abendmahl gehen: die den äußeren Gottesdienst mitmachen. Die Auserwählten, – das sind die, die nicht nur den äußeren Gottesdienst mitmachen, sondern glauben an das Evangelium von Jesus Christus und durch ihn eine neue Kreatur geworden sind“⁸³.

Der Weg der Bekehrung ist der Weg, auf dem der Mensch sich seiner Sünde bewußt wird und unter der Sündenlast stöhnend sich Christus anvertraut, der sich den Zerschlagenen gnädig nähert. Die Gnade Gottes gilt einzig und allein diesen zerknirschten Sündern, denn „wer sich nicht als Sünder vor Gott erkennt, der sucht auch nicht Gottes Gnade“⁸⁴. Der nächste Schritt ist dann die Buße: „Es ist aber nicht genug, daß wir unsere Sünden erkennen; nicht genug, daß unser Herz geängstet und zerschlagen ist um unserer Sünden willen: der Herr verlangt, wir sollen Buße tun“⁸⁵. Das Vertrauen zu Gottes Gnade soll der reuige Sünder nicht aus einem Gefühlsüberschwang, sondern aus Gottes Wort gewinnen⁸⁶. Blum wird nicht müde, zu wiederholen, daß Gott die Sünden wegnehmen will – allein aus Gnaden. Hier erweist er sich als eindeutiger Vertreter lutherischer Theologie. Die Betonung der Gnade zeigt sich auch schon im Titel der Evangelienpredigten „Gnade um Gnade“, der uns als stehende Wendung in den Predigten immer wieder begegnet⁸⁷.

4.3.2. Carl Blum als Prediger der Heiligung

Die Beschränkung der Predigt auf den Ruf zur Bekehrung und damit auf die Soteriologie ist ein typisches Kennzeichen der Erweckungspredigt⁸⁸, spezifi-

⁸⁰ Carl Blum, *Christus unser Leben* (wie Anm. 9) 359: „Die Sünde führt in den Tod hinein, die Bekehrung von der Sünde aber in's Leben. Die Sünde führt an den Ort, wo Verzweiflung sein wird, die Bekehrung von der Sünde in den Himmel mit seiner unaussprechlichen Seligkeit und Herrlichkeit“.

⁸¹ Ebd. 179: „In der Taufe fängt die neue Geburt, das neue Leben aus Gott an, denn die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den Heiligen Geist“, vgl. auch 345.

⁸² Ebd. 351 und 179.

⁸³ Carl Blum, *Gnade um Gnade* (wie Anm. 8) 140.

⁸⁴ Ebd. 454.

⁸⁵ Ebd. 171.

⁸⁶ Carl Blum, *Christus unser Leben* (wie Anm. 9) 136: „Du aber sollst diese Verheißung im Glauben in dein Herz fassen, und deinen Glauben nicht gründen auf deine Herzensgefühle und Empfindungen, sondern auf Gottes Wort und Zusage“.

⁸⁷ Zum Beispiel, Carl Blum, *Gnade um Gnade* (wie Anm. 8) 304 u.ö.

⁸⁸ Ako Harbeck, *Erweckliche Predigt* (wie Anm. 78) 124, stellt das auch bei den Pre-

sche Inhalte der einzelnen Predigttexte treten darüber völlig in den Hintergrund⁸⁹. In den Epistelpredigten kommt zum Ruf zur Bekehrung noch der Anspruch der Heiligung dazu, mit dessen Hilfe die Konsequenzen von Buße und Bekehrung entfaltet werden. Bekehrte Christen müssen in ihrem Leben mit der Heiligung Ernst machen:

„Wir hoffen auf Gottes Gnade, aber wir machen keinen Ernst mit der Heiligung, und doch heißt es, ‚Ohne Heiligung wird niemand den Herrn schauen‘“⁹⁰.

„Unter Heiligung verstehen wir das ernstliche Kämpfen gegen die Sünde und das Trachten nach dem, was gut, was heilig, was Gott wohlgefällig ist“⁹¹.

Dazu führt Blum immer wieder Beispiele aus klassischen Tugendkatalogen an, wie Barmherzigkeit, Mäßigkeit, Keuschheit und Demut. So verlangt er zum Beispiel in seiner Predigt über das Gleichnis vom „barmherzigen Samariter“ von christlichen Eheleuten herzliche Liebe und Barmherzigkeit untereinander und von den Wirten und Hausleuten Barmherzigkeit gegen Kranke, Sieche und Krüppel⁹². Demgegenüber werden entsprechende Laster als Sünden gezeißelt. So gleicht die Predigt zum 9. Sonntag nach Trinitatis förmlich einem Beichtspiegel. Blum stellt die verschiedenen Laster zusammen und mahnt die Hörer, zu bedenken, daß sie mit diesen Verhaltensweisen nicht vor Gottes Gericht bestehen können. In dieser Predigt listet er folgende Laster auf: Trachten nach Reichtum und Geiz⁹³, Eitelkeit, Fleischeslust (Fressen und Saufen), Faulheit, Betrug (vor allem im Handel), Wucherzinsen, eheliche Untreue, Ungeduld (Murren) im Leiden, Hochmut.

Zornig wird Blum über den Mißbrauch von Festen und über die Müdigkeit des Gottesdienstbesuches. So stellt er sich bekehrte Christen nicht vor. Deshalb wettet er an Pfingsten über die Verweltlichung des Festes, die sich für ihn besonders kraß im Nacheinander von Gottesdienst und weltlichen Feiern zeigt:

„Das Pfingstfest ist für viele weiter nichts, als ein Fest weltlicher Freuden und Vergnügungen, – ein Fest, wo dem Fleisch und den sündlichen Lüsten und Begierden mehr noch als sonst gefrönt wird, – ein Fest, das freilich in der Kirche mit Singen und Beten um den Heiligen Geist angefangen, aber nicht selten mit Lärmen und Toben, mit Völlerei und Unzucht, im Dienste des Fürsten der Finsternis beschlossen wird.“⁹⁴

digten Hofackers fest und spricht von der „Beschränkung der Predigt Hofackers auf den christologisch-soteriologischen Bereich zu Lasten der spezifischen Textaussage“.

⁸⁹ S.o. unter 4.1.

⁹⁰ Carl Blum, *Christus unser Leben* (wie Anm. 9) 88.

⁹¹ Ebd. 161.

⁹² Carl Blum, *Gnade um Gnade* (wie Anm. 8) 472.

⁹³ Als Exempel sei hier nur der Text des Abschnitts über den Reichtum zur Gänze angeführt; ebd. 436f.: „Wenn unser Sinnen und Trachten nur darauf geht, irdische Schätze zu sammeln, Geld auf Geld zu häufen im Dienst des Götzen ‚Mammon‘, – wie können wir da hoffen, vor Gott zu bestehen? Davor gerade warnt uns der Herr, indem er sagt: Sehet zu und hütet euch vor dem Geiz, denn niemand lebt davon, daß er viele Güter hat.“

⁹⁴ Ebd. 351.

In seiner erwecklichen Ethik entsteht so ein deutlicher Gegensatz zwischen dem Leben der „Welt“ und dem Leben eines bekehrten Christen. In der Welt regiert die Sünde und der „Fürst der Finsternis“, dem die Christen nicht untertan sein sollen, deshalb sollen sie Ernst machen mit der Heiligung und das in ihrem Lebenswandel dokumentieren:

„Von Heiligung kann nur dann bei uns die Rede sein, wenn wir fest entschlossen sind, der Sünde den Abschied zu geben und in der Kraft des Heiligen Geistes ein neues, gottwohlgefälliges Leben zu führen“⁹⁵.

Zu den Kennzeichen des Gott wohlgefälligen Lebens gehört für Blum auch der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit. Er erweist sich in diesem Punkt als ein getreuer Schüler von Paulus und Luther. Jede Obrigkeit – auf jeden Fall eine christliche – ist von Gott eingesetzt und deshalb muß ihr der notwendige Gehorsam geleistet werden⁹⁶. Zur Zeit der jährlichen Rekrutenauslosung in Rußland im Spätherbst⁹⁷ nimmt Blum in beiden Predigtbänden Bezug auf das Wort Jesu: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“. Angesichts der unter dem Abschiedsschmerz leidenden Familien appelliert er an den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und fordert, daß die Betroffenen ihre Gefühle hinter dem Gebot Christi zurückstellen:

„Murren wir nicht, wenn unsere Söhne auf den Befehl des Kaisers in den Soldatendienst treten müssen? Der Herr sagt besonders in dieser Zeit, wo wieder so mancher Sohn in den Militärdienst fort muß, – wo mancher Vater und manche Mutter sich von ihrem Sohn trennen müssen: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Mag die Trennung noch so bitter sein, dennoch sollen wir auch im Herzen der Obrigkeit nicht widerstreben, wenn wir dem Worte Christi gehorsam sein und seine Verheißungen erben wollen.“⁹⁸

Hier erweist sich Blum als ein Bewahrer traditioneller Über- und Unterordnungsverhältnisse, die von ihm unmittelbar mit den Geboten Christi identifiziert werden. Seine Wahrnehmung von Menschen, die den Unterschichten zugeordnet werden müssen, richtet sich deshalb vor allem darauf, daß sie nicht gegen Gott oder gegen ihre Obrigkeit „murren“:

⁹⁵ Carl Blum, *Christus unser Leben* (wie Anm. 9) 162.

⁹⁶ Ebd. 248: „Christen sehen in der Obrigkeit Gottes Dienerin, die von Gott verordnet ist“.

⁹⁷ Ursprünglich waren die deutschen Siedler in Rußland vom Wehrdienst befreit. Dieses Privileg bildete einen starken Anreiz zur Auswanderung nach Rußland. Vor allem christliche Gruppen, die den Kriegsdienst generell ablehnten, zogen deshalb nach Osten. Die 1874 schließlich doch eingeführte Wehrpflicht für die Kolonisten führte unter den frommen Rußlanddeutschen zu gegensätzlichen Reaktionen. Die lutherisch geprägten Christen verstanden den Wehrdienst als Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, die freikirchlich geprägten Christen sahen hierin eine Einschränkung ihrer religiösen Überzeugungen, sodaß es zur Auswanderung von deutschen Siedlern aus Rußland kam. Vgl. dazu Römhild, *Die Macht des Ethnischen* (wie Anm. 12) 45: „die ab 1874 eingeführte Wehrdienstverpflichtung veranlaßt viele der religiös motivierten Einwanderer zur Flucht nach Amerika und Brasilien.“

⁹⁸ Carl Blum, *Gnade um Gnade* (wie Anm. 8) 551, Predigt zum 23. Sonntag nach Trinitatis; und Carl Blum, *Christus unser Leben* (wie Anm. 9) 467, Predigt zum 22. Sonntag nach Trinitatis: „In der vorigen Woche ist die Rekruten-Loosung gewesen...“.

„Wie Kinder ihren Eltern unterthan sein sollen, wie Unterthanen ihrer Obrigkeit gehorchen sollen, so sollen auch Knechte und Mägde ihrem Herren unterthan und gehorsam sein, dann führen sie einen guten, christlichen Wandel.“⁹⁹

In der Epistelpredigt zum Sonntag Jubilate faßt Blum den guten Wandel, zu dem bekehrte Christen verpflichtet sind, schließlich in drei großen Punkten zusammen¹⁰⁰. Die Grundpfeiler seiner Ethik sind: 1) daß wir uns enthalten von fleischlichen Lüsten, 2) daß wir untertan sind aller menschlichen Ordnung, 3) daß wir geduldig die Feindschaft der Welt tragen. Elemente dieser Ethik lassen sich bis heute bei vielen frommen Rußlanddeutschen finden. Sie bemühen sich, den fleischlichen Lüsten zu entsagen und haben ein Verhaltensrepertoire entwickelt, zu dem das Tragen von Kopftüchern, Verzicht auf Schmuck bei Männern und Frauen, eine strikte Sexualmoral, Alkoholabstinenz, Fernsehverzicht und weitere Konsumeinschränkungen gehören¹⁰¹. Zumeist halten sie sich an menschliche Ordnungen und stützen die jeweilige Regierung und – das ist für die Leidensgeschichte in der Sowjetunion das Entscheidende gewesen – sie haben die Feindschaft der Welt geduldig ertragen. Carl Blums Anweisung „Schweiget, leidet, duldet und befehlet eure Sache dem Gott der da recht richtet“¹⁰², liest sich im Rückblick auf das Schicksal der Rußlanddeutschen als prophetischer Satz.

5. Aufnahme der Predigtbände bei den Zeitgenossen

Zum Schluß dieser Untersuchung der Predigtbände Carl Blums sei noch ein Blick auf die Rezeption seiner Bücher bei den Zeitgenossen geworfen. In den „Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland“ erschien 1885 eine Rezension der Evangelienpredigten, verfaßt von J. Th. Helmsing¹⁰³. Der Rezensent begrüßt das Werk Blums als eine „ungewöhnlich reiche Quelle der Kanzelberedsamkeit“ und lobt die „Lebendigkeit der Sprache“ und den „Wohllaut und die Abrundung des Ausdrucks“. Er bezeichnet Carl Blum als „den geborenen Volksredner“. Die inhaltliche Einführung wird bemerkt und von Helmsing positiv gewürdigt: „Inhalt der Predigten ist überall der Ruf zur Buße und zum Glauben“. Für die Nachgeborenen ist es aufschlußreich, zu sehen, daß Helmsing als Zeitgenosse Blums „praktische Anwendung auf die Colonialgemeinden“ lobt. Die ungebrochene Beliebtheit, der sich Blums Predigten unter den Rußlanddeutschen bis heute erfreuen, hängt sicher auch damit zusammen, daß er einen Ton trifft, der selbst nach mehr als hundert Jahren bei Rußlanddeutschen noch hei-

⁹⁹ Carl Blum, *Christus unser Leben* (wie Anm. 9) 249.

¹⁰⁰ Ebd. 245.

¹⁰¹ Vgl. die Darstellungen bei Heike Pfister Heckmann, *Sehnsucht Heimat? Die Rußlanddeutschen im niedersächsischen Landkreis Cloppenburg* (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 97), Münster – New York – München – Berlin, 1998, 99 232 331 f.

¹⁰² Carl Blum, *Christus unser Leben* (wie Anm. 9) 250.

¹⁰³ *Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland* 41 = NF 18 (1885) 57 f.

matliche Gefühle zu wecken vermag. Daß das von Blum auch beabsichtigt war, zeigt das Vorwort zur ersten Auflage der Evangelienpredigten. Darin betont er besonders, daß die Predigten auf die Verhältnisse in den Wolgakolonien zugeschnitten seien: „Der Verfasser ist bemüht gewesen [...] unsere örtlichen Verhältnisse zu berücksichtigen“¹⁰⁴. Carl Blums Buch „Himmel-an“ mit Morgen- und Abendandachten wurde 1893 ebenfalls in den „Mitteilungen und Nachrichten“ besprochen¹⁰⁵, aber schon damals war sich der Rezensent nicht sicher, ob es weite Verbreitung erfahren würde. Dieses Urteil hat die Geschichte bestätigt. Blums über die Jahre erfolgreichstes Buch ist die Sammlung seiner Evangelienpredigten „Gnade um Gnade“, geblieben; selbst der Band mit den Epistelpredigten „Christus unser Leben“ hat nie eine solche Popularität erlangt.

Heute sind die Predigten Carl Blums die Erbauungslektüre frommer Rußlanddeutscher. Sie haben nahezu alle anderen Predigtsammlungen oder Andachtsbücher verdrängt. Ihre Sprache, ihre Frömmigkeit, ihr Ruf zur Bekehrung und ihr heilsgeschichtliches Denken samt dem christlichen Antijudaismus prägen bis heute die Gedanken und Vorstellungen von vielen Menschen, die nach der Aussiedlung im heutigen Deutschland und den Kirchen der Bundesrepublik Fuß fassen wollen. Carl Blums Predigten sind dabei sicherlich eine Anfrage an die Praxis der zerbröckelnden Volkskirchen, zugleich stellen sie aber ein Stück der spezifisch rußlanddeutschen Heimat dar, die für Aussiedler heute weder geographisch, noch ethnisch¹⁰⁶, noch sprachlich bestimmbar ist. Diese Heimat wird in den vertrauten Liedern des Wolgadeutschen Gesangbuchs oder des „Geistlichen Liederschatzes“ gefunden und vor allem in Carl Blums Predigtbänden, die zumeist neben der Bibel und den erwähnten Gesangbüchern auf dem Tisch der traditionellen Aussiedlerfamilien liegen.

Anschriften der Mitarbeiter/innen:

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado, Seminar für Kirchengeschichte, Universität Miséricorde, CH-1700 Fribourg

Dr. Raphael Hennings, Blumenstraße 19, D-26219 Bösel

Dr. Josef Lössl, Departement of Theology and Religious Studies, King's College London, Stand, GB-London WC2R 2LS

Dr. Monika Suchan, Historisches Institut. Mittelalterliche Geschichte, Otto-Behagel-Straße 10, D-35394 Giessen

¹⁰⁴ Carl Blum, Gnade um Gnade (wie Anm. 8) 5.

¹⁰⁵ Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland 49 = NF 26 (1893) 47–48.

¹⁰⁶ Zum gesamten Problembereich der „ethnischen“ Bestimmung der Rußlanddeutschen in Rußland, der Sowjetunion und in Deutschland vgl. Römhild, Die Macht des Ethnischen (wie Anm. 12).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Jože Krašovec (Hrg.): *Interpretation of the Bible. Interpretation of the Bible. Interpretacija Svetega Pisma*. International Symposium on the Interpretation of the Bible, 17.–20. September 1996, Sheffield (Slovenska akademija znanosti in umetnosti Ljubljana/Sheffield Academic Press) 1998, 1908 S., Geb., ISBN 961-6242-22-9.

Der umfangreiche Band enthält die offiziellen Ansprachen und wissenschaftlichen Vorträge, die auf dem vom 17.–20. September 1996 anlässlich des sechzigsten Jahrestages der Slowakischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Ljubljana (Laibach) von der Akademie, den Fakultäten für Künste und Theologie der Universität Ljubljana und der Universität Maribor (Marburg a. d. Drau) veranstalteten Kongreß gehalten worden sind, ergänzt durch weitere, teils umfangreiche Stücke.

Die wissenschaftlichen Beiträge gliedern sich in drei Hauptabteilungen: I. Alte Übersetzungen und biblische Hermeneutik (119–601). II. Slawische und andere Übersetzungen der Bibel (603–1324). III. Interpretation der Bibel in verschiedenen Bereichen (1327–1848).

Die Fülle der Einzelbeiträge auch nur mit ihren Titeln aufzuzählen, ist einer kurzen Besprechung so gut wie unmöglich. Allen, die sich für Übersetzungsfragen der Bibel interessieren, wird hier ein reiches Anschauungsmaterial geboten, denn außer in der zweiten Hauptabteilung, die ausdrücklich diesem Thema gewidmet ist, beschäftigen sich auch mehrere Beiträge der anderen Abteilungen damit. Von der Septuaginta (A. Schmitt, 181–200; M.-E. Boismard, 245–256; M. Cimosá, 1341–1357) und den anderen alten griechischen (A. Delicostopoulos, 297–316), samaritanischen (A. Tal, 341–354), aramäischen (M. L. Klein, 317–331; A. Rofé, 333–340), syrischen (R. P. Gordon, 355–369; S. P. Brock, 371–385) über die orientalischen (J. N. Birdsall, 387–391; M. van Esbroeck [Handschriften-Bibliographie], 399–509) geht es zu modernen Übersetzungen. Ei-

nige Beiträge (meist von jüdischen Autoren) sind der rabbinischen Bibelauslegung gewidmet: J. Blau (über Saadja Gaons arabisches Pentateuchübersetzung), 393–398; M. Fishbane (Midrash), 549–563; M. Ish-Horowicz (Tsedek in der Bibel und rabbinische Deutungen), 577–587; vgl. auch J. H. Ellens (Sophia in rabbinischer Tradition und christliche Entsprechungen, 521–548). In der zweiten Abteilung stehen Beiträge über zahlreiche alt- und modern-slavische Bibelübersetzungen von Cyrill und Methodius (und davor; F. J. Thompson, 605–920) bis zum Lausitzer Sorbischen (M. G. Salowski, 1235–1242), ergänzt durch ungarische (G. Benyik, 1243–1274), nordische (M. Sæbø, 1277–1283; 1285–1295), bis zu ausgefallenen Sprachen wie den Tungus-Manchu-Dialekten (A. Stolyarow, 1297–1303), dem Pennsylvania-Niederländischen (B. M. Metzger, 1305–1313) und der friaulischen Bibel (A. Beline, 1315–1324). Die dritte Abteilung ist immer noch von dem Grundmotiv der Übersetzungsproblematik bestimmt, behandelt sie teils grundsätzlich (A. A. Alexeyev, 1387–1398: Vorrang des Urtextes gegenüber allen Übersetzungen; J. M. Rist, 1499–1511: „Updating“ der Bibel unangemessen und unnötig), teils praktisch (N. Lohfink, 1359–1384: Kohelet). Daneben gibt es hier allerlei Beiträge über Hermeneutik: „Mythe, Wort und Kultus als religiöse Grundkategorien“ (K. M. Woschitz, 1447–1464); Sprechakttheorie (A. Wagner, 1575–1588); Wirkungsgeschichte (J. Gnllka, 1589–1601); Hermeneutik von Utopie und Hoffnung (C. Tóth, 1619–1634). A. C. Thiselton behandelt in Form der Besprechung des Entstehungshorizonts eigener Werke „Thirty Years of Hermeneutics“ mit wichtigen kritischen Perspektiven (1559–1574). Personenbezogen sind auch die Beiträge über Flacius Illyricus (N. Hohnjek, 1467–1477), Lonergans Erkenntnistheorie (J. Plevnik, 1513–1529) und die phänomenologische Forschung von M. Polanyi, M. Merleau-Ponty und H. Arendt in ihrer Bedeutung für die biblische Hermeneutik (J. H. Charlesworth, 1531–1556).

Rezeptionsgeschichte der Bibel behandeln Beiträge von V. Potočnik (1827–1848) über Bibelgebrauch in Slowenien; M. Stanonik (1635–1652), J. Pogačnik (1653–1670) und J. Kos (1671–1683) über slowenische Literatur. Speziell zu Ivan Cankar F. Zadavec (1685–1693), zu einem Vergleich zwischen Rilke und A. Vodnik H. Röhling (1695–1698), zu dem ukrainischen Dichter T. Shevchenko Y. Sverstiuk (1715–1726). Aber auch zum gregorianischen Gesang (J. Snoj, 1727–1738), der bildenden Kunst (N. Glob. L. Menaše, J. Höfler, insgesamt 1739–1772), Wissenschaft (B. Schaefer-Valehrach, 1787–1795) sowie der Bibel in der ökoethischen Krise (B. Ošljak, 1775–1785) findet man Beiträge. Der Religionswissenschaftler wird durch einen Essay über die Bibel in drei Neureligions-Bewegungen in Nigeria informiert (C. U. Manus, 1805–1825). Alt- (M. Görg, 1413–1431: Hebräisch als biblische „Ursprache“) und neutestamentliche Theologie (M. Myllykoski, 1433–1445) fehlen ebenfalls nicht.

Das reich ausgestattete Handbuch schließt mit umfangreichen Registern (1851–1909). Im ganzen enthält es umfassende Informationen vor allem für an der Bibel im südosteuropäischen Raum interessierte Ostkirchenkundler und Slavisten, ist aber auch für Bibelwissenschaftler lesenswert.

Bochum Henning Graf Reventlow

Gottfried Schramm: *Anfänge des albanischen Christentums*. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen (= Rombach Wissenschaft. Reihe Historiae 4), Freiburg i. Br. (Rombach Verlag) 1994, 270 S., kart., ISBN 3-7930-9083-3.

Auch wenn die Albaner zu den älteren Bewohnern des Balkans gehören, werden sie nur selten (und erst um die Mitte des 11. Jh.s) in den Geschichtsquellen erwähnt. Dies ist wohl der Hauptgrund, warum über ihre Herkunft in der Forschung lange Zeit Unklarheit herrschte. Erst durch das Werk von Georg Stadtmüller, *Forschungen zur albanischen Frühgeschichte* (Budapest 1942; 2. erw. Aufl. Wiesbaden 1966), setzte sich allmählich die Ansicht durch, daß das „albanische Volk aus einem albanischen Volksrelikt inmitten der allgemeinen Romanisierung in spätantiker Zeit entstanden ist“ (Peter Bartl, *Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg – München 1995, 19; vgl. dort 18–19).

Diese Ansicht wird nun durch das vorliegende Buch von Sch. in Frage gestellt. Nach den Angaben im Titel befaßt sich zwar dieses Werk mit „Anfängen des albanischen Christentums“, aber im Grunde behandelt es die Frage der Abstammung der Albaner. Diese überaus wichtige Frage wird durch eine im Untertitel angedeutete These beantwortet, die zusammengefaßt lautet: Die Albaner stammen von den ziemlich früh (4. Jh.) durch den Bischof von Remesiana Niketas christianisierten Bessen ab. Ein Teil der Bessen ging im Laufe der Zeit im Slawentum auf, während ein anderer Teil unter dem Druck der Bulgaren sein Land in der Mitte der Balkanhalbinsel im 9. Jh. (wohl in den Jahren 816–817) verließ und sich im Bergland Arbanon (nördliches Albanien; vgl. Karte, S. 252) niederließ. Sie wurden von den mit den Bulgaren verfeindeten Byzantinern gerne aufgenommen, weil sie hier die byzantinische Küstenfestung Dyrrachion gegen bulgarische Angriffe vom Osten absichern sollten. Die gleichzeitig eingeführte Kirchlichkeit der Bessen, welche in einem eigenen Bistum Ausdruck fand, ist im Laufe der Zeit den Einflüssen der griechisch geprägten Reichskirche gewichen und dahingeschmolzen (13–14). Mit dieser These verbindet der Vf. das hohe Ziel: „es könne den Leuten (sc. den Albanern) helfen, wenn sie richtiger als bisher erführen, woher sie kommen“ (14).

Seine These entfaltet Sch. in vier Hauptkapiteln: „I. Ein neuer Zugang zur Geschichte der Albaner“ (9–47); „II. Begehrte Barbaren (4.-6. Jh.)“ (48–120); „III. Christen im Vorfeld des byzantinischen Reiches und die Abwanderung von Bessen nach Albanien (7.-9. Jh.)“ (121–156); „IV. Ethnische Eigenständigkeit und kirchliches Leben in einem gewandelten Rahmen (9.-12. Jh.)“ (157–190). Es folgt V. ein kurzer „Ausblick: Die fortdauernde Zusammengehörigkeit eines gespaltenen Volkes (13.-20. Jh.)“ (191–199), in dem im Zusammenhang mit dem im Jahr 1912 ausgerufenen Staat der Albaner einige Grundaussagen des Buches über ihre ethnische Identität wiederholt werden und einige allgemeine, jedoch nützliche Informationen enthalten sind: z.B. daß etwa 20 % der Albaner orthodox und 10 % römisch-katholisch sind oder daß erst 1972 das Toskische, die Mundart des Südens, als nationale Sprache festgelegt wurde. Neben dem VII. Abschnitt „Abgekürzt zitierte Literatur“ (255–258) und den Indices (259–270), welche die Studie abrunden, dürfte wohl das VI. Kapitel

(200–254) die besondere Aufmerksamkeit des Lesers auf sich ziehen. Denn darin sind die „Quellentexte, Alphabete und Karten“ ediert, welche die These des Buches untermauern sollen. Der kritische Leser wird jedoch neben einigen Übersetzungs- und Druckfehlern vor allem feststellen müssen, daß das dort zusammengetragene Material insgesamt für eine einigermaßen wissenschaftliche Begründung der These des Buches kaum geeignet ist.

Was den Hauptgegenstand des Buches, die Anfänge des albanischen Christentums, betrifft, so dürfte die traditionelle und gut begründete Ansicht, daß die Bewohner im heutigen Gebiet Albaniens, die verschiedenen Völkern angehörten, ziemlich früh christianisiert wurden, weiterhin gelten. Es betrifft die Kirchen Illyriens, deren Anfänge auf die apostolische und nachapostolische Zeit zurückgehen. Schon Paulus berichtet davon, daß er „von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien das Evangelium von Christus ausgerichtet“ hat (Röm 15, 19; vgl. auch 2. Tim 4, 10; Tit 3, 12). Zwar ist über die Entwicklung der Kirche dort nichts Näheres bekannt, aber wir wissen, daß die Metropole von Dyrrachion mit weiteren Bistümern seit dem 4. Jh. bestand. In Dyrrachion soll der Überlieferung nach Paulus selbst das Evangelium gepredigt haben, als er unterwegs nach Rom war. Aber unabhängig von diesem geschichtlich fraglichen Detail ist bekannt, daß die Metropole von Dyrrachion durch die Jahrhunderte hindurch eine wichtige Rolle spielte – nicht nur, weil die Stadt als eine Art Tor am Anfang der bereits von der Römern gebauten berühmten Via Egnatia stand, die von hier aus nach Thessaloniki und weiter nach Konstantinopel führte, – sondern auch weil die Metropole von Dyrrachion wegen ihrer Bedeutung unter den neun Metropolen von Illyricum an fünfter Stelle rangierte. Sie war nach der Trennung zwischen Ost- und Weströmischem Reich ein kirchlich weitgehend unabhängiger Sprengel, der über das Exarchat von Thessaloniki dem Patriarchat von Rom unterstellt war (auch bekannt als *Νέα Ἡπειρος* [Epirus Nova]; vgl. Karte, S. 246). Es ist davon auszugehen, daß man sich sowohl in dieser Zeit als auch nach der Unterstellung von Ost-Illyricum unter das Patriarchat von Konstantinopel durch Leon III. im Jahr 732 um die Missionierung möglichst aller Bewohner dieser und der umliegenden Gebiete mit Erfolg bemüht hat.

Geht man von diesen tatsächlichen Anfängen und Entwicklungen des Christen-

tums im heutigen Albanien aus, wird man sich fragen müssen, wie ergiebig der Ansatz des Vf.s im Hinblick auf die Anfänge des Christentums in Albanien für seine These und speziell für die angenommene Einwanderung der Bessen sein kann. Die christlichen Bessen seien (nach den Worten des Vf.s) in ein von griechisch-orthodoxen Christen dominiertes Gebiet eingewandert und hätten deshalb die eigene Kirchlichkeit nicht bewahren können. Aber darf man bei einer Untersuchung der „Anfänge des albanischen Christentums“ die vorangegangene Christianisierung außer acht lassen? Worin bestand im Übrigen die Besonderheit der bessischen Kirchlichkeit? Und wenn das bessische Kirchentum völlig untergegangen ist, wie gelangt man dann zu gesicherten Erkenntnissen über die bessischen Anfänge des albanischen Christentums? Wie kam es, daß die Einwanderer, die wohl zahlenmäßig und von ihrer Sprache und Kultur her den Autochthonen unterlegen gewesen sein müssen, ihre Kirchlichkeit einbüßten, sich aber hinsichtlich ihrer Sprache und ihrer ethnischen Identität durchsetzen konnten? Ist es nicht wahrscheinlicher, daß Religion und eigene Kirchlichkeit in schwierigen Situationen eine Art Zufluchtsort bilden und eher bewahrt werden?

Mit diesen Fragen möchte ich lediglich Bedenken dagegen anmelden, ob die These des Vf.s über die Anfänge des albanischen Christentums hinreichend begründet ist. Das Christentum im Gebiet des heutigen Albanien war vielmehr von Anfang an, besonders aber nach der Unterstellung unter das Patriarchat Konstantinopels, griechisch-orthodox geprägt. Deshalb konnte es auch den Proselytismus der Franziskaner nach dem 13. Jh. in Nord-Albanien im großen und ganzen mit Erfolg abwehren. Dieselbe Prägung erklärt auch, warum die Mehrheit der Albaner bis zur massiven Islamisierung im 18. Jh. der Orthodoxen Kirche angehörte, wie auch der Vf. wiederholt richtigerweise hervorhebt (vgl. 83, 181, 195).

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß die Theorie über die Abstammung der Albaner aus Thrakien nicht neu ist. Neu an der These von Sch., der zu Recht die Lösung des Problems von historisch-philologischen Forschungen erwartet, ist die Identifizierung der Albaner von ihrer Herkunft her mit den Bessen. Aber gerade um diese Identifizierung beweisen zu können, benötigen wir geschichtliche und sprachliche Zeugnisse der Bessen. Solange solche Zeugnisse nicht vorliegen, bleibt

die These dieses Buches lediglich eine interessante Arbeitshypothese, für die der Beweis noch aussteht, die jedoch die Diskussion über die Abstammung der Albaner durchaus neu beleben kann (vgl. S. 8).

München

Theodor Nikolaou

Mircea Păcurariu: Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche (= OIKONOMIA 33), Erlangen (K. Urlaub Verlag) 1994, 630 S., kart., ISBN 3-923-119-32-1.

Das oben besprochene Buch von *Gottfried Schramm* (Anfänge des albanischen Christentums [s.o., S. 92 ff.]) berührt unmittelbar auch das vorliegende Werk. Denn nach der Theorie von *Schramm* stammen nicht nur die Albaner, sondern auch die Rumänen von den Bessen ab. Beide Völker wären gewissermaßen Geschwister. Dagegen erwähnt P. in diesem Zusammenhang die Bessen nicht. Die Verfahren der Rumänen sind für ihn – vornehmlich aufgrund linguistischer Beweise – Dako-Geten und Römer: „Die Ethnogenese des rumänischen Volkes begann mit der Kolonisation und der Romanisierung der einheimischen Dako-Geten und wurde sowohl durch die allmähliche Assimilation des slawischen Elements (beginnend mit dem 6. Jh.) und der anderen nichtrömischen ethnischen Völkern, die sich im Karpaten-Donauraum niedergelassen hatten, als auch durch die Zuwanderung einiger romanischer Elemente aus dem Süden der Donau abgeschlossen“ (22). „Aus der Symbiose der Dako-Römer mit den Neuankömmlingen (sc. ‚Kolonisten aus allen Teilen des Römischen Reiches‘) entstand ein neues Volk, das anfangs unter dem Namen ‚Dako-Römer‘ und später ‚Rumänen‘ bekannt wurde“ (69).

Das Problem der Ethnogenese des rumänischen Volkes bzw. seine Bedeutung über die Jahrhunderte hinweg zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk. Kirchengeschichte und Nationalgeschichte erscheinen so eng miteinander verwoben, daß das Vorhaben des Vf.s, die Geschichte der orthodoxen Kirche Rumäniens „sine ira et studio“ (1) darstellen zu wollen, teilweise auf der Strecke bleibt. Hierfür nur ein paar bezeichnende Beispiele: Bereits im Vorwort kündigt P. an, daß er mit diesem Werk „die Vergangenheit des Landes und der Rumänischen Orthodoxen Kirche“ bekannt zu machen bzw. „die Geschichte der Rumänischen

Orthodoxen Kirche in den Zusammenhang ... der Geschichte der Rumänen im allgemeinen zu stellen“ beabsichtigt (1). Die Kirche Rumäniens sei die große Wohltäterin der anderen orthodoxen Kirchen Südosteuropas und des Nahen Ostens (2, 11: „ihre großen ... humanitären Leistungen“; vgl. bes. 313 ff.) und die „Vorläuferin“ der heutigen ökumenischen Bewegung“ (2). Wohl aus demselben nationalen Blickwinkel heraus spricht P. auch „von den drei großen Zweigen der Orthodoxie“, dem griechischen, slawischen und rumänischen (313). All dies und Ähnliches hat die Herausgeber des Buches zu der Bemerkung im Vorwort veranlaßt: „Aber nicht minder stark als von dem Streben nach einer sachlichen Form der Auseinandersetzung ist das vorliegende Werk von dem Bemühen um den Nachweis der rumänischen nationalen Identität geprägt“ (Für die Hrg. K. Chr. Felmy, S. i).

Mit anderen Worten: Durch die überbetonte Verbindung von Kirche und Nation bestärkt das Buch das Vorurteil (westlicher) Autoren, die Orthodoxe Kirche begünstige den Nationalismus und sei in Nationalkirchen zersplittert. Dazu ist jedoch aufgrund der vorliegenden Darstellung aus orthodoxer Sicht kurz festzustellen: Der einzelne Mensch ist Teil eines Volkes (einer Nation) und gleichzeitig als Gläubiger Mitglied der Kirche. Während aber die völkische Identität territoriale, sprachliche, kulturelle u.ä. Grenzen kennt, erstreckt sich die kirchliche Identität über diese Grenzen hinaus. Der Auftrag der Kirche, alle Völker zur Einheit zu rufen und durch den einen Glauben an Christus der jeweiligen völkischen Besonderheit und Kultur eine neue geistige, katholische Identität und ökumenische Erfahrung zu verleihen, rechtfertigt keine Überbetonung der Nation gegenüber der Kirche und noch weniger die krankhafte Erscheinung des Nationalismus. Die Kirche hat vielmehr einen einheitsstiftenden Auftrag und darf nicht in „große“ oder kleine nationale „Zweige“ unterteilt werden. Ihre Existenz als Ortskirche und das daraus wachsende System der Autokephalie der Ortskirche kann sich nur im Rahmen ihrer Katholizität bewähren.

Sieht man von diesem Sachverhalt ab, der in dem Buch nicht deutlich genug dargestellt wird und deshalb den nicht kundigen Leser zu Fehlurteilen über die orthodoxe Ekklesiologie führen kann, liegt mit diesem Werk die erste ausführliche Gesamtdarstellung der Geschichte einer orthodoxen autokephalen Kirche in deut-

scher Sprache vor. Nach Auskunft des Vf.s handelt es sich um eine Zusammenfassung seines Werkes: „Istoria Bisericii Ortodoxe Române, 3 Bde., Bukarest 1981“ (1). Während allerdings seine „Istoria“ mit dem Jahr 1948 endet, behandelt die zusammenfassende Darstellung, die übrigens 1993 auch auf Rumänisch in Kischineu erschienen ist, auch die Zeit bis 1989. Die vor 1989, d.h. vor der politischen Wende, in Rumänien angefertigte Übersetzung ins Deutsche wurde von Heinz Ohme überarbeitet (S. i-ii).

Nach einem einführenden Kapitel zum Forschungsstand über die Geschichte der orthodoxen Kirche Rumäniens (aufgrund der oben angedeuteten ekklesiologischen Erwägungen wird hier diese Bezeichnung anstelle des Ausdrucks des Vf.s „Rumänische Orthodoxe Kirche“ bevorzugt) folgen sieben Abschnitte, die jeweils eine Periode der Kirchengeschichte Rumäniens behandeln: 1. „Das christliche Leben auf dem heutigen Territorium Rumäniens im 2.-6. Jh.“ (12-77). 2. „Die Kirche auf dem heutigen Territorium Rumäniens im 7.-14. Jh.“ (78-125). 3. „Das Mittelalter 14.-16. Jh.“ (126-245). 4. „Die Rumänische Orthodoxe Kirche im 17. Jh.“ (246-335). 5. „Die Rumänische Orthodoxe Kirche im 18. Jh.“ (336-436). 6. „Die moderne Epoche (1821-1918)“ (437-546). 7. „Die zeitgenössische Epoche (1918 bis zur Gegenwart)“ (547-618). Jedem Kapitel ist eine ziemlich ausführliche Literaturliste beigegeben.

Für die Zeit vom 2. bis 14. Jh. entwickelt P. aufgrund spärlich fließender Geschichtsquellen und eher gestützt auf die „historische Logik“ einige Hypothesen, aber auch interessante Ansichten über die Geschichte der Kirche auf dem Territorium des heutigen Rumäniens: z.B. über die missionarische Tätigkeit des Apostels Andreas, die Organisation der Kirche auf dem Gebiet des heutigen Rumäniens, die Wanderung verschiedener Völker durch dasselbe Gebiet, die starken slawischen Einflüsse nach dem 9. Jh., die Walachen etc. Die „Feststellung“ des Vf.s, „daß die orthodoxen Rumänen nach den Griechen das älteste christliche Volk im Osten Europas sind“ (70), läßt wohl einige Aspekte außer Acht: Erstens stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ab wann man überhaupt von „Rumänen“ als Volk sprechen kann, da es sich nach den Worten von P. um ein „entstandenes“ Volk handelt. Zweitens sollte man bedenken, daß zum einen einige Völker in Südosteuropa (z.B. im heutigen Albanien), die aufgrund des Hellenismus zum Teil griechischspra-

chig waren, nicht zum griechischen Volk gehörten; zum anderen, daß die Armenier und die Georgier ziemlich früh christianisiert wurden. Mit Recht hebt der Vf. dagegen hervor: „Die Jurisdiktion des Patriarchats von Konstantinopel über die dakisch-römischen Eparchien trug zur Erhaltung des orthodoxen Ritus bei. Auf diese Weise blieb das rumänische Volk bis zum heutigen Tag das einzige Volk römischer Herkunft mit orthodoxem Glauben, anders gesagt, ein Volk, das durch die Sprache mit Rom und durch den Glauben mit Konstantinopel verbunden ist“ (70). – Bei der Frage nach der „römischen“ Wurzel muß man auch die Tatsache berücksichtigen, daß auch die Griechen im Ost-römischen Reich sich als „Römer“ verstanden und sogar bis heute gelegentlich für sich den Namen ῥωμαῖοι [ῥωμαιοσύνη] bevorzugen; vgl. auch die Bezeichnung „rum“ im Arabischen und im Türkischen für die alten Patriarchate).

In den weiteren Abschnitten erfährt der Leser viel Wertvolles und Neues über verschiedene Themen: Von den drei Metropolen der Ungrowalachei, der Moldau und Transsylvanien sowie der weiteren Struktur der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch bis zu Petru Movilă und der Synode von Iași, der theologischen Literatur, dem Klosterwesen und den Beziehungen der orthodoxen Kirche Rumäniens zu den anderen orthodoxen aber auch zu nicht-orthodoxen Kirchen. Es ist gar nicht möglich, auf alle diese Aspekte näher einzugehen, geschweige denn, diese kritisch zu betrachten. Aus der Fülle der Gesichtspunkte scheinen mir jedoch folgende zwei besonders beachtenswert:

(1) Das einseitige Urteil des Vf.s über die „Phanarioten“, d.h. jene Griechen, die aus dem Phanar-Viertel Konstantinopels – dem Sitz des Ökumenischen Patriarchats seit 1601 – stammten und die von der Hohen Pforte als Fürsten in der Moldau (ab 1711) und in der Walachei (ab 1716) bis 1821 eingesetzt wurden. Dieses „Fanariotenregime“ hatte nach P. „große Unterdrückungen und Leiden für das rumänische Volk zur Folge“ (336). Aber mit diesem pauschalen Urteil übersieht der Autor zum einen, daß die Phanarioten stets zwischen den willkürlichen Befehlen der Hohen Pforte und dem Wohl des rumänischen Volkes lavieren mußten, und zum anderen, daß ihnen die Bewahrung einer inneren Autonomie dieser Länder gelungen ist. Nicht zuletzt aufgrund dieser Autonomie und mit Hilfe vieler griechischer Lehrer, Kleriker und Mönche konnten sie das rumänische Volk vor einer zwangs-

weisen Islamisierung bewahren, die in dieser Zeit bei anderen Balkanvölkern (Albanern, Bosniern etc.) fortgesetzt wurde. Wie läßt sich im übrigen ein solches negatives Urteil rechtfertigen, wenn P. kurz darauf (339 ff.) zugeben muß, daß die im Gefolge der Phanarioten in Moldau und Walachai tätigen griechischen Bischöfe (wie bereits im 17. Jh.; vgl. 313 ff.) sich für den Druck von liturgischen Büchern und von Übersetzungen patristischer Texte ins Rumänische, für die Gründung von Schulen und selbst für das materielle Wohl der ihnen anvertrauten Menschen eingesetzt haben? Ist darüber hinaus das Ausmaß der mannigfachen Hilfe des rumänischen Volkes an die anderen orthodoxen Kirchen ohne die Phanarioten denkbar? Eine umfassende und objektive Erforschung und Beurteilung der Rolle und des Werkes der Phanarioten steht m.E. noch aus.

(2) Es geht um den Einfluß der Habsburger in Transsylvanien nach der Niederlage der Türken vor den Toren Wiens und besonders nach dem Frieden von Karlowitz (26. Januar 1699). Diesem Einfluß verdankt der römisch-katholische Proselytismus unter der Führung der Jesuiten einige Erfolge, nämlich die Entstehung einer mit Rom unierten Kirche, die sich bis in unsere Zeit auf die orthodox-katholischen Beziehungen negativ auswirkt. Der Vf. hebt einerseits mit Recht hervor, daß die „Unionssynode“ vom Februar 1697 in Alba Julia frei erfunden ist und „daß die von den Jesuiten hierfür angeführten Urkunden alle gefälscht worden waren“ (359); andererseits schildert er überzeugend „den Kampf für die Verteidigung der Orthodoxie“ in dieser Zeit (373 ff.).

Schließlich noch einige kritische Anmerkungen: Die Bezeichnung des christlichen Gebetshauses im lateinischen als „basilica“, aus dem der rumänische Terminus „biserică“ für Kirche abgeleitet wird, ist nicht dem Ausdruck „βασιλική οἰκία“ (23–24), sondern dem der „βασιλική στοά“ (Königshalle) entnommen und hat sich in Anlehnung an die profanen Basiliken durchgesetzt. Die Bezeichnung „Nachbarstaaten“ der Rumänen für „Adrianopel (1362), Achaia, Mazedonien“ (126) trifft nicht zu. Denn die Städte Adrianopel und Thessaloniki, die Hauptstadt Makedoniens, mit ihren umliegenden Gebieten gehörten zum Byzantinischen Staat, während das Gebiet Achaia angiovinisch und das restliche Makedonien serbisch waren, als sie unter türkische Herrschaft fielen. Außerdem sind einige verwendete Begriffe griechischen Ur-

sprungs. Durch ihre Übernahme bzw. Übersetzung ins Rumänische und von da aus ins Deutsche sind sie gelegentlich schwer wiederzuerkennen.

Unabhängig von solchen und weiteren möglichen kritischen Bemerkungen muß aber festgehalten werden, daß die Herausgabe dieses Bandes (neben der Dogmatik von D. Staniloae) einen sehr guten Einblick in die zeitgenössische theologische Literatur der orthodoxen Kirche Rumäniens ermöglicht. Dem Autor, den Übersetzern und den Herausgebern gebühren Dank und Anerkennung. Es bleibt zu wünschen, daß auch andere Werke über die Geschichte einzelner orthodoxer Kirchen in einer westeuropäischen Sprache erscheinen und dadurch das gegenseitige Kennenlernen und die ökumenische Annäherung gefördert werden.

München

Theodor Nikolaou

Friedrich Heyer: *Die Heiligen der Äthiopischen Erde* (= Oikonomia, Bd. 37), Erlangen (Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens) 1998, 240 S., 7 Bildtafeln, kart., ISBN 3-923119-36-4.

Friedrich Heyer, der auf ein reiches Lebenswerk zur Erforschung der Geschichte und Gegenwart der Kirchen des Ostens zurückblicken kann, ist unter seinen Arbeiten und auf vielen Besuchen am Ort auch tief in Geist und Frömmigkeit der orientalischen Christenheit eingedrungen. In diesem Sinne öffnet der vorliegende Band den Blick in die Spiritualität der Äthiopischen Orthodoxen Kirche, die in ihrer Liturgie wie im Alltag ihrer Gläubigen in einer so intensiven Weise mit den Heiligen lebt, daß man diesen Zug geradezu als ein Proprium orthodox-äthiopischer Kirchlichkeit ansehen kann. Hier auf macht Heyer mit Beispielen zu Einzelnen in seiner Einführung (9–22) aufmerksam, nennt hier ferner die verschiedenen literarischen Gattungen der äthiopischen Hagiologie und erwähnt insbesondere die Bedeutung der Heiligenverehrung für den *Tabot*, der zur Eucharistiefeier notwendige Weihe trägt.

Aus der großen Schar der Heiligen, die das orthodoxe Äthiopien zum guten Teil mit der übrigen Christenheit gemeinsam hat, wählt Heyer (wie schon der Titel des Buches anzeigt) diejenigen aus, die auf „äthiopischer Erde“ selbst gewirkt haben; denn sie sind es, in denen sich für die Volksfrömmigkeit die Erfahrungen der ei-

genen Kirchengeschichte spiegeln: im afrikanischen Milieu ihrer Viten, die in ihrer legendenhaften Ausschmückung zugleich dem Vorbild biblischer Wundererzählungen folgen. Heyer rechnet mit rund zweihundert autochthonen Heiligen dieser Art und berücksichtigt in seiner Sammlung dann etwa ein Drittel von ihnen, die er in drei unterschiedlich umfangreichen Gruppen präsentiert: „Die Heiligen im Königreich von Aksum“ (23–42), „Die Heiligen der Zeit der Zague-Herrscher“ (43–50) und „Die Heiligen unter der erneuerten Salomonidenherrschaft (1270 – Mitte des 17. Jh.)“ (51–209).

Getreu seiner Absicht, diese hagiographische Tradition der Äthiopier nicht (wie bislang üblich) mit philologischem oder historischem Interesse zu betrachten, sondern sie unter dem genannten theologisch-frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekt zu würdigen, folgt Heyer seinen Vorlagen bewußt nicht in wörtlicher, sondern (wo es dem Verständnis des Lesers dient) paraphrasierender Übersetzung, die auch Längen in den Viten überspringt. Zu ihrer Illustrierung dienen Abbildungen im Text wie Bildtafeln im Anhang; und ein ausführliches Literatur-Verzeichnis (dazu einleitend: „Anfängliche Erforscher der Heiligenleben und ihr literarisches Werk“, 232–234) sagt das Nötige über Forschungsgeschichte und Textüberlieferung.

Die Bedeutung dieser hier so aufbereiteten hagiographischen Sammlung liegt darin, daß sie tief in das Selbstverständnis der orthodoxen äthiopischen Christenheit einführt – unter Anleitung dessen, der sich diesem Selbstverständnis einzuügen versteht und den Versuch wagen kann, die von ihm aufgenommene Tradition in ihrem Geiste fortzuschreiben. Denn das ein Dutzend Namen enthaltende letzte Kapitel des Buches („Heilige und gelehrte Männer der letztvergangenen drei Jahrhunderte, in denen keine Kanonisierung geschah“, 209–231), das am Schluß auch den umstrittenen Patriarchen der Diktatur, Täklä Haymanot (gest. 1988), vorsichtig nennt, wendet sich nicht nur an den abendländischen Leser, sondern auch an die Äthiopier selbst. Ihr Patriarchalvikar für Deutschland läßt in seinem Vorwort erkennen, daß Heyer mit dieser Veröffentlichung den richtigen Ton getroffen hat.

Marburg

Wolfgang Hage

Horst Fuhrmann: *Die Päpste. Von Petrus zu Johannes Paul II.*, München (C. H. Beck) 1998, 305 S. mit 191 Abb., Ln., ISBN 3-406-43695-1.

„Papstgeschichten gibt es ohne Zahl: populäre, fromme, aggressive, pornographische, ausführliche...“, so beginnt Fuhrmann das letzte Kapitel seiner Papstgeschichte (239). Unter welche Kategorie sollen wir die seine einordnen? Ich fürchte, sie paßt unter keine, schon gar nicht unter die ausführlichen. Auf knapp 300 Seiten, von denen ein beträchtlicher Teil aus sorgfältig kommentierten Abbildungen besteht, unternimmt es der Autor einen Abriss der gesamten Papstgeschichte zu geben. Eine erste Fassung des Buches ist bereits 1980 unter dem Titel „Von Petrus zu Johannes Paul II. – Das Papsttum: Gestalt und Gestalten“ erschienen; für die Neuausgabe hat Fuhrmann es erheblich überarbeitet. Im ersten Teil wird die Institution Papsttum erörtert, im zweiten folgt ein Durchgang durch zwei Jahrtausende Papstgeschichte. Daß hier eine pointierte Auswahl getroffen worden ist, manches auch anders gedeutet werden könnte, verzeiht man einem Autor gerne, der sich Voltaires Erkenntnis zu eigen gemacht hat: „Das Geheimnis zu langweilen besteht darin, alles zu sagen“ (12).

Dem merkwürdigen Phänomen, daß das Papsttum gerade protestantisch-deutsche Historiker in besonderem Maße fasziniert hat, geht Fuhrmann im dritten Hauptteil nach. Er skizziert hier die Geschichte der Geschichtsschreibung über das Papsttum, wo die großen Darstellungen – seit Leopold von Ranke – offenbar ein deutsches Monopol sind. Der interessierte Leser, dessen Appetit „geweckt, nicht gesättigt“ werden soll (12), kann hier sicher leichter seine Auswahl treffen als aus einer trockenen Literaturliste.

Auch hier stellt sich die Frage, wo der Autor selbst in der Geschichte der Papstgeschichtsschreibung einzuordnen ist. Es wäre vermessen, sie beantworten zu wollen, gleichwohl ist auffällig, daß Fuhrmann von seinen Vorgängern keinen so oft zitiert wie Johannes Haller, und zwar fast immer, um ihn zu kritisieren. Offenbar bewegt sich die Papstgeschichte – beginnend mit dem alten Streit zwischen den Magdeburger Zenturiatoren und Caesar Baronius (242 ff.) – in dialektischen Sprüngen von These und Antithese fort.

Augsburg

Stefan Weiß

Alte Kirche

Karl Suso Frank: Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche. Mitarbeit: Dr. Elisabeth Grünbeck. 2., verbesserte Auflage, Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1997, XXVII, 476 S., geb. ISBN 3-506-72601-3.

1996 brachte der hochverdiente Freiburger Altkirchenhistoriker Karl Suso Frank das Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche – die gründliche Neubearbeitung des ersten Bandes der bekannten Kirchengeschichte von Karl Bihlmeyer – Hermann Tüchle heraus. Daß in so kurzer Zeit eine (verbesserte) 2. Aufl. notwendig wurde, beweist das Bedürfnis nach einem umfassenden Lehrbuch ebenso wie die Qualität des Werkes. Das Lehrbuch geht auf eine lange Tradition kirchengeschichtlicher Darstellung zurück, die mit der bescheidenen Unterrichtshilfe des katholischen Tübinger Kirchenhistorikers Franz Xaver Funk (1840–1907) 1861 in Rottenburg am Neckar begann und die der Verlag F. Schöningh/Paderborn 1866 in erweiterter Form als Lehrbuch übernahm. Unter Funks Nachfolger Karl Bihlmeyer (1874–1942) erlebte das Lehrbuch sechs Neuauflagen und wurde zuletzt auf drei Bände in der herkömmlichen Einteilung (Altertum, Mittelalter, Neuzeit) erweitert. Nach dem Zweiten Weltkrieg übernahm Hermann Tüchle (1905–1986) die Weiterführung. Das Werk wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Lehrbuch des universitären Kirchengeschichtsunterrichtes im ganzen deutschen Sprachraum, weit über die katholisch-theologischen Fakultäten hinaus, durch Übersetzungen ins Englische, Französische, Italienische und Polnische auch jenseits des deutschen Sprachraumes. Im Aufbau hält sich das völlig neugefaßte Werk an die ursprüngliche Vorlage, damit auch an die traditionelle Stoffeinteilung in die zwei großen Abschnitte vor und nach Kaiser Konstantin. Die großen Themenkreise und Ereigniseinheiten gehen jeweils von der äußeren zur inneren Geschichte der Kirche und versuchen, die ganze Breite des Glaubens und Lebens der Alten Kirchen chronologisch und sachlich zu erfassen. Der Verfasser drückt sich in seinem Vorwort allzu bescheiden aus: „Ich bin mir bewußt, daß diese stoffliche Organisation kritisiert werden kann. Aber Bedenken und Anfragen werden auch gegen jede andere Gliederung und Aufteilung ange-

meldet werden können. Die hier aufgenommene kann sich mit der bewährten Vorlage rechtfertigen. Sie dürfte dem Anspruch des Lehrbuches, das umfassend informieren will, durchaus gerecht werden“ (S. Vf.). Die Mühsal eines derartigen Werkes kann wohl nur erfassen, wer selber sich nicht nur in Kritik geübt, sondern große Epochen geschichtlichen Lebens nach dem jeweiligen Stand der Forschung darzustellen gewagt hat. Dem Verfasser – und seiner Mitarbeiterin – werden für die hervorragende Arbeit hohe Anerkennung und Dank gewiß sein. Der Band ist das beste Lehrbuch der Kirchengeschichte, das derzeit von katholischer Seite im deutschen Sprachraum vorliegt.

München

Georg Schwaiger

Michael Fiedrowicz: Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche (= Traditio christiana X), Bern, Frankfurt a.M., u.a. (Peter Lang) 1998, XLI, 203 S., Geb., ISBN 3-906760-70-7.

Dies ist die deutsche Originalfassung des (wie alle Bände der Reihe) gleichzeitig in französischer Übersetzung u.d.T. *Principes de l'interprétation de l'écriture dans l'église ancienne* erschienenen Werkes des inzwischen durch mehrere Veröffentlichungen zu Gregor dem Großen und Augustin bekanntgewordenen Patristikers. In der Einleitung erklärt er seine Intention: „Absicht der vorliegenden Textsammlung ist es, zentrale bzw. charakteristische Aussagen aus der Väterliteratur zusammenzustellen, in denen sich die ‚ratio exegetica‘, d.h. der in einem bestimmten Schriftverständnis gründende Interpretationsansatz der verschiedenen Autoren, Schulen und Epochen explizit bekundet und der eigene oder fremde Gebrauch der Schrift bzw. deren Interpretation reflektiert wird“ (X). F. bietet insgesamt 106 kurze Textabschnitte aus patristischen Quellen von Klemens von Rom bis zu Gregor dem Großen, jeweils im griechischen oder lateinischen Urtext und in deutscher Parallelübersetzung (ohne die es wohl heute nicht mehr geht!). Begleitet wird diese Sammlung durch eine knappe, einige Hauptaspekte der Entwicklung ansprechende Einleitung (IX–XX) und ein die wichtigste Sekundärliteratur umfassendes, gut informierendes und aktuelles Literaturver-

zeichnis zu den behandelten Autoren (XXI–XXXIX). Fünf Register bilden den Abschluß (189–203).

Der Band entstammt offensichtlich praktischen Lehrerfordernissen und kann in der Tat für die Arbeit in Lehrveranstaltungen (bes. Seminaren, die sich mit altkirchlicher Bibelhermeneutik befassen) hilfreich sein. Schön wäre es, wenn es damit gelänge, Studierende an die Urtexte heranzuführen, im Idealfall über die knappen Exzerpte hinaus. Der Verf. hat Recht, wenn er in seiner Einleitung auf die Vielfalt altkirchlicher Zugänge zur Bibel und Methoden ihrer Auslegung hinweist. Obwohl die Auszüge im allgemeinen geschickt gewählt sind und die Gewichte richtig verteilt wurden – wenn z.B. von Augustinus acht Auszüge aufgenommen wurden (Nr. 83–91), entspricht das seiner zentralen Bedeutung für die Hermeneutik – gibt es doch noch manches in diesem Bereich zu entdecken. Die römisch-katholische Forschung hat das Erbe der Kirchenväter stets hochgehalten, auch seit die historisch-kritische Bibelsexegese bei ihr Eingang fand. Zum Studium altkirchlicher Schriftauslegung ist diese Textsammlung ein nützliches Hilfsmittel.

Bochum Henning Graf Reventlow

Georg Schöllgen: Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie (= Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 26), Münster (Aschendorff) 1998, 227 S., geb., ISBN 3-402-08110-5.

Der Vf. der vorliegenden Habil.-Schrift (Bonn, WS 91/92) gilt seit Jahren als einer der besten Kenner der antiken und frühchristlichen Ökonomik und als ausgewiesener Fachmann in Fragen der Sozialgeschichte und der altkirchlichen Gemeindeordnungen. Nun hat er sein opus magnum vorgelegt. In einem ersten Teil geht er den Anfängen der Professionalisierung des Klerus nach (7–100) (Professionalisierung meint hier ausschließlich die Ausübung eines besoldeten Berufs); in einem annähernd gleich langen zweiten Teil untersucht er die syrische Didaskalie als sprechendste Quelle auf die durch die Professionalisierung bereits veränderte Amtstheologie und Gemeindeorganisation hin (101–194). Der die Monarchie beanspruchende Bischof in der syrischen Didaskalie spiegelt nicht die Gemeinewirklichkeit wider, sondern stellt das Programm dieser „Tendenz-, ja fast Kampfschrift“ dar (4; cf. 161 u.ö.).

Wie das erste Kapitel des *ersten Teils* („Die paganen Priesterschaften“, 7–33) belegt, geht Vf. von der hermeneutischen Voraussetzung aus, die paganen Kulte und die christliche Bewegung seien „konkurrierende Religionen“ (33), der christliche Klerus könne folglich mit demjenigen paganen Priesterschaften verglichen werden (31). Ein Blick auf die Priesterämter der offiziellen griechischen und römischen Stadtkulte, die Priesterschaften der orientalischen Kulte (Ägypten, Wanderpriester u.ä.) und die kynischen Wanderphilosophen macht denn auch deutlich, daß es erkennbare Parallelen zwischen den christlichen und den paganen Wandercharismatikern gibt (31); anders fällt der Vergleich zwischen christlichem und nichtchristlichem Klerus aus: „In der griechisch-römischen Antike“ üben die „ortsgebundenen Priester“ keine Profession, sondern ein „meist nur für einen begrenzten, häufig einjährigen Zeitraum“ übernommenes Ehrenamt aus (33). Lediglich „Priester der ägyptischen Gottheiten im Mutterland“ und solche, die „an einzelnen, besonders wichtigen Heiligtümern orientalischer Religionen außerhalb des Mutterlands“ Dienst tun, sind besoldet. Fazit: „Das ortsgebundene Berufspriestertum bleibt ... die Ausnahme“ (33).

Wie läßt sich auf diesem Hintergrund das „genuin-christliche“ Phänomen erklären (101), daß alleine die christliche Kirche „seit dem 3. Jh.“ „ein nahezu das gesamte Imperium ... überziehendes Netz von festen Gemeinden mit einem professionellen, hierarchisch gegliederten Klerus“ besitzt? (33) Die Antwort des Vf.s lautet: Da die vorkonstantinische Kirche von staatlichen Zuwendungen unabhängig und auf freiwillige Spenden der Gemeindeglieder angewiesen ist, in der Zeit der Verfolgungen jedoch ein Rückgrat braucht, bildet sie ihre hierarchische Organisation mit professionalisierten Amtsträgern aus (33; cf. 3). Der Unterhaltsanspruch sei es sogar (zusammen mit der Bedrohung der Gemeinde), der die „grundlegenden Veränderungen im Verhältnis von Laien und Amtsträgern (bewirkt habe): ... War das Gemeindeleben des 2. Jh. noch von einer Zusammenarbeit von Amtsträgern und Laien ... geprägt, so läßt sich seit dem Beginn des 3. Jh. eine Tendenz beobachten, die alle wichtigen Aufgaben ... dem Klerus vorbehalten ... will“ (3). In einem ausführlichen zweiten Kapitel, das jedoch Vf.s eingangs formulierte These nicht in jeder Hinsicht bestätigt, zeichnet er diesen Wandel des Gemeindelebens nach (34–100). Anfangs ist

es nicht der entstehende Unterhaltsanspruch, der als treibender Faktor für die Veränderungen in Anschlag gebracht wird, der „Niedergang der Wandercharismatiker“ sei vielmehr eine Entwicklung, die „in gleichem Maße“ auch den „pagan-religiösen und philosophischen Bereich“ treffe (43) und auf „Mißstände“ und schwindende „Akzeptanz“ zurückzuführen sei (44). Und für die spätere Zeit werden „pastorale Notstände“ als „ausschlaggebend“ bezeichnet (Beleg: Pseudoklementinen), die zu einem bezahlten Bischofsamt geführt hätten (81). Die Betrachtung der syr. Didaskalie führt zur Präzisierung der Professionalisierungsgenese. Ausschlaggebend sei die Regulierung innergemeindlicher Probleme im Umgang mit Spenden (99f.) und die Caritasorganisation gewesen (93; 171), nachgeordnet das episkopale Machtstreben (121; 125); die pagane Umwelt allerdings wird als Einflußmöglichkeit abgelehnt (101). Faktum ist, daß sukzessive, v.a. in der großen und finanzkräftigen „römische(n) Gemeinde“, aber auch in Karthago, „um die Wende vom 2. zum 3. Jh.“ Amtsträger freigestellt (werden) – ob zuerst der Bischof oder die Diakone, lasse sich „nicht zureichend erheben“, sicher aber „die Presbyter erst nach den Diakonen und dem Bischof“ (57). Für die Mitte des 3. Jhs ergibt sich bereits „ein recht präzises Bild“ (57), v. a. aus den Schriften Cyprians (57–65) und Cornelius' (65f.). Jetzt ist neben dem Bischof und den Diakonen „zumindest in großen Gemeinden“ der gesamte Klerus „bis hinunter zu den Exorzisten, Lektoren und Türhütern“ unterhaltsberechtig (67). Doch die Frage bleibt, warum im Unterschied zum Kultklerus der paganen Umwelt christliche Bischöfe und Diakone und später auch andere Aufgabenträger im Christentum besoldet wurden.

Die einschlägige Untersuchung der syrischen Didaskalie (ihr widmet sich Vf. ab S. 81 bis zum Ende seines Werkes), die „fast ein Zehntel ihres Gesamtumfangs“ (82) dem bischöflichen Unterhaltsrecht widmet und präzise zwischen obligatorischen Zuwendungen für Bischöfe und Diakone und solchen freiwilliger Natur für die übrigen klerikalen Ränge unterscheidet, erhärtet, daß die Professionalisierung eine innere Befestigung der aus Spenden sich nährenden christlichen Gemeinde bewirkt hat. Wieso, fragt der Leser allerdings, kommt es im gleichen Zusammenhang und zur selben Zeit nicht zu einem Unterhaltsrecht für Presbyter?

Vf. geht zwar eingehend der „Amts-

theologie und Stellung“ des Bischofs „in der Gemeindeorganisation“ nach (101–146), beschreibt auch das Problem der Witwen in der Gemeinde und die Abgrenzung ihres Amtes von dem des Bischofs (146–172) und stellt schließlich das Verhältnis des Bischofs zu den Reichen dar (173–194), ein detaillierter Vergleich mit dem Presbyteramt (auch mit dem Diakonenamt) unterbleibt jedoch. Die Ergebnisse, die Vf. für das Bischofsamt gewinnt, bieten m.E. die Spur zur Beantwortung der Frage. Für den Bischof erhebt Vf., daß er in der syr. Did. kaum als Hirte, Priester, Liturge oder König, sondern vornehmlich im Rahmen der nach Syrien und Kleinasien zu lokalisierenden Oikos-Ekklesio-logie als Verwalter oder Ökonom vorgestellt wird (103–146). Daraus schließt Vf. nun aber nicht auf dessen Besoldung („Die οἶκος“-Metaphorik [ist] für die Begründung des Unterhalts ohne Wert“ [143]), sondern lediglich auf den innergemeindlich-monarchischen bischöflichen Anspruch (129). Zieht man aber ältere Untersuchungen des Vf.s und weitere Literatur zum Bischofs- und Diakonenamt hinzu (H. Lietzmann, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte, in: Das kirchliche Amt im Neuen Testament, hg. v. K. Kertelge [Wege der Forschung, 189], Darmstadt 1977, 93–143; J. Hainz, Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes, in: Kirche im Werden, München u.a. 1976, 91–122) drängt sich auch aufgrund der Lektüre des vorliegenden Werkes auf, daß der Unterhaltsanspruch mit dem Bild vom Bischof als einem Ökonom zusammenhängt. Als solcher nämlich wird der Episkop vornehmlich nicht erst in der syr. Did. und in anderen Schriften des frühen Christentums gesehen; der Titel ἐπίσκοπος ist auch in der paganen Umwelt gerade in Syrien und Kleinasien (1.-4. Jh.) zur Bezeichnung städtischer Aufseher über das Bau-, Münz- oder Proviantwesen reichlich nachweisbar (Lietzmann, 101); in ähnlichen Zusammenhängen, wenn auch deutlich in untergeordneten Positionen, begegnet in denselben Gegenden auch der Diakon. Vergleichsweise selten bezeichnen die Titel „Episkop“ und „Diakon“ Kultämter. Auch wenn bislang unklar war, ob das Christentum die Titel für diese in der Kirche eng zusammengehörenden Ämter der paganen Umwelt entlehnt hat, so spricht der noch in der syr. Did. belegte herausragende ökonomische Charakter beider Ämter für eine solche Ableitung. Und ein anonymen Schriftsteller aus dem Beginn des 3. Jhs. (bei Euseb., h. e. 5,28,10) berichtet von einem σαλᾶριον

für einen Bischof und gebraucht damit ein Lehnwort, das Vf. als „Terminus technicus der römischen Verwaltung“ für „ein festes, regelmäßiges Gehalt besonders für Personen im Dienste der römischen Staatsverwaltung“ bezeichnet (46). Wie man hier auch immer entscheiden will, die Tatsache, daß der Episkop und der Diakon in der syr. Did. (wie auch außerchristlich) eher mit der Ökonomie und selten mit Kulturaufgaben in Verbindung stehen, hätte nahegelegt, im Eingangskapitel nicht ausschließlich die paganen Kultpriester zum Vergleich heranzuziehen, sondern vielmehr (auch) Ökonomie und städtische Amtsträger auf ihre Besoldung zu befragen. Ökonomie in der paganen Umwelt konnten in der Tat, wie Vf. in einer älteren Darstellung selbst vermerkt hat, ein Gehalt beziehen (G. Schöllgen, Art. Haus II (Hausgemeinschaft): RAC 13 [1986] 801–905, 815). Es wäre also leicht einsichtig, warum der als Ökonom fungierende Episkop und der sich um die finanziellen Belange der Gemeinde kümmernde Diakon auch im Christentum im 3. Jh. zu dotierten Berufen avancierten. Auch die Gegenprobe führt zum selben Ergebnis: Diese Antwort erklärt nämlich, weshalb das nicht aus der antiken Ökonomik, sondern aus dem Bereich der Synagoge stammende Presbyteramt (Lietzmann, 124f.) bis in die Zeit der syr. Did. noch nicht mit einem Unterhaltsanspruch versehen war und erst zu einem solchen kam, nachdem innerhalb des Christentums sich die Besoldung von Episkopen und Diakonen zusammen mit diesen (und weiteren) Ämtern als Leitungsstruktur durchgesetzt hatte.

Es folgen noch einige Randbemerkungen:

Die Arbeit ist gut lesbar und weithin frei von Druckfehlern. Hier und da mag man bei der Übersetzung und Interpretation anderer Meinung als der Vf. sein; die Ausführungen der syr. Did. die fünf wichtigsten Stände betreffend, erklärt m.E. die historisch-genetisch enge Zusammengehörigkeit des Diakonen- und Episkopenamtes, die Vorordnung des Diakons (und bisweilen der Diakonisse) „gegenüber dem ranghöheren Presbyter“. Diese braucht also nicht aus der „einflußreicheren Position des professionalisierten Klerikers“ (123) oder, im Falle der Diakonisse, aus der syr. Did. als einem „wenig durchdacht(en) Ensemble“ (126) erläutert zu werden. An der auch für die Deutung wichtigen Stelle syr. Did. 9 (98; 128) schwankt Vf. selbst und bietet eine inkonsistente, nicht abgegliche Übersetzung

(98 und 128; 99 und 129, hier insbesondere die Differenz zwischen „ob er gerecht gibt“ [so 99] und „wie es sich gebührt“ [129]). Vf. hält gegen Chr. Marksches die „Traditio Apostolica“ für eine authentische Schrift Hippolyts (54), sieht aber nicht die Spannung zwischen seiner Aussage, die TA bezeuge „Anfang des 3. Jh. für Rom“ ein „verbindliches und organisiertes Katechumenat“ (161f.), und dem Hinweis auf die „langsame ... Entwicklung des Katechumenats“, an deren Anfang er die syr. Did. setzt (162¹⁴¹). Entsprechend wird man auch skeptisch bleiben gegenüber der schwach begründeten Deutung des Lehrens der Witwen als Katechumenat (161–164). Unschärf ist die Interpretation der Unterhaltszahlungen an Fortunatianus: Zunächst urteilt Vf. schwankend zwischen Gewißheit und Ungewißheit („man darf wohl als sicher annehmen“ [65]), Fortunatianus habe durch sein Gehalt „sogar komfortable Lebensbedingungen“ gehabt (65). Hieraus wird zwei Seiten später eine allgemeinere Schlußfolgerung, daß die „höheren Ränge“ der Kleriker, „wie der Fall des Fortunatianus zeigt“, solchen Komfort genossen (67f.). Einige Passagen weiter ist es inzwischen „eine komfortable oder gar luxuriöse Lebensführung, wie wir sie bei Fortunatianus gefunden haben“ (71), die kurz darauf unter Heranziehung weiterer Materialien nur mehr als „luxuriöses Leben“ skizziert wird (74). Schließlich hätten die Anmerkungen entlastet werden können, wenn in ihnen nicht auch solche Titel ausführlich zitiert worden wären, die im Literaturverzeichnis wieder auftauchen. Rätselhaft ist mir, warum im abschließenden Sach- und Personenregister Fortunatianus nur für S. 63 vermerkt ist.

Birmingham

Markus Vinzent

Jörg Ulrich: *Euseb von Caesarea und die Juden*. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebios von Caesarea (= Patristische Texte und Studien 49), Berlin – New York (Verlag de Gruyter) 1999, 10, 324 S., Ln. geb., ISBN 3-11-016233-4.

Das Thema dieses Buches hat in älteren und auch neueren Arbeiten eine recht einhellige Einschätzung gefunden: Eusebs Verhältnis zu den Juden gilt als vom „Antijudaismus“ negativ geprägt. Erst in jüngster Zeit gibt es maßvollere Stimmen wie die des Euseb-Kenners F. Winkelmann in der Biographie „Euseb von Kai-

sarea. Der Vater der Kirchengeschichte“ (1991). Eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung über Eusebs Haltung zu den Juden aber fehlt. Diese Lücke sucht die vorliegende Erlanger Habilitationsschrift, „als eine das Material zur Fragestellung ‚Euseb und die Juden‘ aus den Quellentexten erhebende und kritisch würdige Bestandsaufnahme“ (4) zu schließen. Hintergrund sind Geschichte und Kultur der Zeit Eusebs, auch das Verhältnis der Heiden, Christen und Juden untereinander unter Berücksichtigung der Rolle Eusebs „als Zeitgenosse, als Bischof Caesarea, als christlicher Historiker, Apologet und Exeget“ (ebd.).

Zunächst ordnet U. sein Thema in den historischen Kontext ein (7–27). Als die wesentlichen religiösen Gruppen im Palästina des 3./4. Jh. benennt er die Christen, wohl noch in einer relativen Minderheit, die Juden, deren Anteil nach Jüdischem Krieg und Bar-Kochba-Aufstand wieder gewachsen sei, die Samaritaner und das Heidentum, eine nicht homogene, doch die wohl größte Bevölkerungsgruppe, besonders in den Stationierungsorten und Verwaltungszentren. Diese Gemengelage spiegelt auch die Provinzhauptstadt Caesarea wider. Das Verhältnis von Christen und Juden in dieser Stadt war durch „reichhaltige Kontakte“ (19) positiv geprägt: Lebendige Auseinandersetzung, Konkurrenz, eine Streitkultur, doch ohne Antijudaismus, bezeugen das seit der Zeit des Origenes. Die christliche Schule der Stadt, geprägt durch Origenes, machte diese zu einem geistigen Zentrum der Christen, die rabbinische Schule zugleich zu einem des Judentums. Das Heidentum war in der Metropole präsent durch die römische Verwaltung, intellektuell in der Rhetorenschule. Zu ernsthafteren Problemen kam es allenfalls zwischen Juden und Samaritanern, deren Verhältnis sich zu Beginn des 4. Jh. verschlechterte, da diese von Juden faktisch als Heiden angesehen wurden. Euseb war also aus Caesarea eine „ganz hellenistisch geprägte, kosmopolitisch-intellektuelle, vom Bemühen um Profilierung eigener Position wie von Toleranz gekennzeichnete Atmosphäre“ (27) vertraut. Dies beeinflusste seine Texte ganz entscheidend.

Sodann führt U. in die Schriften Eusebs (29–56) unter dem Aspekt der Stellung der Juden in dessen Theologie ein. Im Mittelpunkt steht dabei das apologetische Doppelwerk Eusebs aus dem 2. Jahrzehnt des 4. Jh., nach dem Ende der Verfolgungszeit, die *Praeparatio evangelica* und die *Demonstratio evangelica*, die angesichts

der Bedeutung Eusebs als Historiker von der Wissenschaft bislang vernachlässigt wurden. Aus dem Aufbau des Werkes nach J. Sirinelli und É. des Places ergibt sich im Sinne des heilsgeschichtlichen Gesamtkonzepts Eusebs der enge Zusammenhang zwischen beiden Teilen: In der P.e. behandelt Euseb die alttestamentliche Tradition im Vergleich zu der des Heidentums, in der D.e. setzt er sich unter Betonung der christlichen Aspekte mit den Juden auseinander. Die doppelte Sicht auf beide Teile ist daher für eine adäquate Interpretation des Gesamtbildes Eusebs von den Juden vonnöten.

U. sieht als Adressaten des Werkes die Christen und seinen Zweck in der Hilfestellung, „den Glauben, dem sie sich selber als zugehörig betrachten, auch argumentativ vertreten zu können“ (42). Dabei wende sich die P.e. eher an Anfänger, also noch nicht lange zum Christentum Konvertierte und daher mit ihm nicht Vertraute, die D.e. an Fortgeschrittene. Neben diesem apologetisch-defensiven Zug des Doppelwerks wird auch ein polemisch-offensiver betont, der die Gegner des Christentums als die Adressaten der Schrift ansieht. In den beiden Aspekten sieht U. keine Alternative, sondern unterschiedlich zu gewichtende Akzente. In der Verstehenshilfe der christlichen Theologie für die eigenen Konfessionsangehörigen wechselt Euseb von der Auseinandersetzung mit den Heiden (P.e.) zu der mit den Juden (D.e.), ohne daß diese polemisch antiheidnisch oder antijüdisch wäre.

Auch im Blick auf die Einschätzung des Werkes als „theoretische“ Auseinandersetzung oder als ein Werk der Praxis im Sinne der Reaktion auf „zeitgenössische religiöse Konkurrenz- und Konfliktsituationen“ (45) und damit die Frage nach der Kontinuität zur älteren Apologetik bzw. dem Neuansatz aufgrund neuer Bedürfnisse plädiert U. mit guten Gründen dafür, solcherart falsche Alternativen zu vermeiden. Er sucht beide Gesichtspunkte zu verbinden, indem er die theoretischen Ausführungen Eusebs in die konkrete gegenwärtige Lage der Kirche in Caesarea hineinstellt, in die Diskussion und die Konkurrenzsituation zwischen den Religionen in einem kulturell heterogen geprägten Umfeld.

Das erste Hauptkapitel (57–131) nähert sich dem Thema von der Terminologie. Nach dem bisherigen Forschungsstand (W. Kinzig, J. Sirinelli) stehen sich in Eusebs heilsgeschichtlichen Vorstellungen polytheistische Heiden und monotheistische Hebräer gegenüber, zu denen Juden

und Christen in Beziehung gesetzt werden: die Christen als die wahren Fortsetzer der Hebräer, die Juden als ein Rückschritt gegenüber den Hebräern. Die Hebräer sind bei Euseb ganz positiv gesehen und leben, noch ohne die mosaisch-jüdischen Gesetze, in einem unmittelbaren Gottesverhältnis. Zusätzlich gerechtfertigt wird dieses Urteil durch den „apologetisch motivierten Altersbeweis“ (60). In der nachmosaischen Zeit zeichnet Euseb bestimmte Personen mit der Bezeichnung „Hebräer“ aus, die seiner Ansicht nach in der Tradition der alten Hebräer stehen, z.B. Propheten wie Jesaja, Könige wie David, ferner die Übersetzer der LXX. Obwohl Euseb in der Erbfolge der Hebräer die Christen ansiedelt, kennt er auch noch in christlicher Zeit Vertreter des Judentums, die er als „Hebräer“ hervorhebt, so Philo von Alexandria und Flavius Josephus. – Die Heiden werden bei Euseb meist negativ bewertet und sind in scharfem Kontrast zu allen anderen Gruppen gesehen. Die einzige Ausnahme bildet Platon, den Euseb zum Zeugen für die Minderwertigkeit der griechischen Religionsvorstellungen macht. – Die Juden stellt Euseb ethnisch in die Kontinuität zu den alten Hebräern. Sie unterscheiden sich aber durch die mosaischen Gesetze, ihr Alter und den Adressatenkreis ihrer Religion (Begrenzung contra Universalität). U. stellt gegenüber bisherigen Ansichten heraus, daß bei Euseb nicht nur eine Linie von den Hebräern zu den Christen führt, sondern in der Weitergabe der alten Religion den Juden eine Schlüsselrolle zufällt: Sie bewahrten die Theologie der alten Hebräer bis zum Erscheinen Christi. U. zufolge siedelt Euseb die Juden also nicht, wie bisher angenommen, als 3. Gruppe zwischen Hebräern und Heiden an, sondern er unterscheidet in erster Linie zwischen Polytheismus und Monotheismus und sieht innerhalb des Monotheismus die Juden als Bindeglied für die Sicherstellung der Kontinuität zwischen Hebräern und Christen. Nach Christus nun muß Euseb das Festhalten der Juden am alten Glauben in seine heilsgeschichtliche Sicht einordnen. Neben negativen Bewertungen stehen daher auch positive Stellungnahmen, z.B. zu Philo und Josephus, deren Aussagen er nutzt, um sie christlich auszudeuten (vgl. z.B. 95, 104). Damit bekennt er sich zur Kontinuität des Christentums mit dem hebräisch-jüdischen Monotheismus und stellt zugleich den heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Hebräern und Juden heraus. So lassen sich auf den ersten Blick widersprüch-

liche Aussagen Eusebs in ein sachgerechtes System bringen (vgl. 123), in dem Inkonssequenzen und Nachlässigkeiten in der Terminologie plausible Erklärungen finden. Neben der Rezeption jüdischer und christlicher apologetischer Texte bewertet U. das P.e. und D.e. zugrunde liegende terminologische Konzept als eine selbständige Leistung Eusebs. – Im Christentum sieht Euseb einen „Mittelweg zwischen Hellenismus und Judentum“ (110), eine neue Religion, die in der Kontinuität mit den Hebräern in den Vorzug des *κρείττων προσβύτερον* kommt. Dabei verschweigt Euseb Unterschiede zwischen Hebräern und Christen nicht, stellt aber die zu den Juden und erst recht zu den Heiden deutlich heraus.

Im zweiten Hauptteil (133–238) stehen drei theologische Fragenkreise im Mittelpunkt, deren Lösung an den Kern des Problems über die Rolle der Juden im Verständnis Eusebs herauführt: die Bereiche der Heilsgeschichte/Geschichtstheologie, Christologie und Exegese, mit deren Hilfe ein und dasselbe Problem von unterschiedlichen Voraussetzungen her beleuchtet werden kann.

Im Rahmen der Theologie der Heilsgeschichte in der Auseinandersetzung mit den Juden sieht Euseb in Ereignissen wie der militärischen Niederlage der Juden im Jahre 70 einen „Beweis der ‚Richtigkeit‘ des Christentums und des christlichen Verständnisses der Heiligen Schriften“ (136) und zugleich „göttliche Strafe für die Juden“ (137), die wider die Möglichkeit besserer Einsicht an ihrem alten Glauben festhalten. In Eusebs Kirchengeschichte dominiert demgegenüber der Aspekt göttlicher Strafe für den Mord an Christus. U. schließt aber eine antijüdische/antijudaistische Haltung Eusebs aus, da die göttliche Strafe mit Mitleid und Trauer kommentiert und das Bestrafungsmotiv, „ein allgemeiner theologischer Grundsatz“ (144), nicht auf Juden allein, auch auf Heiden und Christen angewendet werde. Eusebs Auffassung von der historischen Rolle der Juden als Bindeglied zwischen den Hebräern und den Christen, die mit Christus als dem Erfüller des Mose jedoch ausgespielt sei, vertieft U. durch den Einblick in Eusebs auf Universalität angelegte Christologie und Soteriologie, an denen sich die fundamentalen Unterschiede zwischen Christentum und Judentum erweisen. Dieser hermeneutische Hintergrund ist wichtig für das Verständnis von der Auslegung der Heiligen Schriften durch Euseb in Auseinandersetzung mit jüdischen Interpretationen. Exegese

nutzt er, um aus alttestamentlichen Aussagen das Kommen des Erlösers zu „beweisen“, durch Interpretation nach dem wörtlichen Sinn (κατὰ λέξιν), mit Hilfe allegorischer Deutung (κατὰ διάνοιαν) – wenn auch nicht in demselben Umfang wie Origenes – oder der Kombination aus den beiden Auslegungsarten. Von Bedeutung hierfür ist Eusebs nachweisliches Interesse für textkritische Fragen und Übersetzungsprobleme aus dem Hebräischen, wonach er zumindest Grundkenntnisse der hebräischen Sprache besaß.

Aus der christlichen Deutung der Heiligen Schriften der Juden und der Christen ergeben sich Eusebs wesentliche theologische Kritikpunkte an den Juden. Sie beziehen sich, wie U. hervorhebt, hauptsächlich auf den jüdischen Anspruch auf Heilsexklusivität, wobei Euseb den heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden nicht bestreitet. Die Auseinandersetzung um das richtige Verständnis der Heiligen Schriften verfolgt Euseb auf hohem Niveau, Indiz für den lebendigen christlich-jüdischen Dialog im Palästina dieser Zeit. Dem entspricht Eusebs maßvoller Ton, in dem er seine Kritik an den Juden formuliert und der „eher auf eine hohe Achtung gegenüber den Juden denn auf ihre Geringschätzung schließen läßt“ (228), auch wenn die Kontroverse mitunter verbale Schärfe annimmt. Angesichts dessen, daß ebenso von der Gegenseite polemisiert wird und manche Kirchenvertreter sich über die Juden abwertend äußern, läßt sich in der Diktion Eusebs insgesamt „eine andere, positivere Grundeinstellung gegenüber den Juden wahrnehmen“ (237).

An der Vita Constantini (III 18 f.) überprüft U. im Kapitel „Eusebius und Konstantin“ (239–254), ob in der „scharf antijüdischen“ (239) Ausdrucksweise Konstantins die Haltung ihres Verfassers durchscheine. U. sieht hierin eine „uneusebianische Wortwahl und Diktion“ (242) und erkennt dahinter Eusebs Bemühen, Konstantin textgetreu zu zitieren. Anders sei es bei frei referierten, nicht zitierten Stellen, die Euseb gerne nutze, um seine eigenen Vorstellungen zur Geltung zu bringen. Bei der abschließenden Besprechung der Tendenzen der Judengesetzgebung des römischen Reiches stellt U. fest, daß diese sich im 4. Jh. ganz in die Tradition der bisherigen römischen Judengesetzgebung einfügt; antijüdische Züge sind erst im 5. Jh. zu beobachten.

Schließlich vergleicht U. Euseb mit der christlichen apologetischen Tradition (255–270) und resümiert auf der Grundlage einiger aufschlußreicher Parallelen

zu Justin, daß Euseb in der apologetischen Tradition steht, die Ansätze aber theologisch selbständig weiterentwickelt. Dies bestätigt sich im Vergleich von Euseb und Origenes, die zahlreiche Gemeinsamkeiten, aber eben auch wesentliche Unterschiede, z.B. in der Differenzierung zwischen Hebräern und Juden, aufweisen.

An die Zusammenfassung (271–276) fügt U. einige grundsätzliche Überlegungen, die die heutige Relevanz der Gedanken des der spätantiken Lebenswelt des Ostens angehörigen Kirchenmannes in den Vordergrund rücken. So betont U. die Aspekte für den christlich-jüdischen Dialog der Gegenwart, die sich aus der die Juden einschließenden Universalität des Heilswillens Gottes in der Auffassung Eusebs ergeben, welche ihn vor antijudaistischen Tendenzen bewahrt haben, ferner Überlegungen zum offenbarungstheologischen Grundsatz, „daß kein Ereignis in der Geschichte als unmittelbares Handeln Gottes zu qualifizieren und zu deuten ist“ (276), während die heilsgeschichtliche Auffassung auch eines so differenzierten Denkers wie Euseb zu teilweise negativen Bewertungen des Judentums führt, schließlich das Problem des christlichen Selbstverständnisses, das in der Frage der theologischen Kritik an den Juden zu einem ausgewogenen Urteil führen muß.

Ein kurzes Fazit kann nur herausstellen, daß es U. überzeugend gelungen ist, Euseb von dem Vorwurf des Antijudaismus zu befreien und in eingehender Interpretation die monokausale Sichtweise von Eusebs Verhältnis zu den Juden mit Hilfe einer differenzierten Argumentation durch ein von vielerlei Aspekten gespeistes Bild zu ersetzen. Zu den beeindruckenden und überzeugenden neuen Ergebnissen führen U. mehrfach spezifisch dialektische Gedankengänge, in denen auf scheinbar nicht zu vereinende Gegensätze ein überraschend neues Licht fällt. In der Tat erweist sich Euseb im Mit- und Ineinander von „Mikroskopie und Makroskopie“ (274) als ein alte Ansätze der Apologetik ebenso bewahrender wie weiterentwickelnder Denker.

Bornheim-Sechtem Ulrich Lambrecht

Basil Studer: Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalcedon (451). Paderborn/München/Wien/Zürich (Ferdinand Schöningh) 1998, XIV u. 335 S., ISBN 3-506-78758-6.

Der Zeitraum von etwas mehr als 125 Jahren zwischen den Konzilien von Nizäa

und Chalcedon hat für die christliche Theologie konstitutive Bedeutung. In dieser Epoche wurden auf der Grundlage der biblischen Offenbarung die – für die meisten christlichen Kirchen bis in die Gegenwart geltenden – systematischen Daten der christlichen Gotteslehre und Dogmatik entwickelt. In direktem Austausch mit der sich ausformenden christlichen Theologie haben sich gleichzeitig die verschiedenen liturgischen und pastoralen Vollzüge bzw. Dienste der Kirche entfaltet. Des weiteren wurden die unterschiedlichen Formen kirchlicher Organisation und Leitungsstruktur ausgestaltet und nicht zuletzt auch die architektonische Grundform des christlichen Gottesdienstraumes festgelegt. In dieser entscheidenden Phase, dem sog. „goldenen Zeitalter der Patristik“, entstand in den christlichen Gemeinden des Imperium Romanum in kreativer Auseinandersetzung mit der religiösen und politischen Umwelt und auf einem bis dahin nicht bekannten reflexiven Niveau in Grundzügen das, was heute als christliche Theologie bezeichnet wird. Die Untersuchung von Basil Studer möchte die Geschichte der Entstehung der Theologie und ihrer spezifischen Methoden in dieser herausragenden Phase der Alten Kirche nachzeichnen und analysieren: „Was in Frage steht, ist der ‚intellectus fidei‘, das heisst, die Art und Weise, die christliche Glaubenslehre zu vertiefen, über die Ansprüche des evangelischen Lebens nachzudenken und über die Erfahrungen mit der Kirche Christi Rechenschaft abzulegen“ (10 f.). Es geht dem Verf. nicht um eine erneute dogmengeschichtliche Darstellung der Lehrentwicklung im Zeitraum zwischen dem ersten und dem vierten Konzil, sondern um das *Wie* des theologischen Arbeitens und Argumentierens als einer rational begründeten und verständlichen Antwort auf das Offenbarungsgeschehen. Wie und mit welchen wissenschaftlichen Methoden bzw. Arbeitsweisen haben vor dem geistigen und politischen Hintergrund der antiken Welt die Theologen der Reichskirche die anstehenden Fragen ihrer Zeit aufgegriffen und bearbeitet und wie haben sie in Anlehnung an und in gleichzeitiger Distanzierung von paganen Vorbildern eigene Methoden und Kriterien theologischer Forschung entwickelt? Der Autor betritt mit diesen Fragen kein Neuland, wie die zu Beginn jedes Kapitels gruppierten zahlreichen Literaturangaben belegen, die neben den bibliographischen Standards vor allem die im deutschen Sprachraum wenig beachtete bzw. oft

schwer zugängliche italienische Literatur auswerten. Doch ist das Feld einer theologischen Methodenlehre als Ganzes trotz aufschlussreicher neuer Einzelstudien erkenntnistheoretisch und systematisch bis heute erstaunlich wenig erforscht. Dazu kommt, dass der entsprechende einschlägige Faszikel im „Handbuch der Dogmengeschichte“ (J. Beumer, Die theologische Methode, Freiburg 1972) wegen mangelnder Berücksichtigung der geschichtlichen Dimension, des sozio-kulturellen Umfelds und der literarisch-philosophischen Traditionen den gegenwärtigen Ansprüchen theologischer Forschung nicht mehr gerecht wird. Ferner fehlt bisher eine Synthese der unterschiedlichen Ansätze aus den historischen, dogmatischen bzw. exegetisch-geschichtlichen Arbeitsgebieten. Diese Lücke zu schliessen, ist die anspruchsvolle Aufgabe, der sich „Schola Christiana“ stellt.

Ein einleitendes Kapitel (9–34) gibt nach einer Hinführung zur Thematik und methodologischen Vorbemerkungen eine Übersicht über die Zugänge zur Theologie im 4. und 5. Jahrhundert. Ausgehend von der Terminologie, mit der theologisches Arbeiten ausserhalb der Kirche in der antiken Welt bezeichnet wurde, stellt der Verf. fest, dass die gebräuchliche Bezeichnung *Theologia* in der nachnizänischen Zeit weder bei paganen noch bei christlichen Autoren des griechischen oder des lateinischen Sprachraumes geläufig war bzw. in einem anderen semantischen Kontext verwandt wurde. Theologisches Arbeiten wird bei den Vätern dagegen öfter mit Begriffen umschrieben, die im antiken Schulbetrieb beheimatet sind: *Philosophia*, *Gnosis*, *Theoria*, *Exercitatio* u.a. Schon die Untersuchung der verschiedenen Grundlagen der christlichen Theologie lässt den „Biblizismus der Kirchenväter“ augenscheinlich hervortreten: Die Heilige Schrift ist die Basis aller theologischen Reflexion (27 f.). Andererseits wird deutlich, dass Theologie in der Alten Kirche Studium der Schrift nach dem Vorbild und den Methoden des antiken Schulunterrichts bedeutet hat. Die terminologischen Entsprechungen und die methodologischen Parallelen zwischen der sich formierenden christlichen Theologie und dem profanen Bildungsbetrieb bilden gleichsam so etwas wie den ‚cantus firmus‘ dieser Monographie. In dieser Tatsache ist auch die Wahl des Titels begründet: Im Kontext der theologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts entstand durch das Studium der Bibel, das

sich methodisch an der schulischen Lektüre der griechisch-römischen Klassiker orientierte, die theologische Arbeitsweise der Kirche als „Schola Christi“.

Der Hauptteil gliedert sich in zwei Teile zu je vier Kapiteln. Zuerst wird „Das historische Umfeld der reichskirchlichen Theologie“ (35–194) beleuchtet. An erster Stelle wird die kirchliche Situation als der Kontext, vor dem und in dem Theologie betrieben wurde, in den Blick genommen (*Ecclesia Episcoporum; Ecclesia Imperii Romani; Ecclesia una, apostolica et catholica; Ecclesia sancta*). Die Gliederung der Analyse erfolgt in Anlehnung an das von Varro überlieferte und in der Antike weithin rezipierte religionsgeschichtliche Schema der *Theologia tripartita*, die in eine *Theologia civilis* oder *politica*, in eine *Theologia mythica* oder *poetica* und in eine *Theologia naturalis* oder *allegorica* untergliedert ist (33, 66, 314–317). Die Übernahme dieses dreigliedrigen Strukturmodells antiker Theologie ist einer der überzeugendsten Aspekte dieser Studie. Die Entfaltung der theologischen Methode in der Alten Kirche wird anhand der ihr eigenen und zeitgemässen Kategorien analysiert und nicht unhistorisch *ex post* nach den theologischen Kriterien einer kirchlichen Tradition beurteilt. Entsprechend der klassischen Aufteilung des Varro untersucht Studer im folgenden Kapitel zunächst die politisch-institutionelle Dimension von Theologie innerhalb des Imperium Romanum. Im Zentrum stehen die *Instituta veterum*: Überlieferung, Gewohnheit und Recht, die Vertreter der Tradition wie Kaiser, Senat, Aristokratie, Priestertum, Juristen, Familie und die griechisch-römische Geschichtsschreibung in ihrem Bezug zur Theologie. Im 3. Kapitel wird in Anlehnung an die *Theologia poetica* die bildungspolitisch-kulturelle Ausgangssituation analysiert. Das Bildungsideal und die literarische und rhetorische Kultur der paganen Umwelt (*Eruditio veterum*) prägte und formte auch die christlichen Theologen, die die gleichen Schulen besucht haben und durch die Lektüre der gleichen Texte ausgebildet worden sind. In gleicher Weise partizipierten die christlichen Theologen an den philosophischen Strömungen ihrer Zeit (*Sapientia veterum*). Kapitel 4 stellt vor, in welchen Prozessen sich die Christen mit der geistigen Situation ihrer Zeit auseinandergesetzt haben. In diesem Abschnitt vermisst man die Beschäftigung mit dem angekündigten Strukturprinzip der *Theologia tripartita*.

Nach der umfassenden sozio-kulturellen und geistigen Grundlegung, die den

Rahmen abgesteckt hat, in dem die Bischöfe und Theologen im 4. und 5. Jahrhundert sich bemühten, den christlichen Glauben zu verstehen und auszulegen, untersucht der zweite Hauptteil in spezifischer Form „Die Grundzüge der theologischen Arbeit“ (195–313). Das 5. Kapitel macht mit den verschiedenen Zugängen zur Bibel als dem grundlegenden Dokument des christlichen Glaubens vertraut. Für die Alte Kirche und das Zeitalter der Patristik gilt noch die enge Verbundenheit bis Einheit von Exegese und Dogmatik, die in späteren Epochen der Theologiegeschichte weniger betont wurde. Im 4. und 5. Jahrhundert ist christliche Theologie noch und zuerst Auslegung der Schrift. Nach dem Vorbild Justins, der in der Mitte des 2. Jahrhunderts in seiner *Apologia Maior* (1,36: ed. M. Marcovich, PTS 38, 1994, 84) erstmals die Methoden der Grammatikschulen für die christliche Auslegung der prophetischen Schriften integriert hat, wird die Bibel bei den Autoren des „goldenen Zeitalters der Patristik“ nach den Auslegungsmethoden der kaiserzeitlichen Schultradition interpretiert. Der stilistische Charakter als Dialog vieler exegetischer Schriften (*Quaestiones et responsiones*) reflektiert noch in stilisierter Form das kommentierend-auslegende Lehrer-Schüler Gespräch des antiken Unterrichts. Dort wurden durch den auslegenden Lehrer vor allem die Ausdrücke (*verba*) erläutert, die zur Erklärung der Inhalte (*res*) führte. Im folgenden Kapitel (6) wird der theologische Gebrauch der Bibel genauer analysiert: Die Heilige Schrift wurde aufgrund ihrer kirchlich bezeugten Autorität Wort Gottes und Grundlage theologischer Arbeit: durch sie spricht Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat.

„Schola Christiana“ ist die Frucht einer langjährigen patristischen bzw. dogmen- und kirchengeschichtlichen Lehr- und Forschungstätigkeit des Autors in Rom. Die Fragen nach der theologischen Methode, ihrer spezifischen Arbeitsweise und deren Entfaltung in der Geschichte beschäftigen den Verf. schon seit den Tagen seiner Dissertation (B. Studer, Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus, SPB 2, Ettal 1956). Diesem Fragenkomplex ist er in seinem viel-schichtigen wissenschaftlichen Schaffen treu geblieben. Ein erster Entwurf der vorliegenden Studie ist zunächst auf italienisch erschienen (*Storia della teologia. I: Epoca patristica*, Casale Monferrato 1993); in englischer Übersetzung (ed. A. di Berardino – B. Studer, *History of theolo-*

gy. I: The patristic period, Collegeville 1996). Die deutsche Ausgabe ist somit die dritte, vielfach ergänzte und grundlegend erweiterte Fassung. Neben kleineren Nachträgen ist „Schola Christiana“ gegenüber den vorhergehenden Entwürfen vor allem um folgende Themenbereiche erweitert: Die antike Geschichtsschreibung (73–78); die Hermeneutik der patristischen Exegese (131–134); Forschungen zur Entstehung des Schriftkommentars (201–208) und Beobachtungen zum Verhältnis von „fides“ und „ratio“ (273–277). Zwei Spezialuntersuchungen im neuesten Aufsatzband des Autors vertiefen die Thematik Schule des Herrn bzw. Schule Christi bei Augustinus und in der *Regula Benedicti* (Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und Trinitätslehre in der Alten Kirche, StAns 127, Roma 1999, 199–243). Mit „Schola Christiana“ legt der Verf. eine Summe seiner theologischen Forschung vor. Der summarische Charakter, die Komplexität der Diskussion auf verschiedenen Ebenen und die Breite der patristischen Belege machen das Buch zu einer anspruchsvollen Lektüre. Wer die Anstrengung des Gedankens nicht scheut, wird dafür sozusagen ‚en passant‘ mit den grossen theologischen Gedanken der Väter – an erster Stelle mit Augustin und den Kappadoziern – vertraut. Der Theologie als Wissenschaft, keineswegs nur der Patrologie, ist durch diese Grundlagenstudie zu ihrer wissenschaftlichen Methode in der Väterzeit ein wichtiger Dienst erwiesen.

Freiburg i. Br. Stephan Ch. Kessler SJ

Hombert, Pierre-Marie: *Gloria gratiae*. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 148), Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 1996, 664 S., kt., ISBN 2-85121-153-6.

„Gloria gratiae“ – mit diesem Titel signalisiert Hombert, daß für ihn die Gnadenlehre Augustins um die Frage kreist, wie der Mensch wirkliche *gloria* erreichen kann. Hintergrund des Titels ist die im Vorwort klar formulierte Kernthese, daß nämlich die Untersuchung zweier Bibelzitate, 1.Kor 1, 31 und 1.Kor 4,7, auf die zentralen Aussagen der Gnadenlehre führt (2). Die beiden Bibelverse 1.Kor 1, 31 (Vulg. *qui gloriatur in Domino gloriatur*) und 1.Kor 4, 7 (Vulg. *quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris*?) lassen sich inhaltlich

wie folgt zusammenfassen: Der Mensch soll eine *gloria* haben, kann das aber nur, wenn er sie nicht in sich selbst, sondern in Gott, genauer: in Christus hat. Die Auswahl der beiden Verse wird mit *praed. sanct.* 3,7 und *retr.* II,1,1 (alle Abkürzungen nach Mayer, Cornelius u.a. [Hg.]: Augustinus-Lexikon, Stuttgart 1986 ff.) sowie der Zahl der Belege begründet (3 f.). Eine chronologische Übersicht über alle Belegstellen (19–24) sowie kurze Beobachtungen zum Wortfeld *se gloriari* komplettieren die Einleitung. Nicht berücksichtigt wird die von der Vulgata bisweilen abweichende Textgestalt von 1.Kor 4,7 (so liest *Simpl.* I,2,9: *quid enim [Vulg. autem] habes, quod non accepisti? Si autem et [et om. Vulg.] accepisti, quid gloriaris quasi non accepisti?*).

Homberts Buch besteht aus sieben Kapiteln. Die ersten drei Kapitel bilden den historischen Teil; Hombert stellt in ihnen die Verwendung von 1.Kor 1,31 und 1.Kor 4,7 in den Jahren 386–411, 411–418 und 418–430 dar. Der zweite, systematische Teil stellt in vier Kapiteln das „paradoxe: Glorifier Dieu, principe de notre propre glorification“ dar, und zwar besonders im Hinblick auf die Christologie.

Kap. I (35–158) geht von der Bekehrung Augustins, wie sie in *conf.* VII geschildert wird, als der „expérience fondatrice“ aus (vgl. 1.Kor 4,7 in *conf.* VII,21,27/9–10). Die Bekehrung sei für Augustin eine zur *humilitas* gewesen, die alles Suchen nach *gloria* abgeschnitten habe (42 f.). Dies sei der eigentliche „Sitz im Leben“ von Augustins Gnadenlehre (89), und dieser Gedanke lasse sich auch in den Schriften zwischen 386 und 394/95 wiederfinden, etwa bei der Verhältnisbestimmung von *auctoritas* und *ratio* (61–65). Für *Simpl.* hebt Hombert die Zusammenfassung der *intentio* des Römerbriefs mit 1.Kor 1,31 hervor (*Simpl.* I,2,21/738; ed. A. Mutzenbecher, CChr.SL 44, Turnhout 1970; vgl. 105) und widmet dem Gebrauch von 1.Kor 4,7 (I,2,9/270–272; vgl. I,2,10/278; I,2,17/534) besondere Aufmerksamkeit (94). Er plädiert (in Anknüpfung an Babcock) dafür, daß die Neufassung der Gnadenlehre in *Simpl.* durch die Verbindung von 1.Kor 1,31 und 1.Kor 4,7 bei Tyconius, *Reg.* III; 19/23–26 (ed. F.C. Burkitt, Cambridge 1894) angelegt sei (103). Darüber hinaus schließt sich Hombert dem deutschen Augustinischer Ring darin an, daß Augustins Gnadenlehre einen stark pastoralen Bezug habe, nämlich den Menschen zur wahren *humilitas* führen zu wollen

(S. 106). Hombert untersucht dann, wie sich die Gnadenlehre von *Simpl.* in den Predigten direkt nach 397 niedergeschlagen hat, bevor er den Zitaten von 1.Kor 1,31 und 4,7 in den *conf.* nachgeht. Ein Abschnitt zu den beiden Versen in den Predigten der Jahre 400–411 schließt das erste Kapitel ab.

Das II. Kapitel (159–251) stellt Augustins Reaktion auf den Pelagianismus in den Jahren 411–418 dar. Dazu skizziert Hombert zunächst den Gedankengang der ersten Schriften dieser Zeit, nämlich *pecc. mer.*, *ep. 140* und *spir. et litt.* Sodann befragt er die Predigten dieser Jahre und *ciu.* auf das Thema von 1.Kor 1,31 und 4,7 hin. Den Pelagianismus hält Hombert mit Forschern wie Marrou für eine Reaktion auf Augustins Gnadenlehre, wie sie in *Simpl.* und vor allem den *conf.* formuliert sei (162 f.). Bei der Analyse von *pecc. mer.* konzentriert sich Hombert auf das II. Buch, weil nur in ihm 1.Kor 1,31 und 4,7 zitiert werden. Die Erbsündenlehre aus *pecc. mer.* wird dagegen bewußt ausgeklammert (164 Anm. 23). *Ep. 140* ist für Hombert deswegen von besonderer Bedeutung, weil Augustin am Schluß des Briefes genauso wie in *Simpl.* seine Gnadenlehre mit 1.Kor 1,31 zusammengefaßt habe (173). Der Gedankengang von *spir. et litt.* wird kurz skizziert, bevor Hombert ausführlicher auf den Schlußteil eingeht, in dem er den Gegensatz „*gloria dei, non gloria sua*“ hervorhebt (185). Zu Recht stellt er als das Entscheidende der Gnadenlehre Augustins die *suasiones visorum* heraus, die sachlich mit der inneren Beeinflussung der *mens* in *Simpl.* übereinstimmen (192 f.).

Das III. Kapitel (253–339) beschäftigt sich mit dem Fortgang des Pelagianischen Streites und der späten Gnadenlehre Augustins. Die Debatte mit Julian skizziert Hombert dadurch, daß er systematisierend die Ansichten Julians und Augustins gegenüberstellt (258–267). Für Augustins Antwort auf Julian sei die Christologie entscheidend: Christus sei das *exemplum gratiae*, und zwar wegen des Kreuzes (271 f.). Hinzu komme die Pneumatologie, die den Geist als Gabe, der in der Liebe tätig ist, auffasse (273–279). Es folgt die Darstellung der Hadrumetum-Kontroverse als Streit um 1.Kor 4,7. Dabei geht Hombert auch der Frage nach, ob Augustin mit seiner späten Gnadenlehre noch eine Verschärfung vorgenommen habe. Diese Frage wird durch einen Vergleich von *corrupt.* sowie *praed. sanct.* mit *Simpl.* verneint (291). Seine chronologische Darstellung der Gnadenlehre Augustins

schließt Hombert mit einem Abschnitt über die Prädestinationslehre ab. Entscheidend sei die Begründung der Prädestination in der Liebe Gottes; diese lasse sich erst als Liebe verstehen, wenn sie „injustifiable“ sei (327). Darin scheine die „intention du mystique et du pasteur“ auf, die Augustins Frömmigkeit insgesamt und von daher auch seine Gnaden- und Prädestinationslehre präge. Dies zeige sich schließlich auch an der Bedeutung, die Augustin dem kirchlichen Gebet zuschreibe (338).

Der zweite, systematische Teil geht in dem IV. Kapitel (347–383) von dem „Paradox“ aus, daß Gott der einzige Ort einer *gloria* ist und als höchstes Gut den Menschen nicht bräuchte, daß er aber auch die *gloria* des Menschen wünscht, die daher nur in Gott selbst geschehen kann (354). Hombert zufolge löst Augustin die so beschriebene Problemstellung mit der Christologie auf: Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird zunächst als Teilhabe aufgrund der christologisch verstandenen Schöpfung beschrieben (= V. Kapitel, 385–438) und dann auf die Dialektik von Demut und Herrlichkeit im Inkarnierten bezogen. Dieser Gedanke führt erneut auf die Prädestinationslehre, die von der Prädestination Jesu Christi aus zu denken sei (= VI. Kapitel, 439–508). Im VII. Kapitel (509–566) bezieht Hombert dies auf die Ekklesiologie und die Frömmigkeit der Gläubigen.

Hombert zufolge beschreibt Augustin das Verhältnis des Menschen zu Gott vornehmlich als Teilhabe, die die gewollte Schöpfungsatur herstellt, nämlich Bild Gottes zu sein (395, 398 f.). Darin liege die *gloria* des Menschen (401), die er verliere, wenn er die *gloria* in sich suche (402). Daher sei ein *converti* nötig (411 f.). Das Passiv *converti* bezeichne dabei exakt das „*cooperari*“ von Gott und Mensch im Gnadengeschehen (434), und zwar insofern, als *converti* das passive „Umgedrehtwerden“ genauso meine wie das reflexive „Sich Umdrehen“ (412). Für den Menschen bedeute dies, die Haltung der *humilitas* einzunehmen und Gott zu loben wie die Engel.

Gangbar sei dem Menschen der Weg zur wahren *humilitas* nur, weil Christus ihn bereits gegangen sei. Voraussetzung sei somit der *Christus humilis*, der jedoch mit dem Auferstandenen identisch sei. Die Teilhabe am demütigen und auferstandenen Christus bedeute Teilhabe an der Prädestination Christi (439 f.). Der Inkarnierte zeige entsprechend Phil 2,6 in seinem Leben und Sterben als *magister* bzw.

doctor die *humilitas*. Er sei als *mediator* und als Heilsweg prädestiniert worden und sei somit der „prototype exemplaire“ (490). Deshalb hätten die Menschen als Leib Christi auch an der *gloria* des Auferstandenen teil (vgl. S. 485) und erhielten so die Unvergänglichkeit: „c'est notre nature humaine, qui reçoit la gloire de l'incorruptibilité“ (472).

Eine „conclusion“ (567–590) faßt die wichtigsten Gedanken des systematischen Teils zusammen und umreißt auch kurz die Punkte, an denen Hombert zufolge Augustins Gnadenlehre an ihre Grenzen stößt. Als solche Schwachpunkte benennt Hombert vor allem zwei Gedanken, nämlich die Einschränkung des universalen Heilswillens sowie die Idee der *massa perditionis*.

Schon diese Inhaltsübersicht läßt erahnen, ein wie dichtes und intensiv zu lesendes Buch Hombert gelungen ist. Seine Darstellung ist gesättigt mit Beobachtungen zu wichtigen Texten, auch wenn sich bisweilen allzu umfangreiche Augustinzitate aneinanderreihen. Eine Stärke von Hombergs Arbeit besteht zudem darin, daß sie einen Bezug von theologischer und spiritueller bzw. pastoraler Existenz Augustins aufzuweisen vermag.

Die inhaltliche Auseinandersetzung hat mit der Konzentration auf 1.Kor 1,31 und 1.Kor 4,7 einzusetzen. Diese Konzentration ermöglicht es Hombert überhaupt erst, die Gnadenlehre Augustins in ihrer Gänze darzustellen. In der Tat begegnen beide Verse immer wieder an zentralen Stellen, etwa bei der Angabe der *intentio* des Paulus in *Simpl.* oder am Schluß von *ep.140*. Gleichwohl ist methodisch zu fragen, ob sich die Gnadenlehre Augustins wirklich anhand zweier Bibelzitate darstellen läßt. Das Problem besteht darin, daß die These, 1.Kor 1,31 und 4,7 gäben den zentralen Grundgedanken der Gnadenlehre wieder, die Auswahl der Passagen und die Analyse der Schriften bestimmt. Unter der so vorgegebenen Fragestellung ist das Ergebnis, daß die Passagen, in denen die beiden Bibelverse auftauchen, für das Verständnis der Gnadenlehre zentral seien, alles andere als überraschend.

Nun kann sich Hombert für seine Auswahl gerade bei 1.Kor 4,7 auf das Selbstzeugnis Augustins berufen (*praed. sanct.* 3,7–4,8 und *retr.* II,1,1), aber es ist eben das Zeugnis des späten Augustin. Ob diese Selbstsicht Augustins die eigenen früheren Schriften nicht in einem bestimmten Licht sehen will, etwa unter dem Eindruck der Hadrumetum-Kontroverse, könnte

nur eine Analyse dieser frühen Schriften klären, die 1.Kor 1,31 und 4,7 erst einmal wie jeden anderen Bibelvers auch behandelt. So ergeben sich für mich zwei Fragen:

a) Ist die Konzentration auf 1.Kor 1,31 und 4,7 gerade für die Frühzeit bis etwa 400 zutreffend?

b) Sind 1.Kor 1,31 und 4,7 geeignet, um die Diskussion des Pelagianischen Streites darzustellen?

zu a) Für die Frühzeit bis 400 ist zunächst darauf aufmerksam zu machen, daß die beiden Bibelverse 1.Kor 1,31 und 1.Kor 4,7 vor den *conf.* nur recht selten auftauchen: 1.Kor 1,31 nur 11mal (davon 7 Belege in *s.160*), 1.Kor 4,7 nur 13mal. Beide Male sind schon Belegstellen aus *en. Ps.* und verschiedenen *sermones* mitgerechnet, für die im einzelnen noch die Sicherheit der Datierung zu hinterfragen wäre; außerdem sind auch Anspielungen schon mitgezählt (leider differenziert die Übersicht über die Belege in der Einleitung [19–24] nicht zwischen Anspielung und Zitat). In unmittelbarer Verbindung tauchen beide Zitate vor den *conf.* nur in *s.160* auf, wenn dieser denn vor den *conf.* anzusetzen ist (eine spätere Datierung hält auch Hombert immerhin für möglich, vgl. 108 f. mit Anm. 290). In *Simpl.* etwa begegnen zwar beide Zitate, jedoch liegen mehrere hundert Zeilen Text zwischen den Zitaten. Dies spricht auch gegen die These von Hombert, daß die Verbindung beider Verse bei Tyconius, *Reg. III*; 19/23–26 (ed. F.C. Burkitt, Cambridge 1894) die eigentliche Anregung für das Profil der Gnadenlehre in *Simpl.* darstelle (vgl. Verf., Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, BHTh 109, 228 Anm.194). In *Simpl.* sind beide Verse zwar wichtige Belege, doch prägen sie die Argumentation keineswegs deutlicher als andere Bibelverse (etwa Phil 2,13, Eph 2,8 f. oder Mt 20,16).

zu b) Hombert konzentriert sich bei seiner Darstellung des Zeitraums 411–418 im Grunde auf drei Bereiche: i.) die Schriften der Jahre 411–413 (*pecc. mer.*, *ep.140* und *spir. et litt.*), ii.) die Predigten, die mutmaßlich in diese Jahre gehören, iii.) *ciu.* Das bedeutet aber, daß die eigentliche Auseinandersetzung mit Pelagius nicht in den Blick kommt. Dies gilt für Schriften wie *nat. et gr.*, *perf. iust.*, *gest. Pel.* und *gr. et pecc. or.* Die Frage, in welcher Wechselwirkung kirchenpolitische Entscheidungen und theologische Argumentationen stehen, bleibt so weitgehend ausgeblendet.

Es ist somit fraglich, ob die Konzentration auf 1.Kor 1,31 und 4,7 der Entstehung der Gnadenlehre und der Ausfor-

mulierung im Pelagianischen Streit gerecht wird. Zwar ist Homberts Analyse nicht so eng geführt, wie es eine Darstellung der Erbsündenlehre Augustins anhand von Röm 5,12 wäre, aber es bleibt doch die Gefahr, das Profil der späten Gnadenlehre Augustins in das Verständnis der früheren Schriften einzutragen. Daß 1. Kor 1,31 und 4,7 einen wichtigen Grundzug augustinischer Frömmigkeit bezeichnen, kann nach Homberts Analysen keine Frage mehr sein. Berechtigt scheint mir aber die Frage zu sein, ob damit auch inhaltlich der entscheidende Punkt der Gnadenlehre getroffen ist. Es könnte ja sein, daß 1. Kor 1,31 und 4,7 zwar sehr genau die Haltung angeben, in der Augustin zufolge Theologie betrieben werden muß, daß der zu bedenkende Inhalt davon aber noch einmal verschieden ist. Hombert selbst verweist ja in seinem systematischen Teil auf die Christologie als das für die Gnadenlehre entscheidende Lehrstück und spricht sogar vom Christozentrismus (504 u.ö.). Nun besteht zwischen der Dialektik von *gloria* und *humilitas*, wie sie Hombert anhand von 1. Kor 1,31 und 4,7 entwirft, und der Christologie eine innere Entsprechung, und hierin liegt eindeutig eine Stärke von Homberts Ansatz. Doch führen die Konzentration auf 1. Kor 1,31 und 4,7 und der damit verbundene Rekurs auf die Christologie dazu, daß z.B. die Pneumatologie in der systematischen Rekonstruktion fast keine

Rolle spielt, obwohl ihr im historischen Teil immer wieder Aufmerksamkeit geschenkt wird (etwa bei der Analyse von *spir. et litt.* oder der Juliankontroverse 273–279). Ähnlich verhält es sich mit dem Gesetzes- und dem Erbsündenbegriff, die im systematischen Teil nicht auftauchen. Damit fehlen aber entscheidende Grundpfeiler augustinischen Denkens, für die zumindest zu prüfen ist, ob und welchen Einfluß sie auf die Formulierung der Gnadenlehre haben.

Hombert ist ohne Zweifel ein außergewöhnlich gutes Buch gelungen, das jeder, der sich mit Augustin beschäftigen möchte, unbedingt lesen sollte. Homberts Analysen sind reich an Details und führen immer wieder direkt an zentrale Texte Augustins. Seine Verarbeitung der Sekundärliteratur ist umfangreich, fundiert und hilfreich. Fragen bleiben hinsichtlich der Konzentration auf 1. Kor 1,31 und 1. Kor 4,7, gerade für die Darstellung der Gnadenlehre in der Frühzeit und im Pelagianischen Streit. Auch die Stimmigkeit zwischen historischem und systematischem Teil ist nicht immer ganz gegeben (Pneumatologie, Gesetz- und Erbsündenbegriff). Für die Forschung ist festzuhalten, daß 1. Kor 1,31 und 4,7 die Haltung angeben, in der man Theologie betreiben muß, und dies gilt in erster Linie für Augustin selbst, aber vielleicht auch für den Leser.

Münster

Volker Henning Drecoll

Mittelalter

Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt (Primus; Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1997, XIII, 986 S., 19 Abb., geb., ISBN 3-89678-017-4.

Mit seinem inzwischen zum Standardwerk gewordenen Buch *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900* (Stuttgart u.a. 1990, 2. Aufl. 1995) hat Angenendt bereits nach Hans von Schubert die erste Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1921) seit langem vorgelegt. Ihr läßt der renommierte Münsteraner Kirchenhistoriker nun als opus magnum eine Geschichte der Religiosität im Mittelalter folgen. Er hat sich damit eine Aufgabe gestellt, an die sich in der letzten Zeit keiner

mehr herangewagt hat. Und das aus verständlichen Gründen, denn zu behandeln sind tausend Jahre, deren reicher Quellenniederschlag in einer unüberschaubaren Menge an Forschungsliteratur in immer wieder neuen Anläufen beackert worden ist. Unermeßlich erscheint darüber hinaus die Zahl der zu berücksichtigenden Themen. Aber durch seine zahlreichen auch methodisch wegweisenden Arbeiten zur Kirchengeschichte und speziell zur Liturgiegeschichte des Mittelalters dürfte kaum einer so gerüstet sein für diese Mammutaufgabe wie Angenendt. Die Arbeit daran begann vor zwanzig Jahren. „Nach nunmehr tausend Seiten ist,“ so Angenendt im Vorwort, „um nicht Leser und Verlag zu verprellen, ein Schlußpunkt geboten. Fast alles wäre noch wei-

terzuschreiben. Unschwer werden Kritiker Lücken und Unwuchten entdecken, gewiß auch Fehler.“ Das ist sicherlich so, aber wäre es nicht beackmesserisch, danach zu suchen? Wer in einigen Detailproblemen mehr weiß, muß noch lange nicht zur das gesamte Mittelalter umgreifenden Synthese fähig sein. Deshalb soll auch hier zuerst gewürdigt werden, daß Angenendt sich überhaupt an die Arbeit gemacht hat. Herausgekommen ist dabei ein vorzügliches Handbuch, das aufgrund seiner detaillierten Gliederung (V–XII; 23 Kapitel mit 152 Unterabschnitten) leicht benutzbar und – was keineswegs selbstverständlich ist – auch gut zu lesen ist.

Methodisch wird in den einzelnen Abschnitten in der Regel so vorgegangen, daß die Thematik entwicklungsgeschichtlich und chronologisch entfaltet wird. Ausgangspunkt und damit auch Fundament für wertende Einschätzungen ist der jeweils kurz skizzierte biblische Befund, vielfach ergänzt um religionsgeschichtliche Voraussetzungen sowie antike Vorstellungen. Davon ausgehend wird dann in präzisen Schritten die Entwicklung von den Kirchenlehrern über das Früh- und Hochmittelalter bis zur Scholastik, zum Herbst des Mittelalters und dem Vorabend der Reformation nachgezeichnet. In teilweise sehr ausführlichen Zitaten aus den Quellen und der Sekundärliteratur (meist petit gesetzt; lateinische Texte sind stets übersetzt) werden zahlreiche Zeugen für das sich ergebende Bild beigebracht. Natürlich sind es vornehmlich diejenigen, die die religiösen Vorstellungen ihrer Zeit geprägt haben (neben Augustinus erscheinen besonders häufig Gregor der Große, Bernhard von Clairvaux, Franziskus von Assisi und Thomas von Aquin). Die Anmerkungen (ca. 5700!) stehen am Schluß des Bandes (759–848), es handelt sich um reine Nachweise mit Kurztiteln, die im Quellen- (849–861) und Literaturverzeichnis (862–939; an die 2000 Titel) aufgelöst werden. Wer also die Belege heranziehen möchte, ist zu beständigem Hin- und Herblättern genötigt. Die Diskussion mit kontroversen Standpunkten der Forschung wird so freilich nur für Kundige erkennbar.

Der Aufbau des Werkes folgt weitgehend der üblichen Einteilung des dogmatischen Stoffes von der Gotteslehre bis zur Eschatologie. Vorgeschaltet ist der einleitende erste Teil, „Das „Religionsgeschichtliche“ Mittelalter“, der die Fragestellung umreißt und einen Überblick über die Epochen und Bewegungen des Mittelalters gibt. Als „Die überirdischen Mächte“

werden dann die Vorstellungen von Gott, Jesus Christus, Engel und Teufel sowie dem Gottesmenschen erörtert. Der dritte Teil setzt sich mit ‚Offenbarung und Lehre‘ auseinander, konkret der Nutzung der Heiligen Schrift, der Entwicklung der Theologie sowie dem Thema Ketzerei, Toleranz und Inquisition. Der vierte Teil beschreibt ausführlich ‚Welt und Menschen‘, zunächst Raum und Zeit, dann Mensch und Familie (aufgeteilt in Leib und Seele, Mann und Frau, die Ehe und das Kind) und schließlich Gemeinde und Gemeinschaft (Christliche Einheit und Universalität, Gemeinschaft der Heiligen, Kaisertum und Papsttum, Parochia und Monasterium sowie die mittelalterliche *Origo gentis*). Der umfassendste Teil ist der fünfte über die Liturgie. Er beschreibt zuerst eingehend Art und Wirken (z.B. Opfer und Blut, Wort und Bild, Gabe und Gegengabe, Segen und Fluch, Befleckung und Reinheit, Gebärden und Zeichen) sowie Zeit und Ort, sodann den Liturgien, die Initiation, Predigt und Gebet und schließlich das Herrenmahl. Von ‚Gnade und Sünde‘ handelt der sechste Teil. Er stellt das göttliche Handeln (Herabstieg Gottes, Aufstieg des Menschen, Berufung und Nachfolge) dem menschlichen gegenüber (Askese, Verdienst, Caritas, Feindesliebe und Friedensbereitschaft) sowie die Sünde als Aufstand gegen Gott der Buße und der Beichte. Der letzte Teil ist ‚Sterben, Tod und Jenseits‘ überschrieben und beschäftigt sich mit dem Tod und seiner Liturgie (Tod, Sterbebeistand, Beerdigung), dem Interim zwischen Tod und Auferstehung (darunter Jenseits-Visionen und Hilfe fürs Jenseits durch Gebetsbünde, Almosen und Stiftungen) und abschließend dem Jüngsten Tag. Am Anfang dieses langen Weges steht die Gottesvorstellung, an seinem Ende „der Himmel als ewige Glückseligkeit“ (750).

Was ist nun das Grundprinzip in Angenendts Betrachtungsweise? „Im ganzen soll versucht werden, die mittelalterliche Religiosität im Lichte der Religionsgeschichte zu betrachten“ (27). Ausgangspunkt ist die Steigerung der Gottheit durch Ethisierung der Religion, wie sie sich nach Karl Jaspers und Arnold Toynbee in jener ‚Achszeit‘ ereignet habe, die das mythische Zeitalter durch die Herausbildung der Hochreligionen abgelöst habe. Weil das Gottesbild transzendierte, brauchte man fortan „keine Opfer mehr darzubringen oder Gebete zu sprechen, um Gott am Leben zu erhalten... Opfer und Gebet wandelten sich zur Anerkennung dieses Hochgottes und zur Bitte um

gnädige Fügung. Voraussetzung war dafür das eigene gute Verhalten der Menschen. Göttliche Gnade und menschliches Ethos begannen zu korrespondieren“ (14). Das Christentum hat diese Entwicklung durch die Selbsthingabe Jesu Christi und die personhafte Beziehung zwischen Gott und Mensch noch übersteigert. Diese Besonderheit der Hochkulturen kann allerdings durch Kultureinbrüche wieder verloren gehen. Vor diesem Hintergrund wird die tausendjährige Epoche zwischen Spätantike und Reformation beschrieben, und zwar von der Dekomposition der römischen Welt durch die Entstehung gentiler Reiche und der damit einhergehenden ‚Rearchaisierung‘ des Christentums bis zu der neuen europäischen ‚Achsenzeit‘ des zwölften Jahrhunderts, die zumindest partiell die ethisierenden und subjektivierenden Vorgaben der Bibel wieder zum Vorschein kommen ließ und zu Spätmittelalter und Reformation überleitete.

Die Geschichte der Religiosität des Mittelalters war demnach von zwei großen Umbrüchen geprägt: Im Frühmittelalter „Abschied von der spekulativen Theologie und Hinwendung zu einfachen Religionsformen“ (34) und im Hochmittelalter das „Ende der archaischen Welt“ (46) durch Wiedergewinnung der Theologie. Das Spätmittelalter war demgegenüber doppelgesichtig: „sowohl Vulgarisation wie Belehrung, sowohl Gipfel der Spiritualität wie zugleich ein Ozean der Volksfrömmigkeit“ (72). Die damit verbundenen Entwicklungsprozesse zeigt Angenendt meisterlich an den verschiedenen Feldern der Religiosität. Beispielsweise an der Eucharistie, die in altchristlicher Zeit vor allem ein Gedächtnismahl gewesen ist (1Kor 11,24; Lk 22,19). Im Frühmittelalter führte die Veränderung des Opfergedankens dazu, „daß der Priester als der eigentlich Feiernde und Opfernde galt, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, so daß sich die Gemeinde ihm nur noch anschließen konnte und nicht mehr eigentliches Subjekt der Feier war, wie es die Alte Kirche verstanden hatte“ (495). Konsequentergedacht, wurden dadurch die Himmelsgnaden der Meßfeier sogar käuflich. Hinzu kam durch den Verlust der Urbild / Abbild-Interpretation „eine folgenreiche theologische Verschiebung. Es ging nicht mehr primär um die Realpräsenz der Person Jesu Christi, sondern um die Realpräsenz seines historischen Fleisches und Blutes und erst in deren Gefolge auch seiner Person. Zugleich drängte sich damit der Gedanke eines neuen Opfers auf, weil nämlich die Messe

aufgrund der realidentischen Materie die am Kreuz geschehene Opferung wiederholte und nicht nur gegenwärtig setzte“ (504). In rearchisierenden Formen verlangte man nach realem Opferfleisch und -blut (vgl. 366). Dadurch wiederum war die konsekrierte Hostie „die Gottespräsenz schlechthin und damit die wirksamste Heilsmaterie. Hostien dienten als wichtigste Gnadenträger, aber auch als Medizin und Zaubermittel“ (505). Die scholastische Theologie bemühte sich dann um eine theologische Lösung dieser Entwicklung und formulierte die Transsubstantiationslehre, die später in gewisser Weise von Luther übernommen worden ist.

Ein anderes Beispiel ist die Wiederkehr des fundamentalen Religionsgesetzes ‚do ut des‘. Das Neue Testament hatte dieses Prinzip von Gabe und Gegengabe durch das überreiche Gnadengeschenk Gottes durchbrochen. Es erwartete keine Aufrechnung, sondern die freiwillige Weitergabe der von Gott empfangenen Gaben durch den beschenkten Menschen an seinen Nächsten. Schon bei den Kirchenvätern meldete sich jedoch das Ausgleichsdenken, die Verschiebung von der Gnade zum Entgelt, wieder (vgl. 375). Im Mittelalter entwickelte sich daraus eine Art Heilsegoismus, der etwa nicht aus Liebe zu den Armen handelte, sondern „zur Selbstbeförderung in den Himmel“ (376). Wer Almosen gab, erwartete selbstverständlich, daß der Beschenkte für seinen Wohltäter zu beten hatte. Diese Vorstellung mußte auch das Bußwesen ändern: „Wie man genau weiß, daß keine Sünde ungestraft bleibt, so weiß man auch, wie hoch der zur Wiederherstellung des Gleichgewichts erforderliche Bußtarif ist“ (ebd.). Nach der jeweiligen Sünde ließ sich also die Buße genau berechnen. Das hatte einerseits den Vorteil einer scheinbaren Sicherheit, förderte andererseits aber den Effekt der rituellen Selbstwirksamkeit. „Nicht die menschliche Bereitwilligkeit, sondern der formgerecht durchgeführte Ritus erbringt Wirkung“ (380). Bei der Buße konnte es aufgrund des Ausgleichsdenkens konsequenterweise dann auch belanglos erscheinen, wer die Wiedergutmachung leistete, so daß der Einsatz eines stellvertretend Büßenden möglich war (vgl. 639). Die Scholastik betonte demgegenüber, daß das bloße Werk nichtig sei, „es zählen allein die Intention, die Compassio und die Nächstenliebe“ (649). Nicht mehr Aufrechnung, sondern Besserung standen nun im Vordergrund. Der Ablass fiel hinter diese Entwicklung wie-

der zurück, er bleibt „ein historisch verwunderliches Phänomen“ (657).

Diese knappen Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, wie ertragreich Angenendts konsequenter religionsgeschichtlicher Zugang ist. Er läßt vor allem erkennen, daß es trotz der Rearchisierungsschübe immer wieder auch neue Anstöße zum Aufbruch gab, weil sich „die mittelalterliche Religiosität auf den Maßstab der Bibel und insbesondere des Neuen Testaments wie auch der Patristik verpflichtet sah“ (755). In dem Epilog seines Werkes erinnert er an die das Mittelalter diffamierende Finsternis-Metapher der Aufklärung und stellt dann fest: „Tatsächlich ist bei allem Fortwirken aufklärerisch-emanzipatorischer Argumentation in der modernen Forschung doch der Sinn für das Eigene, ja das Fremde des Mittelalters, auch des religiösen, gewachsen“ (ebd.). Dazu trägt Angenendts in jeder Hinsicht großes Buch entscheidend bei.

Everswinkel Lutz E. v. Padberg

Lutz E. von Padberg: Die Christianisierung Europas im Mittelalter (= Reclams Universalbibliothek 17015), Stuttgart (Reclam) 1998, 307 S., kt., ISBN 3-15-017015-X.

Der Verfasser stellt einleitend fest, daß die Fundamente Europas im Mittelalter durch die Mission gelegt worden sind (9). Das Bild ist im Detail differenziert. Die chronologische Übersicht zu Kap. 1 „Die Ausgangslage“ führt von den ältesten Gemeinden in Gallien um 150 bis zum Arabereinbruch 711 (16). Kap. 2 „Der Beginn in Reims“ stellt die Taufe Choldwigs und die älteste fränkische Kirche ausführlich dar (44–62). Kap. 3 „Von den Randgebieten ins Zentrum Europas“ schildert die Lage in Irland und England (65–80); die von dort kommende Mission war die „Blütezeit der frühmittelalterlichen Christianisierungsgeschichte. Das Who is Who jener Jahre ist voll berühmter Namen“ (81). Entscheidend wurde das politische Bündnis des Frankenkönigs Pippins mit dem Papsttum in der Mitte des 8. Jahrhunderts: „Rom und das Frankenreich, das war die neue, zukunftssträchtige Achse in Europa“ (88).

Kap. 4 „Der Ausbau des christlichen Europa“ beginnt mit der Eingliederung der Friesen und Sachsen und geht danach auf die Mission bei den Slaven und Avaren ein. An Alkuins Meinung wird erinnert, „daß vor der Taufe nur ein dogmatischer

Schnellkurs erforderlich sei und die eigentlich ethische Belehrung danach erfolgen müsse“ (100). Zum Thema „Karl der Große als christlicher Herrscher“ wird formuliert, die Alte Welt sei im 8. Jahrhundert endgültig untergegangen und habe dem Mittelalter Platz gemacht. „Mit der Gründung Bagdads im Jahre 762 nahm das islamische Imperium Gestalt an und rückte dem Westen bedrohlich nahe. Ostrom wurde zu Byzanz und trennte sich politisch wie kirchlich immer mehr von der neuen, sich festigenden Achse zwischen Papsttum und Karolingern“ (102). Erinnerungen an das Wort „Achse“ vor 60 Jahren spielen für den Autor offenbar keine Rolle mehr.

Karl hatte eine Vision von einer christlichen Einheit, zumal in seinem Bildungsprogramm. Insbesondere die Bibelübersetzung Alkuins war „eine bis heute nachwirkende Meisterleistung“ und zudem „eine erstaunliche Leistung der Schreibtechnik in den Klöstern“ (107). Die Einheit Europas war „fast Realität, nicht trennbar von dem Unternehmen der Christianisierung des Kontinents“ (106). Das hatte auch eine Kehrseite: „Der Täufling war zum Sakramentsempfänger geworden, über den sozusagen kirchenamtlich verfügt wurde“ (108).

Kap. 5 schildert die Mission in Nordeuropa, die Zeittafel beginnt bei Ludwig dem Frommen und endet mit der Errichtung des Erzbistums Uppsala 1164 (108–110). Hier sind die Abbildungen, die auch schon andere Kapitel boten, besonders instruktiv: Thorshammer-Anhänger mit Kreuzsignatur sind aufschlußreiche Zeugnisse für den Religionswechsel (128).

Die Kapitel 6 und 7 bieten die Mission in Osteuropa, doch soll diese „nicht mehr in all ihren komplizierten Verästelungen, sondern nur noch im Überblick erzählt werden“ (140). Wir erfahren immerhin u.a., daß die Kroaten seit dem 7. Jahrhundert von Italien aus missioniert wurden und bei Rom blieben, die Serben bildeten eine orthodoxe Nationalkirche, – Gegensätze, die bis in unsere Gegenwart nachwirken. „Europa wurde nicht einiger unter dem einen Glauben, sondern begann, sich in Nationalitäten und Christenheiten aufzuteilen. Fortan führten nicht mehr alle Wege nach Rom“ (148). Ungarn und Polen wurden eigene Kirchenprovinzen (154–160). Die Christianisierung der nordöstlichen Slavenstämme und vollends die der Einwohner des Baltikums verlief recht problematisch (170–175).

Kap. 8 „Das Bild des christlichen Europa“ stellt fest: „In ganz Europa wurde nun

überall dasselbe Glaubensbekenntnis gesprochen und dasselbe Vaterunser gebetet... eine ungeheure Entwicklung, was selbst Verächter des Christentums nicht werden bestreiten können" (175). Politische Überlegungen haben stets mitgewirkt, es gibt aber Belege dafür, „daß es einzelne Persönlichkeiten waren, die durch ihr Engagement die Mission vorangetrieben haben" (180). Dabei wird Roms Rolle betont: Unter den „Repräsentanten einer neuen kirchlichen Managerelite, die mit großer Selbstverständlichkeit für sich in Anspruch nahmen, die träge Masse der Welt allein in die Richtung lenken zu können, die ihrem Heil am dienlichsten war“, werden nur Papst Gregor I. und Bonifatius mit Namen genannt (180). Demgegenüber kommt der nichtrömische Germanenmissionar Wulfila nur kurz vor (25 f.), die Romkritik des irischen Missionars Columban d.J. fehlt ganz, obwohl Columban zweimal zu Wort kommt: In der Darstellung (67 f.) und mit Quellenabschnitt (234 f.). Bei Berno von Schwerin und Otto von Bamberg, die im 12. Jahrhundert die Missionierung des heutigen Bundeslandes Mecklenburg-Vorpommern betrieben, wird der enge Kontakt zu Rom dagegen nicht erwähnt (166, 168), auch nicht in den abgedruckten Quellenstücken (262 f.).

Früchte der Mission waren Armenfürsorge, kultureller Ausbau des Landes, Schriftkultur und Maßnahmen zur Sicherung des Friedens. „Trotz aller Veränderungen und Einstellungen blieb offensichtlich der Kern des Evangeliums erhalten" (183). Die Konstitution Europas hing entscheidend von der Christianisierung ab. „Dadurch ist das Fundament Europas allen Auflösungserscheinungen der Institution Kirche zum Trotz bis heute christlich" (185). Unter der Überschrift „Aspekte“ folgen Untersuchungen zur Quellengrundlage (186–90), der Missionspredigt im frühen Mittelalter, der Verwendung der Bibel in der Mission (197–201), den missionsmethodischen Konzepten, dem Ablauf des Religionswechsels (211–216) sowie den sozialen Veränderungen durch die Christianisierung. Einige wichtige Quellenstücke werden in deutscher Übersetzung abgedruckt (226–264). In der reichen Bibliographie fehlen die evangelischen Reihen „Die Kirche in ihrer Geschichte“ (Göttingen) und „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ (Berlin bzw. Leipzig). Abbildungsnachweise und Register beschließen den angesichts der gebotenen Kürze sehr inhaltsreichen und gut lesbaren Band, der durch Karten und

Abbildungen zusätzlich pädagogisch nützliche Hilfen bietet und auch im Detail vielfältige Anregungen vermittelt.

Rostock

Gert Haendler

Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini), hrg. von Ann Freeman unter Mitwirkung von Paul Meyvaert (= Monumenta Germaniae Historica, Concilia, tomus II, supplementum I), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1998, X + 666 S., Ln., ISBN 3-7752-5326-2.

Die Neuausgabe des *Opus Caroli regis contra synodum* – ein Dreivierteljahrhundert nach der ersten kritischen Edition in den MGH durch Hubert Bastgen unter dem Titel *Libri Carolini* (1924) – bedeutet nicht einfach nur die verbesserte Erschließung eines für die frühmittelalterliche (Kirchen-) Geschichte eminent bedeutsamen Textes. Vielmehr liegt hier die reife Frucht eines ganzen Forscherlebens vor, das Resultat jener umfangreichen Studien, über die die Bearbeiterin Ann Freeman seit 1957 in einer kontinuierlichen Folge von Aufsätzen Rechenschaft abgelegt hat. Sie und ihr langjähriger Mitarbeiter Paul Meyvaert geben zugleich Einblick in die Geschichte eines Textes, in dessen Entstehung sich die wechselnden und wachsenden theologischen Herausforderungen im Karolingerreich der 790er Jahren wie in einem Brennglas bündeln.

Die Neuedition markiert in mehrfacher Hinsicht eine fundamentale Akzentverschiebung. Bastgen hatte seinerzeit – wie auch schon Jean du Tillet, der Herausgeber der *Editio princeps* (1549; vgl. 77–82) – die Handschrift Paris, Arsenal 663 seiner Ausgabe zugrundegelegt (vgl. 83 f.), die als einzige den vollständigen Text des *Opus Caroli regis* überliefert. Sie wurde in Reims unter Erzbischof Hinkmar (845–882) erstellt (70 f.), und zwar als Abschrift des heute verstümmelten Codex Vat. lat. 7207 (es fehlen die praefatio, cap. I 1 sowie das ganze Buch IV). Die vatikanische Handschrift (vgl. 67–70) ist nach den Forschungen Freemans jedoch nicht nur als Manuskript aus der königlichen Hofkapelle anzusehen, sondern vor allem als dasjenige Arbeitsexemplar, an dem zwischen ca. 791 und 794 ein umfassender Entwurf spezifisch „karolingischer“ Theologie erstellt, korrigiert und sukzessive erweitert wurde, wie sich – das stellt den besonderen Reiz dar – an der Handschrift selbst nachvollziehen läßt.

Dieser Befund wird in der Edition kon-

sequent dahingehend umgesetzt, daß ein „quasi-diplomatischer Abdruck“ (85) der Handschrift Vat. lat. 7207 geboten wird (abgesehen von den verlorenen Teilen, deren Text nach Paris, Arsenal 663 ergänzt wird). Das bedeutet konkret, daß *im laufenden Text* sowohl Rasuren und Tilgungen markiert als auch über den Zeilen bzw. am unteren Seitenrand angebrachte Ergänzungen notiert werden (vgl. z.B. Abb. 4 mit 363; Abb. 10 mit 280). So wird beispielsweise in c. III 3 im ursprünglichen Text der Heilige Geist als „*ex Patre et Filio procedentem*“ bezeichnet (352 Z. 18), wonach auf einer Rasur ein knapper Verweis auf die „*confessio fidelium... quae sanctae et universales synodi in symbolo taxaverunt*“ folgt (352 Z. 21 f.), während der radierte Text mit einer ausführlichen Entfaltung des doppelten Hervorganges des Geistes in der Anmerkung steht (352 Z. 35–40; 353 Z. 29–42); sein ursprünglicher Platz im Text (352 Z. 23 bis 353 Z. 28) bleibt frei. Zudem sind die tironischen Randnoten „*bene*“ und „*summe*“ (352 Z. 6.15) an ihrem angestammten Ort abgedruckt, womit nicht nur die Genese des Endtextes samt seiner Vorstufe(n), sondern auch die zustimmende Kommentierung zugänglich ist, in der aller Wahrscheinlichkeit nach die *viva vox Caroli regis* vorliegt: „Es handelt sich um offizielle Bemerkungen, die Karl d. Gr. machte, als das abgeschlossene und zur Veröffentlichung bestimmte Werk in seiner Gegenwart laut vorgelesen wurde“ (48; diese Erkenntnis geht auf Wolfram von den Steinen zurück). Die Angemessenheit des Titel „*opus inlusterrimum et excellentissimum seu spectabilis viri Caroli, nutu Dei regis Francorum, Gallias, Germaniam Italianque sive harum finitimas provincias Domino opitulante regentis, contra synodum, que in partibus Graetiae pro adorandis imaginibus stolidae sive arroganter gesta est*“ (inc.; 97 Z. 2–7) wird somit durch den nominellen Verfasser selbst bekräftigt – ein um so bemerkenswerterer Befund, als das Werk trotz seiner spontanen Approbation durch den König niemals veröffentlicht wurde (s.u.).

Die Frage nach dem *tatsächlichen* Verfasser ist jahrzehntelang diskutiert worden, besonders zwischen Luitpold Wallach (der für Alkuin optierte) und Ann Freeman selbst, deren Votum für Theodulf (nachmals Bischof von Orléans) mittlerweile nicht mehr bestritten wird (so das Fazit von Paul Meyvaert, in: RBén 89 [1979], 29–57; vgl. aber auch Freemans Würdigung der Arbeiten Wallachs, 16 Anm. 116). Trotz der fünf nachweisbaren Schreiberhände (vgl. das Diagramm auf

37) besteht Konsens darüber, daß das Werk *einen* Verfasser hat; anhand der Originalhandschrift läßt sich zeigen, „daß der Autor kein Angelsachse war, der sein Latein in der Schulstube gelernt hat, sondern aus einer ehemals römischen Region stammte und Latein als Muttersprache beherrschte“ (16), was auf den Westgoten Theodulf hindeutet. Indizien sind die Eigenarten des in Spanien gesprochenen Lateins (17 f.) sowie vor allem die Auswertung spanischer, liturgisch gebrauchter Bibeltexte (19–22 sowie Anhang II, 567–575).

Das *Opus Caroli regis contra synodum* wurde seit 790/91 als Antwort auf das 787 in Nizäa abgehaltene ökumenische Konzil vorbereitet (vgl. 36–50 zur Entstehung und Überarbeitung von Vat. lat. 7207). Intendiert war eine umfassende Kritik an der Sanktionierung der Verehrung religiöser Bilder durch das II. Nizänum – und zwar als Manifest des fränkischen Königs persönlich, der sich als Hüter der Orthodoxie darstellen ließ (vgl. die praefatio, bes. 98 Z. 25–34). Der Stein des Anstoßes war für die Franken die irreführende Übersetzung der entscheidenden Termini des Konzils, nämlich „Verehrung“ (προσκύνησις) und „Anbetung“ (λατρεία), die in der ihnen vorliegenden lateinischen Fassung der Konzilsakten äquivok mit „Anbetung“ (adoratio) wiedergegeben wurden. Für Karl den Großen und seine Hoftheologen war damit die Synode von Nizäa gegenüber der von Hiereia (754) ins andere Extrem abgeglitten: „*Haec enim, anathematizata et abominata cum suis auctoribus priore, imagines, quas prior nec etiam cernere permiserat, adorare compellit*“ (praefatio; 100 Z. 7–9). Die von den Franken befürwortete *via media* orientierte sich stattdessen an der Position Gregors des Großen: „*Frangiergo non debuit, quod non ad adorandum in ecclesiis, sed ad instruendam solummodo mentes fuit mentes nescientes conlocatum... Etsi quis imagines facere voluerit, minime prohibe, adorare vero imagines omnibus modis devita*“ (ep. XI 10; MGH Epp. II, 270 Z. 18–20; 271 Z. 15–17; zitiert: opus Caroli regis II 23, 279 Z. 3–6; 280 Z. 4–6; vgl. dazu 23–36). Die undifferenzierte Übersetzung (die wohl in Rom angefertigt worden war, vgl. 1) mußte also zum Mißverstehen der Entscheidung der nizänischen Konzilsväter und zum entschiedenen Protest gegen die „Schismatiker“ führen: „*Nam si novas institutiones ecclesiae ingerere iactantia est, scisma est, quod tamen in ecclesia non fieri debet*“ (praefatio; 101 Z. 6 f.).

Die Argumentation des *Opus Caroli regis* richtet sich in Buch I und II zunächst ge-

gen die nizänische Begründung der Bilderverehrung durch Zeugnisse der Schrift, deren adäquates Verständnis einzeln dargelegt wird; sodann werden in Buch III und IV einzelne Voten aus den Konzilsakten als „häretisch“ erwiesen. Letztlich wird gar der Synode insgesamt der Rang einer normgebenden Kirchenversammlung abgesprochen – mit einer doppelten Begründung, die besondere Beachtung verdient: Zunächst wird in cap. IV 13 – das Theodulf ursprünglich als Schlußkapitel vorgesehen hatte – bestritten, „*quod haec synodus... aequiparari possit Nicene sinodo* [sc. des Jahres 325]... *quippe cum ab ea non solum in ceteris, sed et in symbolo discrepare noscatur*“ (515 Z. 20–23). Die neue Synode depraviere geradezu die Würde der Trinität, die jene verteidigt und im trinitarischen Dogma niedergelegt hatte (516 Z. 7–28). Schon in cap. III 1 hatte Theodulf eine ganze Reihe von Bekenntnissen zusammengetragen, die zeigen sollten, daß das Credo des Patriarchen Tarasius ihn als heterodox ausweise (III 3; 345 Z. 4–8), was seinem unvermittelten Aufstieg aus dem Laienstand zur Patriarchenwürde auf traurige Weise entspreche (III 2; 344 Z. 23–29). Vor allem aber könne es eine siebte ökumenische Synode gar nicht geben, „*quoniam in senario numero, qui utique perfectus est, perfectionem ecclesiasticae praedicationis habere videntur*“ (IV 13; 521 Z. 21–23).

In der Endfassung postuliert das nunmehrige letzte Kapitel (IV 28; 557 Z. 10 f.): „*Quod frustra suam synodum universalem nominant, quam tamen constat ab universali non fuisse adgregatam ecclesia*“. Eine weitere ökumenische Synode wird im folgenden allerdings nicht kategorisch ausgeschlossen, denn als Kriterium der Universalität fungiert die *inhaltliche* Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche: „*Cum ergo duarum et trium provinciarum praesules in unum conveniunt, si antiquorum canonum institutione muniti aliquid praedicationis aut dogmatis statuunt, quod tamen ab antiquorum Patrum dogmatibus non discrepat, catholicum est, quod faciunt, et fortasse dici potest universale; quoniam, quamvis non sit ab universi orbis praesulibus actum, tamen ab universorum fide et traditione non discrepat*“ (557 Z. 22–26). Damit wird ein neuer Begriff von Ökumenizität eingeführt – auch eine lokale Synode sollte auf der Basis der Tradition der Kirche allgemeingültige Definitionen verkünden dürfen (vgl. auch 44–47). Diese Position richtet sich gegen das ostkirchliche Prinzip der Pentarchie, demzufolge der Konsens der gesamten Kirche durch eine allgemeine Synode un-

ter Beteiligung der fünf altkirchlichen Patriarchate zum Ausdruck kommt, und letztlich auch gegen Papst Hadrian I., dessen Legaten an der Synode von Nizäa partizipiert und der diese gegen die Franken verteidigt hatte (vgl. 5–8).

Dadurch wird bereits im Schlußkapitel des *Opus Caroli regis* der Boden für das 794 nach Frankfurt einberufene und in dem beschriebenen Sinn als universal intendierte Reichskonzil bereitet, worin sich freilich eine veränderte Diskussionslage im Karolingerreich manifestiert: Mittlerweile war die Auseinandersetzung mit den spanischen „Adoptianisten“ um Elipandus von Toledo und Felix von Urgel drängender geworden als die Replik auf Nizäa. Im Frankfurter Kapitular nimmt diese „Häresie“ den ersten Platz ein, noch vor dem Verdikt gegen die Bilderanbetung, d.h. dagegen, daß diese auf dieselbe Stufe gestellt worden seien wie die Trinität selbst (MGH Concilia II/1, hrg. von A. Werminghoff, 165 Z. 26–30; das entspricht freilich keineswegs der Entscheidung von Nizäa, sondern der persönlichen Meinung des Basilius von Ankyra, wie sie in cap. III 6 des *Opus Caroli regis* wiedergegeben wird; 360 Z. 24–27). Diese Akzentverschiebung hatte nun auch Einfluß auf die Endredaktion des *Opus Caroli regis*, nicht nur durch das neue Schlußkapitel IV 28, sondern am augenfälligsten durch die Einfügung eines anderen Credo am Beginn von Buch III. Hatte Theodulf aller Wahrscheinlichkeit nach auf Bekenntnisse zurückgegriffen, die den Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn lehrten (was Patriarch Tarasius nicht getan hatte, vgl. III 3; 345 Z. 19–28), so fehlt dieses Theologumenon in der nun anzutreffenden *confessio fidei catholicae*, die unter dem Namen des Hieronymus umlief, tatsächlich jedoch von Pelagius stammt (vgl. III 1; 336 Z. 19–21). Dafür wird hier der Sohn Gottes als „*non factum aut adoptivum, sed genitum*“ (336 Z. 9 f.) bezeichnet – eine gegen den „spanischen Adoptianismus“ gerichtete Prädikation (vgl. 9; 44). Die Endgestalt des *Opus Caroli regis* bietet also nicht nur die angestrebte Kritik an der Synode von Nizäa, sondern auch die theologische und konzilstheoretische Grundlage der Verurteilung der Lehre der Spanier auf dem Frankfurter Konzil. Man wird als *spiritus rector* dieser Überarbeitung den 793 aus England ins Frankenreich zurückgekehrten Alkuin ansehen dürfen, obwohl auch cap. IV 28 mit seiner diffizilen Syllogistik von Theodulf abgefaßt wurde (vgl. 46 f.).

Daß das *Opus Caroli regis* trotzdem we-

der öffentlich dem Konzil präsentiert wurde noch auf andere Weise als offizielle königliche Positionierung gegen Nizäa Verwendung fand, war in der bleibenden Anerkennung der griechischen Synode durch den Papst begründet – und diesen zu brüskieren, lag außerhalb des fränkischen Horizontes, stand doch die Autorität Roms in Glaubensfragen nicht in Frage (vgl. cap. I 6 sowie 9 f.; 41; anders noch in der schon um 791 zuerst abgefaßten praefatio, wo nur die Kirche als solche und die sechs allgemeinen Synoden als normgebende Instanzen Erwähnung finden). Der heutige Codex Vat. lat. 7207 verblieb im königlichen Hofarchiv und diente nach 850 als Vorlage für die Abschrift für Hinkmar von Reims (sowie für eine weitere für das Kloster Corbie, von der in Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 12125 ein einzelnes Blatt erhalten ist, vgl. 73). „Erst als in der Reformationszeit (1549) der erste Druck erschien, erlangte das karolingische Manifest gegen die Bilderverehrung die Aufmerksamkeit und die Verbreitung, die Karl d. Gr. und Theodulf ursprünglich angestrebt hatten“ (12).

Aufmerksamkeit und Verbreitung sind auch der Neuausgabe von Ann Freeman zu wünschen, die über die hohen editorischen Standards der MGH hinaus durch ihre quasi-diplomatische Textanordnung die Entstehungs- und Redaktionsgeschichte des *Opus Caroli regis* nachvollziehbar macht. Ergänzend werden Anhänge mit Aufstellungen von charakteristischen Wendungen, von Bibeltexten aus liturgischen Quellen und der tironischen Randnoten geboten; besonders hingewiesen sei auf den Abschnitt zu cap. III 23 („Das *Opus Caroli regis* und die Kunst“; 577–582), wo Theodulf sich mit seinerzeit bedeutenden Kunstwerken befaßt. Ausführliche Register (Bibel- und Väterstellen; Namen; Wörter und Sachen) tragen dazu bei, daß die Edition als hervorragendes Arbeitsinstrument angesehen kann. So läßt sich unmittelbar am Text nachvollziehen, wie Theodulf und später Alkuin darum rangen, inmitten der theologischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit das Profil einer eigenen dogmatischen Position zu entwerfen – unter dem Namen Karls des Großen als des königlichen Garanten der Orthodoxie. Was hier programmatisch entfaltet wurde, konkretisierte sich in den folgenden eineinhalb Jahrzehnten in den großen Kontroversen der Zeit – um die Bilderverehrung, um den „Adoptianismus“ und um das „Filioque“. Welche Denkwege die Theologen am fränkischen Königshof nach 790 gingen, wird durch

die neue Edition des *Opus Caroli regis* nicht nur im Ergebnis, sondern auch im Prozeß sichtbar.

Marburg/Lahn

Peter Gemeinhardt

Thomas Pratsch: *Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma*. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch (= Berliner Byzantinistische Studien, Bd. 4), Frankfurt a.M. u.a. (Peter Lang Verlag) 1998, XXXIII, 352 S., kart., ISBN 3-631-33877-5.

Wer aufgrund des Buchtitels nach der Spannung zwischen Dogma und Pragma sucht und nach dem theologischen Beitrag des Theodoros Studites fragt, ob er etwa „die gültige Bilderlehre der folgenden Jahrhunderte“ geschaffen (H. G. Thümmel, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre, TU 139, Berlin 1992, 202, vom Vf. nicht zit.) oder die ältere Bilderlehre neuplatonischen Zuschnittes (wie Patriarch Nikephoros) spätestens im Jahr 812 durch eine aristotelische (ebd. 201) oder scholastische (P.J. Alexander, The Patriarch Nicephorus of Constantinople, Oxford 1958, 189–198) abgelöst hat, erfährt in der vorliegenden Arbeit keine Antwort. Als „Erbe“ und „eigentliche Leistung“ bestimmt Vf. die pragmatische Seite, die „Organisation des Studiosklosters und der studitischen Kongregation“ (311). Th.s postume Ehren resultierten zwar aus der „Wiedereinführung der Bilderverehrung im Jahre 843“, jedoch vor allem daraus, daß er „in dieser, seiner letzten großen Auseinandersetzung auf der richtigen Seite gestanden hatte ... (und) fortan mit zum Chor der ikonodulen Heiligen (gehörte)“ (311); schließlich sei Th. im Westen zum Heiligen avanciert, weil er „stets mit dem Papst Gemeinschaft gehalten habe“ (312).

Mit seiner im Jahr 1997 vom „Fachbereich Altertumswissenschaften an der Freien Universität Berlin“ als Dissertation im Fach Byzantinistik (Prof. Dr. Paul Speck) angenommenen Studie will Vf. an die Stelle der „bereits in seinen Viten und auch den vorhandenen Monographien“ stilisierten „Ikone“ des Theodoros“ dem Menschen „zwischen menschlicher Größe und Schwäche, Erfolg und Niederlage, Anspruch und Wirklichkeit, zwischen Dogma und Pragma ... ein wenig besser gerecht werden“ (4). Aus diesem dekonstruktiv-rekonstruktiven Versuch der kri-

tischen Lektüre biographischer und hagiographischer Quellen und der Wiederherstellung von „Leben und Wirken“ Th.s erwächst das neue Bild des persönlich in seinem Karrierestreben Gescheiterten. Th., der bereits „als junger Mann das Mönchsgewand“ anzieht, mit „35 Jahren die Abtswürde des Sakkudionklosters“ erhält, jedoch bis zu seinem Lebensende vergeblich auf die Wahl zum Bischof und Patriarchen wartet (so die Bilanz im ersten Punkt „Hierarchie“ der „Zusammenfassung“ [293–305]). Auch wenn es reizvoll sein mag, retrospektiv nach der „private(n) oder persönliche(n) Motivation“ (300) historischer Personen zu fragen, verrät doch der Sprachgebrauch des Vf.s eine anachronistische Problemstellung. Sie erklärt sich aus dem prosopographisch möglichst umfassenden und exakten Bemühen, geradezu eine Archäologie und Psychologie des historisch-biographischen Wissens zu betreiben. Verständlich wird dies, wenn man diesen Ansatz auf dem Hintergrund der Mitarbeit des Vf.s im Langzeitvorhaben „Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, der Herausgeberin der Reihe „Berliner Byzantinistische Studien“, sieht. Die Studie wirkt in Partien wie eine minutiös-detaillierte Ausarbeitung des prosopographischen Artikels über Th. mit einem hilfreichen prosopographischen Überblick über die Familie Th.s (45–56). Entsprechend ist die Studie angelegt:

Nach Präliminarien und einer Forschungsstand, Zielstellung und Quellen behandelnden Einleitung folgen die Kapitel (ihre Numerierung im Inhaltsverzeichnis hätte im Haupttext sinnvollerweise wiederholt werden können) „1. Herkunft, Kindheit und Jugend (759–781)“, „2. Die frühen Mönchsjahre (781–795)“, „3. Der moichianische Streit – Erste Phase (795–797)“, „4. Rehabilitierung und Aufstieg (797–806)“, „5. Die Patriarchenwahl von 806“, „6. Der moichianische Streit – Zweite Phase (806–811)“, „7. Erneute Rehabilitierung und kaiserliche Gunst“, „8. Der zweite Ikonoklasmus unter Leon V. (815–820)“, „9. Michael II. und die letzten Jahre (821–826)“; es folgen eine „Zusammenfassung“ („1. Hierarchie, 2. Mönchtum, 3. Persönlichkeit, 4. Erbe“) und ein „Anhang“ („1. Konstantin VI. und das byzantinische Scheidungsrecht, 2. Regesten von Kaiserurkunden in den Quellen zu Theodoros Studites“) und die Register.

Vf. geht in breiter und detaillierter Quellenkenntnis den erhaltenen, biographisch auswertbaren Zeugnissen nach

(Briefe, Viten usw.), wägt meist nachvollziehbar nach inneren und äußeren Kriterien deren Glaubwürdigkeit ab und formuliert auf dieser Basis die historisch-kritische Vita seines Protagonisten. Überzeugend stellt er heraus, welche immense Bedeutung die Großfamilie mit ihren beiden Fraktionen, der höfisch-finanzpolitischen und der monastischen, im Leben Th.s gespielt hat. Plastisch steht dem Leser das Mühen und Ringen Th.s auf seinem zunächst steilen hierarchischen Aufstieg und durch die Exilszeiten hindurch vor Augen. Lediglich hier und da, insbesondere in Zusammenfassungen, gehen Urteile über das aus den Quellen Gehobene hinaus.

Fraglich ist, ob die *Laudatio matris* Th.s „nichts wirklich Substantielles mitteilt“ (29) und wirklich lediglich Topoi liefert. Was Vf. an Belegen bringt, stützt in einigen Punkten eher das Gegenteil (Daß die Mutter sich durch Psalterlernen bildete, klingt nicht außergewöhnlich oder hagiographisch, auch nicht, daß sie es beim Schein der Lampe vor und nach dem Schlafengehen tat; ebenso, daß sie nicht viel Fleisch ißt oder keine Amulette zum Schutz für die Neugeborenen nutzt, sondern sich hierfür lediglich das Kreuzes bedient ...); über die Familie Th.s urteilt Vf., sie sei keine ikonodule, sondern „angepaßte und opportunistische Familie“, was die vorausgegangene behutsame Argumentation überzeichnet. Einige wenige Unstimmigkeiten finden sich oder sind stehen geblieben; während zunächst gesagt wird, die Familie Th.s sei bislang in der Forschung noch nicht „in ihrer ganzen Breite“ betrachtet worden, „obwohl sich diese doch im Vergleich zu anderen Familien dieser Zeit recht gut in den Quellen greifen läßt“ (45), heißt es wenige Seiten später (57), man könne von ihr trotz der günstigen Quellenlage „vielleicht nur 50 Prozent“ erfassen. Die Einführung des Ikonoklasmus durch Leon V. wird zunächst auf diesen Kaiser militärisch-dynastisch zurückgeführt (204), dann jedoch aus dem höfischen Umfeld und seiner Hoffnung auf einen starken Herrscher erklärt (213). Die Verwunderung des Vf.s und seine Ausführungen über Th.s Verknüpfung von $\mu\eta$ συλλειτουργεῖν und $\mu\eta$ κοινωνεῖν sind auf dem Hintergrund von deren über fünfhundertjährigen Geschichte überflüssig (99 f.). M. E. liegt der Sinneswandel Th.s in Bezug auf die Wiedereinsetzung des Oikonomos Ioseph, den Vf. für „nicht mehr genau (feststellbar)“ hält, auf der Hand; Th. mußte erst die Wahl seines Bruders Ioseph zum Ar-

chiepiskopos von Thessalonike abwarten, um die Möglichkeit, einen engen Vertrauten und Verwandten in einer einflußreichen Position besitzen zu können, mit seiner Opposition nicht zu gefährden (153); die Bedeutsamkeit dieses Taktierens wird durch das enge Zusammenstehen der beiden Brüder in den Jahren darauf bestätigt (157.163).

Formal legt der Vf. eine bis auf Kleinigkeiten sorgfältige Arbeit vor. Lediglich das benutzte Schreibprogramm eignete sich nicht für das Layout; wiederholt gehen die Anmerkungen den Ausführungen Seiten voraus (worauf Vf. bereits warnend hinweist [16]), griechische Akzente hängen öfters ohne die zugehörigen Buchstaben vor den Zeilen.

Gleichwohl reduziert das eindringliche prosopographische Gesamtbild von Th., das der Vf. entworfen hat, die hier vorgebrachte Kritik zur Marginalie. Der Leser nimmt das Buch mit großem Gewinn zur Hand, insbesondere wird ihm deutlich, welch tiefe Verwurzelung offenkundig die ikonoklastische (sollte man diesen Begriff der Gegner dann noch gebrauchen?) Tradition im Volk, Klerus und in der Hierarchie hatte, und wie mühsam die Ikonodulen ihre Position, ihren Kampf und ihre Allianzen aufbauen mußten. Kein Wunder, daß unter Leon V. die „ikonoklastische“ Seite noch lange zu Toleranz und Gespräch bereit sein konnte, während Th. immer wieder wie ein unnachgiebiger Recke erscheint, der zwar glaubt und vorgibt, die Wahrheit auf seiner Seite zu haben, der aber durch seine Reaktion vermittelt, auf welch dünnem Eis er sich bewegt.

Birmingham

Markus Vinzent

Goez, Elke / Goez, Werner (Hrg.): *Die Urkunden und Briefe der Markgräfin Mathilde von Tuszien* (= Monumenta Germaniae Historica: Diplomata [5]. Laienfürsten- und Dynastienurkunden der Kaiserzeit 2), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1998, XLIII, 666 S., 17 Abb., ISBN 3-7752-5433-1.

Während die ältere Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung editorische Arbeit noch eher als – freilich unerlässliche – Voraussetzung für das eigentliche historische Geschäft anzusehen geneigt war (Friedrich Loofs etwa konnte in diesem Sinne noch recht freimütig von „primitivster Editorenarbeit“ sprechen; AAWB 1909, 3), zeigt sich im Blick auf die

wissenschaftlichen Editionen neueren und neuesten Datums immer deutlicher, wie sehr die historische Arbeit in der kritischen Herausgabe von Quellentexten selbst bereits Gestalt gewinnt und vollzogen wird. Die von Elke und Werner Goez in den Monumenta Germaniae Historica vorgelegte Ausgabe der Urkunden und Briefe der Markgräfin Mathilde von Canossa-Tuszien stellt genau dies vorbildlich unter Beweis.

Die literarische Hinterlassenschaft Mathildes ist die wohl umfangreichste einer Fürstin des Hochmittelalters. Zudem ist das Spektrum der Texte von bemerkenswerter Breite; es finden sich Schenkungen und Bestätigungen, Gerichtsurkunden, Privilegien, Verträge, Kauf- und Tauschurkunden sowie einige wenige Briefe. Die Existenz so vieler und vielfältiger erhaltener Dokumente bedeutet eine äußerst günstige Voraussetzung für die historische Erforschung der Zeit der gregorianischen Reformen und des Kampfes zwischen „regnum“ und „sacerdotium“, besonders im Blick auf die hiermit auf's engste verwobene fürstliche Politik, in der Mathilde von Canossa-Tuszien als eine der wichtigsten und diplomatisch geschicktesten Stützen der Kurie und des Reformpapsttums zu gelten hat.

Die bisherige wissenschaftliche Beschäftigung mit Mathilde mußte sich v.a. auf die zwar um Vollständigkeit bemühten, aber aufgrund der Benutzung mangelhafter Vorlagen und des Fehlens eigener Archivarbeit durchaus problematischen Ausgaben von Francesco Maria Fiorentini (1642; ²1756 Mansi), Cosimo della Rena / Ippolito Camici (1764 ff.) und Alfred Overmann (1893; ²1895 [=ND 1965]; italienische Übersetzung 1980) stützen. Namentlich Overmanns von den Herausgebern als „Meisterleistung“ (4) und hinsichtlich der Methodik als „überragend“ (5 Anm. 23) klassifizierte Arbeit hat grundlegend gewirkt und die gelehrte Diskussion über Mathilde wesentlich bestimmt und geprägt. Andererseits waren Overmann aber angesichts der ihm seinerzeit vorliegenden, durchweg fehlerhaften Editionen und Drucke sowie unvollständigen Regesten eine große Anzahl von Irrtümern unterlaufen, die dann ihrerseits ein gewisses Eigenleben in der Forschung führten. Aus diesem Grunde war eine kritische Neuedition der Urkunden und Briefe der Mathilde von Canossa-Tuszien schon seit längerem als dringendes Desiderat der Mediaevistik bekannt und benannt. Die neue, jetzt vorliegende MGH-Edition, die die Frucht einer über

ein Jahrzwölft währenden intensiven Archivarbeit darstellt, beruht nunmehr auf der Kollationierung aller erhaltenen Originale und zitierten Abschriften, wodurch das inhaltlich vielschichtige und historisch äußerst wertvolle Material auf einer völlig neuen Ebene zugänglich geworden ist. Der Gesamtbestand der archivalischen Hinterlassenschaft Mathildes umfaßt nicht weniger als 139 als echt anzusehende Dokumente (darunter zwei Dubia), von denen etwas mehr als die Hälfte im Original erhalten sind; hinzu kommen 15 Fälschungen und 115 anderweitig nachweisbare bzw. erschließbare Deperdita.

Schon die reine Textkonstituierung der vorliegenden MGH-Ausgabe besticht durch große philologische Gründlichkeit; hierdurch werden die Quellen nicht nur für die Geschichts-, sondern v.a. auch für die Sprachwissenschaft erschlossen, die am corpus Mathildicum besonderes Interesse haben muß, weil hier die Anfänge der Ausprägung des Italienischen studiert werden können (30). Über die sorgfältige Texterstellung hinausgehend, bieten die Herausgeber aber auch vorzügliche knappe Einleitungen zu den jeweiligen Dokumenten. Diese geben nicht allein notwendige editorische Hinweise zu den vorhandenen Originalen, Kopien (mit vollständig zitierten notariellen Beglaubigungsvermerken), Drucken und Regesten in archivalisch genauer und zugleich übersichtlicher Weise an, sondern bieten auch z.T. neue, die Forschung korrigierende Vorschläge zur Identifikation der in den Texten genannten Ortslagen (aus der Fülle der Beispiele genannt seien nur Castilunculum [55], Antognano [142], die Insula Fulcheri [150], Prato Fescovo [152] oder Cellagito [185]) sowie zu historischen Einzelproblemen (z.B. Datierungsfragen [112, 189, 311, 405, 413 u.ö.], Identifikation einzelner genannter Personen [210, 311 u.ö.] oder Echtheitsdiskussionen [152, 155 u.ö.]). Diese in den Kopfregesten und Vorbemerkungen zu den einzelnen Texten genannten und verarbeiteten Hinweise und Querverweise wird man als regelrechte Fundgrube bezeichnen können. Daß hierbei, wie in den MGH üblich, die deutsche Sprache statt der lateinischen verwendet werden mußte, wird von den Herausgebern unter Hinweis auf den obwaltenden überpersönlichen „main stream“ (sic!) ausdrücklich bedauert (VII), schmälert aber natürlich in keiner Hinsicht die Wissenschaftlichkeit und den Wert ihres Werkes; vielleicht ist an dieser Stelle der Gedanke hilfreich, daß sich so immerhin die Benutzbarkeit

des Werkes im real existierenden Seminarbetrieb an deutschen Hochschulen erheblich erhöhen dürfte.

Die sehr ausführlichen, mehr als 150 Seiten umfassenden Register zu Empfängern, Archivern, Notaren, Personen, Orten, Wörtern und Sachen (501–659) bieten dem Benutzer schließlich einen exzellenten Zugriff auf das gesamte vorgelegte Material. Die dem Werk beigegebenen insgesamt 17 Schwarz-Weiß-Abbildungen geben außerdem einen interessanten und zugleich lehrreichen Eindruck von der äußeren Form der Dokumente; besonders eindrücklich sind die Abbildungen von der meist eigenhändigen Unterschrift, mit der Mathilde die von ihr ausgegebenen Urkunden zu unterfertigen pflegte (z.B. Abb. 9 und 10).

Dem von den Herausgebern im Vorwort (VIII) behutsam formulierten Wunsch, das vorgelegte Werk möge von Nutzen für die weiteren mediaevistischen Bemühungen um Mathilde von Canossa-Tuszien sein, wird man ohne Zögern und Abstriche vollständige Erfüllung prognostizieren können. Die neue Edition ist aber weit mehr als nur ein nützliches Hilfsmittel für die weitere Forschung; sie ist – im Sinne der eingangs genannten Einsicht – selbst ein Meilenstein in der historischen Erforschung jener für die Geschichte des späten 11. und frühen 12. Jahrhunderts so interessanten und auch typischen Gestalt. Andere Arbeiten, die schon bald durch diese neue Edition angeregt und ausgelöst werden dürften, wenden sich an einem Werk orientieren können und müssen, das nicht nur eine fortan unentbehrliche neue (Text-)Grundlage bietet, sondern zugleich auch Maßstäbe für die Gründlichkeit historischen Arbeitens setzt.

Bischberg

Jörg Ulrich

Ursula Vones-Liebenstein: Saint-Ruf und Spanien. Studien zur Verbreitung und zum Wirken der Regularkanoniker von Saint-Ruf in Avignon auf der Iberischen Halbinsel (11. und 12. Jahrhundert), 1. Band: Studien, 2. Band: Regesten und Anhang (Bibliotheca Victorina VI), Paris-Turnhout (Brepols) 1996, zusammen 949 S., 10 s/w-Abbildungen und 5 Karten, kt., ISBN 2-503-50505-8.

Das 1039 gegründete Regularkanonikerstift St. Rufus in Avignon gehörte in Frankreich neben St. Victor in Paris, Arrouaise, Aureil und St. Quentin in Beauvais zu den frühen Mittelpunkten der

Chorherrenreform. Um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert und wieder um die Mitte des 12. Jahrhunderts war der Einfluß von Saint-Ruf auf der Iberischen Halbinsel am deutlichsten spürbar: die Priorate in Katalonien und León waren rechtlich voll in den Verband von Saint-Ruf integriert, einige andere Stifte wie Sant Joan de les Abadesses (Grafschaft Bessalú), Santa Cruz in Coimbra und Kathedralkapitel wie Vic, Tortosa und Tarragona übernahmen zumindest die Rufianer Consuetudines. Die Bedeutung der Kongregation von Saint-Ruf auf der Iberischen Halbinsel und die (meist recht komplexen) Wechselbeziehungen zwischen Adel, Episkopat und Kanonikern herauszustellen sowie die Frage nach der Ausbildung eines Reformkreises im 11./12. Jahrhundert zu beantworten, stellte sich die Autorin zur schwierigen Aufgabe, die sie mit ihrer voluminösen, nicht nur ihrem Umfang nach gewichtigen, durch und durch akribisch gearbeiteten Studie – ergänzte und überarbeitete Fassung einer 1992 in Köln vorgelegten phil. Dr.-Dissertation – in hervorragender Weise meisterte (prägnante Zusammenfassung der Ergebnisse in der Schlußbetrachtung des ersten Bandes, S. 485–495).

München

Manfred Heim

wohl kaum geleistet werden kann, eine Studie allein unmöglich die bisher vorliegenden Sammlungen zu untersuchen imstande sein wird, ist die vorliegende Arbeit, eine an der Universität Gent bei L. Milis sehr sorgfältig erstellte Dr.-Dissertation (1993), von den folgenden fünf Kriterien geleitet: 1. zum Aufweis der Entwicklung von Form und Inhalt hat sie ausschließlich datierte Texte zur Vorlage; 2. zur Untersuchung des „intellektuellen Milieus“ werden nur Homilien und Predigten in lateinischer Sprache herangezogen; 3. untersucht werden nur Sermones, die das Himmelreich und diesbezügliche Gleichnisse (Mt 13,44–52; 20,1–16) oder die Himmelfahrt zum Thema haben und die, 4., für die Zeit vor 1150 aus Westeuropa, für den Zeitraum seit 1150 aus Nordwesteuropa (mit Paris als Zentrum) stammen; 5. behandelt werden Homilien und Predigten aus der Zeit von Caesarius von Arles (542) bis Stefan von Tournai (1203).

Die in fünf Teile gegliederte, auf sauberer wissenschaftlicher Grundlage geleistete Untersuchung stellt pars pro toto einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Predigt besonders des 12. Jahrhunderts dar und beleuchtet mustergültig Facetten ihrer Sprache, Lehre, und Moral, ihrer Prediger, ihres Inhalts und Publikums.

München

Manfred Heim

Martine de Reu: La parole du Seigneur. Moines et chanoines médiévaux prêchant l'Ascension et le Royaume des Cieux (Institut Historique Belge de Rome, Bibliothèque, XLIII), Brüssel-Rom (Brepols) 1996, 414 S., kt., ISBN 90-74461-22-0.

Predigtsammlungen waren von Anfang an (Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Augustinus) bestimmt zur Unterweisung der Gläubigen, zur Hilfe für (weniger versierte) Prediger und dienten in den Klöstern als Quellen für Meditation und Studium. Einigen dieser (seit dem 12. Jahrhundert zunehmend spezifizierten) Sammlungen war außerordentlicher Erfolg beschieden, so derjenigen des Caesarius von Arles, die bis ins 13. Jahrhundert hinein immer wieder abgeschrieben und ergänzt wurde. Eine gewaltige Fülle von Homilien und Predigtsammlungen ist noch unveröffentlicht (siehe dazu das 11 Bände umfassende Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150 bis 1350 von J.B. Schneyer, Münster 1969–90). Weil eine vollständige Edition der mittelalterlichen Sermones

Ludwig Vones: Urban V. (1362–1370). Kirchenreform zwischen Kardinalkollegium, Kurie und Klientel (= Pápste und Papsttum 28), Stuttgart (Hiersemann) 1998, XII, 719 S., geb., ISBN 3-7772-9826-3.

Das Scheitern einer Reform an der Bürokratie – so könnte der Untertitel dieser Kölner Habilitationsschrift lauten. Vones greift eine ursprünglich von Johannes Haller gestellte Frage auf, wie es möglich war, daß die Avignoneser Pápste – insbesondere Urban V. – einerseits durchaus versucht haben, die vielfach angemahnte „Reform der Kirche an Haupt und Gliedern“ durchzuführen, sie andererseits aber mit ihren Anstrengungen weitgehend erfolglos geblieben sind. Der ehemalige Abt von Saint-Victor in Marseille, Guillaume Grimoard, bietet für diese Problematik ein besonders geeignetes Untersuchungsobjekt, war er doch – anders als die meisten seiner Vorgänger und Nachfolger – vor seiner Papstwahl weder Kardinal noch Bischof gewesen, und somit in relativ geringem Maße in die innerkurialen Verflechtungen eingebunden.

Zur Klärung dieser Frage hat Vones ein gewichtiges Werk vorgelegt mit umfangreichem Quellen- und Literaturverzeichnis (es umfaßt allein 112 Seiten), einem überbordenden Anmerkungsapparat, Quellenanhang, Pfründenlisten der Kardinäle, genealogischen Tafeln und Personen- und Ortsregister. Gegliedert ist das Buch in drei Hauptkapitel: Im ersten untersucht der Autor Familie, Herkunft und Karriere Guillaume Grimoards bis zu seiner Papstwahl. Vones' Ausführungen sind sehr detailliert (das gilt für das gesamte Buch); sie beruhen zu einem großen Teil auf neu erschlossenen archivalischen Quellen, allerdings hat man den Eindruck, daß der Zusammenhang zu der oben skizzierten Fragestellung mitunter verlorengeht. Festzuhalten bleibt, daß Grimoard schon früh Erfahrungen als päpstlicher Legat in Italien sammeln konnte, er – anders als Benedikt XII., Clemens VI. und Innozenz VI., seine unmittelbaren Vorgänger – die dortigen Verhältnisse aus eigener Anschauung kannte. Hier mögen die Wurzeln für seinen Entschluß zu suchen sein, die Kurie – trotz aller Widerstände – wieder nach Rom zu verlegen. Dagegen scheint er keine Kontakte zum französischen Hof gehabt zu haben; auch ist er später als Papst französischen Wünschen nur in geringem Maße nachgekommen. Nebenbei sei angemerkt, daß die in der deutschen Forschung immer noch verbreitete Ansicht, die Avignoneser Päpste seien von Frankreich abhängig gewesen, bei Vones keine Stütze findet.

Im zweiten Hauptteil werden Urbans Wahl und seine Beziehungen zum Kardinalkollegium erörtert. Überzeugend deutet Vones die Wahl als Resultat einer Pattsituation zwischen rivalisierenden Kardinalsfraktionen, die sich schließlich auf einen Außenseiter als Kompromißkandidaten einigten. Immerhin spielte als weiteres Motiv auch eine gewisse Reformwilligkeit im Kardinalkollegium selbst eine Rolle. Die Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher Reformpolitik werden in den weiteren Beziehungen Urbans zu den Kardinälen deutlich. Erst als er selbst durch neue Kardinalskreationen das Kollegium umstrukturiert hatte, konnte er darangehen, seine Vorstellungen umzusetzen. Stein des Anstoßes war hier die Pfründenkumulation gerade in den Spitzen der Hierarchie. Diese einzuschränken ist Urban in begrenztem Maße tatsächlich gelungen, was freilich sein Verhältnis zum Kollegium keineswegs verbesserte. Anscheinend ging das so weit, daß einige

Kardinäle sogar Pläne für Urbans Absetzung geschmiedet haben (210 f.).

Auch die politischen Beziehungen Urbans zu den europäischen Mächten werden in diesem Kapitel analysiert; besonders hervorgehoben sei Vones' Neubewertung der päpstlichen Sizilienpolitik (212 ff.).

Thema des dritten Hauptteils ist die päpstliche Reformpolitik. Dabei versucht Vones in erster Linie, den von Urban für diesen Zweck herangezogenen Personenkreis zu bestimmen. Eine bedeutende Rolle spielten hier Anglic Grimoard, Urbans jüngerer Bruder, sowie einige andere Vertrauenspersonen aus dem familiären und klösterlichen Umfeld des Papstes. Urbans Versuche, eine Reform „von oben“ durchzuführen, führten ihn zunächst zu einer Neubesetzung einiger Spitzenstellen in Kanzlei und Kammer, dann zu einer Fülle administrativer Maßnahmen. Dies kann hier nicht im einzelnen referiert werden. Generell scheint Vones' Fazit durchaus berechtigt, daß die kurialen Strukturen „...auch den Papst in einen übergeordneten Zusammenhang kirchlicher Machtausübung einband(en), ohne ihm einen größeren Spielraum zur Durchsetzung eigener Vorstellungen zu gewähren...“ (487).

Der Rezensent hatte gehofft, in einem vierten Kapitel Urbans Reise nach Rom, seine dortigen Aktivitäten wie auch die Gründe für seine abermalige Rückkehr nach Avignon mit gleicher Kompetenz und Akribie erörtern zu finden – gleichsam als Höhepunkt wie auch als Scheitern der päpstlichen Reformanstrengungen. Diese Erwartung wird jedoch enttäuscht, lediglich die Vorbereitungen für die Rückkehr werden behandelt, obwohl der Autor selbst den Zusammenhang zwischen Reformprojekt und Rückkehr nach Rom betont (56). Vielleicht dürfen wir ja auf einen zweiten Band hoffen; man erfährt aus dem Vorwort, daß Vones das ursprüngliche Manuskript für den Druck gekürzt hat.

Augsburg

Stefan Weiß

Tuomas Heikkilä: Das Kloster Fulda und der Goslarer Rangstreit (= Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. Humaniora 298), Saarijärvi (Academia Scientiarum Fennica) 1998, 221 S., kt., ISBN 951-41-0856-6.

Die Erforschung der vormundschaftlichen Regierung König Heinrichs IV., wäh-

rend der sich mit der Lösung des Papsttums aus der Bindung an die kaiserliche Macht eine wichtige Weichenstellung vollzog, stand bislang meist im Schatten des Investiturstreits. Innenpolitisch war die Phase der Regentschaft von Heinrichs Mutter Agnes (1057–1062) und der nachfolgenden Regentenregierung bestimmt von der Konkurrenz rivalisierender Lager. Dies spiegelt sich auch in einer Episode, die sich in der Goslarer Stiftskirche SS. Simonis und Judae zutrug: Die Waffenträger des Fuldaer Abtes Widerad und des Hildesheimer Bischofs Hezilo gerieten an Weihnachten 1062 und Pfingsten 1063 um die Frage des Vorrangs in der Sitzordnung in heftigen Streit, der beim zweiten Mal blutig eskalierte. Dieser bislang nur ausnahmsweise selbständig behandelten (K. Lübeck, *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 19 [1942], 96–133) Auseinandersetzung hat der finnische Historiker Tuomas Heikkilä (Helsinki) die vorliegende Untersuchung gewidmet.

Die Kenntnis dieser Vorfälle verdanken wir primär Quellen aus dem benachbarten Kloster Hersfeld, den Annalen Lamperts von Hersfeld und der anonymen Schrift „*Liber de unitate ecclesiae conservanda*“. Neben einer vergleichenden Analyse dieser Überlieferung möchte H. der Frage nach der Bedeutung der Sitzordnung nachgehen und die Ereignisse im Horizont der Fuldaer Klostergeschichte – hier insbesondere das Abbatat Widerads (1060–1075) – und in ihrem „politischen sowie ideen- und kirchengeschichtlichen Kontext“ (12) untersuchen.

Das Buch ist klar strukturiert, gelegentlich wird die Gliederung etwas statisch gehandhabt, wie einige Redundanzen (z.B. S. 19, 38, 126) zeigen; dagegen vermisst man gelegentlich Querverweise innerhalb der Arbeit. Auf einen Überblick zur Quellen- und Forschungslage folgt ein einführender Abschnitt (Kap. 2), der das historische Umfeld des Goslarer Rangstreits exponiert. In den Ausführungen zur Geschichte Fuldas im ersten Jahrtausend blieben einige wichtige Arbeiten unbeachtet (K. Heinemeyer, *HJLG* 30 [1980], S. 1–45; H. Hahn, *Fuldaer Geschichtsblätter* 56 (1980), S. 50–82; U. Husong, in: *Fulda in seiner Geschichte* [VHKH 57], hg. v. W. Heinemeyer u. B. Jäger, Marburg 1995, 89–181) oder wurden nicht ausreichend herangezogen (U. Husong, *ADipl* 31 [1985], 1–225; 32 [1986], 129–304). Der Übergang Fuldas zur Reform von Gorze und die inneren Verhältnisse des Klosters Mitte des 11. Jahrhunderts werden jedoch umsichtig darge-

stellt. H. resümiert: Trotz wachsender Schwierigkeiten war Fulda „am Vorabend des Goslarer Streits weiterhin das mächtigste Kloster Germaniens, ob man nun wirtschaftliche Bedeutung, Quantität und Qualität der Privilegien, Tradition oder Prestige zum Maßstab wählt“ (44). Während im folgenden Ort und Protagonisten des Streits ausführlich vorgestellt werden, geht der Abschnitt über die „politische Lage um 1060“ über Handbuchwissen nicht nennenswert hinaus, obwohl die Fragestellung des Verfassers gerade hier einen Schwerpunkt erwarten ließe.

Den Gründen des Streits widmet sich H. im umfangreichen dritten Kapitel, wobei der Schwerpunkt auf Fulda liegt, denn aus „der Sicht des Bischofs von Hildesheim waren Ursachen und Begründungen klar und einleuchtend ...“, doch um den Standpunkt des Klosters Fulda zu klären ist ein gründliches Studium der verschiedenen Privilegien des Klosters notwendig“ (64). Umsichtig erörtert der Vf. die Exemption und den Primat der Fuldaer Abtei über alle Klöster Germaniens und Galliens, das Recht des Abtes auf Tragen der Pontifikalien und weitere bischöfliche Privilegien und – besonders ausführlich – das dem Fuldaer Abt übertragene Amt des Erzkanzlers der Kaiserin. Die Arbeiten von H. Goetting (*AUF* 14 [1936], 105–187) und V. Pfaff (*ZSRG.K* 72 [1986], 76–114) und die Edition des Codex Eberhardi durch H. Meyer zu Ermgassen (*VHKH* 58, 1 u. 2, Marburg 1995/96) blieben allerdings unberücksichtigt. Die Sichtung kommt zu dem Ergebnis, daß die Fuldaer Privilegien nicht ausreichten, um einen Vorrang gegenüber dem Hildesheimer Bischof zu rechtfertigen. Das Amt des Erzkanzlers der Kaiserin hätte allerdings einen solchen Anspruch begründen können, doch ist es schriftlich erst 1356 greifbar, war also Mitte des 12. Jahrhunderts allenfalls in der Ausbildung begriffen. So könne der Fuldaer Anspruch nur aus dem Zusammenwirken seiner besonderen Stellung aus den genannten Privilegien mit der besonderen Beziehung des Klosters zum Erzbistum Mainz und dem Fuldaer Bestreben, die eigene Position zu verbessern, erklärt werden. H. führt hierfür die verstärkte Pflege der gemeinsamen Bonifatiustradition an beiden Orten und die signifikante Zunahme der Urkundenfälschungen in Fulda an. Daß es sich dabei jedoch um einen ungedeckten Anspruch handelt, macht der Vf. abschließend anhand der Sitzordnung der Frankfurter Reichssynode 1027 und der Position des Fuldaer Abtes in den Zeugenlisten könig-

licher und kaiserlicher Urkunden hinter den Bischöfen deutlich. So bleibt als Ergebnis der langen Überlegungen lediglich die Vermutung, daß „in Fulda allmählich der Gedanke aufgekommen zu sein [scheint], es bestehe ein uralter gewohnheitsrechtlicher Anspruch auf diesen Ehrenplatz“ (107). Hinsichtlich der Motive von Widerads Gegner Hezilo gelingt H. der Nachweis, daß der Rangfolgestreit nicht nur Ausdruck des generellen Gegensatzes zwischen Bischöfen und Reichsäbten war. Vielmehr habe der Hildesheimer Bischof im Zuge seiner Bemühungen um die Reorganisation des Hochstifts versucht, seine Position in dem der königlichen Pfalz verbundenen eximierten Stift SS. Simonis und Judae und in Goslar insgesamt zu stärken.

Der Analyse der Goslarer Ereignisse (Kap. 4) sind die einschlägigen Passagen aus den beiden o.g. Hauptquellen lediglich übersetzt in „einer für den heutigen Leser verständlichen Form“ (116) vorangestellt, während sie in ihrem lateinischen Wortlaut im Anhang des Buches wiedergegeben werden. Der erste Rangstreit der beiden Kontrahenten zu Weihnachten wird von H. mit guten Gründen in das Jahr 1062 datiert, was bedeutet, daß Heinrich IV. zu dieser Zeit nicht in Goslar gewesen sein kann. Demnach sei diese Zusammenkunft nicht als ein Hoftag, sondern als eine Mainzer Provinzialsynode anzusehen, bei der Erzbischof Siegfried die Führungsposition innehatte. Zwar galt für solche Versammlungen ein klarer Vorrang der Bischöfe gegenüber den an der Beschlußfassung nicht beteiligten Äbte, doch bewogen den Mainzer Erzbischof, so H., politische Motive, die Bevorzugung des Fuldaer Abtes in der Rangordnung zu billigen oder gar an ihr mitzuwirken. Siegfried habe auf dem Hintergrund einer geschwächten Mainzer Position in der Reichspolitik und gegenüber der Kurie Ende 1062 in Goslar mit der Regentenregierung unzufriedene Mächtige im Reich versammelt. Der Mainzer Erzbischof habe mit seiner Vorordnung Abt Widerads Bischof Hezilo, der zum Lager des Kölner Erzbischofs Anno, des Führers der Regentenregierung, tendierte (186), „recht wahrscheinlich ... seine Macht demonstrieren“ (143) wollen, als der Rangstreit dazu Gelegenheit bot. Diese Ausführungen von H. haben stark spekulativen Charakter. Weder ist die Zuordnung Hezilos zur Regentenregierung gesichert, noch der Oppositionscharakter der Goslarer Versammlung, deren genauer Teilnehmerkreis, Inhalt und Ergebnis unbekannt sind. Die Mutmaßung des Vf.

gründet lediglich auf einer nachträglichen Äußerung des selbst nicht beteiligten Bamberger Bischofs Gunther. So wird man diesen Versuch der Rekonstruktion des politischen Kontextes der Goslarer Versammlung von Ende 1062 allenfalls als ein mögliches Erklärungsmodell unter anderen ansehen können.

Die Zusammenkunft zu Pfingsten 1063 hatte mit der Beteiligung des Königs als Hoftag einen gänzlich anderen Charakter, wie H. mit guten Gründen ausführt. Der dem König durch seinen Werdegang nahestehende Hezilo habe die günstige Gelegenheit genutzt, um die Rangverhältnisse gegenüber Widerad zurechtzurücken, zumal Erzbischof Siegfried angesichts seiner prekären Machtsituation habe stillhalten müssen. Ein Blutvergießen habe allerdings nicht in seiner Absicht gelegen, dies sei vielmehr – entgegen der Schilderung Lamberts – der heftigen Reaktion der offensichtlich auf die Konfrontation vorbereiteten Fuldaer Waffenträger zuzuschreiben, wie H. überzeugend argumentiert. Ob man jedoch Widerads Niederlage mit seiner Beteiligung an der Goslarer Versammlung vom Vorjahr in Verbindung bringen darf, obwohl der Fuldaer Abt, wie H. vermutet, sich an der Opposition nicht beteiligte (158), erscheint mir zweifelhaft.

Für das Verständnis des Goslarer Konflikts wäre auch eine Auseinandersetzung mit der Symbolik und der Funktion der Sitzordnung in der mittelalterlichen Herrschaft hilfreich gewesen. Diese eingangs der Untersuchung ankündigte Fragestellung (12) erfährt jedoch keine nähere Behandlung.

Im fünften Kapitel seines Buches beschreibt H. die Folgen der Niederlage Widerads. Der Fuldaer Abt tastete für den Freikauf von der Strafe offensichtlich das Konventsgut an und löste damit auf dem Hintergrund schon bestehender Spannungen einen Aufstand der Mönche aus. Die Rebellion scheiterte am Widerstand des Hofes. H. resümiert, daß der Goslarer Streit zwar „ein katastrophales Ereignis für Fulda“ (189) gewesen sei, seine Folgen seien aber im Gefolge Lamperts von Hersfeld überschätzt worden. Trotz des Abbruchs der *annales necrologici* im Jahr 1065 habe die literarische Tätigkeit weiter auf hohem Niveau gestanden. Zudem zeigten der Höhepunkt der Fuldaer Fälschungstätigkeit zwischen 1062 und 1066 und die mehrfachen Reisen Widerads nach Rom, daß sich das Kloster um eine Verbesserung seiner Position bemühte. Gleichwohl stürzten die Goslarer Ereignisse „Fulda in eine lang andauernde Niedergangsphase,

aus der sich das Kloster erst im folgenden Jahrhundert befreien konnte“ (189).

Soweit sich H. auf die engeren Quellen des Rangstreits bezieht, ist ihm eine anregende und weithin plausible Analyse gelungen. Blickt man jedoch auf die intendierte Einbettung der Vorgänge in den politischen Kontext, so muß man fragen, ob es ihm besser ergangen ist als der von ihm kritisierten Geschichtsschreibung über die vormundschaftliche Regierung Heinrichs IV., der er vorhält, vor ihren Frage-

stellungen kapituliert zu haben (32). Denn bei der Einordnung in die größeren Zusammenhänge der Reichspolitik sind seine Ausführungen doch mit erheblichen Unsicherheiten behaftet. Die Quellenbasis ist für ein solches Unterfangen sehr schmal. Trotz dieser Einschränkung bietet die Arbeit für die an der mittelalterlichen Geschichte des Klosters Fulda Interessierten eine Reihe neuer Einsichten.

Borken

Wolfgang Breul-Kunkel

Reformation

[Johannes Calvin:] *Ioannis Calvini Opera Omnia Denuo Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata*, ed. B. G. Armstrong et alii. Series II: *Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti. Volumen XI/1: In Evangelium secundum Johannem Commentarius Pars Prior*, ed. Helmut Feld, Genf (Librairie Droz) 1997, geb., XLIX, 361 S., ISBN 2-600-00192-1. *Volumen XI/2: In Evangelium secundum Johannem Commentarius Pars Altera*, ed. Helmut Feld, Genf (Librairie Droz) 1998, geb., XXII, 418 S., ISBN 2-600-00283-9. *Volumen XV: Commentarii in Secundam Pauli Epistolam ad Corinthios*, ed. Helmut Feld, Genf (Librairie Droz) 1994, geb., LX, 247 S., ISBN 2-600-00021-6. *Volumen XIX: Commentarius in Epistolam ad Hebraeos*, ed. T. H. L. Parker, Genf (Librairie Droz) 1996, geb., XLVI, 268 S., ISBN 2-600-00126-3.

Mit den vier hier anzuzeigenden Bänden hat die kritische Neuausgabe der Exegetica Calvins einen raschen Fortschritt zu verzeichnen. Geboten wird jeweils der Text der Ausgabe letzter Hand (Joh: 1560, 2Kor und Hebr: 1556); die – nicht sehr erheblichen – Varianten der vorangehenden Auflagen (Joh: 1553, 1555; 2Kor: 1548, 1551; Hebr: 1549, 1551) sind im textkritischen Apparat nachgewiesen. Erfreulicherweise haben die Herausgeber darauf verzichtet, diesen Apparat durch die Auflistung offensichtlicher Druckversehen unnötig aufzublähen. Da auch Kürzel stillschweigend aufgelöst sind und Rechtschreibung und Zeichensetzung behutsam modernisiert wurden, bietet die Ausgabe eine Textgestalt, die den Bedürfnissen der theologiegeschichtlichen Arbeit am Text in vorbildlicher Weise entgegenkommt. Unschätzbar sind dafür auch die

Register, die nicht nur Bibelstellen und Namen auflisten, sondern auch Begriffe und Sachen erschließen. Im kommentierenden Apparat werden mittelalterliche und zeitgenössische Quellen und Parallelen angegeben. Da Calvin sich meist nur in sehr allgemeiner Form auf andere Ausleger bezieht, kann es sich hierbei häufig nur um Annäherungen handeln (vgl. Vol. XIX, p. XXXIII). In diesen Fußnoten steckt nicht nur der Schweiß der Herausgeber; sie enthalten auch zahlreiche Anregungen für eine an Theologie als Schriftauslegung interessierte kirchengeschichtliche Forschung.

Dazu stellen die Einleitungen die notwendigen Grundinformationen bereit. Sie enthalten neben der Auflistung der bisherigen Editionen und Übersetzungen sowie der Quellenausgaben und der Sekundärliteratur Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte von Calvins Kommentaren, zur Gestalt des von ihm benutzten griechischen und lateinischen Bibeltextes, zur Quellenbenutzung und – weniger selbstverständlich bei wissenschaftlichen Editionen – zu Hermeneutik und Theologie. Die Herausgeber der einzelnen Bände gewichten dabei durchaus unterschiedlich: In den von Helmut Feld verantworteten Bänden stehen die theologischen Passagen deutlich im Zentrum des Interesses und stellen kleine Kompendien von Calvins Theologie anhand des jeweiligen Kommentars dar, während Thomas H. L. Parker stärker die philologischen Probleme bearbeitet und auf diesem Wege dann auch die theologische Struktur des Hebräerbriefkommentars erhellt. Calvin kommentiert stets den griechischen Text, auch wenn in den Kommentaren nur eine lateinische Übersetzung abgedruckt ist. Sowohl hinsichtlich des Urtextes wie im

Blick auf die lateinische Version zeigt sich Calvin selbständig. Er legt durchweg die Texte des Erasmus zugrunde, kann sich aber immer wieder begründet für andere Fassungen entscheiden (s. besonders Vol. XIX, p. XXIV–XXXII).

Den Kommentar zum Johannesevangelium (Vol. XI/1 enthält die Auslegung von Kap. 1–8, XI/2 den Rest der Auslegung sowie Nachträge zur Bibliographie [XVII–XXI]) hat Calvin offenbar sehr zügig erarbeitet und zur Jahreswende 1552/53 abgeschlossen. Der Kommentar dient der Stabilisierung der reformatorischen doctrina in Genf in der doppelten polemischen Front gegen die Papstkirche einerseits und gegen Servet andererseits. Mit der Leugnung des Trinitätsdogmas setzt sich Calvin schon zu Joh 1,1 ausdrücklich auseinander (12 f.). Die sich durch den gesamten Kommentar ziehende Auseinandersetzung mit den „Papisten“ erreicht ihren eklesiologischen Zielpunkt in der Auslegung von Joh 21,15–19 (XI/2, 308–315), wo Calvin die Einheitlichkeit des apostolischen Amtes der Evangeliumsverkündigung gegenüber der römischen Isolierung des Petrus betont (s. insbesondere 311). Feld stellt Calvins Prädestinationslehre als hermeneutischen Leitfaden der Johannesauslegung heraus: die Verkündigung Christi „wird von der Erwählungsvorstellung her interpretiert“ (XI/1, p. XXXII). Dem entspricht das geringe Verständnis, das Calvin für „Zögernde und Zweifelnde“ aufzubringen imstande ist, „sowohl für die im Evangelium beschriebenen Gestalten [z.B. Nikodemus Joh 3, die Samariterin Joh 4] als auch für seine eigenen Zeitgenossen“ (XI/1, p. XXXIII).

Der schon 1546 fertiggestellte Kommentar zum 2. Korintherbrief ist erst 1548 im Druck erschienen (1547 bereits eine französische Übersetzung), infolge des Ausgangs des Schmalkaldischen Krieges nicht mehr wie die vorangegangenen Kommentare zu Röm und 1 Kor in Straßburg, sondern in Genf. Gewidmet ist er Calvins einstigem Griechischlehrer Melchior Volmar (1497–1560; zur Biographie Vol. XV, p. XIII–XXIII; Korrekturen in Vol. XI/1, p. XLIX), der als Vertreter einer »schweizerischen« theologischen Gesinnung im lutherischen Tübingen eine recht bedrängte Existenz führte. Calvins Auslegung ist bestimmt von Fragen des Pastorenamtes; Feld charakterisiert sie prägnant als „Magna Charta des kirchlichen ministerium“ (XXXII). Dabei sind die Fragen der Kirchenordnung engstens mit denen der rechten Lehre verbunden; Calvin

legt den 2 Kor als Belehrung über Inhalt und Ziel des Predigeramtes aus. Dabei schärft er insbesondere Gesetz und Evangelium in ihrer Unterschiedenheit und ihrer im Glauben an Christus gründenden gegenseitigen Zuordnung ein. Am Stichwort der »mortificatio« entwickelt Calvin „in Ansätzen“ eine „auf die christliche Existenz bezogene Theologie des Kreuzes“ (XLI, vgl. 77 f.). Feld sieht in Calvins Aussage „Christus nos sibi consociavit“ sogar eine gewisse Nähe zur Spiritualität des Ignatius von Loyola und meint, hier wie an anderer Stelle (XLII zur „Theologie der Armut“) fränkischkanische Einflüsse greifen zu können. Die These erscheint gewagt; jedenfalls sagt die zitierte Ignatiustelle aus dem „Bericht des Pilgers“ (XLI, Anm. 77) in der Schilderung der ignatianischen Visionserfahrung deutlich anderes als Calvins Rede von der Gemeinschaft mit dem Leiden Christi im Glauben. Die Frage nach dem Verhältnis bestimmter Theologumena in verschiedenen zeitgleichen konfessionellen Kontexten würde freilich eine intensivere Beschäftigung lohnen. Den Selbstanspruch Calvins kennzeichnet gewiß am präzisesten seine Gleichsetzung der »simplex unius Christi cognitio« mit der »tota sua doctrina« (28).

Es fehlt an Zeugnissen über die Entstehung des im März 1549, zur Zeit des Todes von Calvins Frau Idelette, abgeschlossenen Kommentars zum Hebräerbrief. Festzuhalten ist die Verwurzelung des Kommentars im Predigtvollzug und im theologischen Diskurs der Genfer pastores et doctores: „at the time that Calvin was writing or dictating his commentary on Hebrews he was also preaching on the epistle and studying it in the company of his fellow pastors and theologians in the Congrégations“ (X). Diesem Hinweis auf die Kontextualisierung von Calvins Kommentaren in einem exegetischen Kommunikationsgeschehen sollte man weiter nachgehen. Calvin widmet den Kommentar dem jungen polnischen König Sigismund II. (1548–1572) in der Hoffnung, dieser werde die Reformation begünstigen – und in polemischer Distanzierung von Johannes Ecks Widmung seiner „De sacrificio missae libri tres“ von 1526 an Sigismund I. (1506–1548). Die umstrittenen Fragen der Kanonizität und der Autorschaft des Briefes handelt Calvin kurz ab. Parker arbeitet heraus, wie er gestützt auf die Rhetorik Hebr als geschlossene Argumentation verstehen kann und so zu einer einheitlich christologisch zugespitzten Auslegung gelangt. Calvin versteht Hebr als Brief für Judenchristen, de-

nen der Gedanke des Endes des Gesetzes plausibel gemacht und dazu die Lehre vom officium Christi eingeschränkt werden soll. Anders als in der „Institutio“ entfaltet Calvin in seinem Kommentar das Amt Christi als ein zweifaches, priesterlich und prophetisch gerichtetes. Das Königtum Christi erläutert er (im Zusammenhang von Hebr 7,2) nicht als eigenes Amt, sondern bezieht es auf Rechtfertigung und Heiligung und integriert es so in die beiden anderen Ämter. Korrekturen und Nachträge zu Vol. XIX finden sich in Vol. XI/2, p. XXII.

Es bleibt die Hoffnung, daß die hier vorzüglich edierten und erschlossenen Texte zu neuen Studien anregen und so dazu beitragen, die theologiegeschichtliche Bedeutung der reformatorischen Schriftauslegung ihrem eigenen Anspruch gemäß zu würdigen. Theologie im Vollzug von Auslegung verdient gerade um ihrer unübersehbaren Kontextualität willen besondere Berücksichtigung neben den dogmatischen Systemen – mitunter auch als deren Korrektiv.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

William G. Naphy: Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation, Manchester/New York (Manchester University Press) 1994, 10, 272 S., Ln. geb., ISBN 0-7190-4141-4.

William Naphy ist Dozent für Geschichte an der Universität Manchester. Bei dieser Abhandlung handelt es sich um seine Doktorarbeit an der Universität St. Andrews, die von Prof. Andrew Pettegree vom Institut für Reformationsgeschichte betreut wurde. Die hohe Qualität der dort angefertigten Arbeiten ist bekannt und in der Fachwelt anerkannt. Naphys Arbeit setzt die Tradition in vorzüglicher Weise fort.

Seine zentrale Frage formuliert er S. 1 so: Wie kam es, daß ein ausländischer Pastor (Joh. Calvin) es fertig brachte, ohne offizielle politische Macht, um 1555 in Genf einer großen, mächtigen Fraktion eingeborener Genfer zu widerstehen und diese Fraktion endlich zu besiegen?

Diese Frage findet Naphy in den gängigen älteren oder neueren Studien zu Calvin und Genf nicht ausreichend beantwortet. Schuld daran sei – neben oberflächlicher Verwendung älterer Sekundärliteratur, wie z.B. bei McGrath – die Neigung selbst von Koryphäen wie T.H.L. Parker, die Geschichte zu sehr nur aus Cal-

vins Sicht sehen und deuten zu wollen und andere zugängliche Quellen, wie den Livre des Bourgeois, den Livre des Habitants, die Registres du Conseil und die Procès Criminels zu wenig zu berücksichtigen. Auch die Protokolle des Genfer Konsistoriums, um die sich vor allem R. Kingdon verdient gemacht hat, und Calvins Predigten samt Berichten über ihre Wirkung (sofern zugänglich) seien dabei näher zu untersuchen, als es bis jetzt geschehen ist.

Die Studie bietet zu diesem Zweck eine ganze Menge bisher nicht analysierter statistischer Informationen: nicht weniger als 27 Tafeln mit Auskunft z.B. über Einbürgerungen, Wahlergebnisse, Pastorenschaft, Mitglieder im Senat, im Kleinen und Großen Rat sowie im Konsistorium, Anklagen, Gerichtsprozesse, Rechtsurteile, Strafen u.s.w. Hinzu kommen im Anhang weitere 11 Übersichten, vornehmlich über persönliche, familiäre und kommerzielle Verbindungen unter prominenten Genfer Familien. Die Untersuchung selbst hat sieben Kapitel: (1) Parteibildung als „die Genfer Krankheit“ – schon vor Calvins Zeit; (2) Calvin und seine Pastorenkollegen, darunter auch die erbärmliche Geschichte des glücklosen H. de la Mare (59–68); (3) Calvin, der Magistrat und die erste Krise um 1546; (4) Gastfreundschaft und Xenophobie in Genf; (5) Pastoren – Diener oder Herren?; (6) Calvin, der Magistrat und die letzte Krise von 1555; (7) Calvinus triumphans.

Insgesamt liefert Naphys Arbeit einen bedeutenden Beitrag zu einem besser begründeten historisch-soziologischen Verständnis der machtpolitischen Entwicklung in Genf zu Zeiten Calvins. Dabei wird mancher gängigen Deutung der Boden entzogen – etwa z.B., daß Calvins Gegner bloß lizenziöse Libertiner waren; oder auch, daß Calvins Aufstieg in eine Schreckensherrschaft mündete. Dafür haben wir jetzt solidere Auskunft, die die Entwicklung genauer beobachten und auch besser verstehen läßt. Naphy liefert so viele Details, daß eine Zusammenfassung kaum möglich ist; drei der Hauptegebnisse können aber hervorgehoben werden:

- Die Ausweisung Calvins, Coraouts und Farel's aus Genf 1538 war eher nur die epiphenomenale Auswirkung interner Machtkämpfe, die mehr mit dem politischen Beziehungskomplex Genf-Bern-Savoyen-Frankreich als mit den ausgewiesenen Pastoren zu tun hatten.
- Nach Calvins Rückkehr 1541 hat er langsam, aber erfolgreich eine hoch

qualifizierte Pastorengemeinschaft aufgebaut sowie ein Konsistorium, das immer mehr an Ansehen und Einfluß gewann. Die Pastoren, vor allem Calvin selber, hatten die wesentlichsten Kommunikationsmittel in Genf in der Hand; ihre Machtstellung wurde durch Calvins zunehmende internationale Profilierung noch weiter gestärkt.

- Die zunehmende Einwanderung vor allem finanzstarker französischer Emigranten, die in Genf eingebürgert wurden, führte zu einer Umkehrung der Machtverhältnisse in Genf und schließlich ab 1555/56 zu einer erfolgreichen Machtübernahme durch den endgültigen Sieg über die Perrinisten.

Das ist zwar keine radikale Neudeutung der breiten Züge der Genfer Geschichte, wohl aber eine hilfreiche Ergänzung, die wesentliche Lücken schließt. Mit der Gründlichkeit seiner Quellenforschung setzt Naphy neue Maßstäbe für weitere Beschäftigung mit dem Thema.

Erlangen

Alasdair Heron

Diarmaid MacCulloch: Die zweite Phase der englischen Reformation (1547–1603) und die Geburt der anglikanischen Via Media, übers. aus dem Englischen (= KLK 58), Münster (Aschendorff) 1998, 185 S., kart., ISBN 3-402-02979-0.

Vor 100 Jahren gehörten Kenntnisse in der englischen Kirchengeschichte noch zum Grundwissen deutscher Kirchenhistoriker; namhafte deutsche Autoren widmeten ihr gewichtige Beiträge. Heute ist das anders, ein wichtiges Indiz: Die vorzüglichen einschlägigen Überblicks- und Personalartikel in der 3. Aufl. der PRE haben in den neueren Nachschlagewerken keine auch nur annähernd gleichwertigen Nachfolger gefunden.

Insofern ist es ohne jede Einschränkung zu begrüßen, daß die zusammenfassende Darstellung des Vf., der durch zahlreiche Spezialpublikationen als Experte ausgewiesen ist, nun in deutscher Sprache vorliegt, wengleich die deutsche Übersetzung an vielen Stellen noch einer weiteren glättenden Überarbeitung bedurft hätte – oftmals muß man die ironische Eleganz der englischen Formulierungen unter der deutschen Sprachschicht gleichsam erstasten, was die Lektüre nicht angenehmer macht.

In einem Einleitungskapitel umreißt der Vf. ganz knapp die institutionen- und

mentalitätsgeschichtlichen Voraussetzungen für die Geschehnisse des halben Jahrhunderts, das er beschreiben will. Die religiöse Welt des kirchlichen Mittelalters ruhte nach seiner Darstellung auf zwei Säulen, der religiösen „Form“, in deren Zentrum die Messe stand, und der durch das Papsttum verbürgten „Einheit“. Diese Grundanschauung von der religiösen Lebenswelt, von welcher die Reformation sich absetzte, durchzieht geradezu leitmotivisch das ganze Buch (vgl. z.B. 42. 150). Die Einheit der reformatorischen Bewegungen verortet der Vf., ausweislich seines Vorwortes Anglikanischer Geistlicher (11), in einem rein Negativen: „So sehr sich die Reformatoren auf dem Kontinent auch in ihren Zielen unterscheiden mochten, im Bestreben, diese beiden Elemente zu beseitigen, waren sie sich einig.“ (17). Daß aufgrund dieser Vorentscheidung die Wahrnehmung der konstruktiven reformatorischen Impulse durchgängig dürftig ausfällt, überrascht kaum.

Seinen Stoff teilt sich der Vf. in drei thematische, nicht chronologische Hauptblöcke auf. Deren Anordnung steht sicher auch im Zusammenhang mit seiner Gesamtsicht der Reformation. Unter der Überschrift „Der Wille des Königs“ schildert er die religionspolitischen Bemühungen der englischen Herrscher von der Spätphase Heinrichs VIII. bis zum Tode Elisabeths I. (Kap. 2–4, S. 21–70). Der zweite Hauptteil „Der Bau einer reformierten Kirche“ beschreibt die Entstehung des anglikanischen Kirchentums (Kap. 5–7, S. 71–125) vor diesem religionspolitischen Hintergrund. Die Altgläubigen sowie die Protestanten, die sich der elisabethanischen Integration in eine Kirche mit reformierter Lehre und möglichst eng an vorreformatorische Muster anknüpfender Liturgie und Kirchenverfassung verweigerten, kommen im letzten Hauptteil, „Die Entstehung unabhängiger Kirchen“ (Kap. 8–9, S. 127–164), zur Sprache. Ein Epilog zieht Bilanz, indem sich der Verf. der Frage „Eine andere Welt?“ stellt (165–174).

Der Vorteil dieses Verfahrens liegt darin, daß der Vf. relativ einheitliche Erzählstränge in die Hand bekommt. Er kann bestimmte Ereigniszusammenhänge schildern, ohne sich durch Szenenwechsel selber ins Wort fallen zu müssen. Aber die Nachteile sind ebenso offenkundig: Zeitlich und thematisch engstens zusammengehörige Sachverhalte werden künstlich gegeneinander isoliert, wenn etwa die Entstehung und Radikalisierung der puritanischen Bewegung von ihrem politi-

schen Hintergrund, nämlich der elisabethanischen Konformitätspolitik, abgetrennt wird – dieser Hintergrund macht ja erst die erbitterten Kämpfe zwischen gleichermaßen reformiert geprägten Kontrahenten um immer schärfer sich herausbildende Normbegriffe von Kirchenordnung und –verfassung verständlich. Der große Verlierer bei der zeitlichen Abgrenzung und bei der Anordnung des Stoffes freilich ist der englische Frühprotestantismus, dessen Exponenten – neben unbeugsamen Altgläubigen wie Th. Morus und John Fisher – am schwersten unter den unberechenbaren Wendungen der Religionspolitik Heinrichs VIII. zu leiden hatten. Als eine Wurzel des späteren Dissent werden dessen Vertreter nur einige Male am Rande erwähnt; so bleibt z.B. W. Tynndales prägender Einfluß auf die englischen Bibelübersetzungen bis hin zur King James' Bible unerwähnt und von der identitätsbildenden Wucht der Märtyrerakten in John Foxe's „Acts and Monuments“ erhält der Leser (trotz 45 f.) keinen hinreichenden Eindruck. Des Vf. Einschätzung hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen spätem Lollardentum und frühem englischen Protestantismus schwankt charakteristisch (vgl. etwa 73 f. mit 128 und 155 f.); die einschlägigen Arbeiten von Anne Hudson fehlen in seiner Bibliographie.

Abgerundet wird das Buch durch ein Glossar, das präzise Erklärungen zu einigen spezifisch englischen Begriffen aus den Gebieten der Rechts-, Sozial- und Institutionengeschichte bietet. Angesichts des einleitend erwähnten Traditionsabbruchs hinsichtlich der Kenntnisse in der englischen Reformationgeschichte hätte dieses Glossar ruhig noch etwas umfanglicher ausfallen können; auch die Kurzbiogramme von etwa zwanzig oder dreißig wichtigen Personen wären höchst nützlich gewesen – mancher deutsche Leser wird mit Männern wie John Hooper oder Nicholas Ridley gar nichts anfangen können und sich bei dem Namen „Cartwright“ allenfalls von Ferne an eine ehemals populäre Fernsehserie erinnern. Und es hat ja nicht jeder immer eine RE³ zur Hand, wo er sich über die genannten Akteure schnell und präzise informieren kann. Die Auswahlbibliographie wäre noch wertvoller, wenn ihr eine kurze Einführung in die höchst interessanten englischen Forschungsdebatten der letzten Jahrzehnte („Revisionismus“) vorangestellt worden wäre. Eine knappe Einführung in Problemlagen und Frontverläufe bietet Kaspar v. Greyerz, England im Jahr-

hundert der Revolutionen 1603–1714 (UTB 1791), Stuttgart 1994, 14–33.

Der Vf. bezieht in diesen Debatten im Zuge seiner Darstellung immer wieder höchst differenziert Position – manchmal explizit (z.B. 127 ff.), meist jedoch lediglich implizit. Ein knapper Überblick über die Forschungsdebatten hätte also auch für deutsche Leser seinen Standpunkt schärfer konturiert.

Bei aller Kritik an Einzelheiten bietet das anzuzeigende Buch die Möglichkeit, sich schnell und präzise einen Überblick über die kirchengeschichtlichen Ereignisse im England der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts zu verschaffen. Und für diese Möglichkeit ist allen zu danken, die sie den deutschen Interessenten eröffnet haben.

Wuppertal

Martin Ohst

Anton Schindling / Walter Ziegler (Hrg.): *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. Land und Konfession 1500–1650, Band 6: Nachträge (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 56), Münster (Aschendorff) 1996, 248 S., kt., ISBN 3-402-02977-2.

Der Rez. hat in dieser Zeitschrift die Bände 2: Nordosten (ZKG 105, 1994), 4: Mittleres Deutschland und 5: Südwesten (beide ZKG 108, 1997) gewürdigt. Auf die insgesamt fünf Bände folgt hier ein Nachtragsband zu einzelnen, zuvor nicht berücksichtigten Territorien. Behandelt werden die Reichsstädte und Hochstifte Augsburg, Regensburg und Lübeck, die Städte Hamburg, Wismar, Rostock und Stralsund, das Hochstift Passau, die Grafschaft Lippe und Schaumburg, Pfalz-Zweibrücken und die Gebiete der Zweibrückischen Nebenlinien, die Grafschaft Mansfeld und die Lausitzen. Hinzu kommen, gemäß der Reichsmatrikel von 1521, die Reichstadt Besançon und die Freigrafschaft Burgund, ferner die Besitzungen des Deutschen Ordens. Die Qualität der Beiträge liegt auf demselben Niveau wie bei den Vorgängerbänden.

Köln

Harm Klueting

Die Pastoralbriefe des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen (1650–1678) in Verbindung mit den bischöflichen Lageberichten an den Papst und dem Testament des Bischofs. Kommentiert und hrg. v. Alois Schröer, Münster (Aschendorff) 1998, X, 482 S., mehrere s/w Abbildungen, geb., ISBN 3-402-03988-5.

Die Pastoralbriefe Christoph Bernhards von Galen gehören zu den hochrangigen Geschichtsquellen der Katholischen Reform und Gegenreformation im Bistum Münster. Wie hundert Jahre zuvor der Erzbischof von Mailand, Karl Borromäus (1560–1584), wandte sich auch Galen mit diesen Hirtenbriefen direkt an den Klerus und das Volk; sie wurden auf der jährlichen Frühjahrss- und Herbstsynode im Dom zu Münster vor den Vertretern des Stifts- und Kuratklerus verlesen und erstrebten nach den grundstürzenden Umbrüchen der Reformationszeit eine grundlegende Erneuerung im Geist des Konzils von Trient. Diese großartigen, durch mehrere Abbildungen illustrierten Zeugnisse der Seelsorge vermitteln ein differenziertes Bild der kirchlich-religiösen Lage und der bischöflichen Bemühungen, den Niedergang aufzuhalten und in den Gemeinden wieder geordnete Verhältnisse zu schaffen.

Sehr hilfreich für den Zugang zu den in lateinischer Sprache abgefaßten Briefen sind die Kopfregegen, in denen der um die westfälische Kirchengeschichte im Reformationszeitalter hochverdiente Herausgeber jeweils den Inhalt der 45 Dokumente skizziert. Die Pastoralbriefe werden

ergänzt durch drei Statusberichte, in denen der Fürstbischof über die seelsorglichen Zustände seiner Diözese nach Rom Bericht erstattet. Auch diese Texte stellen wertvolle Quellen für die Zeit der kirchlichen Erneuerung im Bistum Münster dar.

Am Ende der akribisch kommentierten Edition, an deren Beginn eine umfangreiche, sehr informative Einführung mit einem ausgezeichneten Lebensbild des als „Kanonenbischof“ in die Geschichte eingegangenen Oberhirten steht (2–51), ist erstmals das Testament von Galens veröffentlicht, das die kirchlich-religiöse Reformtätigkeit als tiefstes Anliegen dieser herausragenden Bischofsgestalt zeigt. Dem lateinischen Text ist wegen seiner besonderen geschichtlichen Bedeutung eine deutsche Übersetzung beigegeben.

Das bleibende Verdienst Fürstbischof Christoph Bernhards von Galen, der in die Reihe der großen Reformbischofe in der Reichskirche des 17. Jahrhunderts einzuordnen und in einem Zug mit Dietrich von Fürstenberg, Ferdinand von Bayern, Franz Wilhelm von Wartenberg, Johann Philipp von Schönborn oder Ferdinand von Fürstenberg zu nennen ist, darf in der Tatsache gesehen werden, daß er „in der Kirche von Münster die tridentinischen Reformvorschriften nicht zuletzt durch seine auf den Diözesansynoden verkündeten Pastoralbriefe weitgehend verwirklicht und auf seine Weise an exponierter Stelle zur Überwindung der durch die Reformation ausgelösten schwersten Krise der Kirche in Deutschland wesentlich beigetragen“ hat (51).

München

Manfred Heim

Neuzeit

Der Pietismus in seiner europäischen und außereuropäischen Ausstrahlung. Suomenkieliset tiivistelmät. Hrg. von Esko M. Laine (= Suomen Kirkkohistoriallinen Seuran Toimituksia 157 / Veröffentlichungen der Finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte 157). Helsinki (Suomen Kirkkohistoriallinen Seura / Societas Historiae Ecclesiasticae Fennica) 1992. 235 S. brosch., Abb., ISBN 951-9021-87-6.

Der vorliegende Band verdankt sich dem anlässlich des 350jährigen Jubiläums der Universität Helsinki mit 11 Autoren

aus sechs europäischen Ländern veranstalteten Kolloquium. Skandinavien bestimmt den Band mit über der Hälfte des Umfangs. Die Ausblicke auf russisch- und griechisch-orthodoxe Bereiche, auf Süd-Ost-Europa und auf die USA weiten den Horizont und wecken – auch wegen hier vorhandener Lücken im vierbändigen Pietismus-„Handbuch“ 1993 ff. – den Wunsch nach weiterem Zugang zu den Quellen. Lange Definitionsfragen zu „Pietismus“ werden durch pragmatische, den Quellen folgende Zurückhaltung umgangen. Eine gewisse forschungsgeschichtliche Selbstüberschätzung fällt gelegentlich

auf. Weder waren die internationalen Dimensionen des Pietismus so unbekannt wie es manchmal scheinen soll, noch betritt man – speziell – mit dem Blick auf Livland eine „Terra incognita“, wie J. Wallmann meint (S. 51): das Quellenmaterial der schönen Darstellung der Beziehung Ph. J. Spener – Johann Fischer ist nicht neu, und die neuen Quellen zu Johann Jacob Schütz in diesem Zusammenhang hatte Hans Schneider (Marburg) entdeckt. Schließlich ist der ökumenische Pietismus etwa nur Samuel Urlspergers – in vorliegendem Band nicht vorkommend – auch vor dem ihm geltenden Sammelband von 1996 wiederholt bearbeitet worden, bis hin zu umfangreichen Quelleneditionen in den USA durch Fenwick Jones.

Insgesamt aber ist der Band eine wichtige Veröffentlichung mit höchst anregenden Studien: ob sie quellenkundlich Gottfried Arnolds „Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie“ weiter erhellen, ob sie in einer luziden ‚Case Study‘ zu einem Zinzendorfschen Katechismus die Frage nach der Einheit von lutherisch und reformiert thematisieren, ob Paracelsus, Stephan Praetorius (- Martin Statius) und Johann Arndt in den Blick kommen. Dies immer auch inter-regional zugespitzt zeigt nur die Ergiebigkeit solcher zielgerichteter Quellenstudien. Freilich vermißt man einschlägige Namen wie Salemann, Blankenhagen, Saeverus u.a., aber v.a. auch durch den Pietismus in Konflikte geratene Gestalten (J. Folcher, J. Gg. Schilling, Theodor Krüger). Daß viele Reprints und bibliographische Hilfsmittel verschwiegen werden, ist in einem Internationalität anstrebenden Werk bedauerlich. Ein das Personenregister flankierendes Sachregister oder ein ausführlicheres Inhaltsverzeichnis wären hilfreich gewesen.

Die in diesem Fall weder dem Rezensenten, noch der Redaktion der ZKG anzulastende reichlich späte Anzeige vorliegenden Sammelbandes möge mancherorts dem Werk doch noch die ihm gebührende Aufmerksamkeit zukommen lassen.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Die Göttinger theologische Habilitationsschrift bringt einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Auslegung von Gen 1 in J. G. Herders exegetischem Hauptwerk *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774–76). Offenbar aus einem verbreiteten Mißverständnis der Intentionen Herders heraus hat es in der forschungsgeschichtlichen Rückschau – die Herder gewöhnlich einen vorwiegend ästhetischen Zugang zum Alten Testament bescheinigte – meist im Schatten der viel weniger zentralen Abhandlung *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782–87) gestanden. B. ordnet diese lediglich als eine Neubearbeitung des älteren Werkes ein (16).

Für das Verständnis der *Ältesten Urkunde* stellt B. das Werk in einen breiteren Rahmen. Zu den Voraussetzungen von Herders Genesis-Exegese rechnet (Kap. I, 17–48) „Die Frage nach einer Orientalischen Poesie im poetologischen Frühwerk“. Hier bespricht B. außer frühen Manuskripten zum Ursprung von Dichtung die *Literaturfragmente* in 1. und 2. Auflage, die *Kritischen Wälder* und vor allem die wichtige, erstmals 1993 gedruckte Rigaer Handschrift *Über die ersten Urkunden des menschlichen Geschlechts*. – Kap. II (49–85) referiert als weitere Voraussetzungen die vorhergegangene exegetische Bearbeitung der Genesis nach den Gesichtspunkten Geschichte (Grotius u.a.), Wissenschaft (Burnet u.a.), Kommentare (Clericus, Calmet), Dichtung (Lowth u.a.). Das meiste ist gut bekannt, am wenigsten wohl Lowth's spezielle Vorarbeit für Herder, die nicht nur den hebräischen poetischen *Parallelismus* betrifft, sondern auch seine Wertung atl. Texte als poetischen Ausdruck einer durch die Bewunderung der Schöpfung, durch geschichtliche Erfahrung oder prophetische Inspiration gewonnenen religiösen Einsicht (81).

Kap. III (86–130) gibt eine ausführliche Darstellung von Humes religionskritischer Zurückweisung der biblischen Tradition, den B. (wie schon im Untertitel angezeigt) als den eigentlichen Diskussionspartner Herders ansieht. Ob eine so ausbreitete Darstellung von dessen wohl bekannten Auffassungen allerdings nötig war, muß bezweifelt werden, und Zweifel entstehen auch angesichts seiner isolierten Herausstellung, denn er ist nur ein, wenn auch besonders bekannter später Erbe der deistischen Tradition, der deren religionskritische Argumente noch einmal zusammenfaßt. Bei ihm finden sich zudem (etwa mit dem Rückgriff auf die antiken Philosophenschulen) die typischen Denkansätze der Humanisten. Ge-

Christoph Bultmann: *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung*. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes, Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 1999, IX, 222 S., Geb., ISBN 3-16-147164-4.

weiß, er wird von Herder als „der feinste Sophist unserer Zeiten“ bezeichnet (Werke, FA 5, 508), aber doch nicht eben häufig genannt, und dann richtet sich die Polemik mehrmals gegen Herders früheren Lehrer J. D. Michaelis (vgl. aaO. 11; 287, Anm. 6). Persönlichen Kontakt hatte Herder mit den französischen Religionskritikern gehabt, und das deistische Gedankengut war in Deutschland unabhängig von Hume bereits bekannt, ehe Lessing seit 1774 die „Fragmente eines Ungenannten“ (H. S. Reimarus) veröffentlichte, auf die Herder dann mit seinen *Christlichen Schriften* (1793–98) antwortete.

Das zentrale Kapitel des Buches, in dem auch die wichtigsten neuen Einsichten enthalten sind, ist Kap. IV (131–169), und hier vor allem Abschn. I (132–160) über die Interpretation von Gen 1. Entscheidend ist hier vor allem der Aufweis des apologetischen Anliegens und offenbarungstheologischen Interesses Herders, dem die Auffassung des (eigentlich prosaischen) Textes als Poesie und der ästhetische Zugang zu ihm untergeordnet ist. Durch die Exegese von Gen 1 wolle er „zeigen, daß Religion in der Geschichte der Menschheit ihren Ursprung in einer göttlichen Offenbarung hat, die durch eine poetische Tradition weitervermittelt wird“ (151). Die „Sturm und Drang“-Sprachform, die schon den Zeitgenossen das Verständnis erschwerte, hindert B. nicht, Herders im Grunde konsequente Gedankenführung herauszuarbeiten. Wichtige Merkmale sind dabei die Konzentration auf die Analyse tragender Bilder, aus denen sich eine Gesamtstruktur ergibt, die Herder als ein „Morgengemälde“ (FA 5, 244) beschreibt (vgl. 145), die Auffassung des Kapitels als „älteste Urkunde des Menschengeschlechtes“ in Herders traditionsgeschichtlicher Sicht und die Charakterisierung des theologischen Ertrags in seinem Urteil über Gen 1 als „Erkenntnis aus Existenz Erfahrung“ (151). Dahinter verbirgt sich das Problem einer Ermöglichung religiöser Sprache überhaupt in Auseinandersetzung mit der kritischen Religionsphilosophie und in der Diskussion über die „natürliche Religion“. Wichtig ist dabei das Miteinander von (für den sinnlichen „Morgenländer“) in der „aufgehenden Morgenröte“ sich eröffnender Schöpfungsordnung in der sinnlichen Schau und das hinter diesem Bilde sichtbar werdende Tatwirken Gottes (vgl. vor allem 155 ff.). Wer orientiert ist, wird damit die „Physico-Theologie“ der Zeit (B. H. Brookes u.a.) mit ihrem gleichfalls apolo-

getischen Anliegen vergleichen und erkennen, wie weit Herder darüber hinausgeschritten ist – obwohl B. seinen Versuch keineswegs als gelungen ansieht.

Kap. V (170–192) ist weniger wichtig: Es enthält noch die Nachgeschichte von Herders Genesisinterpretation. Darauf folgt (185–192) eine Zusammenfassung der Hauptergebnisse, dann noch Quellen- und Literaturverzeichnis und Register.

War Herder ein „Theologe unter den Aufklärern“ (187)? Das kann stimmen, wenn man seinen Gegensatz gegen die alte Orthodoxie und seinen anthropologischen Ansatz in den Blick nimmt. Andererseits war er auch kein Aufklärer, wenn man daran denkt, daß die Vernunft als entscheidender Maßstab von ihm durch die Intuition ersetzt wird, und daß er „den Wahrheitsanspruch der biblischen Überlieferung in einer Konfrontation von Philosophie und Theologie zu behaupten sucht“ (185). Zu bedenken ist außerdem die Rolle der Sprache, die nach Herder von Gott selbst in der urgeschichtlichen Situation im Menschen erweckt wird (vgl. 186). B. bezeichnet Herder deshalb mit Recht als einen „Kritiker der Philosophie der Aufklärung“ (ebd.). Andererseits: formell ein Lutheraner, war Herder doch, trotz häufiger Berufung auf Luther, wie B. richtig feststellt, diesem fremd. Zu fragen wäre, wie weit er als Vorläufer Schleiermachers und damit der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts zu verstehen wäre. – (Übrigens: „Phalanx“ ist femininum!) – Im ganzen ist dies ein höchst anregendes Buch.

Bochum Henning Graf Reventlow

Manfred Weitlauff (Hrg.): *Kirche im 19. Jahrhundert* (Themen der katholischen Akademie in Bayern), Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1998, 206 S., kart., ISBN 3-7917-1620-4

In dem vorzustellenden Band sind Vorträge gesammelt, welche die Situation der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert zum Gegenstand haben und im September bzw. November 1997 auf einem zweitägigen „Historischen Forum“ der Katholischen Akademie in Bayern gehalten wurden. Der erste und zugleich umfangreichste Beitrag, den der Herausgeber, der Münchener Kirchenhistoriker Manfred Weitlauff, beige-steuert hat, greift weit ins 18. Jahrhundert zurück, um die Säkularisation von 1802/03 und ihre politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen aufzuzeigen. Der letzte Beitrag, der sich

mit dem sog. Modernismus beschäftigt und von dem gleichfalls an der Münchener Katholisch-Theologischen Fakultät lehrenden Dogmatiker Peter Neuner verfaßt wurde, hat seinen Schwerpunkt naturgemäß in den ersten Jahrzehnten des nun zu Ende gehenden Jahrhunderts. Zwischen diesen Eckdaten wird ein reiches Panorama geboten: Der Luzerner Kirchenhistoriker Markus Ries richtet den Blick auf die Situation der katholischen Theologie zwischen Aufklärung und Romantik, wobei er die Person und das Werk des späteren Regensburger Bischofs Johann Michael Sailer und seine Wirkung, v.a. auf die zeitgenössische Schweizer Theologie, in den Mittelpunkt stellt. Geht es hier noch um die Vorstellung einer vorsichtig positiven Stellungnahme zur Aufklärung, so behandeln die folgenden Beiträge vorwiegend ablehnende Reaktionen aus dem katholischen Lager: Der Karlsruher Historiker Rudolf Lill präsentiert einen Überblick über das Phänomen des Ultramontanismus, welcher, ausgehend von Frankreich, bald auch in Deutschland den Ton anzugeben bemüht war. Der Münchener Theologiegeschichtler Ulrich Horst zeichnet den Weg nach, der zur Verknüpfung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens durch Papst Pius IX. im Jahre 1854 führte, und zeigt die noch tief im Mittelalter liegenden Hintergründe dieses Gedankens, zugleich aber auch die ins 19. Jahrhundert gehörenden Beweggründe, die letztlich zur Dogmatisierung genau zu diesem Zeitpunkt führten, auf. Hubert Wolf, Kirchenhistoriker in Frankfurt am Main, beleuchtet den auf den Tag zehn Jahre nach dem Mariendogma datierten „Syllabus errorum“ von 1864 als kirchliche Reaktion gegen die Moderne. Das Erste Vatikanische Konzil, welches seinerseits die im „Syllabus“ aufgereihten Themen verurteilen sollte, wird von dem zur Zeit wohl besten Kenner dieser Materie, dem Kirchenhistoriker an der Frankfurter Jesuitenhochschule, Klaus Schatz, behandelt. Rudolf Morsey schließlich, emeritierter Historiker an der Verwaltungshochschule in Speyer, gibt einen Überblick über den sog. Kulturkampf und dessen Beilegung. Bei diesem Geschehen, wie bei der zu Beginn des Bandes vorgestellten Säkularisation, steht die Kirche nicht, wie in den übrigen Beiträgen, primär als handelnde, sondern im wahrsten Sinn des Wortes als erleidende im Mittelpunkt, wobei natürlich auch gefragt werden kann, inwieweit dieses Erleiden nicht auch Folge vorausgehenden kirchlichen Handelns war.

Den Beiträgern ist jeweils eine dichte Darstellung des von ihnen untersuchten Phänomens zu bescheinigen, welche den gegenwärtigen Forschungsstand berücksichtigt. Man wird von Vorträgen, die zudem die ursprüngliche Redesituation nicht verleugnen – was durchaus auch dem Lesepublikum zugute kommt –, keine umfassende Dokumentation erwarten. Die Beiträger gehen dabei denn auch unterschiedliche Wege. Während einzelne in den Anmerkungen die aktuelle Bibliographie zu ihrem Thema fast vollständig bieten und dadurch sicher zu weiterer Forschung anregen, verfahren andere eher zurückhaltend. Daß in dem Beitrag über den Ultramontanismus nur die zu ihrer Zeit gewiß bahnbrechende Biographie von Roger Aubert über Pius IX. genannt wird, nicht aber das mittlerweile vorliegende Standardwerk von Giacomo Martina (Pio IX., 3 Bde., Roma 1974–1990), der seinerseits nur als Bearbeiter der italienischen Ausgabe von Aubert verzeichnet wird, kann als Ausnahme von der Regel erscheinen, zumal dieses wichtige Werk bei der Darstellung der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens an mehreren Stellen herangezogen wird.

Die Auswahl der Themen ist gut geeignet, einen Überblick über die Geschichte der katholischen Kirche vom späten 18. bis ins frühe 20. Jahrhundert zu geben und dabei vor allem die Kristallisationspunkte deutlich zu machen. Ein Desiderat bleibt freilich: Auch wenn in dem Band an vielen Stellen von theologischen Themen die Rede ist, so fehlt doch eine zusammenfassende Darstellung der verschiedenen Strömungen innerhalb der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Nur Sailer und seine Schweizer Schüler werden etwas ausführlicher gewürdigt, von den Tübingern werden gerade einmal die Namen genannt. Dasselbe gilt für die vielfach erwähnten, weil kirchlich verurteilten Georg Hermes und Anton Günther. Auch die in sich keineswegs einheitliche Neuscholastik bleibt eher undeutlich. Die Erörterung der unmittelbaren Vorbereitung zur Dogmatisierung der Immaculata Conceptio hätte die Möglichkeit geboten, die theologische Arbeit der daran beteiligten Mitglieder der sog. Römischen Schule etwas ausführlicher zu beleuchten.

Da im Titel des Bandes nur von „Kirche“ die Rede ist, erwartet mancher Leser vielleicht auch einen Blick über den Bereich der katholischen Kirche hinaus, wird diesbezüglich aber, außer einigen Randbemerkungen, nicht fündig. Durch die Einfügung des entsprechenden Adjektivs

hätte man den Titel präzisieren und falsche Erwartungen gar nicht erst aufkommen lassen können. Auch wenn es vielleicht für das Genus litterarium des hier vorliegenden Bändchens zu viel gefordert sein mag, die Fülle des hier verarbeiteten Materials hätte durchaus ein Register verdient.

Freiburg i.Br.

Peter Walter

Uwe Scharfenecker: *Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859)*. Ereignisse, Strukturen, Personen (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, Bd. 81), Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1998, 747 S., geb., ISBN 3-506-79986-X

Seit der „Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Gießen“, welche Anton Lutterbeck 1860 aus der Sicht eines von den Vorgängen unmittelbar Betroffenen und Enttäuschten veröffentlichte, hat es, abgesehen von Überblicken und Detailuntersuchungen, niemand mehr unternommen, die wenig mehr als zwanzig Jahre währende Geschichte dieser kurzlebigen, aber nichtsdestoweniger bedeutenden Gründung des Staatskirchentums des 19. Jahrhunderts zu schreiben. In der vorliegenden, auf Anregung und unter Leitung des Frankfurter Kirchenhistorikers Hubert Wolf entstandenen Dissertation geschieht dies erstmals umfassend und in vorbildlicher Weise, sowohl, was das Aufspüren und die akribische Auswertung von Quellen und Literatur betrifft, als auch hinsichtlich des Reichtums der dabei eingenommenen Perspektiven.

Die an der protestantisch geprägten hessen-darmstädtischen Landesuniversität Gießen neben einer nicht unbedeutenden Evangelisch-Theologischen Fakultät errichtete, zeitweise auch von nassauischen Untertanen besuchte Katholisch-Theologische Fakultät trat, wie das auf dem Schutzumschlag des vorliegenden Bandes wiedergegebene Fakultätssiegel von 1830 zeigt, unter dem Motto „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omni-bus caritas“ an, welches dem auf dem Siegel abgebildeten Kirchenvater Augustinus zugeschrieben wird; die Untersuchung ihrer Geschichte läßt allerdings Zweifel daran aufkommen, ob diese hehren Worte je den Alltag der Fakultät bestimmten. Dafür waren freilich nicht nur die Gießener Protagonisten verantwort-

lich, sondern ebenso die erstarkende Gruppe der Mainzer „Ultramontanen“ um den einflußreichen Domherrn Adam Franz Lennig wie die Darmstädter Regierung, die allerdings, abgesehen vom Fall des zwangspensionierten Kirchenhistorikers Riffel – die Gründe zu diesem Schritt werden hier sorgfältig untersucht –, wenig eingriff und sich erstaunlich passiv verhielt, als Bischof Ketteler 1851 der Fakultät durch die Wiedereröffnung der Lehranstalt des Mainzer Priesterseminars und den dadurch bedingten Abzug seiner Theologen die Existenzgrundlage entzog. Nur am Rande sei bemerkt, daß das Motto nicht von Augustinus stammt, dem es, obwohl es zu seinem Denken kaum paßt, vielfach zugeschrieben wurde, sondern auf den lutherischen Theologen und Pädagogen Petrus Meuderlinus (1582–1651) zurückgeht. Dieser hat es, freilich in einer etwas anders lautenden Fassung („... in necessariis Unitatem, in non necessariis Libertatem, in utrisque Charitatem ...“), in seiner unter dem Pseudonym Rupertus Meldenius veröffentlichten Schrift „Parænesis votiva pro pace ecclesiae ad theologos Augustanae Confessionis“ (o.O.u.J. [Rothenburg ob der Tauber 1626]) geprägt, übrigens als Mahnung zum Frieden im Streit zwischen den evangelischen Fakultäten von Tübingen und Gießen um das rechte Verständnis der Christologie (Zum Verfasser und zur Überlieferung des Mottos vgl. Theodor Mahlmann, Art. Meldenius, Rupertus, in: BBKL 5 [1993] 1202–1209).

Das vorliegende Werk gliedert sich entsprechend dem Untertitel in drei Teile: Der erste zeichnet unter der Überschrift „Ereignisse“ die äußere Geschichte der Fakultät von der Gründung 1830 bis 1859, dem Zeitpunkt der Versetzung Lutterbecks in die Philosophische Fakultät und der Pensionierung des letzten noch verbliebenen Mitgliedes, des Praktischen Theologen Jakob Fluck, nach, greift aber, was die Rahmenbedingungen der Theologenausbildung in Hessen angeht, bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts zurück und bietet auch für spätere Wiederbelebungsversuche der Gießener Fakultät manch interessante Information. Die Darstellung ist v.a. um zwei Ereignisse zentriert, welche bereits die Gemüter der Zeitgenossen bewegten: die Absetzung Kaspar Riffels und die gescheiterte Kandidatur des Dogmatikers Leopold Schmid für den Mainzer Bischofsstuhl, welchen schließlich Wilhelm Emmanuel von Ketteler einnahm, der das Schicksal der Fakultät besiegelte.

Im zweiten Teil („Strukturen“) stehen

institutionen- und sozialgeschichtliche Aspekte im Vordergrund. Zunächst werden die Studien- und Prüfungsordnungen der Fakultät untersucht; aus dem Verzeichnis der Promovierten (S. 375–378) geht u.a. hervor, daß die meisten Professoren der Fakultät von dieser selbst mit dem theologischen Doktorgrad versehen werden mußten, da sie als Nichtgraduierete berufen worden waren. Sodann werden die Außenbeziehungen der Fakultät, zum einen zur Gießener katholischen Pfarrei, zum anderen zum Mainzer Priesterseminar, dargestellt. Vielleicht wäre hier auch der Ort gewesen, systematisch die über das ganze Buch verstreuten Nachrichten über Kontakte zur evangelischen Schwesterfakultät zusammenzufassen. Schließlich wird die Rekrutierung des Lehrpersonals und der Studierenden sowie deren Leben im Gesamt der Universität beleuchtet, wobei ein recht buntes Bild entsteht.

Der dritte Teil („Personen“) stellt nicht nur den „Vater“ der Gießener Fakultät, den katholischen Juristen, Darmstädter Ministerialbeamten und langjährigen Kanzler der Universität, Justin von Linde, sowie die vierzehn Professoren in ausführlichen Biographien vor, welche bei letzteren um umfassende Bibliographien ergänzt sind, sondern bietet auch Biogramme der Studenten. Ob von Linde seinen Sohn Rudolf (vgl. S. 166 Anm. 307) 1852 zum Theologiestudium nach Rom geschickt hätte, wo dieser freilich nur ein Jahr blieb (im Archiv des Collegium Germanicum haben sich etliche Spuren erhalten), wenn er damals noch in großherzoglich-hessischen Diensten und die Gießener Fakultät nicht in Auflösung befindlich gewesen wäre, ist eine müßige Frage. Da die Professoren, v.a. Riffel und Schmid, auch in den beiden ersten Teilen der Arbeit ständig gegenwärtig sind, bieten sich im dritten manche Wiederholungen. Gleichwohl werden sie erst hier ausführlich biobibliographisch gewürdigt. Der Beschäftigung mit der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts werden dabei manche wertvollen Anregungen, v.a. aber auch die grundlegende Einsicht vermittelt, daß die Gießener Professoren die Vielfalt katholischer Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts repräsentieren und keineswegs auf die besonders gut erforschten Tübinger Kuhn und Staudenmaier reduziert werden dürfen. Ebenso reiches Material wird der sozialgeschichtlichen Erforschung des katholischen Klerus in den Biogrammen der etwa 370 Studenten bereitgestellt, welche

im 7. Kapitel der vorliegenden Arbeit hinsichtlich der Rekrutierung bereits entsprechend ausgewertet werden. Die spätere Tätigkeit der Gießener Theologen, von denen immerhin zwei Drittel der hessendarmstädtischen Untertanen bzw. drei Viertel der nassauischen zur Priesterweihe gelangten, bleibt dabei verständlicherweise weitgehend unberücksichtigt. Das vom Verf. in mühevoller Kleinarbeit zusammengetragene prosopographische Material, das nicht nur die üblichen Klerikerbiographien enthält, sondern auch manche, sei es durch Übertritt zum Protestantismus, sei es durch, aus welchen Gründen auch immer bedingte, Auswanderung in die Neue Welt charakterisierte „abweichende“ Vita, regt zu weiterer Forschung an.

Konzentriert auf die Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Gießen wird in der vorliegenden Studie ein reiches Panorama des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert entfaltet, welches sich allzu einfachen Schemata verweigert und auf der Differenziertheit der Vorgänge wie der an ihnen beteiligten Personen besteht. Obwohl oder weil die Darstellung kein Detail ausläßt, liest sie sich durchweg spannend. Der opulent ausgestattete und dementsprechend für einen stolzen Preis zu erwerbende Band ist durch ein Personen-, Orts- und Sachregister vorbildlich erschlossen.

Freiburg i.Br.

Peter Walter

Heinz-Joachim Fischer, Stephan Otto Horn, Walter Kasper, Hermann Josef Pottmeyer: *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt, Köln (Communio Verlagsgesellschaft) 1993, 87 S., kt., ISBN 3-921204-09-7.*

Ein katholischer Bischof, vorher lange Jahre Ordinarius für Dogmatik, zwei Professoren für Fundamentaltheologie und der sachkundige langjährige Rom-Korrespondent der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ legen in dem Bändchen ihre Plädoyers für das „Petrusamt“ des Bischofs von Rom vor. Nicht erst seit der heute gründlich erforschten unmittelbaren Vorgeschichte und der Verkündigung des Dogmas des päpstlichen Primates (mit Einschluß der lehramtlichen Unfehlbarkeit) 1870 ist die Bedeutung des Petrusamtes nicht nur in der katholischen Kirche immer wieder neu diskutiert und bis heute umstritten. Wird das Dogma von 1870, das doch nach dem zynisch klingen-

den Wort eines Konzilsteilnehmers der Geschichte befehlen sollte, von der Geschichte selbst überwunden? Muß es nicht nur in der Bahn Johannes XXIII. neu interpretiert und in der wesentlichen Dienstfunktion ausgeübt oder gar „revidiert“ werden? Das vorliegende Bändchen stellt sich den Anfragen und versucht – sich der Probleme und Schwierigkeiten durchaus bewußt –, eine positive Sicht des päpstlichen Primates in der katholischen Kirche neu verständlich zu machen. Dabei wird dieses höchste Amt nicht nur von einer theologischen Warte her untersucht, sondern auch mit „weltlichen Augen“ betrachtet.

München

Georg Schwaiger

Roman Bleistein: Augustinus Rösch. Leben im Widerstand. Biographie und Dokumente, Frankfurt a.M. (Verlag Josef Knecht) 1998, 478 S., geb., ISBN 3-7820-0794-8.

P. Augustinus Rösch SJ (1893–1961), von 1935 bis 1944 Provinzial der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu mit Sitz in München, nimmt seit den Forschungsergebnissen Ger van Roons zum „Kreisauer Kreis“ um Helmuth James von Moltke (Neuordnung im Widerstand, 1967) und der Edition der Briefe Moltkes (Briefe an Freya 1939–1945, 1988) sowie seit neuestem durch die Ergebnisse zum „Ausschuß für Ordensangelegenheiten“ (A. Leugers, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens, 1996) eine herausragende Position in der (kirchlichen) Zeitgeschichtsforschung zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus ein. Daher ist die von P. Roman Bleistein SJ (geb. 1928, Professor für Pädagogik an der Münchener Hochschule für Philosophie der Jesuiten) vorgelegte Biographie Röschs (17–172) mit z.T. erstmals edierten Dokumenten (173–441) und Fotos (444–458) von besonderem Interesse für die Forschung. Um es vorweg zu nehmen: Der Autor und Herausgeber Bleistein bringt sich mit dieser Veröffentlichung selbst um die Früchte seiner „zwanzigjährigen Forschung“ (12). Dieses Buch muß von Grund auf überarbeitet werden, denn es ist formal und inhaltlich unzuverlässig.

Bleistein hat in seinen Nachforschungen zu Rösch und zu den Jesuitenpatres Alfred Delp, Lothar König und Rupert Mayer bedeutsame Quellen der ordenseigenen, nicht immer uneingeschränkt zugänglichen Archive gesichtet und zahlreiche Zeitzeugen aus der Gesellschaft Jesu

befragt, ist weiteren Spuren in kirchlichen, privaten und staatlichen Archiven nachgegangen und unterzog sich der aufwendigen Suche nach Zeitzeugen und Zeitzeuginnen, die von den damaligen Ereignissen und Zusammenhängen authentisch erzählen konnten. Im Gegensatz zu Bleisteins 13 Jahre zuvor erschienenem Rösch-Band (A. Rösch, Kampf gegen den Nationalsozialismus, 1985) mit Lebensbild (44 Seiten) und Texten (422 Seiten) zeichnet Bleistein nun eine auf breiterer Quellenbasis ruhende Biographie Röschs, die das Engagement Röschs in bundesrepublikanischer Zeit ausführlicher behandelt und dokumentiert.

Die Darstellungsart ist anspruchslos, die Sätze sind oft nachlässig ungenau oder falsch formuliert: „Der langen Rede kurzer Sinne[!]: Augustinus Rösch entstammte einer begüterten Familie, die durchwegs aus dem katholischen Glauben lebte. Letzteres traf auf jeden Fall zu, wenn man auch ersteres leicht in Zweifel ziehen mag“ (20). „Er predigte, feierte den Gottesdienst und spendete den Gläubigen die Beichte“ (47). „Mit großer Phantasie versuchte er seinem Mitbruder bestehen zu helfen“ (81). Bleistein verfährt sich zudem leicht in seiner bemühten metaphorischen Sprache. So meint er, die „Auflistungen“ aus den fünf überlieferten Lebensläufen Röschs böten „nur das Skelett eines Lebens“, brächten aber den Anstoß, „dem eher blassen Gerüst Leben einzuhauchen, damit es Farbe bekomme, weil gleichsam Äste, Blätter, Blüten zu sprießen beginnen. Wo etwas lebendig wird, gewinnt es an suggestivem Ausdruck und läßt sich dann mit größerem Wohlgefallen anschauen“ (16). Nun mögen offenkundige Nachlässigkeiten in Sprache und Stil, ja selbst die häufigen Tippfehler (145: allein 3 Fehler), technische Fehler (103: doppelte Anmerkungsziffer 272 273) oder Rechenfehler (57: Der 1893 geborene Rösch sei 1935, so Bleistein, 43 Jahre alt gewesen) noch hingenommen werden. Doch die nicht sogleich offenkundigen und überprüfbaren Mängel der eigentlichen wissenschaftlichen Arbeit wiegen weitaus schwerer: Da werden nicht nur Ortsnamen in zweifacher Version angeboten (28, 264: Exaten oder Exaeten), sondern selbst zentrale Persönlichkeiten des Kreisauer Kreises wie Peter Yorck von Wartenburg konsequent falsch geschrieben (York), andere Personen mit falschem Vornamen (110, 469: Adolf bzw. Wilhelm Berning) oder eine Person mit zwei Nachnamensversionen, zwei Todesdaten und zwei Amtsperioden genannt (28: P. Ernst

Thiel SJ 1857–1924, 1907–1921 Provinzial, 264; P. Ernst Thill SJ 1857–1921, 1907–1911 Provinzial; im Personenregister unter beiden Namen verzeichnet: 474). Da fehlen im Personenregister Namen (23: Messerer, Burkart, Werthmüller, 104: Römer usw.), Abkürzungen im Abkürzungsverzeichnis (84: ZkTH), im Verzeichnis der ungedruckten Quellen Archive (156: Archiv des Bayerischen Senats, 20: Familienarchiv A. Stritz, Bad Tölz). Die benutzten Archivsiglen und -bezeichnungen werden im Anmerkungsapparat und im Verzeichnis nicht übereinstimmend angegeben (461 u. 193: AEM u. EAM, 461 u. 59: Bistumsarchiv bzw. Diözesan-Archiv Limburg, 461 u. 63: BHStAM u. BHStA). Das Standardwerk von Ernst Fraenkel (Der Doppelstaat, 1984) wird einem anderen Autor zugeschrieben und in Anmerkung, Literaturliste und Personenregister unter dem Namen Ernst Jäckel aufgenommen (61, 465, 471), das Werk von B. M. Kempner mit falschem Erscheinungsjahr, 1996 statt 1966 (106), das von A. Leugers mit falschem Erscheinungsort, Mainz statt Frankfurt a.M. (203), angegeben, obgleich – wie Bleisteins Werk – im Knecht-Verlag erschienen. Da werden zwar Zeichen vermerkt (460), doch nicht konsequent bzw. gar nicht angewandt. So sollten bei Zitaten drei Punkte in eckiger Klammer Auslassungen des Verfassers bedeuten, doch setzt Bleistein lediglich drei Punkte ..., die nach seinem Zeichensystem jedoch als Auslassungen in der Originalvorlage zu lesen sind (103f.). Die Chronologie im Text ist fehlerhaft (28 f.: Juli 1921 statt 1912, 13. Juli 1912 statt 13. September 1912, dann korrekt 14. September 1912), die durchnummerierten Lebensläufe Röschs (15) werden fortan falsch angegeben: Bei „Lebenslauf 3: handschriftlich, Mai 1953“ wird verwiesen auf S. 261 ff. des Buches: Der dort abgedruckte Lebenslauf stammt allerdings vom 4. Januar 1947 und wäre somit Lebenslauf 2. Das Zitat (39 f.) wird ausgegeben als eines aus Lebenslauf 4, ist tatsächlich aber Lebenslauf 1 entnommen, jedoch im Wortlaut bei Bleistein falsch zitiert, wie aus der mir vorliegenden Kopie des Originals zu ersehen ist. Die Arbeitsweise Bleisteins wird offenkundig im Darstellungsteil bei den überprüfbar fehlerhaften Auszügen aus dem abgedruckten Lebenslauf im Dokumententeil (vgl. 72 f. mit 269).

Welche gravierenden Mängel in der Darstellung und der Zitierweise bei Bleistein auftreten, zeigt sich in seinen Kapi-

teln zum Ordensausschuß (107–116) und zum „Kreissauer Kreis“ (117–124). Bleistein ignoriert die Forschungsergebnisse zum Ordensausschuß und zu den diversen Hirtenbriefen vom November 1941, Frühjahr 1942 und Herbst 1943 (vgl. A. Leugers, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens, 245–289). Er liefert daher nicht nur eine fehlerhafte Darstellung, sondern zitiert zu allem Unglück aus einem Briefentwurf von 1943 unter der Vorgabe, dieser sei vom März 1942 (113), wohingegen dann der zitierte Faulhaber-Hirtenbrief vom 22.3.1942 als Dekaloghirtenbrief von 1943 ausgegeben wird (115). Auch das Kreissauer Kapitel weist falsche Zitate auf (117: „Konsequenzen“ nach Bleistein statt „Konzessionen“ im Original bei Moltke). Zudem ist Bleistein nicht in der Lage, die Brieftexte Moltkes richtig zu lesen. So nimmt er wiederholt das Datum des Briefes als Datum des Ereignisses, obgleich Moltke darin von zurückliegenden Begebenheiten berichtet (119: 12. nicht 13. Juli 1942. Anm. 331: 2., nicht 3. Oktober 1942. Auch handelt es sich bei dem von Moltke genannten „Freund aus München“ eben nicht um Rösch, wie Bleistein behauptet, sondern um P. Lothar König, was durch dessen Tagebuch belegt ist). Solche Fehler tauchen auch in den übrigen Kapiteln auf. Das kann hier nicht im einzelnen aufgeführt werden (vgl. dazu die Ausführungen und Nachweise von Fehlern in Bleisteins früheren Veröffentlichungen in A. Leugers, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens, 1996 und dies., Georg Angermaier 1913–1945, 1994).

Auch die edierten Dokumente (173–441), bei denen sich Bleistein als Herausgeber betätigt, bieten keine zuverlässige Edition. Bleistein legt weder seine editorischen Grundsätze offen, noch sind überhaupt konsequent und logisch angewandte Grundsätze erkennbar. Die Überprüfung der edierten Quellen anhand der Vorlagen zeigt denn auch die üblichen Mängel: fehlerhafte Übertragung (201: „für jeden Fall, daß der Zusammenbruch eintreten sollte, Leute bereit sein für die Heimat einzutreten“; korrekt: „für den Fall, daß der Zusammenbruch eintrete, sollten Leute“ usw.), falsche Erläuterungen im Anmerkungsapparat (202, Anm. 82: der Beleg für das letzte Treffen Röschs mit P. Odilo Braun OP am 18. Juli 1944 kann sich, wie von Bleistein behauptet, gar nicht in Lothar Königs unveröffentlichtem Tagebüchlein befinden, weil es zum 18. Juli 1944 bei König keine Angaben gibt. Der Beleg findet sich im TB von P.

Braun). Bei Röschs Bericht über den Kirchenkampf 1937–1945 (210–235) aus dem Archiv des Jesuitengeneralats in Rom fehlt ein Hinweis darauf, daß Bleistein schon 1985 (A. Rösch, Kampf, 248–280) einen fast identischen Text veröffentlichte aus dem Jesuitenarchiv in München, dessen Anfang in der neuen Edition nur als Rest vorhanden ist (210 f.). Damals datierte Bleistein jedoch diesen ersten Teil auf den 17. Oktober 1945, was hier unerwähnt bleibt, die folgenden Ausführungen auf den 22. Oktober 1945. Bei der erstmals veröffentlichten Ausarbeitung „Gedanken zur Kriegslage im Herbst 1941“ (326–368) aus dem Nachlaß von Rösch, die keinen Autorentitel trägt, übergeht Bleistein die quellenkritisch wichtige Frage, wie er oder möglicherweise andere Dr. Eduard Stadler als Verfasser des Textes verifizierten. Die Vermutung der Tochter Stadlers, als möglicher Vermittler des Stadler-Textes an Rösch komme Georg Angermaier in Frage, sucht Bleistein (325) mit dem Hinweis auf die Angermaier-Biographie zu belegen (A. Leugers, Georg Angermaier, 21 f.). Das ist jedoch ein Nonsens-Verweis, weil dort kein Kontakt Angermaier-Stadler erwähnt wird. Dafür läßt Bleistein völlig außer Acht, daß die Verbindung des Ordensauschussesmitgliedes, P. Odilo Braun OP, zu Stadler längst nachgewiesen ist (A. Leugers, Gegen, 240, 480, 500), wie auch die Verbindungen zum Kölner Kreis um P. Laurentius Siemer OP zu Stadler hier Erwähnung finden (vgl. ebd., 239).

Fazit: Bleisteins Untersuchungen werden erst dann forschungsrelevant sein können, wenn die Quellen zuverlässig bearbeitet und ausgewertet sind. Seine Quellenfunde wird die (kirchliche) Zeitgeschichtsforschung zu beachten haben; vorerst aber ist das eigene Studium der Quellen anzuraten.

München

Antonia Leugers

Gerhard Lindemann: „Typisch jüdisch“. Die Stellung der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers zu Antijudaismus, Judenfeindschaft und Antisemitismus 1919–1949 (= Schriftenreihe der Gesellschaft für Deutschlandforschung 63), Berlin (Duncker und Humblot) 1998, 1037 S., ISBN 3-428-09312-7.

Die vorliegende Untersuchung Gerhard Lindemanns ist im Wintersemester 1996/97 von der Theologischen Fakultät Heidelberg als Dissertation angenommen

worden. Sie gilt der Stellung der hannoverschen Landeskirche zum Antisemitismus in der Zeit des Nationalsozialismus und bezieht Weimar wie die ersten Nachkriegsjahre in die Betrachtung ein. Die Rolle der hannoverschen Landeskirche im Nationalsozialismus und die ihres Landesbischofs August Marahrens ist in der hannoverschen Landeskirche im Kontext der 21. Landessynode (November 1995) lebhaft diskutiert worden. Die Synode suchte eine neue Bestimmung des Verhältnisses zwischen Judentum und Kirche, beklagte die Schuld der hannoverschen Kirche an den Juden und befasste sich in kritischer Erinnerung auch mit der Entlassung sog. „nichtarischer“ Pastoren aus dem hannoverschen Pfarramt während des Nationalsozialismus. Die entsprechenden Synodentexte, vorbereitende und begleitende Aufsätze und sonst hierher gehörende Stellungnahmen sind in dem Band *Bewahren ohne Bekennen? Die hannoversche Landeskirche im Nationalsozialismus* (hg. von H. W. Grosse, H. Otte und J. Perels, Hannover 1996) nachzulesen. Unterschiedliche Akzente haben in Hannover zu einer kontroversen Debatte geführt. Joachim Perels etwa hat in seiner hier wieder abgedruckten Studie *Die hannoversche Landeskirche im Nationalsozialismus 1935–1945* (zuerst 1995) zu zeigen versucht, wie weit sich diese Landeskirche in ihrer Kooperation mit der Diktatur von dem entfernte hatte, „was Nachfolge Jesu in Unrechtsverhältnissen heißt“, und kommt zum Schluß, Landesbischof Horst Hirschler habe wohl „mit einem ‚Ja, aber‘ die rechte Sprache für die Rolle der Landeskirche in der NS-Zeit noch nicht gefunden“ (500).

Auch Gerhard Lindemann, dessen Doktorvater Gerhard Besier sich in seiner philosophischen Dissertation mit der hannoverschen Kirche in der Zeit der „Entnazifizierung“ befaßt hatte („Selbstreinigung“ unter britischer Besatzungsherrschaft. Die ev.-luth. Landeskirche Hannovers und ihr Landesbischof Marahrens 1945–1947, Göttingen 1986, SKGNS 27), hat mit Vorträgen und Aufsätzen den hannoverschen Klärungsprozeß begleitet. Zwei seiner Texte – *Christen jüdischer Herkunft als Gegenstand hannoverscher Kirchenpolitik im NS-Staat* und *Landesbischof August Marahrens (1875–1950) und die hannoversche Geschichtspolitik* (beide zuerst 1995) – sind in den genannten Band *Bewahren ohne Bekennen?* aufgenommen worden. Ihm liegt wie J. Perels daran, möglichen Tendenzen zur Verharmlosung der geschehenen Schuld nachzuspüren und entgegenzutreten. In diesem Sinne

forderte er eine Revision des von Eberhard Klügel (*Die lutherische Landeskirche Hannover und ihr Bischof 1933–1945*, Bd. I und II, Berlin/Hamburg 1964 und 1965) bestimmten Bildes der hannoverschen Kirche im Dritten Reich und regte eine die Sicht erweiternde „multiperspektivische“ Darstellung dieses Abschnitts der hannoverschen Kirchengeschichte an (*Bewahren ohne Bekennen?*, 539). – Seine Dissertation ist die Einlösung des Geforderten und versteht sich als Ergänzung und Korrektur der von Eberhard Klügel gegebenen, als apologetisch empfundenen Darstellung.

Im Mittelpunkt der Arbeit stehen die Lebenswege der Pastoren, die ihrer jüdischen Herkunft wegen in der NS-Zeit aus ihrem hannoverschen Pfarramt verdrängt worden sind: Paul Leo, Bruno Benfey, Rudolf Gurland und Gustav Oehlert. Die biographischen Abschnitte sind auf die drei Hauptteile des Buches verteilt. 1: „Judenfeindschaft und Antisemitismus in der Weimarer Republik und die hannoversche Landeskirche“, 2: „Reaktionen der Landeskirche und einzelner Christen auf Ausgrenzung, Verfolgung und Ermordung der Juden im NS-Staat und sich aus dem Staatsantisemitismus ergebende Angriffe auf Grundlagen des christlichen Glaubens und kirchlicher Ordnung“; 3: „Nach dem 8. Mai 1945 – das Erbe der NS-Zeit und die hannoversche Landeskirche“.

In Teil 1 (36–220) werden die entsprechenden Berichte durch Blicke in die kirchliche Presse (z.B. Stellung zum Alten Testament und zur Judenmission) und durch ein ausführliches Kapitel: „Der Kampf des lutherischen Pastors Ludwig Münchmeyer um den Erhalt der völkischen ‚Reinheit‘ der Nordseeinsel Borkum“ (136–220) sehr informativ ergänzt.

Teil 2 (221–773) setzt ein mit Reflexionen über „Problemstellung und Forschungshorizont“, die recht isoliert stehen und im Zusammenhang der Einführung wohl einen besseren Platz gefunden hätten. Hier hat vor allem die eingehende Darstellung der Wege und der Rechtsbeugung ihren Ort, die zur Beendigung des aktiven Dienstes der Pfarrer „nichtarischer“ Herkunft geführt haben (281–636). Sie werden in Beziehung gestellt zu den Etappen der Judenverfolgung und den landeskirchlichen Reaktionen (226–280) und ergänzt durch einen Abschnitt, der den Schicksalen anderer Gemeindeglieder jüdischer Herkunft gilt (636–666). Ferner wird über „Konflikte zwischen Pfarrern und NS-Staat wegen Kollisionen mit Elementen der Rassenideologie und

die Haltung der hannoverschen Landeskirche“ sowie über „deutschchristliche und neuheidnische Angriffe gegen jüdische Wurzeln des christlichen Glaubens“ (667–773) berichtet.

Auch der 3. Teil (775–859) bringt einige knappe Ergänzungen über die Berichte zu den genannten vier Pastoren hinaus, so Nachrichten über „Einzelinitiativen in Sachen ‚Vergangenheitsbewältigung‘“ und die „Bearbeitung der Schuldfrage und des Verhältnisses zum Judentum in der kirchlichen Wochenzeitung ‚Die Botschaft‘“.

Den Schluß bilden eine „Abschließende Bilanz“ (860–874), ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (875–950) und drei Register (951–1037).

Lindemanns Untersuchung zeigt anschaulich und in einer Fülle von Facetten das Versagen der Landeskirche gegenüber dem Antisemitismus, das u.a. in dem politischen Ja zum Nationalsozialismus begründet war. Er zeigt die Folgen dieses Versagens für die vom Unrecht Betroffenen und zeigt sein Weiterwirken bis über das Ende des NS-Staates hinaus. Dem Verfasser ist ein gründliches und wohlüberlegtes Werk gelungen, an dem keine künftige Arbeit zur Sache wird vorbeigehen können. Der Leser ist dankbar für die Fragestellung überhaupt, darüber hinaus für die Erschließung neuer Sachverhalte und für eine Fülle von Einzelangaben.

Das Material ist freilich sehr unterschiedlich; hier liegen thematische schriftliche Äußerungen der Beteiligten vor, dort muß aus bestimmtem Verhalten oder Nichtverhalten zurückgeschlossen werden. Der Leser hat das zu gewöhnen. Dabei hat er auch mit einem (verständlichen) Kollationseifer des Autors umzugehen, der hier und da eine gewisse Unübersichtlichkeit nach sich zieht. Eine Eigenart Lindemanns ist es, bei Textreferaten einer am Wortlaut orientierten Wiedergabe noch ein Summarium mit eigenen Worten folgen zu lassen. Das erbringt unnötige Wiederholungen (z.B. 546 f.); manchmal wird dabei auch Neues nachgetragen, ohne daß der Leser deutlich erkennen könnte, ob es sich tatsächlich noch um ergänzende Wiedergabe oder bereits um Wertung durch den Verfasser handelt (z.B. 550).

Das Urteil des Verfassers kann in die Darlegung dessen einfließen, was nach des Verfassers Meinung schon seinerzeit hätte gesagt werden müssen; ein Beispiel: ein selbstkritisches Urteil R. Gurlands aus dem Jahre 1937 („zumal ich selbst ja nicht wage, in meiner verzweifelt schwierigen Lage die Wahrheit zu sagen, sondern mich

stets vorsichtig ausdrücke, lieber schweigend als redend“) gibt Lindemann wieder: „zumal er sich dabei ertappte, anstatt das biblische Gebotene wahrhaftig auszusprechen, taktisch zu reden“ (529). Die Rede von dem „biblische Gebotenen“ findet sich nicht bei Gurland, erinnert aber an Lindemanns häufiges Messen an Schrift und Bekenntnis. Auch in seinem Urteil über das, was seinerzeit möglich gewesen wäre, ist Lindemann wohl manchmal etwas schnell zur Hand. Wer etwa nachliest, wie schwierig es nach 1945 schien, den 1939 in den einstweiligen Ruhestand versetzten Rudolf Gurland wieder in ein Pfarramt zu berufen, wundert sich über die These Lindemanns, die Kirchenleitung hätte Gurland einfach auf eine Pfarrstelle ernennen können (814).

Nicht hinreichend begründet will die Vermutung erscheinen, Bruno Benfey, Rudolf Gurland und Paul Leo seien theologisch und kirchenpolitisch „Außenseiter“ innerhalb der hannoverschen Kirche gewesen (19 und 125). Lindemanns eigene Darstellung läßt vermuten, daß die Situation viel unübersichtlicher war. Gurland z.B. hat sich bei mancher Kritik und inmitten seiner Not doch immer in gewisser Nähe zum Landesbischof gesehen; und sein letzter Brief an den Bischof (24. 2. 1947), den er ungerecht angegriffen findet und den er verteidigen möchte, ist weniger das rührende Dokument eines vom Tode Gezeichneten (vgl. 784) als die Konsequenz dieser stets dankbar empfundenen Beziehung. Diese Beobachtungen führen zu dem Eindruck, die eingangs skizzierte Motivation könnte in einigen Urteilen ein wenig über das Ziel hinausgeschossen sein.

Im einzelnen gibt es einige Ungenauigkeiten. So wird z.B. der häufig zitierte Patron Gurlands „August“ von Schwartz genannt, tatsächlich handelt es sich aber um Karl von Schwartz (1872–1947); August war sein Sohn. Bei den im Register nebeneinander genannten August Wiegand und Propst i.R. Wiegand handelt es sich um ein und dieselbe Person: August Wiegand (1864–1945). – Unsere wenigen kritischen Anmerkungen schmälern nicht die Anerkennung. Dem Autor ist für eine große Leistung zu danken. Lindemann hat umfangreiches Material neu erschlossen und bedeutsame Fakten der Vergessenheit entrissen. Er hat der unabgeschlossenen Arbeit des Erinnerens an ein schwieriges und beschämendes Kapitel der hannoverschen Kirchengeschichte einen großen Dienst erwiesen.

Bonn

Stephan Bitter

Anselm Doering-Manteuffel / Joachim Mehlhausen (Hrg.): *Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa* (= Konfession und Gesellschaft 9). Stuttgart (Kohlhammer) 1995, 169 S., kt., ISBN 3-17-013928-2.

Christliches Ethos als Quelle des Widerstandes gegen totalitäre Regime – namentlich gegen den Nationalsozialismus und neuerdings gegen kommunistische Systeme im Osten – scheint ein Dauerbrenner der kirchlichen Zeitgeschichte zu sein. Dabei tun sich gerade die beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland schwer, ihren Beitrag im Widerstand gegen Hitler namhaft zu machen. Die evangelischen Kirchen müssen die „Deutschen Christen“ verkraften, die Katholiken den (angeblichen) Kuhhandel Reichskonkordat gegen Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz verarbeiten. Weil man überdies Widerstandskämpfer christlicher Provenienz in beiden Konfessionen nur selten findet, entwickelte man ein Stufenmodell des Widerstandes, das bloßes Resistenzsein integriert und so die Zahl christlicher Widerständler drastisch erhöht – ein Konzept, das heftige Kontroversen auslöste und die zeitgeschichtliche Diskussion zu einer Einbahnstraße um den Widerstandsbegriff zu machen drohte.

Das Tübinger Symposium, das vom 17. bis 20. Juli 1994 aus Anlaß der 50. Wiederkehr des 20. Juli 1944 im Evangelischen Stift durchgeführt wurde und im vorliegenden Band dokumentiert ist, versuchte diese Engführung in mehrfacher Hinsicht aufzubrechen. Einmal sollten Theologen und Historiker mit einander ins Gespräch kommen, was angesichts unterschiedlichster Sprachspiele im Bereich der Systematik und Geschichte nicht immer ganz einfach war. Dann ging es darum, den synchronen Diskussionshorizont auszuweiten und neben Deutschland Widerständigkeit in anderen Ländern Europas sowie deren Rückwirkung auf die USA in den Blick zu nehmen. Schließlich sollte die Frage christliches Ethos und Widerstand auf die kommunistischen Staaten Osteuropas – namentlich die DDR – nach 1945 ausgedehnt werden, was dem Streit um eine Historisierung des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus eine ganz neue Tiefenschärfe verleiht.

Die ersten Beiträge versuchen explizit die Themen „Widerstand“ und „christliches Ethos“ in „historischer und biographischer Perspektive“ (10) zu verbinden. Joachim Mehlhausen zeigt, daß im deut-

schen Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert wegen der Gehorsampflicht gegenüber der Obrigkeit (Luthers Zwei-Reiche-Lehre) die Ausbildung eines Widerstandsrechts unmöglich geworden war. Die Calvinistische Tradition, die sich vor allem im angelsächsischen Raum entfaltete, kam hier kaum zum Tragen; zumal im 19. Jahrhundert kam dem deutschen Protestantismus der Gedanke an ein Widerstandsethos völlig abhanden, weshalb der Einzelne während der NS-Zeit ohne kirchlichen Beistand völlig auf sich allein gestellt war. *Klemens von Klemperer* handelt von der „Historisierung des Widerstandes“, durch die die Widerständler von ihren Altären heruntergeholt werden. So wird der Blick auf den Einzelnen und seine individuelle Gewissensentscheidung und persönliche Frömmigkeit frei. In dieses Koordinatensystem schreibt *Anselm Doering-Manteuffel* das Attentat *Claus Schenks* von *Stauffenberg* ein. Hier handelt ein Einzelner nach seinem Gewissen gegen den Mainstream des deutschen Episkopates. Daß religiösen Überzeugungen als Triebfedern des Handelns von einem „profanen“ Zeithistoriker solche Bedeutung eingeräumt wird, verdient besondere Beachtung.

Die folgenden Beiträge haben die „Interrelation zwischen deutschem Widerstand und Widerstandsgruppen in den europäischen Ländern“ im christlichen Bezugsrahmen zum Gegenstand. *Jens Holger Schjørring* behandelt Skandinavier, *Ger van Roon* zeichnet die Ereignisgeschichte des niederländischen Widerstandes nach, *Wolfgang Altgeld* thematisiert die Probleme der internationalen Vergleichbarkeit von Widerstand angesichts der Nichtvergleichbarkeit von Nationalsozialismus und Faschismus am Beispiel Italiens, während *Christoph Mauch* für Großbritannien und *Jürgen Heideking* für die USA die Inkompatibilität von deren Vorstellungen mit denen deutscher Widerständler untersuchen.

Martin Greschat versucht ein bislang vom Katholizismus besetztes Feld auch für den Protestantismus zu öffnen: die europäische Integration nach 1945. Insbesondere die Stuttgarter Schulderklärung habe einen wichtigen Anteil zur Versöhnung der Völker geleistet. So interessant diese Überlegungen auch sein mögen, muß hier noch viel Detailarbeit geleistet werden. Denn der Katholizismus war unbelasteter aus der NS-Zeit hervorgegangen als der deutsche Protestantismus. Die europäische Einigung vor allem zwischen Deutschland, Frankreich und Italien wur-

de insbesondere von katholischen Politikern getragen, die eine gemeinsame Liturgie verband, während europäische Protestantismen die innerevangelische Abendmahlsgemeinschaft erst 1975 herstellen sollten. *Joachim Gaucks* Beitrag schließlich handelt vom Widerstand in der DDR. Vom christlichen Ethos getragene Zivilcourage erwies sich hier als entscheidend: die kleinen Schritte christlicher Unangepaßtheit eben, weniger die großen heroischen Taten.

Nicht soziologische Größen wie Konfession und Gesellschaft, sondern glaubende Menschen als Einzelne verhalten dem christlichen Ethos im Widerstand zum Durchbruch. Dieser Befund des vorliegenden Bandes deckt sich überraschend mit der sich abzeichnenden biographischen Wende in der Historiographie insgesamt. Selbst Dogmatiker der „Annales“-Schule entdecken das einst „heterodoxe“ Genre der Biographie neu. Daß die Herausgeber von „Konfession und Gesellschaft“ einen Band, der die Einsamkeit der Entscheidung des Einzelnen in den Mittelpunkt stellt und somit dem Programm der Reihe eigentlich widerspricht, als 9. Band der „Beiträge zur Zeitgeschichte“ aufgenommen haben, verdient Respekt und spricht für die leider wenig verbreitete Eigenschaft, eigene Prämissen kritisch in Frage zu stellen.

Ulm

Barbara Schüller

Wolf-Dieter Hauschild (Hrsg.): *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert* (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Band 20), Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1998, VII, 770 S., ISBN 3-579-00386-0.

Der dem Gedächtnis Bernhard Lohses gewidmete voluminöse Band mit 36 Biographien aus der Feder von 32 Autoren will eine Hilfe zur Definition des Wesens und der Erscheinungsformen der „vielgestaltigen und eigenartigen Größe Luthertum“ durch Beschäftigung mit Personen, „die als lutherisch gelten können“, sein. Auswahlkriterien sind: Überregionale Geltung und ein Schwerpunkt ihres Wirkens im 20. Jahrhundert; neben Universitätstheologen sollen auch „sog. Laien“ berücksichtigt werden. Die Biographien variieren im Umfang. Herrscht in manchen Beiträgen eher eine narrative Präsentation vor, so gleichen andere eher strengen theologischen Fachbeiträgen.

Waren früher für ein solches Unternehmen eher Bezeichnungen wie „Biogra-

phie“ (mit lebensgeschichtlich-personengebundenem und ideengeschichtlichem Schwerpunkt) und (absolute, unwandelbare Werte repräsentieren wollende) „Klassiker“ üblich, so deutet „Profil“ (wie auch „Prospekt“ und „Programm“) als Relationsbegriff eher eine Reaktion auf den sozialgeschichtlichen Einspruch gegen geisteswissenschaftliche, person- und ideengeschichtlich orientierte Konzepte an. „Profil“ signalisiert eher „Entsprechungen und Äquivalenzen im Grundsätzlichen“ (287), ein „inneres Konstruktionsprinzip“ (303), und nicht eine „verbale oder sachliche Kongruenz als Maßstab“ (286). Die Vorteile und die Ambivalenzen einer solchen Ausweitung des Verständnisses von „Lutherisch“ und „Luthertum“ zeigen sich am besten im Blick auf W.-D. Hauschild's Harnack-Biographie und den Artikel von E. Hauschildt über Rudolf Bultmann. Zwischen den Genannten, zwischen Karl Holl (B. Lohse), August Marahrens (H. Otte), Hanns Lilje (H. Oelke), Dietrich Bonhoeffer (H. W. Krumwiede), Otto Dibelius (W. Kahle) und Hans-Joachim Iwand (F.W. Graf) liegen – je nach dem „Vergleichspunkt“ – Welten. „Die bloße Berufung auf Luther besagt als solche wenig über die sachliche Nähe“ (287). Der vorliegende Band spiegelt die Tatsache wider, daß protestantisches Kirchentum theologisch geprägt, die Kirchen Theologienkirchen sind. So überwiegen bei der Auswahl der behandelten Personen bei weitem Professoren und (mit einigem Abstand) Kirchenmänner (vor allem Bischöfe, z.B. Hugo Hahn / C. Nicolaisen; Friedrich-Wilhelm Krummacker / S. Bräuer; Hans Meiser / H. Braun; Heinrich Rendtorff / Chr. Weiling; Theophil Wurm / J. Thierfelder). Mit großem Abstand folgen Künstler (z.B. Hugo Distler / U. Hermann; Kurt Ihlenfeld / Chr.-E. Schott; Rudolf Alexander Schröder / H. Holze; Jochen Klepper / J. Mehlhausen) und Juristen (Hermann Ehlers / A.Meier; Wilhelm von Pechmann / W. Sommer; Reinold von Thadden-Triglaff / W.Klän), die – neben Gerhard Ritter (K. Nowak) und Magdalene von Tiling (A. Roggenkamp-Kaufmann) – für das „Laienelement“ einstehen: „In der Kirchengeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts harret die Welt der ‚Laien‘ noch vielfach der Entdeckung“ (581).

Ein Vorzug der „Profile“ liegt darin, bei der Auswahl der Dargestellten auch Personen berücksichtigt zu haben, die aus kirchen- bzw. wissenschaftspolitischen oder gar politischen Gründen marginalisiert oder von den herrschenden theologi-

schen Meinungen weithin verdrängt wurden, wie z.B. Paul Althaus und Werner Elert (W. Sparr), Otto Dibelius (W. Kahle), Hans Asmussen (A. Siemens), Emanuel Hirsch (E. Herms), Eugen Gerstenmaier (A. Meier), Herbert Girgensohn (S. Harff), Friedrich Gogarten (H.G. Göckeritz), Ludwig Ihmels (U. Rieske-Braun), Hermann Sasse (M. Schild) und Wilhelm Stählin (M. Meyer-Blanck).

Damit ist ein weiterer Problembereich genannt: Die z.B. 1837 von dem Göttinger Kirchenhistoriker Johann Carl Ludwig Gieseler geforderte politisch reflektierte Hermeneutik der Erschließung der Theologiegeschichte des neueren Protestantismus ist im vorliegenden Band, auch unter dem Einfluß einer Verschiebung des sich gemäßigten deutschnational – volksskirchlich auslegenden Protestantismus zu eher linken bekennniskirchlichen Optionen (z.B. Hans-Joachim Iwand / F.W. Graf), fast zu einer Fundamentalkategorie ausgeweitet worden. Im Unterschied zum moralisch aufgeladenen denunziatorischen Muster einer Vergangenheitsaufarbeitung überwiegt in den vorliegenden Biographien das nüchtern konstatierende und abwägende Bemühen. Besonders hervorgehoben sei der eher mentalitätsgeschichtliche Zugriff, wie er sich beispielhaft in dem Reinhold Seeberg-Artikel von F.W. Graf findet. Auch die „Profile“ zeigen deutlich, daß nicht nur im Blick auf die Deutschen Christen, sondern auch auf die Bekennende Kirche differenzierende Betrachtungsmuster geboten sind.

Noch nicht genannt habe ich die entsprechenden Biographien von Friedrich von Bodelschwingh (Th. M. Schneider), Walther von Loewenich (G. Ph. Wolf) und Helmut Thielicke (L. Mohaupt), die – bei allen Unterschieden – das Interesse an der Verbindung von gelebter Menschlichkeit und Christlichkeit verbindet. Vermißt habe ich Rudolf Hermann (1887–1962), zu dessen Schülern auch Iwand und Jochen Klepper zählten. – Fazit: Ich empfehle das Buch nicht nur Fachkollegen!

Darmstadt

Karl Dienst

Bruno Bürki / Stephan Leimgruber (Hrsg.): *Theologische Profile – Portraits théologiques*. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert – Théologiens et théologiennes suisses des 19^e et 20^e siècles, Freiburg/Schweiz (Universitäts- und Paulus-Verlag) 1998, 480 S., geb., ISBN 3-7278-1187-0 und 3-7278-0447-7.

Totgesagte leben länger: Lange Jahre galten Biographien als verpönt, Lebensbilder gar als völlig antiquiert; Struktur-, Mentalitäts- oder Sozialgeschichte(n) war(en) modern; „Annales“-Jünger schrieben allenfalls „kollektive Biographien“. Dieses angebliche Dogma tat aber dem Erfolg essayistischer Lebensbilder bei einem breiteren, historisch interessierten Publikum keinen Abbruch. Ganz im Gegenteil: So erscheint von der „Zeitgeschichte in Lebensbildern“ mit schöner Regelmäßigkeit Band für Band. Auch die eher regional oder landesgeschichtlich ausgerichteten Sammlungen biographischer Essays erfreuen sich großer Beliebtheit. Dies gilt auch für den Bereich der Theologie: Auch hier wird Geschichte in erster Linie eben doch von Personen geschrieben und nicht nur von Strukturen und Mentalitäten. So ist eine Beschäftigung mit der deutschen Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts ohne das dreibändige biographisch angelegte Werk „Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert“ kaum möglich. Um so schmerzlicher vermißt man ein entsprechendes Pendant für das 20. Jahrhundert, auch wenn die Problematik von Lebensbildern noch lebender Persönlichkeiten unbestritten sein dürfte.

Die Schweiz ist hier – auch in ökumenischer Hinsicht – bereits weiter. Zum 700jährigen Jubiläum der alten Eidgenossenschaft erschien unter dem Titel „Gegen die Gottvergessenheit“ ein Werk mit 43 Porträts „Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert“ (Basel 1990). Mancher Leser war sicher überrascht, welche bekannten Namen sich als Schweizer erwiesen. Von Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Hans Küng (*1928), Herbert Haag (*1915) und Karl Barth (1886–1968) ist diese Tatsache allgemein bekannt. Aber wußte es jeder Leser von Adolf Schlatter (1852–1938), Oscar Cullmann (*1902), Eduard Schweizer (*1913), Gerhard Ebeling (*1912) oder Franz Böckle (*1921)? Ohne diese und andere Schweizer wie etwa Otto Karrer (1888–1976), Walter Nigg (1903–1988) oder Roger Schutz (*1915) ist die moderne Theologiegeschichte kaum denkbar.

Zum 150jährigen Jubiläum der modernen Schweiz erschien gleichsam als Fortsetzung der vorliegende Band, der 33 weitere Lebensbilder Schweizer Theologinnen und Theologen enthält. Auch wenn hier die ganz großen Namen seltener sind, ist doch ein buntes Bild „Schweizer Theologie“ entstanden, die es in spezifischer Form – jedenfalls nach dem Geleitwort –

gar nicht gibt, weil sie schon immer „europakompatibel“ war. Der Bogen spannt sich von Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), dem Generalvikar des alten Bistums Konstanz, zu dem ein großer Teil der Schweiz einst gehörte, dem Franz Xaver Bischof ein exzellentes Lebensbild widmet, bis zu Damaskinos Papandreou (*1936), den Maria Brun als „Metropolen im Dienste der Einheit“ schildert. Die ökumenische Bandbreite, zunächst eher auf reformierte und katholische Theologie bezogen, wird dadurch um die orthodoxe Komponente erweitert. Die einzelnen Artikel über Schweizer Theologen bzw. in der Schweiz Lehrende folgen einer chronologischen Reihenfolge und sind auf deutsch oder französisch abgefaßt, entsprechend der jeweiligen Sprachzugehörigkeit der Porträtierten.

Es ist erfreulich, daß neben bekannten Theologen wie Franz Overbeck (1837–1905), Walther Zimmerli (1907–1983), Ladislaus Boros (1927–1981) und Eugenio Corecco (1931–1995) und Männern aus der zweiten Reihe immerhin drei Theologinnen vorgestellt werden können: Zuerst Charlotte von Kirschbaum (1899–1975), die (zweite) Frau im Schatten Karl Barths; dann die ebenfalls zum Barth-Kreis gehörende erste Theologieprofessorin an der Universität Bern, Dora „Debora“ Scheuner (1904–1979); und schließlich die Dichterin und Benediktinerin Silja Walter (*1919) als Exponentin „verdichteter Theologie“. Der Band ist ein Lesebuch und verdient zahlreiche Leser – über die Schweiz hinaus. Er unterstreicht einmal mehr: Ohne Kenntnis ihrer Geschichte und der sie tragenden Personen fehlt Kirche und Theologie das Fundament für die Zukunft. Vielleicht sollten alle Reformen, die die Theologie dadurch verschlanken wollen, daß sie Kirchengeschichte reduzieren, sich diese Einsicht endlich zu eigen machen.

Frankfurt/Main

Hubert Wolf

Dietrich Meyer (Hrg.): *Kirchengeschichte als Autobiographie*. Ein Blick in die Werkstatt zeitgenössischer Kirchenhistoriker (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 138), Köln (Rheinland-Verlag) 1999, 424 S., geb., ISBN 3-7927-1764-6.

Neuerdings mehrten sich Werke mit biographischen – oft autobiographischen – Vergewisserungen und Standortbestimmungen historischer oder theologischer

Disziplinen. Das gilt im Bereich der Theologie für Werke wie die von Christian Henning und Karsten Lehmkuhler herausgegebene Sammlung „Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“ (= UTB 2048) von 1998 oder für die von Bruno Bürki und Stephan Leimgruber zusammengestellten, ebenfalls 1998 erschienenen „Theologischen Profile. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert“. Aus dem Bereich der Profangeschichte gesellt sich der von Hartmut Lehmann und Otto Gerhard Oexle herausgegebene Band „Erinnerungsstücke. Wege in die Vergangenheit“ von 1997 mit Selbstporträts von zwölf Historikern hinzu. In diesen Kontext ordnet sich der von dem Archivar der Evangelischen Kirche im Rheinland, *Dietrich Meyer*, herausgegebene Band mit autobiographischen Selbstdarstellungen von neun Kirchenhistorikern ein, die zugleich Werkanalysen des eigenen Œuvres bilden. Man kann nur spekulieren, ob das Zusammentreffen solcher Veröffentlichungen Zufall ist, oder ob sich hier ein geistiger Zusammenhang im Sinne eines zugrunde liegenden Rechenschafts- oder Bilanzbedürfnisses am Ausgang des 20. Jahrhunderts kundtut. Auffällig ist dergleichen allemal.

Der hier anzuzeigende Band enthält Selbstporträts noch lebender, aber bereits entpönter Gelehrter. Der eindrucksvollste Beitrag – eindrucksvoll wie Leben und Werk des mit seiner Vita das ganze 20. Jahrhundert umspannenden Verfassers – stammt von dem 1904 als Sohn eines deutschen Kaufmanns in Moskau geborenen Münsteraner Kirchenhistoriker und habilitierten Osteuropahistoriker *Robert Stupperich*, der am 13. September 1999 seinen 95. Geburtstag in bemerkenswerter Frische im Kreis von Familie, Schülern, Kollegen und Freunden begehen konnte. Der Leser begegnet einem Leben, das auf weite Strecken selbst längst Geschichte geworden ist, und erfährt nebenbei vieles über das Werk, das sich von Melancthon, Bucer und Erasmus von Rotterdam bis zur westfälischen Reformationsgeschichte und zu den Täufern in Münster erstreckt, aber auch von Feofan Prokopovič, Peter dem Großen und der Bauernbefreiung in Rußland bis zu Hermann Cremer und Otto Dibelius, dem Stupperich noch 1989 eine 706 Seiten umfassende Biographie widmen konnte. Das am meisten Sympathie weckende

Selbstporträt ist das von *Anneliese Sprengler-Ruppenthal*, die sich hier nebenbei auch als begabte Erzählerin zu erkennen gibt. Man möchte mit der gebürtigen Hamburgerin im Göttingen der fünfziger Jahre bei ihrem geliebten Ostfriesentee sitzen, erfährt aber auch Ernstes über Karriereprobleme von Frauen ihrer Generation in Universität und Wissenschaft und gewinnt wertvolle Einblicke in das Fortsetzungsunternehmen der Sehlingschen Kirchenordnungsedition nach 1955. Dieses Editionswerk machte die Verfasserin – mit dem Ostfriesland umfassenden Band VI,1 von 1963 als Höhepunkt – zu ihrem Lebenswerk. Die beiden für den im Westen Deutschlands aufgewachsenen Leser am meisten informativen Beiträge sind verfaßt von *Gert Haendler*, dem langjährigen Rostocker Professor der Kirchengeschichte und Vertreter der unter evangelischen Kirchenhistorikern nicht eben zahlreichen Fachleute für die Kirchengeschichte des Mittelalters, und von *Joachim Rogge*, dem Kirchenhistoriker, der als Bischof von Görlitz in den Ruhestand ging und dessen Name mit der 1999 abgeschlossenen „Geschichte der Evangelischen Kirche der Union“ verbunden bleiben wird. Hier erfährt man vieles über „kirchengeschichtliche Forschung unter den Bedingungen der DDR“, wie Rogge seine Selbstdarstellung betitelt. In ähnlicher Weise gilt das natürlich auch für den als Historiker des evangelischen Kirchenkampfes im Westen Deutschlands auch schon vor 1989 einer breiteren Öffentlichkeit bekannten Leipziger Kirchenhistoriker *Kurt Meier*. Hinzu kommen Selbstporträts des Düsseldorfer Gemeindepfarrers und Kirchenhistorikers *Rudolf Mohr* und Beiträge der beiden Wuppertaler Professoren *Karl-Hermann Beck* und *Günther van Norden*, die als Nichttheologen in einer so vielleicht nur in Wuppertal denkbaren Weise Kirchengeschichte außerhalb der theologischen Fakultät zu treiben wußten.

Die hier vorgenommene Charakterisierung der einzelnen Beiträge ist ganz subjektiv. Subjektiv ist auch das Bedauern, daß in dem ansonsten gelungenen Band neben evangelischen Kirchenhistorikern aus Ost und West und evangelischen Nichttheologen als Kirchenhistorikern kein katholischer Kirchenhistoriker Aufnahme gefunden hat.

Köln

Harm Kluebing

UNTERSUCHUNGEN

Missionare und Mönche auf dem Weg nach Rom und Monte Cassino im 8. Jahrhundert

Von Lutz E. v. Padberg

I. Einleitung¹

Rom war im früheren Mittelalter ein höchst beliebtes Reiseziel. Vor allem die Angelsachsen drängte es, *ad limina apostolorum* zu pilgern und in der ewigen Stadt zu beten². Der Weg war weit und beschwerlich, und viele erreichten ihr Ziel nicht. Schlimmer noch, etliche Frauen kamen bei der Pilgerfahrt vom rechten Wege ab. So wußte es jedenfalls Bonifatius, der sich um alles kümmernde und stets auf die Einhaltung der Gebote Gottes pochende päpstliche Legat in Germanien. Energisch wies er 747 brieflich seinen erzbischöflichen Kollegen Cuthberht von Canterbury auf diese verwerfliche Tatsache hin und ermahnte ihn, „den Weibern und den verschleierten Frauen

¹ Der folgende Beitrag ist zuerst auf dem Kolloquium „KlosterWelt 799–1803“ am 20.3.1998 in Essen vorgetragen worden. Der Text ist für den Druck um die Diskussionsanregungen ergänzt und mit den nötigen Nachweisen versehen, ansonsten aber in der pointierten Vortragsform belassen worden.

² Einführend Ludwig Schugge, Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter, in: QFIAB 64 (1984) 1–83; Bernhard Schimmelpfennig, „Guide di Roma“ im Mittelalter, in: Cesare Alzati (Hrg.), *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prodocimi I*, Rom u.a. 1994, 273–288; Klaus Herbers – Robert Plötz (Hrg.), *Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans „Ende der Welt“* (= dtv 4718), München 1996, 347–380 (Literatur) und Erwin Gatz, *Rom IV. Seit Gregor dem Großen bis zur Neuzeit*, in: TRE 29 (1998) 365–379. Zur Rombindung siehe das Referat der Diskussion bei Luchesius Spätling, *Die Petrusverehrung in den Bonifatius-Briefen*, in: *Antonianum* 42 (1967) 531–552. Vgl. Theodor Zwölfer, *Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspfortner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken*, Stuttgart 1929; überholt durch Kassius Hallinger, *Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich*, in: *Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag*, Fulda 1954, 320–361; ND in: Friedrich Prinz (Hrg.), *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter* (= *Wege der Forschung* 312), Darmstadt 1976, 37–90; Eugen Ewig, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien*, in: ZKG 71 (1960) 215–251; ND in: Ders., *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften* (1952–1973) (= *Beihefte der Francia* 3/2), Hrg. Hartmut Atsma, Zürich – München 1976, 318–354.

jene Reisen und den starken Verkehr auf dem Hin- und Rückweg zur Stadt Rom' zu untersagen, 'weil sie zum großen Teil zugrunde gehen und nur wenige rein bleiben. Es gibt nämlich nur sehr wenige Städte in der Lombardei, in Francien oder in Gallien, in der es nicht eine Ehebrecherin oder Hure gibt aus dem Stamm der Angeln. Das ist aber ein Ärgernis und eine Schande für Eure ganze Kirche'³. Ob es sich tatsächlich so verhielt oder Bonifatius in seiner Strenge etwas übertrieben hat, wissen wir nicht, auch nicht, ob Cuthberht entsprechende Maßnahmen ergriffen hat. Immerhin müssen etliche ihr Ziel auch erreicht haben, gab es doch, wie Bonifatius sehr wohl wußte, sogar eine angelsächsische Kolonie in Rom⁴.

Neu war die 'allgemeine Peregrinatio-Begeisterung'⁵ nicht. Schon rund sechzig Jahre zuvor hätten zahlreiche Angelsachsen, Adelige und einfache Leute, Laien und Kleriker, Männer und Frauen darum gewetteifert, nach Rom zu reisen⁶. So erzählt es jedenfalls der Mönch Beda, der selbst zeitlebens fast nie die Grenzen der Klöster Monkwearmouth und Jarrow überschritten hat. Er weiß auch von einem in dieser Epoche singulären Phänomen zu berichten, der Tatsache nämlich, daß vor allem in einem Zeitraum von 685 bis 726 etliche angelsächsische Könige auf ihren Thron verzichteten, um nach Rom zu pilgern und schließlich in der Nähe des heiligen Petrus ihr Grab zu finden⁷. Bedas Nachrichten hierzu sind überraschend karg, gele-

³ S. Bonifatii et Lulli epistolae, Hrg. Michael Tangl (= MGH Epist. sel. in usum schol. 1), Berlin 1916; ND 1989; hier benutzte Ausgabe: Briefe des Bonifatius, Hrg. Reinhold Rau (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 4b), Darmstadt ³1994, 1–356, Nr. 78, 238–255, hier 252 Z. 9–15: *si prohiberet synodus et principes vestri mulieribus et velatis feminis illud iter et frequentiam, quam ad Romanam civitatem veniendo et redeundo faciunt, quia magna ex parte pereunt paucis remanentibus integris. Perpaucæ enim sunt civitates in Longobardia vel in Francia aut in Gallia, in qua non sit adultera vel meretrix generis Anglorum. Quod scandalum est et turpitudinem totius ecclesiae vestrae.* Zur Interpretation dieses Briefes Lutz E. v. Padberg, 'Wir wollen nicht stumme Hunde sein.' Beobachtungen zum Missionsverständnis frühmittelalterlicher Glaubensboten, in: Hans Kasdorf – Friedemann Walldorf (Hrg.), *Werdet meine Zeugen. Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*, Neuhausen-Stuttgart 1996, 163–180.

⁴ Die angelsächsische gilt als die älteste der ausländischen Schulen in Rom, ihre Gründung wird König Ine von Wessex zugeschrieben; siehe C. Hülsen, *Le Chiese di Roma nel medio evo*, Florenz 1927, 363; W. J. Moore, *The Saxon Pilgrims to Rome and the schola saxonum*, Diss. Fribourg; Gatz (wie Anm. 2) 366 und Raymond Davis (Hrg.), *The Lives of the Eighth-Century Popes (Liber Pontificalis)* (= Translated Texts for Historians 13), Liverpool 1992, 189.

⁵ So Arnold Angenendt, Willibald zwischen Mönchtum und Bischofsamt, in: Harald Dickerhof – Ernst Reiter – Stefan Weinfurter (Hrg.), *Der hl. Willibald – Klosterbischof oder Bistumsgründer?* (= Eichstätter Studien NF 30), Regensburg 1990, 143–169, hier 143.

⁶ *Venerabilis Bedae historia ecclesiastica gentis Anglorum*, übers. von Günter Spitzbart, Darmstadt ²1997, V 7, 450 berichtet von König Caedwalla von Wessex, der *ad limina beatorum apostolorum ... profectus est, cupiens in uicinia sanctorum locorum ad tempus peregrinari in terris, quo familiarius a sanctis recipi mereretur in caelis. Quod his temporibus plures de gente Anglorum, nobiles, ignobiles, laici, clerici, uiri ac feminae certatim facere consueverunt.*

⁷ Zusammenstellung mit Quellennachweisen bei Lutz E. v. Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahr-*

gentlich läßt er sogar verhalten Kritik an dieser Rom-Begeisterung anklingen⁸. Deshalb ist auch die Motivation dieser frommen Könige nicht so leicht zu erkennen. Auffällig ist, daß sich die Könige aus Kent nicht an dieser kollektiven Herrschaftsentsagung beteiligten. Ganz unter römischem Einfluß stehend, konzentrierten sie sich offenbar mehr darauf, für die Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens in ihrem Einzugsgebiet zu sorgen. Möglicherweise war bei den anderen Herrschern der Einfluß der irischen Kirche mit ihrer traditionell größeren Peregrinatio-Bereitschaft stärker⁹. Vielleicht war in dieser Zeit aber auch die Vorstellung von der Entsagung um Christi willen in Verbindung mit dem Gedanken der Nichtigkeit der Welt so virulent, daß sie geschichtswirksam werden konnte. Schließlich könnte der zu vielen Königshäusern Kontakt haltende dreifache Romfahrer Wilfrid seinen Teil zu dieser Mode beigetragen haben¹⁰. Wie dem auch sei, bald paßten sich die angelsächsischen Könige der kontinentalen Tradition christlichen Herrschaftsverständnisses an und damit trat die Sitte der Romfahrt in den Hintergrund.

Das vorherrschende Motiv bei solchen Aktivitäten war das Konzept der Peregrinatio¹¹. Die aus dem spätantiken Mönchtum bekannte asketische Heimatlosigkeit fand namentlich bei angelsächsischen und angelsächsisch geprägten Missionaren und Mönchen des Frühmittelalters starke Resonanz. Immer wieder wird von ihrer Bereitschaft berichtet, sich um Christi willen aus irdischen Bindungen zu lösen, um ganz für die Pilgerfahrt, die Missionsarbeit, das Kloster- oder Einsiedlerleben frei zu sein. Denn der Kerngedanke der Peregrinatio war die Abkehr von der irdischen Welt. Sie war gleichbedeutend mit der vollkommenen Hinwendung zur himmlischen Welt und wurde als Leistung für Gott verstanden. Das biblische Vorbild für diese Lebensform war die Herausforderung an Abraham, den gesicherten Bereich der Familie und der Heimat zu verlassen und sich Gottes Führung anzuvertrauen. Dieses Berufungswort bestimmte die Form der radikalen Christusbefolgung etwa bei den Missionaren des Frühmittelalters¹².

hundert, Stuttgart 1995, 263–266; dazu Karl Heinrich Krüger, Königsconversionen im 8. Jahrhundert, in: FMSt 7 (1973) 169–222 und Clare E. Stancliffe, Kings who Opted out, in: Patrick Wormald – Donald Bullough – Roger Collins (Hrg.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies Presented to John Michael Wallace-Hadrill*, Oxford 1983, 154–176.

⁸ Beda, *Hist. Eccl.* (wie Anm. 6) V 19, 490; vgl. Krüger (wie Anm. 7) 178 f. und Stancliffe (wie Anm. 7) 157.

⁹ Siehe Hermann Josef Vogt, Zur Spiritualität des frühen irischen Mönchtums, in: Heinz Löwe (Hrg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1982, 26–51 und v. Padberg (wie Anm. 7) 265.

¹⁰ Dazu Henry Mayr-Harting, St Wilfrid in Sussex, in: Malcolm James Kitch (Hrg.), *Studies in Sussex Church History*, London 1981, 1–17 und Stancliffe (wie Anm. 7) 170–175 f.

¹¹ Zusammenfassung des Forschungsstandes durch Arnold Angenendt, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (= Münstersche Mittelalter-Schriften 6), München 1972, 124–175 und v. Padberg (wie Anm. 7) 61–68.

¹² Gregorio Penco, La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica, in: *Rivista di ascetica et mistica* 8 (1963) 148–160 und Lutz E. v. Padberg, *Heilige und Familie. Stu-*

Es waren seit dem späten 6. Jahrhundert die irischen Mönche, die die im altirischen Recht bei schweren Vergehen vorgesehene Verbannung in ein freiwilliges Bußwerk umwandelten und in die Fremde zogen, dabei immer auch missionarisch wirkend. Die Angelsachsen konzentrierten sich dann bei der Peregrinatio mehr auf Romwallfahrten und insbesondere auf die Mission¹³. Erst dadurch erlangte die asketische Lebensform bei der Formung des frühmittelalterlichen Europa ihre geschichtliche Wirksamkeit. Die zielgerichtete Aktivität von Missionarsgruppen entschädigte den einzelnen Peregrini für den Verlust der Heimat durch die Integration in einen geistlichen Verband, der gleichsam eine Erscheinung himmlischer Realität auf Erden darstellte und überdies die Grenzen gentilen Denkens aufzubrechen vermochte. Denn, so sah es Liudger, Gott berief sich aus den eben christianisierten Völkern ein neues Volk, das in übergentiler Weise in der Festigung und weiteren Ausbreitung des Evangeliums zusammenwirkte¹⁴.

Etliche von diesen Mönchen und Missionaren des 7. und 8. Jahrhunderts sind als Peregrini auch nach Rom gezogen, manche sogar mehrmals. Wann und warum haben sie das getan? War die Apostelstadt für sie ein Zufluchtsort, wenn der Gegendruck der nicht bekehrungswilligen Polytheisten zu bedrohlich wurde, sozusagen das Evakuierungszentrum bei Heidenkrisen? Waren für sie Romfahrten eher Dienstreisen oder Bildungsunternehmungen oder handelte es sich gar um Urlaub der frommen Art? Herrschte vielleicht schlichte Neugierde vor? Die Erörterung einiger Fallbeispiele von Romreisenden soll zur Klärung dieser Fragen beitragen. Grundlage dafür sind vor allem hagiographische Quellen, deren Eigenart und begrenzte Aussagebereitschaft hier nicht eigens erörtert werden muß¹⁵.

dien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger (= Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 83), Mainz ²1997 (¹1981) 86–109.

¹³ Vgl. Friedrich Prinz, Peregrinatio, Mönchtum und Mission, in: Knut Schäferdiek (Hrg.), Die Kirche des früheren Mittelalters (= Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 2/1), München 1978, 445–465 und Arnold Angenendt, Peregrinatio, in: LMA 6 (1993) 1882 f.

¹⁴ Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liudgero, Hrg. Oswald Holder-Egger (= MGH SS 15,1), Hannover 1887; ND 1992, 63–79, c. 8, 73 Z. 39–44 und c. 11, 75 Z. 26–33; dazu Lutz E. v. Padberg, Unus populus ex diversis gentibus. Gentilismus und Einheit im früheren Mittelalter, in: Christoph Lüth – Rudolf W. Keck – Erhard Wiersing (Hrg.), Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht (= Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 17), Köln – Weimar – Wien 1997, 155–193, hier 162–166.

¹⁵ Vgl. Dieter von der Nahmer, Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Darmstadt 1994; v. Padberg (wie Anm. 7) 23–31 und Theofrid Baumeister, Hagiographie, in: LThK 4 (³1995) 1143–1147.

II. Romreisende

1. Ein geradezu leidenschaftlicher Romfahrer war Benedict Biscop (627/628–689), der innerhalb von knapp 35 Jahren sechsmal in die ewige Stadt reiste¹⁶. Motivation und Ergebnisse seiner Rombesuche sind, soweit Beda darüber informiert, geradezu prototypisch für entsprechende spätere Unternehmungen. Die erste Reise trat der northumbrische Adelige aus dem Kreis um König Oswiu um 653 zusammen mit Wilfrid an, von dem er sich jedoch in Lyon trennte, weil dieser ihm nicht schnell genug nach Rom strebte. Als er 654 dort ankam und im Andreaskloster Quartier bezog, wird er der erste angelsächsische Rombesucher seit langem gewesen sein. Benedicts Ziel war es, an den Apostelgräbern zu beten und die *vita ecclesiastica* in Rom mit der Absicht der anpassenden Nachahmung kennenzulernen¹⁷. Es ist unbekannt, wie lange er sich in Rom aufhielt und wann er nach Northumbrien zurückkehrte. Nach einem späteren, von Beda zitierten Selbstzeugnis hat Benedict Biscop in siebzehn Klöstern die dortigen Gebräuche und Regeln studiert¹⁸. Möglicherweise geschah das nach 654 auf einer länger dauernden Rückreise durch Italien und das Frankenreich, gibt es doch erst zehn Jahre später wieder verlässliche Nachrichten zu Benedicts Lebensweg. Die Stadt des heiligen Petrus muß ihn jedenfalls so begeistert haben, daß er 664/665 zum zweiten Mal für einige Monate in ihren Mauern verweilte, „um die Freuden des Lernens zu genießen“¹⁹. Anschließend hielt Benedict sich zwei Jahre (665–667) in Lérins auf, wo er Mönch wurde. Noch dort ergriff ihn erneut die „Liebe zum Apostelfürsten Petrus“²⁰, der er 667 nicht widerstehen konnte und deshalb zum dritten Mal nach Rom zog. Vermutlich wollte Benedict sein Leben in beschaulichem Mönchsdasein in Lérins mit gelegentlichen Abstechern nach Rom beschließen. Dort aber beordnete ihn Papst Vitalian als Übersetzer von Theodor von Tarsus in seine Heimat zu-

¹⁶ Einführend mit weiteren Hinweisen Patrick Wormald, *Bede and Benedict*, in: Gerald Bonner (Hrsg.), *Famulus Christi*, London 1976, 141–169; Eric Fletcher, *Benedict Biscop*, Jarrow 1981; ND in: Michael Lapidge (Hrsg.), *Bede and his World. The Jarrow Lectures*, 1958–1993, Aldershot 1994, 541–554; Donald A. Bullough, *Benedict Biscop*, in: LMA 1 (1980) 1856 f. und Pius Engelbert, *Benedict Biscop Baducing*, in: LThK 2 (³1994) 201 f. Zur teilweise unsicheren Chronologie werden unterschiedliche Angaben gemacht.

¹⁷ *Historia abbatum auctore Beda*, in: Charles Plummer (Hrsg.), *Venerabilis Baedae opera historica* 1, Oxford 1896; ND 1969, 364–387, c. 2, 365: *Dimissa ergo patria Romam adiit, beatorum apostolorum, quorum desiderio semper ardere consuevit, etiam loca corporum corporaliter uisere atque adorare euraui; ac patriam mox reuersus, studiosius ea quae uidit ecclesiasticae uitae instituta, diligere, uenerari, et quibus potuit praedicare non desiit.*

¹⁸ Beda, *Hist. abb.* (wie Anm. 17) c. 11, 374 f.: *Neque enim putare habetis, ... quod ex meo haec quae uobis statui decreta inductus corde protulerim. Ex decem quippe et septem monasteriis quae inter longos meae crebre peregrinationis discursus optima conperi, haec uniuersa didici, et uobis salubriter obseruanda contradidi.* Vgl. Fletcher (wie Anm. 16) 542.

¹⁹ Beda, *Hist. abb.* (wie Anm. 17) c. 2, 365 f.: *et non pauca scientiae salutaris quemadmodum et prius hausta dulcedine.*

²⁰ Beda, *Hist. abb.* (wie Anm. 17) c. 2, 366: *rursus beati Petri apostolorum principis amore deuictus.*

rück²¹. Schon 671 war Benedict wieder in Rom, wo er diesmal viele Bücher theologischen Inhalts erwerben konnte²². Nach der Rückkehr gründete er 673/674 zunächst das Peterskloster Monkwearmouth und 681/682 in der Nähe das Pauluskloster Jarrow, die er nicht nach benediktinischer, sondern nach Mischregelobservanz führte. Offensichtlich hat Benedict aus den *consuetudines* der zahlreichen von ihm besuchten Klöster das ausgewählt, was ihm für seine Klostergemeinschaft günstig erschien²³. Kaum hatte er die Gründungsphase von Monkwearmouth abgeschlossen, reiste er 678 schon wieder nach Rom. Diese fünfte Fahrt könnte man als triumphale Einkaufstour bezeichnen, so reich bepackt trat Benedict 679/680 die Rückreise an. Im Gepäck hatte er nach Bedas Aufzählung eine große Menge Bücher zu allen möglichen Themen, Reliquien von Aposteln und Märtyrern, Codices für den liturgischen Gesang sowie den Archikantor Johannes als Lehrer des Kirchengesanges *iuxta morem Romanae*, die Exemtionsurkunde für sein Kloster von Papst Agatho und schließlich Bilder von Maria, den zwölf Aposteln, aus den Berichten der Evangelien und den Visionen der Johannesoffenbarung, *picturas imaginum sanctorum*, zum Schmuck der von ihm erbauten Peterskirche²⁴. Seine letzte, die sechste Romreise unternahm Benedict wohl 684 bis 686, und wiederum wuchs dadurch der Ausrüstungsbestand seiner Klöster erheblich. Zur Beute gehörten zahlreiche Bücher, *magna copia voluminum sacrorum*, weitere Bilder sowie liturgische Gewänder und Geräte²⁵.

Benedict Biscop, so läßt sich zusammenfassen, war offensichtlich ein begeisterter Freund der Apostelstadt und Verehrer ihrer Heiligen, was sich nicht zuletzt in dem Paulus- und Petruspatrozinium seiner northumbri-schen Klöster zeigt. Er reiste aus Bildungshunger und wissenschaftlicher Neugier. Die von ihm erworbenen Bücher, *bibliothecam nobilissimam*, deren Bestand nach seinem Testament nicht auseinandergerissen werden durfte, bildeten den Grundstock für eine der besten Bibliotheken im frühmittelalterlichen Nordeuropa²⁶. Auch sonst scheint er alles gesammelt zu haben,

²¹ Beda, Hist. abb. (wie Anm. 17) c. 3, 366 f.; dazu Fletcher (wie Anm. 16) 542–544.

²² Beda, Hist. abb. (wie Anm. 17) c. 4, 367: *librosque omnis diuinæ eruditionis non paucos uel placito prætio emptos, uel amicorum dono largitos retulit*.

²³ Nach der Bemerkung von Beda, Hist. abb. (wie Anm. 17) c. 15, 379: *in duobus locis posito uni monasterio, beatorum apostolorum Petri et Pauli*, ist Fletcher (wie Anm. 16) Formulierung 546 „twin monastery“ und „twin foundation“ treffender als der Begriff ‚Doppelkloster‘. Zur Gründung dort 545 f.; Henry Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, London³ 1991 (¹ 1972), 152–156 und Richard B. Dobson, *Jarrow-Wearmouth*, in: LMA 5 (1991) 307 f.; zur Regel vgl. Rebecca Weaver, *Benedict Biscop*, in: RGG 1 (⁴ 1998) 1289 f.

²⁴ Beda, Hist. abb. (wie Anm. 17) c. 6, 368–370: *multipliori quam prius spiritualium mercium fœnore cumulatus rediit*. Dazu Fletcher (wie Anm. 16) 548 f. und v. Padberg (wie Anm. 7) 118 (zur Bilderfrage), 122, 295 f.

²⁵ Beda, Hist. abb. (wie Anm. 17) c. 9, 373: *de Brittannia Romam adcurrrens, innumeris sicut semper ecclesiasticorum donis commodorum locapletatus rediit*.

²⁶ Beda, Hist. abb. (wie Anm. 17) c. 11, 375: *Bibliothecam, quam de Roma nobilissimam copiosissimamque aduexerat, ad instructionem ecclesiae necessariam, sollicitè seruari integram, nec per incuriam fedari, aut passim dissipari praecepit*. Dazu J.D.A. Ogilvy, *The Place of Wearmouth and Jarrow in Western Cultural History*, Jarrow 1968; ND in: Michael Lapidge (Hrg.), *Bede and his World. The Jarrow Lectures, 1958–1993*, Aldershot 1994, 237–246

was ihm für die Ausstattung von Monkwearmouth-Jarrow hilfreich erschien. Seine Rombegeisterung ging jedoch nicht so weit, daß er einfach alles Römische kopiert hätte. So hat er gewissermaßen in aktualisierter Konvention für sein Klosterwesen eine Mischregel befolgt. Auch ansonsten scheint Benedict Biscop nicht als Befehlsempfänger nach Rom gereist zu sein, sondern sich Entscheidungsfreiheit und Eigenständigkeit bewahrt zu haben.

2. Ein weiterer bekannter Romfahrer ist Wilfrid (634–709), Abt von Ripon und nacheinander Bischof von York, Leicester und Hexham. Die höchst wechselvolle Lebensgeschichte dieses northumbrischen Adligen zeigt, daß er eher zum königgleichen Herrschen denn zum bischöflichen Lenken geeignet war²⁷. 654, 679 und 703/704, dreimal also war Wilfrid in Rom. Infolge dieser Reisen, noch mehr aber wohl aus taktischem Kalkül, ist er zu „einem glutvollen Eiferer für das römische Kirchensystem“ geworden²⁸. Das zeigt schon Wilfrids erste, nach Absprache mit Königin Eanflaed von Northumbrien unternommene Reise, die einen längeren Aufenthalt bei Erzbischof Dalfinus-Aunemundus von Lyon unterbrach. Anlaß dieser Romfahrt war, so behauptet zumindest Beda, daß Wilfrid im Kloster Lindisfarne bemerkte, der ‚von den Iren überlieferte Weg der Tugend sei keineswegs vollkommen‘. Deshalb wollte er prüfen, ‚welche kirchlichen und monastischen Bräuche beim Apostolischen Stuhl befolgt würden‘²⁹. Eddius Stephanus, der Autor der Vita Wilfridi, deutet diesen Reisegrund etwas zurückhaltender an. Freilich schrieb er genauso aus der Rückschau wie Beda, da mag die spätere Entwicklung die Erinnerung ein wenig verändert haben. Denn als Wilfrid im Jahre 653 mit Benedict in England aufbrach, war er noch keine zwanzig Jahre alt, weshalb bei diesem damals noch unüblichen Unternehmen die Abenteuerlust keine geringe Rolle gespielt haben dürfte. In Rom, wo Wilfrid sich wie so viele Angelsachsen im Andreaskloster aufhielt, wurde er von dem Archidiakon Bonifatius in den vier Evangelien, der richtigen Osterberechnung und vielen anderen Dingen der kirchlichen Regeln unterwiesen³⁰. Die Reise hat sich gelohnt, denn 664 konnte Wilfrid auf der be-

und M.B. Parkes, *The Scriptorium of Wearmouth-Jarrow*, Jarrow 1982; ND ebd., 555–586.

²⁷ Siehe einführend David Peter Kirby (Hrg.), *Saint Wilfrid ad Hexham*, Hexham 1974; Gabriele Isenberg, *Die Würdigung Wilfrieds von York in der Historia Ecclesiastica gentis Anglorum Bedas und in der Vita Wilfridi des Eddius*. Ein Vergleich der verschiedenen literarischen Intentionen und der unterschiedlichen historischen Voraussetzungen, Diss. Münster 1978; David Peter Kirby, *Bede, Eddius Stephanus and the 'Life of Wilfrid'*, in: EHR 98 (1983) 101–114; Mayr-Harting (wie Anm. 23) 129–147; v. Padberg (wie Anm. 7) 419 (Reg.) und David W. Rollason, *Wilfrid*, in: LMA 9 (1998) 123–125.

²⁸ Suso Brechter, *Wilfrith*, in: LThK 10 (21965; ND 1986) 1124.

²⁹ Beda, *Hist. eccl.* (wie Anm. 6) V 19, 492: *animaduertit paulatim adulescens animi sagacis minime perfectam esse uirtutis uiam, quae tradebatur a Scottis, proposuitque animo uenire Romam, et qui ad sedem apostolicam ritus ecclesiastici siue monasteriales seruarentur uidere*. Vgl. *Vita Wilfridi episcopi Eboracensis auctore Stephano*, Hrg. Wilhelm Levison (= MGH SS rer. Merov. 6), Hannover – Berlin 1913; ND 1979, 163–263; hier benutzte Ausgabe: Bertram Colgrave (Hrg.), *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge 1927; ND 1985, c. 3 f., 8–11 und v. Padberg (wie Anm. 12) 92–94.

³⁰ Beda, *Hist. eccl.* (wie Anm. 6) V 19, 494: *quattuor euangeliorum libros ex ordine didi-*

rühmten Synode von Whitby (Streanaesheal) vor dem königlichen Schiedsrichter Oswiu diese Regeln mit durchschlagendem Erfolg gegenüber den Iren durchsetzen. Auch wenn Beda in seiner notorischen Romorientierung die dortige Konfrontation übertrieben dargestellt haben mag, ist es doch Wilfrid gewesen, der als rücksichtsloser Reformier England auf den Weg unter die römische Observanz brachte³¹. Deshalb hatte er zuvor auch schon in seinem Kloster Ripon die römische Liturgie und die Benediktregel eingeführt³².

Die beiden weiteren Romreisen Wilfrids stehen jeweils im Zusammenhang mit Problemen seines Bischofsamtes. Als Erzbischof Theodor von Canterbury nach der Synode von Hertford 673 Wilfrids Diözese York gegen dessen Willen aufteilte, machte er sich 678 auf den Weg nach Rom. Nachdem Wilfrid ein Jahr lang in Friesland missioniert hatte, traf er 679 dort ein, wo ihn eine Synode unter Papst Agatho von allen Vorwürfen freisprach und ihn wieder einsetzte³³. Wilfrid blieb noch bis 680 in Rom und besuchte die dortigen Gräber der Heiligen. Neben vielen anderen Dingen, die Eddius nicht aufzählt, gelang es ihm, etliche Reliquien mit Authentiken zu erwerben. Der päpstliche Freispruch nutzte in England allerdings nicht viel, ganz im Gegenteil. König Ecgrith von Northumbrien setzte Wilfrid für neun Monate in strenge Einzelhaft. Schlimmer noch, des Königs zweite Frau Iurminburg nahm Wilfrid ein ‚mit heiligen Reliquien gefülltes Reliquiar‘ weg und trug es, wie Eddius mit großer Empörung berichtet, als Schmuck³⁴. Auch nach seiner dann doch noch erfolgten Wiedereinsetzung kam Wilfrid nicht zur Ruhe. Wieder gab es Unstimmigkeiten um sein Bistum, diesmal mit König Aldfrith von Northumbrien und Erzbischof Berhtwald von Canterbury. Deshalb reiste Wilfrid 703/704 als nun schon Siebzigjähriger zum dritten Mal nach Rom, appellierte an den Papst und wurde von Johannes VI. reha-

cit, computum paschae rationabilem et alia multa, quae in patria nequiuierat, ecclesiasticis disciplinis accommoda ... percepit. Vita Wilfridi (wie Anm. 29) c. 5, 10–13.

³¹ Dazu Beda, Hist. eccl. (wie Anm. 6) III 25, 282–295 und Vita Wilfridi (wie Anm. 29) c. 10, 20–23 sowie Mayr-Harting (wie Anm. 23) 103–113; Hanna Vollrath, Die Synoden Englands bis 1066 (= Konziliengeschichte Reihe A: Darstellungen), Paderborn 1986, 48–57; Patrick Wormald, The Venerable Bede and the ‚Church of the English‘, in: Geoffrey Rowell (Hrg.), The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism, Wantage 1992, 13–32 und v. Padberg (wie Anm. 7) 69.

³² Vita Wilfridi (wie Anm. 29) c. 8, 16–19 und Beda, Hist. eccl. (wie Anm. 6) V 19, 494. Nach Beda hatte König Alhfrith von Deira das Kloster zunächst Mönchen gegeben, *qui Scottos sequebantur*. Als diese sich jedoch weigerten, *quam pascha catholicum ceterosque ritus canonicos iuxta Romanae et apostolicae ecclesiae consuetudinem recipere*, hat er es dann aber Wilfrid geschenkt, *quem melioribus imbutum disciplinis ac moribus uidit*. Vgl. Michael Roper, Wilfrid's Landholdings in Northumbria, in: David Peter Kirby (Hrg.), Saint Wilfrid ad Hexham, Hexham 1974, 61–79 und Fletcher (wie Anm. 16) 547.

³³ Vita Wilfridi (wie Anm. 29) c. 24–33, 48–69. Zum Aufenthalt in Friesland Knut Schäferdiek, Fragen der frühen angelsächsischen Festlandmission, in: FMSt 28 (1994) 172–195; ND in: Ders., Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter, Hrg. Winrich A. Löhr – Hanns Christof Brennecke (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 64), Berlin – New York 1996, 487–510.

³⁴ Vita Wilfridi (wie Anm. 29) c. 34, 70 f.

bilitiert. Eine Nebenfrucht dieser Fahrt waren auch diesmal Reliquien mit Authentiken sowie liturgische Gewänder³⁵.

Wilfrids Romreisen haben neben vergleichbaren Zielen wie Reliquien-erwerb und Regelstudium einen erkennbar anderen Charakter als die Benedicts. Wilfrid ging es vornehmlich darum, durch Appellation die Unterstützung des Papstes für seine Pläne zu bekommen. Vor allem aber scheint Wilfrid anders als Benedict in der Auseinandersetzung mit den Iren konsequenter das in seinem Einflußbereich umgesetzt zu haben, was Beda als die ‚besseren Regeln und Sitten‘ Roms ansah³⁶. Bei Wilfrid handelte es sich nicht um Bildungsfahrten, sondern um Dienstreisen.

3. Der dritte aus Northumbrien stammende Romfahrer in dieser Reihe ist Willibrord (658–739), Missionar und Erzbischof der Friesen sowie Abt von Echternach³⁷. Seit 690 auf den Spuren Wilfrids in Friesland tätig, reiste er 692 und 695 in die Apostelstadt. Das programmatisch Neue in Willibrords Mission ist bekanntlich, daß er sich in einer Art doppelter Rückversicherung sowohl vom fränkischen Herrscher wie auch vom Papst beauftragen ließ und damit den ersten „Ansatzpunkt der großen, die Geschichte des abendländischen Mittelalters bestimmenden Roma-zentrischen Kirchenorganisation nördlich der Alpen“ schuf³⁸. Nachdem Willibrord von Pippin dem Mittleren die *licentia praedicandi* erhalten hatte, zog er 692 aus eigenem Antrieb, wohl aber mit Pippins Einverständnis und vielleicht auch im Gespräch mit Wilfrid, nach Rom, um sich bei Papst Sergius die *licentia euangelizandi gentibus* zu holen³⁹. Bald darauf, im Jahre 695, und nur diese Reise registriert Willibrords Hagiograph Alkuin, besuchte er erneut die ewige Stadt. Diesmal

³⁵ Vita Wilfridi (wie Anm. 29) c. 49–57, 100–125, bes. c. 55, 120: *Ille autem sanctus pontifex noster sciens obedire, cum sociis loca sanctorum circumiens moreque suo ab electis viris sanctas reliquias nominatim congregans aliaque indumenta purpureaque et serica ad ornamenta ecclesiarum lucratus.*

³⁶ Siehe das Zitat oben in Anm. 32 sowie Friedrich Prinz, Zum fränkischen und irischen Anteil an der Bekehrung der Angelsachsen, in: ZKG 94 (1984) 315–336.

³⁷ Einführend Camille Wampach, Willibrord. Sein Leben und Lebenswerk, Luxemburg 1953; Arnold Angenendt, Willibrord im Dienste der Karolinger, in: AHVNRh 175 (1973) 63–113; Georges Kiesel – Jean Schroeder (Hrg.), Willibrord. Apostel der Niederlande. Gründer der Abtei Echternach. Gedenkgabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars, Luxembourg 1989; Anton G. Weiler, Willibrords missie. Christendom en cultuur in de zevende en achte eeuw, Hilversum 1989; P. Bange – Anton G. Weiler (Hrg.), Willibrord, zijn wereld en zijn werk (= Middeleeuwse Studies 6), Nijmegen 1990 und Stefan Schipperges, Willibrord, in: LMA 9 (1998) 213.

³⁸ Wolfgang H. Fritze, Zur Entstehungsgeschichte des Bistums Utrecht. Franken und Friesen 690–734, in: RhV 35 (1971) 107–151, hier 151 sowie vor allem Arnold Angenendt, Willibrord als römischer Erzbischof, in: Georges Kiesel – Jean Schroeder (Hrg.), Willibrord. Apostel der Niederlande. Gründer der Abtei Echternach. Gedenkgabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars, Luxembourg 1989, 31–41.

³⁹ Beda, Hist. eccl. (wie Anm. 6) V 11, 460: *Primis sane temporibus aduentus eorum in Fresiam, mox ut conperiit Willibrord datam sibi a principe licentiam ibidem praedicandi, acceleravit uenire Romam, cuius sedi apostolicae tunc Sergius papa praeerat, ut cum eius licentia et benedictione desideratum euangelizandi gentibus opus iniret.* Zur Beteiligung Wilfrids Augustinus van Berkum, Willibrord en Wilfried. En onderzoek naar hun wederzijdse betrekkingen, in: Sacris erudiri 23 (1978/79) 347–415, hier 407 ff.

ging Willibrord im Auftrag Pippins mit dem Ziel, zum Erzbischof der Friesen geweiht zu werden, *Fresonum genti archiepiscopus ordinaretur*, wie es denn auch geschah⁴⁰. Anders als sonst beschreibt Beda diese beiden Romfahrten nicht als Pilgerunternehmen, sondern als gezielte Dienstreisen eines Missionars zu Papst Sergius⁴¹. Dementsprechend blieb Willibrord auch keine Zeit zum frommen Tourismus, war er doch bei der zweiten Reise nur vierzehn Tage am Ort. Trotzdem reichte es beidemale noch dazu, Reliquien und liturgische Gewänder zu erwerben.

Die Frage bleibt, was Willibrord darüber hinaus von diesen Kurzvisiten an Romorientierung übernommen hat. Immerhin hatte er seit 678 zwölf Jahre in Irland verbracht und seine Klostergründungen wirken wie „die Bildung einer geradezu irisch erscheinenden Klosterparochia“⁴². Andererseits scheint er mit der Firmung eine Eigenart der römischen Liturgie befolgt zu haben, war aber auch bereit, wie die Echternacher Abschrift des Martyrologium Hieronymianum (704–711) zeigt, fränkisch-gallikanische Eigenheiten zu berücksichtigen. Schließlich findet sich in Willibrords berühmtem Kalender der Name Benedikt, die wohl früheste Verzeichnung in einem liturgischen Kalender, ohne daß man ihn deshalb einen Benediktiner nennen darf⁴³. Utrecht jedenfalls war ein römisch geprägter Kirchensprengel, eine *episcopalis sedis subiecta Romano pontifici*, wie Bonifatius in einer späteren Auseinandersetzung mit dem Kölner Bischof formuliert hat⁴⁴. Kurzum,

⁴⁰ Beda, Hist. eccl. (wie Anm. 6) V 11, 462: *Postquam uero per annos aliquot in Fresia, qui aduenerant, docuerunt, misit Pippin fauente omnium consensu uirum uenerabilem Willibrordum Romam, cuius adhuc pontificatum Sergius habebat, postulans, ut eidem Fresonum genti archiepiscopus ordinaretur*. Vgl. Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuini, Hrg. Wilhelm Levison (= MGH SS rer. Merov. 7), Hannover 1919–1920; ND 1997, 81–141, c. 6 f., 121 f., wo die beiden Romreisen zu einer zusammengezogen sind. Zu Alkuins hagiographischer Umarbeitung der Vorlage Bedas Schäferdiek (wie Anm. 33) 498 f. sowie István Bejczy, Ein Zeugnis Alkuins: Die *Vita Willibrordi*, in: Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis 70 (1990) 121–139 und v. Padberg (wie Anm. 12) 19–27. Beda nennt als Weihedatum den Caecilientag 696, dazu Wampach (wie Anm. 37) 236–239. Zur Bedeutung Arnold Angenendt, „Er war der Erste ...“ Willibrords historische Stellung, in: P. Bange – Anton G. Weiler (Hrg.), Willibrord, zijn wereld en zijn werk (= Middeleeuwse Studies 6), Nijmegen 1990, 14–34, hier 18–23.

⁴¹ Vgl. Jean Schroeder, Willibrord und Rom. Zu den beiden Papstbesuchen des Apostels der Friesen, in: Hémecht 37 (1985) 5–13, hier 10 f.; ferner Wampach (wie Anm. 37) 218. Das Vorbild des fränkischen Missionars Amandus; dazu Joseph Prinz, Amandus, in: LMA 1 (1980) 510; dürfte geringer anzusetzen sein als noch von Theodor Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Darmstadt 1954; mit einem Nachwort zum Neudruck 1972, 99 vermutet wurde.

⁴² Angenendt (wie Anm. 40) 19 und Ders. (wie Anm. 37) 86–91; ferner Rob Meens, Willibrords boeteboek?, in: Tijdschrift voor Geschiedenis 106 (1993) 163–178.

⁴³ Nach Angenendt (wie Anm. 40) 19 f. Zu dem Gedenkeintrag Henry A. Wilson (Hrg.), The Calendar of St. Willibrord. From MS Paris Lat. 10837. A Facsimile with Transcription, Introduction and Notes (= Henry Bradshaw Society 55), London 1918, 5, 24. Anders Augustinus van Berkum, Réflexions sur la physiognomie spirituelle de Saint Willibrord et de ses compagnons, in: Echternacher Studien 2 (1982) 7–18, hier 10: „Willibrord et ses compagnons ont été des bénédictins“.

⁴⁴ Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 109, 340 Z. 29.

man wird sagen können, „daß Willibrord durchaus eine Verbindung mit Rom erstrebte“, bei ihm allerdings noch die „strikten Konsequenzen, wie sie Bonifatius aus der Rom-Bindung“ ziehen sollte, fehlten⁴⁵. Eine überraschende Neuerung gegenüber dem bis dahin bestimmenden irofränkischem Mönchtum war das allemal. Zukunftsweisend, und da kommen wieder die Romreisen ins Spiel, war vor allem die von Pippin mitgetragene Bindung des Erzbischofsamtes an die Palliumverleihung in Rom, die erstmals Gregor der Große bei der Angelsachsenmission verlangt hatte. Das war nun wirklich ein Umsturz in der bis dahin geltenden Kirchenverfassung, denn es bot den Päpsten die Möglichkeit, „in die landeskirchlichen Verhältnisse einzugreifen und die zentralen Metropolitansitze an sich zu binden“⁴⁶. Ob Pippin die Tragweite seiner Entscheidung, Willibrord nach Rom zu schicken, überblickte, ist eine andere Frage. Willibrords kurze Dienstreisen hatten jedenfalls lang andauernde Folgen.

4. Reine Dienstreisen nach Rom sind auch bei Bonifatius (672/675–754), dem unbeugsamen Missionar und Kirchenreformer, Erzbischof und päpstlichen Legaten für Germanien, zu verzeichnen⁴⁷. Er war es, der die angelsächsische Romorientierung „zur Präzision hochgetrieben hat“⁴⁸. Seine drei Romfahrten sind rasch aufgezählt: 718/719 zog Bonifatius nicht nur als Pilger *ad limina beati Petri apostoli*, sondern vor allem, um sich von Papst Gregor II. als Missionar zu den ‚wildern Völkern Germaniens‘ entsenden zu lassen⁴⁹. Dieser verpflichtete ihn vor allem auf die Einhaltung der römischen Amtsvorschriften, namentlich der Tauf liturgie, *disciplinam sacramenti ex formula officiorum sanctae nostrae apostolicae sedis instructionis*⁵⁰. Wie seine Vorgänger, so wurde auch Bonifatius bei dieser Gelegenheit reichlich mit Reliquien ausgestattet. Nichts belegt übrigens seine Rombindung so sehr wie die

⁴⁵ Angenendt (wie Anm. 40) 20; vgl. Fritze (wie Anm. 38) 151.

⁴⁶ Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart – Berlin – Köln ²1995 (¹1990) 276.

⁴⁷ Zur Einführung Schieffer (wie Anm. 41); Sankt Bonifatius (wie Anm. 2); Lutz E. v. Padberg, Wynfrehth-Bonifatius (= Brockhaus Taschenbuch 1104), Wuppertal – Zürich 1989; Johannes Fried, Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024 (= Propyläen Geschichte Deutschlands 1), Berlin 1994, 221–236 und zuletzt Wilfried Hartmann, Bonifatius, in: RGG 1 (⁴1998) 1685 f.

⁴⁸ Angenendt (wie Anm. 40) 29.

⁴⁹ Vita Bonifatii auctore Willibaldo, Hrg. Wilhelm Levison (= MGH SS rer. Germ. in usum schol. 57), Hannover – Leipzig 1905; ND 1977, 1–58; hier benutzte Ausgabe: Willibalds Lebens des Bonifatius, Hrg. Reinhold Rau (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 4b), Darmstadt ³1994, 451–525, c. 5, 483 Z. 3 und Z. 22–26: *tum etiam postulata atque accepta apostolicae sedis benedictione et litteris a beatissimo pape ad inspiciendos inmanissimos Germaniae populos directus est, ut, an inculta cordium arva euangelico arata vomere praedicationis recipere semen voluissent, consideraret*. Vgl. Arnold Angenendt, Princeps imperii – Princeps apostolorum. Rom zwischen Universalismus und Gentilismus, in: Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter, Opladen 1989, 7–44.

⁵⁰ Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 12, 44–47, bes. 46 Z. 22–25; eingehend dazu Arnold Angenendt, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: RQ 72 (1977) 133–183.

Tatsache, daß er fortan fast ausschließlich den ihm damals gegebenen Namen Bonifatius führte⁵¹. Bei seiner zweiten Romreise wurde er am 30. November 722 zum Bischof geweiht. Gregor II. nahm Bonifatius den römischen Amtseid ab und schärfte ihm neben den Amtsvorschriften, die er schriftlich in Form einer altkirchlichen Rechtssammlung ausgehändigt bekam, ein, alle unkanonisch lebenden Bischöfe sofort nach Rom zu melden⁵². Nicht zuletzt aus diesem Befehl sind in den folgenden Jahren die rege Papstkorrespondenz des Bonifatius und die zahlreichen Dienstreisen seiner Boten nach Rom erwachsen. Die dritte Romreise 737/738 brachte die Ernennung zum Legaten für Germanien und diente vornehmlich der Mitarbeiterrekrutierung⁵³. Reich beladen mit Reliquien und Geschenken verließ Bonifatius Papst Gregor III.; einem Papst ist er danach nie mehr persönlich begegnet.

Daß Bonifatius die Bindung der fränkischen Kirche an das Papsttum zu einem zukunftssträchtigen Fundament ausgebaut hat, ist hinlänglich bekannt und muß nicht weiter ausgeführt werden. Aufgrund seiner *familiaritas* mit den Päpsten bemühte er sich stets, Übung und Lehre der *sancta apostolica romana ecclesia* zu folgen⁵⁴. Bedenkt man die offensichtlich eingehenden Skrutinien, die seiner Bischofsweihe vorausgingen, den geleisteten Bischofseid, die Verpflichtung auf die kirchlichen Rechtsvorschriften und das geradezu skrupulöse Verhalten des Bonifatius, die Päpste wegen jeder Kleinigkeit um Weisung anzugehen, so könnte darin ein lebenslanger formaler Gehorsamsakt gesehen werden. Dieser Aspekt hat in dem Verhältnis des Bonifatius zu Rom sicherlich eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. Damit verband sich jedoch nach Ausweis seiner Briefe wie auch der Synodalprotokolle eine den Gehorsam noch überhöhende Perspektive, nämlich die des Monogenismus, die einst von Augustinus entfaltet worden war⁵⁵. Die *unitas*

⁵¹ Siehe Christoph Weber, Die Namen des hl. Bonifatius, in: Fuldaer Geschichtsblätter 30 (1954) 39–66 und v. Padberg (wie Anm. 7) 65 mit Anm. 18.

⁵² Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 16–18, 62–71 und Vita Bonifatii (wie Anm. 49) c. 6, 490–493; dazu Schieffer (wie Anm. 41) 144 und v. Padberg (wie Anm. 7) 70–75.

⁵³ Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 41, 120 f. und Vita Bonifatii (wie Anm. 49) c. 7, 500 f. Zur Gewinnung von Mitarbeitern vgl. Ian Wood, Missionary Hagiography in the Eighth and Ninth Centuries, in: Karl Brunner – Brigitte Merta (Hrg.), Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 31), Wien – München 1994, 189–199; v. Padberg (wie Anm. 7) 88–95 und Ders. (wie Anm. 12) 110–150. Zur Personalstruktur des Kreises um Bonifatius siehe die nützliche Zusammenstellung von Stefan Schipperges, Bonifatius ac socii eius. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung des Winfrid-Bonifatius und seines Umfeldes (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 79), Mainz 1996, 23–182, dort 218–226 zu den Romfahrten.

⁵⁴ Etwa Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 108, 338 Z. 2 und Nr. 26, 90 Z. 5; Verzeichnis der einschlägigen Stellen bei v. Padberg (wie Anm. 7) 70–75. Von einem „Untertanenverhältnis“, wie Zwölfer (wie Anm. 2) 87 es tut, kann man danach jedenfalls nicht sprechen.

⁵⁵ Vgl. etwa Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 78, 238–255, bes. 240 Z. 14–24; dazu v. Padberg (wie Anm. 3) 172–180 und Wilfried Hartmann, Zur Autorität des Papsttums im karolingischen Frankenreich, in: Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000, Hrg. Dieter R. Bauer u.a., Sigmaringen 1998, 113–132; zum Monogenismus Arnold Angenendt, Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der *Origo gentis* im

der Kirche als Fundament des Heils und damit als Motivation der Missionsarbeit forderte die übergentile *familiaritas* zwischen den Trägern der Christianisierung⁵⁶. Garant und Zentrum dieser Einheit war nun einmal Rom. Mit dieser Sicht folgte Bonifatius jenem schon von den Päpsten des 5. Jahrhunderts erhobenem Anspruch, „daß nämlich alles Heil von Rom erfließe und alle Kirchen dem Apostelfürsten Petrus, der überhaupt als der eigentliche Kirchenbegründer im ganzen Okzident zu gelten habe, unterworfen sein müßten“⁵⁷. So wie er seinen Bischofseid auf dem Grab des heiligen Petrus abgelegt hat, so verstand Bonifatius sein Verhältnis zu den Päpsten auch als *familiaritas* mit Petrus⁵⁸. Diesem wollte er dienen, und deshalb kann man seine Romfahrten auch als Petrusreisen bezeichnen. Bonifatius wird das nicht als römischen Zentralismus verstanden haben, sondern als die einzig richtige Sicht von der Heilsbedeutung der einen Kirche für die eine Menschheit in dem einen Reich, eine Vorstellung, der sich die Karolinger mehr und mehr anschlossen. Das durch die päpstlich-karolingische *Compaternitas* in besonderer Weise qualifizierte Bündnis der weltlichen und geistlichen Vormacht des Westens von 751/754 stand daher folgerichtig am Ende dieser Entwicklung⁵⁹. Das ist das Ergebnis der Rombeziehung des Bonifatius.

5. Gregor (ca. 708–777), der mit den Karolingern verwandte Missionar und Abt von Utrecht, war ein treuer Schüler des Bonifatius⁶⁰. Der Angelsachse wollte ihn zu seinem Nachfolger aufbauen und hat ihn wohl auch deshalb 737/738 mit auf seine dritte Romreise genommen. In einer einfühlsamen Skizze, die vermutlich eigene Erfahrungen verarbeitet, berichtet Gregors Schüler Liudger von diesem Unternehmen. Er stellt vor allem das Erlebnis des gemeinsamen Gebetes der ‚Familia des heiligen Apostelfürsten Petrus‘ für Bonifatius und seine Arbeit in den Mittelpunkt⁶¹. Die aufbauen-

Mittelalter, in: Peter Wunderli (Hrg.), *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, Sigmaringen 1994, 27–52 und v. Padberg (wie Anm. 14) 159–162.

⁵⁶ Vgl. Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 106, 334–337 sowie oben Anm. 54 und Lutz E. v. Padberg, *Zur Rolle des Gebetes im Leben des hl. Bonifatius*, in: *Cistercienser Chronik* 103 (1996) 115–126.

⁵⁷ Angenendt (wie Anm. 46) 276.

⁵⁸ Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 16, 62–65, bes. 64 Z. 10–13.

⁵⁹ Dazu mit weiteren Nachweisen v. Padberg (wie Anm. 7) 70.

⁶⁰ Siehe zuletzt mit weiteren Hinweisen Matthias Werner, *Adelsfamilien im Umkreis der frühen Karolinger. Die Verwandtschaft Irminas von Oeren und Adelas von Pfalzeln. Personengeschichtliche Untersuchungen zur frühmittelalterlichen Führungsschicht im Maas-Mosel-Gebiet* (= *Vorträge und Forschungen, Sonderband* 28), Sigmaringen 1982, 281–317; Arnold Angenendt, *Gregor v. Utrecht*, in: *LThK* 4 (31995) 1027; Schipperges (wie Anm. 54) 79–81 und v. Padberg (wie Anm. 12) 27–30.

⁶¹ *Vita Gregorii* (wie Anm. 14) c. 7, 72 Z. 35–73 Z. 3: *Sicque beatus vir et gradu decoratus et nomine coram omni clero et familia sancti Petri principis apostolorum et coram ipso Gregorio papa prostravit se et oravit, ut propter Deum et amorem sancti Petri ibidem ilico in ipsa ecclesia cum supplici devotione pro se flecteret genua sua omnis clerus qui praesens aderat, et ut unanimiter omnes orarent Deum beatumque Petrum intercessorem invitarent et auxiliatorem orationis suae, ut bono fide et Deo placabili terminare mereretur et concludere dies suos.* Zur Romfahrt (wobei Liudger die dritte Reise des Bonifatius mit der zweiten verwechselt hat) c. 8 73 Z. 26–29:

de Wirkung solchen Beistandes darf nicht unterschätzt werden. Gregor erwarb außerdem ‚mehrere Bücher der heiligen Schriften‘ und konnte mit den Brüdern Markhelm und Markwin zwei Angelsachsen als Schüler für die Missionsarbeit gewinnen⁶².

6. Ein herausragendes Beispiel für die angelsächsische Peregrinatio-Begeisterung bietet das mit Bonifatius verwandte Brüderpaar Willibald (700–787) und Wynnebald (701–761), Bischof von Eichstätt der eine und Abt von Heidenheim der andere⁶³. Als Willibald 720 in die Peregrinatio strebte, überredete er, für das Konzept der Pilgerreise erstaunlich genug, seinen Vater und seinen Bruder Wynnebald, ihn zu begleiten. Ihre Absicht war es offenbar, für immer in der ewigen Stadt in einer Art *schola peregrinorum* zu bleiben⁶⁴. Denn Hugeburc, eine Verwandte der Brüder, die zum Teil nach Willibalds Diktat deren Leben aufgezeichnet hat, berichtet, daß Wynnebald die Tonsur empfing und beide in klösterlicher Zucht lebten⁶⁵. Wohl 727 unterbrach Wynnebald seinen Daueraufenthalt in Rom, um in England vor allem in seiner Verwandtschaft für die geistliche Lebensform zu werben. Mit Erfolg, denn seine Schwester Walburga trat vermutlich daraufhin in ein an-

At in illo quoque ipso itinere, dum sanctus martyr Bonifatius Romae, sicut superius dictum est, sacro gradu sublimatus est, beatus Gregorius, praeceptor meus, cum electo magistro infatigabilis comes permansit, intrans et egrediens et pergens ad imperium eius, sicut semper solebat, in omni opere bono. Zur Nachfolgeplanung Schieffer (wie Anm. 41) 207; Werner (wie Anm. 60) 304 ff., 310 ff. und Fried (wie Anm. 47) 203.

⁶² Vita Gregorii (wie Anm. 14) c. 8, 73 Z. 31–36: *sed etiam plura volumina sanctorum Scripturarum, largiente Deo, illic acquisivit et secum inde ad profectum proprium discipulorumque suorum non modico labore domum advexit. Sed et pueros duos cum consensu magistri in discipulatum suum, Marchelmum videlicet et Marcwinum germanos de gente Anglorum, secum inde adduxit*; vgl. c. 14, 78 Z. 33–37. Zu dem Brüderpaar Schipperges (wie Anm. 54) 115 f.

⁶³ Literaturnachweise in dem Sammelband Harald Dickerhof – Ernst Reiter – Stefan Weinfurter (Hrg.), *Der hl. Willibald – Klosterbischof oder Bistumsgründer?* (= Eichstätter Studien NF 30), Regensburg 1990 sowie bei Schipperges (wie Anm. 54) 166–170 177–179; Lutz E. v. Padberg, *Willibald v. Eichstätt*, in: LMA 9 (1998) 211 f. und Ders., *Wunibald*, in: LMA 9 (1998) 368.

⁶⁴ Arnold Angenendt, *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, in: Heinz Löwe (Hrg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1982, 52–79, hier 75 und v. Padberg (wie Anm. 12) 94 f.

⁶⁵ *Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sanctimoniali Heidenheimensi*, Hrg. Oswald Holder-Egger (= MGH SS 15,1), Hannover 1887; ND 1992, 80–117; hier benutzte Ausgabe: Andreas Bauch, *Biographien der Gründungszeit. Texte, Übersetzung und Erläuterung* (= Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 1; Eichstätter Studien 8), Eichstätt 1984, 13–246, hier Vita Wynnebaldi c. 8, 138: *tonsuram accipere et Dei servitio se subiugare studivit* und Vita Willibaldi c. 3, 42: *illi duo germanii felicem monasterialis discipline vitam sub sacre legis moderamine ducebant*. Zur Entstehung der Doppelvita Lutz E. v. Padberg, *Archaische Tradition und christliche Intention. Zu autobiographischen und biographischen Elementen in einem hagiographischen Werk des 8. Jahrhunderts*, in: Carsten Peter Thiede (Hrg.), *Thema Autobiographie* (= Christlicher Glaube und Literatur 3), Wuppertal 1989, 17–46, hier 26 f. und Odilo Engels, *Die Vita Willibalds und die Anfänge des Bistums Eichstätt*, in: Harald Dickerhof – Ernst Reiter – Stefan Weinfurter (Hrg.), *Der hl. Willibald – Klosterbischof oder Bistumsgründer?* (= Eichstätter Studien NF 30), Regensburg 1990, 171–198.

gelsächsisches Kloster ein und ein namentlich nicht genannter leiblicher Bruder begleitete ihn 730 zurück nach Rom⁶⁶. Bis 739 ist er dort geblieben.

Sein Bruder Willibald aber unternahm von 723 bis 727 eine für die damalige Zeit höchst abenteuerliche Pilgerreise nach Palästina und lebte anschließend bis 729 in einer Zelle an der Apostelkirche zu Konstantinopel. Was waren seine Motive, Abenteuerlust oder Steigerung der Peregrinatio zur Christusnachfolge, von Neugierde getriebene Besichtigungsreise oder Suche nach einem angemessenen Ort zur Verwirklichung der monastischen Lebensform? Hugeburc zufolge verlangte Willibald ‚nach den Tugendhaltungen einer höheren und härteren Lebensweise‘ und sehnte sich ‚nach dem schmalen Weg eines strengeren Lebens gemäß den Vorschriften der monastischen Lebensform‘. Deshalb habe er ‚die Unbekanntheit des Pilgerdaseins auf sich zu nehmen‘ gewünscht, also einen höheren Grad als den bisherigen angestrebt⁶⁷. Entscheidend für seine Sehnsucht nach den ‚unbekannten Wegen der Pilgerschaft‘ dürfte Willibalds Ziel gewesen sein, *priorum exempla sanctorum militando, serviendo, mente et moribus sectando* nachzueifern⁶⁸. Als *miles Christi* und *inclitus cruciculus* sah er im himmlischen Kriegsdienst die ‚Stufenleiter der Jüngerschaft‘ und den Weg zum ewigen Leben⁶⁹. Die Peregrinatio war für Willibald der Weg ‚zur Rettung seiner Seele und zur Hilfe für das gegenwärtige Leben‘⁷⁰. Die bemerkenswerte Konzentration seines Reiseberichtes bei Ortsangaben auf Bezüge zum biblischen Geschehen weist auf den eigentlichen Kern seines Unternehmens, die Christus- und Apostelnachfolge.

Von 729 bis 739 lebte Willibald in dem sich noch in der Wiederaufbauphase befindlichen Bergkloster Monte Cassino. In verschiedenen Ämtern, so als Dekan und Pfrörtner, beteiligte er sich an der Erneuerung des Klosters und versuchte, so Hugeburc nach seinem Diktat, ‚die regulierte Lebensweise des heiligen Benedikt zu beachten‘⁷¹. Auch wenn Willibald dort vielleicht

⁶⁶ Vita Wynnebaldi (wie Anm. 65) c. 3, 140–143 und Lutz E. v. Padberg, Walburga, in: LMA 8 (1997) 1939 f.

⁶⁷ Vita Willibaldi (wie Anm. 65) c. 4, 44: *ad sublimioris rigidoris vitae virtutibus anhelando, iam non planam, sed arctam austerioris vitae viam per monachalis vite normam inhiando desiderabat et maioram iam tunc peregrinationis ignotitiam adire optabat, quam illa fuit, in qua tunc stare videbatur*; dazu Angenendt (wie Anm. 5) 143–150. Zur in der Vita c. 4, 44–75 geschilderten Reise zuletzt Klaus Guth, Die Pilgerfahrt Willibalds ins Heilige Land (723–727/29). Analyse eines frühmittelalterlichen Reiseberichts, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 75 (1982) 13–28; Doris Hagen, Die Pilgerreise des heiligen Willibald, in: Brun Appel u. a. (Hrsg.), Heiliger Willibald 787–1987. Ausstellungskatalog, Eichstätt 1987, 63–70; Friedrich Prinz, Hagiographische Texte über Kult- und Wallfahrtsorte. Auftragsarbeit für Kultpropaganda, persönliche Motivation, Rolle der Mönche, in: Hagiographica 1 (1994) 17–42, hier 30–33 und v. Padberg (wie Anm. 14) 184–193.

⁶⁸ Vita Willibaldi (wie Anm. 65) c. 1, 30; vgl. 3, 90: *ignotas peregrinationis vias probare volebat*.

⁶⁹ Vita Willibaldi (wie Anm. 65) praef., 28; c. 1, 32; c. 3, 38, 42 und c. 4, 44.

⁷⁰ Vita Willibaldi (wie Anm. 65) c. 5, 76: *in redemptionem animae et in opem presentis vitae*. Vgl. Andreas Bauch – Ernst Reiter, Sankt Willibald – Pilger, Mönch, Bischof, in: SMGB 98 (1987) 13–30, hier 19 und v. Padberg (wie Anm. 14) 186 f.; anders Engels (wie Anm. 65) 195.

⁷¹ Vita Willibaldi (wie Anm. 65) c. 5, 72–75: *Transacto itaque tunc 10 annorum intercapi-*

sein Leben zu beschließen gedachte, ließ er sich doch 739 nach Anordnung von Papst Gregor III. mit seinem Bruder Wynnebald von Bonifatius in die Missionsarbeit berufen. Das bedeutet, „daß die strenge Monastisierung, die dem benediktinischen Mönchtum wesentlich ist, selbst von einem Willibald noch nicht konsequent befolgt wurde“⁷².

Gleichwohl spricht einiges dafür, daß Bonifatius, der „sich nicht von allem Anfang an als Benediktiner verstanden zu haben“ scheint, erst durch seinen Verwandten Willibald näher mit Benedikt vertraut gemacht worden ist. Dieser könnte dann auch als Teilnehmer das energische Eintreten des Concilium Germanicum 742/743 für die Benediktregel mit veranlaßt haben⁷³. Das wäre dann tatsächlich eine erhebliche Auswirkung von Willibalds Aufenthalt in Monte Cassino. Eine innere Bindung dorthin hatten die Brüder allemal, und so haben auch Willibald das Eichstätter Domkloster, bei dem erstmals im Bonifatiuskreis auf das Vorbild Monte Cassinos verwiesen wird, und Wynnebald das 752 gegründete Eigenkloster Heidenheim in benediktinischer Orientierung geführt⁷⁴. Wynnebald wollte sogar nach Monte Cassino ‚zum heiligen Benedikt reisen und dort sein Leben beschließen‘. Die dortigen Mönche waren durchaus bereit, mit ihm die ‚brüderliche Lebensgemeinschaft zu teilen‘, aber der Familienrat lehnte Wynnebalds Wunsch ab, er dürfe die der Mutter Kirche gewonnenen Adoptivöhne nicht zu Waisenkindern machen⁷⁵. Monte Cassino scheint für die Brüder die Erfüllung rechten Mönchsdaseins gewesen zu sein, aber der eine mußte es aufgeben und der andere hat es nie erreicht.

dine, venerandus ille vir Willibaldus sacram sancti Benedicti regularis vitae institutionem, quam omnipotentis Dei auxilio illorumque adminiculo, quas super longa locorum stadia et super vastas bargainum vias in redemptionem animae et in opem presentis vitae requirebat, omnimodo prout fore possit observare conabat, et non solum ipse, sed alios cum illo in veneranda regularis vitae vestigia preibando perducebat.

⁷² Angenendt (wie Anm. 5) 148; vgl. Vita Willibaldi (wie Anm. 65) c. 5, 76–83 und v. Padberg (wie Anm. 12) 118–121.

⁷³ Zitat bei Angenendt (wie Anm. 40) 15; siehe Engels (wie Anm. 65) 195 und eingehend Harald Dickerhof, Zum monastischen Gepräge des Bonifatius-Kreises, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 71/72 (1978/79) 61–80. Zum Concilium Germanicum siehe Wilfried Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (= Konziliengeschichte Reihe A: Darstellungen), Paderborn 1989, 50 f.; Reinhold Kaiser, Bistumsgründung und Kirchenorganisation im 8. Jahrhundert, in: Harald Dickerhof – Ernst Reiter – Stefan Weinfurter (Hrsg.), Der hl. Willibald – Klosterbischof oder Bistumsgründer? (= Eichstätter Studien NF 30), Regensburg 1990, 29–67, hier 61 mit Anm. 125 und v. Padberg (wie Anm. 7) 210 mit Anm. 98.

⁷⁴ Vita Willibaldi (wie Anm. 65) c. 6, 84: *monasterium construere incipiebat atque oeco obidem sacram monasterialis vitae disciplinam in usum prioris vitae, quod videndo ad Sanctum Benedictum, et non solum ibi, sed in aliis multis monachorum mansionibus, quas ipse solers et so-phyrus vaste per ruras rimando explorabat, ast illorum cata normam venerandis vitae conversationem in semet ipso ostendendo exercebat.* Vgl. Vita Wynnebaldi (wie Anm. 65) c. 7, 152–155 und Dickerhof (wie Anm. 73) 71 f.

⁷⁵ Vita Wynnebaldi (wie Anm. 65) c. 8, 160: *magna mente devotione cupiebat, ut ad Sanctum Benedictum pergeret et ibi vitam finiret. Et cito postea misit nuntium suum ad Sancto Benedicto et rogabat abbatem et omnem congregationem, ut cum illis consortium vitaeque communionem illo habere licitum foret; et illi statim cum magno dignitatis reverentia illum accipere et secum habere promittebant.*

7. Sturmi (nach 700–779), der Bonifatiuschüler und erste Abt von Fulda, ist 747 mit der konkreten Absicht nach Rom und Monte Cassino gereist, um ‚das Leben der dort wohnenden Brüder und der Überlieferungen der Klöster gründlich‘ kennenzulernen⁷⁶. Fulda stand nach der Gründung am 12. März 744 zunächst ganz unter der Autorität des Eigenklosterherren Bonifatius, bis seine Mönche bald den dringenden Wunsch äußerten, ‚die Regel des heiligen Vaters Benedikt zu beachten‘ und sich ganz ‚der Richtschnur des monastischen Lebens‘ zuzuwenden⁷⁷. Sie selbst faßten den Beschluß zu einer Informationsreise, der dann von Bonifatius gutgeheißen wurde. Ein Jahr lang hielt sich Sturmi in Begleitung von zwei Brüdern in Rom und Mittelitalien auf. Wichtigstes Reiseziel war freilich Monte Cassino, was Eigil in der Vita Sturmi erstaunlicherweise verschweigt, aber durch den Supplex Libellus und die Vita Leobae gesichert ist⁷⁸. Nach der Rückkehr erstattete Sturmi Bonifatius Bericht, der ihm den Auftrag gab, Fulda ‚soweit wie möglich‘ nach benediktinischem Vorbild einzurichten. Nach Eigils Aussage ist fortan die Regel ‚in allem‘ beachtet worden, was mit dem Wachstum der *familia Christi* belohnt wurde⁷⁹. Gewiß ist Fulda keine Kopie von Monte Cassino

⁷⁶ Vita Sturmi abbatis auctore Eigilo, hier zitiert nach: Pius Engelbert, Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 29), Marburg 1968, 131–163, hier c. 14, 146 Z. 5–8: *in illa terra cunctis monasteriis lustratis et omnium mores ibi fratrum consistentium traditionesque monasteriorum ad plenum discens, integrum annum apud illa coenobia perseverans, secundo inde anno, repletus quibus viderat virtutibus regressus est*. Deutsche Übersetzung: Pius Engelbert, Eigil: Das Leben des Abtes Sturmi, in: Fuldaer Geschichtsblätter 56 (1980) 17–49. Zu Sturmi mit weiteren Nachweisen Karl Schmid, Die Frage nach den Anfängen der Mönchsgemeinschaft in Fulda, in: Ders. (Hrg.), Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter 1: Grundlegung und Edition der fuldischen Gedenküberlieferung (= Münstersche Mittelalter-Schriften 8,1), München 1978, 108–135; Johannes Fried, Fulda in der Bildungs- und Geistesgeschichte des früheren Mittelalters, in: Gangolf Schrimpf (Hrg.), Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen (= Fuldaer Studien 7), Frankfurt 1996, 3–38; Schipperges (wie Anm. 54) 142–146; Gereon Becht-Jördens, Sturmi, in: LMA 8 (1997) 269 f. und Lutz E. v. Padberg, Sturmi, in: LThK 9 (32000) 1062 f.

⁷⁷ Vita Sturmi (wie Anm. 76) c. 14, 145 Z. 21 – 146 Z. 3: *Porro cum fratres regulam sancti patris Benedicti inhianter observare desiderassent et ad monasticae disciplinae normam sua corpora mentesque toto annisu inclinassent, consilium utile inierunt, quatenus aliqui ex ipsis ad magna alicubi mitterentur monasteria, ut fratrum ibi concordiam et conversationem regularem perfecte discerent. Quod cum sancto fuisset indicatum episcopo, prudens illorum collaudavit consilium et hanc legationem studioso Sturmi iniunxit*. Zur Vita auch v. Padberg (wie Anm. 12) 53–58.

⁷⁸ Supplex libellus monachorum Fuldensium Carolo imperatori porrectus, Hrg. Josef Semmler (Corpus consuetudinum monasticorum 1: Initia consuetudinis Benedictinae), Siegburg 1963, 319–327, hier c. 10, 324 und Vita Leobae abbatissae Biscofheimensis auctore Rudolfo Fuldensi, Hrg. Georg Waitz (= MGH SS 15,1), Hannover 1887; ND 1992, 118–131, hier c. 10, 125; vgl. Gereon Becht-Jördens, Neue Hinweise zum Rechtsstatus des Klosters Fulda aus der Vita Aegil des Brun Candidus, in: HJLG 41 (1991) 11–29.

⁷⁹ Vita Sturmi (wie Anm. 76) c. 14, 146 Z. 13–16: *Et dum eum prudenter mores gentis illius et disciplinas monachorum referre agnovit: Vade, inquit, et novellum monasterium Fuldam ad instar monachorum quorum ibi vitam contemplatus es, quantum quiveris, instituas*. 146 Z. 18–20: *quibus ea quae in Italiae partibus et Tusciae provinciae monasteriis a sanctis patribus di-*

geworden, wie gewisse Abweichungen zeigen. Aber durch Sturmis Informationsreise wurde, anders als bei den bisherigen Gründungen des Bonifatius, dessen Musterkloster der Benediktregel geöffnet, was auf lange Sicht den Ruf von Monte Cassino nur verbreiten konnte⁸⁰.

Eine Distanz zu Bonifatius muß man übrigens in dieser Entwicklung Fulda nicht sehen. Er selbst hat 751 gegenüber Papst Zacharias Fulda das Zeugnis ausgestellt, die Mönche lebten *sub regula sancti patris Benedicti*⁸¹. Eher ist Fulda ein Beleg dafür, daß Bonifatius seit den 40er Jahren des 8. Jahrhunderts benediktinischer dachte.

8. Der aus Wessex stammende Lul (um 710–786), Erzbischof von Mainz, ist wie sein Mentor Bonifatius dreimal nach Rom gereist⁸². Das erste, vor 738 begonnene Unternehmen entspricht dem der Brüder Willibald und Wynnebold und ist somit ein weiterer Beleg für die angelsächsische Peregrinatio-Begeisterung. Denn der junge Lul pilgerte mit seinen Eltern und weiteren Verwandten in die Stadt des heiligen Petrus. Diese wurden am Ziel ihrer Wallfahrt von einer Seuche dahingerafft, während der wiedergenesene Lul von Bonifatius als Mitarbeiter gewonnen wurde und *ad Germanicas gentes* reiste⁸³. In der Folgezeit entwickelte sich eine enge Beziehung zwischen den beiden Angelsachsen, die Lul zum persönlichen Vertrauten des Bonifatius und dessen geistlichem Sohn werden ließ⁸⁴. Für ihn als Sekretär und Diplomat fungierend, ist Lul noch zweimal nach Rom gereist. 746/747 hielt

dicerat, et verbis prudentibus prompsit et exemplis in semetipso monstravit. 147 Z. 3–8: Desiderium tunc ingens inerat fratribus, ad omnia quae eis dicta vel ostensa fuerant sanctorum exemplis, semetipsum toto annisu aptare, et regulam sancti Benedicti quam se implere promiserant, ad omnia observabant... Crescente ita familia Christi. Bei diesen deutlichen Festlegungen darf nicht vergessen werden, daß sie nicht von Sturm selbst, sondern rund fünfzig Jahre später von Eigil formuliert worden sind und deshalb von einer anderen Situation des Klosters mitbestimmt worden sein können.

⁸⁰ Vgl. Dickerhof (wie Anm. 73) 68–70 und Josef Semmler, *Instituta sancti Bonifatii. Fulda im Widerstreit der Observanzen*, in: Gangolf Schimpf (Hrg.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen* (= Fuldaer Studien 7), Frankfurt 1996, 79–103, hier 91–98.

⁸¹ Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 86, 290 Z. 12; vgl. Vita Sturmii (wie Anm. 76) c. 14, 147 Z. 11 f. Zum Exemtionsprivileg Becht-Jördens (wie Anm. 78) 14–29 und Semmler (wie Anm. 80) 97.

⁸² Zu Lul noch immer Heinrich Hahn, Bonifaz und Lul. Ihre angelsächsischen Korrespondenten. Erzbischof Luls Leben, Leipzig 1883 sowie Theodor Schieffer, Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jahrhunderts (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1950, 20), Wiesbaden 1951, 1427–1539, darin II. Erzbischof Lul und die Anfänge des Mainzer Sprengels, 1471–1539; Eckhard Freise, Lul, in: NDB 15 (1987) 515–517; Tilman Struve, Lul, in: LMA 6 (1993) 1 f.; Schipperges (wie Anm. 54) 109–115 und Lutz E. v. Padberg, Lul, in: LThK 6 (31997) 1117 f.

⁸³ Der Ablauf ergibt sich aus Lulli epist. (wie Anm. 3) Nr. 98, 219 f. und Nr. 49, 78 f., dort 78 Z. 18 das Zitat; vgl. Schieffer (wie Anm. 82) 1478.

⁸⁴ Siehe Vita Bonifatii (wie Anm. 49) c. 8, 508 Z. 17–21: *Et Lul suum ingeniosi indolis discipulum ad erudiendum tantae plebis numerositatem constituit et in episcopatus gradum provehit atque ordinavit eique hereditatem quam in Christo instanti adquesierat labore, implicavit; qui et fidelis in Domino comis peregrinationis eius erat et testis utrobique passionis et consolationis.* Dazu v. Padberg (wie Anm. 12) 42–44.

er sich ohne erkennbaren Auftrag in der ewigen Stadt auf und gewann die Freundschaft von Theophylakt, einem Archidiakon der römischen Kirche⁸⁵. Luls dritte und letzte Romreise fand im Sommer 751 statt, zu einer Zeit also, als Bonifatius im Frankenreich bereits mehr und mehr in ein kirchenpolitisches Abseits gedrängt worden war. Dementsprechend war diese Dienstreise nach Rom ein brisantes diplomatisches Unternehmen, ging es doch in den Schreiben, die Lul zu überbringen und wohl auch zu erläutern hatte, neben den üblichen disziplinären Anfragen um die neustrischen Pallien, die Zukunft des Klosters Fulda und vermutlich um die Regelung der Nachfolge in Mainz⁸⁶. Lul hat sich dieser schwierigen Mission offensichtlich zur Zufriedenheit aller entledigt, denn 752 wurde er als designierter Nachfolger seines geistlichen Vaters Bonifatius zunächst zum Chorbischof geweiht und in dieser Funktion auch von Pippin bestätigt⁸⁷. Als Leiter der Gruppe angelsächsischer Missionare auf dem Kontinent nach dem Tode des Bonifatius hatte er allerdings noch lange mit den Folgen von dessen problematischer Spätphase zu kämpfen.

9. Der Northumbrier Willehad (um 745–789), erster Bischof von Bremen, ist von König Alhred zur Mission nach Friesland entsandt worden⁸⁸. Seit 780 missionierte er im Auftrag Karls des Großen im Gebiet der Unterweser in Wigmodien. Durch den von Widukind angezettelten Sachsenaufstand 782 wurde Willehads Aufbauarbeit zerstört, und er mußte fluchtartig das Land verlassen⁸⁹. Nach dem Zeugnis der von einem anonymen Kleriker verfaßten Vita Willehadi pilgerte der jetzt arbeitslose Missionar nach Rom, wo er es sich vor allem angelegen sein ließ, für die neubekehrten Sachsen zu beten. Nach einer Begegnung mit Papst Hadrian reiste Willehad gestärkt nach Echternach in das Kloster seines Verwandten Willibrord, wo er sich zwei Jahre lang aufhielt⁹⁰. 785 wurde er erneut von Karl mit der Sachsen-

⁸⁵ Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 85, 284–287.

⁸⁶ Erschlossen aus Bonifatii epist. (wie Anm. 3) Nr. 86, 288–291, bes. 288 Z. 9–20; Nr. 87, 292–301, bes. 294 Z. 19–25 und Nr. 90, 306–309; dazu Schieffer (wie Anm. 82) 1481 f.; Fried (wie Anm. 47) 230–233 und Lutz E. v. Padberg, ‚Fidelis intercessor in caelesti Hierusalem‘. Formen und Funktionen der Bonifatius-Verehrung, in: Fuldaer Geschichtsblätter 70 (1994 [erschienen 1996]) 53–74.

⁸⁷ Dazu Schieffer (wie Anm. 82) 1482–1487 und Schipperges (wie Anm. 54) 111.

⁸⁸ Zu Willehad mit weiteren Nachweisen Dieter Hägermann, Mission, Bistumsgründung und fränkischer Staatsaufbau zwischen Weser und Elbe, in: Ders. (Hrg.), Bremen – 1200 Jahre Mission (= Schriften der Wittheit zu Bremen NF 12), Bremen 1989, 9–30; v. Padberg (wie Anm. 12) 37–41; Andreas Röpcke, Willehad, in: LMA 9 (1998) 207 f. und Lutz E. v. Padberg, Willehad, in: LThK 10 (32000), im Druck. Zu seiner Beauftragung Vita Willehadi, Hrg. Albert Poncet (= AASS Nov. 3), Paris 31910, 835–851, hier c. 1, 842 f.

⁸⁹ Vita Willehadi (wie Anm. 88) c. 6, 844; zur Situation in Sachsen Lutz E. v. Padberg, Die Christianisierung Europas im Mittelalter (= Reclam 17015), Stuttgart 1998, 89–97 und 277–280 (Literatur).

⁹⁰ Vita Willehadi (wie Anm. 88) c. 7, 844D/E: *Quo facto, vir Dei cognoscens nullam sibi tunc temporis praedicandi oportunitatem inesse, arrepto itinere, Pippinum Langobardorum regem adiit, sicque prospero cursu Romam pervenit. Ubi consistens, multis lacrimis et precibus ad sedem sacratissimam beati Petri apostolorum principis se cunctantemque fidelium turmam sedulus ac devotus divinae commendabat clementiae, illos praecipue quorum cura maxime cordi erat, ne forsitan*

mission betraut⁹¹. Die Quellen lassen nicht erkennen, ob der Romaufenthalt in Willehads weiterer Wirksamkeit Spuren hinterlassen hat. Es ist wohl davon auszugehen, daß er in angelsächsischer Tradition nach Rom als Zufluchtsort pilgerte.

10. Der letzte in der Reihe ausgewählter Romfahrer ist Liudger (742–809), der erste Bischof von Münster und Rektor des Eigenklosters Werden⁹². Ihm erging es wie seinem Kollegen Willehad. Der nach Friesland übergreifende Sachsenaufstand vertrieb Liudger aus seiner Position als Missionsleiter im mittelfriesischen Ostergau und wie dieser entschied er sich pragmatisch gegen den Märtyrertod und für eine Pilgerfahrt nach Rom und Monte Cassino. Zusammen mit seinem Bruder Hildigrim und Gerbert-Castus zog er 784 für zweieinhalb Jahre in den Süden⁹³. Nach dem Zeugnis der *Vita secunda* hat er allein zwei davon in Monte Cassino verbracht, dessen damaliger Abt Theodemar sein Verwandter gewesen sein soll. Beide Viten betonen, daß Liudger dort ‚die Regel des heiligen Vaters Benedikt‘ studierte, weil er den ‚Wunsch hatte, auf seinem Familienbesitz ein Mönchskloster zu errichten‘⁹⁴. Dem Werdener Privileg zufolge soll er sogar die Be-

suscepta in partibus Saxoniae christianitas machinatione diabolica tunc penitus annullaretur. Inde autem discedens, et consolatione venerabilis papae Adriani non modice corroboratus, servus Dei gaudens repedeabat in Frantiam.

⁹¹ Vita Willehadi (wie Anm. 88) c. 8, 845; vgl. Christian Moßig, Das Zeitalter der Christianisierung (8.-10. Jahrhundert), in: Hans-Eckhard Dannenberg – Heinz-Joachim Schulze (Hrg.), Geschichte des Landes zwischen Elbe und Weser 2: Mittelalter (= Schriftenreihe des Landschaftsverbandes der ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden 8), Stade 1995, 23–41.

⁹² Zu Liudger mit Nachweis der älteren Literatur Alois Schröer, Chronologische Untersuchungen zum Leben Liudgers, in: Liudger und sein Erbe 1 (= Westfalia Sacra 1), Münster 1948, 85–138; Heinz Löwe, Liudger als Zeitkritiker, in: HJ 74 (1954) 79–91; ND in: Ders., Von Cassiodor zu Dante. Ausgewählte Aufsätze zur Geschichtsschreibung und politischen Ideenwelt des Mittelalters, Berlin – New York 1973, 111–122; Basilius Senner, Liudger. Leben und Werk, Münster 1990; Wilhelm Kohl, Liudger. Wandlungen einer Biographie, in: JWK 84 (1990) 17–29; Eckhard Freise, Liudger, in: LMA 5 (1991) 2038; Lutz E. v. Padberg, Liudger, in: LThK 6 (1997) 1006 f. und Ders. (wie Anm. 12) 27–34.

⁹³ Vita Liudgeri auctore Alfrido, in: Wilhelm Diekamp (Hrg.), Die Vitae Sancti Liudgeri (= Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster 4), Münster 1881, 3–53, hier c. 21, 25. Zur Familienbindung Karl Schmid, Die ‚Liudgeriden‘. Erscheinung und Problematik einer Adelsfamilie, in: Karl Hauck – Hubert Mordek (Hrg.), Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift Heinz Löwe, Köln – Wien 1978, 71–101; ND in: Ders., Gebetsdenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge, Sigmaringen 1983, 305–335; Karl Hauck, Apostolischer Geist im genus sacerdotalis der Liudgeriden. Die ‚Kanonsation‘ Liudgers und Alfrids Bischofsgrablege in Essen-Werden, Essen 1986 und v. Padberg (wie Anm. 12) 97–102.

⁹⁴ Vita Liudgeri (wie Anm. 93) c. 21, 25: *Tunc Liudgerus necessitate compulsus deseruit partes illas et ... duos ex eis secum assumens, Hildigrimum scilicet germanum eius et Gerbertum, qui cognominabatur castus, perrexit Romam et inde progrediens pervenit ad monasterium sancti Benedicti in regno Beneventino et illic in sancta conversatione consistens didicit regulam eiusdem sancti patris Benedicti. Erat enim cupiens in hereditate sua coenobium construere monachorum, quod ita postea Domino opitulante factum est in loco, qui vocatur Werthina. Vita Secunda Sancti Liudgeri. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift Ms. theol.*

nediktregel höchstpersönlich abgeschrieben haben⁹⁵. Nach der *Vita secunda* von 850 ließ Liudger sich schon in Rom mit Christus-, Marien-, Peter- und Paulusreliquien versorgen, um damit sein Kloster auszustatten⁹⁶. Das ist „gewiß eine verzerrende Darstellung des Werdener Mönchs aus der Rückschau der Ereignisse“⁹⁷, wie das Bild Liudgers überhaupt „in hagiographischer Manier benediktinisch übermalt“ worden ist⁹⁸. Denn nach den vorliegenden Zeugnissen kann von einer besonderen Benediktverehrung durch Liudger nicht die Rede sein.

Ohne diese Problematik auch im Hinblick auf Liudgers Doppelkloster in Münster und Werden zu vertiefen, läßt sich als Ergebnis seiner Reise sicher eine Intensivierung seiner Klostergründungspläne festhalten. Bedenkt man Altfriids Mitteilung, Liudger habe nie die Mönchsgelübde abgelegt⁹⁹, so war er wohl doch mehr von dem Peregrinatio-Ideal der Angelsachsen geprägt, was durch seine enge Verbindung nach York sicher gefördert worden ist¹⁰⁰. Er wollte Missionar sein und zugleich wie ein Mönch leben. Das erinnert an Liudgers verehrten Freund und Lehrer Alkuin und dessen Mittelweg, *tertius*

lat. fol. 323 der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Kommentarband, Hrg. Eckhard Freise, Bielefeld – Graz 1993 [Faksimile] und 1999, hier c. 15, 12: *Exiens autem de Roma Beneventum petit, ut in monasterio sancti Benedicti beati ordinis conspiceret ac disceret disciplinam possetque inibi aliquanto tempore liberiore vacatione quiescere. Etenim pater illius monasterii genere illi propinquus erat, mansitque ibi duos annos.* Zu Theodemar vgl. Schmid (wie Anm. 93) 313 sowie ferner Arnold Angenendt, *Mission bis Millenium* 313–1000 (= Geschichte des Bistums Münster 1), Münster 1998, 148–154.

⁹⁵ Werdener Privileg, in: Wilhelm Diekamp (Hrg.), *Die Vitae Sancti Liudgeri* (= Die Geschichtsquellen des Bistums Münster 4), Münster 1881, 288; dazu Pius Engelbert, *Liudger und das fränkische Mönchtum seiner Zeit*, in: St. Liudger. Zeuge des Glaubens. Apostel der Friesen und Sachsen. Gedenkschrift zur Erinnerung an die Geburt des Heiligen vor 1250 Jahren 742–1992, Essen-Werden 1992, 137–158, hier 153; anders Basilius Senger, *Die benediktinische Prägung des heiligen Liudger*. Zur 1150-Jahrfeier des Apostels der Friesen und Sachsen († 809), in: *EuA* 35 (1959) 376–387. Vgl. auch Eberhard Kaus, *Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts*, in: *WestfZs* 142 (1992) 9–55 sowie Eckhard Freise, *Vom vorchristlichen Mimigernaforde zum honestum monasterium Liudgers*, in: Franz-Josef Jakobi (Hrg.), *Geschichte der Stadt Münster* 1, Münster 1993, 1–51, hier 37 f.

⁹⁶ *Vita Liudgeri secunda* (wie Anm. 94) c. 14, 12: *Romam perrexit. Illic cum pape Leoni indicasset itineris causam, et quia desideraret in paterna hereditate monasterium construere, intelligens beatus pontifex vel ex sermonibus eius vel Dei spiritu revelante, quid in se sancte intentionis haberet, in honore magno eum habuit donavitque illi Salvatoris nostri reliquias et sancte Dei genitricis Mariae sanctorumque apostolorum Petri et Pauli, in quorum memoria monasterium, quod dixerat, construeretur.* Zur Petrusbindung Liudgers siehe Engelbert (wie Anm. 95) 152 f. und Freise (wie Anm. 95) 29–35.

⁹⁷ Freise (wie Anm. 95) 29.

⁹⁸ Engelbert (wie Anm. 95) 155.

⁹⁹ *Vita Liudgeri* (wie Anm. 93) c. 30, 36: *Cucullam eo quod promissionem observationis monachorum non fecerat portare desivit, cilicii tamen indumentum quod magis abscondi potuit, ad carnem uaque ad finem vitae suae habuit.* Vgl. Freise (wie Anm. 95) 19 f. und Angenendt (wie Anm. 94) 152–154.

¹⁰⁰ Vgl. *Vita Liudgeri* (wie Anm. 93) c. 10 f., 15–17; dazu Freise (wie Anm. 95) 20 f. und v. Padberg (wie Anm. 12) 112, 121 f., 146.

*gradus*¹⁰¹. Mag Liudgers „monastisches Leben ohne eigentliche Mönchsgelübde“ zu seiner Zeit auch schon veraltet gewesen sein, zu erstaunlichen Leistungen hat es ihn gleichwohl befähigt¹⁰².

III. Ergebnisse

1. Bei der Einschätzung von Motiven, Durchführung und Folgen der Reisen nach Rom und Monte Cassino ist grundsätzlich die Aussagebereitschaft insbesondere der hagiographischen Quellen zu berücksichtigen. Sie sind in der Regel aus der erinnernden Rückschau geschrieben und halten es oftmals nicht für nötig, über Dinge zu reden, die ihren Rezipienten ohnehin bekannt waren. Es wird sich deshalb kaum verhindern lassen, daß manche der hier vorgetragenen interpretierenden Vermutungen etwas Spekulatives an sich haben¹⁰³.

2. Der Charakter der Romreisen in dem hier betrachteten Zeitraum wechselt zwischen Pilgerfahrten und Dienstreisen, wobei zwischen den Zielen nicht immer klar getrennt werden kann. Nur bei Willibald, Wynnebald und Willehad scheint allein die Peregrinatio im Vordergrund gestanden zu haben. Benedict Biscop, der mehr als jeder andere von der Apostelstadt fasziniert war, nahm an Ausrüstungsgegenständen, namentlich Büchern, mit, was er kriegen konnte. Wilfrid klagte beim Papst sein Recht ein, was allerdings im fernen England nicht immer beeindruckte. Schon hier wird freilich deutlich, und an diesem Punkt läßt sich tatsächlich eine Entwicklung beobachten, daß die Anerkennung der Stellung Roms immer größer wurde. Das zeigen die jeweils mit Beförderungen verbundenen Dienst- oder Petrusreisen von Willibrord und Bonifatius, aber auch die diplomatische Mission von Lul. Eine „Richtlinienkompetenz der zeitgenössischen Päpste“ entstand daraus nicht, wohl aber wurde Roms „ehrwürdige apostolische Tradition mit Vorliebe zur Richtschnur bei der Vereinheitlichung der fränkischen Reichskirche genommen“¹⁰⁴.

3. Rom und in immer stärkerem Maße Monte Cassino waren Ziele von Informationsreisen bei der Suche nach der richtigen Ausrichtung von Klostergründungen. Beispiele dafür sind Benedict Biscop, Wilfrid, Willibald, Sturm und Liudger. Auch wenn hinsichtlich der Regelfrage noch lange ge-

¹⁰¹ Alcivini sive Albini epistolae, Hrg. Ernst Dümmler (= MGH Epist. 4; Karolini aevi 2), Hannover 1895; ND 1974, 1–481, hier Nr. 258, 416, bes. Z. 15–17: *ut diligenter examinetur, quid cui conveniat personae, quid canonicis, quid monachis, quid tertio gradui, qui inter hos duos variatur; superiori gradu canonicis et inferiori monachis stantes*. Dazu Freise (wie Anm. 95) 34.

¹⁰² Freise (wie Anm. 95) 34; vgl. Engelbert (wie Anm. 95) 155.

¹⁰³ Gleichsam entschuldigend sei eine treffliche Bemerkung zitiert von Johannes Fried, Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte, in: HZ 263 (1996) 291–316, hier 300: „Der Historiker, der forscht, wird zum sprachlichen Schöpfer der Welten, die er erforscht.“

¹⁰⁴ Rudolf Schieffer, Karolingische und ottonische Kirchenpolitik, in: Dieter R. Bauer u.a. (Hrg.), Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000, Sigmaringen 1998, 311–325, hier 322.

schmeidige Anpassung und damit die „Vielfalt der Ordnungen und Gewohnheiten einschließlich der im Abt lebendigen *regula viva*“ möglich war, so wurde das benediktinische Modell doch für die karolingische Klosterreform immer zentraler¹⁰⁵.

4. Nicht unterschätzt werden darf der in den Quellen fast immer stereotyp erwähnte Reliquienerwerb, der geradezu Reliquienströme von Süden nach Norden bewirkt haben muß. Durch die Niederlegung der begehrten Einzelteile der Heiligen in den Altären wurde zusammen mit der auf sie abgestimmten Liturgie die Verbindung zu Rom ständig vergegenwärtigt. Die „Romorientierung durch Heilige war auch ein Phänomen mit Langzeitwirkung“, das die Stellung des Papsttums stärkte¹⁰⁶. Dies gilt unter bestimmten Voraussetzungen übrigens auch für die durch Bucherwerb gegebene Handschriftenwanderung.

5. Eine systematisierende Erfassung der Reisegründe müßte weitaus mehr als die hier vorgestellten Personen berücksichtigen. Erkennbar werden dennoch verschiedene Reisetypen: Erholungsreisen nach Vertreibung (Willehad, Liudger); Pilgerfahrten (Willibald, Wynnebald, Lul); Beschaffungsreisen zum Erwerb von Reliquien, Büchern, liturgischem Gerät und ähnlichem (Benedict Biscop, Wilfrid, Willibrord, Bonifatius, Gregor, Liudger [?]) sowie zur Rekrutierung von Mitarbeitern (Bonifatius, Gregor); Informationsreisen zum Studium des klösterlichen Lebens und der Mönchsregeln (Benedict Biscop, Wilfrid, Willibald, Sturm, Liudger) und vor allem Dienstreisen aus den unterschiedlichsten Gründen, etwa zur Berichterstattung, zur Beförderung und zum Empfang von Instruktionen (Lul). Die zunehmende Bedeutung Roms als dem Hort der rechten Lehre läßt sich bei alledem nicht übersehen, so daß man generalisierend alle diese Unternehmungen als Petrusreisen bezeichnen könnte.

6. In der hier vorgestellten Gruppe von Romreisenden des 7. und 8. Jahrhunderts läßt sich eine Art Reisegenealogie beobachten, die nicht nur auf den schlichten Notwendigkeiten der Zeitläufte, sondern auch auf Erfahrungsaustausch und Nachahmungseffekt beruhen dürfte. So ist Wilfrid durch Benedict Biscop zu seiner ersten Romreise angeregt worden. Diesem wiederum folgte Willibrord, der mit seiner Einholung eines päpstlichen Auftrages Vorbild für Bonifatius gewesen sein könnte. Durch Bonifatius gelangten Gregor und Lul nach Rom, dieser und die Brüder Willibald und Wynnebald trafen dort mit ihm zusammen. Willibald vermittelte seine Er-

¹⁰⁵ Wilhelm Störmer, Entwicklungstendenzen in der ostfränkischen Klosterlandschaft der Karolingerzeit, in: Dieter R. Bauer u.a. (Hrg.), *Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000*, Sigmaringen 1998, 77–97, hier 97; vgl. Pius Engelbert, *Regeltext und Romverehrung. Zur Frage der Regula Benedicti im Frühmittelalter*, in: RQ 81 (1986) 39–60 und Arnold Angenendt, *Kloster und Klosterverband zwischen Benedikt von Nursia und Benedikt von Aniane*, in: Hagen Keller – Franz Neiske (Hrg.), *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit*, München 1997, 7–35.

¹⁰⁶ Klaus Herbers, *Rom im Frankenreich – Rombeziehungen durch Heilige in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, in: Dieter R. Bauer u.a. (Hrg.), *Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000*, Sigmaringen 1998, 133–169, hier 169; vgl. v. Padberg (wie Anm. 7) 122 f. und Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 2¹⁹⁹⁷ (1¹⁹⁹⁴) 149–166.

fahrungen aus Monte Cassino an Bonifatius, der daraufhin eine entsprechende Reise Sturmis förderte. Die Romzüge von Willehad und Liudger schließlich kann man als Echo auf die Reisen ihrer geistlichen Vorbilder verstehen. So drückt sich die geistliche Verwandtschaft als Charakteristikum dieser Missionarsgruppe auch in den Nachfolgebeziehungen aus, die ihre Romreisen zumindest mitbestimmt haben.

7. Nur erahnen läßt sich, welch tiefes Erlebnis es für die unter heidnischer Bedrohung arbeitenden Missionare gewesen sein muß, in Rom aller Gefahren ledig gleichsam von Petrus, allen Heiligen und der Mutter Kirche umgeben zu sein. Sie sahen sich bei diesen Petrusreisen dadurch in die ‚Familia des heiligen Petrus‘ aufgenommen und gingen gewiß gestärkt mit neuem Mut zurück an ihre entsagungsvolle Arbeit¹⁰⁷.

8. Ein Aspekt, der bei der Reiselust sicher eine nicht unerhebliche Rolle spielte, wird von den Quellen gänzlich verschwiegen: die Neugier an der Stadt Rom. Gewiß, Sightseeingreisen im Sinne des Pauschaltourismus haben die Missionare und Mönche nicht unternommen. Das Fremde werden sie in der ewigen Stadt auch nicht gesucht haben, sondern das Vertraute, den eigenen Glauben Bestätigende¹⁰⁸. Aber an den Sehenswürdigkeiten sind sie bestimmt nicht achtlos vorübergegangen. Rom war eben eine Reise wert, damals wie heute.

¹⁰⁷ Vita Gregorii (wie Anm. 14) c. 7, 72, zitiert oben in Anm. 61.

¹⁰⁸ Siehe Angenendt (wie Anm. 11) 46 und v. Padberg (wie Anm. 14) 193.

Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung*

Von Martin Wallraff

Meinem Vater zum 70. Geburtstag in Dankbarkeit

Im Gebet steht der Mensch vor Gott. Dieses Stehen vor Gott ist kein zufälliges; es ist geordnet in Zeit und Raum. Während Gebets-Zeiten und Feste auch dem modernen Menschen noch wichtig sind, ist der Sinn für die Orientierung im Raum weitgehend verloren gegangen. Doch im Wort „Orientierung“ spiegelt sich noch die alte christliche Tradition des Gebets *ad orientem*, zum Aufgang, nach Osten. Diese Ausrichtung gehörte zu den fundamentalen Charakteristika des christlichen Gebets in der Antike. Daß diese Ordnung nicht äußerlich und zufällig war, zeigt sich daran, daß sie den Raum der Welt insgesamt konstituierte, ihm Orientierung gab: Landkarten waren bis ins Mittelalter nicht (wie heutzutage) genordet, sondern geostet, also orientiert. Auf sinnfällige Weise steht dies bis heute jedermann vor Augen in den zahllosen Kirchbauten der Antike und des Mittelalters, die ebenfalls geostet, orientiert sind. Doch die Orientierung des Gebets war den Christen wichtig, schon lange bevor es monumentale Kirchbauten gab. Bereits die Märtyrer richteten sich im Gebet nach Osten, während die Flammen um sie hochschlugen¹.

* Gastvortrag am 4. Juni 1998 an der Universität Fribourg (Schweiz). Eine kürzere Fassung ist auf italienisch beim XXVII Incontro di studiosi di antichità cristiana am Augustinianum in Rom vorgetragen worden und dort in den Kongreßakten publiziert (*La preghiera verso l'oriente. Alle origini di un uso liturgico*, in: *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini a Sant'Agostino*, SEA 66, Rom 1999, 463–469). Es ist mir ein Bedürfnis, Herrn Dr. Stefan Beyerle für hilfreiche Diskussionen und Hinweise (vor allem zum Judentum) und Frau cand. theol. Cordula Trauner für ihre Unterstützung bei der Literaturbeschaffung zu danken. – Das Thema Orientierung verbindet den vorliegenden Aufsatz mit dem wissenschaftlichen Lebenswerk meines Vaters, vgl. (unter vielem anderem) etwa Hans Georg Wallraff, *Das Navigationssystem der Vögel. Ein theoretischer Beitrag zur Analyse ungeklärter Orientierungsleistungen*, München 1974; ders., *Navigation mit Duftkarten und Sonnenkompaß. Das Heimfindevermögen der Brieftauben*, in: *Naturwissenschaften* 75 (1988) 380–392; ders., *Seven theses on pigeon homing deduced from empirical findings*, in: *The Journal of Experimental Biology* 199 (1996) 105–111.

¹ Die fundamentale Bedeutung der Gebetsostung in der Alten Kirche ist seit langem bekannt und unbestritten. Grundlegend zur historischen Genese und theologischen

Andererseits ist im Neuen Testament kein Wort von einer so fundamentalen Eigenart des christlichen Gebets zu lesen, und auch im Judentum herrscht bekanntlich eine andere Tradition vor. Der vorliegende Beitrag fragt, wie es zu diesem christlichen Brauch kam. Es geht also nicht so sehr darum, Umfang und Tragweite der Gebetsostung in der Alten Kirche generell zu bestimmen, als vielmehr um die Ursprünge: Welche Quellenzeugnisse führen an die historischen Wurzeln dieses Brauches?

In einem ersten Schritt werde ich den Befund innerhalb des Christentums vorstellen, um dann in einem zweiten und dritten Teil die Hintergründe in der jüdischen und der paganen Tradition auszuleuchten.

1. Der Befund innerhalb des Christentums

In welchen Situationen und zu welchen Anlässen spielte die Ostung eine Rolle? Daß sich die Christen beim Martyrium nach Osten wandten, wurde schon erwähnt. So heißt es in dem knapp vor 200 entstandenen Bericht vom Martyrium des Paulus, einem der ältesten Zeugen für die Gebetsostung: Direkt vor seinem Tod „stellte sich Paulus mit dem Gesicht nach Osten (ἀνατολαί), erhob die Hände zum Himmel, und betete lange“². Ähnliches erfahren wir vom Gebet im Angesicht des Todes auch in weniger dramatischen Umständen, etwa von Makrina, der Schwester der berühmten Kappadokier Basileios von Kaisareia und Gregor von Nyssa³. Unmittelbaren Ausdruck bzw. unmittelbare Fortsetzung fand diese Tradition bei der Bestattung. Häufig legten die Christen Wert darauf, ihre Toten mit den Füßen

Interpretation des Brauches sind nach wie vor Franz Joseph Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie (= LF 4/5), Münster² 1925 (³ 1972, Nachdruck mit *addenda*); ders. in: *AuC* 3 (1932) 76–79; Erik Peterson, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom 1959, 1–14; ders., *Das Kreuz und das Gebet nach Osten*, in: ebd. 15–35; vgl. ferner Cyrille Vogel, *Sol aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien*, in: *RevSR* 36 (1962) 175–211; ders., *L'Orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique*, in: *OrSyr* 9 (1964) 3–37; Bernd Jørg Diebner, *Die Orientierung des frühchristlichen Kirchenraumes und ihre theologische Begründung*, Diss. theol. masch. Heidelberg 1965; ders., *Die Orientierung des Jerusalemer Tempels und die „Sacred Direction“ der frühchristlichen Kirchen*, in: *ZDPV* 87 (1971) 153–166; Klaus Gamber, *Conversi ad Dominum. Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jahrhundert*, in: *RQ* 67 (1972) 49–64; M. J. Moreton, *Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε. Orientation as a Liturgical Principle*, in: *StPatr* 17,2, Oxford 1982, 575–590; Alexander Podossinov, *Himmelsrichtung (kultische)*, in: *RAC* 15 (1991) 233–286; Gerhard Baudy, *Orientierung*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart 1998, 293–301.

² *Martyrium Pauli* 5 (AAAp 1, 115, 13 f. Lipsius), ähnlich *M. Pion.* 21,6; *M. Bon.* 13; *Acta Philae et Philoromi* 9 (352, 13 f. Musurillo), ferner *M. Perp.* 11,2–3. Die folgenden Bemerkungen sind sehr skizzenhaft; ausführlicher wird das Material diskutiert in meiner Monographie *Christus Versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (Habilitationsschrift Bonn WS 1999/2000, erscheint in JAC.E).

³ v. *Macr.* 23 (SC 178, 216,5–11 Maraval).

nach Osten und dem Kopf nach Westen zu bestatten, also so, daß das Gesicht in Richtung Osten blickte⁴.

Doch war die Ostung des Gebets keineswegs auf die besondere Situation des Todes beschränkt. Zeugnisse dafür finden sich auch in vielen anderen Kontexten. Gemeindeordnungen sprechen davon, daß das gemeinschaftliche Gebet nach Osten gerichtet ist⁵. Archäologisch läßt sich diese Tendenz schon im dritten Jahrhundert bei der Gestaltung der Gebetsräume nachweisen⁶. Ganz offenkundig und bis heute überall sichtbar ist sie ab dem vierten Jahrhundert. Die monumental Kirchbauten wurden von Anfang an entlang der Ost-West-Achse ausgerichtet. Im Mittelalter gelangte die Regel der Ostung des Altares zu allgemeiner Gültigkeit⁷.

Sicherlich war nicht nur das gemeinschaftliche Gebet nach Möglichkeit geostet, sondern auch das individuelle Gebet; das bezeugt etwa die Schrift *De oratione* des Origenes⁸. Von besonderer Bedeutung war schließlich der Beginn des christlichen Gebetslebens bei der Taufe. In den Taufkatechesen des vierten Jahrhunderts erfahren wir von einem eindrucksvollen Ritus, der in den Kirchen der östlichen Liturgietradition bis heute üblich ist: Der Täufling vollzieht die Absage an den Satan (*apotaxis*) nach Westen und wen-

⁴ Eine systematische Untersuchung dieser Frage fehlt. Einiges Material findet sich bei Dölger, *Sol* (wie Anm. 1) 261–264, vgl. ferner Bernhard Kötting, Grab, in: RAC 13 (1983) 366–397, hier 389–391.

⁵ *Didascalia apostolorum* 12; vgl. auch *Const. App.* 2, 57, 3 f. 14; 8, 12, 2; *Canones Basilii* 97 (Wilhelm Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900 [ND Aalen 1968] 274) sowie die unten Anm. 13 zitierte Stelle aus den Kanones des Addai.

⁶ Das gilt jedenfalls für die Hauskirche in Dura Europos (vgl. Carl H. Kraeling, *The Christian Building* [= *The Excavations at Dura Europos* 8, 2], New Haven 1967, 3 f.); auch die erste Kirche von Aquileia vom Anfang des 4. Jh.s zeichnet die Ostseite deutlich aus (vgl. Heinz Kähler, Die spätantiken Bauten unter dem Dom von Aquileia und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des frühchristlichen Kirchenbaues, Saarbrücken 1957, 51–60).

⁷ Mit der Ostung bei Kirchenräumen verbinden sich mehrere Probleme, die in der Forschung noch nicht abschließend geklärt sind. Erstens ist zu fragen, warum und welche Kirchbauten gerade umgekehrt als später üblich mit den Portalen statt mit der Apsis geostet sind (so etwa die ältesten Kirchen Roms) – und warum sich dieser Typus nicht durchsetzte. Zweitens stellt sich bei beiden Typen die Frage, wie die liturgische Nutzung aussah (Stellung des Zelebranten/der Gemeinde). Drittens wäre genauer zu untersuchen, wie sich die häufigen und teilweise beträchtlichen Abweichungen von der genauen Ostrichtung erklären (Ausrichtung auf den Sonnenaufgang an einem bestimmten Tag? An welchem?). Statt weiterer Diskussion verweise ich auf folgende Sekundärliteratur: Heinrich Nissen, *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion*, Heft 1–3, Berlin 1906–10; Edmund Weigand, Die Ostung in der frühchristlichen Architektur. Neue Tatsachen zu einer alten Problemlage, in: *Festschrift Sebastian Merkle*, hrsg. v. Wilhelm Schellberg, Düsseldorf 1922, 370–385; Otto Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahr 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung, I–II (= *Theoph.* 18/1, 2), Bonn 1965; Marcel Metzger, La place des liturges à l'autel, in: *RevSR* 45 (1971) 113–145; sowie die in Anm. 1 genannten Titel von Diebner, Vogel, Gamber und Podossinov.

⁸ *or.* 32; vgl. auch Gregor von Nazianz, *ep.* 34, 4; Hieronymus, *ep.* 108, 12, 5.

det sich dann um, vollzieht also buchstäblich eine *conversio*, um sein Leben nach Osten hin Christus zu überantworten (*syntaxis*)⁹.

Diese Beispiele mögen genügen, um die weite Verbreitung und fundamentale Bedeutung der Ostung zu beleuchten. Ohne Übertreibung kann man sagen: Das Gebet der Christen war geostet von der Wiege bis zur Bahre.

Doch für die Ursprünge des Brauches ist die Frage nach der Datierung wichtiger als die Verbreitung. Fragt man also nach dem Alter der einschlägigen Belege, so macht man eine erstaunliche Feststellung: Während die Zeugnisse für das dritte Jahrhundert (und erst recht die folgende Zeit) sehr dicht sind, reicht kaum eine Quelle weiter zurück. Genauer gesagt, liegt die Grenze etwa um das Jahr 190. Während keine oder kaum Zeugnisse in die Zeit davor reichen, finden sich Belege für den Brauch dann innerhalb weniger Jahre geographisch und gattungsmäßig breit gestreut: Für Nordafrika bezeugt ihn Tertullian, für Ägypten Klemens von Alexandrien und Origenes, für Kleinasien das *Martyrium Pauli* und für Syrien die *Didascalia apostolorum*¹⁰.

Diese weite Verbreitung läßt es als unwahrscheinlich erscheinen, daß der Brauch gerade erst um diese Zeit entstanden ist. Es liegt vielmehr nahe zu vermuten, daß die Wurzeln weiter zurückreichen, wobei dann allerdings zu fragen wäre, warum das erhaltene Quellenmaterial darüber nichts aussagt. Ein möglicher Zugang zu dieser älteren Tradition wäre die Frage, ob sich innerhalb der christlichen Tradition ein Bewußtsein der Herkunft des Brauches erhalten hat. Mit anderen Worten: Welche Deutung geben die christlichen Autoren dem Brauch und welche Schlüsse lassen sich daraus für seine Vorgeschichte ziehen?

Die Erklärung, die aus moderner Sicht vielleicht als die natürlichste erscheinen würde, nämlich daß man nach Osten betet, weil dort die Sonne aufgeht, findet sich auffälligerweise nicht – oder jedenfalls nicht so direkt. Statt dessen versuchen die Kirchenväter zur Erklärung spezifisch biblisch-

⁹ Kyrill von Jerusalem, *catech. myst.* 1,9; Ambrosius, *myst.* 7; Hieronymus, *Am.* 6,12/15; Ps.-Dionysios Areopagites, *e.h.* 2,myst.,6; *Const. App.* 7,45,2.

¹⁰ Tertullian, *nat.* 1,13; *apol.* 16; Klemens, *str.* 7,7,43,6 f.; Origenes, *or.* 32; *Martyrium Pauli* 5; *Didascalia apostolorum* 12. Dölger, *Sol* (wie Anm. 1) 136 f. und 194–198 führt darüber hinaus zwei Zeugnisse an, die den Brauch schon für die ersten beiden Jahrhunderte belegen sollen: *Herm vis* 1,4,1 und *Epiph. haer.* 19,3,5. Während die zweite Stelle differenzierter beurteilt werden muß, als Dölger das getan hatte (s. unten Anm. 37 f.), kommt die erste kaum als eigenständiges Zeugnis für die Gebetsostrung in Betracht: Am Ende seiner ersten Vision sieht der Seher die lichte Frauengestalt, die ihm erschienen war, nach Osten entschwinden. Mit Recht interpretiert Martin Leutzsch diese Stelle im Sinne einer allgemeinen Hochschätzung des Ostens in der frühchristlichen Literatur (Papiasfragmente – Hirt des Hermas, Darmstadt 1998, Anm. z. St.). Doch wenn zu Beginn der Vision (mehrere Textseiten zuvor) davon die Rede ist, daß der Seher betete (προσευξομένου δὲ μου, 1,1,4), als ihm die Frau erschien, so darf nicht in allzu logischer Stringenz geschlossen werden, der Seher habe nach Osten gebetet, oder gar, es habe im allgemeinen die Sitte bestanden, nach Osten zu beten. Den Text so zu pressen, heißt der Sprache dieses Visionsberichts Unrecht zu tun und eine innere Logik einzutragen, die so nicht vorhanden sein muß, zumal hier das Element des Gebets im Vergleich zur Vision ohnehin ganz zurücktritt.

christliche Motive anzuführen, und hierbei kann auf indirekte Weise der Sonnenaufgang durchaus ins Spiel kommen. Das ist vor allem der Fall bei der weit und in verschiedenen Varianten verbreiteten christologischen Erklärung der Gebetsostung: Christus ist nach Osten hin zum Himmel aufgefahren, und von Osten wird seine Wiederkunft erwartet. Ein anonymen Autor des vierten Jahrhunderts schreibt: „So beten wir, alle Gläubigen, auch jetzt noch den Herrn, unseren Gott, nach Osten hin an, in Übereinstimmung mit den heiligen Gläubigen, ihn, der um unseres Heiles und unserer Erlösung willen im Westen herabstieg, um in seinem Leiden und im Tod unterzugehen, der aber im Osten aufstieg, um nach dem Leiden von den Toten aufzuerstehen und nach seiner Auferstehung nach Osten hin in den Himmel zu fahren.“¹¹ Auch wenn es nicht ausdrücklich ausgesprochen wird: Dieser Text bringt offensichtlich Christus mit der Sonne in Verbindung, die nach Westen untergeht und von Osten wieder aufgeht. Der biblische *locus classicus*, auf den sich die Väter in diesem Zusammenhang immer wieder beriefen, ist natürlich Mal 3,20, das Prophetenwort von der „Sonne der Gerechtigkeit“, das freilich in seinem ursprünglichen Kontext keineswegs messianisch gemeint ist¹². In bezug auf die Parusie wird die gleiche Vorstellung in Gemeindeordnungen artikuliert, etwa in den syrischen Kanones des Addai aus dem vierten Jahrhundert: „Daher legten die Apostel fest: Betet nach Osten, denn 'wie der Blitz, der vom Osten her aufstrahlt und bis zum Westen zu sehen ist, so soll die Ankunft des Menschensohns sein' (Mt 24,27). Dadurch sollen wir wissen und verstehen, daß er zuletzt von Osten her kommen wird.“¹³ Während sich für Auferstehung und Himmelfahrt nach Osten kaum ein biblischer Beleg finden läßt, kann sich die Erwartung der Parusie von Osten immerhin auf Mt 24,27 stützen. Gleichwohl besteht nach Auffassung heutiger Exegeten kein Zweifel, daß diese Stelle die Universalität des endzeitlichen Heilsgeschehens betonen will, nicht jedoch eine Art „Lokalisierung“ der Parusie geben will – und natürlich erst recht keine Begründung für eine bestimmte Gebetsrichtung¹⁴.

Überhaupt trägt die christologische Begründung für die Gebetsostung, so ansprechend sie auch in theologischer Hinsicht sein mag, nicht das Gepräge großen Alters. Die Belege gehen nicht über die Mitte des dritten Jahrhunderts zurück¹⁵, und sie verweisen auf keine Traditionen, die sich in die ältere oder gar neutestamentliche Zeit zurückverfolgen lassen.

¹¹ Ps.-Origenes, *In Iob* 1 (PG 17,391B), CPG 1521, dort auch Literaturangaben zur Verfasserfrage.

¹² Vgl. etwa Henning Graf Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, 9. völlig neubearbeitete Auflage (= ATD 25,2). Göttingen 1993, 159.

¹³ *Didascalia Addai* can. 1 (CSCO 367, 201,27–30 Vööbus, engl. Üs. CSCO 368, 189 Vööbus).

¹⁴ Vgl. etwa Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*. 3. Teilband. Mt 18–25 (= EKK I/3), Zürich 1997, 431: „Die Parusie wird so universal, so überlokal, so unübersehbar, so eindeutig sein wie ein Blitz, der am Himmel aufleuchtet. ... Irgendeine Möglichkeit, sie zu einem lokal begrenzten Ereignis zu machen, gibt es für [Matthäus] nicht.“

¹⁵ Der älteste Belege ist vermutlich *Didascalia apostolorum* 12. Dort wird als Begründung für die Ostung Ps 68 [67], 34 LXX angeführt („Lobsingt Gott, der auf dem Himmel

Das gleiche gilt auch für den Brauch, auf ein Kreuz im Osten als Zeichen des wiederkommenden Herrn hin zu beten¹⁶. Solche Kreuze finden sich etwa in Apsiden monumentaler Kirchbauten; am bekanntesten ist das prächtige Mosaik von S. Apollinare in Classe bei Ravenna aus dem 6. Jahrhundert, doch auch frühere Beispiele sind vorhanden (etwa S. Pudenziana in Rom, 4. Jh.)¹⁷. Daß die archäologisch faßbaren Kreuze dieser Art nicht hinter die konstantinische Zeit zurückreichen, liegt auf der Hand. Doch die literarischen Quellen, die in reichskirchlicher Zeit nicht zu knapp fließen, versiegen in der älteren Zeit ebenfalls¹⁸. Auch hier haben wir es ohne Zweifel mit einem Interpretament des alten Brauches zu tun – vielleicht mit einem besonders schönen und tiefsinnigen, aber eben doch mit einer sekundären Deutung.

Ein anderes Motiv, das zur Begründung angeführt wird, verweist dagegen auf eine alttestamentliche Tradition, nämlich auf Gen 2,8 („Gott, der Herr, legte in Eden nach Osten hin einen Garten an.“). So schreibt etwa Basileios von Kaisareia: „Alle schauen wir daher beim Gebet nach Osten, wenige von uns aber wissen, daß wir die alte Heimat suchen, das Paradies, das Gott in Eden nach Osten hin gepflanzt hat.“¹⁹ Da es sich bei der östlichen Lage des Paradieses offenbar um eine sehr alte israelitische Tradition handelt, könnte man vermuten, daß hier die Wurzel der Gebetsostung liegt. Doch schon die Formulierung, mit der Basileios das Motiv einführt, macht diese Vermutung unwahrscheinlich: Der Brauch als solcher ist jedermann bekannt, doch seine Deutung kennen nur wenige. Bedenkt man weiterhin, daß die Deutung im vierten Jahrhundert zwar öfter auftaucht, doch nicht

des Himmels nach Osten hin einherfährt!“). Der christologische Bezug dieser Stelle liegt nahe und ist vermutlich auch intendiert, doch ist er nicht explizit und zwingend.

¹⁶ Darin bestand die Theorie von Peterson, *Kreuz* (wie Anm. 1), die jedoch von Anfang an nicht viele Anhänger gefunden hat.

¹⁷ Hierzu ist immer noch grundlegend Erich Dinkler, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe* (= WAAFLNW 29), Köln 1964, der auch weitere verwandte Monumente bespricht, vgl. ferner ders. und Erika Dinkler-von Schubert, *Kreuz. I. Vorikonoklastisch*, in: RBK 5 (1995) 1–219, hier 98–107 sowie Claudia Müller, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Eine Strukturanalyse*, in: RQ 75 (1980) 11–50. Mit Vorsicht zu benutzen ist Frederic W. Schlatter, *Interpreting the Mosaic of Santa Pudenziana*, in: VigChr 46 (1992) 276–295, doch ist die weitere Literatur zu S. Pudenziana darüber auffindbar. Übrigens befindet sich ausgerechnet der älteste Beleg – eben das Kreuz von S. Pudenziana – in einer nach Westen gerichteten Apsis.

¹⁸ Peterson, *Kreuz* (wie Anm. 1) 15–26 hat zahlreiche (auch sehr entlegene) Texte zu diesem Thema gesammelt. Besonders in asketischen Kreisen muß es auch unabhängig von Kirchbauten die Tradition gegeben haben, in Privathäusern und Zimmern die Ostwand durch ein Kreuz zum Gebet zu markieren. Doch gelingt es Peterson nicht, den Schluß von diesen späteren Texten (5. und 6. Jh.) auf die vorkonstantinische – oder gar die apostolische Zeit – plausibel zu machen. Daß die *Acta Xanthippae et Polyxenae* im einzelnen auf älteres Material etwa aus den Paulusakten zurückgreifen, ist möglich. Warum es gerade bei dem hier in Rede stehenden Punkt (§15 [68,19–22 James], vgl. Peterson 23 f.) der Fall sein soll, bleibt unerfindlich. Die *Acta Petri* 37 (= *Martyrium Petri* 8, AAA 1, 92 Lipsius, vgl. Peterson 21 f.) sprechen in der Tat vom Kreuz, doch besteht keine Verbindung zur Frage der Gebetsrichtung.

¹⁹ *spir.* 66 (SC 17bis, 484,60–63 Pruche).

früher, so wird klar, daß es sich um eine sekundär an den Brauch herangebrachte Interpretation handeln muß.

Es scheint also, als hätte sich in der christlichen Tradition keine theologische Deutung erhalten, die für sich in Anspruch nehmen kann, zu den religionsgeschichtlichen Wurzeln der Gebetsostung zu führen. Es ist ein außergewöhnlicher Glücksfall, daß dieses Urteil auch explizit von einem frühen Text bestätigt wird. Origenes sagt in einer Homilie: „Auch unter den kirchlichen Riten gibt es einige, die zwar von allen zu vollziehen sind, deren Grund aber nicht alle kennen. Daß wir beispielsweise beim Gebet die Knie beugen oder daß wir unter allen Himmelsrichtungen nur nach Osten gewandt unser Gebet darbringen, dafür wird nicht ohne weiteres einem jeden der Grund bekannt sein.“²⁰ Daraus wird man entnehmen können, daß schon zu Beginn der dritten Jahrhunderts der Brauch der Ostung als solcher zwar allgemein verbreitet war, daß aber ein Bewußtsein über seine Ursprünge nicht mehr vorhanden war.

Weiteren Aufschluß über die religionsgeschichtlichen Wurzeln kann man sich von der Untersuchung der Hintergründe im jüdischen Bereich erwarten.

2. Die Wurzeln im Judentum

Auf den ersten Blick scheint ein Einfluß des Judentums auf das Christentum nicht wahrscheinlich zu sein, weil das Ausrichtungssystem des jüdischen Gebets von dem des Christentums grundsätzlich verschieden ist. Bekanntlich betet man dort nicht in eine bestimmte Himmelsrichtung, sondern in Richtung auf Jerusalem, das heißt auf einen konkreten geographischen Ort hin. Die beiden Systeme sind nicht kompatibel: Ein kontinuierlicher Übergang vom einen zum anderen ist nicht denkbar. Daher hat man das Gebet nach Osten als ein Charakteristikum des Christentums im Gegenüber zum Judentum verstanden; man hat sogar von „konfessionsunterscheidendem Beten“ gesprochen²¹. Während die Juden stets nach Jerusalem beteten, hätten sich ihnen die Christen von Anfang an widersetzt und nach Osten gebetet.

²⁰ *hom. in Num.* 5,1 (GCS Origenes 7, 26,14–18 Baehrens).

²¹ Johannes H. Emminghaus, *Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung*, in: *Gestalt des Gottesdienstes* (= GDK 3), Regensburg 1987, 347–416, hier 380. Ähnlich stellt Dölger, *Sol* (wie Anm. 1) 186 die Frage, „ob nicht für die Christen die Gebets-Ostung ihre Religion und ihren Kult als endgültig losgelöst vom Judentum kennzeichnen sollte“, – und bejaht sie nach ausführlicher Diskussion: „Die christliche Gebets-Ostung war ebenso eine Loslösung vom jüdischen Ritualgesetz wie die Abschaffung der Beschneidung und der Speisegesetze“ (198). Für Peterson (wie Anm. 1) 29 ist „der Brauch in der Kirche, nach Osten hin zu beten, ... eine polemische Haltung gegenüber dem Brauch der Juden, auf den Tempel von Jerusalem hin zu beten“. Dabei handelt es sich nicht nur um „eine faktische Opposition gegenüber dem Judentum, sondern um eine tiefgehende theologische Differenz“.

Doch obgleich diese Sicht von so bedeutenden Forschern wie Franz Joseph Dölger und Erik Peterson vertreten wurde²², hält sie der Kritik nicht stand, und zwar gilt dies sowohl für den jüdischen als auch für den christlichen Bereich. Für letzteren verweise ich auf die schon erwähnte Tatsache, daß es keine eindeutigen Quellen gibt, die es uns erlauben, die christliche Tradition in ihre Anfangsphase zurückzuverfolgen, die also bis in die entscheidende Zeit zurückgehen, in der sich die endgültige Trennung von der Mutterreligion vollzogen hat. Doch auch innerhalb des Judentums ist die Situation verwickelter, als man im ersten Moment meinen könnte. Selbstverständlich gibt es mehrere Texte in den rabbinischen Schriften, die Jerusalem als Zentrum des jüdischen Gebets bezeugen. Als Beispiel sei eine Stelle aus dem Traktat Berakot der Mischna angeführt: „Wer auf dem Esel reitet, steigt zum Gebete ab, und wenn er nicht abzustiegen vermag, so wendet er sein Antlitz, und wenn er sein Antlitz nicht zu wenden vermag, so richtet er sein Herz nach dem Haus des Allerheiligsten. Reist er zu Schiff oder im Wagen, so richtet er sein Herz nach dem Hause des Allerheiligsten.“²³ Oder im gleichen Traktat der Tosefta: „Diejenigen, die außerhalb des Landes stehen, richten ihr Herz auf das Land Israel und beten... Diejenigen, die im Lande Israel stehen, richten ihr Herz auf Jerusalem hin und beten... Diejenigen, die in Jerusalem stehen, richten ihr Herz auf den Tempel hin und beten... Es ergibt sich also: Stehen sie im Norden, [so ist] ihr Gesicht nach Süden [gewandt]; stehen sie im Süden, [so ist] ihr Gesicht nach Norden [gewandt]; stehen sie im Osten, [so ist] ihr Gesicht nach Westen [gewandt]; stehen sie im Westen, [so ist] ihr Gesicht nach Osten [gewandt]. Folglich betet ganz Israel nach einem Orte hin (מחללין במקום אחד).“²⁴ Die Datierung dieser Schriften ist bekanntlich problematisch; die fraglichen Texte entstammen allenfalls dem zweiten Jahrhundert, kaum früherer Zeit²⁵. Die ältesten Dokumente für das Gebet nach Jerusalem sind zwei Stellen im Alten Testament, 1 Kön 8,44.48 und vor allem Dan 6,11 („Daniel ... ging in sein Haus. In seinem Obergemach waren die Fenster nach Jerusalem hin offen. Dort kniete er dreimal am Tag nieder und richtete sein Gebet und seinen Lobpreis an Gott“).

Neben diesem Traditionsstrom gibt es einen anderen ebenso breiten (oder – je nach Auffassung – ebenso schmalen), der das jüdische Gebet *nach Osten* bezeugt. Zum ersten Mal findet sich diese Regelung in der Weisheit Salomos, wo es heißt, „daß man der Sonne beim Dankgebet an dich zuvor kommen und sich zum Aufgang des Lichtes hin an dich wenden solle“ (16,28). Offenbar wurde diese Regel in der Gemeinschaft der Essener berücksichtigt; Flavius Josephus schreibt darüber: „Die Gottheit verehren sie

²² S. vorige Anm.

²³ mBer 4,5 (64–67 Holtzmann).

²⁴ tBer 3,15 f. (22 f.; Üs. 45 f. Lohse/Schlichting); vgl. dazu auch bBer 4,3–6 (30a); yBer 4,5 (30a).

²⁵ Vgl. allgemein zu Entstehungsbedingungen und Datierung der Mischna und der Tosefta Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München⁸ 1992, 129–144 und 154–162. Natürlich steht der Auffassung nichts im Wege, daß die in den zitierten Texten bezeugten Traditionen viel älter sind.

auf eigenartige Weise: Bevor die Sonne sich erhebt, geben sie kein unheiliges Wort von sich, sondern nur gewisse althergebrachte Gebete zur Sonne (πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς), als wollten sie erleben, daß sie aufgeht.²⁶ In den Schriften von Qumran gibt es keine explizite Bestätigung dieser Information, doch die hohe Bedeutung des Morgengebets in diesen Schriften läßt sie zumindest plausibel erscheinen²⁷.

Das Gebet nach Osten war jedoch nicht auf jüdische Sekten mehr oder weniger marginaler Bedeutung beschränkt; auch im rabbinischen Judentum war es noch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära verbreitet – ein wenig bekanntes, doch sehr wichtiges Faktum. Zeugnisse dafür finden sich nicht nur in den rabbinischen Schriften, sondern auch im Synagogenbau. In der Tosefta steht zu lesen: „Die Türen der Synagoge öffnen sich nur nach Osten (למזרח ... אֵין), denn so haben wir es beim Heiligtum (במשכן) gefunden, daß sie sich nach Osten öffneten.“²⁸ Während die meisten erhaltenen Synagogen nach Jerusalem ausgerichtet sind, folgen einige der ältesten genau dieser Vorschrift²⁹. Wenn Apion berichtet, Moses habe nach

²⁶ bell. 2,128 (138,30–33 Niese). Es läßt sich darüber streiten, inwieweit in der Präposition εἰς eine konkrete Ausrichtung auf die Sonne steckt. Auch wenn philologisch der Sinn „an die Sonne gerichtete Gebete“ ebenso denkbar ist, bleibt von der Sache her doch kaum eine andere Wahl: Es ist schwer vorstellbar, daß solche Gebete zu Sonnenaufgang in eine andere Richtung als nach Osten gesprochen wurden.

²⁷ 4Q503 (= 4 QpapPrQuot) 3,1; 3,12; 5 frg. 10,2; 11 frg. 33,2,1; frg. 40,4; frg. 50,3; frg. 56,2,1; frg. 137, vgl. dazu Joseph M. Baumgarten, 4 Q 503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar, in: RdQ 12,3 (1986) 399–407, weiterhin: 1 QH 12 (4*) 5–6; 1QH 20 (12*) 4 f.; 1 QS 10,1–3.10.13–14. Zum Morgengebet vgl. auch Todd S. Beall, Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls, Cambridge 1988, 52–54; die ausgedehnte Diskussion über das Verhältnis von Josephus' Essenern zur Qumrangemeinde soll hier jedoch nicht aufgenommen werden, vgl. neben Beall dazu zuletzt Armin Lange und Hermann Lichtenberger, Qumran, in: TRE 28 (1997) 45–79, hier 65 f.

²⁸ tMeg 4[3],22.

²⁹ Dazu gehören bezeichnenderweise nicht die wenigen bekannten Synagogen aus der Zeit vor der Zerstörung des Tempels, sondern eine Reihe von Bauten des 2.–4. Jahrhunderts. Sie laufen in der Literatur meist unter dem Namen „Breithaustyp“, der deshalb irreführend ist, weil er suggeriert, daß dort quer zur Längsachse gebetet wurde (vgl. Frowald Hüttenmeister, Die antiken Synagogen in Israel. Teil I. Die jüdischen Synagogen, Lehrhäuser und Gerichtshöfe [= BTAVO 19], Wiesbaden 1977, IX; Lee I. Levine, Ancient Synagogues – A Historical Introduction, in: ders. (Hrsg.), Ancient Synagogues Revealed, Jerusalem 1981, 1–10, hier 6 f.; Hans-Peter Stähli, Antike Synagogenkunst, Stuttgart 1988, 44 f.). Das war tatsächlich der Fall, doch erst in einer zweiten Phase, nämlich nachdem die Bauten mit einer nach Jerusalem gerichteten Toranische ausgestattet wurden, um sie dem inzwischen allgemein gültig gewordenen System der Qibla einzupassen. Nördlich und südlich von Jerusalem war damit eine Umorientierung um 90° verbunden. Besonders gut zu sehen ist dies in Ḥorvat Susija in der jüdischen Wüste südlich von Jerusalem, ähnlich in Eschtemoa und Ḥorvat Schema, wobei letztere aufgrund der Umgebung ihren Eingang nicht im Osten haben konnte, ferner Cäsarea und Ḥorvat Sumaqa (vgl. dazu den neuen Grabungsbericht von Simon Dar und Yohanan Mintzker, The Synagogue of Ḥorvat Sumaqa, 1983–1993, in: Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archeological Discovery, I–II, hrsg. v. Dan Urman und Paul V. M. Flesher, Leiden 1995, 157–165). Auch die neugefundene Synagoge von Sepphoris gehört in diese Reihe (vgl. Ze'ev Weiss und Ehud Netzer, Promise and Redemption. A

Osten ausgerichtete Gebethäuser gebaut, so wird sich darin der zeigenössische Usus der Juden (zumindest in Ägypten) spiegeln³⁰.

Der Text der Tosefta ist offensichtlich von der Situation nach der Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. geprägt. Damals suchte man die theologische Anbindung an die ältere Tradition des Tempels, dessen Allerheiligstes ebenfalls nach Osten geöffnet war³¹. Die Tragweite einer solchen Bezugnahme war natürlich begrenzt, war doch das Allerheiligste im Tempel ein *adyton*, das bedeutet ein für die Gemeinde unzugänglicher Bereich, während die Synagoge, wie schon der Name sagt, ein Versammlungsort war. Es wäre daher verfehlt zu schließen, daß man in den Synagogen, von denen die Tosefta spricht, in Richtung auf die westliche Mauer betete statt auf die Tür im Osten³². Viele der ältesten Synagogen nach der Zerstörung des Tempels, deren Achse nach Jerusalem ausgerichtet ist, sind ebenfalls mit der Tür zu der heiligen Stadt gewandt, nicht mit der gegenüberliegenden Wand (die später die Toranische enthalten wird)³³.

An dieser Stelle liegt ein sehr wichtiger Punkt für die antike Religionsphänomenologie und -psychologie. Sowohl weitere jüdische als auch christliche Quellen zeigen, daß man es vorzog, nicht an abgeschiedenen Or-

Synagogue Mosaic from Sepphoris, Jerusalem 1996, 12). In Sardis und Ostia, wo die Richtung nach Osten und nach Jerusalem nicht so deutlich unterschieden sind, wurden neben den Portalen im Osten Nischen für Toraschreine zugefügt (vgl. A. Saeger, in: Levine, 178–184 und G. Foerster, ebd. 164–171, hier 170). Einzelnachweise und weitere Literatur zu den genannten Bauten finden sich bei Hüttenmeister sowie in der New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land, hrsg. v. Ephraim Stern u. a., I–IV, Jerusalem 1993, Bildmaterial und Grundrisse darüber hinaus bei auch bei Levine. Speziell zu der hier interessierenden Frage der Ausrichtung vgl. neben Andrew R. Seager, Ancient Synagogue Architecture. An Overview, in: Ancient Synagogues. The State of Research, hrsg. v. Joseph Gutmann, Ann Arbor 1981, 39–47, hier 41 und fig. 5 vor allem John Wilkinson, Orientation, Jewish and Christian, in: Palestine Exploration Quarterly 116 (1984) 16–30, insbesondere die hilfreichen Zusammenstellungen fig. 5 (Palästina-Karte mit Synagogenausrichtungen) und fig. 11 (Grundrisse), s. jedoch unten Anm. 32; vgl. ferner Franz Landsberger, The Sacred Direction in Synagogue and Church, in: Hebrew Union College Annual 28 (1957) 181–203 (= The Synagogue. Studies in Origins, Archeology and Architecture, hrsg. v. Joseph Gutmann, New York 1975, 239–261): 183–193 sowie Podossinov (wie Anm. 1) 250 f.

³⁰ Josephos, Ap. 2, 10.

³¹ Vgl. Shaye J. D. Cohen, Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue, in: The Synagogue in Late Antiquity, hrsg. v. Lee I. Levine, Philadelphia 1987, 159–181, hier 161–165 mit weiteren Quellen zu dieser theologischen Interpretation.

³² An diesem Fehler leidet die Interpretation des von Wilkinson (wie Anm. 29) zusammengetragenen archäologischen Materials – ebenso wie die ältere Forschungsliteratur (etwa Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt ³1931 [ND Hildesheim 1995] 460). Aus der eigenen liturgischen Praxis heraus konnte man sich einen solchen Gebrauch schlicht nicht vorstellen. Ähnliches gilt übrigens m. E. für die mit dem Eingang geosteten christlichen Kirchen.

³³ Das gilt für eine Reihe von galiläischen Synagogen, von denen Kapernaum am bekanntesten ist, ferner auch Bar'am, Gusch Halav, Korazim, Meiron, Umm el-Kanatir und andere, vgl. mit Einzelnachweisen die in Anm. 29 genannte Literatur (Hüttenmeister, Levine, Stern, Urman/ Fleisher). Landsberger (wie Anm. 29) 183–185 arbeitet die später erfolgte „Umpolung“ der *sacred direction* sehr schön heraus.

ten zu beten, wie es modernem Empfinden entspräche, sondern nach Möglichkeit zum offenen Himmel hin, und das heißt in Innenräumen auf die geöffnete Tür oder das geöffnete Fenster hin. Man denke an Daniel, der zum offenen Fenster hin betete³⁴, oder an Origenes, der in seiner Schrift über das Gebet den schwierigen Fall diskutiert, daß in einem Raum Ostrichtung und Richtung der Tür nicht übereinstimmen³⁵. Bedenkt man, daß die beste Tageszeit zum Gebet der Morgen war (und wohl immer sein wird), so erscheint die Wendung zur aufgehenden Sonne als etwas ganz Natürliches, eine Geste, die für das antike Judentum gut bezeugt ist.

Es ergibt sich also der Schluß, daß die beiden Systeme, die wir gewöhnlich für das „jüdische“ bzw. das „christliche“ System der Gebetsausrichtung halten, längere Zeit innerhalb des Judentums nebeneinander bestanden, mindestens bis zum zweiten Jahrhundert. Warum setzte sich schließlich die Ausrichtung auf Jerusalem im Judentum durch? Da sich dieser Prozeß offenbar erst relativ spät abspielte, können auch Einflüsse von seiten des Christentums nicht ausgeschlossen werden. Solche Einflüsse sind im allgemeinen schwer zu belegen, doch in diesem speziellen Fall verfügen wir glücklicherweise über ein bemerkenswertes Dokument, das genau dies bezeugt. Es handelt sich um eine der wenigen Stellen im rabbinischen Schrifttum, an denen die Christen explizit erwähnt werden (vorbehaltlich allerdings gewisser textkritischer Unsicherheiten). Im babylonischen Talmud sagt der blinde Rabbi Šešeth zu seinem Diener: Zum Gebet „kannst du mich in jede Richtung stellen außer nach Osten, weil die Anhänger Jesu (מיני ישו) diese wählen“³⁶.

³⁴ Dan 6,11. Im Talmud wird das Gebet in einem Raum ohne Fenster sogar ausdrücklich verboten: bBer 5,1 (31a); 5,5 (34b). Vgl. auch Tob 3,11; Apg 10,9. In Mt 6,6 („Geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu“) besteht die Pointe gerade darin, daß die Anweisung Jesu einer geläufigen Praxis zuwiderläuft. Zu der Sitte im allgemeinen vgl. ferner Peterson (wie Anm. 1) 2 f. Ob auch der Brauch, zur Begrüßung des Sabbat ins Freie zu gehen (bShab 16,2 [119a]), bzw. in späterer Zeit sich im Gottesdienst symbolisch zur Tür der Synagoge zu wenden (vgl. Elbogen [wie Anm. 32] 108; Leo Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992, 57 f.), auf diese Wurzel zurückgeht, wäre näher zu untersuchen.

³⁵ or. 32.

³⁶ bBB 2,9–10 [25a]. Die textkritische Schwierigkeit besteht darin, daß das entscheidende Wort ישׁ nicht von allen Textzeugen überliefert wird – und zwar gerade von dem wichtigen *Codex Monacensis hebr.* 95 (14. Jh.) nicht. Doch auch wenn es sich um ein späteres Interpretament handeln sollte, bleibt zu fragen, ob es nicht ein sachgemäßes, d.h. der ursprünglichen Aussageabsicht entsprechendes Interpretament ist. Denn die Christen waren zweifellos eine bedeutende, wenn nicht die prominenteste „Sektierer (מיני)“-Gruppe überhaupt, die nach Osten betete. Und in jedem Fall kann die Stelle als Zeugnis dafür verwendet werden, daß zumindest in späterer Zeit ein Bezug auf die Christen hergestellt wurde – allerdings ist es dann sehr schwer zu bestimmen, mit welcher späteren Zeit man es dabei zu tun hat. Rabbi Šešeth selbst gehört der dritten Generation der Amoräer in Babylonien an, was auf einen Ansatz im 3./4. Jh. führt, vgl. Stemberger, *Einleitung* (wie Anm. 25) 98. Zu den Christen in rabbinischer Literatur vgl. Johann Meier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (= EdF 177), Darmstadt 1982, hier speziell 143 f.

Andererseits ist es naheliegend zu vermuten, daß auch die Christen nicht von Anfang an die Tradition angenommen haben, die sich später durchsetzen sollte; vielmehr werden auch bei ihnen zunächst die beiden unterschiedlichen Strömungen nebeneinander bestanden haben. Der Sachverhalt ist dadurch verdunkelt, daß die Grenzphänomene zwischen Judentum und Christentum in späteren Jahrhunderten als häretisch gebrandmarkt wurden. Epiphanius von Salamis schreibt etwa über den judenchristlichen Sektenführer Elchasai: „Er verbietet nach Osten zu beten und sagt, man dürfe sich nicht so ausrichten, sondern müsse aus allen Richtungen das Gesicht Jerusalem zuwenden; die aus dem Osten sollen sich nach Westen auf Jerusalem ausrichten, die aus dem Westen nach Osten ebendorthin, die aus dem Norden nach Süden und die aus dem Süden nach Norden, so daß von überall her das Gesicht Jerusalem gegenüber ist.“³⁷ Epiphanius überliefert diese Information, um den judaisierenden – und das heißt in seiner Sicht: den häretischen – Charakter der Sekte der Elchasaiten zu belegen, doch liegt dem eine scharfe Abgrenzung zwischen Judentum und Christentum zugrunde, die für das erste Jahrhundert sicherlich ein Anachronismus ist³⁸. Die Nachricht sollte eher als ein Dokument für die Sitte der Ausrichtung nach Jerusalem im Bereich des sich ausprägenden Christentums verstanden werden. Ähnlich erfahren wir bei Eirenaeus von Lyon über die Ebioniten, daß sie „Jerusalem verehrten, als sei es die Wohnstatt Gottes (*Hierosolymam adorent quasi domus sit Dei*)“³⁹. Das kann sich gleichfalls auf die Gebetsrichtung beziehen. Dann läge hier ein weiteres Dokument für das Schwanken in dieser Frage beim Prozeß der Ablösung der beiden Religionen vor.

Insgesamt resultiert aus dem vorgelegten Material ein differenzierteres Bild als das gewöhnlich vertretene: Die Entwicklung der Gebetsrichtung im Judentum und im Christentum war ein Prozeß gegenseitiger Beeinflus-

³⁷ Epiphanius, *haer.* 19,3,5 (GCS Epiphanius 1, 220,13–18 Holl). Zu Elchasai vgl. Georg Strecker, Elkesai, in: RAC 4 (1959) 1171–1186 sowie Gerard P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai (= TSAJ 8)*, Tübingen 1985 (doch 121 wenig akkurat zu der hier relevanten Stelle).

³⁸ Bei der Interpretation des von Epiphanius überlieferten Textes gilt es zu bedenken, daß eine auffällige und sicher mehr als zufällige Ähnlichkeit der Formulierung zu dem oben (Anm. 24) zitierten Tosefta-Text vorliegt. Diese Ähnlichkeit kann man auf zwei Weisen erklären: Entweder hat Elchasai tatsächlich diese Formulierung schon in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts gebraucht; er wäre dann ein Zeuge für deren mündliche Tradierung vor der Verschriftung in der Tosefta. Oder die Wendung ist später (vielleicht erst von Epiphanius) eingetragen, um die Nähe zum Judentum herauszustreichen. In beiden Fällen richtet sich ein gewisses Mißtrauen gegen den ersten Teil des Zitats, nämlich die explizite Ablehnung der (von Epiphanius zweifellos als typisch christlich gesehenen) Gebetsostung: Im ersten Fall, weil sie nicht mehr Teil der geprägten Wendung ist, im zweiten Fall, weil die Überlieferung ohnehin überformt ist. Dementsprechend läßt sich die Stelle auch nicht ohne weitere Diskussion als Beleg für die christliche Gebetsostung im ersten Jahrhundert verwenden, wie dies Dölger, *Sol* (wie Anm. 1) 194–198 getan hatte, dem die Verwandtschaft zur Tosefta entgangen war. Den Hinweis auf diese Verbindung hatte Peterson (wie Anm. 1) 4, Anm. 22 gegeben.

³⁹ *haer.* 1,26,2 (SC 264, 346,25 Rousseau/Doutreleau).

sung und nicht einseitiger Abgrenzung von seiten des Christentums. Dieser Prozeß fand relativ spät statt, vermutlich in einer Phase, in der die Trennung der beiden Religionen schon weit fortgeschritten war. Auf jeden Fall wurde das Thema während der ersten beiden Jahrhunderte nicht zum Gegenstand konfessioneller Polemik. Während dieser Zeit waren beide Systeme in beiden Religionsgemeinschaften verbreitet.

Auf diese Weise erklärt sich das Schweigen der christlichen Quellen über die Gebetsostung bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts: Auch vorher schon gab es Christen, die nach Osten beteten, doch hätte niemand darauf besonderes Gewicht gelegt, weil dem Thema keine (kontrovers-) theologische Relevanz zukam.

3. Der pagane Kontext

Es bleibt die Frage, warum bei dem Ablösungsprozeß letzten Endes die Richtung nach Osten beim Christentum und die nach Jerusalem beim Judentum verblieb und nicht etwa umgekehrt. Denn wenn die Entwicklung innerhalb des Judentums aufgrund christlichen Einflusses zu verstehen ist, so ist ja noch keineswegs ausgemacht, in welche Richtung ein solcher Einfluß ging, wenn auch im Christentum beide Traditionen nebeneinander bestanden. An dieser Stelle hilft die Betrachtung der paganen Umwelt, in die sich das junge Christentum einzufügen hatte.

Dafür zunächst eine religionsgeschichtliche Vorbemerkung: Die beiden Systeme der Gebetsausrichtung, das auf ein geographisches Zentrum und das auf eine Himmelsrichtung hin, sind grundsätzlich verschieden, doch beide sehr alt. Beide lassen sich schon in archaischen Religionen nachweisen⁴⁰. Allerdings verliert die Ausrichtung auf einen konkreten zentralen Ort, der als Wohnstatt der Gottheit begriffen wird, dann an Evidenz, wenn sich die eine Kultur größerräumig organisiert, wenn also – ganz buchstäblich gesprochen – das Zentralheiligtum für den Beter nicht mehr unmittelbar im Blick ist. Genau dies läßt sich im griechisch-römischen Kulturkreis beobachten. Dort sind beide Systeme im Prinzip nachzuweisen, doch genießt die Ausrichtung nach Osten eindeutig den Vorzug. Allerdings muß einschränkend gleich hinzugesetzt werden, daß der Brauch kaum von grundsätzlicher Bedeutung gewesen sein dürfte, denn die Belege sind nicht sehr zahlreich und auch nicht sehr alt: Die schriftlichen Zeugnisse gehen nicht über das erste vorchristliche Jahrhundert hinaus.

Vergil berichtet, wie sich Aeneas zum Opfer zur aufgehenden Sonne wendet und sein Gebet mit einer Sonnenanrufung beginnt⁴¹. Ovid überliefert ein Gebet an Vesta, das viermal in Richtung Osten zu sprechen ist, wobei der Beter sich gleichzeitig die Hände in fließendem Wasser waschen

⁴⁰ Vgl. Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München ⁵1923 (ND 1969) 135–139; Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, 74 f.

⁴¹ *Aen.* 12,172.

soll⁴². Im Pronaos des römischen Concordia-Tempels standen die Angehörigen des alten Priesterordens der *Arvales fratres* mit dem Gesicht nach Osten, um das Opfer für die Dea Dia anzusagen⁴³. Eine allgemeine architektonische Regel gibt Vitruv an: Tempel sollen mit der Fassade – und damit auch mit der Öffnung der Cella – nach Westen ausgerichtet sein, so daß der vor dem Tempel stehende Beter zugleich das Götterbild und den Osten anblickt⁴⁴. Dieses Zeugnis, das übrigens von Klemens von Alexandrien bestätigt wird⁴⁵, macht insofern Schwierigkeiten, als es nicht zum archäologischen Befund paßt: Schon seit ältester Zeit gab es die Tendenz, Tempel zwar entlang der Ost-West-Achse auszurichten, jedoch in umgekehrter Richtung, also mit der Fassade nach Osten⁴⁶. Aus dem Widerspruch wird man schließen können, daß Vitruv hier keine archaische Tradition wiedergibt, sondern eine sekundär, aus intellektuellen Erwägungen entstandene Regel.

Das andere System, die Ausrichtung auf ein Zentrum des Gebets, ist für das römische Kapitol bei Livius bezeugt, doch bemerkenswerterweise spricht er nur davon, daß man sich innerhalb der Stadt nach dorthin orientierte⁴⁷. Das heißt natürlich nicht unbedingt, daß man das Kapitol beim Gebet tatsächlich sehen konnte, doch bedurfte es keiner komplizierten Vermessungskünste, um die Richtung zu bestimmen: Sie war noch leicht durch das natürliche Orientierungsgefühl gegeben. Eine ähnliche Praxis mag es in anderen Städten gegeben haben, oder auch im Umkreis bedeutender Heiligtümer. Doch sowohl im buchstäblichen als auch im übertragenen Sinne war die Reichweite dieser Praxis begrenzt.

Für die Situation der ersten christlichen Mission ergibt sich daraus folgendes: Das Gebet nach Jerusalem wäre den paganen Zeitgenossen auf dem Hintergrund ihrer religiösen Gewohnheiten allenfalls dort plausibel zu machen gewesen, wo Jerusalem mehr oder minder unmittelbar noch „im Blick“ war; es hätte dann etwa als Gebet zur Stätte der Passion und Auferstehung Christi motiviert werden können. Daß es schwer vorstellbar, ja völlig absurd gewesen wäre, andere lokale Zentren neben Jerusalem für das christliche Gebet zu „erfinden“, bedarf kaum einer Erwähnung. Daher war es nur natürlich, daß sich das junge Christentum in dem Maße, in dem es bei der Heidenmission über die Grenzen Palästinas hin-

⁴² *fast.* 747–776.

⁴³ Das ergibt sich aus der stereotypen Einleitungsformulierung in den Arvalakten, die aus dem 2. Jh. n. Chr. mehrfach inschriftlich überliefert sind: CIL 6/1, 2068, 29 f.; 2074, 15; 2086, 13; 2099, 10 f.; 2100, 5, zu ergänzen auch in 2075, 15 f.; 2076, 9; 2084, 8. – In späterer Zeit ist die pagane Gebetsostung auch in Zauberpapyri mehrfach bezeugt (vgl. etwa PGM 4,905.1931 13,255), doch ist hier christlicher (oder jüdischer?) Einfluß nicht sicher auszuschließen.

⁴⁴ *arch.* 4,5,1.

⁴⁵ *str.* 7,7,43,7.

⁴⁶ Vgl. Nissen (wie Anm. 7) 243–259; Sharon C. Herbert, The Orientation of Greek Temples, in: *Palestine Exploration Quarterly* 116 (1984) 31–34; Podossinov (wie Anm. 1) 256 f. Das gilt übrigens auch für den bei Anm. 43 erwähnten Concordia-Tempel.

⁴⁷ *hist.* 6,20,9 f., für den griechischen Bereich vgl. auch Paul Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer (= HAW 5,3), München 1920, 80.

ausgriff, auf die alte jüdische Tradition des Gebets nach Osten besann, statt den neu Bekehrten die ebenfalls verbreitete Tradition des Gebets nach Jerusalem aufzuerlegen.

Es ist sehr wichtig festzuhalten, daß diese Entscheidung anfangs sicherlich nicht im mindesten eine antijüdische Stoßrichtung hatte⁴⁸. Es ist Teil der besonderen Tragik in der Beziehung des Christentums zu seiner Mutterreligion, daß dies gleichwohl der Effekt war. Nachdem zunehmend die Heidenmission in den Vordergrund der christlichen Missionstätigkeit trat, gewann die Gebetsrichtung nach Osten im Christentum die Oberhand. Auf jüdischer Seite führte die Entwicklung dazu, diese Observanz als christlich abzulehnen und auszuschneiden, so daß sich die Richtung nach Jerusalem allgemein durchsetzte. Auf christlicher Seite wiederum war das Resultat, daß diejenigen, die weiterhin nach Jerusalem beteten, als Häretiker gebrandmarkt wurden, so daß die Tradition schließlich erlosch. Am Schluß stand die scharfe Abgrenzung, die das Bild bis heute bestimmt.

*

Die Ergebnisse des Vorangegangenen möchte ich in drei Thesen noch einmal profilieren:

1. Das Gebetsleben der christlichen Antike war entscheidend geprägt von dem Brauch, sich zum Gebet nach Osten auszurichten. Dieser Brauch fand nicht zuletzt im Kirchbau monumentalen Ausdruck. Trotz seiner weiten Verbreitung und fundamentalen Bedeutung findet sich kein Anhalt dafür im Neuen Testament oder in anderen christlichen Schriften der ältesten Zeit. Die ab dem dritten Jahrhundert begegnenden theologischen Deutungsmotive spiegeln nicht die ursprünglichen Entstehungsmotive wider. Sehr wohl allerdings zeigen sie die ab dem dritten Jahrhundert verbreitete theologische Prädikation Christi als „wahre Sonne“ oder „Sonne der Gerechtigkeit“.

2. Einen wichtigen Beitrag zur Erklärung der Genese dieses Brauches im Christentum liefert das Judentum. Dort findet sich neben der allgemein bekannten und später allein beherrschenden Tradition des Gebets nach Jerusalem auch die Tradition, sich zum Gebet nach Osten zu wenden. Es gibt keinen Grund daran zu zweifeln, daß das sich bildende Christentum an beiden Traditionen partizipierte. Der anschließende Prozeß der Ausdifferenzierung war nicht ein Prozeß einseitiger Ablösung des Christentums vom Judentum, sondern ein Prozeß gegenseitiger Beeinflussung: Als Reaktion auf die im Christentum beliebter werdende Gebetsostung setzte sich im Judentum die Ausrichtung nach Jerusalem durch, wodurch wiederum die Ostung im Christentum Boden gewann.

⁴⁸ Zum Antijudaismus, der als Mittel der christlichen Identitätsgewinnung nicht überschätzt werden darf, vgl. zuletzt James Carleton Paget, *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 1 (1997) 195–225 mit weiterer Literatur.

3. Bei diesem Differenzierungsprozeß war es ohne Zweifel von Bedeutung, daß es bei der Mission im heidnischen Kontext leichter war, die Ost-richtung zu vermitteln als die nach Jerusalem. Auch wenn die Ostung des Gebets in der griechisch-römischen Kultur kein allgemein verbindlicher Grundsatz war, so war sie dort doch wohl bekannt und ohne Schwierigkeiten einleuchtend. Gerade außerhalb Palästinas wäre dagegen die Ausrichtung nach Jerusalem technisch wie auch sachlich schwer durchsetzbar gewesen.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, Bonhoefferstraße 13, 48351 Everswinkel

PD Dr. theol. Martin Wallraff, Via Toscana, 7, I – 00187 Roma

Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Institut für Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Dr. Matthias Wolfes, Schleiermacher-Forschungsstelle, Universität Kiel,
Leibnizstraße 4, 24098 Kiel

Schuld und Verantwortung. Die Auseinandersetzung des Heidelberger Theologen Martin Dibelius mit dem Dritten Reich

Mit einer aus dem Nachlaß herausgegebenen
„Lebensbeschreibung“
aus dem Jahre 1946

Von Matthias Wolfes

Die Frage nach Schuld und Verantwortung steht im Mittelpunkt jener Überlegungen, mit denen Martin Dibelius unmittelbar nach 1945 auf die Katastrophe des Dritten Reiches reagiert hat. Die Suche nach einer Erklärung für die bedingungslose Selbstausslieferung großer Teile der deutschen Bevölkerung an den Nationalsozialismus, für die offene Zustimmung, in zahlreichen Fällen sogar die eigene Mitwirkung am terroristischen Vorgehen der NS-Gewaltherrscher, beschäftigte den Heidelberger Theologen in den letzten Jahren seines Lebens wie kein anderes Thema. Dabei schien es, als wenn das Phänomen als solches in rationalen Kategorien kaum zu fassen wäre: „Ein großes, gutartiges und ob seines Denkens berühmtes Volk, unser deutsches Volk, verfällt einem Rausch.“ Besinnungslos jubelt es einem Usurpator zu und versetzt ihn dadurch in die Lage, Verbrechen zu befehlen, deren Ausmaß „wohl in den finstersten Zeiten der Menschheitsgeschichte seinesgleichen nicht hat“¹.

In dem Versuch, dennoch zu einer Erklärung zu kommen, konnte Dibelius auf politische Erfahrungen aus der Zeit vor 1933 zurückgreifen. Auch stand er in der kritischen Auseinandersetzung mit der furchtbaren Realität der zurückliegenden Jahre nicht allein. So war der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland im Oktober 1945 mit seiner Stuttgarter Erklärung hervorgetreten und hatte damit weit über den kirchlichen Raum hinaus

Für hilfreiche Anregungen zum vorliegenden Text danke ich den Herren Professoren Dr. Hartmut Lehmann sowie Dr. Manfred Jakubowski-Tiessen vom Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen.

¹ Martin Dibelius: Selbstbesinnung des Deutschen. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf, Tübingen 1997, 1–2.

eine unerwartet kontroverse Diskussion ausgelöst. Zudem lagen bereits mehrere prononcierte Stellungnahmen von deutschen Intellektuellen vor. Die vielleicht im Urteil entschiedenste, jedenfalls als solche vielfach wahrgenommene Stimme stammte dabei von Karl Jaspers. Jaspers hatte, nach Jahren des Exils, seine Heidelberger Lehrtätigkeit im Wintersemester 1945/46 mit einer Vorlesung über die Schuldfrage wieder aufgenommen. Besonders diese Stellungnahme führte in Deutschland zu einer ersten intensiven Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und der Schuldproblematik.

Die Überlegungen von Dibelius nehmen die durch solche Äußerungen provozierte Diskussion auf. Sie sind zu verstehen vor dem Hintergrund der diversen Kollektivschuldvorwürfe auf der einen Seite, wie sie sowohl von ausländischen wie von deutschen, meist ins Exil vertriebenen Beobachtern geäußert wurden, und vor dem Hintergrund der vielfachen Anstrengungen um eine politische und geistige Selbstentlastung der Deutschen auf der anderen Seite. In ihrem Versuch, eine historisch fundierte Analyse mit einer zugleich auf eine offene Zukunft Deutschlands in einer demokratischen Staaten- und Wertegemeinschaft gerichteten Perspektive zu verbinden, stellen sie einen aufschlußreichen Beitrag zur Auseinandersetzung des deutschen Protestantismus mit dem Dritten Reich und seiner Vorgeschichte dar.

Die folgenden Ausführungen richten, nachdem zunächst sein theologisch-politischer Standpunkt von 1945/46 rekonstruiert wird, auch die kritische Rückfrage an Dibelius. Es soll aus heutiger Sicht gefragt werden, ob hier eine zulängliche Thematisierung der Schuldproblematik gelungen ist. Um den biographischen Kontext, der für eine Beantwortung dieser Frage nicht unerheblich ist, zur Geltung zu bringen, werden zudem einige Hinweise zum Lebensweg, zum wissenschaftlichen Werk und zum politischem Engagement von Dibelius vorangestellt.

1. Zur Biographie

Martin Dibelius wurde am 14. September 1883 in Dresden als Sohn des Pfarrers und späteren Oberhofpredigers und Vizepräsidenten des sächsischen Landeskonsistoriums Franz Wilhelm Dibelius (1847–1924) geboren². Er wuchs in einem Elternhaus auf, in dem die Religion „als eine das Leben beglückende und innere Haltung verleihende Macht gepflegt und mir überliefert“ wurde³. 1901 nahm er das Theologiestudium auf. Zunächst ging Di-

² Zur Biographie vgl. Dagmar Drüll: *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1803–1932*, Berlin / Heidelberg / New York / Tokyo 1986, 47 (die Angaben von Drüll sind zum Teil unzutreffend); Werner Georg Kümmel: Dibelius, Martin, in: TRE VIII, 726–729. Siehe daneben auch Dibelius' ausführliche autobiographische Skizze: *Zeit und Arbeit*, in: Erich Stange (Hg.): *Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Band 5, Leipzig 1929, 1–37. – Im folgenden wird auch auf eine bisher unveröffentlichte Lebensbeschreibung zurückgegriffen, die Dibelius 1946 für die amerikanische Besatzungsbehörde verfaßt hat (Nachlaß Martin Dibelius. Universitätsbibliothek Heidelberg. Bestand I. C. 2; Typoskript. 6 Blatt). Dieser Text wird im Anhang mitgeteilt.

³ Lebensbeschreibung, Bl. 2.

belius für ein Semester in das schweizerische Neuchatel, anschließend studierte er in Leipzig, Tübingen und Berlin. 1906 wurde er in Tübingen mit einer von Hermann Gunkel angeregten Untersuchung zur Lade Jahves zum Dr. phil. promoviert (Die Lade Jahves. Ein religionsgeschichtlicher Versuch, Göttingen 1906). Von 1905 bis 1914 arbeitete Dibelius in Berlin, dann in Charlottenburg als Lehrer für Religion und Deutsch an verschiedenen Schulen. 1908 erwarb er mit einer bei Otto Pflleiderer verfaßten Arbeit zu Paulus (Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909) den Grad eines Lic. theol. 1910 erfolgte die Habilitation und der Eintritt in die Theologische Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin als Privatdozent. Die als Habilitationsschrift vorgelegte Untersuchung zur urchristlichen Täufer-Überlieferung mußte Dibelius allerdings zurückziehen, weil sie von Fakultätsmitgliedern als Ausdruck einer mißliebigen „Tendenzkritik“ gewertet wurde. Daß die Habilitation, auf der Grundlage der Lizentiatenarbeit, dennoch gelingen konnte, verdankte Dibelius dem Neutestamentler Adolf Deißmann. Die zurückgewiesene Untersuchung veröffentlichte er später unabhängig von dem Verfahren (Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, Göttingen 1911). Zum Sommersemester 1915 wurde Dibelius als Nachfolger von Johannes Weiß auf eine ordentliche Professur für Neues Testament an der Universität Heidelberg berufen.

In Heidelberg blieb Dibelius bis zu dem durch schwere Krankheit erzwungenen Ende seiner Lehrtätigkeit im Jahre 1947. 1929 lehnte er einen Ruf nach Bonn ab. Auch eine Berliner Berufung von 1946 nahm er nicht an. Im Studienjahr 1927/28 war Dibelius Rektor der Universität. 1919/20, 1924/25 und 1945 amtierte er als Dekan der Theologischen Fakultät sowie als Mitglied des Engeren Senates der Universität. 1915 wurde ihm die Würde eines theologischen Ehrendoktors der Berliner Fakultät verliehen. Eine weitere theologische Ehrenpromotion erfolgte 1937 durch die University of St. Andrews in Schottland. 1923 wurde Dibelius zum außerordentlichen, drei Jahre später zum ordentlichen Mitglied der Philosophisch-Historischen Klasse der Akademie der Wissenschaften zu Heidelberg gewählt. Im Rückblick urteilte er über die Heidelberger Universität: „Das, was der Universität Heidelberg damals ihren besonderen Charakter verlieh, war die Verbindung von strenger wissenschaftlicher Arbeit an der Universität und in der Akademie der Wissenschaften mit wertvollen und wirksamen Beziehungen zu anderen Lebensgebieten, zur Kunst, zur Politik, zur Wirtschaft“⁴.

Von erheblicher Bedeutung war für Dibelius seit Mitte der zwanziger Jahre das Engagement in der ökumenischen Bewegung. Er nahm an sämtlichen wichtigen Tagungen auf internationaler und auf nationaler Ebene teil und brachte zahlreiche Beiträge in die ökumenisch-theologische Diskussion ein. Mit besonderer Aufmerksamkeit wandte Dibelius sich der englischen kirchlichen Situation zu. Mehrfache Reisen, persönliche Kontakte und ein intensives Studium der angelsächsischen kirchlichen und theologischen Tradition führten zu einer engen Vertrautheit mit den dortigen Verhältnissen. Um so erklärungsbedürftiger ist der Umstand, daß Dibelius sich 1940

⁴ Lebensbeschreibung, Bl. 1.

zur Teilnahme an einer Propagandaaktion des Auswärtigen Amtes gegen Großbritannien bewegen ließ⁵.

Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches übernahm Dibelius auf Wunsch der amerikanischen Besatzungsbehörde verschiedene öffentliche Funktionen. So saß er während der Phase des universitären Neubeginnes einem Ausschuß vor, der die Wahl von Selbstverwaltungsgremien der Universität vorbereitete und der in diesem Zusammenhang auch die politische Haltung von Professoren zu beurteilen hatte. Weitere Aufgaben übernahm Dibelius im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau der Akademie der Wissenschaften. Obwohl bereits vor Kriegsende eine schwere Lungentuberkulose ausgebrochen war, die ihn zeitweise aufs äußerste belastete und schon im Winter 1945/46 zu monatelangem Krankenhausaufenthalt zwang, nahm er, in einem Hörsaal im Krankenhausgebäude, zum frühest möglichen Zeitpunkt auch seine Vorlesungen wieder auf. Zum Jahresbeginn 1947 schien sich der Gesundheitszustand stabilisiert zu haben. Doch wurde kurz darauf erneut ein Krankenhausaufenthalt erforderlich. Ohne noch einmal aus dem Krankenhaus zurückkehren zu können, starb Dibelius am 11. November 1947 in Heidelberg.

Zu den fachwissenschaftlichen Hauptwerken von Dibelius zählen mehrere Kommentare zu neutestamentlichen Schriften, darunter ein Kommentar zum Jakobus-Brief. Von epochaler Bedeutung für die Methodik der neutestamentlichen Textforschung ist die „Formgeschichte des Evangeliums“ (Tübingen 1919). Dieses Werk steht gleichrangig neben Rudolf Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition“ (Göttingen 1921) und gilt bis heute als klassischer Beitrag der jüngeren neutestamentlichen Wissenschaft zur Evangelienexegese⁶.

Neben seinen größeren Werken hat Dibelius eine Reihe von Untersuchungen zur ur- und frühchristlichen Gemeindeverfassung und Soziallehre vorgelegt. An einen breiteren Kreis von Lesern richteten sich monographische Darstellungen zu Jesus und zur Geschichte der urchristlichen Literatur. Diese Bände erschienen im Rahmen der *Sammlung Göschen* und fanden weite Verbreitung⁷. Provoziert durch die kirchen- und religionsfeindliche Hal-

⁵ Vgl.: Britisches Christentum und Britische Weltmacht (Schriften des Deutschen Instituts für aussenpolitische Forschung. Band 36), Berlin 1940; Das britische Erhebungsbewußtsein, in: EvDt 17 (1940), 178–179.

⁶ Die genauen bibliographischen Angaben zu den erwähnten Werken finden sich in: Bibliographia Dibeliana atque Bultmannia, in: Coniectanea Neotestamentica. Band 8. Herausgegeben von A. Friedrichsen, Zürich u.a. 1944, 1–22 (ergänzt in: Werner Georg Kümmel: Martin Dibelius als Theologe, in: ThLZ 74 (1949), 129–140). Eine vollständige Bibliographie liegt bisher ebenso wenig vor wie eine detaillierte Biographie. – Zur „Formgeschichte“ vgl. Gerd Theißen: Die „Formgeschichte des Evangeliums“ von Martin Dibelius und ihre gegenwärtige Bedeutung, in: Lesezeichen. Festschrift für Annelies Findeiß (BDBAT. Band 3), Heidelberg 1984, 143–158.

⁷ Jesus (Sammlung Göschen. Band 1130), Berlin 1939; Geschichte der urchristlichen Literatur. Band I: Evangelien und Apokalypsen (Sammlung Göschen. Band 934), Berlin und Leipzig 1926; Geschichte der urchristlichen Literatur. Band II: Apostolisches und Nachapostolisches (Sammlung Göschen. Band 935), Berlin und Leipzig 1926. Posthum erschien: Paulus. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und zu Ende geführt von Werner Georg Kümmel (Sammlung Göschen. Band 1160), Berlin 1951.

tung der NS-Regierung, hat Dibelius seine Auffassung von Wesen und Aufgabe der Theologie in einer 1941 erschienen Schrift unter dem Titel „Wozu Theologie?“ (Leipzig 1941) niedergelegt. Dieser Text ist, ungeachtet einiger problematischer Passagen zur Rolle der Theologie im autoritären Ordnungsstaat, eines der spätesten Zeugnisse für die Tradition des liberalen Protestantismus und seines hohen wissenschaftlichen Anspruches an die Theologie⁸.

Dibelius erörterte die theologische Thematik im Rahmen eines umfassenden kultur- und geistesgeschichtlichen Zusammenhanges. Seine fachtheologischen Arbeiten verstanden sich immer auch als Beiträge zu einem interdisziplinären kulturwissenschaftlichen Gespräch. Noch in seiner letzten größeren Studie, einer Untersuchung zum Verhältnis von Individualismus und Gemeindebewußtsein in den Passionen Johann Sebastian Bachs, hat er dieses Theologieverständnis zum Ausdruck gebracht⁹.

2. Dibelius als demokratischer Politiker vor 1933

Dibelius hat sich seit der Jahrhundertwendezeit in der parteipolitischen Auseinandersetzung intensiv engagiert. Die „Teilnahme an den Tagesereignissen“ galt ihm seit Jugendzeit „als selbstverständlich“¹⁰. Er gehörte, hierin dem Vorbild Adolf Harnacks folgend, zu den wenigen protestantischen Theologen, die sich permanent an den politischen Debatten der Zeit beteiligt haben. Überdies hat er auch den Schritt zur parteipolitischen Bindung nicht gescheut. Schon 1903, noch vor Friedrich Naumanns schwerer Niederlage bei den Reichstagswahlen, schloß Dibelius sich dem Nationalsozialen Verein an. Für einige Jahre zählte er zu den jüngeren Aktivisten der kleinen Partei. Naumanns „Entwicklung vom christlichen Sozialismus zu einer Verbindung von nationalem und sozialem Denken [...] erschien uns typisch für unseren eigenen Weg“. Aus der christlichen Religiosität „kam uns nicht die Methode, aber die Pflicht des Sozialismus“¹¹. Trotz des Gleichklangs in den politischen Grundüberzeugungen, zu denen auch die Zustimmung zu Naumanns Idee einer Versöhnung von Kaisertum und Demokratie gehörte, vertrat Dibelius gegenüber seinen politischen Mitstreitern eine unabhängige, Rassismus und Ausgrenzung ablehnende Einstellung. So blieb seine Zugehörigkeit zu dem von Naumann mitgegründeten „Verein Deutscher Studenten“ auf einen kurzen Zeitraum begrenzt; unter Protest gegen die dort herrschende Judenfeindschaft verließ er den Verein alsbald wieder.

⁸ Wozu Theologie? Von Arbeit und Aufgabe theologischer Wissenschaft, Leipzig 1941.

⁹ Individualismus und Gemeindebewußtsein in Johann Sebastian Bachs Passionen, in: Archiv für Reformationgeschichte. Forschungen zur Geschichte des Protestantismus und seiner Weltwirkung 41 (1948), 132–154.

¹⁰ Lebensbeschreibung, Bl. 3–4. Für dieses Engagement machte Dibelius auch eine religiöse Prägung mitverantwortlich: „Das religiöse Leben, in das ich [im Elternhaus] hineinwuchs, läßt sich als ein freudiges tatbereites und zur Arbeit in der Welt verpflichtendes Christentum andeutend beschreiben“ (Zeit und Arbeit, 3).

¹¹ Lebensbeschreibung, Bl. 4.

Die Ereignisse der Kriegszeit brachten Dibelius zu der Auffassung, daß der Zeitpunkt für eine umfassende Demokratisierung des politischen Systems endgültig gekommen sei. Er schloß sich der Fortschrittlichen Volkspartei und dem Volksbund für Freiheit und Vaterland an. Bereits mit dieser Entscheidung stand Dibelius in der Heidelberger Theologischen Fakultät weitgehend allein. Er lehnte die annexionistische Kriegszielpolitik ab und trat für ein umfassendes innenpolitisches Reformprogramm ein. Auf die Gründung der „Deutschen Vaterlandspartei“ reagierte er mit einer im Entwurf von ihm verfaßten und von weiteren Heidelberger Universitätslehrern, darunter Max Weber, unterzeichneten kritischen Stellungnahme¹². Als er überdies noch vor Kriegsende mehrfach die deutsche Kriegsführung kritisierte und auch die Haltung der Kirchen in dieser Situation problematisierte, sah er sich heftigen Angriffen aus Kollegenkreisen ausgesetzt¹³.

Unmittelbar nach Kriegsende trat Dibelius der Deutschen Demokratischen Partei (DDP) bei. Binnen weniger Jahre war er einer der führenden kulturpolitischen Vertreter dieser Partei. Er gehörte auf Reichsebene ihrem Kulturausschuß an und war Mitglied des badischen Landesausschusses. In den zwanziger Jahren hatte er als DDP-Abgeordneter ein Mandat im Heidelberger Stadtrat inne. Belegt ist überdies eine umfangreiche Tätigkeit als Wahlredner in Heidelberg und anderen nordbadischen Städten. In den Auseinandersetzungen um die Kandidatur des Katholiken Wilhelm Marx zum Amt des Reichspräsidenten im März und April 1925 trat Dibelius offen für Marx ein.

Den programmatischen und organisatorischen Erneuerungsversuch der Partei im Juli 1930, der zur Gründung der Deutschen Staatspartei führte, vollzog Dibelius nicht mit. Seine Parteimitgliedschaft endete unspektakulär, doch entschieden in einer unmißverständlichen Absage an eine auf anti-französische Ressentiments und die Kriegsschuldfrage konzentrierte Politik, wie sie durch die von ständigen Wahlniederlagen frustrierten Sprecher der kleinen Restpartei propagiert wurde¹⁴.

¹² Vgl. u.a.: Heidelberger Tageblatt. Ausgabe Nr. 247 vom 22. Oktober 1917, 8; Frankfurter Zeitung. Ausgabe Nr. 294 vom 24. Oktober 1917, 2. Die Erklärung findet sich auch in: Max Weber: Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen und Gangolf Hübinger (Max-Weber-Gesamtausgabe. Band I/15), Tübingen 1984, 769.

¹³ Vgl. Dibelius' Beiträge in der *Frankfurter Zeitung* vom 21. November 1917 („Im vierten Kriegsjahr“) und im *Heidelberger Tageblatt* vom 16. Februar 1918. – Eine detaillierte Analyse der politischen Haltung von Dibelius gibt Karl-Heinz Fix: *Universitätstheologie und Politik. Die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik* (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte. Neue Folge. Band 7), Heidelberg 1994, 93–116.

¹⁴ Dibelius hat sich entsprechend in einem ausführlichen Schreiben an den Heidelberger Stadtrat Oskar Hofheinz vom 21. Oktober 1930 geäußert. In diesem Brief erklärt er auch das Ende seiner aktiven Parteimitgliedschaft. – Das Schreiben liegt im Nachlaß von Oskar Hofheinz (Privatbesitz) vor (vgl. die Angaben bei Karl-Heinz Fix: *Universitätstheologie und Politik*, 97); ein vollständiger Abdruck findet sich als Anhang zu meinem Aufsatz: *Die Demokratiefähigkeit liberaler Theologen. Ein Beitrag zum Verhältnis des deutschen Protestantismus zur Weimarer Republik*, in: Rüdiger vom Bruch (Hg.):

Doch das politische Engagement ging über den Rahmen der Parteiaktivitäten weit hinaus. In zahlreichen Beiträgen für die Tagespresse äußerte Dibelius sich immer wieder zu politischen Fragen. Dabei forderte er schon 1919 eine auf Ausgleich und Frieden gerichtete Politik gegenüber Frankreich und England. Er trat für einen internationalen Verband demokratischer Staaten ein, dem das Deutsche Reich sich anschließen solle. Auch in den Diskussionen um eine demokratische Verfassung plädierte er für eine Überwindung der autoritätsfixierten Orientierung am Obrigkeitsstaat. Gegenüber den alliierten Kriegssiegern hob er hervor, daß der Aufbau stabiler Rechts- und Verfassungsstrukturen in Deutschland nur gelingen könne, wenn die deutsche Bevölkerung nicht durch ein untragbar hohes Maß an materiellen Forderungen belastet werde. Überdies machte er darauf aufmerksam, daß eine undifferenzierte Behandlung der Frage nach den Ursachen für den Kriegsausbruch in Deutschland Bitterkeit und Haß erzeuge und den Verständigungsprozeß erheblich behindere¹⁵. Das Problem von Schuld und Verantwortung wird in diesem Zusammenhang, vor dem Hintergrund einer kontrovers geführten öffentlichen Debatte, von Dibelius bereits ansatzweise thematisiert. Hieran knüpfte er nach 1945 in seinen Überlegungen zur Schuldfrage an.

Ein Leitmotiv der politischen Stellungnahmen von Dibelius seit den Anfängen der Weimarer Demokratie bestand in der Werbung für eine aktive Mitwirkung am politischen Entscheidungsprozeß im republikanischen Gemeinwesen. Dibelius verfolgte geradezu ein Programm der „Erziehung“ zu staatsbürgerlicher Kompetenz. Zunächst galt es, ein Bewußtsein dafür zu wecken, daß die Teilnahme an der Auseinandersetzung um politische Streitfragen eine selbstverständliche Leistung jedes Staatsbürgers sei. Ähnlich wie der liberale Kieler Theologe Hermann Mulert, dem Dibelius überhaupt in diesem Punkt sehr nahe stand, war er der Ansicht, daß es eine Pflicht zur Information gebe. Die größte Gefahr für die Demokratie sah er darin, daß es nicht gelinge, die Obrigkeitshörigkeit, wie sie vor 1918 von Staat, Schule, Kirche und anderen einflußreichen gesellschaftlichen Instanzen gefördert worden sei, durch eine interessierte Aufgeschlossenheit für Dinge des Staates zu ersetzen. Erst dann könne sich allmählich politische Mündigkeit und Vertrautheit mit den Regularien des demokratischen Staates entwickeln. Der Schule kam in diesem staatsbürgerlichen Erziehungsprogramm die entscheidende Rolle zu. Sie sollte die jungen Menschen mit der „Menschheitsidee“, dem „Völkerbundsgedanken“ und der Idee einer internationalen Versöhnung vertraut machen¹⁶.

Friedrich Naumann und seine Wirkungsgeschichte. Dokumentation einer wissenschaftlichen Tagung aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Friedrich-Naumann-Stiftung, Berlin / New York 2000.

¹⁵ Eine Auswertung der zahlreichen Beiträge von Dibelius zur Tagespresse, darunter der *Vossischen Zeitung*, der *Frankfurter Zeitung* und der *Neuen Badischen Landeszeitung* liegt bisher nicht vor. Auch eine bibliographische Erfassung dieser Texte ist bisher nicht erfolgt. Ein von Dibelius selbst erstelltes Verzeichnis von politischen Artikeln befindet sich im Nachlaß.

¹⁶ Die Aufgabe der Schule im Dienste der Volks- und Völkerversöhnung, in: *Badische Schulzeitung* 67 (1929), 229–232. 245–247.

Für den Gedanken der Völkerverständigung warb Dibelius auch, als ihm hohe hochschulpolitische Funktionen die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit sicherten. Mehrfach trat er dabei für eine Westorientierung Deutschlands ein, hierin die Politik des Außenministers Gustav Stresemann unterstützend. Ungewöhnlich war es, daß ein deutscher Hochschulrektor die Studenten davor warnte, sich einseitig mit der „vaterländischen Vergangenheit“ zu beschäftigen. Sie sollten vielmehr die aktuelle politische Lage analysieren und die neuen politischen und kulturellen Freiheitsräume des demokratischen Staatswesens erkennen¹⁷.

In der Hoffnung allerdings, unter den Studenten durch eine derartige Erkenntnis Zustimmung und Solidarität mit der Demokratie zu erzeugen, sah Dibelius sich schon bald schwer enttäuscht. Aber auch die Parteien selbst, die eigentlichen Träger des demokratischen Staates, erregten je länger desto stärker seine Kritik. Er sah sie in der Gefahr, sich in Reaktion auf den zermürbenden Parteienkampf in einem strategischen Pragmatismus zu verlieren. Für Kompromiß und Ausgleich war hier kaum Raum. Im Ideal des politischen Führers, charismatisch und ungebunden durch Parteirücksichten, erkannte Dibelius eine erhebliche Bedrohung für die Parteiendemokratie¹⁸. Er selbst lehnte diese Sehnsucht nach einer zentralen Führergestalt ab. Im Nationalsozialismus, in der Idee des totalitären Staates und der ihm korrespondierenden totalintegrierten Gesellschaft sah er keine akzeptable Alternative zum demokratischen Rechtsstaat.

Auch den nationalsozialistischen Rassismus lehnte Dibelius früh und konsequent ab. Wiederholt trat er bereits lange vor 1933 in öffentlichen Stellungnahmen dem Antisemitismus entgegen. Für den latenten „kulturantisemitischen“ Standpunkt zahlreicher protestantischer Theologen und Kirchenvertreter hatte er kein Verständnis. Schon im Januar 1919 nahm er an einer Erklärung Heidelberger Bürger teil, die sich gegen Versuche wandte, die militärische Niederlage und die Revolution Juden anzulasten¹⁹. Gegen die Deportation Heidelberger Bürger jüdischer Herkunft im Oktober 1940 protestierte Dibelius, dem Bericht einer Schülerin zufolge, bei dem Heidelberger Oberbürgermeister²⁰. Für seine theologische Arbeit hatte der Kontakt mit jüdischer Frömmigkeit und Religionsgeschichte große Bedeu-

¹⁷ Vgl.: Begrüßungsansprache des Rektors, in: Reden bei dem Akte der Ehrenpromotionen des Reichsaußenministers Dr. Stresemann und des Botschafters der Vereinigten Staaten Dr. Schurman, Heidelberg 1928, 5–7; siehe auch Karl-Heinz Fix: Universitäts-theologie und Politik, 106–107.

¹⁸ Vgl.: Der Held und die Politik, in: Frankfurter Zeitung. Ausgabe 292 vom 17. April 1924, 3.

¹⁹ Vgl.: Heidelberger Tageblatt. Ausgabe Nr. 12 vom 15. Januar 1919. Auch Max Weber beteiligte sich an dieser Initiative (vgl. Max Weber: Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918–1920. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker (Max-Weber-Gesamtausgabe. Band I/16), Tübingen 1988, 512).

²⁰ So Friedrich Wilhelm Graf: Nachwort des Herausgebers, in: Martin Dibelius: Selbstbesinnung des Deutschen, 51–93, hier: 64–65, mit Bezug auf einen unveröffentlichten Beleg.

tung. Dibelius stand lebenslang mit jüdischen Gelehrten in Verbindung; die Rabbinica hat er fortgesetzt studiert.

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang eine wenig bekannte Studie, die Dibelius 1926 für die von Martin Buber herausgegebene Zeitschrift *Der Jude* verfaßte und in der er sich mit dem Verhältnis von Christentum und Judentum auseinandersetzte²¹. Dabei wandte er sich gegen eine unreflektierte Harmonisierungstendenz, die das Christentum in seiner Eigenschaft als jüdische „Tochterreligion“ um seine geschichtliche Individualität bringe. Es sei jedoch der Umstand festzuhalten, daß die hebräische Bibel sowohl für Juden wie für Christen die Grundlage ihres Glaubens und religiösen Lebens sei. Insofern tragen „jüdische Worte und Gedanken“ auch die christliche Frömmigkeit. Trotz aller unterschiedlichen, in Teilen sogar gegenläufigen Entwicklung beider Religionen, sei diese Rückbindung an das „Alte Testament“ für die Beziehung des Christentums zum Judentum ein unhintergebares Datum. Auch werde die jüdische Religion durch ihre relative kulturgeschichtliche Sonderstellung zu einer kritischen Instanz für das christliche Selbstverständnis. So könne insbesondere die jüdische Form von Frömmigkeit mit ihrer charakteristischen Einheit von göttlicher Offenbarung und sittlicher Forderung auch den christlichen Glauben darauf verweisen, daß eine Bewahrheitung religiöser Überzeugungen immer auch in der sittlichen Bewährung der Gläubigen zu erfolgen habe²².

3. „Die Zerstörung der Bürgerlichkeit.“ Eine Stellungnahme von 1932

Dibelius hat sich schon früh mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus und der Zerstörung des parlamentarisch-demokratischen Staatswesens auseinandergesetzt. Die Gefahr einer Diktatur stand ihm klar vor Augen und ist von ihm mehrfach öffentlich beschworen worden. Auch deshalb wurde nach dem Januar 1933 von NS-Kreisen seine Entlassung aus dem Hochschuldienst gefordert²³. In der Endphase der Weimarer Republik galt

²¹ Mensch und Gott, in: *Der Jude*. Eine Monatsschrift. Sonderheft: Judentum und Christentum. Herausgegeben von Martin Buber, Berlin / Wien 1926, 16–23 (auch in: *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933*. Herausgegeben und eingeleitet von Robert Raphael Geis und Hans-Joachim Kraus (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Band 33), München 1966, 237–246).

²² Ebd. (Nachdruck 1966), 245–246.

²³ Die in Heidelberg erscheinende NS-Zeitschrift *Die Volksgemeinschaft* forderte in ihrer Ausgabe vom 6. Oktober 1933 die Entlassung von Dibelius. Es wurde dabei auch auf seine „intime Freundschaft mit den stärksten Gegnern des Nationalsozialismus“ hingewiesen (vgl.: [anonym:] Rektor Willy Andreas a.D., in: *Die Volksgemeinschaft*. Ausgabe vom 6. Oktober 1933, 5). Schon 1931 hatten nationalsozialistische Mitglieder des Bonner AstA versucht, einen Vortrag von Dibelius zu verhindern. Die geforderte Entlassung erfolgte, wohl mit Rücksicht auf die außerordentliche Reputation von Dibelius, nicht, doch war er 1933 und 1934 Hausdurchsuchungen ausgesetzt, bei denen Korrespondenz beschlagnahmt wurde. Ohne Angabe von Gründen wurde sein Gehalt um ein Drittel

sein Hauptinteresse jedoch weniger der politischen Entwicklung als vielmehr dem mit dieser Entwicklung einhergehenden, sie bedingenden und durch sie verstärkten Zerfall der bürgerlichen Bildungskultur. Zu diesem Thema nahm Dibelius bereits im Juni 1931 im Rahmen eines von dem Marburger Systematischen Theologen Heinrich Frick veranstalteten „Frankfurter Gesprächs“ über „Das Problem der Gegenwart im Zusammenstoß von Protestantismus und autonomer Kultur“ Stellung²⁴. Er führte hier, dem Protokoll zufolge, aus, daß der Protestantismus in Deutschland faktisch die Bedeutung „gesicherter Bürgerlichkeit“ habe. Mit der „Zersetzung dieser bürgerlichen Sicherheit ist die ganze protestantische Lebensgestaltung ins Wanken geraten“. In dieser Situation erwarte man vom Faschismus die Rettung: „In den Verheißungen des Dritten Reiches liegt ein ungeheures Sicherheitsversprechen [...]“. Ein solches Versprechen wirke beruhigend und suggeriere den Bedrängten die Zugehörigkeit zu einer Schicksalsgemeinschaft²⁵.

Der gleichen Problematik war auch ein im Februar 1932 im Heidelberger Kreis von Marianne Weber gehaltener, erst unlängst publizierter Vortrag gewidmet²⁶. Es findet sich hier bereits jenes Motiv der verbindlichen Haltung vor Gott, das in der späteren Erörterung der Schuldfrage wiederkehrt. Insofern ist dieser Vortrag für eine Analyse von Dibelius' Haltung im Winter 1945/46 unmittelbar von Bedeutung.

Die Verblendung des deutschen Bürgertums gegenüber dem Nationalsozialismus und seinem absoluten weltanschaulichen und politischen Anspruch haben in der Zeit um 1932 eine ganze Reihe liberalprotestantischer Theologen deutlich gesehen. Hermann Mulert und Horst Stephan beispielsweise haben sich hierzu deutlich geäußert²⁷. Diese Theologen repräsentieren selbst jenes Bildungsbürgertum, dessen Schicksal sie angesichts der unmittelbaren Bedrohung durch den Nationalsozialismus in düsteren Farben zeichnen. Von diesen Analysen unterscheidet sich die Stellungnahme von Dibelius dadurch, daß hier die Krise des Bürgertums nicht allein als eine Infragestellung bürgerlicher Wertorientierung und Lebensformen aufgefaßt wird. Im Mittelpunkt steht vielmehr der Gedanke, daß sich im Zuge des Zer-

gekürzt, seine Reisemöglichkeiten wurden eingeschränkt, und 1938 entzog man ihm den Paß.

²⁴ Das Protokoll dieses Gesprächs, das am 27. Juni 1931 stattfand, findet sich in: Paul Tillich: Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Herausgegeben von Renate Albrecht und René Tautmann (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände. Band VI), Frankfurt 1983, 317–369. Weitere Teilnehmer waren u.a. Max Horkheimer, Karl Mannheim, Friedrich Pollock, Kurt Riezler, Hans von Soden, Paul Tillich und Theodor Wiesengrund Adorno.

²⁵ Zitiert nach: Paul Tillich: Briefwechsel und Streitschriften, 357.

²⁶ Martin Dibelius: Über die Zerstörung der Bürgerlichkeit. Ein Vortrag im Heidelberger Marianne-Weber-Kreis 1932. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf, in: ZNThG / JHMTh 4 (1997), 114–153. Siehe dort auch die näheren Hinweise zum Kontext, in dem der Vortrag gehalten wurde.

²⁷ Vgl. die Beiträge beider zu der von dem Gothaer Verleger Leopold Klotz herausgegebenen Sammlung: Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen. Band 2, Gotha 1932, 74–78 (Mulert) und 116–124 (Stephan).

fallsprozesses ein kaum mehr reversibler Verlust der kulturellen Identität des Bürgertums ereigne.

Die „Zersetzung des Bürgertums“ erstreckte sich auf alle „Sicherheiten“, die einst für das bürgerliche Bewußtsein kennzeichnend gewesen seien. Bisher habe die bürgerliche Identität ihre Selbstvergewisserung aus weltanschaulichen Grundüberzeugungen im Blick auf Staat, Besitz, Familie, Kirche und Bildung bezogen. In allen diesen Bereichen sei heute ein tiefgreifender „Strukturwandel“ festzustellen. So habe sich etwa eine pragmatisch-kapitalistische Wirtschaftsauffassung durchgesetzt, durch die das alte Arbeitsethos des Bürgertums „völlig zerstört“ worden sei. Damit aber seien auch die traditionellen Vorstellungen von „Erziehung, Kapital und Geistespflege“ hinfällig geworden, aus denen sich das Verhältnis zum Staat vorrangig hergeleitet habe. Immer mehr werde die praktische Stellung des Bürgertums zum Staat „durch das Bewußtsein der Fremdheit“ bestimmt²⁸.

Von besonderer Bedeutung für die spätere Erörterung der Schuldfrage ist die Konsequenz, die Dibelius aus dieser Analyse zieht. Die fortgesetzte Geltung des in Frage gestellten und erschütterten bürgerlichen Wertekanons wird dabei von Dibelius vorausgesetzt. Insofern ist seiner Ansicht nach eine Reaktion auf die gegen das Bürgertum sich richtenden Zerstörungstendenzen nur dann denkbar, wenn sie selbst aus einer geistigen Verankerung in diesem Kanon heraus erfolgt. Eine solche Verankerung wird nach Dibelius in dem Gedanken der „individuellen Verantwortung vor Gott oder vor dem eigenen Gewissen“ ausgedrückt. Erst von hier aus habe das „freiheitl.[iche] Bürgertum“ überhaupt entstehen können. Seine liberale weltanschauliche und religiöse Orientierung, seine Fähigkeit zu Toleranz und Pluralität, aber auch seine große intellektuelle Leistungsfähigkeit haben nach Dibelius gerade hier ihren zentralen Ausgangspunkt²⁹.

Wenn, wie Dibelius formuliert, „die Valuta der Freiheit“ heute in Deutschland „so tief wie nie zuvor in den letzten hundert Jahren“ steht, so ist dies in erster Linie darin begründet, daß der Zusammenhang zwischen verantwortlicher Gewissensbindung bzw. Verantwortung vor Gott und der Konstitution der eigenverantwortlich handelnden, sich über sich selbst jederzeit Rechenschaft gebenden Persönlichkeit nicht mehr bewußt sei. Von einer solchen Verankerung in der Gewissensbindung aber hängt es ab, ob „das Banner der Freiheit“ in die Ecke oder mitten auf den Platz gestellt wird. Denn die Verantwortung vor Gott und die personale Integrität des Menschen schließen einander nicht aus. Vielmehr ist diese Integrität des Menschen gerade durch die Verantwortung vor Gott bedingt³⁰. In seiner Erörterung der Schuldproblematik nach 1945 wird Dibelius den

²⁸ Über die Zerstörung der Bürgerlichkeit, 139–144.

²⁹ Ebd., 150–151.

³⁰ Ebd., 152–153. Die Schlußwendung des Vortrages nimmt diesen Gedanken auf: „Bindung u.[nd] Freiheit gehen also wohl zus.[ammen]. Aber das ist ein grosses Kapitel, was mehr These als Prognose sein möchte. Der Einzelne kann wenig tun; wenn er den Zusammenhang der Dinge erkennt, kann er sich bemühen als Lebender verantwortungsvoll mitzugestalten und dies Schicksal, das nicht nur das einer Schicht, sondern das eines Volkes ist, trotz allem zu lieben“ (153).

Begriff der Schuld genau aus diesem Gedanken der verantwortlichen Haltung vor Gott herleiten.

4. Schuld und Verantwortung als Thema der Zeit

Die Frage von Schuld und Verantwortung angesichts der Verbrechen, die auf staatlichen Befehl hin während der NS-Herrschaft verübt worden waren, stellte sich der deutschen Bevölkerung mit unaufschiebbarer Dringlichkeit spätestens unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches. Hierzu trugen auch die jetzt immer stärker an die Öffentlichkeit tretenden Nachrichten vom Holocaust erheblich bei. Die von den Alliierten in unterschiedlicher Intensität praktizierte „Entnazifizierung“ hingegen hatte oftmals den Effekt, in den betroffenen Personenkreisen eine Solidarisierung zu erzeugen, die eine Auseinandersetzung eher verhinderte als provozierte.

4.1. Die Schuldfrage in der Stuttgarter Kirchenerklärung und bei Karl Jaspers

Einige der prominentesten Stimmen in der Debatte um Schuld und Verantwortung kamen zunächst aus dem kirchlichen Bereich. Mit der „Stuttgarter Erklärung“, die der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland während seiner Tagung am 18. und 19. Oktober 1945 in Stuttgart gegenüber den Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen abgab, bekannte die Kirche sich zu einer schweren Mitschuld der evangelischen Christen. In den zentralen Aussagen der Erklärung hieß es: „Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. [...] Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“ Es solle nunmehr, im Rahmen der ökumenischen Bewegung, ein neuer Anfang gemacht werden. Zugleich kommen in dieser Kirchenerklärung aber auch schon kritische Töne im Blick auf die Schuldvorwürfe gegen die Deutschen zum Ausdruck: Der Rat hoffte, daß „durch den gemeinsamen Dienst der Kirchen dem Geist der Gewalt und der Vergeltung, der heute von neuem mächtig werden will, in aller Welt gesteuert werde“. Die Judenfeindschaft, der Völkermord, der verbrecherische Charakter des Nationalsozialismus werden in der Erklärung nicht angesprochen³¹.

³¹ Zur Stuttgarter Erklärung vgl. die Quellensammlung: Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945. In Zusammenarbeit mit Christiane Bastert herausgegeben von Martin Greschat, München 1982. Dort wird auch die frühe Wirkungsgeschichte des Textes dokumentiert. Vgl. daneben Gerhard Besier / Gerhard Sauter: Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985; Kirchliches Jahrbuch 72–75 (1945–1948). Herausgegeben von Johannes Beckmann, Gütersloh 1950, 19–66. – Der Satz: „Durch

Obwohl ihr apologetischer Charakter unmittelbar deutlich ist, wurde die Kirchenerklärung nicht selten als Eingeständnis einer politischen Kollektivschuld mißverstanden. Dabei hätte die Intention der Verfasser nicht stärker erkannt werden können als durch diese Deutung. Tatsächlich in eine derartige Richtung ging das Urteil des Heidelberger Philosophen Karl Jaspers. In einer Ansprache bei der Wiedereröffnung der medizinischen Vorlesungen der Universität führte er im August 1945 aus: „Tausende haben in Deutschland im Widerstand gegen das Regime den Tod gesucht oder doch gefunden, die meisten anonym. Wir Überlebenden haben den Tod nicht gesucht. Wir sind nicht, als unsere jüdischen Freunde abgeführt wurden, auf die Straße gegangen, haben nicht geschrien, bis man auch uns vernichtete. Wir haben es vorgezogen, am Leben zu bleiben mit dem schwachen, aber auch richtigen Grund, unser Tod hätte nichts helfen können. Daß wir leben, ist unsere Schuld“³². Der Radikalismus dieser Auffassung blieb zwar innerhalb der komplexen Auseinandersetzung um die Schuldfrage auf eine Minderheitenposition beschränkt. Doch wirkten Jaspers Worte, die schon 1946 über die Druckfassung seiner Wintersemester-Vorlesung zur Schuldfrage weite Verbreitung fanden, in eine breite Öffentlichkeit hinein³³.

4.2. Zur Entstehung der „Selbstbesinnung“-Schrift

Beide Stellungnahmen markieren Grenzpunkte der Diskussion, vor deren Hintergrund Dibelius seine persönliche Auffassung formulierte. Da er in brieflichen Äußerungen aus dem Herbst 1945 ausdrücklich auf sie Bezug nimmt, wird man annehmen dürfen, daß sie den äußeren Anlaß zur Niederschrift seiner Überlegungen zur Schuldproblematik gebildet haben. Hinzu kamen Erfahrungen aus der erwähnten Evaluierungskommission. Obwohl Dibelius sich im Winter 1945/46 zu einem ersten längeren Aufenthalt im Krankenhaus befand, arbeitete er in wenigen Wochen den umfangreichen Text aus. Anhand von Briefen aus dieser Zeit läßt sich der Entstehungszeitraum im wesentlichen auf die ersten beiden Monate des Jahres 1946 eingrenzen. Mitte März lag der Text vor. Die Niederschrift war zunächst lediglich zur Selbstverständigung und zur Weitergabe im privaten Bekanntenkreis vorgesehen. Erst auf den Wunsch einiger Freunde hin entschloß Dibelius sich zur Veröffentlichung.

Als Titel wählte er die Formulierung „Selbstbesinnung des Deutschen“. Gewidmet waren die Ausführungen dem Heidelberger Mediziner Richard Siebeck. Der Text sollte in der Reihe „Sammlung gemeinverständlicher Vor-

uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden.“ geht auf eine Einfügung von Niemöller zurück.

³² Karl Jaspers: Die Erneuerung der Universität (Ansprache bei der Eröffnung der medizinischen Kurse an der Universität Heidelberg vom 15. August 1945), in: Ders.: Vom neuen Geist der Universität. Dokumente, Reden und Vorträge 1945/46. Herausgegeben von Karl Heinrich Bauer (Schriften der Universität Heidelberg. Band 2), Berlin / Heidelberg 1947, 18–26, hier: 20.

³³ Karl Jaspers: Die Schuldfrage. Zur politischen Haftung Deutschlands, Heidelberg / Zürich 1946.

träge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte“ des Tübinger Verlages J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) erscheinen, durch den bereits zuvor zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten von Dibelius verlegt worden waren. Wegen des erwarteten Bedarfs plante der Verleger Hans-Georg Siebeck eine Erstauflage in Höhe von 10.000 Exemplaren. Aufgrund des Einspruches der französischen Militärbehörde mußte die Publikation dann aber doch unterbleiben³⁴. Eine anderweitige Gelegenheit zur Veröffentlichung, etwa in einem Verlag aus der amerikanischen Besatzungszone, suchte Dibelius aus unbekannten Gründen nicht. Bis zu seiner Erstveröffentlichung im Jahre 1997 durch Friedrich Wilhelm Graf blieb der Text, der sich im Nachlaß befindet, unbeachtet.

4.3. *Die Frage nach den Ursachen*

Dibelius eröffnet seine Überlegungen mit der Frage nach den Ursachen für jene geschichtliche Entwicklung, die zum Scheitern der Weimarer Republik und zur nationalsozialistischen Diktatur geführt hat. Erst in einem zweiten Schritt widmet er sich der Schuldproblematik.

Von zentraler Bedeutung für eine Antwort auf die Frage nach den Ursachen scheint zunächst das Militärwesen in Deutschland zu sein. Hier beobachtet Dibelius eine tiefgreifende Umformung des Selbstverständnisses, der Aufgabenstellung und der formalen Struktur, die in den vergangenen acht Jahrzehnten stattgefunden habe. Im Blick auf das frühe Kaiserreich unter Kaiser Wilhelm I. findet Dibelius eine geistig-ideelle Verankerung des preußischen Heereswesens in einem christlich motivierten, pflichtenethischen Wertefundament. Das kaiserliche Militärwesen, repräsentiert in dem Kriegsminister Albrecht Graf von Roon, sei einem sittlichen Kodex, einem – wie Dibelius formuliert – „Geist von Potsdam“ verpflichtet gewesen. Dieser Kodex habe sich als Einschränkung der inhumanen Zerstörungskraft des Militärischen bewährt.

Völlig anders gestaltete sich der Militarismus des Dritten Reiches. Die NS-Führung habe von Anfang an konsequent an der Schaffung aller Voraussetzungen für eine offensive Kriegsstrategie gearbeitet. Ihre Haltung war uneingeschränkt kriegsorientiert. Dies sei in der Militärführung auf Sympathie gestoßen, weil sich dort seit dem Zusammenbruch von 1918/19 und den rigiden Auflagen des Versailler Vertrages eine tiefe Neigung zu Aufrüstung und Remilitarisierung angestaut habe. Dieser Umstand habe in nicht unerheblichem Maße schon die nationalsozialistische Machtübernahme begünstigt und später der Errichtung einer diktatorischen Gewaltherrschaft den Boden bereitet.

Weitere Faktoren aus der Vorgeschichte des Dritten Reiches spielen nach Dibelius eine wichtige Rolle: Er nennt die Reichstagswahlen vom 31. Juli

³⁴ Zu den näheren Details der Entstehungsgeschichte des Textes vgl. die Angaben von Friedrich Wilhelm Graf: Nachwort des Herausgebers, hier: 76–90. Siehe dort auch die Hinweise zur Widmung an Richard Siebeck, einen Heidelberger Medizinprofessor, der in enger Verbindung zu Dibelius und zu weiteren liberalen Theologen der Zeit stand (90–92).

1932, vom 6. November 1932 und vom 5. März 1933. Er weist hin auf die obrigkeitliche Staatsgesinnung, die besonders unter den Mitgliedern der lutherischen Landeskirchen, also vor allem im nördlichen, östlichen, thüringisch-sächsischen und dem südwestlichen Reichsgebiet, verbreitet gewesen sei und von der aus die Möglichkeit einer legitimen Opposition gegen Staat und Regierung nahezu ausgeschlossen werden mußte. Er nennt als längerfristig wirksamen Faktor die in der Bevölkerung weit verbreitete Zustimmung zur kriegsorientierten Aufrüstungs- und Militärpolitik vor 1914. Hinzu kommt die Zustimmung zu der mit Militärgewalt durchgesetzten Eingliederung des elsass-lothringischen „Reichslandes“. Beide Punkte bilden nach Dibelius zentrale Ursachen für den Ersten Weltkrieg.

Daneben erinnert Dibelius aber auch an kulturgeschichtliche und weltanschauliche Prägungen, die über längere Zeiträume hinweg gewirkt haben. In diesem Zusammenhang weist er auf eine einflußreiche Strömung in der neueren deutschen Philosophiegeschichte hin, die, vermittelt über Motive der hegelschen Philosophie, dazu geführt habe, daß weithin eine Neigung zur unkritischen Sanktionierung bestehender Ordnungsverhältnisse bestanden habe. Von großer Bedeutung sei aber auch ein religiöses Motiv: Die protestantischen Kirchen, und hier wiederum vornehmlich die von einem kirchlich-konservativen Luthertum dominierten Landeskirchen, haben durch die kontinuierliche Predigt eines vermeintlich von Gott gewollten Untertanenbewußtseins jede Bereitschaft und auch die Fähigkeit zu einer selbständigen Beurteilung administrativer, regierungsamtlicher Maßnahmen konsequent erstickt. Ungeachtet aller theologischen Fragwürdigkeit, die diesem Unternehmen anhafte, sei durch eine permanente Berufung auf einschlägige Paulus- und Lutherstellen ein unpolitischer Geist in das deutsche Bürgertum eingezogen. Indem auch Hitlers Machtübernahme im Zuge eines solchen „biblischen Mechanismus“ durch Röm 13 bestätigt worden sei, habe die evangelische Kirche den nationalsozialistischen Umbruch legitimiert und die evangelische Bevölkerungsgruppe auf eine loyale Haltung gegenüber dem antichristlichen Regime eingestimmt³⁵.

5. Die Schuldfrage

Die entscheidende These, die Dibelius in seinem Text von 1946 aufstellt, richtet sich auf den Schuldbegriff selbst: „Schuld“ kann nur dann überhaupt eine sinnvolle Kategorie in der Beurteilung des Verhaltens der Deutschen

³⁵ Diesen prekären Zusammenhang von Protestantismus und Politikunfähigkeit hat Dibelius in einem „Protestantismus und Politik“ überschriebenen Text aus dem Sommer 1946 näher untersucht: Protestantismus und Politik, in: *Die Wandlung* 2 (1947), 30–45. Dibelius mißt hier dem kirchlichen Protestantismus wegen seiner feindlichen Stellung zu Demokratie und Republik, bedingt durch eine problematische Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre Luthers, eine erhebliche Mitverantwortung für den Aufstieg des Nationalsozialismus zu. Der blinde Gehorsam gegenüber Hitler sei in keiner Weise kritisiert worden. – Die Zeitschrift *Die Wandlung* wurde seit 1946 von Jaspers, Werner Krauss, Dolf Sternberger und Alfred Weber herausgegeben.

während der Zeit des Dritten Reiches sein, wenn der Begriff in einem konsequent theologischen Sinne aufgefaßt wird. Schuld bezeichnet demnach immer die Schuld des Schuldigen vor Gott. Dibelius verwirft mit dieser Voraussetzung die schon in der unmittelbaren Nachkriegszeit vielfach unternommene Relativierung des individuellen Anteiles im Ursachen- und Entstehungszusammenhang der NS-Herrschaft. Aber auch die rigoristische und, nach Dibelius, gleichfalls nicht adäquate Kollektivschuld-Behauptung von Jaspers wird von hier aus zurückgewiesen. Dibelius greift aus der Stuttgarter Kirchenerklärung den Gedanken einer „Solidarität der Schuld“ auf. Hiermit soll die Lage derer beschrieben werden, die „die Vorteile des 3. Reiches genossen“ und die die Verbrechen des NS-Herrschaftsapparates widerspruchslos hingenommen haben³⁶. Seine Intention im Blick auf die Anwendung der Kategorie „Schuld“ wird in einem Brief vom September 1945 an eine Schülerin deutlich: „Mich bewegt so sehr der Gedanke, daß einer, wenn er schuld an etwas ist, er vor Menschen doch nicht ‚die Schuld zu haben braucht‘ – und unsere Schuld vor Gott sich eben darin zeigt, daß guter Wille uns nicht vor ‚Schuld daran sein‘ schützt“³⁷.

Für eine Beurteilung der politischen Handlungsweise führt Dibelius hier den zuvor in einem weiteren Sinne gebrauchten Begriff der „Verantwortung“ ein. Er geht davon aus, daß die historische Entwicklung, die Hitler am 30. Januar 1933 in das Reichskanzleramt brachte und die im Laufe der folgenden Monate sein Bleiben dort weiter befestigte, sich nach Maßgabe des konkreten individuellen Verhaltens durchaus einer individuellen Verantwortung zurechnen läßt. Die Entscheidungen bei den freien und geheimen Reichstagswahlen 1932 und 1933, die Zustimmung zu der loyalistischen Einstellung der Kirchenleitungen, dazu bereits auch die Begeisterung für die Aufrüstungs- und Kriegspolitik der kaiserlichen Kabinette – alle diese Aspekte eines individuellen politischen Verhaltens dienen jetzt als Maßstab für die Einschätzung einer Mitverantwortung des einzelnen Staatsbürgers.

Der Schuldbegriff hingegen ist nach Dibelius als Kategorie zur Beurteilung von politischem Verhalten nicht tauglich. Schon gar nicht ergebe sich „Schuld“ aus der Zugehörigkeit zur NSDAP oder aus einer Amtstätigkeit im NS-Staat. Einer schematischen Schuldzuweisung steht Dibelius ablehnend gegenüber. Der betroffene Personenkreis solle in einem speziell dafür vorgesehenen und sachlich geeigneten Verfahren identifiziert, „politisch entrechtet“ und gegebenenfalls nach strafrechtlichen Grundsätzen verurteilt werden. Im Sinne eines solchen Verfahrens war es, wenn nach dem Ende des Dritten Reiches jene Professoren der Heidelberger Universität, die Mitglied der NS-Partei gewesen waren – darunter die Theologieprofessoren Theodor Odenwald und Robert Jelke –, aus ihrem Amt entlassen und auch

³⁶ Brief an Helga Rusche vom 4. Februar 1946 (Privatbesitz; zitiert nach Friedrich Wilhelm Graf: Nachwort des Herausgebers, 81).

³⁷ Brief an Helga Rusche vom 30. September 1945 (Privatbesitz; zitiert nach Friedrich Wilhelm Graf: Ebd., 80). – Helga Rusche hatte 1943 bei Dibelius mit einer Arbeit unter dem Titel „Die Eschatologie in der Verkündigung des schwäbischen und nieder-rheinischen Biblizismus des 18. Jahrhunderts“ promoviert; vgl. auch die Rezension von Horst Stephan in: ThLZ 72 (1947), 39–40.

später trotz einer entsprechenden Amnestieregelung zumeist nicht wieder eingestellt wurden. Die Skepsis gegenüber einer formal begründeten Schuldzuweisung kommt auch zum Ausdruck, wenn Dibelius es nicht für gerechtfertigt hält, von der gesamten deutschen Bevölkerung ein an die übrigen Völker der Welt gerichtetes kollektives Schuldbekenntnis zu verlangen. Ein solches Bekenntnis, das nur durch den Druck der Besatzungsbehörden erzwungen werden könnte, schien ihm nicht geeignet zu sein, die erwünschte selbstkritische Auseinandersetzung mit der terroristischen Realität des Dritten Reiches zu befördern³⁸.

Immerhin spricht auch Dibelius selbst in seinem Text von „einer indirekten, einer Kollektivverantwortung“ der Deutschen für den Holocaust. Um so weniger dürfe die Erörterung der Schuldproblematik auf eine undifferenzierte, formale Ebene beschränkt bleiben. Es müsse vielmehr zunächst eine Einsicht dafür geweckt werden, daß überhaupt ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem politischen Votum und der Ermöglichung der nationalsozialistischen Diktatur besteht³⁹. An dieser Stelle wirkt sich nun auch die von Dibelius schon lange vor 1933 vertretene Auffassung von einer grundsätzlichen Eigenständigkeit von Staat und Politik gegenüber allen religiös vermittelten Geltungs- und Wahrheitsansprüchen aus⁴⁰. Jetzt aber kehrt Dibelius die kritische Intention dieser Auffassung um: Denn gleichermaßen habe auch die staatliche Seite die Freiheit und Eigenständigkeit des religiösen Diskurses anzuerkennen und sicherzustellen. Bezogen auf die Frage von Schuld und Verantwortung bedeutet dies, daß die strafrechtliche Beurteilung politischen Verhaltens, etwa im Rahmen eines Entnazifizierungsverfahrens oder über andere administrativ gesteuerte Verfahren, in der Verwendung des Begriffes „Schuld“ nicht auf jenen religiös bestimmten Bedeutungsgehalt zurückgreifen darf. Daraus folgt, daß die Schuldproblematik, sofern sie Gegenstand der Beurteilung eines individuellen Verhaltens nach Maßgabe einer religiös bestimmten Wertung sein soll, von allen politischen und rechtlichen Vorgaben konsequent freizuhalten ist⁴¹.

³⁸ Selbstbesinnung des Deutschen, 36–37.

³⁹ Vgl.: Selbstbesinnung des Deutschen, 31–34.

⁴⁰ Dibelius vertrat die auch sonst für den zeitgenössischen Liberalprotestantismus charakteristische Überzeugung, daß die moderne Kultur gegenüber Religion und Kirche eine eigenständige Größe sei, die sich allen weltanschaulichen Dominanzansprüchen von außerhalb zu widersetzen habe. Staat und Politik bilden innerhalb dieses kulturellen Gesamtzusammenhanges tragende Säulen. Zwar seien „die Lebensbedingungen der modernen Kultur [...] vom Protestantismus geschaffen worden“. Doch habe sie sich von jeder Bindung an eine einzelne Konfession emanzipiert und sich insofern auch vom Protestantismus gelöst. Diese Emanzipation liege „durchaus in der Linie des Protestantismus“ und entspreche seinem eigenen Weltverhältnis (Geschichtliche und übergeschichtliche Religion, Göttingen 1925, 137).

⁴¹ Selbstbesinnung des Deutschen, 45. 47–48.

6. Schuldbekennntnis oder Schuldentlastung?

Vor dem Hintergrund dieses Ergebnisses stellt sich die Frage, welche Konsequenzen die von Dibelius vorgenommene Theologisierung der gesamten Thematik von Schuld und Vergebung für die Auseinandersetzung der betroffenen Personen mit ihrem eigenen Verhalten hat. Wird auf diese Weise tatsächlich die erhoffte selbstkritische Einstellung erzeugt oder befördert?

Man wird zumindest bezweifeln können, daß dies im Blick auf jenen Personenkreis der Fall ist, der durch bewußtes, weltanschaulich, politisch oder aus anderen Gründen motiviertes Handeln am Aufbau und der Etablierung des Dritten Reiches aktiv mitgewirkt hat. In der konkreten Anwendung auf diesen Kreis führt die von Dibelius vorgetragene Argumentation sogar eher zu einer moralischen Entlastung. Dabei handelt es sich hier gerade um diejenigen Personen, die – ohne sich selbst schon mittelbar oder unmittelbar ein verbrecherisches Handeln zurechnen lassen zu müssen – doch von der Unrechtsherrschaft des Dritten Reiches profitiert und seine „Vorteile genossen“ haben.

Die Personen hingegen, die ihre Fehlurteile im Blick auf den Nationalsozialismus erkennen und die auch ihren eigenen Anteil an der Verhängnisgeschichte des Dritten Reiches einzugestehen instande und bereit sind, werden durch Dibelius' Argumentation nicht entlastet, sondern belastet. Gerade ihnen weist Dibelius keinen Weg aus dem Schuldzusammenhang. Auch sie werden ohne jede Differenzierung von dem Postulat mitbetroffen, daß für den jetzt notwendigen Neubeginn ein volksgemeinschaftlicher, also kollektiver Ausdruck der Schulterfahung erforderlich sei. Denn zum Zwecke einer Läuterung und im Interesse eines politisch legitimen Neuanfanges soll eine Einigung „unter dem Schicksal unseres Volkes“ – und das heißt: unter dem gemeinsamen Bewußtsein der gemeinsamen Schuld – stattfinden.

Aber auch die Urteile zur Ursachengeschichte des Dritten Reiches, die Dibelius fällt, sind fragwürdig. Insbesondere die für die Argumentation wichtige Unterscheidung zwischen verschiedenen Ausprägungen des Militarismus ist historisch und begrifflich problematisch. Mit welchem Recht und anhand welchen Maßstabes will Dibelius zwischen der Haltung jener Vertreter der deutschen Heeresleitung in den Kriegsjahren 1914 bis 1918 und der der militärischen Spitzenkräfte der Reichswehr in den dreißiger Jahren unterscheiden? Dibelius begibt sich hier auf ein Gebiet, auf dem von sittlichen Wertefundamenten nur in einem konstruierten Sinne die Rede sein kann. Die pauschale und vom einzelnen Soldaten absehende Voraussetzung, der Militarismus des frühen Kaiserreiches sei Ausdruck einer christlich-sittlichen Gewissensbindung, dürfte sich schon angesichts des Verhaltens der deutschen Militärbesatzung im elsass-lothringischen Reichsgebiet oder in den weitgehend von Polen besiedelten Ostgebieten nicht halten lassen. Besonders in den östlichen preußischen Provinzen wurde das Militär vielfach zur Durchsetzung einer rigiden Germanisierungspolitik eingesetzt. Insofern mag es kaum zufällig sein, wenn Dibelius seine Unterscheidung im Text selbst nicht konsequent durchführt und sie schließlich sogar ganz fallen läßt. Immerhin scheint sie aber doch zumindest von der Lektorin der französischen Zensurstelle für so wichtig gehalten worden zu sein, daß ihretwe-

gen eine Publikation des Textes untersagt wurde. Die Freisprechung und Entlastung der Militärtradition des Kaiserreiches von aller geschichtlichen Verantwortung für die Entwicklung hin zum Militarismus im Dienste des Nationalsozialismus schien aus dieser Sicht nicht akzeptabel zu sein⁴².

7. Minimalisierung und Entpersonalisierung

Das Programm, das Dibelius verfolgt, richtet sich nach zwei Seiten: Über eine konsequente Theologisierung des Schuldbegriffes wird Schuld allein auf das Verhältnis des im Zusammenhang mit dem Dritten Reich schuldig Gewordenen zu Gott begrenzt. Zum anderen aber formuliert Dibelius den Gedanken der Verantwortung, und zwar als Verantwortung des Einzelnen für die ihm individuell zurechenbaren Anteile an der Herrschaft des Terrors in den Jahren seit 1933.

Will man dieses Programm kritisch beurteilen, muß von dem Ergebnis der Argumentation ausgegangen werden. Dabei bedarf es kaum der Erwähnung, daß sich Dibelius, in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu der geschichtlichen Katastrophe des Dritten Reiches, in ganz anderer Weise durch die Schuldfrage bedrängt sah, als es aus dem Abstand von mittlerweile mehr als fünfzig Jahren überhaupt noch der Fall sein kann. Zudem stand er ganz am Beginn der Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich, als gerade auch im deutschen Bürgertum die Bereitschaft zu einer offenen – und das heißt: selbstkritischen – Diskussion von Schuld und Verantwortung für die Verbrechen der Diktatur kaum bestand.

Zunächst sind einige auffällige Eigentümlichkeiten der Argumentation festzuhalten. Dibelius erörtert die Schuldthematik allein im Blick auf den deutschen politischen und gesellschaftlichen Kontext. Insgesamt ist seine Perspektive rein national orientiert. Dies ist um so auffälliger, als die Forderung nach einer Auseinandersetzung der deutschen Bevölkerung mit Nationalsozialismus und Drittem Reich gerade von alliierter Seite vorgebracht wurde – ein Umstand, der etwa für die Formulierung der Stuttgarter Kirchenklärung von maßgeblicher Bedeutung gewesen ist.

Dibelius nimmt nur ganz vereinzelt Bezug auf konkrete historische Sachverhalte. Der NS-Staat entfaltete aber seine Schreckensherrschaft durch Taten der Entrechtung, der Verfolgung und Ermordung. Auf diesen Sachverhalt weist Dibelius selbst immer wieder hin. Insbesondere die Verfolgung der Juden und der Holocaust stehen ihm klar vor Augen und werden mehrfach ausdrücklich angesprochen⁴³. Doch in der Entwicklung der Schuldpro-

⁴² Die Gründe für die Versagung der Druckgenehmigung lassen sich aus den vorhandenen Zeugnissen nur noch zum Teil rekonstruieren. Es gibt aber Hinweise darauf, daß jene Unterscheidung im Militarismus-Begriff und die extensive Verwendung der Formel „Geist von Potsdam“ dabei von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sind (vgl. hierzu Friedrich Wilhelm Graf: Nachwort des Herausgebers, 88–89).

⁴³ Selbstbesinnung des Deutschen, 41: „Das ist unsere Mitschuld an all den Vertragsbrüchen, Judenverfolgungen, Morden der Hitlerzeit.“ Siehe auch: Ebd., 44: „So konnte die [...] Deportation der Juden [...] wissenschaftlich gerechtfertigt werden.“

blematik bleibt dieser Tatzusammenhang ganz im Hintergrund. Er wird mehr vorausgesetzt als für die Begründung von Schuld selbst herangezogen. Auf der anderen Seite soll aber gerade die Kategorie der Verantwortung ihren Sinn aus einer dem Einzelnen unmittelbar zuzurechnenden Tatbeziehung erhalten. Diese Eigenart in der argumentativen Vorgehensweise erzeugt einen abstrakten Ton der Darstellung. Im Ergebnis fügt sich so letztlich auch die Schreckenszeit deutscher Geschichte in ein konventionelles, harmlos wirkendes Geschichtsbild ein. Dem entspricht, daß Personen oder Personengruppen von Dibelius nicht namhaft gemacht werden. Besonders dieser Umstand, der faktisch als Entpersonalisierung des Schuldzusammenhanges aufgefaßt werden muß, erscheint als problematisch. Bezogen auf die Täter, die aktiven Mitarbeiter am Regime, läuft die Argumentation auf eine Minimalisierung des Geschehenen hinaus.

Die Fragwürdigkeit dieser, in ihrem Effekt von Dibelius gewiß kaum intendierten Position wird um so deutlicher, wenn man zum Vergleich die Stellungnahmen etwa Thomas Manns oder Paul Tillichs heranzieht, in denen das Verhalten der Deutschen im Dritten Reich aus einer entschieden kritischen Perspektive beurteilt wird.⁴⁴ Beide gehen aus von einer moralischen Differenzierung in der Analyse der Verhaltensweise, der politischen Einstellung und der Tatzusammenhänge, in denen die einzelne Person steht. Sie reproduzieren damit eine Beobachterperspektive, die einem apologetischen Interesse nicht unterliegt. Dibelius dagegen stellt den Gesichtspunkt der Gemeinsamkeit, der Verbundenheit, der „Schicksalsgemeinschaft“ in den Vordergrund⁴⁵. Diese Innensicht verzichtet genau auf jene von Tillich und Thomas Mann geleistete Differenzierung. Unterschiedslos umgreift sie alle Personen im Begriff der schuldigen Gesamtheit.

Aus der Sicht von Opfern des Dritten Reiches dürfte eine solche Perspektive kaum erträglich scheinen. Sie wird aber auch dem von Dibelius selbst gesteckten Ziel nicht gerecht. Denn es gelingt ihm nun nicht mehr, eine plausible Erklärung für die Entwicklung zu liefern, die zum nationalsozialistischen Totalitarismus geführt hat. Nicht nur der Verantwortungsbegriff bleibt gegenüber einem theologisch massiv aufgeladenen Schuldverständnis unscharf und blaß, sondern auch die geschichtliche Ursachenkette, von der Dibelius in der Antwort auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit jener Terrorherrschaft seinen Ausgang genommen hat, gerät unpräzise und substanzlos. Mit seiner Forderung nach einer kollektiven Bußleistung, dem Korrelat der „Schicksalsgemeinschaft“ sämtlicher „Vollbürger“, setzt Dibelius die Einsicht in die Geschichte an die Stelle der Erkenntnis von Schuld. Über eine „Selbstbesinnung des Deutschen“ soll diejenige Einsicht erreicht werden, die nach Tillich nicht anders als eben durch eine Auseinan-

⁴⁴ Vgl. Thomas Mann: *Deutsche Hörer! 55 Radiosendungen nach Deutschland*, Stockholm 1945; Paul Tillich: *An meine deutschen Freunde. Die politischen Reden Paul Tillichs während des zweiten Weltkriegs über die „Stimme Amerikas“*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Karin Schäfer-Kretzler (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände. Band III), Stuttgart 1973; siehe hier insbesondere: 246–251 („Die Frage der Gesamtschuld“) und 251–255 („Schuld und Sühne“).

⁴⁵ Selbstbesinnung des Deutschen, 47.

dersetzung mit dem Gedanken der Schuld zu erreichen ist. Tillichs zentrale Aussage: „Die Schuld des deutschen Volkes ist, daß es die Nationalsozialisten über sich hat Herr werden lassen.“ kann, trotz gleicher historischer Erkenntnis, von Dibelius im Blick auf die Schuldfrage gerade nicht nachgesprochen werden⁴⁶.

*

Anhang:

Martin Dibelius: Lebensbeschreibung [1946]

Vorbemerkung

Der im folgenden mitgeteilte autobiographische Text wurde mit großer Wahrscheinlichkeit im Frühjahr 1946 verfaßt. Adressat ist die amerikanische Besatzungsbehörde. Ähnliche Selbstdarstellungen aus dem gleichen Zeitraum liegen in zahlreichen Gelehrtennachlässen oder hochschulpolitischen Archivbeständen vor. Der zeitgeschichtliche Kontext dieser Texte ist für das von den Autoren verfolgte Interesse von erheblicher Bedeutung. Nicht selten handelt es sich um Versuche, politisches Engagement in den zurückliegenden zwölf Jahren zu rechtfertigen oder zu beschönigen. Dibelius hingegen konnte auf einen jahrzehntelangen Einsatz für Demokratie und Völkerverständigung verweisen. Während der Jahre des Dritten Reiches hatte er sich – abgesehen von seiner Teilnahme an der Anti-England-Kampagne von 1940 – jeder politischen Stellungnahme, die als Zustimmung zur Politik der NS-Machthaber und ihrer Ideologie verstanden werden konnte, enthalten.

Der Text liegt im Nachlaß vor (Universitätsbibliothek Heidelberg. Nachlaß Martin Dibelius. Signatur: I. C. 2). Er umfaßt sechs maschinenschriftlich beschriebene Seiten im DIN A4-Format. Die Niederschrift ist weitgehend fehlerlos. Nur vereinzelt hat Dibelius nachträglich korrigierende Eintragungen vorgenommen. Im Text unterstrichene Worte werden im Druck kursiv wiedergegeben.

Lebensbeschreibung von Prof. D. Dr. Martin Dibelius

Ich wurde am 14. September 1883 in Dresden geboren als Sohn eines Pfarrers, der bald darauf Superintendent, d.h. Leiter des Kirchenwesens der sich bald entwickelnden Großstadt wurde. Meine Mutter starb am Typhus als ich 3 Jahre alt war; ich wurde erzogen von einer liebevollen, klugen Stiefmutter, deren früher Tod das schmerzliche Ende meines ersten Semesters bildete. Fünf Jahre besuchte ich eine Privatschule, dann 7 Jahre lang das Kreuz-Gymnasium in Dresden. Für meine geistige Entwicklung war die Freundschaft mit einem jüdischen Mitschüler nicht unwichtig, die mir frühzeitig einen Einblick in die Probleme des Judentums vermittelte. Ich studierte Theologie in Neuchatel, Leipzig, Tübingen, Berlin; trieb dabei noch

⁴⁶ Paul Tillich: Ebd., 249.

Philosophie und Religionsgeschichte, auch viel Musik, machte 1905 mein erstes theologisches Examen in Leipzig, promovierte zum Dr. phil. in Tübingen bei dem Semitisten Seybold im gleichen Jahr mit einer schon länger vorbereiteten Arbeit, promovierte 1908 in Berlin bei Pfeleiderer zum Lic. theol. und habilitierte mich 1910 für Neues Testament an derselben Universität, wo ich dann 5 Jahre lang meine Lehrtätigkeit ausübte. Zugleich unterrichtete ich an Berliner Schulen (Realschule, Realgymnasium, Mädchenrealgymnasium, Lehrerinnenseminar) aus Freude am praktischen Dienst und auch um meine Familie zu erhalten. Ich hatte mich 1908 mit Dorothea Wittich aus Dresden verheiratet; wir haben 4 Kinder.

Zum 1. April 1915 wurde ich als ord. Professor der neutestamentlichen Exegese und Kritik nach Heidelberg berufen und bin an dieser Universität geblieben, auch als ich 1928 einen Ruf nach Bonn erhielt. Im Jahre 1927/28 war ich Rektor der Universität und musste im folgenden Jahr das Rektorat noch einmal führen, als mein Nachfolger während seiner Amtszeit starb. Das, was der Universität Heidelberg damals ihren besonderen Charakter verlieh, war die Verbindung von strenger wissenschaftlicher Arbeit an der Universität und in der Akademie der Wissenschaften mit wertvollen und wirksamen Beziehungen zu anderen Lebensgebieten, zur Kunst, zur Politik, zur Wirtschaft. Die Forderung des Dichters: „Habt acht auf die Gassen! Blickt auf zu den Sternen!“ war hier besonders leicht zu erfüllen. Diese Eigenart ist durch die 12 Jahre Nationalsozialismus allerdings erheblich gestört worden. Ich hoffe aber eine neue Belebung des alten Geistes der Universität noch als aktiver Professor zu erleben.

Meine innere Entwicklung ist, soweit ich urteilen kann, durch vier überpersönliche Mächte entscheidend bestimmt worden. Die erste war das *Christentum*, das in meinem Elternhaus in der landeskirchlichen Form, aber als eine das Leben beglückende und innere Haltung verleihende Macht gepflegt und mir überliefert wurde. Andere Formen des Christentums, die der angelsächsischen Art näher standen, ökumenischer, vielleicht auch methodistischer waren, sind mir im Hause einer befreundeten Familie, dann während meines ersten Semesters in der Schweiz, endlich auf den zahlreichen ökumenischen Tagungen, denen ich seit 1927 beiwohnte, und auf meinen Reisen entgegengetreten. Meine wissenschaftlichen Ergebnisse haben mir zwar manchmal den Widerspruch kirchlicher Behörden, Gruppen und Zeitungen eingetragen, mich aber niemals mit mir selbst in Zwiespalt verstrickt. Die Wirklichkeit und Wesentlichkeit der im Neuen Testament verkündeten und durch die Jahrhunderte – mitunter in seltsamen Verbiegungen – fortgepflanzten Botschaft vom Gottesreich stand und steht mir fest, gleichviel welches die Umstände des Erscheinens dieser Botschaft in der Welt waren. Diese Umstände hat die kritische historische Wissenschaft nach ihren Methoden ebenso wie alle anderen wesentlichen Vorgänge der Vergangenheit zu untersuchen. Schwierigkeiten dürfen sich, wenn die Grenzen der Aufgaben gewahrt werden, weniger aus den Resultaten ergeben als aus den in der Tat gänzlich verschiedenen Temperamenten des Glaubens und Bekennens einerseits, des Fragens und Forschens andererseits. Aber diese Schwierigkeiten hat jeder für sich selbst zu überwinden.

Wenn sich meine Beziehungen zur Kirche mehr ökumenisch als landeskirchlich ausgewirkt haben, so liegt das einmal daran, dass meine Mitarbeit dort mehr verlangt wurde als hier; ich konnte mich aber auch auf ökumenischem Gebiet für eine ins Große gehende Wirkung des Evangeliums einsetzen, wie sie – als eine Verlängerung ins Praktische – meiner wissenschaftlichen Arbeit entsprach. Mit diesen Ge-

danken und Bestrebungen habe ich 1927 an der „World Conference on Faith and Order“ in Lausanne und später an den jährlichen Versammlungen des Ausschusses der Weltkonferenz von Stockholm (Ökumenischer Rat für praktisches Christentum) bis 1936 teilgenommen. Auch an den Arbeiten der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates habe ich teilgenommen und zwei ostwestliche Theologenkonferenzen in Novi Sad (Jugoslawien) und Bern geleitet. Englischs Christentum habe ich bereits 1926 auf einer Studienreise kennengelernt, bei der ich auch in Oxford und Birmingham Vorlesungen hielt. An wissenschaftlichen Auslandsbeziehungen erwähne ich noch: Vorlesungen in Holland an verschiedenen Universitäten 1926 und 1930, in Montpellier 1930, in Paris 1932, in Manchester 1933, in King's College London 1934, in Genf am Ökumenischen Seminar 1934, 1935 und 1936, in USA (Einladung der Yale University; dann noch in 12 anderen Städten) 1937; Ehrendoktor von St. Andrews, Schottland 1937.

Damit ist schon der Einfluss der anderen Macht berührt, die meine Arbeit und mein Leben geleitet hat. Es ist die kritische *philologisch-historische Wissenschaft*. Zu Anfang meines Studiums spürte ich mehr Neigung zur Philosophie und hatte eine von der Schule herrührende Abneigung gegen die klassische Philologie. Während des Studiums machte ich die Beobachtung, dass die Erforschung des Neuen Testaments von der Entwicklung der alttestamentlichen Wissenschaft weit überholt sei. Was dort die Schulen Wellhausens und Gunkels geleistet hatten, war auf dem Gebiet des Neuen Testaments erst angefangen worden. Dabei änderte sich auch meine Stellung zur Philologie. Vom Alten Testament her wie bei der Beschäftigung mit deutscher Literatur, die mir durch die Schultätigkeit nahe gelegt war, lernte ich die Strenge der niederen und die Kunst der höheren Philologie verstehen. So bin ich immer mehr zur Erforschung von Stilgesetzen, vor allem in volkstümlicher Literatur, gelangt und habe durch die Anwendung des dort Erlernten auf mein eigenes Fachgebiet die „Formgeschichtliche Methode“ mitschaffen helfen. (Benannt nach meinem Buch: „Die Formgeschichte des Evangeliums“). Diese Methode hat sich namentlich in der Evangelienkritik, aber auch in der Anwendung auf andere Texte, Gefolgschaft und Gegnerschaft im In- und Ausland erworben. Ich habe dabei bemerkt, dass der historischen Arbeit, die bei einer philologischen Interpretation der Quellen einsetzt, recht eigentlich meine Leidenschaft als Gelehrter gehört. Dass bei solcher Arbeit der Blick immer auf die grossen geschichtlichen Ziele gerichtet sein muß und dass diese Ausrichtung die kleinste und scheinbar unwichtigste philologische Arbeit adelt, das hat mich von allen meinen Lehrern am meisten Adolf von Harnack gelehrt.

Indem ich seinen Namen nenne, betone ich auch, dass mir die von ihm vertretene Verbindung der wissenschaftlichen Arbeit mit *politischer Verantwortung* immer vorbildlich gewesen ist. Ich bin, als einziges Kind, in einem Hause aufgewachsen, in dem lebendige Teilnahme an den Tagesereignissen als selbstverständlich galt; die Herkunft meines Vaters aus Preussen, seine ständige Verbindung mit kirchlichen und staatlichen Stellen in Berlin, überhob diese Teilnahme der partikularistischen Enge, die sich sonst im sächsischen Gesichtskreis leicht eingestellt hätte. Als Student bin ich durch den „Verein Deutscher Studenten“ hindurchgegangen und habe daher auch persönliche Beziehungen zu manchem späteren Politiker gewonnen. In der Folge habe ich mich von dem Verein gelöst, da ich in offenen Konflikt mit dem dort gepflegten Antisemitismus geriet.

Der eigentliche politische Führer war für mich, wie für so viele aus meiner Generation, Friedrich Naumann; seine Entwicklung vom christlichen Sozialismus zu ei-

ner Verbindung von nationalem und sozialem Denken (damals, vor dem Weltkrieg, als es den Nationalsozialismus Hitlers noch nicht gab) erschien uns typisch für unseren eigenen Weg. Aus dem Christentum kam uns nicht die Methode, aber die Pflicht des Sozialismus; aus der Kritik der Zeitgeschichte stellte sich die Machtfrage: wiewohl alten Ursprungs waren wir doch als Nation mit Machtanspruch zu spät in den grossen Kreis der Völker getreten. Eine kräftigere Aussenpolitik war nur möglich bei sorgfältigster Abwägung der Bedürfnisse der anderen Völker, wie sie Bismarck theoretisch und praktisch geübt hatte. Wer ohne solche Rücksicht aussenpolitische Ziele verfolgte, wie es Wilhelm II. rednerisch erstrebte und Adolf Hitler tatsächlich durchführte, musste Feindschaft erwecken. Die Bismarcksche Politik scheiterte aber an der Gegnerschaft der Arbeiter. Aussenpolitik und Sozialismus schienen uns nur auf dem Boden der Demokratie versöhnt werden zu können, wie sie Naumann vertrat.

Ich bin dann in seiner Gefolgschaft in die Fortschrittliche Volkspartei und nach dem Kriege in die Demokratische Partei gelangt. Ihre Tätigkeit hat von vornherein unter dem Verhängnis gestanden, dass ihr die zwei grössten Führer, Friedrich Naumann und Max Weber 1919 und 1920 durch den Tod genommen wurden und dass der abseitige, aber selbständige und hochbegabte Walther Rathenau während seiner Ministerzeit 1922 ermordet wurde. Ich habe mich an den politischen Arbeiten bei Wahlen und auch sonst mit Wort und Schrift beteiligt. 1930/31 bin ich aus der Demokratischen Partei ausgetreten, als sie sich mit der Deutschen Volkspartei verband und so der bescheidene Rest von Sozialismus durch den Zusammenschluß mit einer Industriellen-Partei gefährdet schien.

Persönliche Berührung mit politischen Führern war in Heidelberg relativ leicht zu gewinnen; so lernte ich die Reichskanzler Wirth, Luther und Hermann Müller kennen, die gemeinschaftliche Doktorierung von Stresemann und Schurman während meines Rektorats brachte mich in nähere Beziehung zu beiden mir schon vorher bekannten Herren; mit dem Aussenminister Simons bin ich in England gereist; die deutschen Botschafter von Hoesch und Köster, den Nachfolger Schurmans als USA-Botschafter Sackett, Lord Cecil, Sir Herbert Aims (Canada) traf ich teils in Heidelberg, teils auf Reisen. Mit den Führern des Dritten Reiches bin ich in keine persönliche Berührung gekommen, da ich von dem der Universität beim Jubiläum 1936 von Goebbels und Rust gegebenen Festmahl ausgeschlossen wurde und in der fraglichen Zeit kein repräsentatives Amt in der Universität gehabt habe.

Endlich darf in einer solchen Übersicht meiner Entwicklung die Erwähnung der *Kunst* nicht fehlen, die eine wesentliche Stellung in meinem Leben einnimmt. Früh bin ich durch Klavierunterricht, später auch durch eifrig betriebene Gesangsstudien, zu praktischer Ausübung der Musik gelangt. Unter meinen jugendlichen Berufsplänen hat eine Zeitlang neben der Theologie, der Philosophie und der Geschichte auch die Musik eine gewisse Rolle gespielt. Mein Vater war musikalisch, und in der Familie meiner Mutter nahm die Musik eine hervorragende Stellung ein. In echt jugendlichem Krebsgang kam ich von Richard Wagner über Beethoven zu Mozart wie zu Bach; diesen lernte ich zunächst in der am Anfang des Jahrhunderts üblichen romantischen Auffassung kennen; wie es mit ihm in Wirklichkeit steht, habe ich erst in den letzten zwanzig Jahren erfahren. Richard Wagners Kunst machte mich zum Theaterliebhaber. Dadurch, dass ich in zehn Jahren Berliner Aufenthalts gerade die grösste Epoche deutscher Bühnenkunst unter Otto Brahm und Max Reinhard miterlebte und ausserdem im Lehrerinnenseminar auch neueste Literatur zu behandeln hatte, wurde dieser Teil meines Interesses praktisch wie theoretisch erweitert

und vertieft. In Heidelberg mit seinem reichen Konzertleben habe ich meine musikalische Kenntnis und Praxis erweitern können. Ich war im Vorstand des deutschen Theaterkulturverbandes und etwa zehn Jahre lang in der Städtischen Theaterkommission tätig, habe auch, bevor es ein Lichtspielgesetz gab, einige Zeit im Auftrag des Jugendamtes mit der Kinzensur zu tun gehabt. Für die ersten Jahre der Heidelberger Festspiele 1926–1929, die dann von der NS-Regierung totgeschwiegen wurden, war ich in deren Vorstand tätig und kam so in enge Berührung mit Schauspielern und Dichtern (Gerhart Hauptmann, Thomas Mann, Carl Zuckmayer, Rudolf G. Binding), die sich bis 1933 auch in dem künstlerisch bedeutsamen Theater der Nachbarstadt Darmstadt fortsetzte.

Zur bildenden Kunst fehlte eine so enge Beziehung trotz der Museen meiner Heimatstadt Dresden zunächst, vor allem, weil der damalige Gymnasialunterricht die Erziehung zum Sehen fast völlig vernachlässigte. Ich habe diesem Mangel unter dem Einfluss meiner Frau und durch das Studium moderner und modernster Kunst in den dafür besonders geeigneten Berliner Kunstsalons Cassierer [sic] und Gurlitt abzuhelpen versucht. In Heidelberg war dazu leider wenig Gelegenheit, doch konnten die Besuche ausländischer Museen diese Neigung wenigstens zum Teil weiter ausbilden. Das Interesse für Architektur wurde früh von meinem Vater geweckt; ich habe es wenigstens einmal in meinem Leben bei dem Neubau der Universität Heidelberg als Rektor und Prorektor praktisch betätigen können. Aus all diesen Neigungen ergab sich eine Beschäftigung mit Stilgesetzen und Formprinzipien, die wieder höchst anregend auf meine Wissenschaft wirkte. Mein bekanntestes Buch „Die Formgeschichte des Evangeliums“ wäre nicht oder nicht so geschrieben worden, hätte nicht die Kunst in meinem Leben eine so grosse Rolle gespielt.

Alles, was ich hier berichtet habe, klingt zusammen, wenn ich dem Wunsche Ausdruck gebe: Es möchten die grossen geistigen Überlieferungen, unter denen mein Leben gestanden hat, und die in den letzten Jahren teils zurückgedrängt wurden, teils ganz verkümmerten, in Deutschland wieder aufleben und sich selbständig neu weiterbilden zum Wohle der Menschheit.

KRITISCHE MISZELLE

Adolf von Harnack, Theodor Mommsen, Martin Rade

Zu drei gewichtigen Neuerscheinungen

Von Manfred Weitlauff

1. Harnacks „Reden und Aufsätze“

Adolf von Harnack (1851–1930), der große evangelische Kirchen- und Dogmenhistoriker und herausragende Repräsentant des sogenannten „Kulturprotestantismus“, in der wilhelminischen Ära wohl der einflußreichste und weltweit angesehene deutsche Theologe, spielt in der heutigen evangelischen Theologie kaum oder höchstens ganz am Rande noch eine Rolle. Gewiß, sein „Lehrbuch der Dogmengeschichte“¹ zählt zu den eminenten Leistungen wissenschaftlicher Theologie; es ist Monument und wird Harnacks Namen in der christlichen Geistes- und Theologiegeschichte für immer lebendig halten. Doch seit dem ersten Erscheinen von Karl Barths „Römerbrief“ (um die Jahreswende 1918/19)² und dessen beiden programmatischen Vorträgen „Der Christ in der Gesellschaft“ (vom 25. September 1919 auf der Tambacher Konferenz)³ und „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke“ (vom 17. April 1920 auf der Aarauer Studentenkonferenz)⁴ – den drei „Stationen“ des Aufbruchs der „Dialektischen Theologie“ – wurde es um Harnack still. Viele junge Theologen, die zwar noch durch die Schule der liberalen protestantischen Theologie gegangen waren, denen aber in den Greueln des Ersten Weltkriegs nicht nur der wilhelminische Kulturoptimismus gründlich vergangen war, sondern auch die Lehre ihrer „sämtlichen theologischen Meister“ angesichts „ihr[es] Versagen[s] gegenüber der Kriegsideologie ... rettungslos kompromittiert erschien“⁵, fühlten sich von dieser neuen Theologie, ihrer radikalen biblischen Rückbesinnung

¹ Adolf [von] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I–III, Freiburg 1886–1890, Tübingen 41909 [unveränd. reprog. Nachdruck Tübingen 1990].

² Karl Barth, Der Römerbrief, Zürich 1919, ²1921.

³ Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft, Würzburg 1920; wieder abgedruckt in: Jürgen Moltmann (Hrg.), Anfänge der dialektischen Theologie I–II, München 1962–1963, ²1966, hier I 3–36.

⁴ Karl Barth, Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, München 1920; wieder abgedruckt in: Moltmann, Anfänge (wie Anm. 3) I 49–76.

⁵ „Er [nämlich der Ausbruch des Ersten Weltkriegs] bedeutete für mich konkret ein doppeltes Irrewerden: einmal an der Lehre meiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland, die mir durch das, was ich als ihr Versagen gegenüber der Kriegsideo-

und ihrem Ernstnehmen des biblischen Wortes als göttlicher Offenbarung – einer Theologie des „Betroffenseins“, der „Beunruhigung“, die der historischen Kritik nur noch eine sehr periphere Funktion zuerkannte – zutiefst angezogen. Und als der um Karl Barth (1886–1968) sich alsbald bildende Kreis (zeitweilig) Gleichgesinnter, an ihrer Spitze Karl Barths Freund Eduard Thurneysen (1888–1974) und Friedrich Gogarten (1887–1967), Emil Brunner (1878–1966), Rudolf Bultmann (1884–1976) und andere, ein literarisches Organ gründete, um der neuen theologischen Richtung an der Schwelle der Weimarer Republik möglichst weites Gehör zu verschaffen, und diesem – einer Zweimonatszeitschrift – den bezeichnenden Titel „Zwischen den Zeiten“ gab, traf er damit genau die seelische Gestimmtheit all jener, nach deren Urteil die Welt des 19. Jahrhunderts samt ihren politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Traditionen, weil längst leer und sinnlos geworden, in Krieg und Revolution verdienstermaßen untergegangen war und die zugleich, als Deutsche heimatlos in der Republik, ihre Gegenwart als eine Zeit tiefgreifender Krise, des Übergangs – theologisch gesprochen: des Gerichtes Gottes über Kulturen und Völker – empfanden. Es war ja immerhin symptomatisch, daß man für dieses theologische Blatt den Titel eines Aufsatzes von Friedrich Gogarten übernahm, der, 1920 in der von Martin Rade (1857–1940), dem vertrauten Freund Harnacks, herausgegebenen „Christlichen Welt“ erschienen⁶ und von Karl Barth enthusiastisch begrüßt⁷, eine in ihrer Kompromißlosigkeit und ätzenden Schärfe nicht mehr überbietbare Absage an die kulturprotestantischen Väter, ihre Welt der bürgerlichen Gesittung und ihre – in seiner Sicht – zu einer historischen Kulturwissenschaft des Christentums verkommene Theologie war⁸.

Das ändert aber nichts daran, daß Harnack als Theologe und Kirchenhistoriker von außerordentlichem Rang, als Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Begründer und Geschäftsführer der „Kirchenväter-Kommission“, Generaldirektor der Königlichen Bibliothek und Präsident der neugegründeten Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften (der nachmaligen Max-Planck-Gesellschaft) in der Wissenschafts- und Bildungsgeschichte des Deutschen Kaiserreichs und der Weimarer Republik, neben und mit dem älteren Theodor Mommsen, Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Simmel, Werner Sombart, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf und anderen, eine eminent einflußreiche Rolle gespielt und durch seine akribischen historisch-kritischen Forschungen der in der wissenschaftlichen Welt des 19. Jahrhunderts weithin verachteten, weil orthodox

logie empfand, rettungslos kompromittiert erschien – sodann am Sozialismus, von dem ich gutgläubig genug noch mehr als von der christlichen Kirche erwartet hatte, daß er sich jener Ideologie entziehen werde, und den ich nun zu meinem Entsetzen in allen Ländern das Gegenteil tun sah.“ Es handelt sich um eine 1927 aus dem Rückblick niedergeschriebene Äußerung Karl Barths (Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966, Zürich 1971, 306 f.), der sich vom liberalen Theologen Marburger Prägung als reformierter Pfarrer der aargauischen Bauern- und Arbeitergemeinde Safenwil zum religiösen Sozialisten gewandelt hatte, ehe er in Auseinandersetzung mit dem Römerbrief des Apostels Paulus zu (s)einem neuen Verständnis der Bibel gelangt war. Aber dieses „Irrewerden“ teilten mit Karl Barth viele Zeitgenossen zumal in Deutschland, wo im Gegensatz zur neutralen Schweiz der Erste Weltkrieg auch alle Ordnungen zerbrochen und Staat und Gesellschaft in eine tiefe Krise gestürzt hatte.

⁶ Friedrich Gogarten, Zwischen den Zeiten, in: Die christliche Welt, 10. Juni 1920, 374–378; wieder abgedruckt in: Moltmann, Anfänge (wie Anm. 3) II 95–101.

erstarrten Theologie wieder zu wissenschaftlichem Ansehen verholfen hat. Schon deshalb wäre es (nicht allein für die theologische, sondern vor allem auch) für die wissenschaftsgeschichtliche und bildungspolitische Forschung längst an der Zeit, sich mit seinem Leben, seinem unglaublich weitgespannten literarischen Werk und seinem Wirken als Wissenschaftsorganisator, Bildungs- und Gelehrtenpolitiker intensiv zu beschäftigen.

Zwar stehen Harnacks wichtigste fachwissenschaftliche Werke in Nachdrucken nach wie vor jederzeit zur Verfügung. Doch seine ursprünglich in unterschiedlichen Blättern und Publikationsorganen (teils auch bereits in englischer, französischer, schwedischer Übersetzung) verstreut erschienenen „Reden und Aufsätze“, die er in den Jahren 1904–1926 in sechs Bänden gesammelt vorlegte – die ihm nach dem Zeugnis seines Sohnes Axel von Harnack „besonders am Herzen lagen“, weil sie ihn „zu einem weiten Kreise ihm bekannter und unbekannter Schüler, Freunde und Leser sprechen“ ließen⁹ –, sind (selbst in Bibliotheken) kaum mehr greifbar. Gerade sie aber enthalten eine Fülle zeitgeschichtlicher und biographischer Bezüge, gleich ob Harnack sich zum Verständnis Jesu, zur kultur- und religionsgeschichtlichen Bedeutung Martin Luthers und der Reformation, zur Frage eines dogmenfreien Christentums, zur Theologie als Wissenschaft und zur Bedeutung der theologischen Universitätsfakultäten (übrigens auch der katholischen) für Wissenschaft und Bildung, zum Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte oder über Sicherheit und Grenzen geschichtlicher Erkenntnis äußert, ob er eine Weihnachtsbetrachtung hält und im akademischen Gottesdienst „Vom Reiche Gottes“ oder „Vom inwendigen Menschen“ predigt, ob er ihm nahestehender Zeitgenossen und Weggefährten gedenkt, zu Problemen der Wissenschaftsorganisation und Bildungspolitik oder (in und nach dem Ersten Weltkrieg) zu Fragen der Friedensethik Stellung nimmt, in seiner Eigenschaft als Präsident des Evangelisch-sozialen Kongresses das Wort ergreift oder als Ökumeniker für Verständigung zwischen den Konfessionen wirbt und – wie in seiner mit „eisige[r] Kühle“¹⁰ quitierten Kaiser-Geburtstags-Rede von 1907 – das wissenschaftliche Streben katholischer Theologen ausdrücklich würdigt. Alle diese Beiträge sind Zeugnisse eines großen humanistischen Geistes, der aus einem schier unermeßlichen Fundus gelehrten Wissens schöpft und scharfsinnig argumentiert, auch bei der Behandlung von scheinbar das Tagesgeschehen nicht berührenden Themen stets gegenwartsbezogen bleibt und im übrigen über eine Sprachkultur und -prägnanz verfügt, die allein schon den interessierten Leser in ihren Bann zieht.

Um so verdienstvoller ist es, daß der Leipziger Kirchenhistoriker *Kurt Nowak* die Initiative zu einer gestrafften Neuausgabe dieser „Reden und Aufsätze“ mit Einschluß des posthum erschienenen Bandes „Adolf Harnack. Aus der Werkstatt des

⁷ Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel I: 1913–1921, Zürich 1973, 399.

⁸ Zu den Anfängen der „Dialektischen Theologie“ siehe zusammenfassend: Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich I*, Frankfurt/Main – Berlin – Wien 1977, 46–64; Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 212–215.

⁹ Adolf von Harnack. *Aus der Werkstatt des Vollendeten*. Als Abschluß seiner *Reden und Aufsätze* herausgegeben von Axel von Harnack, Gießen 1930, Vorwort.

¹⁰ Agnes von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack*, Berlin-Tempelhof 1936, 412.

Vollendeten“ (1930) ergriffen hat, die nunmehr unter dem Titel *„Adolf von Harnack als Zeitgenosse“* in zwei großen Bänden vorliegt, versehen mit einer Harnacks Leben und Lebenswerk im Kontext seiner Zeit eingehend würdigenden historischen Einführung (*„Adolf von Harnack. Wissenschaft und Weltgestaltung auf dem Boden des modernen Protestantismus“*) aus der Feder des Herausgebers¹¹, von ihm „als Angebot zur Einordnung der Texte in den zeit- und werkgeschichtlichen Zusammenhang“ verstanden (S. 98). Von den insgesamt sieben Sammelbänden mit rund 200 Beiträgen sind in die Neuausgabe etwa die Hälfte aufgenommen. Dabei handelt es sich um keine kritische Edition, sondern um eine Ausgabe auf photomechanischer Basis (mit der ursprünglichen Paginierung der Beiträge in eckigen Klammern).

Die Beiträge selbst sind vom Herausgeber nach zwölf Sachgruppen und innerhalb jeder Sachgruppe entsprechend ihrem Erstdruck chronologisch geordnet. Teil 1 ist dem Theologen und Historiker Harnack, gleichsam der „Innenseite von Harnacks Zeitgenossenschaft“ (S. 97), gewidmet, mit den Sachgruppen „I. Person und Botschaft Jesu“ (8 Beiträge), „II. Der Protestantismus“ (7 Beiträge), „III. Katholika“ (7 Beiträge), „IV. Kampf um das ‚Freie Christentum‘“ (5 Beiträge), „V. Religion und Frömmigkeit“ (10 Beiträge), „VI. Theologie als Wissenschaft“ (7 Beiträge), „VII. Zur Theorie der Geschichte“ (5 Beiträge); Teil 2 ist dem Wissenschaftsorganisator und Gelehrtenpolitiker Harnack, gleichsam der „Außenseite“ von Harnacks Zeitgenossenschaft, gewidmet, mit den Sachgruppen „I. Wissenschaft als Großbetrieb“ (13 Beiträge), „II. Bildungspolitik“ (6 Beiträge), „III. Sozialengagement“ (9 Beiträge), „IV. Zwischen Machtpolitik und Friedensethik“ (13 Beiträge), „V. Weg- und Zeitgenossen“ (9 Beiträge).

Die Beiträge im einzelnen zu nennen oder gar zu kommentieren, ist nicht möglich und auch nicht nötig. Sie sind allesamt mit Bedacht ausgewählt (was nicht heißt, daß man den einen oder anderen nicht aufgenommenen Beitrag nicht vermissen könnte). In jedem Beitrag hat Harnack „etwas zu sagen“, mag man auch seinen theologischen Standpunkt oder seine jeweilige Sicht nicht durchweg teilen. Manches war gewiß zeitgebunden, vieles andere aber ist gültige wissenschaftliche Erkenntnis; viele seiner stets wohlgedachten, abgewogenen Stellungnahmen zu Fragen, die zu seiner Zeit diskutiert wurden, sind bis heute – im Abstand von siebenzig, achtzig und hundert Jahren – durchaus aktuell geblieben, und einige Probleme, zu denen er sich an der Jahrhundertwende und nach dem Ersten Weltkrieg kraft seiner wissenschaftlichen Autorität zu Wort meldete, stellen sich heute von neuem und sind brisanter denn je, beispielsweise die Frage nach Aufgabe und Bedeutung der theologischen Fakultäten (I 797–824, 856–874), das nie spannungsfreie Problem „kirchlich gebundener religiöser Glaube und freie Forschung“ (I 825–834) oder die Frage nach Wert und Notwendigkeit der Erhaltung des humanistischen Gymnasiums in der modernen Zeit (II 1171–1188) sowie nach der Bedeutung geistiger Werte für Arbeit und Wirtschaft (II 1255–1268). Der Herausgeber jedenfalls möchte mit dieser Neuausgabe ein „Erinnerungszeichen“ setzen und „zur intensi-

¹¹ Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik. Herausgegeben und eingeleitet von Kurt Nowak. Mit einem bibliographischen Anhang von Hanns-Christoph Picker. Teil 1: Der Theologe und Historiker; Teil 2: Der Wissenschaftsorganisator und Gelehrtenpolitiker, Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1996, 14 und 1683 Seiten, Ln. geb. ISBN 3-11-013799-2.

veren Einbeziehung“ Harnacks „in das Spektrum der Forschung“ einladen. Und dazu bieten – wie er im Vorwort mit Recht schreibt – „die ‚Reden und Aufsätze‘ in der Entfaltung ihrer zahlreichen Themen von der Theologie über die Wissenschaftsorganisation bis zur Politik eine in den Sachen versteckte und zugleich offen ausgebreitete geistige Biographie“ als „Spiegel einer Epoche in individueller Brechung“ (S. VII f.). Die Neuausgabe, mit der der Herausgeber und der Verlag Walter de Gruyter der Harnack-Forschung gleicherweise einen großen Dienst erweisen, schließt mit einem Nachweis der Drucke der einzelnen Beiträge und mit Ergänzungen zur Personalbibliographie Harnacks 1894–1994, bearbeitet von Hanns-Christoph Picker und Martin Koenitz.

2. Harnack und Theodor Mommsen Zur Gründung der Kirchenväterkommission

Ein Musterbeispiel solch intensiver Einbeziehung Harnacks als Wissenschaftsorganisator in das Spektrum der Forschung – wie sie Kurt Nowak als Desiderat anregt – bietet *Stefan Rebenich* mit seiner umfänglichen Untersuchung über „*Theodor Mommsen und Adolf Harnack*“¹². Diese Arbeit – wahrlich ein Opus magnum –, im Wintersemester 1994/95 von der Fakultät für Geschichte und Geographie der Universität Mannheim als althistorische Habilitationsschrift angenommen, ist – wie der Untertitel „*Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts*“ ankündigt – vor allem den gemeinsamen wissenschaftspolitischen und wissenschaftsorganisatorischen Unternehmungen dieser beiden Gelehrten gewidmet, die durch ihre großangelegten Initiativen und ihr hohes internationales Prestige in engem Zusammenwirken mit Friedrich Althoff (1839–1908), dem einflußreichen Universitätsreferenten im preußischen Unterrichtsministerium, die Wissenschafts-, Universitäts- und Bildungsgeschichte der wilhelminischen Ära entscheidend geprägt haben. Ausgangspunkt der Untersuchung ist – neben weiterem, bislang unbenutztem Archivmaterial – die Korrespondenz beider aus den Jahren 1888 (dem Jahr der Berufung Harnacks an die Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin) bis 1903 (dem Todesjahr Mommsens): insgesamt 232 erhaltene Stücke (Briefe, Billets, Postkarten, mehrheitlich von Harnack), die unter Einschluß der Korrespondenz Theodor Mommsens mit Friedrich Althoff, Lujo Brentano und Gustav Schmoller zum „Fall Spahn“ und weiterer Briefe – im ganzen 301 Stücke – in exemplarischer Dokumentation und Kommentierung als Anhang (S. 575–998) der Untersuchung beigegeben sind. Es handelt sich im großen ganzen um eine wissenschaftliche Korrespondenz; Fachfragen stehen im Vordergrund.

Der Althistoriker Theodor Mommsen (1817–1903), durch seine weltberühmte (obwohl unvollendet, 1902 mit dem Literaturnobelpreis ausgezeichnete) „*Römische Geschichte*“, sein „*Römisches Staatsrecht*“ und sein übriges gewaltiges literarisches Œuvre damals unbestritten die erste wissenschaftliche Autorität im neuen Kaiserreich, und der um über drei Jahrzehnte jüngere, eben durch sein „*Lehrbuch*

¹² Stefan Rebenich, *Theodor Mommsen und Adolf Harnack. Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts*. Mit einem Anhang: Edition und Kommentierung des Briefwechsels, Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1997, 21 und 1018 S., Ln. geb. ISBN 3-11-015079-4.

der Dogmengeschichte“ (1886/87) weitbekannt gewordene liberale Theologe und Kirchenhistoriker Adolf Harnack (1851–1930), gegen den heftigen Widerstand des Evangelischen Oberkirchenrats von Kaiser Wilhelm II. 1888 nach Berlin berufen, waren zwei in jeder Hinsicht außergewöhnliche Vertreter je ihres Fachgebiets, die sich aber nicht nur durch den Abstand der Jahre, sondern auch in Charakter, Weltanschauung, politischer Gesinnung unterschieden und dennoch in Freundschaft zusammenfanden und in engem Zusammenwirken ein gigantisches Wissenschaftsunternehmen, nämlich die Kirchenväterkommission, begründeten und erfolgreich auf den Weg brachten.

Mommsen, Pastorensohn aus Garding in Schleswig-Holstein, Agnostiker und liberaler „Achtundvierziger“, betrachtete politische Tätigkeit als „Männerpflicht“ (S. 375), als bürgerliche Pflicht zumal eines Professors: Es sei „der schlimmste aller Fehler“ – so eine briefliche Äußerung von 1893 –, „wenn man den Rock des Bürgers auszieht, um den gelehrten Schlafrock nicht zu kompromittieren“ (S. 377). Er hatte die Deutsche Fortschrittspartei (1861) mitbegründet und kämpfte als Parlamentarier im preußischen Landtag (1863–1866, 1873–1879 [als nationalliberaler Abgeordneter]) und im Reichstag (1881–1884 [als Abgeordneter der Liberalen Vereinigung]) für eine bürgerlich-liberale Politik und Kultur, für einen liberalen Ausbau der Reichsverfassung, gegen „Junkertum und Kaplanokratie“ (S. 382 f.), gegen den aufbrechenden Antisemitismus. Als er aber durch Bismarcks innenpolitischen Wechsel zu den Konservativen, mehr noch durch den obrigkeitsstaatlichen „Byzantinismus“ Wilhelms II. (S. 383), dem sich die deutsche Nation willig beugte, seine (bildungsbürgerlich bestimmten) liberalen Ideale verraten sah und den dramatischen Niedergang der politischen Richtung, der er sich zugehörig fühlte, sowie seine eigene politische Machtlosigkeit erleben mußte, bemächtigte sich seiner tiefer Pessimismus. Als Repräsentant einer politisch marginal gewordenen Gruppierung des liberalen Bürgertums war er am Ende seines Lebens ein politischer und gesellschaftlicher Außenseiter, was ihn, den „überständigen Meergreis“ (S. 382), freilich nicht davon abhielt, bis zuletzt warnend und polemisch – in der Wahl der Mittel nicht immer glücklich – seine Stimme zu erheben.

Anders Adolf Harnack, der baltische Professorensohn: Zwar hatte er sich – angestoßen durch seine frühen quellenkritischen Studien und unter dem Einfluß Albrecht Ritschls (1822–1889) – von der lutherischen Orthodoxie seines Vaters Theodosius gelöst; aber er war, wenn auch (wie die Umstände seiner Berufung nach Berlin zeigten) in seiner Kirche isoliert, überzeugter protestantischer Theologe geblieben. Er wandte sich – nicht zuletzt unter dem Einfluß Albrecht Ritschls – einer historisch ausgerichteten, streng quellenorientierten Theologie zu, genauerhin der Dogmengeschichte als dem „Rückgrat der Kirchengeschichte“ (S. 46), mit dem Ziel einer von allem spekulativen Denken (Metaphysik und Mystik) befreiten – damit „katholische Relikte“ in der protestantischen Theologie überwindenden – Historisierung des Christentums im Sinne einer konsequenten Weiterführung der von der Reformation eingeleiteten „gewaltigsten Reinigung und Reduktion“, um „die Religion wieder ganz und gar auf ihren geistigen Kern zu beschränken und ihr damit ihren Ernst zurückzugeben“ (so in seiner Rede zum hundertsten Geburtstag Albrecht Ritschls 1922¹³). Jedoch sich aktiv in die Tagespolitik einzuschalten oder sich

¹³ Adolf von Harnack, Albrecht Ritschl, in: Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) II 1553–1571, hier 1564.

parteipolitisch zu engagieren und publizistische Stellungnahmen abzugeben, widerstrebte ihm, und die Leidenschaftlichkeit, mit der Mommsen seine politischen Kämpfe führte, berührte ihn unangenehm (S. 378). Er war ein Mann des Ausgleichs, der sich – wie übrigens ähnlich Mommsens Schwiegersohn Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931) – als Angehöriger einer jüngeren, „monarchistischen“ Generation erfolgreicher Wissenschaftler nicht nur im Kaiserreich einrichtete und ohne Schwierigkeit das wilhelminische Regiment anerkannte (S. 557), sondern auch mit großem diplomatischem Geschick, durch die Pflege persönlicher Kontakte (vor allem mit Friedrich Althoff), den Kaiser und die preußische Ministerialbürokratie für seine hochschul- und wissenschaftspolitischen Projekte zu gewinnen wußte. Erst im und nach dem Ersten Weltkrieg sah er sich gezwungen, auch zu den damals drängenden politischen Problemen öffentlich Stellung zu beziehen.

Was diese beiden charakterlich so verschiedenen Gelehrten – Mommsen und Harnack – zusammenführte und schließlich in stets ungetrübtter Freundschaft verband, war ihre gemeinsame wissenschaftliche Zielsetzung, nämlich „die Geschichtswissenschaft an der Logik der Tatsachen zu prüfen“, „rücksichtslos ehrliche, ... keine Lücke der Überlieferung oder des eigenen Wissens übertünchende, immer sich selbst und anderen Rechenschaft legende Wahrheitsforschung“ zu betreiben, zum „Erkennen des Gewesenen aus dem Gewordenen mittels der Einsicht in die Gesetze des Werdens“ – so Mommsen (S. 36 f.). Ihm ging es dabei in seinem positivistischen Wissenschaftsverständnis um die Überwindung klassizistischer, neuhumanistischer und romantischer Verklärung der römischen Geschichte durch möglichst lückenlose Erforschung und „Archivierung“ des antiken Quellenmaterials in Anwendung der „strengen philologischen Methode“ sowie um die Synthese historischer, philologischer und juristischer Forschung (letzteres ein Desiderat, das im Grunde nur er selber in seinen großen Werken zu erfüllen vermochte). Harnack wiederum ging es dabei um eine mit den modernen, naturwissenschaftlich geprägten Denkweisen in Einklang stehende (oder vielmehr zu bringende) wissenschaftliche „Begründung“ des Christentums (in seiner protestantischen Ausformung) durch eine fast ausschließlich historisch orientierte, dogmenkritische Theologie: überhaupt um eine im Rang einer Wissenschaft sich behauptende Theologie, verstanden als Kulturwissenschaft des Christentums, zu deren Leitdisziplin er die historisch-kritische Methode verpflichtete Kirchengeschichte erklärte. Und da nach seiner Überzeugung „alle unsere entscheidenden Probleme in der Kirchengeschichte auf dem Gebiet der *alten* Geschichte liegen“ – „in der Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten sechs Jahrhunderte“ –, für den theologischen Unterricht folglich alles darauf ankomme, „daß der Student weiß, wie ist der Katholizismus entstanden, wie verhält er sich zum ursprünglichen Christentum, wie ist das Dogma, der Kultus, die Verfassung entstanden und wie sind sie demgemäß zu beurteilen“ – so in einer Denkschrift von 1888 (S. 49) –, mußte diese Theologie vor allem auf der ebenfalls nach strengen philologischen Prinzipien zu betreibenden patristischen Quellenforschung basieren und somit methodisch die traditionellen Grenzen zu Philologie und Geschichtswissenschaft überwinden.

Obwohl Mommsen das Christentum als „ausgelebte jüdische Sekte“, als „Köhlerglauben“ und „plebeische Religion“, die den Untergang des römischen Reiches herbeigeführt habe, ablehnte (S. 223–225) und ihn – auch ungeachtet des intensiven wissenschaftlichen und persönlichen Austauschs mit Harnack – theologische

Probleme kaum berührten, interessierte ihn doch „rein fachlich“, unter historischem, philologischem und juristischem Blickwinkel, die Geschichte des frühen Christentums und dessen erhaltene Quellen. Mochte sich dieses Interesse auch auf äußere Fragen wie Christenverfolgung oder frühe Papstgeschichte beschränkt haben, so traf es sich dennoch mit jenem Harnacks, in dem ihm erstmals ein (in seinen Augen) wissenschaftlich, d.h. historisch-kritisch arbeitender Theologe begegnete. Diese gemeinsame, wenn auch je unterschiedlich motivierte Interessenlage begründete die enge wissenschaftsorganisatorische Kooperation beider Gelehrter, aus der die von ihnen initiierten und geleiteten wissenschaftlichen Großunternehmen der Kirchenväterkommission und der *Prosopographia Imperii Romani saec[uli]. IV.V.VI.* entstanden, die einen Schwerpunkt der Darstellung Rebenichs bilden.

Nach einer Einführung in die deutsche Hochschullandschaft (1866 19 Universitäten, 1902 21 Universitäten) und deren grundlegenden strukturellen Wandel in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – infolge eines sprunghaften Anstiegs der Studentenzahlen (zwischen 1865 und 1911 von 13.500 auf 55.600) und einer beschleunigten Differenzierung und Spezialisierung von Forschung und Lehre, nicht zuletzt auch infolge der Konkurrenz der praxisorientierten Technischen Hochschulen – schildert der Vf. zunächst den wissenschaftlichen Werdegang Mommsens und Harnacks sowie ihre Berufung nach Berlin (Mommsen 1857, Harnack 1888), wo sie beide eine ungeheure wissenschaftliche Produktivität entfalteten, als akademische Lehrer allerdings sehr unterschiedlich wirkten: Mommsen, dem offensichtlich auch jedes rhetorische Talent abging, betrachtete die Vorlesungstätigkeit als ein ihn „und also vermutlich auch mein Publikum“ ennuyierendes, seine Forschungsarbeit störendes „lästiges officium“ (S. 40), von dem er 1885 – zu seiner Freude – entbunden wurde. Anregender, aber wegen seiner Kritik auch gefürchtet, waren seine Seminarübungen. Althoff jedenfalls, dem er im Bereich der Altertumswissenschaft mit der wichtigste Ratgeber war (S. 114 f.), zählte ihn (neben Leopold von Ranke, Heinrich von Sybel und anderen) zu den „sehr schlechten Dozenten“ (so in einem Brief von 1891 [S. 40]) – er würde heute somit die im „Vormarsch“ begriffene studentische Evaluation wohl nicht bestehen. Harnack dagegen, ein brillanter Rhetoriker, nahm den akademischen Unterricht (wie auch die Pflichten der akademischen Selbstverwaltung) zeitlebens sehr ernst, hielt große, zahlreiches Publikum anziehende Vorlesungen und forderte in seinen Seminarübungen (mit stets beschränktem Teilnehmerkreis) „sorgfältigste Kleinarbeit“ (so Otto Dibelius [S. 53]).

Mommsens überragende Leistungen lagen eben auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung und der historischen Forschung, vorzüglich der quellenkritischen Grundlagenforschung, und zwar als richtungweisender Editor und als genialer Initiator und Organisator. Seit 1858 ordentliches Mitglied der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, seit 1874 deren Sekretar sowie Mitglied zahlreicher Kommissionen, Institutionen und Stiftungen, initiierte, organisierte oder unterstützte er die großen altertumswissenschaftlichen Unternehmungen des *Corpus Inscriptionum Latinarum*, der *Prosopographia Imperii Romani saec[uli]. I.II.III.*, des *Corpus nummorum*, des *Corpus Inscriptionum Etruscarum*; er begründete die Sammlung der *Auctores antiquissimi* der *Monumenta Germaniae Historica*, deren Zentralleitung er seit 1874 angehörte, war maßgeblich an der Einrichtung des Deutschen Historischen Instituts in Rom beteiligt und bemühte sich um die provinzialrömische Forschung in Deutschland, deren Organisation 1892 in der Gründung der Reichslimeskommission ihren Abschluß fand.

Alle diese Projekte konnten nur durch Konzentration individueller Kräfte und Assoziation der Arbeit bewältigt werden und bedurften entsprechend qualifizierter, einsatzbereiter und kooperationsfähiger Mitarbeiter sowie der nötigen finanziellen Mittel. Die Übernahme dieses Parts, vor allem die Sammlung und Sichtung des wissenschaftlichen Materials, wies er als spezifische Aufgabe dem Staat zu, dem als Organ der Vermittlung die Akademie zur Verfügung stand, deren Verfassung nach Maßgabe der neuen wissenschaftsorganisatorischen Erfordernisse (beispielsweise hinsichtlich der Verwaltung von privaten Stiftungen) revidiert wurde. Dabei zögerte Mommsen nicht, zur Verbesserung der Finanzlage das vorgeordnete Unterrichtsministerium auch unter Druck zu setzen. „Die Großwissenschaft braucht Betriebskapital wie die Großindustrie“ – so Mommsen anlässlich der Aufnahme Harnacks in die Akademie (1890) an die Adresse des Ministeriums – „und wenn dies versagt, so ist die Akademie eben ornamental und müssen wir es uns gefallen lassen von dem Publikum als Dekoration angesehen und als überflüssig betrachtet zu werden“ (S. 81 und 134). Doch die zum wissenschaftlichen Großbetrieb sich ausweitenden Unternehmungen, die nicht nur in hohem Maße routinierte und entsagungsvolle Arbeit – „Kärnerarbeit“ formulierte später Harnack (S. 81) – und einen großen Stab dazu bereiter und qualifizierter jüngerer Mitarbeiter (*ragazzi* oder *giovani* genannt [S. 86]), sondern auch immerfort steigende Finanzkräfte voraussetzten, wuchsen unter Mommsens Leitung alsbald über die Grenzen der Preußischen Akademie und des Deutschen Reiches hinaus und führten zu vielfältiger internationaler Zusammenarbeit. Allerdings vermochte sich die überaus selbstbewußte Preußische Akademie trotz Mommsens Drängen nur mit Mühe der 1898 ins Leben gerufenen internationalen Assoziation der großen Akademien Europas und Amerikas anzuschließen (1899). Mommsens Mitarbeiter aber, vom Meister mit sicherem Blick für ihre Begabung ausgewählt und wie „die deutsche Armee vom preußischen Generalstab“ geführt (S. 86), nicht weniger durch seinen ungemein konzentrierten Arbeitsstil angefeuert und geprägt, machten mehrheitlich mit seiner Hilfe auch Karriere und besetzten nachfolgend wichtige Positionen im deutschen Wissenschaftssystem.

Im Februar 1890 wurde Harnack als ordentliches Mitglied in die philosophisch-historische Klasse der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften aufgenommen – als dritter Theologe nach Friedrich Schleiermacher (1768–1834) und August Neander (1789–1850) [der wegen seiner erbaulichen Darstellung der Kirchengeschichte in Gegenposition zur Sicht der Aufklärung den jungen katholischen Tübinger Privatdozenten Johann Adam Möhler auf dessen „literarischer Reise“ durch Deutschland (1822/23) so tief und nachhaltig beeindruckt hatte]. Doch die ehrenvolle Berufung galt nicht dem Theologen, sondern dem (Kirchen-)Historiker Harnack auf Grund seiner dogmengeschichtlichen Arbeiten und seiner Quelleneditionen (in der von ihm und Oskar von Gebhardt 1882 begründeten und herausgegebenen Reihe „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“); und sie hing wohl – wie der Vf. mit Grund vermutet – mit dem von ihm und Mommsen ins Auge gefaßten Projekt zusammen, im Rahmen der Berliner Akademie eine kritische Ausgabe der griechischen vornizänischen Kirchenväter zu veranstalten, parallel zur Edition der lateinisch-patristischen Literatur durch die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, in Anknüpfung an das große Editionswerk der „gelehrten Benedictiner [Mauriner] und Jansenisten“ (im 17./18. Jahrhundert) und in „planvolle[r] histo-

risch-philologische[r] Arbeit“ (S. 131 f.). Jedenfalls sprach Harnack in seiner Antrittsrede das Desiderat eines solchen Projektes deutlich an¹⁴, und Mommsen ließ in seiner Erwiderung nicht weniger deutlich erkennen, daß er im Kirchenhistoriker Harnack den für die Organisation dieses Projektes berufenen „Führer“ sah¹⁵. Es war dies überhaupt das erste Mal, daß sich Mommsen für ein von theologischer Seite angeregtes Unternehmen gewinnen ließ und – wie sich zeigte – tatkräftig einsetzte.

Im Januar 1891 legte Harnack einen detailliert ausgearbeiteten Entwurf für einen Antrag der Akademie an das Ministerium vor, in dem er das Projekt einer Edition „alle[r] litterarischen Denkmäler des ältesten Christenthums von seiner Entstehung bis zur Begründung der Reichskirche durch Konstantin (abgesehen von dem Neuen Testament und den lateinischen Quellenschriften)“ wissenschaftlich begründete, dafür einen Zeitraum von etwa zehn Jahren veranschlagte und eine entsprechende finanzielle Förderung erbat, wobei er mit dem Hinweis auf das Wiener Unternehmen den Minister diskret von der Notwendigkeit eines ähnlich prestigeträchtigen Berliner Vorhabens zu überzeugen suchte und die Begrenzung des Projekts auf die ersten drei Jahrhunderte (oder wie er später formulierte: auf den Bereich der „paläontologischen Schicht“ des Christenthums [S. 138]) – sosehr sie grundsätzlichen theologischen Erwägungen entsprang – auch als pragmatisches Argument benützte (Text des Gesuchs S. 134–136).

Schon wenige Tage nach der Zustellung des Gesuch an das Ministerium – vorausgegangen war eine informelle Besprechung Harnacks und Mommsens mit Althoff (S. 615 [Brief Nr. 17]) – wurde dieses vom Minister positiv beschieden, so daß in der Sitzung der philosophisch-historischen Klasse vom 12. Februar 1891 auf Antrag Harnacks die „Kirchenväter-Commission“ konstituiert werden konnte. Die Wahl ihrer Mitglieder – Harnack, Mommsen, der Klassische Philologe Hermann Diels (1848–1922), der Alttestamentler und Orientalist August Dillmann (1823–1894) – dokumentierte bereits den die Fachgrenzen überschreitenden methodischen Ansatz des Unternehmens, den Harnack immer wieder hervorhob: Altchristliche Literaturgeschichte war für ihn integrierender Bestandteil der altertumswissenschaftlichen Forschung; die geplante Edition sollte in gleicher Weise „dem Studium der alten Kirchengeschichte, der römischen Geschichte und der patristischen Philologie“ dienen (S. 136).

Tatsächlich leitete Harnack von Anfang an als „Geschäftsführer“ selbständig und souverän das ganze Unternehmen und beschränkte sich darauf, mit den Mitgliedern der Kommission, der auf seinen Vorschlag der Berliner Bibliothekar Oskar von Gebhardt (1844–1906), ein ausgewiesener Paläograph, kooptiert wurde, zunächst schriftlich zu korrespondieren. Die erste Sitzung der Kommission fand erst sechs Jahre nach der Konstituierung der Kommission statt. Harnack war es auch, der die Kommission gegenüber dem Ministerium und den akademischen Institutionen repräsentierte, die Mitarbeiter berief und zu fruchtbarer Arbeitsgemeinschaft anleitete, Verbindungen zu auswärtigen Gelehrten knüpfte und mit der Leipziger Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs über die verlegerische Betreuung der Edition verhandelte.

¹⁴ Adolf Harnack, Antrittsrede in der Preußischen Akademie der Wissenschaften, in: Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) II 976–980.

¹⁵ Ebd. 980–982.

1893 legte er in Zusammenarbeit mit Erwin Preuschen (1867–1920), seinem ersten Mitarbeiter, als Prolegomena zur Kirchenväterausgabe seine „Überlieferungs-geschichte der vornicänischen christlichen Litteratur“ als „1. Teil der Geschichte der althristlichen Litteratur“ vor. Auf der Grundlage dieses Werkes entwarf er zuhanden des Ministeriums ein die gesamte älteste griechisch-christliche Literatur berücksichtigendes Arbeits- und Editions-konzept, für dessen Realisierung er nunmehr ca. 45 Bände zu je 35–40 Bogen und einen Zeitraum von mindesten 15 Jahren in Anschlag brachte. Indem er das Projekt, „die ältesten Urkunden der [christlichen] Religion in der erreichbar besten Gestalt“ zu edieren, – wiederum mit Verweis auf das Wiener Vorbild – als „eine Ehrenpflicht der deutschen Wissenschaft“ bezeichnete, erklärte er die Kirchenväterausgabe zu einer nationalen Aufgabe, deren Bedeutung er freilich bezeichnenderweise nicht theologisch, sondern religionsgeschichtlich begründete (S. 146–148). Für die „kulturprotestantisch“-preußische Akademiapolitik war eben Theologie nur insoweit relevant, als sie zur Historisierung ihres Gegenstands beitrug. Alle Mitglieder der Kommission, in die, mit ihrer Ermächtigung, Harnack 1893 den Hallenser Kirchenhistoriker Friedrich Loofs (1858–1928), einen Vertrauten seiner Leipziger Jahre, aufnahm, stimmten darin überein.

Gleichwohl hatte Harnack – wie der Vf. ausführlich schildert – größte Mühe, beim Ministerium die finanzielle Sicherung des Unternehmens zu erreichen. Die jeweils gewährte „außerordentliche Beihilfe“ und der Einsatz von Mitteln der Akademie, die aber sehr begrenzt waren, erlaubten weder eine längerfristige Planung noch die Rekrutierung neuer Mitarbeiter. Zwar konnte sich nach vier Jahren beschränkter Förderung das vorgeordnete Ministerium von dem einmal begonnenen Unternehmen schwerlich mehr zurückziehen, ohne dem Ansehen der Akademie zu schaden, zumal 1895 der erste Band der Werke Hippolyts (besorgt von Hans Achelis und Gottlieb Nathanael Bonwetsch) in Druck ging und die Arbeit an Origenes' Schrift „Contra Celsum“ (durch Paul Koetschau) gute Fortschritte machte; dennoch wurde es für die Realisierung des Gesamtkonzepts unerlässlich, zusätzliche Finanzierungsquellen zu erschließen. Und hier gelang es Harnack – wohl wieder durch Vermittlung Althoffs –, das Kuratorium der eben im Mai 1894 gegründeten kapitalkräftigen „Wentzel-Heckmann-Stiftung“ Ende 1896 gegen zwei andere Anträge und mit knappster Stimmenmehrheit für das Unternehmen der Kirchenväterkommission zu gewinnen und dieses finanziell endgültig sicherzustellen (bis 1911 warf die Stiftung dafür eine Summe von insgesamt 71.000 Mark aus).

Darüber hinaus gelang es Harnack aber auch, mit bemerkenswerter Zielstrebigkeit das Unternehmen als solches voranzutreiben. 1897 erschien als erster Band der Editionsreihe, für die man den Titel „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“ gewählt hatte, die von Bonwetsch und Achelis besorgte Edition der Kommentare des Hippolyt zu Daniel und zum Hohen Lied. Der Editionsreihe war als „Archiv“ eine zweite Reihe („Texte und Untersuchungen der althristlichen Literatur“) für Prolegomena, Handschriftenstudien, philologisch-historische Untersuchungen und orientalische Textversionen beigegeben, von der zum nämlichen Zeitpunkt bereits sechs Hefte vorlagen (S. 174); und bis Ende 1897 waren auch schon für die Mehrzahl der zu edierenden Texte die geeigneten Bearbeiter gefunden. Im selben Jahr gewann die Kommission Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, den kurz zuvor an die Berliner Universität berufenen führenden deutschen Gräzisten, durch Kooptation als neues Mitglied; er setzte sich unter dem Aspekt der Erforschung der Geschichte der griechischen Sprache und der antiken

Kultur energisch für eine Erweiterung des zeitlichen Rahmens des Editionsprogramms um die Kirchengeschichtsschreiber des fünften Jahrhunderts ein und gab im übrigen dem Unternehmen während seiner dreieinhalb Jahrzehnte währenden Mitgliedschaft wichtige Impulse (war aber zugleich auch einer der schärfsten Kritiker Harnacks). Die Zahl der geplanten Bände wuchs damit von ursprünglich 45 auf 58 (1915 waren nach Harnacks Bericht 27 Bände erschienen, 8 befanden sich im Druck und 13 in Vorbereitung [S. 178]).

Im Laufe der Jahre gehörten der Kirchenväterkommission u.a. so bedeutende Gelehrte wie Adolf Jülicher (1857–1938), Otto Seeck (1850–1921), Karl Holl (1866–1926), Eduard Norden (1868–1941), Hans Lietzmann (1875–1942), und nach Harnacks Tod Eduard Schwartz (1858–1940), dessen anderer scharfer Kritiker, an: klassische Philologen, Althistoriker und Patristiker. Sie waren allesamt protestantischer Herkunft (was aber weder über ihre persönliche Einstellung zum Christentum, geschweige denn über ihre kirchliche Gebundenheit etwas aussagt), lehrten zumeist an der Berliner oder einer anderen preußischen Universität, und protestantisch war ebenfalls die weit überwiegende Mehrzahl der Mitarbeiter, auch der ausländischen. Gleichwohl war es Harnack ein – angesichts der damaligen konfessionellen Frontenbildung keineswegs selbstverständliches – Anliegen, in das Unternehmen auch einige ausgewiesene katholische Mitarbeiter einzubeziehen, gewiß zum einen aus Gründen einer besseren Akzeptanz der Edition „in katholischen Kreisen“ und weil man bei der Erschließung handschriftlicher Bestände auf das Entgegenkommen katholischer Institutionen (wie beispielsweise der Vaticana oder der Ambrosiana) angewiesen war, zum andern aber – wie der Vf. mit Grund annehmen möchte – wohl vor allem, um dadurch historisch-kritisch arbeitenden katholischen Forschern jene öffentliche Anerkennung zu zollen, welche ihnen ihre eigene Kirche in den „modernistischen“ Auseinandersetzungen der letzten Jahrhundertwende versagte (S. 184 und 565). So hatte sich Harnack bereits 1890 mit Erfolg für die Wahl des vatikanischen Unterarchivars P. Heinrich Suso Denifle OP (1844–1905), des gelehrten Erforschers der Scholastik und des mittelalterlichen Universitätswesens, zum korrespondierenden Mitglied der Berliner Akademie eingesetzt: Denifle, „Deutscher (Tyroler) u. Dominikaner, nicht Jesuit“, habe „zwar tüchtig auf protestantische Gelehrte geschimpft, auch nicht nur auf fadenscheinige; aber er hat doch eine eminente Gelehrsamkeit, und ich finde, daß er in seinen großen Arbeiten u. in der Art, wie er seine großen Entdeckungen ausgebreitet hat, meistens Recht hat“; Bedenken seien gewiß vorhanden, „nicht solche gegen seine Person, sondern gegen seine Kategorie“ – so in einem Brief an Mommsen, und es folgte das auf den Adressaten „zugeschnittene“ bemerkenswerte Argument: „Wenn ich für ihn eintrete, so geschieht es unter der Voraussetzung, daß die Akademie ihre Sonne über Weiße, Schwarze und Farbige aufgehen läßt, wenn sie wirklich viel wissen und können“ (S. 606 f. (Brief Nr. 12)). Mommsen hatte schließlich Denifles Wahl ebenso befürwortet wie 1893 jene des französischen Priesters, Kirchenhistorikers und nachmaligen Direktors der École Française de Rome Louis Duchesne (1834–1922), den beide, Mommsen und Harnack, als ausgezeichneten, „im Stil des alten Gallicanismus“ freisinnigen Gelehrten sehr schätzten (S. 58 und 656). Nunmehr übertrug Harnack, anfängliche Bedenken in der Kommission überwindend, dem damals (1898) in Wien lehrenden Kirchenhistoriker und Byzantinisten Albert Ehrhard (1862–1940), der eben (1897) mit zwei Arbeiten zur Überlieferung der Martyrien und Heiligenleben in der byzantinischen Kirche hervorgetreten war, die Heraus-

gabe der *Acta martyrum* und dem Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk (1840–1907) die Herausgabe der Pseudoclementinen und verwandter Schriften. Beide waren katholische Geistliche und hatten als streng-kritische Quellenforscher und theologische „Reformisten“ – in römisch-kurialen Augen schlichtweg als „Modernisten“, „qui in historica re, vel archaeologica, vel biblica nova student“, und zwar „ad suam methodum praescriptaque moderna“ (wie es später in der Enzyklika „Pasceendi“ [1907] hieß) – in ihrer Kirche (ähnlich wie Duchesne) einen schweren Stand. Doch Funk, vorderhand noch mit der Edition der Didaskalie und der Apostolischen Konstitutionen okkupiert (sie erschienen 1905 in zwei Bänden), wurde durch den Tod an der Durchführung des übernommenen Auftrags gehindert. Und Ehrhard, von Anfang an entschlossen, den Gesamtbestand der Codices heranzuziehen, um sicher alle einschlägigen Quellen zu erschließen, weitete – weil eben der Stoff das Verfahren diktierte – seine Forschungen auf die gesamte byzantinische Hagiographie aus und mußte, wie sich zeigte, seine Hauptarbeit auf die Klassifikation der Handschriften konzentrieren – es handelte sich schließlich um 2.750 Codices. Dabei stellte sich heraus, daß das Ergebnis vor allem der Geschichte der byzantinischen Kultur zugute kam, der Ertrag an echten Martyrerakten dagegen gering war. Harnack und Ehrhard waren, was die Edition der *Acta martyrum*, ihren Umfang und den Zeitaufwand betraf, einer Täuschung erlegen. Das Ergebnis seiner immensen Forschungen konnte Ehrhard erst in den Jahren 1936–1941 in drei voluminösen Bänden der „Texte und Untersuchungen“ („Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts“) vorlegen.

Aber nicht nur Ehrhard kam infolge der mühsamen Suche, Sichtung und Ordnung seines Materials nicht mehr zur Edition der alten Martyrerakten, sondern auch andere Editionen konnten nicht zu Ende geführt werden. Angesichts des Umfangs des Projekts, der Vielzahl der Mitarbeiter, ihrer unterschiedlichen Arbeitsweise und Belastung sowie der Schwierigkeiten im einzelnen war dies nicht verwunderlich. Zwar wachte Harnack – auch durch gelegentliche persönliche Besuche bei den Mitarbeitern – über den Fortgang ihrer Arbeiten. Doch nicht selten war auf ausgedehnten Bibliotheksreisen durch ganz Europa und nach Kleinasien erst Pionierarbeit zu leisten. Und dann gab es natürlich auch Irritationen und Rückschläge wie 1899 die scharfe Kritik an der von Paul Koetschau besorgten Origenes-Ausgabe („Contra Celsum“ und kleinere Werke) durch Paul Wendland, der dem Editor, einem Gymnasiallehrer in Weimar, mangelndes sprachliches Verständnis vorwarf: eine Kritik, der Harnack entschieden widersprach (wobei er aber zugleich, sich salvierend, erklärte, seine Stellung als Geschäftsführer der Kommission nie so aufgefaßt zu haben, daß er „für die Editionen irgendwie verantwortlich“ sei [S. 198]). Wilamowitz-Moellendorff aber pflichtete der Kritik Wendlands bei, indem er Koetschau in harschem Ton u.a. mitteilte: „Ihre Ausgabe verdiente eingestampft zu werden ...“ und sie eine „blamage“ für das Unternehmen nannte (Text des Briefes S. 195). Mommsen mußte seine ganze Autorität aufbieten, um im Interesse der Kommission einen prinzipiellen Dissens zwischen Theologen und Philologen zu vermeiden. Endlich beschloß man, in Zukunft die Qualität der eingereichten Manuskripte anhand eines Probedrucks zu prüfen, eine höchst unangenehme Aufgabe, der sich vor allem Wilamowitz-Moellendorff annahm. Einen Rückschlag besonderer Art bedeutete der Verlust des gesamten Ertrags der Expedition zum Katharinenkloster auf dem Sinai vom Frühjahr 1914: die vollständige Katalogisierung der kostbaren Handschriften dieses Klosters und die photographischen Reproduktionen, die man von einem Großteil der Bestände hatte

anfertigen können. Das in 30 Kisten verpackte Material gelangte infolge des Kriegsausbruchs nur bis nach Suez, wo es von den Engländern beschlagnahmt und nach Kriegsende vernichtet wurde (S. 188).

Der einzige der „Gründungsväter“ der Kommission, der zu der Reihe der „Griechischen Christlichen Schriftsteller“ auch eine Textedition beisteuerte, war Mommsen selbst: nämlich Rufins lateinische Übersetzung und Fortführung der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea in (bzw. neben) der von Eduard Schwartz besorgten Ausgabe des griechischen Textes. Mommsen, ein erfahrener Editor, erledigte diese Aufgabe in der kurzen Frist von April bis Dezember 1900, betrieb freilich keine ausgedehnten handschriftlichen Studien, ließ sich in großem Umfang zuarbeiten (so durch Giovanni Mercati in Rom, Paul Frédéric Girard in Paris, Karl de Boor, Carl Schmidt und Erwin Preuschen), holte nach Ausweis der Briefe immer wieder auch Harnacks fachlichen Rat ein, bezeichnete dann allerdings den von ihm bearbeiteten Text auch nicht als eigenständige Edition, sondern als „Hilfsausgabe für den griechischen Text“, und setzte gegen erhebliche sachlich begründete Widerstände in der Kommission (vor allem von seiten Wilamowitz-Moellendorffs) den Druck des Rufin-Textes neben dem griechischen Text durch (S. 198–204).

Überhaupt war sichtlich unter dem Einfluß Harnacks Mommsens Interesse an Fragen der frühen Kirchengeschichte erwacht. Davon zeugen nicht nur zwei gemeinsame Publikationen, sondern vor allem fünf zwischen 1890 und 1902 erschienene bedeutende Beiträge Mommsens zum Thema „Frühes Christentum“ (mit rechtshistorischem Schwerpunkt) sowie seine beiden großen Editionen der *Severins-Vita* des Eusebius (1898) und des *Liber pontificalis* (1899) in den „*Monumenta Germaniae Historica*“ (S. 227 f.), bei deren Vorbereitung der „homo minime ecclesiasticus“ (wie sich Mommsen in der Einleitung zum *Liber pontificalis* bezeichnete) wiederum von Harnack in vielfältiger Weise unterstützt wurde (S. 223). Louis Duchesne freilich, der Mommsens unermüdliche Arbeitskraft, dessen „abnégation“ und „esprit de mortification littéraire“ bewunderte (S. 82), bemerkte gleichwohl zu dessen „Exkursionen“ auf das Gebiet der frühen Kirchengeschichte einmal (1892) gegenüber Giovanni Battista de Rossi einigermaßen sarkastisch: „Mommsen fait ma désolation. Il entre dans l'érudition ecclésiastique comme un rhinocéros dans un champ de vigne, écrasant à droite et à gauche, sans s'émouvoir du dégât“ (S. 228 f.).

Als 1895 die Preußische Akademie der Wissenschaften gegen den erbitterten Widerstand Mommsens Heinrich von Treitschke (1834–1896), den er als den „Vater des modernen Antisemitismus“ und den verführerischen „Dichter der Geschichte Preußens“ zutiefst verabscheute und bekämpfte (S. 358), zu ihrem Mitglied wählte, legte Mommsen aus Protest das Sekretariat nieder (ohne sich allerdings aus der Akademie zurückzuziehen). Zu seinem Nachfolger aber wurde nicht, wie er wünschte, Harnack gewählt, sondern Hermann Diels: „der Schreckname ‚Theologe‘“ – so Diels in einem Brief an Mommsen – habe „offenbar viele sonst dem Manne geneigte“ abgehalten, für Harnack, der zudem erst sechs Jahre der Akademie angehörte, zu stimmen (S. 73). Doch bereits in der Phase der Vorbereitung des zweihundertjährigen Akademiejubiläums, für das er im Auftrag der Akademie binnen weniger Jahre die offizielle Darstellung der Akademiegeschichte erarbeitete¹⁶ – eine bewundernswerte wissenschaftliche und organisatorische Leistung –, gelang es Harnack, seinen Einfluß zu

¹⁶ Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin I–III*, Berlin 1900.

verstärken. Bei der Jubiläumssitzung am 20. März 1900 hielt er in Anwesenheit des Kaisers die Festrede¹⁷. Zur nämlichen Zeit war er neben seinen akademischen Lehrverpflichtungen – eben hatte er im Wintersemester 1899/1900 vor rund 700 Studierenden aller Fakultäten in freier Rede seine 16 Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums“ gehalten¹⁸ – mit der Gründung neuer wissenschaftlicher Unternehmen und Institutionen befaßt, und 1905 legte er seinen programmatischen Aufsatz „Vom Großbetrieb der Wissenschaft“ vor, in dem er die Notwendigkeit straff organisierter Großforschung begründete und gegen nationalistische Kritik mit Nachdruck für internationale wissenschaftliche Zusammenarbeit, internationalen Studenten- und Gelehrtenaustausch und friedlichen Wettstreit plädierte¹⁹. Indem Harnack konsequent Mommsens wissenschaftspolitische Strategie fortsetzte und vervollkommnete, wuchs er in die Rolle des überragenden Repräsentanten des deutschen Wissenschaftssystems hinein und übte dank seiner Verbindung zu Althoff und dem Wohlwollen Wilhelms II., zu dem er seit dem Akademiejubiläum fast jederzeit Zugang hatte, in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg maßgeblichen Einfluß auf die Wissenschaftspolitik sowohl der Berliner Akademie als auch der Regierung aus. Er erwies sich in jeder Hinsicht als würdiger Nachfolger Mommsens, an dessen Sarg er 1903 eine ergreifende, christliche Trauerrede hielt²⁰.

Welches Maß an Arbeit er sich abverlangte und welcher Leistung er, körperlich und geistig, bis zum Ende seines Lebens fähig war, belegen eindrucksvoll die Ämter und Aufgaben, die er wahrnahm, ohne je den Überblick zu verlieren: Neben seinen „drei Hauptberufen“ – so im Vorwort zu seinem „Marcion“²¹ – als Ordinarius für Kirchengeschichte an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin (zeitweiliger Rektor der Universität und Dekan seiner Fakultät), Generaldirektor der Preußischen Staatsbibliothek (1905–1921) und erster Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (1911–1930) war er in fünf Kommissionen und zwei Kuratorien der Berliner Akademie der Wissenschaften, ferner als Mitglied im Kuratorium des Deutschen Museums in München, in der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers (Weimarer Ausgabe), als verantwortlicher Mitherausgeber der „Theologischen Literaturzeitung“ sowie als Präsident des Evangelisch-sozialen Kongresses (1902–1911; siehe dazu S. 518–537) aktiv tätig, was allein schon die tägliche Bewältigung einer immensen Korrespondenz erforderte. Außerdem hatte er den Vorsitz im Beirat des Preußischen Historischen Instituts zu Rom inne: ein Amt, das mit vielen Verwaltungsaufgaben verbunden war, ihn immer wieder zu Reisen in die Ewige Stadt veranlaßte und natürlich zu zahlreichen Kontakten, auch zu hohen und höchsten vatikanischen, führte. Dennoch fand Harnack die Zeit zu intensiver wissenschaftlich-literarischer Produktion, zu ausgedehnten Rezensionen und zu vielfältiger Vortragstätigkeit im In- und Ausland (S. 80–94).

¹⁷ Adolf Harnack, Die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, in: Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) II 984–1008.

¹⁸ Neuestens wieder erschienen: Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums. Herausgegeben und kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999.

¹⁹ Adolf Harnack, Vom Großbetrieb der Wissenschaft. Ebd. (wie Anm. 17) 1009–1019.

²⁰ Adolf Harnack, Theodor Mommsen. Ebd. 1530–1539.

²¹ Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1920, ²1924 [unveränd. photomech. Nachdr. Darmstadt 1960]

Gleichwohl war Harnack in seiner Position – wie andeutungsweise bereits erwähnt – keineswegs unbestritten. Aber es war nicht nur Mißgunst, die seine Ämterfülle, Einflußmöglichkeit, Leistungskraft und vor allem seine wissenschaftsorganisatorischen Erfolge da und dort weckten, sondern er sah sich auch mit offener Gegnerschaft konfrontiert, die bis in die Kirchenväterkommission hineinreichte. Hier allerdings resultierte sie – neben persönlichen Animositäten Wilamowitz-Moellendorffs, der sich durch das Dazwischentreten Harnacks von seinem Schwiegervater Mommsen zurückgesetzt fühlte – zu gutem Teil aus einem prinzipiellen Dissens über die Editionskompetenz; denn die Herausgabe antiker christlicher Texte, überhaupt Textkritik betrachteten die Philologen, allen voran Wilamowitz-Moellendorff, aber auch Hermann Usener und Eduard Schwarz, als ihr Reservat, während sie den Theologen methodische Voreingenommenheit und philologische Unfähigkeit vorwarfen. Diese Kritik richtete sich vor allem gegen Harnack, durch dessen – so der Vorwurf – mangelhafte philologische Kompetenz und theologische Axiomatik beispielsweise Wilamowitz-Moellendorff sein religionsgeschichtliches Postulat, das Christentum als „Erzeugnis der Kultur der alexandrinisch-caesarsischen Welt“ zu studieren, gefährdet sah. Harnack seinerseits gab durchaus zu, er habe „außer dem Griechischen so Vieles andere treiben müssen, daß ich in der That weniger davon verstehe, als ich in meinem Amte verstehen müßte“; aber er gab doch zu bedenken, an welch exzeptionellem Maßstab man ihn hier maß, und er bekräftigte: „... den Muth, mir Blößen zu geben, werde ich wie bisher behalten; denn ich sehe nicht ein, wie wir vorwärts kommen sollen, wenn man jenen Muth nicht besitzt“. Und er verwahrte sich mit Blick auf Eduard Schwartz, der „alle Unarten eines hochmüthigen Philologen“ in sich vereinige, gegen „die eigenthümliche Haltung“, alle Erkenntnisse auf Gebieten, „die bisher kein Philologe bearbeitet hat“, dem eigenen Verdienst zuzuschreiben; „denn Theologen existiren nicht, u[nd], was sie gefunden haben, haben sie als blinde Hühner gefunden, so daß jeder Philologe berechtigt ist, es noch einmal zu entdecken“ – so am 5. April 1889 gegenüber Adolf Jülicher (S. 238, 241 f.). Eduard Schwartz, der nachmalige Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (1927–1930), dagegen gab 1906 in einer Hermann Useners wissenschaftliche Leistung würdigenden Akademierede zu Göttingen öffentlich kund, wie er Theologie, gleich ob protestantisch oder katholisch, liberal oder konservativ, als Wissenschaft „taxierte“, indem er sagte: Usener „hat denen, die sich Theologen nennen, ins Gewissen geredet, daß sie sich wenigstens bemühen Philologen zu werden“, und „Bresche gelegt in die verkappten und geleimten Scheidewände ... der theologischen Parteiung, des schematischen Fakultätsbetriebes, damit der Raum frei werde für die wissenschaftliche Arbeit aller, die nichts wollen als die Urkunden des Werdens der christlichen Religion, der Gemeinde, der Kirche verstehen, einfach verstehen und dem Gott der Wahrheit und Wahrhaftigkeit überlassen was draus wird“ (S. 242 f.). Die Polemik zog sich über Jahrzehnte hin; noch 1915 beklagte Harnack gegenüber Karl Holl den von philologischer Seite „nicht nur gegen meine Arbeiten, sondern gegen meine ganze Stellung in der Wissenschaft“ geführten Kampf (S. 239). Und als er nach dem Ersten Weltkrieg und dem Ende der Monarchie, sich auf den Boden der Tatsachen stellend, der Weimarer Republik seine Loyalität nicht versagte²², bezichtigten ihn Schwartz, Wilamowitz-Moellendorff und andere des charakterlosen Verrats am Kaiser (S. 243, 549–555).

²² Adolf von Harnack, Politische Maximen für das neue Deutschland. Der akademi-

Harnack aber ging es vor allem auch darum, seine Wissenschaftspolitik fortsetzen zu können. U.a. engagierte er sich jetzt bei der Gründung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft (1920), der späteren Deutschen Forschungsgemeinschaft, deren Hauptausschuß er bis 1929 leitete (S. 78).

Die Geschichte der Kirchenväterkommission bildet indes nur einen Teil (den für den Kirchenhistoriker „einschlägigsten“) der vorliegenden materialgesättigten Darstellung. Der Vf. widmet ein großes Kapitel seiner Arbeit (S. 327–518) dem engagierten liberalen Politiker und Abgeordneten Theodor Mommsen, der, betont kulturkämpferisch antiklerikal, für die Einheit Deutschlands und einen nationalen Rechts- und Verfassungsstaat liberaler Prägung unter Führung Preußens kämpfte und mit ätzender Schärfe Bismarcks Hinwendung zu den Konservativen anprangerte (S. 339–341), aber sich ebenso kompromißlos auch gegen Heinrich Treitschkes (und des Berliner Hofpredigers Adolf Stoecker) antisemitische Parolen wandte – ein Streit, in dem sich im „fernen katholischen“ München auch Ignaz von Döllinger als Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften mit seiner bedeutenden Akademierede „Die Juden in Europa“ (1881) zu Wort meldete²³, während Harnack sich nur mit einem gewissen Vorbehalt, allerdings klar „im Namen des Christentums“, von der aufkeimenden Judenhetze distanzierte²⁴. Im den leidenschaftlichen Auseinandersetzungen um die berüchtigte „Lex Heinze“ wurde Mommsen als Anwalt der Freiheit von Kunst und Literatur „zur gefeierten Gallyonsfigur“; man ernannte ihn zum Ehrenpräsidenten des damals (1900) gegründeten Goethebundes (S. 403). Und als 1901 die (von Althoff durchgesetzte) kaiserliche Ernennung des jungen katholischen Historikers Martin Spahn (1875–1945) zum Ordinarius für mittelalterliche und neuere Geschichte (Weltanschauungsprofessur) an der Philosophischen Fakultät der nunmehr preußischen Universität Straßburg²⁵, weil katholisch und deshalb „inferior“, weite Teile des liberalen kulturprotestantischen Bürgertums in helle Erregung versetzte und eine vom damaligen Münchener Nationalökonom Lujo Brentano (dem jüngeren Bruder des im Zusammenhang mit dem Ersten Vatikanum mit seiner Kirche zerfallenen Philosophen und ehemaligen Priesters Franz Brentano) in den „Münchener Neuesten Nachrichten“ initiierte Pressekampagne auslöste, war es wiederum der inzwischen 84jährige Mommsen, der, von Lujo Brentano gedrängt, an vorderster Front mit kulturkämpferischem Impetus, um der Freiheit – der „Voraussetzungslosigkeit“ – von Wissenschaft und Forschung willen, öffentlich dagegen protestierte, unbeeindruckt von Harnacks sehr viel differenzierterem Urteil in der Sache, mit dem dieser Mommsens antikatholische Agressivität vergeblich zu dämpfen suchte (S. 428–432).

Schließlich berichtet der Vf. über ein ebenfalls von Mommsen und Harnack 1901 initiiertes zweites Großunternehmen der Preußischen Akademie der Wissen-

schen Jugend gewidmet, in: Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) II 1518–1521.

²³ Ignaz von Döllinger, Die Juden in Europa, in: Ders., Akademische Vorträge I, München 21890, 209–241.

²⁴ Adolf Harnack, Der Evangelisch-soziale Kongreß zu Berlin (1890), in: Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) II 1271–1285, hier 1282 f.

²⁵ Christoph Weber, Der „Fall Spahn“ (1901). Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert, Rom 1980. – Erwin Gatz, Die Vorverhandlungen zur Gründung der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Straßburg (1898–1902), in: Römische Quartalschrift 77 (1982) 86–129.

schaften: nämlich über den (oben bereits erwähnten) Plan einer Weiterführung der *Prosopographia Imperii Romani saec[uli]. I.II.III.* (Consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Regiae Borussicae. Ed. Elmarus Klebs, 3 Bände, Berlin 1897–1898), eines grundlegenden Hilfsmittels zur personengeschichtlichen Erforschung der römischen Kaiserzeit, in die Spätantike herein, bis auf Justinian (S. 247–326). Diese in engem Verbund mit der Kirchenväterkommission stehende *Prosopographia Imperii Romani saec[uli]. IV.V.VI.* mit Materialschwerpunkt „in der kirchlichen Litteratur“ und als „Vorarbeit für die Herausgabe der Kirchenväterschriften saec. IV.ff.“, auf einen Forschungszeitraum von acht Jahren konzipiert (S. 280), war ein sehr anspruchsvolles, auch in methodischer Hinsicht sehr schwieriges Projekt. Mommsen nahm die profanhistorische Abteilung in die Hand, Adolf Jülicher die kirchengegeschichtliche Abteilung und die Gesamtreaktion des Werkes. Harnack gelang es, 47 Kirchenhistoriker für eine unentgeltliche Mitarbeit (Exzerpierung der Migne-Bände) zu gewinnen (S. 274–276) und die Finanzierung des Projekt zu sichern (S. 285 f.). Schließlich erklärten sich auf Anfrage Harnacks, der bei diesem Projekt ebenfalls eine konfessionelle Öffnung anstrebte, auch die katholischen Kirchenhistoriker Albert Ehrhard (damals in Straßburg) und Georg Pfeilschifter (damals – 1903–1917 – in Freiburg i.Br.) zur Mitarbeit (Exzerpierung der „Acta Sanctorum“ und der hagiographischen Literatur) bereit. Doch schritten die Arbeiten insbesondere wegen der mangelnden Kooperation Otto Seecks, der nach Mommsens Tod dessen Aufgabe übernommen hatte, aber seinen eigenen publizistischen Interessen Vorrang gab, mit Jülicher nur mühsam voran. Nach Seecks Tod (1921) übernahm die Kommission zwar aus seinem Nachlaß eine zwei Schränke füllende Zettelsammlung; aber diese war so beschaffen, daß man sich gezwungen sah, die Arbeiten am profanen Teil der Prosopographie, in die bereits erhebliche Mittel investiert worden waren, überhaupt einzustellen. Zudem vernichtete die Nachkriegsinflation das angesparte Vermögen der Kommission; auch die Fortsetzung der inzwischen auf 32 Bände angewachsenen Kirchenväterausgabe war gefährdet. Und dann mußte Jülicher 1923 infolge eines Augenleidens, das zu seiner Erblindung führte, seine Arbeiten einstellen. 1929 überließ er seine Materialiensammlung ebenfalls der Berliner Akademie. Weitere Versuche, nach Harnacks Tod das Projekt wiederaufzunehmen, blieben in den Anfängen stecken. Im Zweiten Weltkrieg konnten mit den Beständen der Kirchenväterkommission Seecks und Jülichers Materialsammlungen durch Auslagerung wenigstens zum Teil gerettet werden (S. 323 f.). 1965 stellte die Ostberliner Akademie dieses Material für das englische Unternehmen der *Prosopography of the Later Roman Empire* leihweise zur Verfügung. Von England wanderte das Material offenbar vertragswidrig zur Arbeitsgruppe der *Prosopographie chrétienne* in Paris, bis endlich nach langjährigem Nachspüren und Korrespondieren die Zettelkästen Anfang der neunziger Jahre wieder in Berlin landeten, wo sie nunmehr in den Räumen der Arbeitsstelle „Griechische christliche Schriftsteller“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften verwahrt werden.

Stefan Rebenich hat mit dieser in sorgfältiger Quellenauswertung erarbeiteten Untersuchung und der ausführlich kommentierten Briefedition im Anhang eine in jeder Hinsicht meisterhafte wissenschaftsgeschichtliche Darstellung vorgelegt, die, faszinierend geschrieben, ein höchst anschauliches und eindrucksvolles Bild vom Berliner Wissenschafts- und Kulturleben an der letzten Jahrhundertwende vermittelt: von seinen beiden herausragenden Repräsentanten und „Bewegern“, vom damaligen fruchtbaren Zusammenspiel von Geisteswissenschaft und Politik, von den

Leistungsmöglichkeiten eines straff organisierten und mit überlegener Autorität geleiteten wissenschaftlichen Forschungsgroßbetriebs (was dennoch Fehlkalkulationen und -investitionen nicht ausschloß), aber auch vom Kampf um Stellen für wissenschaftliche Mitarbeiter und von den Schwierigkeiten ihrer Finanzierung, von der universitätsinternen Personalpolitik, von Methodenstreit und professoraler Rivalität – und vom zeitweilig starken Aufwallen einer über die Jahrhundertwende fortdauernden latenten Berliner Kulturkampfstimmung, der allerdings Harnack, wie vom Autor vielfältig belegt, auf jede ihm mögliche Weise entgegenwirkte.

3. Harnack und Martin Rade

Die von Kurt Nowak neu herausgegebenen „Reden und Aufsätze“ Harnacks und Stefan Rebenichs Untersuchung finden eine wertvolle – man könnte sagen – „subjektive“ Ergänzung in dem von *Johanna Jantsch* herausgegebenen und kommentierten *Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade*²⁶ – „subjektiv“ deshalb, weil hier eine über fünfzig Jahre währende (fast vollständig erhaltene), von gegenseitiger hoher Wertschätzung getragene private Korrespondenz zweier Theologen zugänglich gemacht wird, deren gemeinsames Bestreben es war, eine zeitgemäße, aktuelle Probleme aufgreifende Theologie in die Öffentlichkeit zu bringen und so in breiteren (protestantischen) Bildungskreisen (wieder) Interesse an theologischen Fragen zu wecken. Die Edition umfaßt 677 Briefe, beginnend im Jahr 1879 und endend mit Rades Beileidsschreiben zum Tod Harnacks an dessen Witwe vom 11. Juni 1930. Die einzelnen Stücke sind minuziös kommentiert, nicht zuletzt auch durch die zahlreich beigegebenen, zum Teil bislang unbekannten Quellendokumente in den Anmerkungen, die dem Leser eine umfassende Information über die in der Korrespondenz jeweils angesprochenen Fragen, Probleme, differierenden Positionen und „Streitpunkte“ ermöglichen. Über die wichtigsten Themenkreise, die Harnack und Rade in ihrer Korrespondenz bewegten und verhandelten, informiert vorweg die Einleitung der Herausgeberin (S. 5–129). Ihr gebührt für diese großartige Editionsleistung hohe Anerkennung.

Martin Rade (1857–1940), ein Pfarrerssohn aus der Oberlausitz, gehörte (seit 1877) zusammen mit Friedrich Loofs, Paul Drews, Wilhelm Bornemann, William Wrede und einigen anderen zum frühesten Schülerkreis Harnacks in dessen Leipziger Privatdozentenzeit und wurde durch ihn sowohl mit der Theologie Albrecht Ritschls bekannt als auch auf „das große Gebiet der alten Kirchengeschichte, eng verbunden mit der Reformationsgeschichte“ geführt, das „wie ein gewaltiger Ozean“ vor ihnen gelegen habe, „sonnenbeglänzt ...“, und wir wußten, welches Schiff wir zu besteigen und welchen Kurs wir zu nehmen hatten. Die Sonne, welche dieses Meer beglänzte, war die evangelische Botschaft – „jüngst“ durch Ritschl „wieder ... kraftvoll ans Licht gestellt ...“; das Schiff war die strenge geschichtliche Wissenschaft, der wir uns bedingungslos anvertrauten; der Kurs ging aus dem Verworrenen zum Einfachen, aus dem Mystischen zum Logos“ – so Harnack rückblick-

²⁶ Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt. Herausgegeben und kommentiert von Johanna Jantsch, Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1996, 6 und 923 S., 2 Porträts, Ln. geb. ISBN 3-11-015190-1.

kend 1927 in einem Brief an Rade (Nr. 653). Doch hinderten Rade vor allem finanzielle Gründe, dem nur wenig älteren begeisternden Lehrer nach Gießen (1879) und Marburg (1886) zu folgen, entsprechend seinem Rat zu promovieren und die akademische Laufbahn einzuschlagen. Er übernahm nach Abschluß seines Studiums (1880) in Leipzig eine Hauslehrerstelle und wandte sich dann zunächst der praktischen Seelsorge zu, als Pfarrer von Schönbach in der Oberlausitz (1882) und in Frankfurt am Main (1892–1899). Gleichwohl blieb er, der „neben der Freude an den Ursprüngen des Christentums“, wie sie ihm durch Harnack (streng methodisch) erschlossen worden waren, durch Ritschl „das Evangelium von der ‚Kirche als Kirche‘“ entdeckt und ein „neue[s] Verständnis Luthers und des Luthertums“ gewonnen hatte (S. 16), nicht nur den Bewegungen auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie zugewandt, sondern zugleich bemüht, seine Einsichten auch für die Gemeindegarbeit fruchtbar zu machen. Ritschl – so Rade – „lehrt uns die Religion als Willenssache begreifen. Religion, christliche Religion, ist nicht Mystik, Phantastik, Spekulation, ist nicht allerlei Konzession an Welt und Wissenschaft, sondern ein starkes sittliches Leben unter dem Auge Gottes, das zu führen Gott durch Christus uns in den Stand gesetzt hat“ (S. 15). Es war eine ethische Auffassung des Christentums, für die in der Versöhnungstat Gottes durch Christus gründender Glaube und daraus resultierendes sittliches Handeln und soziales Engagement einander bedingten. Und Harnack, mit dem Rade seit dessen Wechsel nach Gießen in regem brieflichem Gedankenaustausch stand, der ihn in seinem Studium mit diskretem Rat begleitet hatte, ihm seinerseits Einblicke in seine Lehrtätigkeit, seine Forschungsarbeiten, zuweilen auch in seine privaten Verhältnisse gewährte, bestärkte ihn in dieser Auffassung und zog ihn zugleich, um sein wissenschaftliches Interesse wachzuhalten, auch als Rezensenten für die „Theologische Literaturzeitung“ heran.

Bereits während ihrer Leipziger Studienzeit hatten Rade und seine gleichgesinnten Freunde die Gründung einer Zeitschrift erwogen, mit der sie die Gebildeten in den evangelischen Kirchen ansprechen und alle Fragen von kirchlicher, religiöser, moralischer Relevanz „von einem gut evangelischen, Lutherschen Standpunkt aus“ behandeln wollten, überzeugt davon, daß christlicher Glaube und moderne Kultur keine Gegensätze seien, sondern einander zum Nutzen der „Weiterentwicklung der Menschheit“ befruchten müßten (S. 22). Nun, da sie inzwischen allesamt beruflich Fuß gefaßt hatten, schritten sie zur Tat und riefen, von Harnack (und Albrecht Ritschl) mit Ratschlägen und kritischen Anmerkungen unterstützt, die Wochenschrift „Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für die gebildeten Glieder der evangelischen Kirchen“ ins Leben. Im Grunde griffen sie damit das Ideal einer Versöhnung von Christentum und Kultur, von Glauben und Wissen, wie es Friedrich Schleiermacher, aber auch auf gewiß je ihre Weise Vertreter einer Katholischen Aufklärung angestrebt hatten, wieder auf. Das Blatt sollte „grundsätzlich eine positive Haltung“ einnehmen und im Sinne des Evangeliums, „wie es Dr. Martin Luther unserm deutschen Volke bekannt und lieb gemacht hat“, durch das rechte „Verständnis der Lutherschen Reformation“, den „Gebildeten in den evangelischen Kirchen deutscher Zunge“ helfen, „zu einem fröhlichen, lebendigen Christentum durchzudringen ... Freilich wir schreiben Lutherisch groß und betonen es auf der ersten Silbe. Und wir bleiben, Mitarbeiter wie Leser werbend, nicht stehen an den Grenzpfählen der lutherischen Landeskirchen Deutschlands“ (S. 23 f.). Man wollte bewußt weder einer theologischen noch einer kirchlichen Partei dienen, sondern sich gerade von

solcherart ausgerichteten Blättern abheben, und im übrigen „positiv“ nicht so verstanden wissen, daß damit eine kritische Überprüfung von Traditionen im Licht kirchengeschichtlicher Forschungen ausgeschlossen wäre (S. 23).

Die erste – programmatische – Probenummer erschien am 21. November 1886. Harnack äußerte sich über den Inhalt „*sehr befriedigt*“, erlaubte sich indes „den Rath, daß der Ton der Zeitschrift nicht *onkelhaft* wird. Wir Jungen haben Alle dazu die Gefahr, wenn wir nicht salbungsvoll u[nd] nicht trocken sein wollen“ (Nr. 46). Das Blatt, das eine große thematische Bandbreite mit durchgehend theologischem Schwerpunkt aufwies und auch zeitgenössische deutsche und fremdsprachige Literatur vorstellte, fand rasch positive Aufnahme und sammelte binnen weniger Jahre 4400–5000 Abonnenten, die sich allerdings entgegen der ursprünglichen Zielrichtung des Blattes, nämlich gebildete evangelische „Laien“ anzusprechen, in der Hauptsache aus Theologenkreisen rekrutierten. Zu Beginn des Jahrgangs 1888 erhielt sie den Obertitel, unter dem sie berühmt wurde: „Die christliche Welt“ (seit 1900 „christlich“ groß geschrieben). Und Rade, der die Herausgeberschaft übernahm, zunächst neben dem Pfarramt, seit 1899 hauptberuflich (mit Wohnsitz in Marburg) und die Zeitschrift zu seinem Lebenswerk machte, auch selber eine Fülle von Beiträgen lieferte, gestaltete sie zu einem Forum offener Diskussion, in dem alle wichtigen theologischen und kirchlichen Entwicklungen behandelt wurden sowie jederzeit theologische Neuansätze dargelegt werden und sich der Kritik stellen konnten. Rade ging hier durchaus eigene Wege. Er öffnete sein Blatt beispielsweise auch der Religionsgeschichtlichen Schule, die nach Harnacks Urteil „von eigentlicher Kirchengeschichte u[nd] Systematik nicht viel wissen will u[nd] auch nicht viel weiß“ und „einen gewissen Schuldanteil“ am merkwürdigen Abflauen des Interesses an „*eigentlich*-theologischen Fragen“ bereits vor dem Ersten Weltkrieg trug (Nr. 556), und ließ nach dem Ersten Weltkrieg Vertreter der Dialektischen Theologie, zu der Harnack überhaupt keinen Zugang fand, zu Wort kommen. Andererseits war Harnack für Rade stets der theologische „*spiritus rector*“. Harnacks „Lehrbuch der Dogmengeschichte“, an dem sich die Geister schieden, empfand er für sich persönlich in vielem „geradezu als Befreiung; besser: als eine Bestätig[un]g einer Befreiung, die ich schon seit lange Ihnen verdanke“; weit davon entfernt, in seinen gemeindlichen Amtsverpflichtungen irritiert zu werden, habe er durch die Lektüre dieses Werkes „vielmehr eine Befestigung in u[nd] eine wachsende Freude an meinen christlich kirchlichen Ueberzeugungen erfahren ... je mehr ich in das Innere Ihrer Beweisführ[un]g u[nd] Beurteil[un]g eindrang“. Allerdings verhehlte er dem Meister nicht seine Meinung: nämlich daß viele „praktische Geistliche“ von ihrer theologischen Ausbildung her auf dieses Werk nicht vorbereitet seien und Harnack, wenn er „einigermaßen auf Schonung der Schwachen bedacht gewesen“ wäre, „ohne der Wahrheit etwas zu vergeben“, seine „Ansicht minder apodiktisch“ hätte „hinstellen können“. „Dem Pfarrer, dem Sie meilenweit voraus sind, vergeht da gleich auf den ersten Seiten der *Athem*: wo bleibt da das ‚Sakrament‘? ... Wo bleibt der Lutherische Kirchenbegriff? (sichtb[ar] an Wort u[nd] Sakr[ament]) usw. Kurz, Widerspruch ist so begreiflich von allen, die am liebsten ungestört auf der Bärenhaut der Tradition liegen“ (Nr. 38). Er selber freilich, so versicherte er, werde „doch einer“ von Harnacks „Getreuten bleiben und, wills Gott, trotz aller andern Gesichtspunkte, die das Amt einem giebt, mit Ihnen Hand in Hand gehen“ (Nr. 39). Und später, als Harnack mit ihm das freundschaftliche „Du“ getauscht hatte (1892), schrieb er ihm: „... ich habe in Leipzig die direkteste *religiöse* Förderung durch Dich

erfahren, u[nd] das ist doch, was mich am festesten an Dich bindet“ (Nr. 112). Andererseits hinderte Rade (wie eben schon angedeutet) das vertrauensvolle Verhältnis nicht, Harnack gegenüber gelegentlich auch – zum Teil scharfe – kritische Töne anzuschlagen, sei es in Bezug auf einzelne öffentliche Äußerungen oder Reaktionen Harnacks, die ihm unangemessen oder gar schädlich schienen (vgl. Nr. 113), sei es, daß er ihm (wiederholt) verärgert Säumigkeit in der Mitarbeit an der „Christlichen Welt“ und erlahmendes Interesse vorwarf, weil er entweder längere Zeit keine Beiträge lieferte oder passende Beiträge in anderen Organen publizierte, und heftige Klage über die „Aussicht“ führte, „d[a]ß mich die Freunde, auf deren Mitarb[e]it das Ansehn unsers Blattes beruht, mich [!] je länger je mehr im Stiche lassen werden“: „Von Anfang an ist auf das Blatt abonniert worden mit in der Vor[au]ssetz[un]g, d[a]ß Du Dich drin hören läßt. Niemand will von lauter edler Mittelmäßigkeit leben. Und ich will ein *solches* Blatt auch nicht auf die Dauer herausgeben. ... Wenn ich der Chr[istlichen] W[elt] das nicht mehr leiste, d[a]ß unsre Besten sich eine Freude u[nd] Ehre daraus machen mir ihre M[anu-]S[kripte] anzuvertrauen, bin ich so entbehrlich, wie nur je einer auf seinem Posten gewesen ist“ (vgl. Nr. 78, 175, 177).

Wie aber Harnack Rade nie zu etwas drängte, ihm nie seine eigene Meinung oder Überzeugung aufdrängte, ihn auch später, als Rade – 1892 Ehrendoktor der Gießener Theologischen Fakultät (Nr. 83), 1899 in Marburg habilitiert (Nr. 244) – neben seiner Redaktionsarbeit an der Marburger Theologischen Fakultät eine außerordentliche Professur versah (seit 1904 [Nr. 374]), nie für irgendwelche persönlichen Zielsetzungen beanspruchte, so hatte er die (gewiß seltene) Charaktergröße, Rades Kritik, Mahnungen, Vorhaltungen, Klagen stets offen und sachlich, ruhig, verständig, „sanftmüthig“ – wie er einmal formulierte (Nr. 176) – anzunehmen und keinen Schatten auf ihre Freundschaft fallen zu lassen. Ihrer beider Beziehung blieb lebenslang ungetrübt.

Doch erfährt man bei solchen Gelegenheiten einiges über das von Harnack schon im ersten Jahrzehnt seiner Berliner Zeit zu bewältigende Arbeits- und Pflichtenpensum, über seine Arbeitsweise und sein Pflichtenethos. Um Rade klarzumachen, daß er als Beiträger für die „Christliche Welt“, der er sich natürlich „stetig“ verpflichtet fühle, gleichwohl nur sehr beschränkt verfügbar sein könne, rechnete er ihm 1895 folgendes vor: Neben seinen akademischen Verpflichtungen in Universität und Akademie (Kirchenväterkommission), die ihm „steigend mehr Zeit wegnehmen als damals, wo ich Dir Zusagen machte“, habe er sich um seine Familie mit sechs Kindern zu kümmern (eine Tochter starb siebenjährig 1890 [Nr. 80], ein Sohn erblindete und war geistig behindert [Nr. 192, 200]), solle er seine „Geschichte der altchristlichen Litteratur“²⁷ fortsetzen, müsse er eine Korrespondenz von „mindestens 60 Briefe[n] die Woche“ erledigen, sei er neben der „Christlichen Welt“ auch der „Theologischen Literaturzeitung“ und den „Preußischen Jahrbüchern“ verpflichtet. „Dazu kommen zahllose Konferenzen aller Art – Ev[angelisch-]socialer Kongreß“, unsere Angelegenheit, Konferenzen im Ministerium, selbst Katholiken-

²⁷ Adolf Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I-II/1, Leipzig 1893–1897. – Von dem 1897 erschienenen 2. Teil/Band 1 „Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen“ mußte Harnack „für 400 Mark [Dedikations-]Exemplare ... zukaufen ...“, um nur den notwendigsten Anforderungen zu genügen“ (Nr. 200).

frage usw. Wie soll ich das alles leisten und dabei Concentration zu eigener Arbeit u[nd] zu gehaltvollen Vorlesungen finden! ... Manche meiner Freunde glauben, ich producire leicht. Das ist nur der Fall, wenn ich über die alte K[irchen-]Geschichte schreibe. Sobald ich actuelle Themata oder auch nur allgemeinere vor mir habe, brauche ich viel Zeit – schon weil ich mir im Ausdruck nicht leicht genüge – und völlig gesammelte Muße. An dem letzten Vortrage [„Das Christentum und die Geschichte“, Leipzig 1895²⁸] habe ich 5 Tage mit Abweisung jeder anderen Arbeit *geschrieben*. Unter einem Tage gesammelter Arbeit bringe ich überhaupt nicht den kleinsten Aufsatz fertig.“ Rade schreibe ihm, er wolle „Thaten“ sehen. Darauf könne er nur antworten, er sei gegenüber der „Christlichen Welt“, die er ja doch wiederholt beliefert habe²⁹, keineswegs pflichtvergessen. Dennoch habe er „zwingenderen Pflichten zu folgen. Würde ich diese Pflichten vernachlässigen, so würde ganz gewiß schließlich auch die ‚Christl[iche] Welt‘ unter dieser Vernachlässigung zu leiden haben; denn daß wir persönlich unseren Mann stehen und daß wir wissenschaftlich etwas leisten, ist die Bedingung für allen Erfolg unserer Sache u[nd] unsrer Gemeinschaft“ (Nr. 176).

Als es ein Jahr später darum ging, einen in Eisenach vor den „Freunden der Christlichen Welt“ gehaltenen und Rade zur Veröffentlichung zugesagten Vortrag „Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus“³⁰, der im „Reichsboten“ (vom 10. Oktober 1886) sofort scharf angegriffen wurde (im Wortlaut zitiert S. 367 f.), für den Druck niederzuschreiben, klagte Harnack seinerseits über „die Grenzen“ seiner diesbezüglichen „Fähigkeit“: „... Du magst mir glauben oder nicht. Ich kann dicke Bücher und Aufsätze schreiben, und ich kann vor einem gegebenen Auditorium frei und eindringlich sprechen. Aber ich kann keine *druckfähigen* ‚Vorträge‘ halten; ich habe das nie gekonnt. Die paar Male, die ich es versucht habe, sind mir immer mißglückt. ... Ich kann nur sprechen, wie man als Redner sprechen soll, wenn ich weder daran denke, daß das gedruckt wird, was ich sage, noch ein ausgeführtes Manuscript mich bindet, sondern wenn ich frei meinen Zuhörern gegenüber stehe und sich Form, Maß und Kraft der Mittheilung aus dem Contact mit ihnen ergibt. Das dann nachträglich aufzuschreiben, ist mir unmöglich; ich kann das in einer Weihestunde geborene Kind nicht noch einmal am Schreibtisch in die Welt setzen. Ich weiß, daß Andere es können – mir ist’s unmöglich.“ Rade ahne nicht, „welche

²⁸ Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) I 880–899.

²⁹ So bis 1899 mit den Beiträgen: „Lese Früchte aus Augustin“ (1, 1887, 24 f., 67 f., 116 f.; 2, 1888, 58); „Adam und Christus in der Legende“ (2, 1888, 256); „Zum Andenken August Neanders“ 83, 1889, 239–242, 258–260; „Lese Früchte aus Ambrosius“ (4, 1890, 762–764); „Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen“ (5, 1891, 401–408); „In Sachen des Apostolikums. Antwort im Kolleg (6, 1892, 768–770), „Heilige Kirche“ (6, 1892, 911–914); „Über Wissenschaft und Religion. Angeeignetes und Erlebtes“ (9, 1895, 15–17, 62–64); „Ein Stücklein sozialdemokratischer Geschichtsschreibung (9, 1895, 596 f.); „Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Ein Vortrag“ (10, 1896, 1034–1046); „Melanchthons Größe“ (11, 1897, 122 f.); „Ritschl und seine Schule“ (11, 1897, 869–873, 891–897); „Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte (13, 1899, 7–9, 13–29, 50–52, 75–77, 99–101, 123–125); „Noch einmal Ernst Häckel (13, 1899, 1157 f.); „Als die Zeit erfüllet war“ (3, 1899, 1201–1204).

³⁰ Der Vortrag erschien dann in: Die Christliche Welt 10 (1896) 1034–1046; wieder abgedruckt in: Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) I 223–251.

wirklichen Seelenqualen“ ihm schon seine „moralischen Verpflichtungen“ gegenüber der „Christlichen Welt“ bereitet hätten; „wie die Anderen“ halte Rade ihn „wahrscheinlich ... für einen leicht schreibenden Schriftsteller und sei „mit Recht betrübt u[nd] betroffen“, daß er ihm nichts biete. „Es ist nicht die Zeit, die mir fehlt; wenn es mit ein paar Stunden, ja auch Tagen geschehen wäre, hättest Du Aufsätze von mir in Fülle. Es ist einfach Trieb und Kraft zu solcher höchst wichtigen Schriftstellerei, die mir mangelt. Jedes wissenschaftliche Problem schriftlich zu erörtern, zu beurtheilen und da[r]zustellen, wenn es in meinen Interessenkreis schlägt, ist mir eine Sache, die sich von selbst macht; aber vor einem gebildeten Publicum mich auszusprechen, macht mir unendlich Mühe und – die Hauptsache – es fehlt mir der innere Antrieb, die zwingende Begeisterung, die allein zu schreiben u[nd] gut zu schreiben erlaubt. ich will diese Menschen gerne durchs gesprochene Wort belehren und erfreuen oder doch nachdenklich machen – das ist mir eine Freude, ja fast die Lust meines Daseins –, aber sobald ich sie nicht *sehe*, sondern an meinem Schreibtisch sitze, ist alle Lust u[nd] aller Antrieb fort; ich kann mich nicht für sie zwingen. Meine Frau ... ist mein Zeuge, wie oft, wie oft ich die Feder für die Christl[iche] Welt angesetzt habe, Vormittage mich gequält habe, u[nd] endlich das Papier zerriß, weil nichts Rechtes daraus wurde“ (Nr. 190).

Harnack war eben von Anfang an für die „Christliche Welt“ und ihre Richtung der „maßgebende“ Theologe. Ihre eigentliche Richtung als „Organ des sogenannten freien Protestantismus“ (S. 22) aber gewann oder nahm die Zeitschrift seit dem durch den Fall des württembergischen Pfarrers Christoph Schrempf 1892 ausgelösten oder erneut entfachten Apostolikumstreit³¹ – letztlich Folge des bei führenden protestantischen Theologen sich durchsetzenden historischen Denkens und der damit verbundenen Verbreitung der historisch-kritischen Methode, mit der man auch die einzelnen Sätze des Symbolums und ihre Überlieferung in der Alten Kirche untersuchte. Schrempf hatte bei einer Taufe den Gebrauch des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, weil seiner Überzeugung nach in einzelnen Aussagen mit den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht mehr vereinbar, unterlassen und war deshalb von seiner Kirchenbehörde abgesetzt worden. Es konnte nicht ausbleiben, daß Harnack, bekanntermaßen der bedeutendste Vorkämpfer der historisch-kritischen Methode in der Theologie, in diesen Streitfall hineingezogen wurde. Von einer Studentenabordnung um seine Stellungnahme zum „Fall Schrempf“ und um seinen Rat gebeten, ob man von studentischer Seite eine Petition um Entfernung des Apostolikums aus der Verpflichtungsformel der Geistlichen und aus dem gottesdienstlichen Gebrauch an den Evangelischen Oberkirchenrat richten könne, gab er in seinem Kolleg darüber eine Erklärung ab. In ihr vertrat er die Ansicht, „daß es der evangelischen Kirche ziemen würde, an die Stelle des Apostolikums oder neben dasselbe“ ein das reformatorische und seither gewonnene wissenschaftliche Verständnis des Evangeliums „deutlicher und sicherer“ ausdrückendes „kurzes Bekenntnis zu setzen“; doch hielt er dafür, daß „die Parole ‚Abschaffung des Apostolikums‘ überhaupt eine falsche“ sei und die evangelischen Kirchen, solange sie nicht „die Kraft zu einer neuen reformatorischen Tat“ erhielten, an das alte

³¹ Siehe dazu im Überblick: Apostolisches Glaubensbekenntnis, in: TRE 3 (1978) 528–571, bes. 560–564. – Zur Überlieferung siehe: Reinhart Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt ²1999.

Symbol gewiesen seien, wegen seiner „hohen religiösen Werte“, seines „ehrwürdigen Alter[s]“ und der Rücksichtnahme auf jene evangelischen Christen, „die ihren Glauben voll und ohne Anstoß im Apostolikum ausgedrückt finden“³². Es war eine im ganzen ausgewogene und auf dem Hintergrund der damaligen kontroversen Diskussionen in den evangelischen Kirchen bemerkenswert zurückhaltende Erklärung, die letztlich auf den Gewissensentscheid des einzelnen und auf den „geschichtlichen Sinn“ des „gereiften und gebildeten Theologen“ abstellte – nämlich zwischen der Historizität eines Bekenntnissatzes (Jungfrauengeburt) und der Glaubensaussage, die dieser umschreibt, zu unterscheiden.

„Gewissensbisse“ wegen der wiederholten Mahnungen zur Mitarbeit an der „Christlichen Welt“ veranlaßten Harnack dann, das Manuskript Rade anzubieten (Nr. 86). Doch kaum war die Erklärung in der „Christlichen Welt“ erschienen³³, entflamte darüber im Augenblick eine erbitterte öffentliche Kontroverse. Der preußische Kultusminister zitierte Harnack zu einem Gespräch und forderte von ihm, um dem Kaiser authentisch berichten zu können, eine Darlegung des ganzen Vorgangs und weshalb er sich zur Veröffentlichung seiner Stellungnahme genötigt gesehen habe (Nr. 94–96), Wilhelm II. persönlich legte bei der Reformationsfeier in Wittenberg (31. Oktober 1892) ein öffentliches „Bekenntnis“ zu dem „durch die Reformation wiedergewonnenen reinen Christenglauben“ ab, und der Evangelische Oberkirchenrat Preußens richtete (am 25. November 1892) an die General-superintendenten einen geschärften Zirkularerlaß bezüglich der Gewissensprüfung der Ordinanden (siehe Nr. 86–126 und die Auszüge in den Anmerkungen). Aus dem begrenzten „Fall Schrempf“ war der große, alsbald im ganzen Deutschen Reich – über Konfessionsgrenzen hinweg – diskutierte „Fall Harnack“ geworden; schließlich wurde an der Berliner Universität als Gegengewicht zu Harnack eine mit einem konservativen Theologen zu besetzende „Strafprofessur“ eingerichtet (S. 243).

Der an Harnacks Erklärung sich entzündende Apostolikumstreit (der mitsamt seinen Weiterungen hier nicht darzulegen ist) führte auf Initiative Rades und im Einvernehmen mit Harnack – „Wir haben die Pflicht, für die einzutreten, die bei uns gelernt haben – wie: das muß eben besprochen werden“ (Nr. 89) – zur Bildung eines Kreises der „Freunde der Christlichen Welt“, zu dem u.a. Johannes Weiß, Ernst Troeltsch, William Wrede, Adolf Jülicher, Wilhelm Hermann, Julius Kaftan, Friedrich Loofs und Wilhelm Bousset, Hermann von Soden gehörten (oder stießen). Dieser Kreis versammelte sich erstmals Anfang Oktober 1892 in Eisenach und verband sich, um Harnack geschart, zum Kampf gegen die konservativen („positiven“) kirchlichen Kräfte. Man verabschiedete eine Erklärung, die in der „Christlichen Welt“ veröffentlicht wurde (6, 1892, 949f.); und das Blatt schwenkte nunmehr als das eigentliche Organ der „Freunde“, die sich fortan regelmäßig alle Jahre trafen, auf einen eindeutig „liberalen“ Kurs ein, begleitet von der ebenfalls 1892 ins Leben gerufenen Broschürenreihe „Hefte zur Christlichen Welt“, mit der man eine Art Plattform zur Artikulierung und Verteidigung „liberaler“ theologischer Positionen schuf. Rade selbst eröffnete die Reihe mit einer Schrift zum Thema „Der rechte christliche Glaube. Ein Wort zum jüngsten Apostolikumstreit“ (Leipzig

³² Adolf Harnack, In Sachen des Apostolikums, in: Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) I 501–506.

³³ Christliche Welt 6 (1892) 768–770.

1892), der 1892 noch drei, 1894 neun weitere „Hefte“ zum gleichen Thema folgten (die Reihe erschien bis 1907).

Freilich, ganz ungetrübt scheint das Eisenacher Treffen nicht verlaufen zu sein. Denn zum einen hatte Harnack entgegen seiner Abmachung mit Rade, nämlich der Versammlung Thesen „über unser gemeinsames Verhalten u[nd] unsre ganze Stellung“ vorzutragen, diese mit seiner zum selben Zeitpunkt im Druck erschienenen ausführlichen Verteidigungsschrift „Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort“ (Berlin 1892)³⁴ überrascht, „wie wenn die Sache damals noch Dein gewesen wäre: das war sie aber nicht mehr, sie war unsre gemeinsame geworden“ – so Rade vorwurfsvoll. Zudem enthielt die Broschüre, die noch im Jahr 1892 26 Auflagen erreichte, „einzelne Aeüßerungen“, die nach Rades und anderer „Freunde“ Meinung der gemeinsamen Sache eher schaden. Obwohl Harnack mit dieser Broschüre den Kreis „vor eine ganz neue Situation“ gestellt habe, sei ihm daraus – so Rade weiter – kein Vorwurf erwachsen: „... Beweis ..., wie viel Vertrauen u[nd] Gemeingefühl wir alle Dir gegenüber hegen.“ Um so mehr aber sei Harnack „wohl verpflichtet, in dieser Deiner thatsächlich anerkannten Stellung als unser Führer ein durchschlagendes Wort für uns alle zu sagen, ein Wort, das vor aller Welt klar bezeugt, daß wir Dich richtig verstanden haben, als wir von Glaubens u[nd] Gewissens wegen Deine Sache zur unsern gemacht haben“. Zwar sei ihm, Rade, „vereinzelt der Zweifel begegnet, ob Du auch wirklich die religiöse Kraft u[nd] Gabe habest, die Dich zu unserm Führer macht, dem wir freudig vertrauen u[nd] nachfolgen dürfen. Unser eigentlicher Führer ist ja Gott sei Dank ganz ein anderer. Aber in diesem Streit bist Du wohl oder übel in die Führerrolle hineingeraten“ (Nr. 113).

Harnack hatte diese Rolle nicht gesucht: er war auf Grund seines wissenschaftlichen Ansehens in sie hineingewachsen, sie ist ihm „zugefallen“ (Nr. 255). „Du selbst wirst nicht schweigen dürfen“, drängte ihn Rade: „Deine Freunde kennen Dich u[nd] Dein Christentum ... Aber nun mußt Du mit Deinem Innersten an die Öffentlichkeit. Du hast uns in diesen Handel hineingeführt ...“ (Nr. 112). Und in einem weiteren Brief geradezu beschwörend: „Es geht faktisch nicht mehr an, d[a]ß Du Dich nur als Kirchenhistoriker fühlst u[nd] Dich auf Deine Bücher u[nd] Deine Studenten zurückziehst. Du bist vor Welt u[nd] Kirche unser Führer geworden, magst Du es wollen oder nicht. Darüber darfst Du Dich keinen Moment mehr täuschen. Und da glaube ich eben wirklich, d[a]ß Du bei nächster Gelegenheit ein Wort für alle die – u[nd] es sind viele hüben u[nd] drüben –, die Dich hören, sagen sollst, worin einmal Deine ganze innre religiöse Stellung zum Ausdruck käme“ (Nr. 114).

Ein Versuch Harnacks, diese Verpflichtung einzulösen, war schließlich seine im Dezember 1892 vorgelegte „Antwort auf die Streitschrift D. [Hermann] Cremers [des Greifswalder Systematikers]: ‚Zum Kampf um das Apostolikum‘“ (= Hefte zur Christlichen Welt 3, Leipzig 1892), in der es u.a. um die Frage ging, „wer und was Jesus ist“ und ob dies „auf dem Wege und mit den Mitteln historischer Forschung festgestellt werden“ könne³⁵.

³⁴ Wieder abgedruckt in: Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) I 500–544.

³⁵ Wieder abgedruckt in: Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) 545–578.

Beim zweiten Treffen der „Freunde“ in Eisenach Ende September 1893 stand u.a. die in Revision befindliche preußische Agenda und die Verwendung des umstrittenen Apostolikum in ihr zur Diskussion. Harnack scheint in den Verhandlungen vermittelnd gewirkt zu haben (siehe Nr. 134), wandte sich aber danach in einer wohl nur für den engeren Kreis der „Freunde“ bestimmten Denkschrift zumindest gegen eine kirchenamtliche Auferlegung des Apostolikum als „Lehrgesetz“; denn dies, „eine lehrgesetzliche Fesselung“, wie sie der Berliner Hofprediger Adolf Stoecker und dessen Freunde anstrebten, würde „genau das ... begründen, was dem Geist unserer Kirche zuwider ist und sie zu einer *katholischen* Dublette machen würde“. Er hielt die Agenden-Revision als „Ganzes ... für ein unerfreuliches, reactionäres Werk ..., das nur dazu beitragen wird, die Kluft zwischen dem Pastoren- und dem Laienchristenthum in unserer Kirche zu verschärfen. ... Es ist ein heißer Schmerz und es ist beschämend für uns alle, namentlich für uns Theologen, daß i[m] J[ahre] 1893 nach all' der theologischen Arbeit, die geleistet worden ist, nach all' dem Wandel, den unsere socialen und intellektuellen Zustände erlitten haben, nach all' der Einsicht, die man von den besonderen Aufgaben des Evangeliums für unsere Zeit gewonnen hat, eine solche ‚Revision‘ vorgelegt worden ist, an der man von dem freien Geist, mit dem sich die Väter des 2. Jahrhunderts, mit dem sich die Reformatoren im Evangelium heimisch gemacht haben, nichts verspürt, sondern nur den Geist des Glaubens an den Glauben.“ Zwar gebe es einsichtige Gegner der „Freunde“, „die nicht auf das Bekenntniß um des Bekenntnisses willen schwören“, aber doch „von ihrem Standpunkt mit Recht sehr ängstlich in Bezug auf dergleichen Zugeständnisse“ seien, „weil sie schließlich den kräftigsten Trost der christlichen Religion in dem Glauben sehen, daß einst wirklich der Himmel geöffnet worden ist, in sinnenfälliger Wirklichkeit die Ordnungen des gemeinen Naturgesetzes durchbrochen worden sind, und das Göttliche nicht nur mit Herz und Gemüth an einer lebendigen Person, an einem unserer Brüder empfunden, sondern auch als herrliches Mirakel bestimmt werden konnte. Wir aber, gestehen wir es nur, theilen diesen Glauben nicht. Nicht nur weil wir vom Geist des Zeitalters afficirt sind, sondern weil wir uns an die Gesetze kritisch-historischer Forschung gebunden wissen, und weil wir von den Gütern ‚Sündenvergebung‘, ‚ewiges Leben‘ und von unserem Erlöser Jesus Christus einen sicheren und nothwendigen Weg zu jenen Annahmen nicht mehr finden.“ Es stelle sich deshalb die Frage, wie dieser Position „zu einem kräftigen Ausdruck“ zu verhelfen sei, „ohne doch wirklichen evangelischen Glauben unserer Brüder zu verletzen, und ohne den Eindruck zu erregen, daß wir die Stellung Christi in der Religion erschüttern oder zurückschieben wollen“ (in Auszügen erstmals publiziert S. 289–291).

Zweifellos ein für Harnacks theologische Position aufschlußreicher Text, doch zum Anstoß für eine öffentliche Denkschrift der „Freunde“ wurde er nicht; denn die wenigsten von ihnen – so jedenfalls Harnacks Urteil – sahen die Sache so an, „als gelte es mit seiner Person einzustehen und event[uell] bereit zu sein, das Opfer der eigenen Stellung zu bringen“. Harnack selbst nahm schließlich davon Abstand, „allein etwas zu schreiben“, weil er den Eindruck gewann, dadurch nur „die Gegner zu stärken“ (Nr. 135). Und auch Rade verzichtete offensichtlich darauf, sein geplantes „Letztes Wort zum Ap[ostolikum]streit“ niederzuschreiben (Nr. 138); das von ihm dafür ins Auge gefaßte „Heft“ erschien jedenfalls nicht. Harnack gehörte noch zu den über 800 Unterzeichnern einer Eingabe an den Oberkirchenrat (März 1894), nach der die Einführung der Agenda der Entscheidung der einzelnen Gemeinden überlassen und dem einzelnen die evangelische Freiheit bleiben sollte (S. 291).

Gleichwohl wurde das Apostolikum weder modifiziert noch ergänzt oder gar abgeschafft; es blieb fester Bestandteil des evangelischen Gemeindegottesdienstes. Harnack vermochte seine „liberal-theologische“ Vorstellungen nicht durchzusetzen. Möglicherweise hatte er, als man ihn in diesem Streit von allen Seiten attackierte, daran gedacht, in die Philosophische Fakultät überzuwechseln (Vgl. Nr. 144). Als die Agenda angenommen war, nahm er in seiner Vorlesung nochmals dazu Stellung und bot das Manuskript wiederum Rade für die „Christliche Welt“ an. Die Situation der Kirche – schrieb er an Rade – schaffe ihm „einen innerlichen Druck, da ich nun einmal nicht professor historiae circa theologiam, sondern Prof[essor] theologiae circa historiam bin u[nd] mich nach meiner Anlage, Beruf u[nd] Pflicht auch nicht dafür eigne, mich ins wissenschaftliche Hinterstübchen zu setzen u[nd] mit dem [eben 1894] entschlafenen [Berliner Alttestamentler August] Dillmann zu sagen: ‚Was geht es mich an, was sie in der Kirche machen‘“ (Nr. 146). Doch offenbar wurde er von einem Hörer in der Öffentlichkeit denunziert, so daß er es für geraten hielt, über Althoff das Ministerium zu orientieren (Nr. 147) und (um nicht eine zweite Zitation zu riskieren) das Manuskript zurückzuziehen (Nr. 149); es wurde nicht veröffentlicht (in Auszügen erstmals publiziert S. 303 f.).

Allerdings verstummte nach der Annahme der Agenda keineswegs auch die Diskussion um das Apostolikum, wie nach der Jahrhundertwende die spektakulären kirchlichen Strafverfahren gegen den Kölner Pfarrer Carl Jatho und den Dortmunder Pfarrer Gottfried Traub zeigten. Auch in diese „Fälle“ schalteten sich Harnack und Rade mit der „Christlichen Welt“ ein, wobei Harnack das Recht der Landeskirche, ihr Bekenntnis – freilich nicht als schriftlich fixierten Text, sondern als „lebendiges Zeugnis evangelischer Gesinnung“ – zu schützen, ausdrücklich verteidigte (S. 70 f.). Freilich war er im Fall Jathos, der kein junger Prediger mehr war, vielmehr dreißig Jahre im Dienst der Gemeinde gestanden hatte, der Meinung, daß die Kirche ihn nicht hätte „anklagen und nach der Anklage“ ihn hätte „ertragen sollen“; doch habe die Absetzung Jathos „mit der Verurteilung eines liberalen Protestantismus ... nichts zu tun; denn Jatho ist kein liberaler Protestant, sondern als Theologe ein im Zeitlichen festgebannter Monist“ (S. 73).

Schließlich enthalten die Briefe auch einige für sich sprechende Äußerungen Harnacks über sein Selbstverständnis als Theologe und über seine Stellung zur Kirche. Als Rade ihm 1899 aus Anlaß seiner fünfundzwanzigjährigen akademischen Lehrtätigkeit eine Ausgabe der „Christlichen Welt“ (Nr. 42 vom 19. Oktober 1899) widmete und darin seine „entschieden kirchliche Art“ hervorhob, dankte ihm Harnack dafür und bekräftigte: „Ich will den Geist nirgendwo dämpfen u[nd] der Wissenschaft nichts abdingen lassen, aber ich will der Kirche, unseren vielfach kümmerlichen Reformationskirchen, dienen. Ich will es, weil ich die Pflicht fühle, die ich nicht abwerfen darf, solange ich in einem halbkirchlichen Amte stehe, u[nd] weil ich die Unvereinbarkeit jener beiden Aufgaben keineswegs einsehe. Es wäre mir viel bequemer, die Kirche laufen zu lassen, u[nd] wer könnte mich hindern, es zu thun? – Die Kirchen würden sich freuen; denn gedankt haben sie mir noch nie etwas –; aber mein historisches Gewissen u[nd] die Rücksicht auf die Studenten, die mir auf die Seele gelegt sind, verbietet mir das“ (Nr. 249). Gerade an dieser „professio“ Harnacks wiederum, abgelegt in der Mitte seines Lebens und auf dem Höhepunkt seines Wirkens (Harnack stand im 49. Lebensjahr, war Rector magnificus der Friedrich-Wilhelms-Universität, hatte „in den letzten 3 Jahren wie ein Pferd gearbeitet u[nd] [zu deren Zweihundertjahr-Jubiläum] die ‚Geschichte der [Königlich Preußi-

schen] Akademie [der Wissenschaften]' fertig gemacht" [Nr. 245]), rieb sich Rade, und zwar mit Blick auf das eben beendete Eisenacher Treffen der „Freunde“ 1899.

Dieses Treffen war für Harnack – wie er Rade geschrieben hatte – eine tiefe Enttäuschung gewesen. Namentlich das Schlußwort Friedrich Naumanns (des Mitbegründers und Vorsitzenden des National-socialen Vereins) hatte ihn gekränkt: „... ihn interessiren nur noch Probleme, die außerhalb der Kirche liegen“; Wilhelm Bousset hatte nach seinem Urteil „so schlecht wie noch nie“ gesprochen, „decidirt unverständlich u[nd] leichtfertig. Das Parterre von Nationalsocialen klatschte den fragwürdigsten Behauptungen den meisten Beifall. Aber das Ganze mag ja wirklich ein treues Spiegelbild der Gegenwart gewesen sein mit ihren ‚versuchten Ideen‘, ihrem ‚Lebens‘trieb ohne Kraft, ihren Urtheilen ohne Maß, ihrem Hochflug ohne Aufgaben.“ Harnack war verärgert. Eine Gefühls- oder „Erlebnis“-Religion und -Theologie, wie sie auf dem Treffen offenbar vertreten worden war, war ihm so fremd wie später die Barth'sche Theologie. Er erwog, sich zurückzuziehen: „Für die Kunst, Gefühle, Stimmungen u[nd] Lebenskräfte mit neugieriger Unkeuschheit gegenständlich zu machen, habe ich nie etwas übrig gehabt u[nd] will sie nicht lernen; stören will ich sie aber auch nicht“ – das Ganze mutete ihn „einstweilen ... u[n]männlich an“ (Nr. 247).

Der Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“ steckte in einer Krise, und Harnack hatte – so Rade – „durch die geärgerte, resignierte Art“, die er habe fühlen lassen „wie noch nie“, seinen Unmut deutlich zum Ausdruck gebracht: „Du hast die Lust verloren, Dich mit dem unbotmäßigen u[nd] unverständigen Corps der Jüngeren u[nd] Jüngsten herumzuschlagen. Du weißt Dir bessere Arbeit u[nd] bessere Kämpfe. Du disputierst nicht mehr, Du redest wie ein Vater zu seinen unartigen Kindern: ‚Seid fleißig‘ – ‚das ist gefährlich‘ – ‚verachtet die Mutter Kirche nicht!‘ Von einer Freude an sich regendem Leben u[nd] Wollen verrietest Du in Eisenach keine Spur.“ Dabei sollte er sich erfreuen „an der Sehnsucht nach lebendigerer, kräftigerer Frömmigkeit, wie sie in vielen jüngern Theologen steckt. Wir dachten, sie dachten, sie hätten das mit von Dir. Wer hat auf die Frömmigkeit als das eigent[lich] Wertvolle u[nd] Lebendige so hingewiesen wie Du? Wer hat Franz v[on] Assisi uns so nahe gebracht? Wer hat zum ersten mal vom prot[estantischen] Mönchtum gezeugt? Nach dazu in der Chr[istlichen] W[elt]?³⁶ Wer hat außer seinem Wissen, seiner Gelehrsamkeit auch noch Geist entfaltet? ... Dein Wort! Dein Beispiel!“ Er, Rade, „habe eine große Freude über allerlei Leben, das sich regt. Gewiß, Gefahren sind da. Aber sie sind gering. Um Schwärmer zu werden, haben diese Leute viel zu viel *gelernt*.“ Freilich, mit der Formel „Kirche“ wollten „sich die Geister nicht bannen lassen, das ist wahr. Aber was für Dich Tugend ist, daß Du der ‚Kirche‘ dienst, ist für den Pastor keine Tugend. Er muß, um mit Dir auf dem Kongreß zu reden, seine Kirche haben als hätte er sie nicht. Wahrhaftig, wenn wir in Eis[enach] nicht mehr über ‚Kirche‘ u[nd] Nicht-Kirche frei diskutieren sollen, wenn die *Landeskirche* der feste (!) Boden sein soll, auf dem wir stehen, so ziehst Du uns sehr enge Grenzen.“ Im übrigen ließ Rade keinen Zweifel, daß „der gemeinsame Grund“ der „Gesinnungsgemeinschaft“ der „Freunde“ die „Ritschlsche Theologie“, deren

³⁶ Adolf Harnack, Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen, in: Die Christliche Welt 5 (1891) 401–408; wieder abgedruckt in: Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse (wie Anm. 11) I 344–360, hier 353–355.

Verdienste Harnack in Eisenach zweimal betont habe, „thatsächlich nicht mehr“ sei, „daran läßt sich Nichts ändern“ (Nr. 250).

Harnack zeigte sich von diesen schweren Vorhaltungen sichtlich betroffen: er blieb jedoch dabei, daß er sich mit seiner „Weise, zu denken und den Problemen ihr Maß u[nd] Ziel zu geben, nicht mehr ganz in die neuen Strömungen zu finden“ vermöge, und wiederholte seine Ablehnung: „Man will heute an Dinge heran, die m.E. wie der Wissenschaft, so dem Austausch ein Geheimniß bleiben sollen, weil sie das Geheimniß der Persönlichkeit sind und ihres Innern. Der, der diese unkeuschen u[nd] unzarten Enthüllungen nicht mitmachen will, gilt für einen bloßen Scholastiker, der für ‚Leben‘ keinen Sinn hat“, während man umgekehrt die Arbeit, die wirklich zu leisten sei, nämlich „die Ordnung, Entwicklung u[nd] Erkenntniß des Erkennbaren u[nd] Gemeinschaftlichen u[nd] die Pflege der gemeinschaftlichen Mittel“, gering schätze. Weiter vermöge er „die Caprice nicht mitzumachen, von all dem abzusehen, was wir in Religion u[nd] Christenthum *aus der Geschichte* gelernt haben (sei es auch, daß ich es in meiner *persönlichen* Entwicklung mir nur sehr unvollkommen angeeignet habe), um bei irgend einer elementaren vorsindfluthlichen Stimmung *als Titane* einzusetzen“, wie „sich Einige in unserem Ne Rousseauismus ehrlich so fühlen“. „Endlich: für das Gefüge, welches ich von Paulus, Luther und Ritschl gelernt habe – u[nd] ich denke, sie haben es von einem Größeren –, Christusglaube, Gottvertrauen, Friede in Gott, Demuth, Geduld und Arbeit im Beruf u[nd] Stand, setze ich mich mit aller Kraft ein, die mir Gott geschenkt hat, und darf es nicht zerpfücken lassen oder zusehen, daß es für eine Religion zweiter Ordnung gilt. Ihm gegenüber sind mir alle hohen Offenbarungen, Geister u[nd] Ekstasen nichts, bez[iehungsweise] individuelle Protuberanzen.“ Sollte er auch, wie Rade und andere meinten, „nicht unbetheiligt“ sein am „Hervorquellen von Strömungen“, in die er sich jetzt nicht finden könne, so werde Rade ihm doch „das Zeugniß nicht versagen“, daß er „jenen eben angedeuteten Complex stets in den Mittelpunkt gestellt u[nd] z[ur] Grundlage gemacht habe“. Wo dieser feststehe, möge „jede Individualität sich nach ihrem eingeborenen Maße bewegen u[nd] leben“, ja „von Grund aus ihre eigenen Wege gehen. Nur soll man der evangelischen *Theologie* nicht zumuthen, daß sie, statt ihren königlichen Weg festen Schritts zu wandeln, eine Variantensammlung aller möglichen Lebenswege zusammenstellt. Die gehören in die Bildergalerie u[nd] Seelsorge; aber man vermengt heute alle Aufgaben, die des Seelsorgers, des Theologen und des Kirchenpolitikers. Wir werden eben wieder ‚romantisch‘. Ich aber will kein Seelsorger, kein Herzenskundiger, kein Prophet sein, sondern ein ‚klassischer Theologe‘; jeder, der durch das Wort in der evangelischen Christenheit als *Lehrer* wirken will, muß das sein wollen“ (Nr. 251). Die ihm zugedachte „Mittelstellung“ wollte er „pflichtgemäß u[nd] gern in Kraft erhalten“, so lange es mir intellektuell u[nd] moralisch möglich sein wird“; aber „die höchste Pflicht, die ein Jeder hat, sich selbst treu zu bleiben“, werde Rade „am wenigsten verkennen“ (Nr. 253).

Rade mußte solche Worte als Harnacks „Verzicht auf die Führung“ verstehen und schrieb ihm, daß somit auch er für sich „die Konsequenzen ziehn“ und seinen „Weg allein suchen“ müsse. „Eins“ allerdings „verstünde“ er nicht: „Das gehört in die Predigt, in die Seelsorge, nicht in die Theologie, in die Wissenschaft! Mir *ganz fremde* Töne! Dergleichen habe ich von Dir früher *nie* gehört! Und ich meinte, Theologie sei doch vor allem Erfassung, Beschreibung des religiösen Phänomens in seiner Totalität, so daß Nichts aus der Praxis der Wissenschaft gleichgiltig bleiben

kann“ (Nr. 254). Doch Harnack replizierte, so ganz fremd könne Rade dies doch nicht sein, und er erläuterte ihm nochmals: „(1) Ich will keine ‚Theologie‘, die sich formell so giebt, wie Nietzsche Philosophie giebt – aperçuhaft, sprunghaft, aufblitzend usw., ohne methodische Zusammenhänge u[nd] umsichtiges Maßhalten. (2) Ich will keine Theologie im Protestantismus, die den evangelischen Gottesbegriff in Frage stellt zugunsten eines schreckhaften und dann wieder verzückenden gespenstischen Wesens. (3) Ich bin aus der Kirchengeschichte darüber belehrt, daß die der Religion drohenden Gefahren im Grunde immer dieselben bleiben, wie man auch das Verhältniß von persönlicher Frömmigkeit, öffentlicher Religion u[nd] reflectirender Theologie bestimmen mag, daß sie aber relativ am geringsten werden, wenn es gelingt, diese 3 Factoren in ein leidlich freundliches Verhältniß zu einander zu setzen. Hierauf richte ich meine Arbeit u[nd] meine Bemühungen ein u[nd] *habe es immer so gehalten*. Das ist weniger anziehend, weniger reizvoll u[nd] erregend als eine anders orientirte Wirksamkeit, aber, ich denke, erbauender. Daß zur Erweckung u[nd] Belebung Einzelner ganz andere Methoden nöthig sind, das weiß ich. In diesem Sinne meine ich es, wenn ich sage, das u[nd] das gehört in die Predigt, die Seelsorge, die religiöse Journalistik usw. Sofern es zugleich Beiträge giebt zur Erfassung des religiösen Phänomens, ist es natürlich dankbar zu acceptirender *Stoff* der Theologie. – ‚Führung,‘ – Du weißt, daß ich *nie* an solche gedacht habe. Was in dieser Beziehung geworden ist, ist mir *zugefallen*. Wie viel es ist u[nd] was davon bleiben wird, wie soll ich das selbst wissen“ (Nr. 255).

Aus diesen Briefen Harnacks vom Ende des Jahres 1899 – Agnes von Zahn-Harnack hat aus ihnen bereits in der ihrem Vater gewidmeten Biographie zitiert³⁷, aber die Edition bietet sie eben im Gesamtzusammenhang der Korrespondenz – sprachen Distanz, auch eine gewisse Resignation angesichts hervortretender theologischer Tendenzen, die seinem Verständnis von wissenschaftlicher Theologie und ihrer spezifischen Aufgabe widersprachen. Als er 1903 in dem von Friedrich Delitzsch ausgelösten „Bibel-Babel-Streit“, zu dem sich auch Wilhelm II. (theologisch wenig glücklich) öffentlich äußerte, Stellung bezog³⁸ und es darüber zu einem persönlichen Briefwechsel mit Wilhelm II. kam, artikulierte er diese seine Sicht – freilich mit der gebotenen Diskretion und mit großem Bedacht – erneut unmißverständlich: „Ew. Majestät Glaube an unseren Herrn und Heiland Jesus Christus ist auch mein Glaube, und ich würde nicht länger Theologe bleiben, wenn ich diesen Glauben verlöre. Aber die Theologie, als Wissenschaft verpflichtet, der Offenbarung nachzudenken, kann das Tiefste und Heiligste derselben nur als Grenze erreichen und soll u[nd] muß sich bescheiden, das Erkennbare zu erkennen“ (S. 513).

Freilich, auf Harnack lastete an der Jahreswende 1899/1900 „ein sehr hohes Maß“ an Arbeiten und Verantwortlichkeiten: „Ich leide unter ihm, aber vermags nicht zu ändern“ (Nr. 253). Kaum hatte er seine Akademie-Geschichte in den Druck gebracht, mußte er kurzfristig vier Vorträge vorbereiten; dann lud ihm die Akademie („trotz meines Weigerns“) den Festvortrag zu ihrer Zweihundertjahrfeier auf. Ferner mußten drei im Druck befindliche Bände der Kirchenväter-Ausgabe betreut werden. „Die philologische Unfreundlichkeit, mit der die vorigen geschulmeistert worden sind, nöthigt mich zu einer Fülle abscheulicher Kärrnerarbeit.“ Zudem

³⁷ Agnes von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack (wie Anm. 10) 294–302.

³⁸ Adolf Harnack, Der Brief S. M. des Kaisers an den Admiral Hollmann, in: Preußische Jahrbücher 111 (1903) 584–589.

fast jeden Tag „oft viele Stunden“ beanspruchende „unverhoffte Extra-Arbeit“ und vor allem die Sorge um seinem kleinen Sohn, der operiert in der Augenklinik lag und den er täglich besuchte. Dabei sollte doch – so meinte Harnack – seine damalige Vorlesung über „Das Wesen des Christentums“ („vor den 600“) eigentlich seine ganze Zeit ausfüllen; „denn das ist eine Aufgabe, die sich lohnt.“ Im Grunde denke er auch jede Stunde an dieselbe, „u[nd] mein Gehirn arbeitet ... weiter, aber über 4 ruhige Stunden Vorbereitung in der Woche bringe ich es nicht, u[nd] die muß ich ertragen. ... So schwinde ich mich im Lauf eines Tages auf vier, fünf verschiedene Pferde – jedes soll mit ganz besonderer Verantwortlichkeit geritten werden. Hin u[nd] her kann ich's schon nicht mehr leisten u[nd] muß 5 grade sein lassen. Luther Commission, Jubiläumscommission, Hochschulcurse, Senatssitzungen, dicke Licentiatenschriften, 100 Auskünfte usw. Entschuldige diesen Erguß ...“ – so gegenüber Rade“ (Nr. 261).

Dennoch hielt beider Freundschaft auch dieser Krise stand, und sie hinterließ trotz der scharfen „sachlichen Differenzen“ keinerlei persönliche Verletztheit (siehe Nr. 252). Obwohl Harnacks Aufgaben- und Pflichtenkreis sich seit 1900, nach dem Akademie-Jubiläum, bekanntermaßen ganz erheblich erweiterte und somit die Jahrhundertwende in seinem beruflichen Leben eine wirkliche Zäsur bildete – am 30. Oktober 1900 meldete er Rade unvermittelt: „Eben war ich beim Kaiser; er war außerordentlich freundlich. Ich habe über eine 1/4 Stunde mit ihm gesprochen“ (Nr. 285) –, kehrte er der „Christlichen Welt“ und den Eisenacher Treffen keineswegs den Rücken, wenngleich er fortan dieser Treffen „Wichtigkeit für die Ritschl'sche Schule nicht hoch veranschlagen“ konnte (Nr. 293). Er begleitete Rades Wochenschrift weiterhin mit Rat und Tat, freute sich an der steigenden Abonnentenzahl (Nr. 286), und Rade erhielt von ihm nach wie vor Beiträge, darunter – wie früher schon³⁹ – solche, die Harnack so wichtig schienen, daß er sie nachmals in seine gesammelten „Reden und Aufsätze“ aufnahm⁴⁰. Rade seinerseits sorgte dafür,

³⁹ Zu den Beiträgen vor 1900 siehe Anm. 29.

⁴⁰ Seit 1900 stellte Harnack für die „Christliche Welt“ (neben einigen Rezensionen) u.a. zur Verfügung: „Sokrates und die alte Kirche. Rektoratsrede“ (14, 1900, 1014–1022); „Der Heiland (14, 1900, 30–32); „Die Wahrheit, nicht die Gewohnheit“ (15, 1901, 659); „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“ (15, 1901, 1104–1107); „Alte Bekannte“ (17, 1903, 493–495); „Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. 3 Vorlesungen“ (19, 1905, 170–176, 314–320, 434–441); „Beunruhigungen des kirchlichen Glaubens und der Frömmigkeit“ (21, 1908, 583–591); „Deutschland und England“ (23, 1909, 556–559); „Die theologische Fakultät der Universität Berlin“ (24, 1910, 949–953); „Der Friede die Frucht des Geistes (25, 1911, 757–759); „Für das Spruchkollegium“ (25, 1911, 324–326); „Antwort auf den Offenen Brief des Herrn Pfarrers Carl Jatho in Köln“ (25, 1911, 763 f.); „Die Einleitung zu Augustins Konfessionen. Eine Theorie der Religion und der christlichen Religion“ (26, 1912, 1052–1055); „Der erste Höhepunkt im Drama der inneren Entwicklung Augustins (27, 1913, 50–55); „Der zweite Höhepunkt im Drama der inneren Entwicklung Augustins (27, 1913, 170–174); „Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“ (37, 1923, 6–8); „Rede am Sarge Ernst Troeltschs“ (37, 1923, 101–105); „Offener Brief an Herrn Professor Barth“ (37, 1923, 142–144); „Nachwort zu meinem offenen Brief an Herrn Professor Karl Barth“ (37, 1923, 305 f.); „Die Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ (40, 1926, 722–724); „Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dog-

daß die Leser der „Christlichen Welt“ über Harnacks Publikationen auf dem laufenden gehalten wurden. Unterschiedliche Einstellungen tangierten ihre gegenseitige Beziehung nicht. Rades Neigungen zur Sozialdemokratie beispielsweise und öffentliche Kritik am Vorgehen des brandenburgischen Konsistoriums gegen den Pfarrer Paul Göhre wegen dessen Mitgliedschaft in der Sozialdemokratischen Partei teilte Harnack nicht. Er erachtete Rades Artikel „Göhres Ausscheiden aus dem geistlichen Stand“⁴¹ – in dem dieser zu dem Schluß gelangte, die sozialdemokratische Arbeiterschaft sei nur durch Gründung einer entsprechenden Freikirche für den christlichen Glauben noch zu retten – „für gefährlich im vollen Sinn des Worts“ und für „ein merkwürdiges Symptom dafür, daß bei Dir das ‚Freiheitsgefühl‘ u[nd] schließlich auch das ‚sociale Gefühl‘ anders rangiert als bei mir. Und dennoch glaube ich nicht, daß wir sehr verschieden denken; Du wirst nur immer ‚unhistorischer‘“ (Nr. 288). Da ihn Rades „Politik“ i[n] d[er] socialistischen Frage, so „beifallswerth“ sie „i[m] Allg[emeinen]“ sei, „nicht das erste Mal ... befürchten“ ließ, „sie überspanne das Seil“, hielt er es für nötig, ihm in der „Christlichen Welt“ zu antworten und die Entscheidung der Landeskirche zu verteidigen: Denn dabei gehe es nicht, wie Rade meine, um deren Beziehungen zur sozialdemokratischen Arbeiterschaft, die seelsorgerlicher Art seien und fortbestehen würden, sondern darum, daß Leute wie Göhre „ihre innere und äußere Abkehr von der Landeskirche als ein wichtiges Mittel für ihre christliche Propaganda benutzen – wie ist es möglich, daß eben diese Landeskirche sie im Amt beläßt?“ („Landeskirche und sozialdemokratische Arbeiterschaft. Antwort auf eine vom Herausgeber gestellte Frage“⁴²). Jedoch empfahl er Rade, den Artikel um „der Unparteilichkeit der Leser“ willen anonym abzudrucken (was auch geschah). Indes versäumte er nicht, ausdrücklich hinzuzufügen: „Zwischen uns kann doch übrigens diese Differenz nichts ausmachen“ (Nr. 289).

Wie der Apostolikumstreit und die damit im Zusammenhang stehenden „Fälle Jatho und Traub“, der anders gelagerte „Fall Göhre“, der „Fall Martin Spahn“ in Straßburg, der „Bibel-Babel-Streit“, so kommen in der Korrespondenz zwischen Harnack und Rade ihrer beider Aktivitäten im Evangelisch-sozialen Kongreß und die Auseinandersetzungen um Adolf Stoecker („diesen unlauteren, fanatischen, im tiefsten reactionären und aller tieferen und feineren Empfindungen baren Mann“ [Harnack, Nr. 219]) in diesem Kongreß, Rades Einsatz für nationale Minderheiten und für die christlichen Armenier, auf deren Verfolgung durch die Jungtürken die „Christliche Welt“ seit 1896 immer wieder aufmerksam machte, und vieles andere, was sie beide bewegte und beschäftigte, ausführlich zur Sprache, nicht zuletzt auch ihre deutsch-englischen Verständigungsbemühungen vor dem Ersten Weltkrieg, ihre unterschiedliche Haltung zum Kriegsausbruch, ihre Beurteilung des Kriegsverlaufs und ihr politisches Engagement in der Weimarer Republik, in der sich Rade der (von Friedrich Naumann gegründeten) Deutschen Demokratischen Partei anschloß, in die verfassungsgebende preußische Landesversammlung gewählt wurde und hier sich in kirchenpolitischen Fragen engagierte, während Harnack für den Erhalt der staatlichen (evangelischen und katholischen) theologischen Fakultäten und des Religionsunterrichts in den nicht bekenntnisgebundenen Schulen kämpfte.

mas. 6 Vorlesungen, gehalten an der Universität Bonn im Mai 1926“ (40, 1926, 778–787, 834–842, 882–890, 938–948, 986–993).

⁴¹ In: Die Christliche Welt 15 (1901) 25–28.

⁴² In: Die Christliche Welt 15 (1901) 125–127, anonym erschienen.

Ungeachtet der übernommenen „profanen“ Aufgaben blieb Harnack aus innerster Überzeugung Kirchenhistoriker und Theologe und litt lebenslang darunter, daß ihn seine Kirche nicht angenommen hatte. Noch 1929 bekannte der fast Achtzigjährige Rade, daß er mit der Präsidentschaft der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, die ihm „große Opfer“ abverlangt habe und abverlange, „ein Schicksal“ auf sich genommen habe und „dann nach dem Grundsatz verfahren [sei]: ‚Ordentlich oder gar nicht.‘“ Und er fuhr fort: „Ganz ohne Frucht für unserer Ev[angelische] Kirche u[nd] Theologie ist es nicht, wenn die Fachgenossen es auch nicht direkt spüren. Für mich selbst bin ich nach wie vor nur theologus, u[nd] meine abgesparten Stunden gehören wie von Jugend auf unserer theol[ogischen] Wissenschaft“ (Nr. 675). Und Rade wies in seinem Nachruf auf Harnack in der „Christlichen Welt“ (44, 1930, 611f.) darauf hin, wie gerne Harnack für die evangelische Kirche tätig gewesen wäre und „mit welcher Hingabe und welchem Erfolg“ er „seine Tatkraft, sein Organisationstalent, sein umfassendes Interesse“, da er von seiner Kirche abgelehnt worden sei, „profanen Aufgaben“ zugewandt habe: „Das hätte die Kirche haben können“ (zitiert S. 843). Doch Harnack ist sich und seiner theologischen Überzeugung treu geblieben, und das war für ihn das einzig Entscheidende. In seinem Gratulationsbrief zum siebzigsten Geburtstag Martin Rades am 4. April 1927, in dem er dessen Lebenswerk, die „Christliche Welt“, ihren Geist, als „Produkt Deiner Eigenart und Deiner Persönlichkeit“ würdigte („Du hast niemals kapituliert, auch nicht wohlmeinenden Freunden gegenüber, wenn sie Dir das Innere stören oder verengen wollten. Empor geführt hast Du es trotz allem Widerspruch, und es ist heute das einzige kirchliche Weltblatt, welches wir evangelischen Deutschen besitzen. Ein Führer bist Du uns geworden ...“) und ihrer beider Lebensweg seit ihrer ein halbes Jahrhundert zurückliegenden ersten Bekanntschaft in Leipzig verglich, schrieb er auf sich selbst bezogen: „Ich habe in den nun fünfzig Jahren, die hinter uns liegen, Erhebendes und Beschämendes in meiner Arbeit erlebt, aber keinen Schiffbruch und keinen Wandel: die Sonne hat sich mir nicht verdunkelt, nichts hat mich gezwungen das Schiff zu wechseln, und an dem Kurs bin ich nicht irre geworden. Neues habe ich in Fülle gesehen, aufgenommen und durchdacht; der Horizont wurde immer weiter, aber das Steuer habe ich niemals umgelegt. Kämpfe hat es auch genug gegeben – keinen habe ich absichtlich herbeigeführt und jeder war mir im Innersten unwillkommen –; aber kein Kampf ist mir an die Seele gegangen. Dem gradlinigen inneren Leben entsprach das äußere: es war das des deutschen Professors, der nur den Ort wechselt, nicht den Beruf, und was mir an ungeahnten neuen Aufgaben reichlich zugewachsen ist, habe ich stets der großgefaßten Aufgabe des Kirchenhistorikers einzugliedern vermocht, die im Grunde meine einzige geblieben ist“ (Nr. 653)⁴³.

⁴³ Freilich verfolgte Harnack zur nämlichen Zeit – zumal nach der Lektüre von Karl Barths Dogmatikentwurf (1927) „teils mit den Augen teils mit den Fingern“ – mit Besorgnis den Aufstieg der neuen Theologie der „Barthianer“: „Unsre heutige Theologie – erfreulich ist (u[nd] das ist etwas Großes), daß sie es *ernst* meint u[nd] daß sie auf die *Hauptsache* geht. Aber wie schwach ist sie als Wissenschaft, und wie eng u[nd] sektierisch ihr Horizont ... wie expressionistisch ist ihre logische Methode und wie kurzsichtig ihre Auffassung der Geschichte! ... Was übrigens einstweilen ganz verloren zu gehen droht, ist für die Theologie ihr Zusammenh[a]ng mit der universitas litterarum und der Kultur; dagegen tauchen neue Verbindungen dieser evangelischen Theologie mit dem Katholizismus und der Romantik auf. ...“ (Nr. 668, 15. September 1927). – Siehe auch

In diesem ganzen Briefwechsel spiegelt sich am markanten Beispiel zweier je auf ihre Weise tief in ihre Zeit wirkenden Theologen ein halbes Jahrhundert deutscher evangelischer Theologie- und Kirchengeschichte (durchaus mit einzelnen „Schlaglichtern“ auch auf die damalige Situation der katholische Theologie und Kirche): ein halbes Jahrhundert tiefgreifender geistiger, politischer, mentaler, kultureller Umbrüche und Veränderungen, die fortwirken bis in unsere Gegenwart. Ebendies – und wie beide sich, damals, im gedanklichen Austausch miteinander, damit auseinandersetzen: darauf reagierten und je ihren Beitrag leisteten – macht die Leküre dieser Freundeskorrespondenz (zugleich Zeugnisse einer hohen Briefkultur) so spannend, lehrreich – und nachdenklich zugleich.

Drei nach Umfang und Inhalt gewichtige Werke, die – hoffentlich – Harnacks Gedächtnis und theologisches Vermächtnis wieder verstärkt in Erinnerung rufen, neben dem im Erscheinen begriffenen Band mit den Referaten des Wissenschaftlichen Symposions „Adolf von Harnack (1851–1930)“ vom 18.-20. März 1998 auf Schloß Ringberg über dem Tegernsee. Denn wie immer man zu seinen theologischen Positionen sich stellen mag: Harnack war – um aus Rades Beileidsschreiben zu zitieren (Nr. 677) – „ein Großer“. Sich mit ihm zu beschäftigen ist allemal Gewinn.

Anhang

Wie oben erwähnt, kam es im Zusammenhang mit dem Bibel-Babel-Streit und dem in der Presse veröffentlichten bekennnishaften Brief Wilhelms II. (sozusagen als „Summepiscopus“ der Preußischen Union und der übrigen preußisch gewordenen Landeskirchen) an seinen Freund Admiral Friedrich von Hollmann, der Harnack „nach kurzen, aber sehr schweren Erwägungen“ (so an Rade, Nr. 334) zu einem Aufsatz in den „Preußischen Jahrbüchern“ veranlaßt hatte⁴⁴, zu einem Briefwechsel zwischen Wilhelm II. und Harnack. Über den „Fall“ als solchen informieren ausführlich Agnes von Zahn-Harnack (Adolf von Harnack [wie Anm. 10] 342–346) und die vorliegende Briefedition (S. 500 f., 510–514). Letzterer ist auch der genannte Briefwechsel Wilhelms II. mit Harnack auszugsweise beigegeben. Er folgt hier in vollem Wortlaut, wobei bemerkenswert ist, mit welchem Bedacht Harnack nach Ausweis des Briefkonzepts seine Worte gesetzt hat.

Nr. 667, 669 und 673 (hier Rade an Harnack, 23. September 1929: „... Manche Freunde meinen, es lohne sich nicht mehr um die dialektische Theologie. Der Meinung bin ich nicht. Eben jetzt, wo Karl Barth nach Bonn berufen wird - als Nachfolger ausgerechnet von Otto Ritschl“ [dem Sohn Albrecht Ritschls]).

⁴⁴ Adolf Harnack, Der Brief Sr. Majestät des Kaisers an Admiral Hollmann, in: Preussische Jahrbücher 111 (1903) 584–589.

Wilhelm II. an Adolf Harnack, Berlin, 2. März 1903

(Original, eigenhändig; unterstrichene Stellen werden kursiv wiedergegeben).

Staatsbibliothek Berlin. Preußischer Kulturbesitz. Nachlaß Harnack K 45:

Wilhelm II. Blatt 9–10.

vertraulich

Berlin 2/III 1903

Mein verehrter Herr Professor.

Ihre Zusendung⁴⁵ hat mich sehr interessiert und habe ich sie mit Aufmerksamkeit durchlesen. Auch die abweichenden Ansichten, welche Sie darinnen aussprechen, haben mich beschäftigt. Sehr fein und sehr geistvoll ist die Deduktion über Faust, welche sehr amüsant und ansprechend wirkt. Was die Person des Heilandes betrifft so ist mein Standpunkt, auch nach Durchlesen Ihrer Bemerkungen, derselbe. Christus ist Gottes Sohn – Gott in menschlicher Gestalt – der Heiland der Welt. Wie sein Erscheinen auf der Welt geschah erzählt uns Weihnachten. Wie das Verhältniß zu Gott war – für uns so voller scheinbarer Mysterien und schwer zu „verstehenden“ Momente – ist eben einfach Sache des *Glaubens* und nicht des *Verstandes*, der beim Versuch zur Lösung dieser Frage stets auf Granit beißen wird. Ein Mensch – und wäre er noch so erhaben und gut, tugendhaft edel und gescheit – kann niemals ein Vermittler mit Gott für die *Sünden anderer* Mitmenschen werden. Wir haben gewiß eine schöne Reihe von Beispielen von Stellvertretungen eines Menschen für den andren hin bis zur Aufopferung ihres Lebens hinieden – wie z.B. Froben für den Großen Kurfürsten⁴⁶ –! aber das ist *nur* eine Uebernahme der *Sündenlast* eines Andren mit zu der Meinigen um diese mitauszutragen und dafür zu leiden. Und nun gar die Sünden einer ganzen Welt auf sich zu nehmen und für sie einzustehen!? Das ist ein Staubgeborner überhaupt gar nicht im Stande! Mit der Gottheit Christi steht und fällt die ganze heil. Schrift, die Weißsagungen, Propheten, Evangelien kurz unsre gesammte Religion.

Denn diese Heil. Schrift, diese Bibelwelt ist eine *Urkundensammlung* über die Offenbarungsthätigkeit Gottes. Von Menschenhänden geschrieben ist sie natürlich ihren Irrthümern auch unterworfen. Aber an dem *Offenbarungsinhalt* ändert das nichts. Und dieser ist das *Etwas* aus der transzendentalen Welt, das von Oben herab zu uns gekommen ist, was von keiner Thontafel, Cultus oder historischen Evolution herkommt. „*Mittheilung Göttlichen Lebens*“, dem Bewusstsein, dem innren Menschen von Oben eingefloßt; worauf er „reagirt“ und was ihn zur That anspornt. Mit einem Mathematischen Ausdruck gesagt: Offenbarung ist die Componente zwischen Inspiration und Manifestation. Auch der Herr steht auf dem Boden Seiner Gottheit; als er Petrus fragt, wofür Ihn die Leute halten, und den Apostel hernach

⁴⁵ Gemeint ist der in Anm. 43 genannte Aufsatz Harnacks.

⁴⁶ Der Stallmeister Froben war im wilden Kampfgetümmel der Schlacht bei Fehrbellin gegen die Schweden am 18./28. Juni 1675 dicht neben Kurfürst Friedrich Wilhelms I., von einer schwedischen Stückkugel getroffen, gefallen. Er hatte das Pferd des Kurfürsten geritten, weshalb man glaubte, der Kurfürst selbst sei gefallen. Bernhard Erdmannsdörffer, *Deutsche Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zum Regierungsantritt Friedrichs des Großen 1648–1740 I*, Meersburg-Naunhof-Leipzig 1932 (Darmstadt 1974), 587; Ludwig Hüttl, *Der Große Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg* (= Heyne Biographien 118), München 1981, 450 f.

fragt, was er von ihm denke; auf das Bekenntniß Petri, Er sei Gottes Sohn, antwortet: „Fleisch und Blut haben dir solches nicht geoffenbart sondern allein der Geist Meines Vaters im Himmel.“

Mit Meinem herzlichen Dank

Ihr

wohlaffektionirter König

Wilhelm

Adolf Harnack an Wilhelm II, Berlin, 2. März 1903 (eigenhändiger Entwurf; die von Harnack ersetzten bzw. gestrichenen Passagen sind in eckigen Klammern angeführt).

Staatsbibliothek Berlin. Preußischer Kulturbesitz. Nachlaß Harnack K 45:
Wilhelm II. Blatt 12.

Allerdurchleuchtigster Großmächtigster Kaiser und König!

Allergnädigster Kaiser, König und Herr!

Ew. Kaiserlichen und Königlichen Majestät allergnädigstes und huldvolles Handschreiben hat mich in tiefster Seele bewegt und zu unauslöschlichem Dank verpflichtet.

Ew. Majestät Glaube an unseren Herrn und Heiland Jesus Christus ist auch mein Glaube, und ich würde nicht länger Theologe bleiben, wenn ich diesen Glauben verlöre. Aber die Theologie, als Wissenschaft [verpflichtet, der Offenbarung nachzudenken,] kann das Tiefste und Heiligste [derselben] nur als Grenze erreichen und [vermag die Sprache des Glaubens nicht zu sprechen] soll u. muß sich bescheiden, das Erkennbare zu erkennen. Ew. Majestät lichtvolle [und warme] Darstellung [verstehe ich] habe ich in diesem Sinne verstanden und lasse sie mir freudig gesagt sein.

Geruhen Ew. Majestät nochmals meinen aufrichtigsten und tiefgefühlten Dank allergnädigst entgegenzunehmen, den Dank aus einem Herzen, das Ew. Majestät Freiheit und Großsinn wahrhaft beglückt haben.

Ew. Kaiserlichen und Königlichen Majestät

unterthänigster und gehorsamster

Adolf Harnack

Wilhelm II. habe – so Agnes von Zahn-Harnack – „seitdem nie wieder in irgendeiner theologischen Angelegenheit Harnack um seine Meinung gefragt und es auch vermieden, in seinem Beisein religiöse oder theologische Fragen zu erörtern. Dagegen blieb er für alle Betätigungen und Vorschläge Harnacks auf anderen Gebieten aufgeschlossen und hat sie in weitgehender Weise gefördert“⁴⁷.

⁴⁷ Agnes von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack (wie Anm. 10) 345 f.

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Ekkehard Mühlenberg (Hrg.): *Die Konstantinische Wende* (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 13), Gütersloh (Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus) 1998, 262 S., kt., ISBN 3-579-01814-0.

Vor einigen Jahren ist die Diskussion um Konstantin d. Gr. und die Konstantinische Wende wieder entflammt. Gesorgt hat dafür J. Bleickens Schrift „Constantin der Große und die Christen“ (1992), die alte, überholt geglaubte Positionen von J. Burckhardt und H. Grégoire wieder aufleben ließ und nicht unwidersprochen blieb (vgl. z.B. K. Bringmann, HZ 260, 1995, 21–47). Als eine Art Zwischenbilanz und Wegweiser in dieser Situation hochwillkommen ist ein Aufsatzsammelband wie der vorliegende über die Konstantinische Wende mit den Ergebnissen einer Tagung der Kirchenhistoriker der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie am 30. 3. 1996 in Berlin. Verfolgt werden in vier Beiträgen die Bedeutung der Wende für das *Imperium Romanum* und für die Kirche, ihre Resonanz auf Denkmälern der Konstantinzeit und Aspekte der neuzeitlichen Rezeptionsgeschichte der Konstantinischen Wende.

Rund die Hälfte des Umfangs dieses Bandes nimmt der einführende Aufsatz „Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d. Gr.“ von K. M. Girardet (9–122) ein. In sechs Kapiteln geht G. der Frage nach, welche Rolle der Konstantinischen Wende bei der Stabilisierung des Römischen Reiches zukam. Diese althistorische Standortbestimmung konzentriert er auf die Lebenszeit Konstantins und wertet die wissenschaftliche Literatur der letzten dreißig Jahre aus: „Im Mittelpunkt ... stehen ... die der Hinwendung Konstantins zum Christentum vorausgehenden, sie konstituierenden und ihr folgenden Grundsatzentscheidungen des Kaisers, die das Christentum in seine neue Rolle innerhalb des spätantiken Römerreiches

eingeführt haben“ (15). Dabei geht G. im Gegensatz zu anderen davon aus, daß die Wende, die *renovatio imperii*, zu einem recht fest umrissenen Zeitpunkt stattgefunden habe. Es seien „alle ... Grundsatzentscheidungen für eine vom Kaiser intendierte christliche Zukunft des römischen Weltreichs ... 312/13 gefallen bzw. bekannt gemacht“ (17) und damit die geistigen Grundlagen für den Wandel geschaffen worden. Dieser Einschätzung läßt G. einen kurzen Forschungsbericht zu Fragen der Wende 312/13 folgen, indem er seinen Standort in die breite Palette der Positionen einordnet, die von der Ansicht, Konstantin sei geborener Christ (T. G. Elliott), bis zu derjenigen reicht, die vorgebliche Wende sei reines Machtkalkül (J. Bleicken).

Bei der Suche nach Indizien für die Wende Konstantins zum Christentum im Zusammenhang mit der Schlacht an der Milvischen Brücke und dem Einzug in die Stadt Rom am 29. 10. 312 beschränkt sich G. auf „von den Zeitgenossen selber als eindeutig eingeschätzte Indizien für die vollzogene religiöse Neuorientierung des Kaisers“ (27), unter denen er besonders die Verweigerung des Götteropfers durch Konstantin beim Einzug in die Stadt Rom herausstellt, den er mit J. Straub auf den Tag nach der siegreichen Schlacht ansetzt (vgl. Paneg. Lat. XII [9], 19,3; Einzugsrelief auf dem Konstantinsbogen) und dem Konstantins Verhalten durch Übergehen der 313 fälligen Säkularfeiern und bei seinen späteren Regierungsjubiläen entspricht. Als die entscheidenden Stationen auf dem Weg zu dieser Wende stellt G. das Galerius-Edikt von 311 heraus und die Erprobung des Christentums in der Schlacht am Ponte Molle unter Einsatz des Christogramms. Im Gefolge von E. Schwartz, J. Straub und anderen wendet sich G. energisch gegen die These, für die Konstantinische Wende seien allein machtpolitische Gründe ausschlaggebend gewesen. Andererseits sind Politik und Religion in dieser Zeit nicht voneinander zu trennen, so daß mit der Konstantinischen Wende Ende 312/Anfang 313 die „alles entscheidenden“

den Weichenstellungen für die Zukunft des neuen ... Verhältnisses von Kaiser und Christentum, von Staat und Kirche vorgenommen worden" (50) sind. So findet das Christentum seinen Platz im *ius publicum* und im *munus principis*, denn Kultus und Religionsausübung sind Bestandteil des öffentlichen Rechts, und der Kaiser als *pontifex maximus* und traditioneller „Hüter des *ius publicum*“ (53) übernimmt in diesem Sinne die Aufgabe, „zur Sicherung des staatspolitisch notwendigen Kultus, der jetzt der christliche ist“ (ebd.), tätig zu werden. Aus der persönlichen Wendung Konstantins zum Christengott folgt daher eine bevorzugte Stellung der christlichen Religion auch im Staat.

Nach Klärung der Wendebelege von 312/13 und ihrer staatsrechtlichen Folgen untersucht G. mit einem Blick auf die Rolle des Christentums in kaiserlichen Verlautbarungen nach der Konstantinischen Wende, wie sich der „qualitative Sprung“ in den „geistigen Grundlagen der vom Kaiser verantworteten Religions- und Reichspolitik“ (58) niederschlägt. Auch wenn Konstantin in den Mailänder Verhandlungen mit Licinius über die künftige Religionspolitik Anfang 313 bezüglich der Einschränkungen für das Heidentum vorläufig noch zurückstecken mußte, kündigen die monotheistisch-universalistischen Elemente einer Reihe von Äußerungen Konstantins für den westlichen Reichsteil von der christlichen Grundauffassung des Kaisers. Auf Konstantins Weg zur Alleinherrschaft tritt der „religiöse Universalismus“ mit dem „politischen Universalismus“ in „eine wechselseitig vorteilhafte Symbiose“ (72). Für den kaiserlichen Universalherrscher bilden profaner Weltherrschaftsanspruch und christlich-monotheistischer Universalismus, imperiales Selbstverständnis und christliches Sendungsbewußtsein eine unlösbare Einheit.

In den beiden letzten Kapiteln untersucht G., wie sich Konstantins Politik der Christianisierung auf die verschiedenen religiösen Gruppierungen unter der Reichsbevölkerung auswirkt. Religionspolitik ist danach für Konstantin seit der „Wende“ Christianisierungspolitik unter Benachteiligung aller nichtchristlichen Religionen und unter aktiver Bekämpfung christlicher Abweichler; modernes Toleranzdenken ist unbekannt. So änderte sich zwar nichts am Rechtsstatus der Juden, doch sind die Texte Konstantins von christlich-theologisch motivierter Judenfeindschaft deutlich geprägt. Auch nach seinem Sieg über Licinius verschärfte

Konstantin den antiheidnischen Kurs nicht wirklich; das Christentum war eine Minderheit, und eine „verachtungsvolle Duldung“ (98) des Heidentums – Soldaten und Beamte waren noch lange mehrheitlich Heiden – führte kein Weg vorbei. Keine Duldung gab es aber gegenüber christlichen Abweichlern wie Donatisten, Melitianern und im arianischen Streit; hier reagierte der erste christliche Kaiser mit aktiver staatlicher Verfolgung. Der christliche Monotheismus und kirchliche Einheitsgedanke wiesen dem Kaiser den Weg zur Rechristianisierung von Ketzern und Schismatikern, um Gottes Zorn ebenso wie den Eindruck seiner Machtlosigkeit zu vermeiden. Zur aktiven Förderung des Christentums durch Konstantin zählt G. den Aufbau der Kaiserresidenz Konstantinopel, mögliche christliche Einflüsse auf die staatliche Gesetzgebung, die Kirchenbaupolitik, die „Entpaganisierung“ von Kaiseramt und -kult, die christliche Herrscherideologie und die Privilegierung des christlichen Klerus.

Die Erneuerung des Römischen Reiches aus dem Geist des Christentums durch Konstantin hat im Laufe des 4. Jh. zu einer Vereinigung von *Romanitas* und *Christianitas* geführt, was das Christentum zum „konstitutiven Element der spezifisch europäischen Form von Politik, Kultur und Zivilisation“ (121) machte. Dieser Weg begann mit der Konstantinischen Wende und dem daraus erwachsenen christlichen Sendungsbewußtsein des Kaisers.

F. Winkelmann, Die „Konstantinische Wende“ und ihre Bedeutung für die Kirche (123–143), beschränkt den kirchlichen Aspekt des Themas auf neun Thesen mit Benennung wesentlicher Gesichtspunkte. These 1 und 2 gelten dem Begriff „Konstantinische Wende“, der als sachlich angemessen beurteilt wird („Wende“ als längerer Wandlungsprozeß ohne völligen Bruch mit der Vergangenheit; konsequenter Vollzug durch Kaiser Konstantin ohne harte Konfrontation mit den Anhängern der alten Kulte). These 3 und 4 thematisieren die Situation der Christenheit zur Zeit der Wende. Die Kirche wird als eine bereits im Laufe des 3. Jh. mächtig und dynamisch gewordene Institution angesehen, die den Anpassungsprozeß an die römische Gesellschaft eingeleitet hatte (Übernahme von Sozialstrukturen, Integration in die hellenistisch-römische Kultur, Identifizierung mit dem Römischen Reich, Fortschrittsgedanke), aber „keineswegs ein Bild der Geschlossenheit“ (131) bot, Konstantins Absichten mit der Kirche

also auch nicht mit eigenen Vorstellungen begegnen konnte. Die Thesen 5, 6 und 7 thematisieren die Folgen der Wende für die Christen im Römischen Reich. Aus These 4 ergibt sich, daß die Kirche Objekt kaiserlichen Handelns blieb und aus der Förderung der Christen mit den bekannten Maßnahmen Rechtssicherheit, Konsolidierung und Aufwertung folgten. Dennoch blieb der Einfluß spezifisch christlicher Vorstellungen auf das *Imperium Romanum* gering und ist in der Gesetzgebung kaum spürbar. Andererseits bewirkte die Wende „Veränderungen kirchlicher Interna“ (137), wenn man die gemäß dem Selbstverständnis des *pontifex maximus* und dem römischen Kultverständnis aktive Rolle des Kaisers auf Synoden betrachtet, die Kirchenstrukturen, die Gleichsetzung von Kirchen- mit Staatsfeinden, die Verchristlichung der Kaiserideologie, die zunehmende Identifizierung von Rom und Christen, den Ausbau der bischöflichen Machtstellung. Die letzten beiden Thesen beschäftigen sich mit der Reaktion der Christen auf die Konstantinische Wende. Sie waren dankbar für die Förderung der Kirche und die kaiserliche Anerkennung, doch blieb so „die Problematik der Person des Kaisers und der Auswirkungen der Wende auf die Kirche“ (142) ungelöst, was durch die Einbeziehung Konstantins in die kirchliche Heiligenverehrung kaschiert wurde.

H. G. Thümmel, Die Wende Constantins und die Denkmäler (144–185), ergänzt den für ein klares Urteil unbefriedigenden Befund der Schriftquellen durch eine Sichtung der gegenständlichen Quellen und ihrer Aussagekraft für die „Christianisierung“ Konstantins. Im Mittelpunkt stehen die Belege für das Zeichen des Christengottes (Kap. 3–7), das im Zusammenhang mit der Schlacht an der Milvischen Brücke erstmals auftaucht und von Th. nach Überprüfung der Belege bei Laktanz (mort. pers. 44,5) – anders als von G. 42 f. – in Verbindung mit den Euseb-Stellen (HE IX 9,10 f.; VC I 40,1 f.; 31,1 f. mit Bezug auf die römische Kolossalstatue Konstantins) als Staurogramm interpretiert wird, das zum Christus-Monogramm umgedeutet wurde, mit dem „ein späterer Entwicklungsstand mühsam mit dem Initialereignis harmonisiert wird“ (164). Den ältesten Beleg für das Christogramm und das Kreuz sieht Th. in der Darstellung auf der Vorderseite des berühmten Silbermultiplums von Ticinum aus dem Jahre 315, das als Konstantins „offenes Bekenntnis seiner neuen Gottesbeziehung gelten“ (169) darf. In engem Zusammenhang mit

den Euseb-Passagen deutet Th. die Gegenstände, die die römische Kolossalstatue Konstantins in der rechten Hand getragen hat. Anfangs hatte die Statue, die Th., wie heute üblich, um 315 datiert, einen Gegenstand in der Hand (beschrieben Eus. HE IX 9,10 f. ca. 315), der von Th. in Anlehnung an A. Alföldi und K. Kraft als Kreuzzepter interpretiert wird, wie es auch auf dem Avers des Medaillons von Ticinum erscheint. Die Hand ist später durch eine andere ersetzt worden, die unzweifelhaft das Labarum hielt (beschrieben Eus. VC I 40,1 f. und I 31,1 f. im Jahre 337). Damit wurde „die Wendung Constantins zum Christentum wesentlich deutlicher zum Ausdruck gebracht, als das zuvor der Fall war“ (178 f.), für Th. das wesentliche Motiv für den Austausch der Hand. – Die christlichen Zeichen Kreuz, Staurogramm und Christus-Monogramm auf den Denkmälern und in den schriftlichen Beschreibungen entwickelt Th. aus einem unübersichtlichen Beziehungsgeflecht. Demnach hat das Zeichen des Kreuzes seinen Eigenwert behalten, obwohl es zeitweise vom Staurogramm überlagert schien, das in ein Christus-Monogramm umgedeutet wurde, welches mit Hilfe der Darstellung auf dem Labarum „zu offiziellem Rang“ (184) kam.

Der Abschlußbeitrag des Sammelbandes ist der Konstantin-Rezeption gewidmet. K. Nowak, Der erste christliche Kaiser. Konstantin der Große und das ‚Konstantinische Zeitalter‘ im Widerstreit der neueren Kirchengeschichte (186–233), stellt aus der Zeit seit dem Ende des 17. Jh. eine Reihe von Stimmen hierzu vor. Nach dem pietistisch beeinflussten Verdikt G. Arnolds in seinem 1696 erschienenen Werk „Die Erste Liebe“, das N. als die „Geburtsurkunde der neueren Konstantinfor schung“ (189) qualifiziert, und E. Gibbons wirkungsgeschichtlich bedeutender, aufklärerisch inspirierter Konstantinkritik im ersten Band der *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* von 1783 stellt er als Höhepunkt der Konstantinkritik J. Burckhardts Werk von 1853 vor, dem angesichts eines Hangs zur „Historik ohne metahistorische Vorzeichen“ (194) und einer negativen Sicht des Staates „die Verbindung von Staat und Religion als Mesalliance erschien“ (195). Aufgrund der Erfahrungen mit der Französischen Revolution sieht Burckhardt in Konstantins Zeit eine Übergangsepoche. Die fundamentale Euseb-Kritik und die Einschätzung Konstantins als irreligiösen Machtmenschen führt N. auf Burckhardts „sublime Technik der Kritik an der staatlichen Wende

der Christentumsgeschichte“ (202) zurück, geleitet von der gegenwartsbezogenen „Ansicht, Kirche und Christentum seien historische Erscheinungen, deren Zeit beendet sei“ (ebd.). Arnolds, Gibbons und Burckhardts fundamentale Kritik an Konstantin ergänzt N. durch einen Blick auf protestantische Lehrbücher des 18. und 19. Jh., die bei aller Differenzierung meist Zurückhaltung gegenüber „allzu scharf und einseitig entwickelten Deutungen“ (207) übten. Demgegenüber hätten in dem von katholischer Seite begangenen Jubiläum von 1913 in Erinnerung an die Mailänder Vereinbarung zwischen Konstantin und Licinius „Traditionselemente christlich-katholischer Einheitskultur“ (212) die offizielle Rhetorik bestimmt.

Klar setzt sich N. von der *communis opinio* ab, die in N. H. Baynes' Konstantin-Konzeption von 1929/30 mit einem gegenüber Burckhardt neuen Verständnis für „die persönliche Glaubensentscheidung des Kaisers und seine staatspolitische Haltung“ (213) eine Alternative sah, an die sich die letzten Jahrzehnte bestimmende Konstantin-Diskussion angeschlossen habe. Die entscheidenden Beiträge für eine Neubewertung Konstantins gegenüber Burckhardt stammten vielmehr aus dem ausgehenden 19. Jh. von dem Kirchenhistoriker V. Schultze und dem Althistoriker O. Seeck. Ihren Werken sei der „kritisch-differenzierende Neuaufbau des Konstantinbildes“ (216) aus dem historischen Positivismus zu verdanken. Beide wurzelten „in einem traditionellen theologischen Geschichtsbild“ (219) und markierten die Wende zu einem das religiöse Empfinden Konstantins ernst nehmenden Bild dieses Kaisers. Über die Schultze-Rezeption A. Harnacks und die Wirkung Seecks beeinflusse dieses Bild die protestantische Kirchengeschichtsschreibung und die profane Historiographie bis heute.

Von den Erfahrungen mit dem Dritten Reich und der Verarbeitung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Diktatur und Demokratie werden Elemente des Konstantinbildes im 20. Jh. oft so bestimmt, daß N. „manche Forschungen zur Alten Kirche als Spiegel für die Gegenwart“ (228) versteht. In den 70er Jahren ebte die Diskussion ab, um zwanzig Jahre später mit J. Bleckens Schrift „Constantin der Große und die Christen“ in der Nachfolge J. Burckhardts und mit der Entgegnung K. Bringmanns wieder aufzuleben.

Als Leitfaden durch die vielschichtige Problematik der Konstantinischen Wende

läßt sich dieser Sammelband gut nutzen. Besonders ergiebig in dieser Hinsicht ist der allgemein angelegte, den Gesamtüberblick wahrende und in ertragreichen Fußnoten die aktuelle Literatur diskutierende Aufsatz des Althistorikers G. Für die Interpretation der Sachreste bietet Th. eine umfassende Diskussionsgrundlage und für die Rezeption N. einen guten Orientierungsrahmen. In W.s Aufsatz ist die ursprüngliche Vortragsform erhalten; er beläßt es bei einer Skizze über die Bedeutung der Konstantinischen Wende für die Kirche. Eine ausführliche Bibliographie (236–250), erstellt von G., und nützliche Register (251–262) beschließen den Band. Zur aktuellen wissenschaftlichen Orientierung auf dem Gebiet der Konstantinischen Wende, sei es, um sich einen Überblick zu verschaffen, sei es, um sich Einzelfragen zu nähern, ist der Sammelband eine wertvolle Hilfe.

Bornheim-Sechtem Ulrich Lambrecht

Gabriele Disselkamp: „*Christiani senatus lumina*“. Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der stadtrömischen Senatsaristokratie (= Theophrast 34), Bodenheim (Philo-Verlag) 1997, 257 S., ISBN 3-8257-0001-1.

Es ist kein geringes Ziel, das sich die vorliegende, an der katholisch-theologischen Fakultät Bochum entstandene Dissertation gesteckt hat. Sie möchte für den angegebenen Zeitraum Frauen aus der stadtrömischen Oberschicht als die „Promotoren“ des Verchristlichungsprozesses erweisen, wozu sie durch eine in der neuen Religion begründete Emanzipierung befähigt gewesen seien, und zwar auf dem Weg über eine kulturelle und ethisch-soziale Neuorientierung. Eben dadurch hätten sie zur Konversion der männlichen Familienmitglieder entscheidend beigetragen. Auf diese Weise möchte die Vf.n auch einen Beitrag leisten zur Erforschung der Frauenfrage und somit zur Korrektur eines Geschichtsbildes, das durch die zumeist von Männern verfaßten Quellen überliefert ist.

Das erste Kapitel beginnt, unter Rückgriff auf die einst von R. von Haehling herausgearbeiteten Bekehrungskriterien, mit einer umfassenden Prosopographie der heidnischen und christlichen Aristokratinnen stadtrömischer Provenienz. Für die Zeit von 324 bis 450/5 werden insgesamt 144 Damen aufgelistet (darunter

zahlreiche Anonymae), und zwar in einem Verhältnis von 2:1 für die Christinnen, was die stadtrömische Wirklichkeit „annähernd adäquat“ widerspiegelt. Demgegenüber muß jedoch festgehalten werden, daß solche Zahlen stark verzerrt sind, da es für die heidnische Seite keine derart aussagekräftigen Zeugnisse wie die Briefe von Hieronymus und Augustinus gibt. (PS. Auf christlicher Seite vermißt man z.B. Marcellina, die Schwester des Ambrosius).

Im zweiten Kapitel über Charakter und Aussagekraft der Quellen geht es zunächst um die angeblich weitaus geringeren Profilierungsmöglichkeiten heidnischer Senatorenfrauen auf dem Gebiet der Religion, da diese trotz zunehmender rechtlicher Privilegien durch die Aktivitäten ihrer Männer noch immer auf das altrömische Matronenideal beschränkt gewesen seien. Bei den Christinnen (wofür von Männerseite eigentlich dasselbe gelten müßte!) stehen selbstverständlich der asketische Kreis um Marcella auf dem Aventin (mit späterem Rückzug aufs Land), der bereits vor der Ankunft des Hieronymus (i. J. 382) bestand, weiterhin die ähnlich ausgerichtete Gemeinschaft um Paula (wesentlich stärker von Hieronymus geprägt) sowie die beiden Melaniae (mit ihren Reisen ins Heilige Land) und schließlich Proba, die Verfasserin des Vergilicento, im Mittelpunkt. Das Ergebnis lautet, daß das christliche Asketentum in Rom bereits seit seinen Anfängen in besonderem Maße und relativ selbständig von Frauen getragen worden sei. Freilich hätte man sich bei der Schilderung der ohne Zweifel stets von „spirituellen Tutoren“, also Männern, geprägten weiblichen Zirkel (in den vierziger Jahren wohl von Athanasius) ein stärkeres Eingehen auf die massive Kritik nicht nur von heidnischer Seite (etwa Praetextatus), sondern auch christlicherseits (Helvidius, Siricius u.a.) gewünscht; denn die Angriffspunkte waren offenkundig, so Verweigerung von Ehe und Kinderaufzucht, einseitige Verwendung des Vermögens für die Kirche usw., so daß sogar die kaiserliche Gesetzgebung gegen Erbschleicherei durch Kleriker einschreiten mußte (Cod. Theod. 16,2,27 wird zwar erwähnt, aber nicht weiter behandelt) und Hieronymus eiligt und wenig rühmlich die Stadt verlassen mußte.

Den Kernpunkt der Arbeit bildet das dritte Kapitel, welches dem dreifachen Engagement dieser Frauen gewidmet ist. Beim Stichwort „Literarisch-intellektuelles Leben“ bietet sich nur Proba an, die mit ihrem vergilischen Flickgedicht gewiß ih-

ren noch heidnischen Gatten in vorsichtigen Worten zur Konversion ermahnt, aber auch ein recht kriegerisches Gedicht über Constantius II. und Magnentius geschrieben hat. Einer daraus abgeleiteten allgemeinen Missionierungsabsicht auf literarischem Weg (andere Beispiele gibt es nicht!) steht daher der moderne Betrachter ebenso zurückhaltend gegenüber wie der Charakterisierung des Kreises um die gewiß bibelkundige, selbst gegen Häretiker einflußreiche Marcella als einer „theologischen Akademie“, da nirgendwo in den Quellen explizit von einer öffentlichen Lehrtätigkeit gesprochen wird (was Hieronymus und andere männliche Vertreter auch strik abgelehnt hätten). Es wäre förderlich gewesen, wenn D. hier das instruktive Buch von Christa Krumreich herangezogen hätte (Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae, Bonn 1993), wo der starke Einfluß des Hieronymus auch auf Marcella und ihre Umgebung herausgearbeitet wird. Ferner hätte das anschaulich gezeichnete Lebensbild Marcellas von Karin Sugano (in: Roma Renascens, Festgabe für Ilona Opelt, Frankfurt/M. 1988, 355 ff.) manchen wichtigen Fingerzeig geben können. Im sozial-karitativen Bereich, wo die Vf.n nicht nur von Krankenhäusern, Pilger- und Fremdenhospizen, sondern auch von Kirchen- und Klosterbauten bes. im Heiligen Land berichtet, werden zutreffend die einzelnen Motive analysiert, z.B. Hoffnung auf himmlischen Lohn und Fürsprache der Armen im Himmel. Doch hätte man sich hier ein stärkeres Eingehen auf das überkommene pagane Standesbewußtsein gewünscht, das sich etwa im liberalitas-Gedanken oder ganz allgemein im Stolz auf die Tradition einer von einer großen Klientel umgebenen Familie äußert, wie dies noch immer im Epitaphium Paulae zum Ausdruck kommt (Hinweis auf Scipio, Paulus, die Gracchen usw.). Darauf hat zu Recht Stefan Rebenich in seinem Buch „Hieronymus und sein Kreis, Stuttgart 1992, 185 ff.“ hingewiesen, das D. offenbar ebenfalls nicht benutzt hat. Richtig ist sicherlich der Bekehrungserfolg durch exemplum und sermo dieser Frauen besonders in den aufgeschlossenen „synkretistischen“ Familien, was die Vf.n unter die Rubrik „weiche Bekehrung“ einreicht. Aber was hat man sich dann unter harter Bekehrung vorzustellen? Ganz allgemein sollte man als Historiker nicht vergessen, daß bei aller Anerkennung für das vorbildliche, gesegnete Wirken dieser feminae clarissimae politische Ereignisse wie der Sieg des Kaisers

Theodosius über Eugenius und damit der sichtbar erbrachte Beweis der größeren Macht des Christengottes den entscheidenden Christianisierungsschub für diese „letzten Heiden“ gebracht haben (vgl. z.B. Prud. contr. Symm. I 578 ff.).

Ein abschließendes viertes Kapitel, das mit „Zusammenfassende Auswertung“ überschrieben ist, zeichnet noch einmal das Profil dieser Aristokratinnen, die im Gegensatz zu ihren heidnischen Geschlechtsgenossinnen emanzipiert und souverän, jedenfalls in religiöser und moralischer Hinsicht, aus ihrem „goldenen Käfig“ ausgebrochen seien. Mit der Heranziehung einer Briefstelle aus Joh. Chrysostomus an die Römerin Italica (ep. 170) und dem Versuch, Kommentare des paulinischen Römerbriefs aus dieser Zeit (unter besonderem Hinweis auf die in Kap. 16 erwähnten römischen Frauen) mit den asketischen Zirkeln in Verbindung zu bringen, schließt das Buch. Am Ende heißt es resümierend, daß zwischen Konstantin und der Theodosianischen Dynastie die Christianisierung der Oberschichten zu einem wesentlichen Teil von den aristokratischen Frauen vollendet worden sei. Es ist das Verdienst der Vf.n, hierfür reichlich Material zusammengestellt und ausgewertet zu haben (allerdings häufig zu stark auf ganz unterschiedliche Sekundärliteratur zurückgreifend). Jedoch wird man um eine gewisse Relativierung angesichts der Rolle, welche Frauen stets in der frühen Kirche spielten, und in Anbetracht der besonderen Quellenlage nicht herum kommen. Leider besitzt das Buch keinerlei Register, was aufgrund der vielen Namen dringend nötig gewesen wäre.

Wendelstein

Richard Klein

Vogüé, Adalbert de (Hrg.): Grégoire le Grand (Pierre de Cava): *Commentaire sur le premier Livre des Rois, Tome III* (III, 38 – IV, 78), (= Sources Chrétiennes 432), Paris (Éditions du Cerf) 1998, 462 S., kt., ISBN 2-204-06080-1.

Am Ende des patristischen Zeitalters hat Gregor der Grosse (540–604) durch sein politisches Handeln als Bischof von Rom und als Verfasser bibeltheologischer Kommentare die Grundlinien für das sich entfaltende mittelalterliche Verständnis von Schrift und Kirche vorgegeben. Obgleich er sich rhetorisch als Repräsentant einer untergehenden Epoche und einer an ihr Ende gekommenen Welt (*mundus senescens*) erlebte, hat sein Pontifikat sowohl

organisatorisch als auch theologisch die kommenden Jahrhunderte nachhaltig geprägt: Man kann Gregor als den letzten Römer und den ersten mittelalterlichen Papst und Exegeten bezeichnen. Als sein bibeltheologisches Spätwerk wurde bisher die Auslegung der ersten 16 Kapitel des ersten Samuelbuches (1Sam 1,1–16,13) angesehen, das gemäss der griechisch-lateinischen Bibeltradition unter dem Titel *In Librum Primum Regum* überliefert wurde. Weniger aus exegetisch-perspektivischer denn als aufschlussreiches Dokument über Selbstverständnis und Entwicklung des westlichen Mönchtums wurde dieses Werk immer wieder argumentativ benutzt. Da der Königskommentar keinerlei Angaben zeitgeschichtlicher Ereignisse beinhaltet, die eine Datierung erlauben würden, und sowohl inhaltlich als auch stilistisch einige Besonderheiten aufweist, blieb er in bezug auf Abfassungszeit und Authentizität lange Zeit umstritten.

Genau 40 Jahre nachdem der Nachweis der Authentizität für *In I Regum* als einem genuin gregorianischen Werk erbracht schien (P. Verbraken, *Le Commentaire de S. Grégoire sur le Premier Livre des Rois*, in: RBen 66 [1956] 159–217), wurde das nach langer Diskussion mühsam errungene Forschungsergebnis in der gleichen Zeitschrift wieder in Frage gestellt (A. de Vogüé, *L'auteur du Commentaire des Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava?*, RBen 106 [1996] 319–331). Nach einer ersten kritischen Ausgabe des Textes im *Corpus Christianorum* durch Patrick Verbraken (CChr.SL 144 [1963] 49–614) begann die Editionsreihe *Sources Chrétiennes* unter der federführenden Herausgeberschaft von Adalbert de Vogüé mit einer auf sechs Bände angelegten verbesserten Ausgabe. Entsprechend den Standards dieser angesehenen Reihe sind dem Text neben dem lateinischen Original eine französische Übersetzung, eine umfangreiche theologische bzw. philologische Einführung, eine kritische Kommentierung, qualifizierte Anmerkungen und ein textkritischer Apparat beigegeben. Die ersten beiden Bände erschienen fraglos unter der Autorschaft Gregors des Grossen (SC 315 [1989]; SC 391 [1993]). Den anzuzeigenden dritten Band kennzeichnet eine entscheidende Änderung: Neben Gregor wird auf dem Titelblatt in Klammern Petrus von Cava als Autor angeführt. In einem der Einleitung (11–32) vorangestellten Vorwort (9f.) berichtet der Herausgeber davon, wie bereits nach Abschluss der Arbeiten an dem Manu-

skript und nach der Abgabe an den Verlag die zufällige Entdeckung einer Notiz in einer unveröffentlichten süditalischen Klosterchronik aus dem 12. Jahrhundert dazu geführt hat, *In I Regum* einem nicht weiter bekannten Mönch Petrus von Cava zuzuschreiben. Der in der Chronik genannte „verehrungswürdige Abt Petrus“ war zwischen 1141 und 1156 als Abt des Klosters Venosa (Basilicata) literarisch tätig und hat „mit höchster Gelehrsamkeit über die Bücher der Könige bis zur Königssalbung Davids geschrieben“. Die Identifikation dieser Auslegung mit dem bisher Gregor zugeschriebenen Kommentar *In I Regum* aus der Feder von de Vogüé ist um so erstaunlicher als er als ausgewiesener Kenner der monastischen Literatur bisher zu den engagierten Verteidigern einer gregorianischen Verfasserschaft gehörte, die zuletzt vor allem durch die Untersuchungen von Francis Clark ernsthaft in Frage gestellt wurde (F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leiden 1987, 200–221).

Von den insgesamt zehn Teilen des Königskommentars enthält der zu besprechende Band die umfangreichen Sektionen 5 und 6, die der Auslegung der Geschichte vom Verlust und Rückkehr der Bundeslade und der Beziehung Samuels und Sauls gewidmet sind (1 Sam 4, 1–9, 2; 34–440). Die insgesamt 96 Verse des biblischen Textes werden bis auf die literale Auslegung der verdorbenen Söhne Samuels (1 Sam 8, 1–20; 298–326) geistlich interpretiert. So wird der Kriegszug Israels gegen die Philister gleich im ersten Vers als geistlicher Kampf gedeutet und die Kirche als Heerlager (34). Den biblischen Orten wird eine übertragene Bedeutung zugesprochen: Bethel als Haus des Herrn steht für die Priester, deren Aufgabe die Darbringung der Sakramente und die Verkündigung ist (130); Galgal (Gilgal) ist der Ort der Laien, wo weltliche Geschäfte getrieben werden; während Masphat (Mizpa) mit Schau übersetzt wird und somit den Ort der Kontemplation bezeichnet (266). Der Skopus dieser spirituellen Interpretation ist eindeutig das kontemplative Leben. Das Mönchtum steht im Mittelpunkt. In diesem Kontext befindet sich auch das umstrittene Zitat aus Kapitel 58 der Benediktsregel (422). Bei einer gregorianischen Autorschaft wäre diese Passage das älteste und überraschende Zeugnis für die Rezeption dieser Mönchsregel, die ansonsten in Rom erst relativ spät bekannt und befolgt wurde. Gegenüber der Edition von Verbraken wird an 55 Stellen anderen Lesarten der Vorzug gegeben, dreimal

wird die Einteilung der Kapitel sinngemäß modifiziert und 12 mal die Interpunktion entsprechend dem Textsinn geändert.

Die spektakuläre Entdeckung bzw. die Neuzuschreibung des Königskommentars an einen mittelalterlichen Autor könnte – sollte sich ihre Richtigkeit erweisen – zur Lösung nicht weniger Fragen an dieses einerseits zutiefst gregorianischen Werks und doch im Vergleich mit den authentischen Schriften andersartige Opus beitragen. Die inhaltliche Nähe zu Gregor wird z.B. durch die vielen inhaltlichen, strukturellen und nicht zuletzt auch wörtlichen Ähnlichkeiten und Parallelen zu seinen anderen Werken belegt. Der Einfluss vor allem der *Moralia in Job* ist auf vielen Seiten in den Anmerkungen nachgewiesen. Obwohl die Gedankenwelt der Auslegung genuin gregorianisch bleibt, hebt sich die nüchterne und fast technische Sprache von *In I Regum* unverkennbar von dem einfühlsamen Stil und der Bildwelt der anderen Schriftkommentare ab. Das entfaltete kirchlich-klerikale Vokabular, das das differenzierte Zueinander der verschiedenen kirchlichen Stände (Klerus-Laien-Mönche) beschreibt, setzt implizit ein Bild und eine Wirklichkeit von Kirche und Kloster voraus, die eher in das 12. Jahrhundert als in das politische bedrängte Rom am Ausgang der Antike zu passen scheinen. Von den externen Gründen spricht für die neue Zuordnung die exakte Übereinstimmung der Länge der Auslegung des Petrus von Cava mit dem bisher Gregor zugeschriebenen Kommentar (1 Sam 16, 13). Zum zweiten wird die These auch durch den handschriftlichen Befund gestützt: Vor dem 12. Jahrhundert gibt es keine Belege für die Existenz von *In I Regum*, und das einzige und älteste Manuskript aus dem gleichen Jahrhundert befindet sich in der mit Petrus verbundenen Abtei Cava dei Tirreni (*Codex Cavensis* 9).

In der umfangreichen Sammlung des *Registrum Epistularum* existiert ein Brief Gregors, der belegt, dass der Mönchspapst neben anderen alttestamentlichen Schriften auch die Königsbücher ausgelegt hat (*Epistula* 12, 6; CChr.SL 140A, 975). Die Frage der Datierung und des Auditoriums bleiben in dieser Notiz ungeklärt. Die offensichtlichen Unterschiede des überlieferten Königskommentars zu den übrigen Werken wurden bisher vor allem mit einer speziell monastisch interessierten Zuhörerschaft (P. Meyvaert) und durch redaktionelle Eingriffe bei der Überarbeitung des Alterswerks durch Claudius von Ravenna bzw. eine dritte Hand (F. Clark)

zu erklären versucht. Deswegen erscheint es erstaunlich, dass de Vogüé – nachdem er die Authentizität von *In I Regum* inklusive des umstrittenen *Regula Benedicti*-Zitats bisher energisch gegen jeglichen Einwand und Zweifel als gregorianisch verteidigt hat – jetzt ohne Einschränkung den ganzen Text einem mittelalterlichen Mönch zuweist, der nach mehr als einem halben Jahrtausend die exegetischen Werke Gregors so täuschend imitiert haben soll. Der Rezensent gibt wie schon bei der Diskussion um die Echtheit der Dialoge (ThPh 65 [1990] 566–578) zu bedenken, ob es sich nicht eher um eine vermittelte Tradition handeln könnte, bei der genuin gregorianisches Material durch Petrus von Cava bearbeitet worden ist. Dass solches Material vorhanden war, belegt zum einen das grosse Interesse späterer Generationen an den bibeltheologischen Werken Gregors

und die Tatsache, dass Exzerpte der Schriftauslegungen Gregors angelegt wurden: So hat nicht nur der päpstliche Mitarbeiter Paterius (6./7. Jh.) aus den exegetischen Schriften Gregors eine eigene Testimoniensammlung erstellt, sondern auch Taio von Zaragoza († 683) reiste zwischen 646 und 649 eigens nach Rom, um in Spanien unbekannte Gregorschriften für seine Heimat abzuschreiben und der irische Gelehrte Lathcen (gälisch: *Laidcenn mac Báith Bandaig* † 661) erarbeitete einen Auszug aus den *Moralia*. Aus vergleichbaren Materialien könnte Petrus von Cava den Königskommentar erarbeitet haben. De Vogüé hat mit der neuen Zuschreibung des Kommentars *In I Regum* eine interessante Diskussion angestoßen. Die mit Spannung erwarteten nächsten Bände werden die aufgeworfenen Fragen einer Lösung näher bringen.

Freiburg i.Br. Stephan Ch. Kessler SJ

Mittelalter

Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000.
Hrg. Dieter R. Bauer, Rudolf Hiestand, Brigitte Kasten, Sönke Lorenz in Zusammenarbeit mit dem Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen, Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1998, VIII, 359 S., geb., ISBN 3-7995-7140-X.

Im September 1993 hat die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Verbindung mit dem Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen ein Symposium veranstaltet, um damit Josef Semmler, dem renommierten Kenner der frühmittelalterlichen Kirchen-, Kloster- und Institutionengeschichte, zu seinem 65. Geburtstag zu gratulieren. Rechtzeitig zu seinem 70. Geburtstag im Jahre 1998 sind die Beiträge nun in einem stattlichen Band vorgelegt worden, dessen Redaktionsschluß allerdings schon 1994 war. Am Beginn der fünfzehn Aufsätze steht als umfangreichster und als „würdige Memoria“ an seinen Lehrer Theodor Schieffer ein Beitrag des Jubilars selbst über „Bonifatius, die Karolinger und die Franken“ (3–49). Quellengesättigt und die bisherige Forschung zusammenfassend, beschreibt Semmler die Reform- und Missionstätigkeit des Angelsachsen

seit seiner Bischofsweihe am 30. November 722 durch Papst Gregor II. im Spannungsfeld von Rom und dem aufstrebenden Frankenreich. Der Papst zielte auf die Errichtung einer Kirchenprovinz mit Bonifatius an der Spitze, und dieser war durchaus gewillt, die Funktion des Metropolitens zu übernehmen (5), blieb aber in seinen Aktivitäten auf das Einverständnis der Frankenherrscher angewiesen. Dies alles berücksichtigend, skizziert Semmler nicht nur den Weg des Bonifatius, sondern auch den des Frankenreiches in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts.

Egon Boshofs Aufsatz „Das ostfränkische Reich und die Slawenmission im 9. Jahrhundert: die Rolle Passaus“ (51–76) fragt, ob die Passauer Kirche tatsächlich ein Zentrum der Slawenmission gewesen sei und ob man von dem Bild „einer geradezu systematischen, nach Zuständigkeitsbereichen gegliederten Missionsoffensive der bayerischen Kirchen und des Patriarchates gegen die slawischen Nachbarn“ ausgehen dürfe (51f.). Die prekäre Quellenlage mahnt zur Vorsicht, und so kommt Boshof in Auseinandersetzung mit der Forschung bei der Analyse des Theotmarschreibens zu dem Ergebnis, dieses sei eine „Tendenzschrift“, die „die Rolle Passaus ... in einer Weise übersteigerte, die den historischen Tatsachen Gewalt antat“ (74). Bei diesem oft diskutier-

ten Schreiben der bayerischen Bischöfe an Papst Johannes IX. handle es sich vielmehr um „eine Fälschung Pilgrims ...“, die in den Zusammenhang der Bemühungen um die Vorbereitung und Begründung der Passauer Mission im ungarischen Donauraum gehört“ (ebd.). Auf diese Quelle, so Boshof, wird man sich künftig bei der Frage nach dem Anteil Passaus an der Slawenmission nicht mehr berufen dürfen. Nicht mehr benutzen konnte Boshof die neue kritische Edition des Theotmar-Briefes durch Fritz Lošek, *Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum* und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg (*Monumenta Germaniae Historica*, Studien und Texte 15), Hannover 1997, der aufgrund akribischer philologischer Untersuchungen zu dem gegenteiligen Ergebnis kommt, „daß eine Autorschaft Pilgrims auszuschließen ist“ (86). Die Diskussion muß demnach fortgeführt werden.

„Entwicklungstendenzen in der ostfränkischen Klosterlandschaft der Karolingerzeit“ zeichnet *Wilhelm Störmer* nach (77–97), sich auf den Kernraum des Reiches, die Mainlande und das Altmühlgebiet beziehend. Auffallend ist, „daß die meisten monasteria an Großklöster oder an Bistümer außerhalb des Raumes delegiert wurden“ (96). Zu recht verweist Störmer auf die kolonisatorische und kulturelle Bedeutung der Klöster für die Bevölkerung, aber auch auf das durch die vielen Gründungen signifikante „Bedürfnis, der Welt in irgendeiner Form zumindest graduell zu entfliehen und sich dem Christgott zu öffnen“ (97).

Dieter Geuenich steuert „Kritische Anmerkungen zur sogenannten „aniani-schen Reform“ bei (99–112), und zwar zum Begriff selbst, zur Quellenbasis und zu den Auswirkungen. Mit Semmler zieht er die Bezeichnung „karolingische Klosterreform“ vor, was sich etwa aus überlieferungskritischen Untersuchungen zu der *Vita Benedicti Anianensis* des Ardo ergibt. Vor allem jene berühmte Klosterliste, die *Notitia de servitio monasteriorum*, scheint als wichtiges Beweisstück für eine kollektive Klosterprivilegierung in der Zeit Ludwigs des Frommen auszufallen. Man kann gespannt sein, wie die damit angestoßene Diskussion weitergehen wird.

„Zur Autorität des Papsttums im karolingischen Frankenreich“ äußert sich *Wilfried Hartmann* (113–132). Ausgehend von der Beobachtung, daß zu Zeiten Karls des Großen gelegentlich „der Papst als geradezu beflissener Befehlsempfänger des

Kaisers erscheint“ (118), sind die Historiographen durchaus zur Kritik an Rom bereit. „Man kennt nämlich die Verhältnisse in Rom sehr gut und kennt das Kirchenrecht noch besser“ (124). Im karolingischen Kirchenrecht wächst gleichwohl die Autorität päpstlicher Verlautbarungen, weil man sich unter Karl dem Großen zwar nicht unbedingt an der Person des Papstes, wohl aber an der römischen Norm ausrichtete, ein Aspekt, der jetzt durch den Aufsatz von Arnold Ange-nendt, Karl der Große als rex et sacerdos, in: *Das Frankfurter Konzil von 794*, Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, Hg. Rainer Berndt (Quellen und Ab-handlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 80), Mainz 1997, 255–278 noch weiter erhellt worden ist. Diese Tendenz zeigt sich auch bei den großen fränkischen Konzilien der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, die „den Papst bemühten, um ihren Beschlüssen rechtliche Geltung zu sichern“ (130).

„Rom im Frankenreich – Rombeziehungen durch Heilige in der Mitte des 9. Jahrhunderts“ ist der interessante Beitrag von *Klaus Herbers* überschrieben (133–169). Reliquienschenkungen „stifteten Gemeinschaft: Schenker und Empfänger unterstellten sich der Wirkmacht und dem Schutz ihres gemeinschaftlichen Heiligen“ (135), und so lag es nahe, die enger werdende Bindung zwischen Rom und dem Frankenreich auch auf diesem Wege zu fördern. An einer Fülle von Beispielen zeigt Herbers, „daß die Empfänger wohl zu einem großen Teil mit den Reliquien neben Hilfen für die Missionierung, für die Identifikation und anderes mehr vor allem Schutz für die von ihnen oftmals neu gestifteten Klöster oder kirchlichen Institutionen beehrten“ (147). Diese Motive lassen sich verständlicherweise eher im Ostfranken- denn im Westfrankenreich beobachten. „Die Reliquienströme gingen hauptsächlich von Süden nach Norden und von Westen nach Osten“ (166). Es versteht sich von selbst, daß dadurch die Autorität Roms im Frankenreich gefestigt wurde.

In seinem Beitrag „Rom und die Kirche im deutschen Reich des 10. Jahrhunderts“ (171–18) kann *Jürgen Simon* zeigen, daß es „eine Kontinuität in den Rombeziehungen des Episkopates und der geistlichen Gemeinschaften zwischen der späten Karolingerzeit und der Zeit der Ottonen im ostfränkisch-ottonischen Gebiet“ gibt (185). *Günther Binding* äußert sich „Zur Ikonologie der Aachener Pfalzkapelle nach den Schriftquellen“ (187–211) mit

dem zu erwartenden Ergebnis, daß „Karl der Große die Aachener Pfalzkapelle als gottgefälliges Werk begonnen, vollendet und in die Heilsordnung eingebunden hat (211). Neben weiteren Beiträgen von Gerhard Schmitz zur Kapitulariensammlung des Ansegis (213–229), Rosamond McKitterick zur handschriftlichen Überlieferung des Rechts im 10. Jahrhundert (231–242), Brigitte Kasten zum Benefizialwesen (243–260), Sönke Lorenz zur Geschichte mittelalterlicher Nutzwälder (261–285), Rudolf Hiestand zu den Anfängen von Cluny (287–309) und Michel Parisse über die Benediktiner um das Jahr 1000 (327–333) steuert Rudolf Schieffer einen Aufsatz über „Karolingische und ottonische Kirchenpolitik“ bei (311–325). Vor dem Hintergrund der These eines speziellen ottonischen ‚Reichskirchensystems‘ (Leo Santifaller), die von Timothy Reuter nachhaltig in Frage gestellt worden ist (The ‚Imperial Church System‘ of the Ottonian and Salian Rulers: A Reconsideration, in: Journal of Ecclesiastical History 33, 1982, 347–374), fragt er nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen karolingischer und ottonischer Kirchenpolitik. Weder die Ausstattung der Bischöfe mit Hoheitsrechten, die herrscherliche Prärogative bei der Besetzung der Bischofsstühle noch die Hofkapelle können als Erfindung der Ottonen gelten, wohl aber deren Intensivierung. Gibt es hier also Gemeinsamkeiten, so war der Einfluß der Karolinger auf Recht und Praxis des kirchlichen Lebens ungleich größer als bei den Ottonen, was in deren Epoche wiederum zu einem bemerkenswerten Autoritätszuwachs der Päpste führte. Schieffer kommt zu dem Schluß: „Nicht wenig, was in Hand- und Schulbüchern als typisch ottonisch gilt, kommt eigentlich schon unter den späten Karolingern (jedenfalls in Ostfranken) zum Vorschein und könnte bedingt sein vom fortwährenden Zustand der Reichsteilung; der konsequenter Zugriff auf die Bistumsbesetzungen und seine sakrale Verbrämung durch die Investitur mit dem Stab, die Verleihung einzelner Hoheitsrechte, das Schwinden der Kapitularien als Instrument der Kirchenpolitik. Anderes erscheint in Wahrheit eher spät- oder nachottonisch wie die vollen bischöflichen Grafschaften, die Perfektionierung der stammesübergreifend integrativen Personalpolitik, übrigens auch die resolute Ausschöpfung des kirchlichen Potentials im *Servitium regis*“ (325).

Ein Verzeichnis der Schriften des Jubilars sowie ein Register schließen diesen inhaltsreichen, sorgfältig edierten Band

ab, der der Forschung eine Fülle von Anregungen zu geben vermag.

Everswinkel

Lutz E. v. Padberg

Ernst von Schwind (Hrg.): *Lex Baiwariorum* (=MGH. Leges Nationum Germanicarum, Bd. 5/2, S. 177–491), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1997 (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1926), geb., ISBN 3-7752-5423-4.

Bereits im Jahre 1993 hatten die *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) die Edition der *Lex Baiwariorum* von Johannes Merkel aus dem Jahre 1863 wieder verfügbar gemacht, als der 3. Band der Folio-Reihe der germanischen Gesetze als Nachdruck erschien. Nun ist auch die jüngere Edition, die Ernst von Schwind im Jahre 1926 im Rahmen der *Leges Nationum Germanicarum* herausgab, wieder erhältlich.

Die handschriftliche Überlieferung des Baierngesetzes geht bis in die Zeit um 800 zurück. Inhaltlich weist dieser Text aber noch weiter zurück, da er die Regierung der im Jahre 788 von Karl dem Großen abgesetzten Agilolfinger-Dynastie im Baiern-Herzogtum voraussetzt. Ein in einigen Handschriften dem Gesetz vorangestelltes Vorwort führt das Entstehen des Textes sogar auf merowingische Frankenkönige der Zeit ab etwa 600 zurück.

Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Baierngesetzes wird durch einen Blick auf seinen Inhalt deutlich. Gleich der erste *titulus* des Gesetzes mit 13 Kapiteln ist der Rechtsstellung der Kirche im bairischen Herzogtum gewidmet. Es geht in ihnen um Fragen des Schenkungsrechtes (I, 1), um den Schutz von Kirchengut und kirchlichen Leibeigenen (I, 2–6), um das Kirchenasyl (I, 7) und um den Rechtsschutz geistlicher Personen (I, 8–11). Anschließend wird Inhabern der höheren Weihen die Ehelosigkeit eingeschärft (I, 12), bevor eine Festlegung der Abgabenhöhe, die leibeigene Bauern auf kirchlichen Höfen leisten müssen, diesen *titulus* beschließt (I, 13).

Besondere Aufmerksamkeit fanden das erste und das zehnte Kapitel dieses *titulus*. Im ersten Kapitel wird ausgeführt, daß ein Stifter seine Söhne mit einem Pflichtanteil abfinden muß, bevor er seinen Besitz der Kirche übergibt. Ferner wird die Möglichkeit erwähnt, daß ein Stifter das von ihm übergebene Gut als *beneficium* zum Nienutz erhält. Beide Bestimmungen lassen sich in den bairischen Urkunden des frühen Mittelalters, von denen vor allem für

das Bistum Freising eine ausgezeichnete Überlieferung vorhanden ist, nachvollziehen. Das zehnte Kapitel behandelt den Kasus des Bischofsmordes und zugleich das Verfahren gegen einen Bischof, wenn ihm Mord, Unzucht oder Hochverrat vorgeworfen werden. Hier besteht ein sehr enger Bezug zur Lebens- und Martyriumsbeschreibung des hl. Emmeram von Regensburg, die Bischof Arbeo von Freising (764–783) verfaßte. Man hat daher dieses Kapitel bereits als *Lex Emmeram*, als juristische Reaktion auf die Ermordung dieses Bischofs, bezeichnet. Denkbar ist freilich auch, daß jene Bestimmungen Arbeo das Leitbild boten, um das Leben und das Martyrium dieses Heiligen zu schildern (vgl. Arbeo: *Vita et Passio Sancti Haimhrammi Martyris*, ed. B. Bischoff, 1953, S. 91).

Die folgenden *tituli* führen die Rechte der unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten im bairischen Herzogtum aus. An der Spitze steht der Herzog. Der ihm gewidmete *titulus* behandelt auch Fragen der Heeresfolge und der Rechtsprechung, die offenbar als Kernbereiche herzoglicher Autorität galten. Es folgen die *genealogiae*, ein Kreis von vier herausgehobenen Sippen (3. *titulus*), die Freien (4. *titulus*), die Freigelassenen (5. *titulus*) und die Unfreien (6. *titulus*). Anschließend folgen noch 15 weitere *tituli*, die rechtliche Einzelfragen behandeln und dabei interessante Einblicke in die soziale Wirklichkeit des frühmittelalterlichen Bayern gewähren.

Als die Ausgabe Ernst von Schwind im Jahre 1926 erschien, war sie bereits seit fünf Jahren Gegenstand einer heftigen Kontroverse. Merkel hatte 1863 die handschriftliche Überlieferung der *Lex Baiuvariorum* in sieben Klassen aufgeteilt. Diese wiederum hatte er zu drei Gruppen zusammengefaßt, aus denen er drei vor allem sprachlich unterschiedene Fassungen des Baierngesetzes erarbeitete und nacheinander edierte. Als älteste Textform identifizierte er diejenige, deren Latein sich am stärksten durch Barbarismen auszeichnete, wie sie sich auch sonst im Latein der merowingischen und frühkarolingischen Epoche finden, als jüngste die sprachlich flüssigste (*Lex Baiuvariorum*, ed. J. Merkel, S. 197). Merkel wandte damit die allgemeine Regel, daß das Latein gegen Ende des 8. Jahrhunderts von einer barbarischen zu einer eher regulären Gestalt fand, auf die Textgeschichte des Baierngesetzes an. Der dritte von Merkel edierte Text erscheint somit als eine emendierte Version der Karolingerzeit.

Bestätigt wurde dieses Urteil dadurch, daß die Handschriften mit der barbarischen Textgestalt als die ältesten gelten konnten. Merkels zweite Fassung war letztlich ein Mischtext, der auch keine weitere Beachtung fand.

Ernst von Schwind entschied sich jedoch für einen anderen Weg als Merkel. Im Zentrum seiner Arbeit stand die Abhängigkeit des Baierngesetzes von anderen frühmittelalterlichen Rechtstexten, der *Lex Salica*, dem westgotischen *Codex Euricianus*, dem langobardischen *Edictus Rothari* und dem Alamannengesetz. Insbesondere die Zitate aus dem *Codex Euricianus*, der sprachlich noch auf dem Niveau der spätantiken Latinität steht, boten seines Erachtens den Schlüssel für die Textgeschichte des Baierngesetzes. Von Schwind stellte fest, daß die Zitate in der dritten merkelschen Version engere Übereinstimmungen mit dieser Vorlage aufweisen als die seiner ersten Version. Daraus schloß er, daß die bei Merkel an dritter Stelle stehende Fassung die älteste sein müsse (*Lex Baiuvariorum*, 182). Was also bei Merkel als emendierte Fassung erschien, galt von Schwind als die ursprüngliche Textform. Allerdings gelang es von Schwind nicht, von dieser Theorie aus auch nur ansatzweise die Textgeschichte des Baierngesetzes zu beleuchten. Weder konnte er Handschriftenfamilien voneinander abgrenzen noch gar die Textzeugen zu einem Stemma sortieren. Konsequenterweise bezeichnete er die Handschriften ausschließlich nach ihrem damaligen Aufbewahrungsort (dazu *Lex Baiuvariorum*, 192).

Von Schwind hatte seine Ansichten über Jahrzehnte in verschiedenen Publikationen entwickelt, ohne Widerspruch zu erfahren. Erst im Jahre 1921, als der Druck der Edition bereits begonnen hatte, nahmen bei einer Sitzung der Zentralkommission der MGH Ernst Heymann (verantwortlich für die *Leges*) und Bruno Krusch, der Herausgeber der *Scriptores rerum Merovingicarum*, gegen die Konzeption von Schwind Stellung. Ernst Heymann zeigte, daß die von von Schwind bevorzugte Version keineswegs durchgängig den *Codex Euricianus* präziser wiedergibt als diejenige, die Merkel als die älteste betrachtet hatte. Wo aber die Fassung, der von Schwind den Vorzug gab, der Vorlage näher ist, da läßt dies sich auch mit nachträglicher Angleichung erklären – abgesehen davon, daß der Überarbeiter dieser Fassung offenbar über eine gute Vorlage verfügte (E. Heymann, *Zur Textkritik der Lex Baiuvariorum*, in: *Papsttum und Kai-*

sertum. FS Paul Kehr zum 65. Geb., 1926, 121–131). Hinzu kommt, daß die wenigen inhaltlichen Unterschiede zwischen den beiden Versionen in dieselbe Richtung weisen. Die von von Schwind bevorzugte Fassung enthält im Rahmen des 2. *titulus* Ausführungen über die Bestrafung eines Herzogs, der sich gegen den König auflehnt (*Lex Baiuvariorum* II, 8a). Dieser Paragraph ist in der sprachlich eher barbarischen Version nicht enthalten. Heymann räumte ein, daß diese Ausführungen wohl als Reflex auf den Konflikt zwischen Tassilo und Karl dem Großen zu deuten sind (aaO., 129 f.; vgl. auch B. Krusch, *Die Lex Bajuvariorum*, 1924, 125 ff.), was die Version von Schwinds ebenfalls als karolingerzeitliche Rezension des Baierngesetzes erscheinen läßt. Heinrich Brunner hatte zu diesem Paragraphen die These entwickelt, daß hier ein merowingisches Königstestament zutage trete und daß diese Bestimmung lediglich in der herzoglichen Kanzlei unterdrückt worden sei. Ein Zeugnis für diese Bestimmung, das älter ist als die sie auslassenden Handschriften, existiert jedoch nicht. Brunners Annahme bleibt damit eine Hypothese ohne ausreichende Indizien (H. Brunner, in: *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1901/II, 932 ff.; dazu B. Krusch, aaO., 258).

Bruno Krusch trat der Edition von Schwinds im Jahre 1924 mit einer ausführlichen Monographie entgegen. Mit aller Sorgfalt stellte er die sprachgeschichtlichen Indizien zusammen, die für das höhere Alter der ersten merkelschen Fassung sprachen (B. Krusch, aaO., 168–182). Krusch gelang es sogar, auf den Textklassen Merckels aufbauend ein Handschriften-Stemma zu entwickeln und so die Erforschung der Textgeschichte des Baierngesetzes einen wesentlichen Schritt weiterzuführen (ebd., 162), nachdem von Schwind vor dieser Aufgabe kapituliert hatte. Von Schwinds Edition war damit im Grunde schon überholt, als sie erschien.

In einem Vorwort zu dieser Ausgabe suchte Ernst Heymann zu rechtfertigen, warum die Edition von Schwinds dennoch erschien. Neben wissenschaftstheoretischen und persönlichen Gründen (der jahrzehntelangen Arbeit des Herausgebers) führte Heymann vor allem zweierlei an: Erstens biete von Schwind erheblich mehr rechtsgeschichtliches Vergleichsmaterial als Merkel, zweitens liege damit die emendierte Fassung des Baierngesetzes vor, die in den folgenden Jahrhunderten in Baiern Rechtsgeltung besessen

habe – wenn auch von Schwind faktisch einen Mischtext zwischen der älteren und der emendierten Version bot, wie Heymann selbst anerkannte. Ferner wies er darauf hin, daß die Emendata offenbar auf einer so guten Vorlage beruhe, daß ihre Lesarten doch hinzugezogen werden müßten (*Lex Baiuvariorum*, S. V–VII; vgl. auch E. Heymann, aaO., 131–137).

Welchen Wert kann die Edition von Schwinds, die nun als Nachdruck erschienen ist, heute für die Forschung beanspruchen? Heymanns These, daß von Schwind die über lange Zeit in Baiern gültige Fassung des Baierngesetzes vorgelegt habe, wird im Nachdruck dadurch hervorgehoben, daß in Heymanns Vorwort in dem Satz, der diese These ausführt, eine handschriftliche Unterstreichung der Worte *textus emendatus* mitkopiert wurde (*Lex Baiuvariorum*, S. VI). Diese Sicht kann heute jedoch nicht mehr aufrechterhalten werden. Raymund Kottje hat darauf aufmerksam gemacht, daß kein einziger Textzeuge dieser Version aus Baiern stammt. Vielmehr handelt es sich um Handschriften, die im westlichen Frankenreich oder in Oberitalien geschrieben wurden. Durchweg sind es Sammelhandschriften, die auch andere Rechtstexte enthalten. Vielleicht dienten sie dazu, über dort ansässige Baiern nach ihrem Volksrecht zu Gericht zu sitzen (R. Kottje, *Die Lex Baiuvariorum – das Recht der Baiern, in: Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters*, hrsg. v. Hubert Mordek [Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, Bd. 4], 1986, 11–16). Erwähnt sei auch, daß von Schwinds Volksbezeichnung „Baiuarii“ anstelle des üblichen „Baiuvarii“ (*Lex Baiuvariorum*, 191f.) sich ebenfalls aus guten Gründen nicht durchgesetzt hat (vgl. B. Krusch, *Der Bayernname*, NA 47, 1928, 31–76; K. Reindel, in: *Handbuch der bayerischen Geschichte*, Bd. 1, 1. Auflage, 1967, 80 ff.).

Wertvoll an der Edition von Schwinds bleibt jedoch das großzügig zitierte Vergleichs- und Vorlagenmaterial. Ferner bietet sie, anders als Merkel, alle wichtigen Lesarten zu einer Stelle auf einen Blick – freilich um den Preis der unübersichtlichen Siglen. Aktuelle Bedeutung besitzt die Edition von Schwinds jedoch noch an einer anderen Stelle. Merkel war davon ausgegangen, daß bereits der älteste überlieferte Text der *Lex Baiuvariorum* das Ergebnis mehrerer Redaktionen und Überarbeitungen darstelle (*Lex Baiuvariorum*, ed. J. Merkel, 194; vgl. auch B.

Krusch, aaO., 256; in jüngerer Zeit vertreten diese Sicht K. Reindel, aaO., 178; F. Prinz, Die Geschichte Bayerns, 1997, 43). Neben Beobachtungen zum Verhältnis von Rubriken und Text veranlaßten dazu vor allem die entwickelten kirchlichen Verhältnisse, die im Baierngesetz vorausgesetzt werden. Neben Klöstern sind bereits Bischofssitze vorhanden; die aber wurden in Baiern erst im Jahre 739 durch Bonifatius eingerichtet. Damit fällt die Endgestalt des Gesetzes aufgrund der kirchenrechtlichen Bestimmungen frühestens ins mittlere 8. Jahrhundert. Auch die Bestimmungen über den Herzog, die die Oberherrschaft des Frankenkönigs betonen (II, 1. 8; III, 1), lassen auf eine Entstehung nicht vor den Feldzügen Karl Martells (714–741) in den süddeutschen Raum hinein schließen. Dagegen wären die *tituli* 4–22 des Gesetzes auch früher datierbar. Für die Annahme eines längeren Entwicklungsprozesses sprach zudem das Vorwort, das Merowingerkönige seit der Zeit um 600 als Initiatoren des Gesetzes erwähnt. Von Schwind erkannte aber, daß das Vorwort sich durch die abschließende Formulierung (*quae usque hodie perseverant*) als nachträgliche Hinzufügung erweist (*Lex Baiwariorum*, 203). Zusätzlich machte Krusch darauf aufmerksam, daß das Vorwort inhaltlich vom Prolog der fränkischen *Lex Salica* abhängig ist (B. Krusch, aaO., 259 f.). Fällt damit das Vorwort als Argument für eine Redaktionshypothese aus, so muß gefragt werden, ob das Corpus des Gesetzes Indizien dafür bietet. Bereits Georg Waitz hatte davor gewarnt, die Ausführungen über die Kirche und den Herzog redaktionell von den anderen Bestandteilen zu trennen, da das Baierngesetz ein sinnvolles Ganzes bilde (in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 1850, 341 ff.). Dieser Linie schloß sich von Schwind an, indem er erklärte, daß das Corpus keine ausreichenden Hinweise für eine Unterscheidung redaktioneller Schichten biete (*Lex Baiwariorum*, 180), und diesem Urteil stimmte auch Krusch, der von Schwinds Edition sonst äußerst hart beurteilte, zu (B. Krusch, aaO., 256 und 275 f.; die weiteren Thesen Kruschs in diesem Zusammenhang sind allerdings spekulativ). Bekräftigen ließe sich die Warnung von Waitz durch einen Vergleich mit dem Alamannengesetz: Auch dieses beginnt mit kirchlichem Recht und kommt dann auf den Herzog und auf weitere allgemeine Rechtsfragen zu sprechen. Das Baierngesetz entspricht in seiner Gesamtstruktur einer bestimmten Gattung.

Der Nachdruck der Edition von Schwinds erinnert also daran, daß beim Baierngesetz bis heute von einer Redaktionshypothese ausgegangen wird, die eine Auswertung auf das 7. Jahrhundert hin erlaubt, die aber vom Textbestand der Quelle her nicht ausreichend begründet und von einem gattungskritischen Vergleich mit dem Alamannengesetz her fragwürdig ist. Dies ist besonders deshalb zu betonen, weil wir für die bayerische Geschichte des 7. Jahrhunderts sonst über keinerlei innerbairische Schriftquellen verfügen. Daß bei der Abfassung des Gesetzes ältere Rechtsbräuche eingeflossen sind, soll nicht in Frage gestellt werden. Die Annahme einer literarischen Redaktion ist m.E. jedoch eine nicht zureichend begründete Hypothese.

Ernst von Schwind datierte das Baierngesetz aufgrund der Betonung der fränkischen Oberherrschaft in die Jahre nach der Niederlage Herzog Odilos gegen Karlmann von 744 und vor der Volljährigkeit seines Sohnes und Nachfolgers Tassilo (757) (*Lex Baiwariorum*, 181; nicht überzeugend ist der Ansatz auf 728 bei B. Krusch, aaO., 275 f.; er beruht auf einer Fehlübersetzung der Rubrik von I, 10 [ebd., 268]: *de solis episcopis* bedeutet nicht „über die alleinigen Bischöfe“, sondern „allein über die Bischöfe“, nachdem zuvor von Klerikern insgesamt die Rede gewesen ist. Damit bricht auch die anschließende Argumentation zusammen: Das Baierngesetz handelt eben nicht von herzogsgesunden „alleinigen Bischöfen“, sondern von Bischöfen, wie sie 739 eingesetzt wurden. Ob die aus hagiographischen Quellen bekannten Rupert, Emmeram und Corbinian als Belege für einen institutionalisierten bairischen Episkopat vor 739 herangezogen werden könnten, ist m.E. zumindest zweifelhaft). Allerdings sind die Herzöge an den König gebunden, nicht an das fränkische Reich, das zunehmend unter der Kontrolle der karolingischen Hausmeier lag. Denkbar wäre damit auch, daß das Baierngesetz hier Zeugnis für ein Selbstverständnis der Herzöge ist, das sich gerade wegen der sich ausbreitenden Macht der Hausmeier auf die Merowingerkönige beruft (vgl. *Erchanberti Breviarium regum Francorum*, MGH.SS, Bd. 2, Sp. 328). In diese Richtung könnte auch die ausdrückliche Erwähnung der Merowinger zu Beginn des 1. *titulus* weisen. Ob die Indizien wirklich ausreichen, das Baierngesetz in eine Phase hohen fränkischen Einflusses auf das Herzogtum zu datieren, muß m.E. daher offenbleiben.

Bereits im Jahre 1926 versprach Ernst Heymann im Namen der MGH eine baldige Neuedition des Baierngesetzes, die dem Forschungsstand entsprechen sollte. Das Erscheinen des Nachdrucks läßt vermuten, daß dieses alte Versprechen auch in den nächsten Jahren nicht eingelöst werden wird. Die Forschung wird sich weiterhin mit den beiden Editionen Merckels und von Schwinds behelfen müssen und können – zumal einer der wichtigsten Textzeugen für die ältere Version als Faksimile vorliegt (K. Beyerle, *Lex Baiuvariorum*, 1926).

Bad Waldsee

Lothar Vogel

Harald Willjung: Das Konzil von Aachen 809 (= Monumenta Germaniae Historica: Concilia, tomus II, supplementum II), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1998, XXV, 446 S., geb., ISBN 3-7752-5426-9 (zugl. Regensburg, Univ.-Diss. 1994)

„Acta ipsius concilii non exstant“, so faßte Albert Werminghoff im Jahre 1906 die Quellenlage hinsichtlich des im November 809 von Karl dem Großen in Aachen abgehaltenen Reichskonzils zusammen (MGH Concilia, Bd. II/1, Hannover 1906, 235 Z. 12). Dieser Befund bezeichnete eine nicht zu unterschätzende Lücke in der frühmittelalterlichen Kirchen- und Dogmengeschichte, insofern das Aachener Konzil eine wichtige Station in der Geschichte des „Filioque-Problems“, also der Kontroverse um Text und Theologie des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses von 381 (im folgenden NC), darstellt: Hier diskutierten – wie aus der zeitgenössischen Annalistik hervorgeht – die führenden Theologen des Karolingerreiches auf höchster Ebene darüber, ob und warum der Heilige Geist nicht nur aus dem Vater, sondern auch *aus dem Sohn hervorgehe*. Die fragliche Wendung „*qui ex Patre Filioque procedit*“ im Text des NC sollte ein halbes Jahrhundert später erstmals zum Gegenstand einer literarischen Auseinandersetzung zwischen Ost- und Westkirche werden, angestoßen im Jahr 867 durch den byzantinischen Patriarchen Photius. Die im Gegenzug entstehende lateinische Kontroverstheologie baute dabei auf Grundentscheidungen auf, die zu Beginn des Jahrhunderts im Umfeld des Aachener Konzils gefällt worden waren.

Aufgrund des erwähnten Mangels an erhaltenen Protokollen oder Beschlüssen

dieser Versammlung konnte bislang freilich nicht abschließend beurteilt werden, ob in Aachen die Lehre des Filioque nur diskutiert oder auch formell approbiert wurde. Auch war unklar, welche Rolle die dem Konzil zuzuordnenden Sammlungen von biblischen und patristischen Exzerpten spielten, die Theodulf von Orléans, Smaragd von St. Mihiel und ein Anonymus (Pseudo-Alkuin) zusammenstellten; so wurde seit dem 17. Jahrhundert immer wieder dem Traktat des Smaragd die Stellung eines offiziellen Votums zugeschrieben, gelegentlich auch der Sammlung des Theodulf. Schließlich mußte im Dunkeln bleiben, auf welcher Grundlage das Streitgespräch der Abgesandten Karls in Rom mit Papst Leo III. (Anfang 810) vonstatten ging.

Die von Harald Willjung 1994 in Regensburg vorgelegte und nunmehr in überarbeiteter Form als Supplementband zu dem zitierten Opus von Werminghoff publizierte Dissertation unternimmt den Versuch, diese Fragen aufgrund neuer Quellenfunde und -interpretationen zu klären. Die zentrale These des Vf.s besteht darin, daß sich ein zwar bereits bekannter, aber falsch datierter Text als das bislang lediglich unterstellte „*Decretum Aquisgranense*“ identifizieren läßt und daß als dessen Vorlage der pseudo-alkuinische Text zu gelten hat, der mit großer Wahrscheinlichkeit Bischof Arn von Salzburg zugeschrieben werden kann. Die Lücke, die Werminghoff noch vor einem knappen Jahrhundert konstatieren mußte, darf – aufgrund der im folgenden zu skizzierenden und m.E. überaus plausiblen Darlegungen des Vf.s – vorerst als geschlossen gelten.

Beide Texte, das *Decretum* wie auch seine Vorlage, werden erstmals in kritischer Edition vorgelegt (237–249; 253–283). Darüber hinaus bietet der Band zwei weitere, bislang noch nicht veröffentlichte Texte, die erst in jüngster Zeit (vgl. 41) mit dem Aachener Konzil in Verbindung gebracht wurden und vom Vf. den Bischöfen Heito von Basel (385–395) und Adalwin von Regensburg (399–412) zugeordnet werden. Der oben genannte Traktat des Theodulf wird ebenfalls erstmals kritisch ediert (315–382), derjenige des Smaragd – dessen fälschliche Erhebung zum offiziellen Synodalbeschluß durch Baronius und Holste mit fast schon detektivischer Akribie nachgezeichnet wird (29–35) – auf breiterer handschriftlicher Grundlage neu herausgegeben (303–312). Gleiches gilt für das Protokoll der Verhandlungen zwischen dem Papst und den Gesandten Karls

des Großen in Rom, die sogenannte *Ratio Romana* (287–294, mit deutscher Übersetzung [295–300]). Die beiden letztgenannten Editionen ersetzen damit die Texte, die Werminghoff *pars pro toto* in seinen Konzilienband aufgenommen hatte (MGH Concilia II/1, 236–244).

Über die Hälfte des Umfangs des vorliegenden Bandes nimmt die Einleitung ein (1–232), die zunächst knapp die theologische Vorgeschichte des Filioque-Problems bis zur Zeit Karls des Großen skizziert (5–20). Neben dem Nachweis der Hauptthese (s.u.) wird aus den zur Verfügung stehenden Texten die Vorgehensweise der Aachener Versammlung und das Zustandekommen ihres Ergebnisses rekonstruiert (vgl. die konzise Zusammenfassung; 90). Über die Beschreibung der für die Textkonstitution herangezogenen Manuskripte hinaus wird eine Fülle von Beobachtungen zur Arbeitsweise und zum Quellenmaterial der fünf Aachener „Gutachter“ geboten; die einzelnen Zitate werden in subtilen Analysen im Blick nicht nur auf die patristischen Autoren, sondern auch auf die heute noch bekannten frühmittelalterlichen Handschriften verifiziert (121–231). Ausführliche Register (Bibelzitate, patristische Quellen, Initien, Handschriften sowie – zusammengefaßt – Namen, Wörter und Sachen) runden das Werk ab und ermöglichen einen leichten Zugang zu den Texten, ihren Quellen und ihren Konstitutionsprinzipien.

Das Kernstück der Einleitung (62–87) diskutiert und begründet die Erkenntnis des Vf.s, daß in einem „anonymen und unbrüzierten Stück, das die Codices Berlin, Hamilton 132, Par. lat. 3846 und Vat. Ottobon. lat. 312 überliefern“ (63) „die bislang unerkannte Sammlung von Zitaten“ vorliegt, „die vom Aachener Konzil 809 als offizielle fränkische Stellungnahme verabschiedet wurde und im Anschluß daran Anfang 810 Grundlage der Diskussion fränkischer Gesandter mit Papst Leo III. um die Richtigkeit der filioque-Formel war“ (62). Dieser vom Vf. als „*Decretum Aquisgranense*“ bezeichnete Text wurde bereits 1833 von Angelo Mai ediert (*Scriptorum veterum nova collectio*, Bd. VII, 245–252), jedoch der lateinischen Kontroversliteratur aus der Zeit des sogenannten „photianischen Schisma“ (867/68) zugeordnet. Für die Verbindung mit dem Aachener Konzil spricht vor allem die enge Verwandtschaft dieses Textes sowohl mit der anonymen (pseudo-alkuinischen) Testimoniensammlung als auch mit der *Ratio Romana*: Charakteristisch für

das Aachener *Decretum* ist – vergleicht man es etwa mit Theodulf, der ausschließlich patristische Zitate bietet – die Verschränkung der Autoritäten der Väter, der Ökumenischen Synoden und nicht zuletzt der Heiligen Schrift. Ausgehend von diesem Kriterium identifiziert der Vf. als Vorlage des *Decretum* die in einer einzigen erhaltenen Handschrift (Laon, Bibliothèque Municipale 122^{bis}) vorliegende anonyme Sammlung von *Testimonia ex sacris voluminibus collecta*. Diese wurden erstmals 1777 von Froben Forster publiziert und – freilich schon damals mit Vorbehalten – Alkuin zugeschrieben; über ihren tatsächlichen Autor herrschte bislang Unklarheit (vgl. 35–40; zur Identifizierung des Verfassers s.u.). Alle Zitate des *Decretum Aquisgranense* liegen auch in diesen *Testimonia* vor (69), wobei die Richtung der Abhängigkeit daraus hervorgeht, daß die Doubletten der *Testimonia* ausgeschieden und die Stücke neu angeordnet wurden (70–74). Im Umfeld des Aachener Konzils wird allein in dieser Sammlung mit konziliaren Belegen argumentiert (68), worauf das *Decretum* gerade den Akzent legt, insofern es als Glaubensgrundlage darlegen will, „*quae quondam a sanctis patribus et inreprehensibilibus doctoribus ecclesiae tradita et constituta sunt, qui praecipuis universalibusque IIII... conciliis interfuerunt*“ (Decr. prooem.; 237 Z. 8–10). Darin offenbart sich „der Anspruch, in Nachfolge der großen Synoden einen für die Christenheit bedeuten den dogmatischen Aspekt zu klären“ (87); zugleich zeigt die Analyse der Zitate in den *Testimonia* und im *Decretum* (74–87), daß die Rolle des *Papsttums* für die Feststellung der Orthodoxie durch subtile Modifikationen zugunsten der Berufung auf die Definitionsgewalt der Synoden in den Hintergrund gedrängt wird (81): Die Päpste können nur deshalb als Zeugen der Orthodoxie gelten, weil ihre Lehraussagen von den Ökumenischen Konzilien rezipiert wurden! Daß in den drei erhaltenen Handschriften das Aachener *Decretum* gleich nach der Kanonsammlung der Dionysio-Hadriana und den Novellen Justinians begegnet, unterstreicht die Bedeutung, die den Diskussionen und ihrem Ergebnis zukam (vgl. 60; 71).

Damit liegt hier ein Dokument des karolingischen Strebens nach Eigenständigkeit in der Regelung von dogmatischen Streitfragen gegenüber dem Petrusnachfolger vor – allerdings „bei gleichzeitig faktischem Anerkenntnis Roms als oberster Glaubensinstanz“ (110), wie das Streitsgespräch in Rom zeigt. Dies spiegelt sich nicht zuletzt in der Tatsache, daß das

Aachener Konzil keinen formellen Beschluß in Sachen Filioque, sondern nur eine „Stellungnahme“ (29) verabschiedete; schließlich ging es um eine Frage von ökumenischer Bedeutung, die schon deshalb die „Zustimmung der höchsten Glaubensautorität“ (ebd.) erforderte. Von daher erscheint es allerdings verwunderlich, daß der Vf. gelegentlich den Traktat Theodulfs als „im Effekt auch gegen den römischen Primat gerichtet“ bezeichnet (212) – vielmehr zeigt die *Ratio Romana* deutlich, daß die karolingischen Hoftheologen sich darauf konzentrierten, mit ihrer Berufung auf die Lehre der Väter und Konzilien den Papst zu überzeugen und dadurch die „*unanimitas*“ mit ihm zu bewahren (vgl. 116). Insofern ist der Vf. im Recht, wenn er die Frage nach Siegern und Besiegten in diesem Konflikt zwischen Papst und Kaiser als unangemessen abweist (ebd.), zumal ja auch das erste Votum des Papstes die gemeinsame Grundlage unzweifelhaft anerkennt: „*Ita sentio, ita teneo, ita cum his auctoribus et sacrae scripturae auctoritatibus*“ (*Ratio Romana*, Nr. 1; 287 Z. 10). In dem ganzen Vorgang zeigt sich daher in der Tat eine bemerkenswerte „theologische Sensibilität der Franken“ (232).

Der zitierte Satz des Papstes kann zudem als Hinweis auf die Identität des Aachener Dekrets gewertet werden, insofern unter den erhaltenen Gutachten allein dieser Text die Reihenfolge „theologische Autoritäten – Schriftzeugnisse“ aufweist; ob mit der Formulierung „*lectis... per ordinem testimoniis*“ (287 Z. 8) zwingend eine *chronologische* Ordnung impliziert sein muß (so 89f.), sei dahingestellt. In jedem Fall weist das *Decretum*, das aus insgesamt 39 jeweils kurz eingeleiteten Einzeltexten besteht, eine klar geordnete Struktur auf, die im folgenden kurz skizziert sei. In den ersten drei Kapiteln werden patristische Zitate den Ökumenischen Konzilien von Ephesus (431), Chalkedon (451) und Konstantinopel (553) zugeordnet, beginnend mit dem Symbolum Athanasianum sowie mit Zitaten aus den ephesinischen Akten, einschließlich der Voten von Kyrill von Alexandrien und Papst Coelestin I. (Nr. 1–6; 237–239). Für Chalkedon wird auf Papst Leo I. verwiesen (Nr. 7–9; 239f.), für Konstantinopel II zunächst auf Kyrill- und Leo-Zitate aus den Konzilsakten, sodann auf das Dekret des Konzils über die Väter, die als Garanten der Orthodoxie gelten dürfen (Nr. 10–12; 240–242). Aus deren Kreis werden anschließend Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Augustin, Papst Gregor I., Gennadius von Marseille und Boe-

thius herangezogen (Nr. 13–23; 242–247). Die beiden letzten Abschnitte bieten unter thematischen Überschriften drei bzw. sieben Bibelzitate sowie drei bzw. zwei Väterexzerpte (Leo I. und Fulgentius bzw. Augustin); nachdem dargelegt wurde, „*quod spiritus sancti patris et filii spiritus in divinis voluminibus vocatur*“ (Nr. 24–30; 247f.), wird „*de missione filii a patre et spiritus sancti ab utroque*“ gehandelt (Nr. 31–39; 248f.).

Die Struktur des *Decretum* macht deutlich, daß die Autoren sich der Problematik bewußt waren, aus der Fülle möglicher patristischer Belegstellen solche mit hinreichender, d.h. durch allgemein rezipierte Synoden begründeter Autorität anzuführen. Betrachtet man die Zitate freilich etwas genauer, so bieten die Texte zu den Konzilien von Ephesus und Chalkedon neben dem pseudo-athanasianischen Symbolum Quicumque (Nr. 1) überhaupt nur zwei Stellen, an denen der doppelte Hervorgang des Geistes ausgesagt wird: In Kyrills drittem Brief an Nestorius heißt es, daß der Geist „*profluit ab eo* [sc. Christus] *sicut ex deo et patre*“ (Nr. 4; 238 Z. 21; vgl. Nr. 10; 241 Z. 16); Leo I. schreibt an Turribius von Astorga, daß der Geist „*de utroque processit*“ (Nr. 9; 240 Z. 17). Erst die anno 553 eher pauschal unter die orthodoxen Väter gezählten Hilarius, Ambrosius und Augustinus bieten eine ausführliche Entfaltung der Lehre vom doppelten Hervorgang des Geistes, und erst von der augustianischen Deutung des „geistvollen Anhauchens“ der Jünger durch Jesus (Joh 20,22) auf den Hervorgang des Geistes (vgl. bes. Nr. 15; 244 Z. 17–22) erhält das entsprechende Leo-Zitat (Nr. 8) seine Beweiskraft. Auch wird die biblische Bezeichnung des Geistes als „Geist Christi“ bzw. „Geist des Sohnes“ (Röm 8,9; Gal 4,6) erst auf dieser hermeneutischen Grundlage für den doppelten Hervorgang argumentativ verwertbar (vgl. Nr. 24–26; 247 Z. 14–18). Die Unterscheidung von Joh 15,26 zwischen (heilsgeschichtlicher) Sendung und (ewigem) Hervorgang wird mit einem Wort Gregors I. egalisiert, das zu den meistzitierten Belegstellen in der Geschichte der Filioque-Kontroverse überhaupt zählt: „*eius missio ipsa processio est, qua de patre procedit et filio*“ (Nr. 21; 246 Z. 14 f.). Anhand dieses Grundsatzes kann abschließend mit biblischen Aussagen über die *geschichtliche Sendung* des Geistes durch Christus für seinen ewigen *Hervorgang* aus dem Sohn argumentiert werden (Nr. 31–37; 248f.).

Die Feststellung des Vf.s, „daß hier erstmals der systematische Versuch unter-

nommen wurde, ein dogmatisches Problem und darin enthaltene Widersprüche zu lösen, die bereits in den frühesten ökumenischen Glaubensbekenntnissen und damit verbundenen kanonischen Kommentaren angelegt waren und spätestens seit der Mitte des 6. Jahrhunderts virulent wurden“ (231), verlangt freilich eine Präzisierung: Zwar setzte sich die *Lehre* des Filioque tatsächlich seit Augustin im Bereich der lateinischen Theologie unaufhaltsam durch; die Aufnahme in den *Text des NC* dagegen lag für das Frankenreich nur wenige Jahre zurück: Erstmals auf der Synode von Cividale 796/97 findet sich ein gesicherter Beleg für einen Text des NC mit Filioque (MGH Concilia II/1, 187, Z. 11–23), der nach dem Zeugnis Walahfrid Strabos wenig später verbindlich in die Messe des Frankenreichs eingeführt wurde. Genau darum, nämlich um die Problematik der Integrität bzw. der Ergänzung des Glaubensbekenntnisses und seine Verwendung im Gottesdienst, drehte sich aber die Diskussion mit Papst Leo III. (und der Streit zwischen griechischen und lateinischen Mönchen auf dem Ölberg in Jerusalem, worin der Anstoß zu dem Aachener Konzil zu sehen ist; vgl. 20–26). In dieser Hinsicht erwiesen sich die karolingischen Theologen also *nicht* als „theologisch sensibel“. So bleibt die Frage, ob die beiläufige Unterscheidung des in Rom und Byzanz „ohne den filioque-Zusatz“ gebrauchten NC von der dahinterstehenden pneumatologischen „Vorstellung“ (14) nicht konsequenter durchgeführt werden müßte, zumal es m.E. unwahrscheinlich ist, daß „die Franken bereits [auf der Synode von] Gentilly 767 eine gegen das byzantinische wie gegen das römische *Glaubensbekenntnis* gerichtete Stellung eingenommen haben“ (15 – Hervorhebung P.G.). Diese allein von Ado von Vienne berichtete Kontroverse unterstellt die Diskussionslage seiner eigenen Gegenwart – nämlich die Konfrontation zwischen Photius und Papst Nikolaus I. um 867 – für eine Zeit, in der es im karolingischen Reich noch gar kein einheitlich gebrauchtes Credo gab. Daß schon 767 über das Filioque diskutiert worden sein soll, hat jedenfalls in der uns bekannten Literatur vor und neben Ado keine Spuren hinterlassen. Auch der *locus classicus* der griechischen Kontrovers-theologie, das in den folgenden Jahrhunderten zwischen Ost und West viel diskutierte Verbot eines „anderen Glaubens“ durch das Konzil von Ephesus, findet in den theologischen Erzeugnissen der Zeit Karls des Großen, soweit ich sehe, keine

Beachtung, wurde aber anno 807/808 von Patriarch Thomas von Jerusalem als Kernproblem des Filioque in griechischer Sicht exponiert.

Die pseudo-alkuinischen *Testimonia ex sacris voluminibus collecta* werden vom Vf. Erzbischof Arn von Salzburg zugeschrieben (43–47). Wenn dies letztlich auch hypothetisch bleiben muß – anders als Theodulf nennt sich der Autor nicht in seiner eigenen Sammlung –, weisen doch hinreichende Indizien nach Salzburg bzw. nach Saint-Amand, dem ehemaligen Kloster Arns: In den Handschriften des *Decretum* findet sich stets auch die *Collectio Sancti Amandi*; in Salzburg existierte im Spätmittelalter eine (heute verlorene) Handschrift, die höchstwahrscheinlich die *Testimonia* enthielt; auch der Stil weist auf das dortige Skriptorium hin (vgl. bes. 44 f.). Hervorzuheben ist zudem der Nachweis des Vf.s, daß mit den Handschriften von Arn (Laon 122^{bis}) und Theodulf (London, Harley 3024) sowie von Adalwin (München, Clm 6327) die dem Aachener Konzil vorgelegten Originale erhalten sind (46f.; 188–192; 225). Die Zuweisung des letztgenannten Textes an den Bischof von Regensburg ist freilich *cum grano salis* zu sehen (vgl. 224f.), ebenso die Zuordnung der Sammlung aus Codex Vat. lat. 5845 an Heito von Basel: Zwar vermag der Vf. eine Spur zu einer Reichenauer Handschrift aufzuzeigen (214f.), was den Bischof von Basel in seiner Eigenschaft als Abt der Reichenau durchaus als Verfasser eines dort entstandenen Textes plausibel machen könnte. Das fehlende Anfangsblatt des vatikanischen Codex macht aber eine exakte Zuschreibung dieses Textes letztlich unmöglich; daß der Autor wahrscheinlich die Sammlungen Arns und Theodulfs kannte (217), läßt zumindest an die Möglichkeit denken, daß hier auch eine erst *nach Aachen* entstandene Sammlung vorliegen könnte. Auch das ausführliche Glaubensbekenntnis am Schluß des Heito-Textes (393–395) legt weniger eine Diskussion um das Filioque als vielmehr eine *antiadoptionistische* Intention nahe (vgl. besonders 393 Z. 8–10: „*ut [Christus] nomen filii in utraque natura non nuncupatione, non appellatione, non adoptione [sic!], sed vera nativitate haberet*“).

Die Edition der Gutachten und der *Ratio Romana* bietet jeweils den neukonstituierten Text samt ausführlichem Variantenapparat und einem knappen, aber informativen Kurzkommentar, der vor allem die Fundstellen der einzelnen Väter- und Konzilienzitate berücksichtigt. Hervorzuheben ist der durchgängige Nachweis so-

wohl der *Parallelen* der jeweiligen Exzerpte in den anderen Schriften des Aachener Konzils als auch deren *Rezeption* in den 867/68 entstandenen Filioque-Traktaten des Ratramnus von Corbie und des Aeneas von Paris, woran wiederum deutlich wird, wie sehr das Konzil von 809 für die spätere karolingische Zeit wegweisend wirkte (vgl. auch 211f.). Freilich sei angemerkt, daß das Streben des Vf.s nach möglichst umfassender Erschließung seines Werkes durch Querverweise den Anmerkungsapparat der Einleitung bisweilen eher unübersichtlich macht.

Insgesamt ist ein Band entstanden, der nicht nur den hohen Standards der MGH hinsichtlich der Konstituierung und Kommentierung der fraglichen Texte voll und ganz entspricht, sondern darüber hinaus eine Fülle von Exkursen, Einzelbeobachtungen und Hinweisen bietet, die weitergehende Arbeitsmöglichkeiten erschließen. Hingewiesen sei diesbezüglich vor allem auf die Bemerkungen zur Smaragd-Rezeption bei Petrus Damiani (158–169). Ausgehend von dem Aachener Konzil wird auch ein Licht auf das theologische Schaffen im Reich Karls des Großen insgesamt geworfen, das von diesem Ausgangspunkt die spezifische Arbeitsweise und die Väterhermeneutik der karolingischen Theologen zu beleuchten vermag. Insofern bildet die Arbeit des Vf.s ein kongeniales Gegenstück zu dem *Opus Karoli regis contra synodum* (*Libri Carolini*), das gleichfalls 1998 in völlig neuer Bearbeitung durch Ann Freeman erschienen ist (MGH Concilia, tom. II, suppl. I). Allgemeine Geschichte und Kirchengeschichte können ihre Arbeit an dieser Epoche, die für die zeitgenössische karolingische Theologie wie für den Verlauf der Filioque-Kontroverse und auch noch für die heutige Ökumene gleichermaßen formativ wirkte, auf einer hervorragenden Grundlage fortsetzen.

Marburg/Lahn Peter Gemeinhardt

Robert Prößler: *Das Erzstift Köln in der Zeit des Erzbischofs Konrad von Hochstaden*. Organisatorische und wirtschaftliche Grundlagen in den Jahren 1238–1261 (= *Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur* 23), Köln (Janus Verlagsgesellschaft) 1997, 437 S., kt., ISBN 3-922977-49-9.

Konrad von Hochstaden, geboren kurz vor 1200, aus dem Haus der Grafen von Are, leitete das Erzstift und Erzbistum

Köln von 1238–1261, damit in der für Reich und Reichskirche so schwerwiegenden Epoche der zusammenbrechenden Herrschaft der Staufer. „Die kaiserlose, die schreckliche Zeit“ (Friedrich von Schiller) bot so vielen weltlichen und geistlichen Fürsten auch günstige Gelegenheit, die eigene Machtstellung zielstrebig auszubauen, weil eben eine starke Zentralgewalt fehlte. Konrad von Hochstaden gehörte zu den zielstrebigsten und erfolgreichsten Fürsten des Reiches. In dem knappen Vierteljahrhundert seiner Herrschaft führte er das Erzstift Köln zum Höhepunkt seiner Macht im Reich. Bedrängt durch gewaltige Schulden des Erzstiftes bei Bankleuten Italiens errang er 1255 mit Unterstützung des Papstes, mit dem er schon 1239 heimlich ein Bündnis gegen Kaiser Friedrich II. geschlossen hatte, den Sieg über den Grafen Wilhelm von Jülich und den Bischof Simon von Paderborn: Beide versuchten in langanhaltenden Fehden den kölnischen Herrschaftsanspruch im Bund mit verschiedenen rivalisierenden Territorialherren abzuschütteln. Sieger blieb der Erzbischof. Im Rahmen einer intensiven, von geistlichen Skrupeln wenig geplagten Territorialpolitik konnte Konrad von Hochstaden den Kölner Herrschaftsbereich stetig erweitern und festigen. Er stieg in seiner kämpferischen Regierungszeit zum mächtigsten Landesherrn des Reiches auf. Willensstärke und diplomatisches Geschick zeichneten ihn in seinem Machtstreben aus. Dazu kam für seine Pläne das Glück der Stunde mit seinem spektakulären Parteiwechsel vom Frühjahr 1239: der Eintritt von den Stauern zur päpstlichen Partei. Er unterstützte die päpstlichen Bemühungen, im Reich ein Gegenkönigtum gegen die Staufer aufzubauen. Als „Königsmacher“ konnte er dieses Ziel seit 1246 erreichen. Er war mächtig genug, nach der kurzen Regierung Heinrichs Raspe von Thüringen (1246/47) seine Kandidaten Wilhelm von Holland (1247–1256) und Richard von Cornwall (1257–1272) wählen zu lassen. Die Entwicklung begann sich abzuzeichnen, daß die Königswahl von einem engen Kreis von Fürsten ausgeübt wurde, in dem der Erzbischof von Köln eine zentrale Rolle spielte. Damit schuf Konrad von Hochstaden eine wichtige Voraussetzung für die Bildung des Kurfürstenkollegiums. Auch zu anderen entscheidenden verfassungspolitischen Umwälzungen im Reich gab er den Anstoß. Auf dem Reichstag von Frankfurt im Juli 1252 setzte er seine Auffassung durch, daß nur der vom Kölner Erzbischof

zu Aachen gekrönte befugt sei, die Königsherrschaft auszuüben. (Darüber steigerte sich das labile Verhältnis des sich widersetzenden Königs Wilhelm von Holland zu offener Gegnerschaft, in der der Erzbischof seine Dominanz über den schwachen König offen ausübte.)

Als Konrad von Hochstaden am 18. September 1261 in Köln starb, hatte er sämtliche Gegner, die sich seiner expansiven Territorialpolitik entgegenstellten, niedergedrungen. Nach langen Kriegen mußten die Grafen von Jülich und Isenburg und der Bischof von Paderborn seine Oberhoheit anerkennen. Es gelang ihm, den Pfalzgrafen weiter nach Süden abzudrängen. Sogar das machtbewußte Köln unterwarf er als Stadtherr. Mit dem Herzog von Brabant gelang ein Ausgleich über die gegenseitigen Einflußbereiche im Maasgebiet. Durch seine politischen und militärischen Erfolge gebot Konrad von Hochstaden über einen gewaltigen Machtbereich, der sich von der Maas bis an die Weser erstreckte und in einzelnen Stützpunkten (Verden, Wiedenbrück) nördlich über die Linie Lippe-Weser hinausgriff. Dieser Herrschaftsbereich über-

traf an wirtschaftlich blühenden Städten wie Köln, Neuss und Soest mit der Zahl seiner Landesburgen und den zugehörigen Dienstleuten alle anderen Territorien des damaligen Reiches. Freilich hatte Konrad von Hochstaden diese Kölner Vormachtstellung in Nordwestdeutschland nur durch äußersten Einsatz der wirtschaftlichen und finanziellen Anspannung des Erzstiftes erringen und behaupten können. Seine Machtpolitik stieß bereits an die äußerste Grenze der Leistungsfähigkeit. Seine beiden Nachfolger, Engelbert II. von Falkenburg (1261–1274) und Siegfried von Westerburg (1274–1297), konnten dies Machtgebilde nicht behaupten, und die 1288 verlorene Schlacht bei Worringen leitete eine Wende und den unverkennbaren Niedergang des Erzstiftes ein.

Die ausgezeichnete Arbeit, maßgeblich angeregt und betreut von Prof. Matthias Werner, kann als mustergültige Untersuchung zur Reichspolitik und Reichskirche in einer der schwierigsten Epochen des 13. Jahrhunderts gelten.

München

Georg Schwaiger

Reformation

Wartenberg, Günther (Hrsg.) / Hein, Markus (Mitarb.): *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert*. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (= Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 1999, 209 S., kt., ISBN 3-374-01698-7.

Schwer überschaubar geworden ist inzwischen die Zahl der Symposionsammelbände und Ausstellungskataloge, veranlaßt durch das Melanchthon-Jahr 1997, zu denen auch das vorliegende Werk gehört. Sein Titel verspricht zu viel, erst das „Vorwort“ klärt über die begrenzte Absicht von „Leipziger Fakultäten“ auf: „Ziel war es, das gestaltende Weiterwirken in einzelnen Fächern darzustellen, denen Melanchthon teilweise ein neues Profil in der Artistenfakultät gegeben hat.“ Behandelt werden sollten nur „Theologie [...], Rhetorik und Dialektik, griechische und lateinische Autoren, Grammatik, Geschichte, Ethik und Recht“ (7). Damit

bleibt der ‚Naturwissenschaftler‘ Melanchthon vollkommen ausgeschlossen, über den *Liber de anima* und die *Initia doctrinae physicae* wird, ich finde es gerechtfertigt zu sagen: in typischer ‚geisteswissenschaftlicher‘ Verengung, kein Wort verloren. In dieser Hinsicht muß der Leser, um ein richtiges Bild von heutiger Melanchthonforschung zu gewinnen, mindestens den von Günter Frank und Stefan Rhein herausgegebenen (nicht erwähnten) Brettener Tagungsband „Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit“, Sigmaringen 1998, hinzunehmen. Auch in der „Kette der Kolloquien“, die „aufeinander abgestimmt wurden“, kommt kein weiteres Rahmenthema vor, ausgenommen immerhin „Melanchthon als Politiker“ (7).

Dennoch: der vorliegende Band spiegelt auf seine Weise einmal mehr die förmliche Explosion der Melanchthon-Forschung seit den 90er Jahren, die nunmehr überwiegend Nicht-Theologen geschuldet ist. So sind, eine mitabgedruckte Predigt von Michael Beyer vom 19. Ja-

nuar 1997 zum Abschluß der viertägigen Veranstaltung ausgenommen, von den elf Beiträgen ganze drei von Theologen verfaßt, alle übrigen von Literaturwissenschaftlern und Pädagogen sowie einem Philosophen und einem Juristen. Die erste Gruppe handhabt einen „erweiterten Literaturbegriff“ (Robert Seidel, 99), wie ihn das unter dem Namen von Walther Killy 1988 bis 1993 erschienene „Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache“ programmatisch zugrundelegt. So können alle Verfasser Melanchthon literarisch „als Lehrbuchautor“ (96; 72, 84, 189) wahrnehmen und würdigen, wie sich das auch sonst offensichtlich überall durchgesetzt hat. Deutlich wird Melanchthons „Bildungsziel“ (89; „Bildungsphilosophie“, 91; „Schulkonzept“, 115) erkannt als die „Konstruktion, daß der individuelle Weg zur christlich-sittlichen Existenz nicht erzieherisch garantiert, sondern nur ermöglicht werden kann [...]“, in einer Weise, wie es „im Kern mit einem modernen Verständnis von Erziehung“ wegen Melanchthons nicht eliminierbarer Theologie „nicht völlig vereinbar ist“ (Heinz-Werner Wollersheim, 91 f., auch 90 unten). Was Melanchthon um 1520 „konstruiert“ (Christoph Hubig, 176), in der Wittenberger Krise 1521–1526 bewährt und 1527 im Kommentar zu Kol. 2,8 bleibend auf den Begriff bringt (77, 89 f., 91, 112), hat der in vorliegendem Band wiederholt zitierte Kees Meerhoff (134, 137, 138) gleichzeitig luzid analysiert als „une synthèse saisissante de la rhétorique classique, de la logique aristotélicienne infléchi par Agricola, de l'exégèse érasmiennne et de la prédication luthérienne“ (Melanchthon [Philippe] [1497–1560]. In: *Centuriae Latinae*. Cent et une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat réunies par Colette Nativel, Genf 1997, 537–549, hier: 544 f.). In diesem Zusammenhang wird selbstverständlich als ein Element oder soll man sagen eine Verdichtung dieser Synthese auch Melanchthons „Locimethode“ angesprochen (Helmar Junghans, 9–14, 29 f.; Joachim Knappe, 128–131). Junghans plädiert, angelehnt an CR 13, 452 f., dafür, „Melanchthons sachliche Unterscheidung zwischen ‚loci communes‘ und ‚loci communes theologicī‘ in die Terminologie aufzunehmen und die verkürzte Ausdrucksweise ‚loci communes‘ zu meiden, wenn ‚loci communes theologicī‘ gemeint sind“ (29, so schon 14). Aber so plausibel es ist, Melanchthon sei „vielleicht trefflicher als theologischer Humanist denn als

philosophischer zu bezeichnen“ (Hubig, 176) – dies erscheint mir als ein Theologen wie Nicht-Theologen bequemer Ausweg, sich (mutatis mutandis) dem Wahrheitsanspruch genau der Melanchthonischen unzerlegbaren „Synthese“ zu entziehen. Zumindest ist angesichts dieses Vorschlags an das (nicht erwähnte) Votum Heinz Scheibles von 1984 zu erinnern, das mir unverändert gültig erscheint: „Sinn und Herkunft von Melanchthons ‚Loci‘-Begriff bedürfen noch einer gründlichen Analyse. Die vorliegenden Forschungsbeiträge sind von unterschiedlichem Wert und erbrachten noch keine durchweg überzeugenden Ergebnisse“ (Melanchthon zwischen Luther und Erasmus. In: Ders.: Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, hrsg. v. Gerhard May u. Rolf Decot, Mainz 1996, 171–196, hier: 183, Anm. 63). An das damit aufgeworfene historisch-genetische wie systematisch-konstruktive Problem der Integration von Rhetorik und Dialektik (oder umgekehrt?) erinnern mehrere Autoren (Stefan Rhein, 58; Rainer Kößling, 81; Wollersheim, 98; Knappe, 124). Was Melanchthons bekannte „Erweiterung des Curriculums um Poesie und Geschichte“ (Wollersheim, 88 f.; Rhein, 61 Anm. 55) betrifft, ist in der Tat zu bedauern, „daß der Vortrag von [...] Gustav Adolf Benrath [...], ‚Philipp Melanchthon als Historiker‘ nicht in diesen Band aufgenommen werden konnte“ (7; doch vgl. zu diesem Thema die von Barbara Bauer in dem von ihr hrsg. Ausstellungskatalog „Melanchthon und die Marburger Professoren [1527–1627]“, Marburg 1999, zusammen mit Kirsti Ohr bearbeitete Abteilung „Histiographie“ [197–261] und ferner den weiterführenden Beitrag der Herausgeberin „Die *Chronica Carionis* von 1532, Melanchthons und Peucers Bearbeitung und ihre Wirkungsgeschichte“, in: Himmelszeichen und Erdenwege. Johannes Carion (1499–1537) und Sebastian Hornmold (1500–1581) in ihrer Zeit, hrsg. vom Kultur- und Sportamt der Stadt Bietigheim-Bissingen, Ubstadt-Weiher 1999, 203–246. Im Vorbeigehen sei noch erwähnt, daß, mittlerweile selbstverständlich, wiederholt auf die von Melanchthon beförderte multifunktionale „Souveränität im Gebrauch des Lateinischen“ (Kößling, 72, auch 81; Rhein, 57 u.ö.; Seidel, 120 u.ö.), in deren Dienst seine Grammatiken stehen (s.u.), hingewiesen wird. Die neulauteinische Dichtung des 16. Jahrhunderts hat inzwischen in den Kanon der Literaturwissenschaft Eingang gefunden, wie allein das von Wilhelm Kühlmann, Robert

Seidel und Hermann Wiegand geschaffene, bewundernswerte Werk „Humanistische Lyrik des 16. Jahrhunderts. Lateinisch und deutsch“, Frankfurt a. M. 1997, beweist. Und bevor ich zur Einzelwürdigung übergehe, möchte ich, entgegen Titel und somit Intention des ganzen Bandes, die „Rezeption Philipp Melanchthons bis ins 18. Jahrhundert“ sichtbar zu machen, anmerken, daß anstelle von deren quellengestütztem Nachweis noch immer überwiegend die übliche generelle, wertlose Phrase auftritt, Melanchthons Wissenschaftssystem habe „mehr als ein Jahrhundert in allen Disziplinen eine fast beherrschende Rolle gespielt [...]“, wie Paul Joachimsen nachgeschrieben wird (11), oder (nach Knappe) „im 16. und 17. Jahrhundert“ (137) oder „200 Jahre lang“ (189) oder gar „Jahrhunderte nach ihm“ (160). Immerhin erscheint einem Autor das „fraglich“ (97) und ein anderer räumt zutreffend eine bisher höchstens „oberflächliche Sichtung des [in seinem Falle] rhetorischen Quellenmaterials [auch nur] im 16. Jahrhundert“ (138) ein und noch ein anderer will ausdrücklich „nicht mehr als eine rasche Skizze“ (52) bieten. Was nachgewiesen einzig für Melanchthons Grammatiken (zumindest in Bearbeitung) gilt (Wartenberg, 189 einigermaßen übereinstimmend mit Kößling, 80 und Wollersheim, 96), darf nicht auf seine anderen Lehrbücher übertragen werden. Melanchthons Dialektik definitiver Fassung unterlag sogleich nach ihrem Erscheinen sogar der Kritik an ihrer Brauchbarkeit in Schule und Universität (Bauer [Hrg., wie oben], 79f., 142 [Theodor Mahlmann und Jan Seifert]). Und die Irritation, die Petrus Ramus schon im Frühjahr 1543 bei Melanchthon selbst auslöste, indem dieser Newcomer offensichtlich Melanchthons im vorliegenden Band zitierte (61f.; vgl. auch 176) Beurteilung Platons und Aristoteles' von 1537 geradezu umkehrte (Barbara Bauer [Hrg., wie oben] und Theodor Mahlmann, 823–839; vgl. auch Peter Mack: *Agricola and the early versions of Ramus's Dialectic*. In: *Autour de Ramus. Texte, théorie, commentaire. Études réunies par Kees Meerhoff et Jean-Claude Moisan, Cap-Saint-Ignace [Québec] 1997*, 17–35), löste schon seit der Mitte des 16. Jahrhunderts einen höchst komplizierten, immer noch recht undurchsichtigen Prozeß einer Melanchthon eklektisch behandelnden wissenschaftstheoretischen Weiterentwicklung aus, um hier von Melanchthons Anthropologie und Naturphilosophie sowie der Kritik an Inhalt und Form seiner Theolo-

gie (auch in seiner Schule i.e.S.) ganz zu schweigen. Die weithin noch fehlende Rezeptionsgeschichte Melanchthons in der Frühneuzeit (dazu Sträter, siehe gleich, 9) wird auch dadurch beleuchtet, daß Autoren abrupt vom 16. zum 18. Jahrhundert springen (131; 147f.; 187).

Das oben zitierte Urteil von Heinz Scheible läßt sich verallgemeinern. Auf die vorliegenden Beiträge angewendet, ordne ich sie ihrem Forschungswert nach folgendermaßen an:

1. Eine ganz neue, oben zu stellende Forschungsleistung stellt da Robert Seidels Behandlung Melanchthons als „*Praeceptor comoedorum*“. Was mit dieser Abwandlung des bekannten Epithetons (zu seiner Verwendung im vorliegenden Band habe ich mich anderweitig geäußert: Die Bezeichnung Melanchthons als *Praeceptor Germaniae* auf ihre Herkunft geprüft, in: *Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus* [...], hrg. im Auftrag des Vorstandes der Stiftung LEUCOREA von Udo Sträter, Wittenberg 1999, 135–226, hier: 212) auf „Schauspieler“ gemeint ist, erhellt erst der Untertitel: „*Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen*“ (99–122). Seidel nimmt einen Gegenstand auf, der zuletzt 1859 von Ludwig Koch selbständig behandelt wurde (100f.).

2. Armin Sieber untersucht „Die Rezeption von Philipp Melanchthons Rhetorik und Dialektik in volkssprachlichen Quellen des 16. Jahrhunderts“ (133–146). Er nennt „vier derartige Werke“ (140). Leider sind die Zitate aus den beiden behandelten Autoren, Ortholph Fuchsberger (1533) und Wolfgang Bütners (1576), von Anm. 55 an für den Leser irreparabel verwirrt. Das mindert den Wert dieser Untersuchung, die bezeugt, wie früh es „bereits vereinzelt volkssprachlichen Schulunterricht in den höheren Fächern gegeben haben muß“ (141).

3. Stefan Rhein behandelt „*Philipp Melanchthon als Gräzist*“ (53–69) und stellt mit gewohnter Brillanz neue Forschungsergebnisse vor, einschließlich einer verdienstlichen Liste von „Melanchthons Vorlesungen zu griechischen Autoren“.

4. Christian Peters legt in „*Melanchthons Apologie des Augsburger Bekenntnisses. Genese – Überlieferung – Erforschung und Rezeption*“ (31–52) „Ergebnisse (s)einer zwischenzeitlich [1997] erschienenen Habilitationsschrift“ vor. – Ein Monitum: Anm. 37 paßt nicht zum Text, da der postume Druck von 1594 eine

1561 datierte, längst inaktuelle Handschrift von Martin Chemnitz durchaus nicht „radikal-lutherischer“ Provenienz (abgesehen davon, daß solche keinerlei Erkenntnis liefernden ‚Schubladen‘ Historikern verhaßt sein sollten) mit einem (nicht erwähnten) Vorwort von Polykarp Leyser enthält.

5. Helmar Junghans behandelt „Philipp Melanchthons Loci theologici und ihre Rezeption in deutschen Universitäten und Schulen“ (9–30). – Um seine Zitate aus den Loci zu verifizieren, muß man deren zweite Auflage in der Studienausgabe von 1978, entgegen der Angabe Seite 200, verwenden. – Melanchthon hat aus Anlaß der Neubearbeitung seiner Loci 1533 und 1542, also aus nur arbeitsökonomischen Gründen über seine Loci gelesen; sie „dienten“ weder für ihn noch für andere zu dieser Zeit „als Lehrbuch für Vorlesungen“ (gegen 16), wie die (vermehrbar) Gegenbeispiele aus den fünfziger Jahren zeigen. (Übrigens: nicht Chemnitz selbst, sondern Leyser erst veröffentlichte postum dessen 1554 begonnene Loci [gegen 16]). Daß Johannes Pfeffinger 1544 Melanchthons Loci in Leipzig behandelt habe, ist in die zitierte Quelle hineingelesen (gegen 17 mit Anm. 66). Die erste mir bekannte Anordnung (übrigens durch Jakob Andreae!) einer Vorlesung über Melanchthons Loci in Wittenberg stammt von 1577 (CR 22, 727/728; gegen 17 bei Anm. 67; dazu generell jetzt Thomas Kaufmann in: Melanchthon in seinen Schülern, hg. v. Heinz Scheible, Wiesbaden 1997, 184–190 Anm. 2 und 4, insbesondere 187, Zeile 2 von unten bezüglich der immer selbstverständlichen „Dominanz der Exegese“ über die Loci; speziell Theodor Mahlmann in Bauer [Hg., wie oben], 606 f., 612). Leonhart (sic!) Hütterlas (dementsprechend!) von 1596 bis 1602 über Melanchthons Loci und danach bis mindestens 1605 über die Konkordienformel (gegen 17 bei Anm. 70). Damit (wissenschaftsgeschichtlich hochbedeutsam) und nicht erst 1664 endete die Sitte, über Melanchthons Loci zu lesen (gegen 18), und die neue Tradition, über Königs Kompendium von 1665 (die mir bekannten von den 19 Auflagen bis 1775 erschienen alle in Rostock; gegen 18 Anm. 72) zu lesen, resultierte 1685 in Quenstedts großem wie großartigem *Systema*, ein „Kompendium“ von ihm gibt es gar nicht (gegen 18). – Die frühen Lehrbücher von Johannes Nysaeus und Johann Mayer werden doch schon 1857 bei Heinrich Heppe beschrieben (Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhun-

dert, I, 90 f.). Das Werk von Abdias Praetorius ist keine „Untersuchung“ zu Melanchthon, sondern *analyses* sind natürlich ebenfalls ein „Commentar“ (ebd., 87 f.; gegen Junghans, 18). – S. 19 lies sinnvoll „propriae“. – Die bekannte üble Hütter-Legende ist eine pure Zweckerfindung (Mahlmann, s.o., XIII). Wird das anerkannt, so hebt sich der Widerspruch von Seite 22 zu der dankenswerten trefflichen, genau belegten Erkenntnis des Verfassers auf der nächsten Seite, Hütter habe mit seinem *Compendium* von 1610 „eine bemerkenswerte Melanchthonrezeption gefördert [...]“ und nicht etwa nur das Gegenteil! Die eigenhändige Übersetzung seines Werkes erschien auch 1635 (dieser Druck liegt mir vor). Sehr verdienstlich ist der durch Junghans exakt datierte Nachweis: „160 Jahre lang hatte es Formulierungen von Melanchthon [...] verbreitet“ (28), selbst wenn die soeben weggelassene Ausdehnung der Behauptung auf „seine Locimethode“ falsch ist, zumindest vollkommen mißverstanden werden kann.

6. Günther Wartenberg stellt „Melanchthonbiographien vom 16. bis zum 19. Jahrhundert“ vor (179–194), wie die Arbeiten von Junghans und Peters erfreulich durch die zahlreichen Titelangaben aus dem ganzen Zeitraum.

7. Heinz-Werner Wollersheim behandelt erneut (vgl. 87, Anm. 6) „Philipp Melanchthons Einfluß auf das sächsische Schulwesen“ (83–97); nach ihm „wurde dem pädagogischen Werk Melanchthons [seit 100 Jahren] kaum noch Aufmerksamkeit zuteil“, jedenfalls nicht „aus Sicht der modernen historischen Pädagogik“ (83, Anm. 1).

8. Rainer Kößling erörtert „Philipp Melanchthon als Grammatiker der lateinischen Sprache“ (71–81). – Die S. 77, Anm. 23 erwähnte Arbeit von Kristian Jensen zum gleichen Gegenstand war übrigens in einer deutschen Fassung schon zwei Jahre vorher erschienen, in: Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts. Begleitband zur Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Rostock 25. April bis 13. Juli 1997, hrg. v. Jürgen Leonhardt, Rostock 1997, 59–99, wo umgekehrt S. 99 die Verknüpfung mit der S. 247 genannten englischen Fassung von 1988 fehlt.

9. Reizvoll ist es, die Untersuchung von Bernd-Rüdiger Kern „Philipp Melanchthon als Interpret des Naturrechts“ (147–160) der gleichzeitig und unabhängig entstandenen von Merio Scattola gegenüberzustellen, die den Titel trägt: *Notitia naturalis de Deo et de morum gubernatione*:

die Naturrechtslehre Philipp Melanchthons und ihre Wirkung im 16. Jahrhundert (in: Bauer [Hrg., wie oben], 865–882; inzwischen erschien das Buch des Verfassers: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht*. Zur Geschichte des „ius naturae“ im 16. Jahrhundert, Tübingen 1999), sowie der Johannes Oldendorp einschließenden Darstellung von Barbara Bauer „Jurisprudenz und Naturrecht“ (ebd., 551–597). Mir scheinen diese beiden Beiträge jenem an erschließender Kraft überlegen zu sein.

10. Joachim Knappe sieht „Melanchthon als Begründer der neueren Hermeneutik und theologischen Topik“ (123–131), bietet aber gegenüber seinem Buch von 1993 (124, Anm. 6), nach welchem er ärgerlicherweise seinen zwecklosen Nachdruck von CR 13, 417–506 zitiert, nichts Neues; im übrigen verweise ich auf die Rezensionen von Lothar Mundt in: *Daphnis* 23 (1994), 494–505 und von Jürgen Leonhardt in: *Arbitrium* 16 (1998), 300–303; die dort übereinstimmend geäußerte Kritik trifft auch hier zu.

11. Christoph Hubig behandelt „Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik“ (161–177). Die Aristoteles-Interpretation des Verfassers lasse ich mangels eigener Kompetenz unberührt. Ärgerlich aber sind die Fehlübersetzungen aus Melanchthon: *collatio (philosophiae moralis) cum Evangelio et lege Dei* (CR 16, 277) mißverstehet der Verfasser sogleich fundamental als „ein Zusammenführen des Evangeliums mit dem göttlichen Gesetz resp. Naturgesetz [...]“ (162), während Melanchthon einen „Vergleich der Moralphilosophie mit dem Evangelium und dem Gottesgesetz“ vorhat; folglich interpretiert der Verfasser die „Differenz“ *inter Philosophiam et Evangelium* (CR 16, 21) so, daß beide „dort [...] mit einem ‚et‘ versöhnt werden [...]“ (163); *ut si quis dicat* (CR 16, 283), heißt nicht „was einer zutreffend gesagt habe“ (163), sondern „könnte man sagen“; und so geht es weiter, ich zähle etwa zehn weitere solche verheerenden Fehler.

Angesichts der beiden zuletzt genannten Beiträge appelliere ich an die Verantwortung aller Herausgeber, uns geplagte Leserinnen und Leser wenigstens von Druckerzeugnissen mutig zu entlasten, die einfach der essentiellen handwerklichen Anforderung der Erforschung der Frühneuzeit, genügender Beherrschung des Lateinischen nicht gerecht werden (dazu die beherzigenswerten Thesen, mit denen Jürgen Leonhardt seine o.g. Rezension konstruktiv schließt).

Marburg

Theodor Mahlmann

Dietrich Korsch: *Martin Luther zur Einführung*, Hamburg (Junius Verlag GmbH) 1997, 191 S., brosch., ISBN 3-88506-958-X.

An wohlfeilen Einführungen in Leben und Werk Martin Luthers besteht gegenwärtig kein Mangel. Wer gleichwohl das aktuelle Sortiment zu vermehren sich anschickt, sucht darum den eigenen Beitrag verständlicherweise durch eine originelle Fragehinsicht oder Darstellungsweise kenntlich zu machen. Dietrich Korsch, Professor für Systematische Theologie an der Universität Marburg (vormals Passau), hat dafür die „kulturgeschichtliche Perspektive“ gewählt. In programmatischer Verbindung der Luther-Deutungen von E. Troeltsch und K. Holl (170) möchte er den Reformator als eine exemplarische Gestalt evangelischen Glaubens, in der die kulturelle Pluralitätsfähigkeit des Protestantismus ihren geschichtlichen Ursprungsort hat, profilieren. Seine systematische Rekonstruktion der Theologie Luthers ist durchgängig der Einsicht verpflichtet, „daß es sich bei Luthers Werk um die Ausarbeitung eines Geflechts von Differenzen handelt, für die eine sie aufhebende Einheit nicht gefunden werden kann“ (14). Diese Einsicht hatte bereits das mittlerweile zu einem Klassiker der neuen Luther-Deutung avancierte Buchlein von Gerhard Ebeling „Luther. Einführung in sein Denken“ (1964¹, 1990⁴) konstituiert.

An Hand von neun fundamentalen Unterscheidungen sucht Korsch das theologische Denken Luthers darzustellen. Nachdem er sich mittels der Distinktion von „Individuum und Epoche“ seinem Gegenstand angenähert hat, führt er unter der Überschrift „Leben und Lehre“ die biographischen und theologischen Anfänge Luthers vor Augen, ausgehend von Kindheit und Jugend über die Studien- und Klosterzeit bis hin zum Streit um Buße und Ablass. Hier wie auch in den folgenden Kapiteln erhält der Leser eine zuverlässige, auf dem neuesten Forschungsstand basierende Information, die durch gelegentlich eingeschobene, holzschnittartige Einholungen der einschlägigen religiösen und theologischen Traditionen zugleich geschichtliche Tiefenschärfe gewinnt.

Die Unterscheidung von „Sünde und Gerechtigkeit“ führt den Leser ins Zentrum der reformatorischen Erkenntnis, dergemäß „die Konfrontation des Menschen mit Gott ... als der Weg verstanden wird, durch den sich die Einsicht in den

wahren Sinn des Evangeliums aufbaut, daß nämlich Gott der sich selbst Gebende ist“ (62). Diese zentrale Ausrichtung auf die für Luthers Theologie insgesamt konstitutive Lehre von der Rechtfertigung des sündigen Menschen allein durch den Glauben (*sola fide*) prägt auch die Ausarbeitung der nachfolgenden Fundamentalunterscheidungen Luthers.

Eine zentrale Rolle spielt dabei die unter dem Titel „Gott und Mensch“ entfaltete Christologie. Gerade hier sind Korsch bemerkenswerte Reformulierungen der Theologie Luthers gelungen. In ihnen hat sich seine These, daß das sachliche Herzstück der Christologie, die Zwei-Naturen-Lehre, bei Luther nicht als eine „statisch-metaphysische, theoretisch ausgerichtete Sachverhaltsspekulation“, sondern als eine „relational-dynamische, am praktischen Sichverständigen interessierte Sprachreflexion“ (71) traktiert wird, gewissermaßen selbst verifiziert.

Indem „Der offenbare und der verborgene Gott“ erst nach dem christologischen Kapitel zur Darstellung kommt, vermag Korsch plausibel zu machen, daß darüber nur in der Perspektive des Christusb Glaubens angemessen zu reden ist: Die Verborgenheit Gottes komme nicht als ein Gegenstand abstrakter Gottesspekulation in Betracht, sondern finde, wie Korsch im Anschluß an Eberhard Jüngel formuliert, im Tode Jesu ihren konkreten theologischen Ort (87).

Während sich die Darstellung der Anthropologie („Personsein und Handeln“) von der geschichtlichen Gestalt des Denkens Luthers weit entfernt – was sich beispielsweise an der Definition der Sünde als der „Nichtintegrierbarkeit der menschlichen Existenzanteile in einen zusammenstimmenden Existenzvollzug“ (104) exemplifiziert –, ist unter den Überschriften „Sichtbare und verborgene Kirche“ und „Geistliches und weltliches Regiment“ eine in ihrer Sachnähe vorzügliche Reformulierung von Luthers Ekklesiologie sowie seiner politischen Ethik gelungen. Anhand der letzten Distinktion von „Jetzt und dann“ arbeitet Korsch die „evangelische Apokalypitk“ Luthers heraus, in deren Horizont ebenso dessen Papstpolemik wie die erklärungsbedürftigen Äußerungen über Bauern, Türken und Juden insofern geschichtlich und sachlogisch nachvollziehbar erscheinen, als darin anschaulich zu werden vermag, daß „für das Bewußtsein des Glaubens ... die Geschichte der Welt das Medium der Anfechtung (bleibt), ob denn der Glaube auch weltgeschichtlich wahr ist“ (161).

Mit dem letzten Kapitel („Martin Luther, Der evangelische Glaube und die Kultur der Unterschiede“) greift Korsch noch einmal ausdrücklich auf die kulturtheoretischen Erwägungen des Anfangs zurück: Indem Luther „als Theologe der Unterscheidung“ kenntlich geworden sei, befähige nun auch „die Übernahme der Unterscheidungsvollzüge in die eigene deutende Verantwortung des Theologen“ zu einer „Wiederholung der bei Luther ausgebildeten Unterscheidungen unter den Bedingungen unserer differenzierten Gegenwartskultur“ (170).

Deutlicher als am Anfang hat Korsch auf diesen letzten Seiten die Intention seines Büchleins betont: Es soll dazu anregen, „mit Luthers Gedanken experimentell umzugehen und nach dem Gewinn für das eigene Leben zu suchen“ (172). Eben davon ist der gesamte Duktus des Buches bestimmt: „Auf Luthers Spur, aber nicht mit Luthers Worten“ (73) will es den Leser in theologisches Denken einüben. Insofern könnte der Titel des Bandes als irreführend erscheinen. Denn wenn Luthers Denken auch den Gegenstand abgibt, so hat ihn Korsch doch durchweg in systemkohärenter Stimmigkeit rekonstruiert, in die hinein die konkreten geschichtlichen Widerständigkeiten und Kontingenzen Luthers, seines Lebens und Denkens, weithin aufgelöst worden sind. Streng genommen, hat er damit weniger eine Einführung in Martin Luther als vielmehr eine Einführung in theologisches Denken unternommen, das lutherische Gedankensegmente zum experimentellen Medium der eigenen theologischen Vergewisserung wählt; es soll, mit Korsch zu reden, der Leser zu „religiöse(r) Selbstaufklärung, die bei Luther Maß nimmt“ (7), in Stand gesetzt werden. Insofern wiederholt sich denn auch bei ihm selbst, was er als ein Problem der theologischen Lutherforschung erkannte: daß sie nicht selten dazu neigt, in der Gestalt historisch-kritischer Luther-Deutung das *eigene* theologische Interesse zu artikulieren.

Münster

Albrecht Beutel

Goertz, Harald: *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther* (= Marburger Theologische Studien 46, hrsg. von W. Härle und D. Lührmann), Marburg (N.G. Elwert Verlag) 1997, 359 S., kt., ISBN 3-7708-1090-2.

Drei Jahre, nachdem die Heidelberger theologische Fakultät die Dissertation von Jan Freiwald, *Das Verhältnis von allge-*

meinem Priestertum und besonderem Amt bei Luther annahm (1993), wurde Goertz an derselben Fakultät mit der vorliegenden Arbeit promoviert. Schon daran wird deutlich, wie schwer es ist, bei diesem für die praktische Ekklesiologie sehr wichtigen Thema zu einem abschließenden Ergebnis zu kommen. Welchen Erkenntnisgewinn bringt Goertz in die Diskussion ein?

Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick von Stahl bis zu Freiwald erklärt Goertz als sein Ziel „die systematische Rekonstruktion der Lehre Luthers vom Allgemeinen Priestertum und vom ordinierten Amt einschließlich ihrer gegenseitigen Bezogenheit aufeinander“. Der historische Kontext ist jeweils zu berücksichtigen, aber weder der genetische Aspekt noch die Frage der Entwicklung des Themas bei Luther sind von besonderem Interesse, denn beim „späten Luther“ sind zwar partielle Akzentverschiebungen gegenüber den frühen zwanziger Jahren festzustellen, aber keine wesentliche inhaltliche Wandlung (30).

Neu ist bei Goertz, daß er den metaphorischen und performativen Charakter der Rede vom Allgemeinen Priestertum herausarbeitet und entfaltet. Er unterscheidet den expressiven Sprechakt mit der doxologischen Funktion, den direktiven Sprechakt mit der paränetischen Funktion und den konstativen Sprechakt mit der polemischen Funktion. Diese Funktionen sind logisch zu unterscheiden, nicht aber voneinander zu trennen. Die doxologische Funktion nimmt den geringsten Raum ein, ist aber die ursprünglichste Form für die Verwendung der Priestermetapher. Sie drückt die Würde jedes Christenmenschen aus. Die paränetische Funktion bringt zur Geltung, daß alle Christen Macht und Befehl haben zu predigen, für andere zu beten und sich selbst Gott zu opfern. Zum Priester wird man so wie man Christ wird, weil beides identisch ist. „Tatsächlich ist der Glaube – und nur der Glaube – das, was das Priestersein des Menschen vor Gott ausmacht“ (100). Die Rede vom „Priestertum aller Getauften“ ist insofern mißverständlich.

„Das priesterliche ‚Amt‘ des Glaubens ‚übt‘ ein Christ für niemand anderen als sich selbst“ (125), das heißt das Priestertum ist nicht stellvertretender Glaube, aber es ist Hilfe zum Glauben, Sorge für das Heil des Nächsten. Weltliche Berufstätigkeit ist Gottesdienst, nicht aber Priesterdienst. Interessant ist der Hinweis auf Martin Rades Bemerkung, die „religiöse Verklärung des Berufs und des gesamten

profanen Daseins“ sei für die „Entwöhnung von der Teilnahme am kirchlichen Handeln“ verantwortlich (144 Anm. 218).

Die polemische Funktion der Priestermetapher richtet sich gegen das Weiepriestertum. Dem Allgemeinen Priestertum kommt die potestas ordinis et iurisdictionis zu, sie schließt also „ganz betont auch die öffentliche Predigt und das Halten des Abendmahls mit ein“ (154). Diese Vollmacht gilt nicht nur der Kirche insgesamt, sondern den einzelnen Christen. Sie ist auch nicht auf den privaten Raum begrenzt. Damit stellt sich die viel diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt.

Da Luther alle Christen Priester nennt, muß er die Amtsträger neu benennen. Das tut er nicht konsequent, er kann die Pfarrer auch Priester nennen. Die einzigen Bezeichnungen, „die Luther nahezu konsequent nur für die ordinierten Amtsträger und nicht gleichzeitig metaphorisch für die Christen benutzt“ sind „Pfarrer“ und viel seltener „Pastor“ (191). Goertz meint, daß „Luthers inkonsequent äquivoker Gebrauch der Begriffe ‚Priester‘ und ‚Pfaffe‘ der bewußtseinsbildenden Aneignung des Gedankens vom Allgemeinen Priestertum sicherlich im Wege gestanden haben wird“ (191).

Die seit Stahl umstrittene Frage nach der Stiftung des Amtes bei Luther beantwortet Goertz so, daß nicht eine bestimmte Institution wie das Pfarramt von Gott eingesetzt ist, sondern der „Dienst, zu dem alle Christen an Wort und Sakrament berufen sind“ (192). Die zunehmende Schärfe der Auseinandersetzung mit den „Schwärmern“ führte aber zu einer Verhärtung des Ordnungsgedankens, die aus der geschichtlichen Situation zu verstehen ist. Ordnung ist für Luther theologisch wichtig, aber er kennt keine sakrale Ordnung. Hinsichtlich des notwendigen Dienstes ist das ordinierte Amt von Gott „gestiftet“, nicht aber als Institution. Die für den Stiftungsgedanken in der bisherigen Forschung herangezogenen Aussagen beziehen sich meist auf den geistlichen Stand im Sinne der Dreiständelehre. Dieser Aspekt ist nicht Ergebnis einer Entwicklung in Luthers Denken, sondern die Stiftung des geistlichen Standes ist schon 1519 bezeugt. Zum geistlichen Stand gehören alle, die in der Kirche einen geordneten Dienst tun, also außer den Pfarrern die Küster, Schulmeister u. dgl.

Die Ordination wird im letzten Kap. als „Konkretion des Berufungsgeschehens“

interpretiert. Scharf kritisiert Goertz Liebergs Deutung der Ordination bei Luther. Die Ordination verkörpert den „Akt der gemeinschaftlichen Delegation“. Sie teilt Zuständigkeit zu, nicht Vollmacht. Rolf Schäfers Interpretation des Briefes an Sutel widerlegt die Behauptung einer Notwendigkeit der Ordination. Notwendig ist die ordentliche Berufung, die in der Ordination öffentlich vollzogen wird. Prinzipiell ist dieser Vorgang wiederholbar, aber eine wiederholte Ordination ist bei Luther nicht bekannt. Die Handauflegung ist Sinnbild für die Bestätigung und Segensbitte, nicht aber Mitteilung einer Ordinationsgabe.

Der Verf. spart nicht mit Kritik an der bisherigen Forschung. Die künftige Forschung kommt an seinem die Quellen gründlich erschließenden Werk nicht vorbei. Die Aussichten, daß wesentlich neue Gedanken das Bild grundlegend verändern werden, sind gering. Ebenso unwahrscheinlich ist aber, daß hiermit das

letzte Wort zum Thema gesprochen wäre, denn das Vorverständnis färbt bei jedem Forscher die Interpretation der Befunde. Für sicher halte ich die Grundthese, daß Luther den Gedanken vom Allgemeinen Priestertum durchhielt, daß also nicht eine Entwicklung vom Delegations- zum Stiftungsgedanken führt. Zu fragen ist, ob die unterschiedlichen Fronten, an denen Luther kämpfen mußte, das Bild stärker beeinflussen, als es bei einer systematischen Darstellung erscheint. Gert Haendler schilderte 1979, wie die unterschiedlichen Situationen sich auf Luthers Haltung auswirkten. Das methodologische Problem, ob so praxisrelevante Themen wie die der praktischen Ekklesiologie bei Luther überhaupt systematisch zu klären sind, oder ob eine situationsbezogene Hermeneutik die Interpretation der Quellen bestimmen muß, wird sich nicht definitiv entscheiden lassen.

Halle/Saale

Eberhard Winkler

Neuzeit

Bernhard Gajek (Hrg.): *Johann Georg Hamann, Autor und Autorschaft*. Acta des sechsten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1992 (= Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft; Reihe B/Untersuchungen; Band 61) Frankfurt am Main u.a. (Verlag Peter Lang GmbH) 1996, 374 S., Abb., kt., ISBN 3-631-30592-3.

Die seit 1976 stattfindenden internationalen Kolloquien haben es sich zur Aufgabe gemacht, das Werk des Königsberger Philosophen, Philologen und Theologen Johann Georg Hamann (1730–1788) planvoll zu erschließen. Dem Kolloquium von 1992 ging es um das Thema „Autor und Autorschaft“, einen Bereich, der Hamanns Selbstverständnis als Schriftsteller und Philologe, seine Vorstellung von „Gott als Schriftsteller“ und der Welt als geschriebenem Text, darüber hinaus aber auch die Umsetzung dieser Vorstellungen in eine Fundamentalkritik der zeitgenössischen Literatur und deren philosophischen und theologischen Axiome beinhaltete.

Die auf dem Kolloquium gehaltenen und in dem vorliegenden Sammelband

veröffentlichten Vorträge gruppieren sich um folgende Unterthemen: Hamann als Schriftsteller (1.), der Gegenstand von Hamanns Autorschaft (2.), die Metaphorik „Gott als Schriftsteller“ – Schöpfung als Schrift (3.). Da Hamanns Werk und Wirkung die fachlichen und nationalen Grenzen überschreitet, wurden auf diesem Kolloquium die Hamann-Rezeption und Forschungen im russischen Sprachbereich thematisiert, was die drei abschließenden Aufsätze dokumentieren (4.).

1. Hamanns Autorschaft: In seinem Beitrag „Geschmack an Zeichen“ skizziert Michael Wetzel Hamanns sakramentales Verständnis von Autorschaft. Sie ist ausstehende „Gabe der Sprache“ im Sinne einer „generellen, sich dem subjektiven Zugriff entziehenden Sprache, deren Struktur nicht ideal oder funktional, sondern kondensierend ist. Sprache dient nicht einer ihr übergeordneten Idee oder Sache, sondern ist die sich in ihr mitteilende Sache selbst. Im „Verzehr“ ihrer Zeichen durch den Angeredeten ereignet sich eine der religiösen *communio* vergleichbare Gemeinschaft im sozialen Kontext. – Bernd Weissenborn untersucht in aufschlussreicher Weise die „Auswahl und Verwendung der Bibelstellen in J.G. Ha-

manns Frühschriften“ und stellt fest, dass nach Hamanns eigener Überzeugung der göttliche Autor der Bibel auch in Zitaten unmittelbar redet und als Ausleger seiner selbst tätig ist. – *Martin Rößler* untersucht „die Verwendung von Kirchenliedern in Hamanns Frühschriften“. Als Quellen der eher sporadischen Lied-Zitate überwiegen Lieder der Reformationszeit, des Barock und der Reform-Orthodoxie. Anders verhält es sich auffälligerweise bei den fünf Liedbetrachtungen, die sich überwiegend auf pietistisches Liedgut beziehen. „Die Polarität Reformation – Pietismus“ kann nicht aufgelöst werden. – „Polemik, ‚innere Figur‘ und Schuld“ stellt *Reiner Wild* als Strukturelemente der Produktivität und Kreativität Hamanns zusammen. Aus dem „Konflikt von Aggression und Narzißmus“ ergibt sich nach Wild eine „Aufspaltung“ der Adressaten Hamanns („innere Figur“) in die Gruppe der Freunde und dem feindlich gesinnten allgemeinen Publikum. Weil diese „Aufspaltung“ jedoch die Überwindung des genannten Konflikts nicht leisten kann, muss eine „innerpsychische Instanz“ postuliert werden, „in der die kreative Ambivalenz aufgehoben ist“. Der Vater des Autors. In ödipaler Verflechtung lässt Hamanns Autohandlung sich dann als von ihm als Autor und jener „inneren Figur“ gemeinsam gezeugtes „Kind“ begreifen. Bietet m.E. diese konsequent psychoanalytische Reduktion eine zwar einseitige, so doch interessante Innenansicht, so werfen Wilds Vermutungen über nicht verarbeitete „Schuldgefühle“ als produktiven Kräften dieser Autorschaft Fragen auf. Wird die für die Schuldproblematik zentrale Stellung des Golgatha-Motives mit seinen theologischen und biographischen Implikationen in der untersuchten Schrift methodisch ausgeklammert, dann muß es zu Missverständnissen kommen. – „Dialogische Rhetorik und Intertextualität in Hamanns ‚Aesthetica in nuce‘“ lautet der Beitrag von *Manfred Beetz*. Er zeigt, dass Hamanns Texte nicht nur das Gespräch mit gleichzeitigen Lesern suchen, sondern „Gesprächsverbindungen zwischen unterschiedlichsten Kommunikationspartnern [...] aus verschiedensten Epochen“ herstellen. Im Vorgriff auf postmoderne Ansätze liest Hamann die Wirklichkeit als „texte general“ (J. Derrida), in dessen „Stimmenvielfalt“ er sich selbst durch eine differenzierte Technik der Anspielung, Übernahme“ und „Kritik“ einschaltet. Ziel dieser „epochalen Intertextualität“ ist nicht die „Relativierung von Positionen und Kultursystemen“, sondern deren ty-

pologische Einbindung im Kontext der das Sein protologisch und eschatologisch umschließenden Gottesebenenbildlichkeit des Menschen als Voraussetzung für eine solche Hermeneutik. Auch der Beitrag von *Anne Bohnenkamp-Renken* beschäftigt sich mit diesem Thema: „Offenbarung im Zitat. Zur Intertextualität Hamannscher Schreibverfahren anhand von ‚Wolken‘“. – In seinem Beitrag „Von Gesichtszügen und Kreuzzügen“ stellt *Klaas Huizing* Hamanns „Physiognomik des Stils“ in einem Vergleich mit J. C. Lavaters Physiognomie vor. Im Gegensatz zu herkömmlichen Bewertungen weist er eine formale und inhaltliche Übereinstimmung zwischen den Briefpartnern Hamann und Lavater nach und stellt fest: „Hamann ist Physiognomiker, genauer Schriftphysiognomiker.“ Als solcher untersucht er das Gesicht“ der Schrift bis in seine scheinbar zufälligen „Runzeln“ hinein, weil er – wie Lavater im menschlichen Gesicht – darin einen „Ausdruck“ des Angesichts Jesu Christi zu finden hofft. – Ebenfalls eine interessante Beobachtung macht *Thomas Studer* in seinem Aufsatz „Rekonkretisierung als Schreibmotiv bei Hamann“. Danach findet sich bei ihm nicht allein die allfällige hervorgehobene „Kritik an zuviel Abstraktheit“, sondern auch eine „letztlich religiös motivierte Kritik an zuviel Konkretheit“, die sich m.E. am schärfsten in Hamanns im Briefwechsel mit Jacobi vorgestellten Spinoza-Kritik greifen lässt (dass hinter dieser doppelten Stoßrichtung die christologische Figur der Idiomenkommunikation steht, ließe sich ergänzend hinzufügen). Ob es freilich stimmt, dass, wie Studer meint, Hamanns „rekonkretisierende Schreibweise“ sich letztlich dadurch aufhebt, dass sie Ausdruck und Kompensation einer personalen ‚Abstraktion‘, nämlich derjenigen einer tiefen inneren Vereinsamung sei, die die von Hamann intendierte Kommunikation mit dem konkreten Leser unmöglich mache, scheint mir zweifelhaft zu sein.

2. Der Gegenstand von Hamanns Autorschaft: Helmut Weiß beschäftigt sich mit dem Verhältnis „Hamann[s] zu Hume und Kant“. Wichtig scheint mir hier der Hinweis zu sein, dass die linguistische Ausformung des Humeschen Empirismus durch Hamann Kants Erkenntnistheorie positiv ergänzen sollte. Hamanns Diktum „Vernunft ist Sprache“ bedeutet nicht die Identifizierung von Erkenntnis und (natürlicher) Sprache. Diese ist Bedeutung tragendes Zeichen, welches den Begriff ebenso wie den durch ihn begriffenen Ge-

genstand umschließt. Der Aufsatz besticht durch die Klarheit der Darstellung des hochkomplexen Themas. Die theologischen Hintergründe des hamannschen Erfahrungsbegriffes (Erfahrung als Offenbarung) werden freilich nur gestreift. – „Hamanns und Herders hieroglyphische Stile“ lautet das Thema des Beitrags von *Ulrich Gaier*. Er fragt nach den Ursachen für „das Bedürfnis nach hieroglyphischem Stil im 18. Jahrhundert und die ... Differenz zwischen den hieroglyphischen Stilen Hamanns und Herders“. Dieser bringt alternative Erklärungsmuster und Denkmodelle auf eine Weise miteinander ins Spiel, die jeden intellektuellen, freilich auch jeden weltanschaulichen „Alleinvertretungsanspruch“ schwächt, indem er ihn durch andere komplementiert. Hamanns mythologische und poetische Hieroglyphik wendet sich gleichfalls gegen den Machtanspruch des Rationalen, freilich mit dem theologischen Anspruch, der Rationalisierung des biblischen Gottes und seiner Geschichte entgegenzuwirken. Nach Herder, dem „frechen Schüler“ Hamanns, ist der Rückschritt hinter die vollzogene Rationalisierung des Sinnlichen durch die Aufklärung nicht mehr möglich. Das Dilemma läßt sich nur in einer Umdeutung der biblischen Geschichte von Sünde und Erlösung bewältigen: Sind die göttlichen Hieroglyphen für immer zerstört, muß der Mensch sich selbst zur sinngebenden Instanz des Göttlichen entwickeln. Dass und inwiefern Hamanns Stil ein Protest gerade auch gegen Herders idealistische Hieroglyphen war, sagt der Aufsatz nicht; er läßt vielmehr beide „Stile“ – im Sinne Herders – nebeneinander stehen. – Hamanns Verhältnis zu Herder spielt auch in dem folgenden Beitrag von *Elfriede Büchsel* eine Rolle: „Die parodierten Philosophen. Hamann zwischen Voltaire, Herder und Jean Paul“. Vorgeführt wird die unterschiedliche Funktion des Parodierens in je unterschiedlichen Kontexten. Voltaires zynische und satirische Pose wird von Hamann parodiert, um mithilfe kunstvoll „nachgespielte[r] Sprachgesten“ die Aufmerksamkeit des von Voltaire hofierten Friedrich II. zu gewinnen und gleichzeitig dem menschenverachtenden Relativitätsprinzip Voltaires (alle Menschen sind gleich in ihrer Dummheit) den neutestamentlichen Ruf zum Glauben entgegenzusetzen (alle Menschen sind gleich in ihrer Verantwortung vor Gott). Herders Schrift über den Ursprung der Sprache wird von Hamann parodiert, um die Unhaltbarkeit seiner Hypothese einer inne-

ren Sprachentwicklung stilistisch, d.h. im sprachlichen Vollzug bloßzulegen. Ein Blick auf Jean Pauls Parodie der Fichteschen Philosophie läßt eine Nähe zu Hamann erkennen. Beiden geht es um „die Erschütterung philosophischer Autoritäten“ von einer freilich unterschiedlich geprägten Frömmigkeit aus.

3. Die Metaphorik „Gott als Schriftsteller“ – die Schöpfung als Schrift: Mit einer Fülle von Belegen geht *Joachim Ringleben* in seinem Beitrag „Gott als Schriftsteller“ der Geschichte dieses Topos nach und zeigt dessen kondensierend-theologische Struktur auf. Er sieht hier etwas „genial Neue[s]“, denn Gott wird eben nicht ... als Schöpfer ... oder himmlischer Herrscher tituliert, sondern mit dem Namen für einen bürgerlichen Beruf von eher zweifelhaftem sozialen ... Status.“ Dass ausgerechnet Kierkegaard diese Metapher „zum Anwalt einer Rechthaberei metaphysischen Ausmaßes“ gemacht hat, indem er den Leser in einer Hamann völlig fremden Weise zu völliger Passivität verurteilt, ist in der Tat bemerkenswert. Man kann ergänzen, dass die Kontingenz menschlichen Eigensinns für Hamann gerade die „Materialien“ des göttlichen Schriftstellers sind und seinem Werk die typisch menschliche Physiognomie aufprägen. – In dem Beitrag „Hamanns Bufon-Kommentar und seine sprachtheologische Deutung des Stils“ zeigt *Hans Graubner* in beeindruckender Weise die Systematik des hamannschen „Stylos atrox“ durch die Gegenüberstellung sogenannter „Bildergefüge“ und die schichtweise Freilegung des jeweiligen metaphysischen Status“ derselben. Grundlegend ist der Gegensatz von „Schweigen“ und „Geschwätz“; sie sind Kennzeichen guten oder schlechten Stils „in Schrift und Rede“. Das „Geschwätz“ steht dabei nicht nur für die aufgeklärte Philosophie, sondern für das widergöttliche „Machen der Rede“, welches sich der „Empfängnis“ von Wort und Erkenntnis verweigert. Das stilistische „Schweigen“ hingegen läßt den einzigen, hinter allen Autorschaften stehenden „Autor“ zu Wort kommen und ahmt die heilige „Sparsamkeit“ seiner Schreibart nach. Hinter diesen stilistischen Gegensätzen steht bei Hamann nichts weniger als der unaufhebbare Gegensatz von göttlicher Selbstmitteilung (sie ist dem Menschen eingeprägt) und menschlicher Mitteilung (sie ist wesentlich mündlich), die sich freilich trotz der Differenz „auf der heilsgeschichtlichen Skala der Mündlichkeit zwischen Schweigen und Geschwätz“ jener annähern

kann. Das „Ringens um ein ökonomisches Kleinhalten dieser Sündendifferenz ... ist Ursprung und Triebkraft von Hamanns Miniaturautorschaft“, die freilich darauf zielt, dass der Stil in der Einheit von „Selbsterkenntnis“ und Tat „Leben gewinnt“, das Wort Gottes also nicht nur empfängt, sondern „schreibend“ aus- und weiterträgt. – „Zur theologischen Dramaturgie in Hamanns Autorschaft“, so lautet der Beitrag von *Johannes von Lüpke*. Dramatisch ist Hamanns Werk in der Vielfalt sprachlich inszenierter Beziehungen; theologisch läßt sich diese Dramaturgie qualifizieren als „Einheit von menschlicher Produktion und göttlicher Schöpfung“. Das bedeutet, dass Hamann, „pantomimisch sich den Gestalten der zeitgenössischen Schriftstellerei anpassend“, der aufgeklärten Vernunft den Spiegel ihres unreflektierten Nachahmungstriebes vorhält und so, in bewusstem Verzicht auf eigene Originalität, das einzig wahre „Original“, nämlich den sich selbst entäußernden Christus, initiiert. „In solcher Selbstentäußerung ... vollendet sich menschliche Autorschaft, indem sie an der Autorschaft Gottes teilgewinnt.“ Der „dramatische Knoten“ der Sünde ist demnach mit dramatischen Mitteln zwar zu bezeugen, jedoch nicht zu lösen; er erfordert das „Dazwischentreten Gottes“. Die im „Leiden“ des Gekreuzigten zutage tretende göttliche „Tätigkeit“ entzieht sich der „Schau“, nicht aber dem Glauben, der im Hören auf das Wort die Einheit von „reiner Kontemplation“ und „reiner Tätigkeit“ darstellt.

4. Der letzte Teil enthält: „Ostpreussisch-russische Wechselbeziehungen in Königsberg zur Zeit Johann Georg Hamanns“ von *Joseph Kohnen*, „Vladimir Kozevnikov und sein Hamann-Buch aus dem Jahre 1897, eine Episode aus der russischen Hamann-Rezeption“ von dem inzwischen verstorbenen *Aleksandr Michailov* und „Zur Logik der Kultur. Kant, Hamann und Russische Slavophilie über Aufklärung“ von *Vladimir Bryuschinkin*.

Das Buch beeindruckt durch die Fülle neuer Einsichten zu Hamanns Werk aus einer Vielzahl sich einander ergänzender Perspektiven. Der Zugang zu ihm bleibt mühsam, aber ist er gefunden, erweist sich das metakritische Verfahren, selbst wenn man das dafür grundlegende christliche Vorverständnis nicht teilt, als gangbarer Weg zum Verstehen der Welt und zum Verstehen der Bedingtheit dieses Verstehens, der manchen Umweg, vielleicht auch manchen Holzweg ersparen kann.

Gundersweiler Friedemann Fritsch

Immanuel Carl Diez: Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen – Jena (1790–1792), hrg. v. Dieter Henrich. Unter Mitwirkung von Jürgen Weyenschops. Mit Beiträgen von Johann L. Döderlein, Anton F. Koch, Pol Schmoetten; Marcelo Stamm, Violetta Waibel, Stuttgart (Klett-Cotta) 1997, CXXIV, 1091 S., geb., ISBN 3-608-91659-8.

Von der Kirchen- und Theologiegeschichtsforschung kaum zur Kenntnis genommen sind in den letzten Jahrzehnten erhebliche Fortschritte erreicht worden, was das Verstehen der Entwicklung der idealistischen Philosophie von Kant zu seinen originellen Rezipienten und damit einen der kreativsten Vorgänge in der deutschen Geistesgeschichte anbetrifft, ein Geschehen, in das die Theologiegeschichte gleichwohl eminent involviert war. Zu danken sind diese Erfolge den neuen kritischen Editionsunternehmen der Werke Fichtes, Hegels und vor allem Schellings sowie dem wachgebliebenen breiten Interesse an Hölderlin und dem beharrlichen Forschungsimpetus einzelner Philosophiehistoriker wie Dieter Henrich und seiner Mitarbeiter. Die präziseren Einsichten verdanken sich immer wieder einer beachtlich verbreiterten Quellenbasis.

Als einer der Vermittler Kant'scher Philosophie an das im Tübinger Herzoglichen Stipendium (Stift) ausgebildeten Dreigestirn Hegel, Hölderlin und Schelling begegnet in den Quellen der als kantischer Enragé bezeichnete Immanuel Carl Diez (1766–1796), 1790f. Stiftsrepetent, danach in Jena zur Medizin übergewechselt und früh in Wien als Arzt an einer Infektion gestorben. Die „Restitution“ dieses „Vergessenen“, beteiligt dargestellt in einer ersten Einleitung (S. XVII–L), ist der jahrzehntelangen Bemühung Dieter Henrichs zu danken, der beharrlich die Wirkungen und Spuren verfolgt hat, die Diez in der Entwicklung der idealistischen Philosophie hinterlassen hat bei seinen Mitstudenten Friedrich Immanuel Niethammer und Friedrich Gottlieb Süßkind, die später in den Konsistorien der evangelischen Kirche Bayerns bzw. Württembergs Karriere gemacht haben (vgl. die Kurzbiographien S. IC – CIV). Über die diffizilen und beharrlichen Recherchen nach Dieziana in der Universitätsbibliothek Tübingen und in der Familie Niethammer-Döderlein wird S. 789–918 eigens ausführlich berichtet, womit man an einer mustergültigen Nachlaßsuche partizipieren

kann. Die philosophiegeschichtliche Einordnung „des selbstdenkenden Kantianers“ Diez erfolgt in einer zweiten Einleitung (S. LI – XCIII). Dabei erweist sich vor allem der Einfluß von Diez auf die Modifizierung der Kantrezeption von Karl Leonhard Reinhold in Jena. Bei Diez selbst lief seine Offenbarungskritik auf eine Absentierung vom Christentum oder „Apostasie“ hinaus. Eine der Fronten bildet dabei auch der Tübinger Supranaturalismus Gottlob Christian Storrs und seines Schülers Johann Friedrich Flatt mit ihren apologetischen Beweisstrategien für die christlichen Offenbarung.

Die eigentliche Edition wird in fünf Abteilungen (1–349) geboten, wobei das lediglich medizinhistorisch interessante Material übergangen ist. Es handelt es sich um die 1790–1792 geschriebenen Briefe von Diez an den bereits in Jena weilenden Niethammer (A 1–20), in denen u.a. bereits die Auseinandersetzung mit Reinhold erkennbar wird. Aus den Jahren 1794–1796 stammen nochmals 8 „letzte Briefe“ an Niethammer. Die Abteilung B bietet die Schriften „Über die Rechtmäßigkeit der Unterschrift unter die symbolischen Bücher“, „Über die Möglichkeit einer Offenbarung“ und über die Eschatologie von Mt 24,29 ff., also sämtlich auch theologiegeschichtlich relevante Texte. Aus der Korrespondenz mit Süßkind sind nur dessen 13 immerhin instruktive Briefe von 1790f. erhalten. Die Briefe von Diez an seine Eltern aus Jena (1792–1794) beleuchten vor allem den dortigen Hintergrund. Die Texte sind gelegentlich, z.B. was Namen anbetrifft, als Zugeständnis an den modernen Benutzer modernisiert. Dies läßt sich jedoch hinnehmen, da der Apparat die ursprünglichen Formen bietet. Die eigentlich durchweg kompetente Kommentierung der Texte (253–786) ist sehr ausführlich gehalten. Dies ist durchaus berechtigt. Ohne eingehenden Kommentar würde es schwierig sein, an den ideellen und ideengeschichtlichen Gehalt des Materials heranzukommen. Die Mitarbeiter an der Edition A. Fr. Koch und P. Schmoetten haben bereits Untersuchungen über die edierten Texte, u.a. betr. die Beurteilung der symbolischen Bücher (Bekennnisschriften) und die Möglichkeit einer Offenbarung beigesteuert (921–1051). Eine derartige Auswertung im Rahmen einer Edition ist nicht ganz gewöhnlich und beansprucht zusätzlichen Umfang. Der Theologiehistoriker wird gleichwohl dafür dankbar sein. Der Bildteil am Schluß (1053–1069) vermittelt einige Anschauung.

Wie unterschiedlich die bedeutende Kantrezeption in Tübingen und dort vor allem im Stift verlief zwischen radikaler Abkehr von der christlichen Tradition, apologetischen Reaktionen und Bemühung um neue Synthesen, war bisher schon von Hegel, Hölderlin und Schelling sowie ihren Lehrern und Repetenten bekannt. Mit den Dieziana gewinnt man genaueren Einblick in die Vorgeschichte und die Kontexte dieser Prozesse. Die Konstellation stellt sich freilich nicht erheblich verändert dar. Neben dem über seinen frühen Radikalismus nicht mehr hinausgekommenen Diez stehen seine später wieder kirchlich und theologisch angepaßten Freunde Niethammer und Süßkind. Ferner bestätigt sich, daß der Tübinger Supranaturalismus immerhin mehr als ein billiger Popanz gegenüber den Kantianern war, auch wenn seine Position sich auf die Dauer letztlich nicht halten ließ.

Münster

Martin Brecht

Heim, Manfred (Hrg.): *Die Beschreibung des Bistums Regensburg von 1723/1724* (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Beiband 9), Regensburg (Verlag d. Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte) 1996, 857 S., ISSN 0945-1722.

In den letzten Jahren sind für das Bistum Regensburg Visitationsprotokolle und Matrikeln herausgegeben worden, so das Regensburger Visitationsprotokoll von 1508 von Paul Mai und Marianne Popp im Jahre 1984, das Regensburger Visitationsprotokoll von 1526 von Paul Mai 1987 und schließlich „Das Bistum Regensburg in der bayerischen Visitation von 1559“ ebenfalls von Mai im Jahr 1993. Hat sich also der Regensburger Diözesenarchivdirektor mit den Visitationen beschäftigt, so hat der Münchener Kirchenhistoriker Manfred Heim in kurzen Abständen 1990 die Matrikel des Bistums Regensburg vom Jahre 1665, die vom Erzdechanten Gedeon Forster stammten, 1992 die „Heckenstaller-Matrikel des Bistums Regensburg (1782–1787)“ und im Jahre 1993 die Matrikel des Bistums Regensburg vom Jahre 1600 ediert. Alle diese Bände sind in den „Beiträgen zur Geschichte des Bistums Regensburg“ erschienen. Das gleiche gilt für den hier anzuzeigenden, ebenfalls von Heim herausgegebenen, voluminösen Beiband 9 über die Beschreibung des Bistums Regensburg von 1723/1724.

Nach einem sehr detaillierten Inhaltsverzeichnis, in dem der Inhalt der fünf Bände der Beschreibung im einzelnen aufgeschlüsselt wird, bietet Heim eine instruktive, kurze Einführung in die vom Regensburger Bistumsadministrator und Weihbischof Gottfried Langwerth von Simmern (1669–1741) stammende Beschreibung des Bistums. Auf die Einführung folgt ein sehr interessanter Anhang mit dem „Seelenstand des Bistums Regensburg 1723/1724“. Dort sind für dieses Stichjahr die Einwohnerzahlen, die Zahlen der Kommunikanten, der Eheschließungen, der Getauften und der Verstorbenen für alle Pfarreien der Diözese in Tabellen, nach Erzdekanaten bzw. Dekanaten geordnet, aufgeführt. Es handelt sich hier um eine außergewöhnlich instruktive, detaillierte statistische Quelle, wie wir sie in dieser Vollständigkeit für diese Zeit sehr selten kennen. Die Diözese Regensburg hatte damals demnach 453.198 Menschen und 351.107 Kommunikanten.

Dann kommt in lateinischer Sprache der Text der Beschreibung des Bistums von 1723/1724, die „Designatio parochiarum 1723/24“, d.h. im einzelnen der Aufruf und Fragenkatalog des Bistumsadministrators und Weihbischofs Gottfried Langwerth von Simmern vom 15. November 1723 (1ff.), der Status der Kirchen, Kapellen und Altäre der Reichsstadt Regensburg vor der evangelisch-lutherischen Reformation und dann der Zustand der Kirchen und Pfarreien in den Erzdekanaten Regensburg (15 ff.), Donaustauf (20 ff.) und Pondorf (38 ff.), sowie den Dekanaten Allersburg, Aufhausen, Laberweinting, Vohburg a.d. Donau, Pürkwang (Kehlheim), Altheim, Schierling, Oberpiebing (Pilsting), Pförring, Dingolfing, Rottenburg a.d. Laaber, Frontenhausen, Mainburg, Amberg, Nabburg, Windischeschenbach (Kemnath), Beidl (Eger), Degendorf, Cham, Schwandorf, Laaber, Leuchtenberg.

Der umfangreiche Text, der nicht durch Anmerkungen kommentiert wird, ist durch mehrere ausführliche Register erschlossen, und zwar, durch ein Personen-namensregister (ohne Heilige), ein Register der „Heilige(n), Feste und sonstige(n) Titel der Kirchen, Kapellen, Altäre und Benefizien“, ferner durch eines der Patrozinien der Kirchen und Kapellen und schließlich ein Ortsnamenregister. Auf S. 857 folgt noch eine instruktive Karte des Bistums Regensburg.

Diese Quellenedition Heims stellt eine wertvolle Fundgrube für Kirchenhistoriker, aber auch für Allgemeinhistoriker,

Kultur- und Bildungsgeschichtler, Sozial- und Wirtschaftshistoriker und Volkskundler dar, wo man nicht nur über das oben Erwähnte detaillierte Auskünfte erhält, sondern auch etwa über die materiellen Verhältnisse der Pfarreien, die jeweiligen Zensuseinnahmen, die Zahl der abgehaltenen Prozessionen, über das Alter, die Ausbildung und die Zeit des Wirkens der Pfarrer und Kooperatoren, der Schullehrer etc.

So handelt es sich hier, alles in allem, um die Edition einer sehr instruktiven und interessanten Quelle, deren Lektüre, eingehende Analyse und Auswertung sehr zu empfehlen sind. Das Buch ist, so kann man sagen, ein sehr wertvoller Band und ein wichtiger Beitrag der Kirchen-, Bildungs-, Sozial- und Wirtschafts-geschichte des 18. Jahrhunderts.

Mainz

Peter Claus Hartmann

Schlögl, Rudolf: Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840 (= Ancien Régime, Bd. 28), München 1995, 447 S., geb., ISBN 3-486-56080-8.

Säkularisierung kam keinesfalls erst als Folge revolutionärer Eingriffe zum Durchbruch; die Säkularisation hatte in der Säkularisierung eine lange Vorgeschichte. Die Geltung dieser Prämissen ist für den französischen Raum seit Michel Vovelles Studien über barocke Frömmigkeit und Dechristianisierung in der Provence ein unverzichtbarer Bestandteil des brennend aktuellen Säkularisierungsthemas geworden. Rudolf Schlögl kommt in seiner Habilitationsschrift zu weitgehend gleichen Ergebnissen (327). Bildung und sozioökonomische Determinanten sind die entscheidenden strukturierenden Faktoren, die den Wandel religiöser Einstellungen und mentaler Dispositionen im Heraufziehen der bürgerlichen Gesellschaftsordnung steuern. Sein Vergleich der katholischen Städte Aachen, Köln und Münster ist gleichwohl mehr als eine schlichte Übertragung französischer Vorläufer auf das deutsche Beispiel. Schlögl hat von der französischen Religionssoziologie und ihrer internen kritischen Diskussion viel gelernt, so dass die eingangs angestellten theoretischen Überlegungen einen bestimmenden Einfluss auf das Quellensample nehmen konnten (vgl. 20). Schlögl hat die aus der französischen Forschung einschlägig bekannte Quellen-

gruppe der Testamente um Totenzettel und Buchinventare aus Nachlassverzeichnissen bedeutend erweitert und die darin stets nur knapp aufscheinende religiöse Diskursmatrix durch einen steten Rückgriff auf die theologische Diskussion entscheidend aufgehellt. Der Ertrag dieser konsequenten Einbeziehung des gesellschaftlichen Wissens für die semantische Erschließung der knapp und standardisiert formulierenden Massenquellen ist enorm. Stand Vovelle bezüglich der Quellenauswahl und ihrer methodischen Umsetzung Pate, bildet neben weitgehend unausgesprochenen Anleihen bei Pierre Bourdieu vor allem Niklas Luhmanns Systemtheorie der funktionalen Differenzierung die theoretische Basis der Studie (mit bewußter Entscheidung gegen Max Weber, der Religion nur als „kulturelles Phänomen ohne soziale Realität *sui generis*“ zu fassen vermochte, 22). Indem sich die altständische hierarchische Gesellschaftsordnung des Ancien Régime auflöste oder gewaltsam zerschlagen wurde, machte sie zunehmend einer bürgerlichen Gesellschaftsordnung Platz, in der sich mehrere gleichberechtigte Teilsysteme (Politik, Wirtschaft, Kultur, Gesellschaft) nebeneinander und mit je eigengesetzlicher Handlungslogik und relativer Autonomie ausbildeten. In diesem fundamentalen Umbruchprozess hatte sich auch Religion neu zu verorten. War sie als übergreifende Deutungskategorie im ständischen Modell omnipräsent und omnivald gewesen, differenzierte sie sich nun selbst zu einem solchen gesellschaftlichen Teilsystem mit einer eigenen „Funktionalität“ aus, musste sich aber aus allen anderen Sektoren zurückziehen bzw. wurde aus ihnen verdrängt. Die theologischen, institutionellen, gesellschaftlichen und mentalen Folgen dieses Wandels, die sich nicht nur aufgrund der Quellenauswahl, sondern aufgrund der Betroffenheit der Personengruppen selbst in den Städten am ehesten und reinsten beobachten lassen müssten, sind der zentrale Gegenstand des Interesses. Es entfaltet sich ein beeindruckendes Panorama, dem der Autor vor allem durch eine äußerst feinnervige, alle Einzelheiten auslotende, umsichtig Beziehungen knüpfende und gleichzeitig großzügige Überblicke gewährende Vorgehensweise eine außerordentliche Dichte verliehen hat. Die wichtigsten Ergebnisse:

Das I. Kapitel befasst sich mit der Entwicklung des gesellschaftlichen Wissens in Konkurrenz zur Ungebrochenheit des Glaubens. Der Aggregatzustand der Ständegesellschaft verflüssigte sich zuneh-

mend: Bildung und Sachwissen konkurrierten mit den durch Geburt erworbenen gesellschaftlichen Status- und Rollenzuschreibungen, was auch das Verständnis von Autorität nachhaltig veränderte. Das betraf auch den Klerus, über den der Zugang zur Schriftkultur lange fast ausschließlich vermittelt war: Mit dem steigenden Grad städtischer Alphabetisierung, eruiert an den Unterschriften der Testamente, wurde er zu einer eher konservativen bis ancestralen Bildungselite, deren Vorsprung in Bezug auf elementare Kulturtechniken sich stetig verminderte (57). Das Wissen wurde zur Konkurrenz des Glaubens, weil das naive Kindschftsverhältnis gegenüber der Autorität sich nicht mit einem individualisierten Selbstvertrauen und mit elitären Distanznahmen vertrug (75). Der Buchbesitz der Laien zeigt dann: Während das große Interesse an gesellschaftlichen, politischen und historischen Fragen sich nur unwesentlich veränderte, stellte das medizinisch-naturwissenschaftliche Denken für den kleinen sich bildenden Ausschnitt der intensiven Leser den eigentlichen Ersatz für religiöse Lektüre dar (85, 89). Die Bedrohung des Religiösen ergab sich weniger aus dem noch keimhaften Zustand als aus der darin unumkehrbar eingeleiteten Entwicklung (94). Für die religiöse Literatur der Laien gilt gleiches: „Belehrende“ verdrängte „barocke“ Erbauung (104 f.), ebenso die Kasuistik und die darin ausgedruckte „Bußmechanik“ (109). Die auf der Regierungs- und Verwaltungsebene geführte Auseinandersetzung um die Klerikerbildung in Münster (110) eröffnet einen klaren Zugriff auf den intellektuellen Hiatus, dem Religion seit der Aufklärung generell ausgesetzt war und der auf den extremen kulturellen Divergenzen ihrer Mitglieder zwischen Bildung und Analphabetismus beruhte (111). Insgesamt wird am Vordringen der profanen Wissensbestände die Separierung der sozialen Lebenswelten und die abnehmende Integrierbarkeit des Religiösen in die anderen Felder der Gesellschaft deutlich (126). Glaube und Religion werden dadurch nicht unmöglich, aber verschoben sich in ihrer Bedeutung erheblich: „Die Kirche verlor ganz allgemein an Autorität in der kulturellen Sphäre der urbaneren Gesellschaft.“

Im II. Kapitel wird die Entwicklung der Kirchenreligion zu einem gesellschaftlichen Teilsystem beschrieben. Es beruht weitgehend auf Sekundärliteratur und schildert zunächst die weithin bekannten institutionellen, theologischen und kano-

nistischen Umbrüche zwischen Kirche und Staat, den Umbau der Adels- zur Bischofskirche, das veränderte Verhältnis von Klerus und Gemeinde, mit Hilfe der Luhmannschen Terminologie der Gesamtperspektive des Themas angepaßt. Forschungsgeschichtlich ist dieser Perspektivwechsel insofern von Bedeutung, als er den aufgeklärten Katholizismus als einen wesentlichen und geradezu unverzichtbaren Bestandteil dieser Wandlungsprozesse des Verhältnisses von Kirche, Staat und Gesellschaft erkennen läßt, weil die barocke Religiosität zwar innerhalb des entstehenden katholischen Teilsystems Gläubigkeit kenntlich machen und der Integration wie Abgrenzung dienen konnte, aber nicht in der Lage war, interaktiv mit den sich verselbständigenden Faktoren Staat und Gesellschaft in Beziehung zu treten und „Beteiligung (zu) organisieren“ (143 f.). Die moralische Bewährung in der christlichen Gestaltung des Lebensvollzuges („Tugend“ statt „Sünde“), wie sie die katholische Aufklärung propagierte, erschien hier ungleich gewichtiger. Die Umsetzung dieser theoretischen und organisatorischen Veränderungen in das Verhältnis von Klerus und Gemeinde aber bildete bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts jene Belastetheit heraus, die daraus herrührte, dass die Geistlichkeit auch bei strenger Selbstprüfung ihre Umwandlung zur Funktionselite als gelungen betrachten musste und durfte, ohne deshalb an Autorität und Einfluß wieder zu gewinnen (145 f.). Die dem zugrundeliegende Überführung des ständischen Klerus als einer Respektperson, dessen Würde sich in Possession und Weihe konstituierte, in einen bürgerlich-funktional bestimmten Geistlichen, der sich durch Profession und Seelsorge profilierte, wird erneut entlang der Sekundärliteratur zu Bildung und Disziplinierung des Klerus beschrieben (149 f.). Dass dennoch der Klerikerstand für das Bürgertum sowohl als Versorgungsinstitut wie als Heilsgarant zusehends an Attraktivität verlor, belegen die hier herangezogenen Quellen durch das Schwinden geistlicher Begünstigter (v.a. Verwandter) aus den Testamenten (168). Das aus der Perspektive der sich ausbildenden gesellschaftlichen Teilsysteme staatliche und kirchliche Formierung dennoch nach wie vor eng verzahnt blieben, belegt der Ausbau der Pfarrei und die Zurückdrängung der Ordensseelsorge innerhalb der Volksaufklärung. Was schon theologisch als Aufgabe der Volksaufklärung benannt worden war, wurde nun

auch organisatorisch verfestigt: die gemeinwohlbefördernde und staatstragende Funktion von Glauben und Kirche (177).

Das III. Kapitel beruht auf der ausführlichen Auswertung der Testamente zur Eruierung von „Frömmigkeit und Glaube im Angesicht des Jenseits“: Schlögl verdeutlicht zunächst die religiöse Dimension des Testaments unter Rückgriff auf die bereits von Bernhard Groethuysen beschriebene latente Spannung von Immanenz und Transzendenz im bürgerlichen Bewusstsein. Der asketischen Dimension des Glaubens, mit dem Streben nach Vermögenserwerb unvereinbar, wurde gleichsam nachträglich im Stiftungswesen Rechnung getragen, wobei die Testamentsformeln diesen Vorgang sprachlich sublimierten (182). Zunehmend aber trat das profane Erwerbsstreben aus dem Schatten des christlichen Armutsideals. Der ausgebaut christliche Formelapparat schwand. Ganz ähnlich verlief die Entwicklung bei der Profanierung der Zeit: so wenig man sich dem Revolutionskalender ganz akkomodieren mochte, so wenig griff man nach seiner Überwindung auf die alten christlichen Zeitmaße zurück – das Zeitempfinden hatte sich profaniert (195). In der dahinterstehenden „Theologie der Laien“ werden folgende Veränderungen sichtbar: Gott wandelt sich vom strafenden zum liebenden, gleichzeitig aber zum der Welt entrückten Gott (auch hier lebt die Arbeit ganz von Groethuysen'schen Inspirationen). Diese zunächst ausschließlich an theologischen Quellen exemplifizierten Verschiebungen hinterließen auch in den Testamenten trotz des relativ starren Formelapparates ihre Spuren (202). Hervorzuheben ist hier der Ertrag der oben beschriebenen Methode: die knappen und schematischen Veränderungen in der Massenquelle gewinnen erst durch die Hinterlegung einer explizit theologischen Diskursfolie an Strahlkraft. Deutlich betrifft der Schwund auch die auf die katholische Rechtfertigungslehre bezogenen Testamentsformeln. Dahinter vermutet der Autor „eine schmerzhaft Verletzung des erstarkenden neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins, zu behaupten, der Mensch sei ohne Gnade und stellvertretende Genugtuung zum Heil aus eigener Kraft nicht fähig“ (207). Auch der Umgang mit dem Tod und den Toten veränderte sich mit dem bürgerlichen Zug zur Säkularisierung: Man verdrängte die Toten institutionell und organisatorisch aus dem Bereich der Lebenden, vor allem aus dem sozialen und rituellen Umkreis der

Stadt; der ihnen gewidmete religiöse Kult des Leichenbegängnisses verlagerte sich vom aktuellen Geschehen im kirchlichen Sozialraum hin zu einem familiären Totengedenken, der sich um das Grab und dessen Gestaltung gruppierte, während das Begräbnis selbst sein semantisches und soziales Feld tauschte: aus dem „christkatholischen“ wurde das „standesgemäße“ Leichenbegängnis. „Der Totenzettel sagt am Ende nichts anderes als das Testament: Tod, Sterben und Totengedächtnis hatten aufgehört, ausschließlich Teil des kirchlich-religiösen Bedeutungsgefüges zu sein“ (280).

Das IV. Kapitel, „Frömmigkeit und Glaube im Angesicht des Lebens“, geht aus von den Spannungen des Individuums, zwischen bürgerlicher und christlicher Existenz im Rahmen der funktionalen Differenzierung zu einer einheitlichen Identität zu gelangen. Diese eingangs mit vorwiegend systemtheoretischem Vokabular entwickelten Bewältigungsschwierigkeiten der Moderne spiegeln sich auch in den Lebensbeschreibungen auf den Totenzetteln, welche die bürgerlichen „Vorstellungen von einer biographischen Einheit der Person ordneten“ (296). In dieser Personkonstituierung spielte die Religion eine bedeutende Rolle, z.B. über die mythische Introspektion, über die „Selbstthematization“ (Alois Hahn) in der Beichte oder über die Vorbildwirkung von Heiligen. Die Gattungsgeschichte der Totenzettel löst aus der im Ancien Régime vor allem ständisch definierten Individualität zunehmend persönlichere Karriermuster und christlich geprägte Persönlichkeitsentwicklungen heraus. Gerade letztere aber machen mit ihrer Ausfaltung nach 1800 eine rasche Säkularisierung der Identitätssemantik durch. In den Reihungen, mit denen die Totenzettel den Verstorbenen qualifizierten, bildete sich mehr und mehr die von der modernen Gesellschaft zugemutete Rollendifferenzierung ab, die Person erscheint als „Rollenbündel“, obwohl die Aufsummierung diesen Umstand und die in ihm enthaltenen Spannungen sprachlich gerade verschleiern sollte. Die christliche Grundorientierung nahm in diesem Prozess zwar noch keine Randlage ein, erschien aber doch als beigeordnetes Moment, auch dies allerdings mit bedeutenden sozialen Nuancierungen. Der Prozess bürgerlicher Säkularisierung ist hier besonders fein nachgezeichnet, weil er keinesfalls gleich als vollständige Entchristlichung einherkam. Vielmehr verlor Religiosität den Status einer „letzten Bedeu-

tung“, blieb aber im Rahmen bürgerlicher Wohlanständigkeit und als Außenlenkung durch öffentliche Wertschätzung unverzichtbar, ebenso als Arsenal und Anhaltspunkt von Haltungen und Handlungen, Differenzierungen und Distanzierungen (meisterhaft beschrieben und zusammenfasst 333 f.). So degenerierte Religion – zunächst nur tendenziell – zur Rhetorik und Ästhetik, und diesen Wandel spürte das Bürgertum um so schmerzhafter, je redundanter es sich selbst „ungeheuchelte“ und „echte“ Frömmigkeit attestierte und suggerierte. Aus dem öffentlichen Raum ausgeschieden, verband sich Religion zunehmend mit Familie, Ehe und Privatheit.

Sprachlich sehr nuanciert, ist das Buch geradezu bannend, wenn auch keineswegs einfach zu lesen. In seiner konsequenten Ausrichtung an Luhmanns Systemtheorie wirkt der Band inhaltlich, aber auch terminologisch sehr geschlossen, wenn auch zuweilen etwas gezwungen. Und das Bannende dieser Sprache ist nicht frei von suggestiven Elementen und subtilen Wertungseinstreuungen. Bisweilen trägt die Sprache mehr von der Beweislast als das argumentative, vor allem statistische Material. An dieser Stelle sei noch darauf verwiesen, dass der Autor den Textteil nicht mehr als nötig mit Graphiken (insg. 56) und Zahlenreferaten belastet hat, im Anhang aber ausführlich Rechenschaft ablegt (42 Tabellen mit z.T. ausführlichen Textbeispielen, 15 Graphiken).

Fazit: Schlögl hat mit dieser Habilitationsschrift zweifellos die Maßstäbe eingeholt und gesetzt für das theoretische und reflexive Niveau, auf dem sich die Diskussion fortan bewegen wird; das Buch verdient ausführliche Diskussion und lädt dazu ein. Thematisch und methodisch hat er – mindestens für den deutschsprachigen Raum – eine Goldader angegraben. Ebenso klar wie die distinkten Ergebnisse zeichnen sich die zukünftigen Forschungsdesiderata ab. Das kluge und akribische Buch hält sehr differenzierte Einsichten bereit, selbst wo der Leser nicht allen Thesen folgen kann.

(Fertiggestellt 1995)

Tübingen

Andreas Holzem

Wilhelm Haefs: *Aufklärung in Altbayern. Leben, Werk und Wirkung Lorenz Westenrieders*, (ars una) 1998, 1178 S., Ln., geb., ISBN 3-89391-352-1.

Der Münchener Priester, Pädagoge, Literat und Historiker Lorenz Westenrieder (1748–1829) ist vor allem durch seine populären Darstellungen der bayerischen Geschichte und Volkskultur und durch sein langjähriges Wirken als Sekretär bzw. Direktor der Historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften bekannt geworden. Mit Anton von Bucher und Ludwig Fronhofer gehörte er zu den führenden Persönlichkeiten der obrigkeitlich eingeleiteten gemäßigten Aufklärung unter Maximilian III. Joseph. In erster Linie wollte er als Volkserzieher wirken. Mit seinem umfangreichen literarischen Werk, das neben historischen Monographien und Periodika auch Dramen, Satiren, Reisebeschreibungen, Abhandlungen zur Pädagogik und zur Poetik und einen empfindsamen Roman umfaßt, konnte er erstmals eine literarische Öffentlichkeit in Altbayern etablieren.

Nachdem Rolf Wünnenberg 1982 eine populäre Biographie Westenrieders veröffentlicht hatte, liegt nun endlich auch die maßgebliche Werkmonographie des Germanisten Wilhelm Haefs im Druck vor. Es handelt sich um die überarbeitete Fassung seiner Münchener Dissertation von 1986 (!). Die seither erschienene Literatur ist in den Anmerkungen verarbeitet; der neue Aufsatz von Wolfgang Albrecht (in: Ders. [Hg.], *Das Angenehme und das Nützliche*, Tübingen 1997, 113–145) ist nicht mehr berücksichtigt.

Haefs hat das gesamte literarische Werk sowie den handschriftlichen Nachlaß (Tagebücher, Briefschaften) Westenrieders gesichtet; im Anhang ist der Arbeit erstmals ein vollständiges Werkverzeichnis mit Standortnachweisen beigegeben. Im wesentlichen chronologisch fortschreitend, analysiert der Vf. in insgesamt 27 Kapiteln – zwischen die werkgeschichtlichen sind historisch-biographische und systematische Ausführungen eingeschaltet – sämtliche Schriften Westenrieders und ordnet sie in ihren jeweiligen geistesgeschichtlichen, literarischen, politischen und biographischen Kontext ein. Dabei erweist er sich als guter Kenner der Literatur der Aufklärung und der Empfindsamkeit wie der bayerischen Landesgeschichte. Aus dem Nachlaß kann Haefs manche Zuschreibung anonymer und pseudonymer Schriften an Westenrieder erstmals schlüssig belegen (154, 366) oder diffe-

renzieren. Umgekehrt kann er plausibel machen, daß die gängige Zuschreibung der sog. Stephansrede, einer scharf antimonastischen Predigtsatire aus dem Jahre 1777, an Westenrieder nicht zu halten ist (135–139).

Die chronologische Darstellungsweise führt zu manchen Wiederholungen, erlaubt aber eine präzise Nachzeichnung der Entwicklung Westenrieders. Von hier aus gelangt Haefs zur Bestreitung der gängigen Forschungsmeinung, Westenrieder habe sich vom entschiedenen Aufklärer schließlich zum Konservativen gewandelt. Tatsächlich fänden sich bei ihm lebenslang in einer spannungsvollen Einheit nebeneinander Motive der Spätaufklärung, des (Neu-)Humanismus, der Empfindsamkeit und des altbayerischen Traditionalismus und Konservatismus. Allerdings hätten die Erfahrungen der Säkularisation und der Reformpolitik der Montgelas-Ära den älteren Westenrieder in die Defensive gegenüber der „falschen Aufklärung“ der Radikalen gedrängt und so zu einer „perspektivischen Verschiebung“ (360, 556) in seinem Werk geführt, die aber nicht als Gesinnungswandel mißverstanden werden dürfe. Im Innersten sei er lebenslang der frühen bayerischen Aufklärung verhaftet geblieben; sein Wirken könne geradezu als charakteristisch für die gegenüber dem protestantischen Norden phasenverschoben einsetzende Aufklärung in den katholischen Territorien Süddeutschlands gelten. Trotzdem drängt sich die Frage auf, ob die dezidierte Beilegung des Epithetons eines „altbayerischen Aufklärers“ dem von Haefs selbst erhobenen differenzierten Befund gerecht wird; vielleicht sollte man sich mit der Auskunft begnügen, Westenrieder habe „die Widersprüche einer Übergangszeit gleichermaßen in seiner Person wie in seinem Werk vereint“ (17).

Theologisch vertrat Westenrieder zunächst einen von der protestantischen Neologie (J. F. W. Jerusalem) beeinflussten Reformkatholizismus. So propagierte er in seinen – bislang verschollen geglaubten – *Wesentlichen Begriffen des praktischen Christenthums* (1774) und in einem vom Freisinger Geistlichen Rat beanstandeten Religionslehrbuch für Realschulen aus demselben Jahr ein dogmenfernes, empfindsames, an den praktischen ethischen Pflichten orientiertes Christentum und rief zu religiöser Toleranz auf (51–76). Durch die kirchliche Maßregelung verletzt, konnte er in den folgenden Jahren scharfe Töne gegenüber der kirchlichen Institution und ihrem Einfluß auf den

Staat anschlagen; u.a. tat er sich mit Kritik am lebensfernen Mönchtum und am Pflichtzölibat hervor. Der späte Westenrieder zeichnete sich dagegen als „fast nur noch defensiv argumentierender Sitten- und Glaubenswächter beziehungsweise Bewahrer und Erneuerer katholischer Tradition(en) und altkatholischen Glaubens“ (556) aus; er begrüßte die Wiedererrichtung des Jesuitenordens und grenzte sich zunehmend vom Protestantismus ab. Leider bleiben die Ausführungen des Verfassers über diese Tendenzen der Spätzeit skizzenhaft; dabei hätte gerade auch auf diesem Gebiet die These von der „perspektivischen Verschiebung“ ausführlich verifiziert werden müssen.

In seiner im allgemeinen soliden und kenntnisreichen Darstellung der theologisch-kirchlichen Positionen Westenrieders sind dem Verfasser einige kleinere Fehlgriffe unterlaufen. So hätte er statt von „Rekatholisierung“ (44 u.ö.) besser mit seiner eigenen Kapitelüberschrift (697) von „katholischer Restauration“ gesprochen. Die Leugnung der göttlichen Natur Christi ist nicht als „Anthropomorphisierung“ (71, 563) zu bezeichnen; im übrigen ist der Sozinianismus-Vorwurf ein traditioneller Topos gegenaufklärerischer Polemik (71). Ein grundlegendes und auch interpretatorisch folgenreiches Mißverständnis betrifft den Begriff des „Weltpriesters“, den Haefs als Gegensatz zum Gemeindepfarrer (anstatt zum Ordensgeistlichen) auffaßt (vgl. v.a. 37 und die häufige Formel „Geistliche und Weltgeistliche“, z.B. allein dreimal auf 135).

Im ganzen schmälern diese Marginalien jedoch nicht das Verdienst des Verfassers, der mit diesem schwergewichtigen Band das Standardwerk über eine bedeutende Gestalt der bayerischen Literatur- und Geistesgeschichte vorgelegt und damit zugleich einen paradigmatischen Beitrag zur territorialgeschichtlichen Differenzierung der Aufklärungsforschung geleistet hat.

Köln

Wolf-Friedrich Schäufele

Michael Klein: Leben, Werk und Nachwirkung des Genossenschaftsgründers Friedrich Wilhelm Raiffeisen (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 122), Köln (Reinhard Verlag) 1997, VIII, 255 S., Ln. geb., ISBN 3-7927-1682-8.

Die hier zu besprechende Heidelberger Dissertation lenkt die Aufmerksamkeit der neuzeitlichen Kirchengeschichte auf

die Bedeutung des Genossenschaftsgründers Raiffeisen, über den bisher keine Arbeit aus dem Bereich der evangelischen Theologie verfaßt worden ist. Diese Forschungslücke ist um so erstaunlicher, da Raiffeisen nach Ansicht des Verfassers „in eine Reihe mit Persönlichkeiten wie Wichern, Fliedner u.a. gehört“ (3).

In einem ersten biographisch angelegten Teil werden Leben und Werk Raiffeisens unter dem leitenden Gesichtspunkt der Entwicklung seiner religiösen Anschauungen und seiner Beeinflussung durch protestantische Traditionen dargestellt. Da direkte Äußerungen hierzu nur in geringem Ausmaß vorliegen, beschreibt Klein sehr ausführlich das Netzwerk von persönlichen Beziehungen und Freundschaften Raiffeisens. Dabei wird deutlich, daß in allen Phasen seines Lebens der Kontakt zu evangelischen Geistlichen eine große Rolle gespielt hat. Dies gilt für die Kindheit und Jugendzeit im Blick auf die ihn stark prägenden, religiös orientierten Freundschaftskreise ebenso wie für seine spätere Tätigkeit als Bürgermeister in verschiedenen Gemeinden. Dort stand er jeweils in einem guten Einvernehmen mit den evangelischen Pfarrern, die in der Regel seine sozialreformerischen Aktivitäten – speziell den Aufbau von Wohltätigkeitsvereinen bzw. Darlehnskassenvereinen – aktiv unterstützten. Die besondere Leistung des Verfassers dieser Arbeit besteht darin, diese breite Unterstützung der Werke Raiffeisens durch die Pfarrerschaft an Hand von Archivmaterialien in den jeweiligen Gemeinden detailliert nachgewiesen zu haben.

In seinen genossenschaftstheoretischen Schriften ging Raiffeisen auf religiöse Fragen nur beiläufig ein. Immerhin machte er unmißverständlich deutlich, daß die Darlehnskassenvereine durch die Behebung von größeren materiellen Notlagen „den Boden zu sittlich religiöser Wirksamkeit“ (98) vorbereiten könnten. Auf der anderen Seite kritisierte er rein wirtschaftlich ausgerichtete genossenschaftliche Einrichtungen, da diese lediglich die weit verbreitete materialistische Lebensauffassung stützten. Statt dessen schärfte er unmißverständlich die von seiner christlichen Gesinnung geprägten Grundprinzipien der Genossenschaftsinitiativen ein, wie sie insbesondere in der ehrenamtlichen Verwaltung der Kassen, in der unbeschränkten Solidarhaftung und in dem Fehlen von individuellen Kapitalbeteiligungen bzw. der Einrichtung eines unteilbaren Stiftungsfonds ihren konkreten Ausdruck fanden. Mit diesen

Prinzipien sollte den möglichen Gewinnabsichten der Kassenvereine entgegenewirkt werden. Diesbezüglich kam es zu einer kontroversen Auseinandersetzung mit dem liberalen Genossenschaftsgründer Schulze-Delitzsch. Dieser konnte seine Gesetzesvorlage mit der zwingenden Einführung individueller Geschäftsanteile bei Darlehnskassenvereinen im Reichstag durchbringen, woraufhin Raiffeisen gezwungen war, seine Vereine neu zu ordnen: Die obligatorischen Einlagen wurden allerdings „zu einem symbolisch niedrigen Preis eingeführt, so daß persönliches Gewinndenken weiter aus den Vereinen verbannt blieb“ (105).

Raiffeisen war – wie es nicht zuletzt an diesem Beispiel deutlich wird – von einer wesentlich auf die praxis pietatis zielenen Frömmigkeit geprägt. Pietistische Beeinflussungen in der Jugendzeit sowie die von dem Bonner Vermittlungstheologen Nitzsch geschulten Freunde haben ihn ebenfalls bestimmt. Zwar kann Raiffeisen nach Ansicht von Klein „frömmigkeitsstylogisch (kaum) einer bestimmten Grundrichtung“ (141) zugeordnet werden, allerdings dürfte eine konservativ-patriarchalische Grundhaltung sowohl in gesellschaftspolitischen wie auch in theologischen Fragen sein Denken angemessen charakterisieren.

Die Rezeption Raiffeisens im Protestantismus war wesentlich abhängig von persönlichen Kontakten bzw. von engagierten Einzelpersönlichkeiten. Dadurch wurde sein Werk in verschiedenen Bereichen des sozialen Protestantismus bekannt gemacht und vereinzelt unterstützt. Eine systematische und institutionelle Verankerung ist jedoch nur in Ausnahmefällen aufweisbar, wenn etwa in kleineren mitteldeutschen Landesverbänden der Inneren Mission Raiffeisen-Genossenschaften „geradezu selbstverständlich“ in die jeweiligen Werke „eingegliedert“ (180) gewesen sind. Vor allem in ländlichen Regionen kam es somit vereinzelt zu einer Integration der Raiffeisen-Werke in kirchliche Strukturen, so daß Klein resümierend urteilt, „Bibel und Spargbuch, Kanzel und Kasse, Seelsorge und Kredit“ seien „in einer imponierenden Weise verbunden“ (218) worden.

Dem Verfasser gebührt Dank, daß er an eine weithin vergessene, dennoch wichtige Gestalt des sozialen Protestantismus des 19. Jahrhunderts eindrucklich erinnert hat. Dennoch sind einige kritische Anfragen zu stellen. Ein Grundproblem der Arbeit dürfte sein, daß Klein zu dem Gegenstand seiner Arbeit nur bedingt eine

kritische Distanz gewinnt. Beispielhaft deutlich wird dies in dem Exkurs „Raiffeisens Stellung zum Judentum“, wo er dessen Äußerungen über vermeintliche „Konstanten“ des „jüdischen Nationalcharakter(s)“ (112) referiert, diese aber recht undifferenziert vom zeitgenössischen Antisemitismus abzugrenzen und zu entschuldigen versucht, da Raiffeisen „leider ein Kind seiner Zeit“ gewesen sei, der „bemüht war, seine Meinung ... wissenschaftlich zu fundieren oder ggf. zu korrigieren. Doch die Literatur, die ihm zu Gebote stand, ermöglichte dies nicht“ (114). Solche Bewertungen sind nur schwer nachvollziehbar, in ihrer exkulpierenden Tendenz jedoch nicht untypisch für die Arbeit. Problematisch ist ferner, daß der sozial- und gesellschaftspolitische Kontext nur unzureichend berücksichtigt wird. Gerade die Stellung Raiffeisens im Vergleich zu anderen Genossenschaftstheoretikern und -gründern wird nur im Blick auf die Kontroverse mit Schulze-Delitzsch erarbeitet, Bezüge zu Otto von Gierke, Ferdinand Lassalle u.a. finden sich nicht. Durch weitere Vergleiche hätten die Motive und Zielsetzungen Raiffeisens noch deutlicher profiliert werden können.

Die Stärke der Arbeit liegt darin, durch ein detailliertes Erschließen der entsprechenden Quellen die Verankerung Raiffeisens im sozialen Protestantismus überzeugend nachgewiesen zu haben. Angesichts der bisher völlig unzureichenden Berücksichtigung Raiffeisens in der Kirchengeschichtsschreibung ist die Bedeutung dieses Befundes nur zu unterstreichen.

Bochum

Traugott Jähnichen

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: *Kunstgriffe, Kundschaftsgänge zur Weltanschauungsmalerei des 19./20. Jahrhunderts* (= Schriften zur internationalen Kultur und Geisteswelt, Band 14), Saarbrücken (Verlag Rita Dadder) 1994, 236 S., ISBN 3-926406-84-4.

Der Historiker Kantzenbach legt in dem hier zu besprechenden Werk Erkenntnisse, Einblicke, Gedankenfragmente zu einem Bereich vor, dem in den langen Jahren seines Schaffens ein deutlicher Interessenschwerpunkt galt, nämlich der Kunst. Diesen Schwerpunkt zeigt bereits ein eigener Band in seinem vierbändigen Werk „Geist und Religion der Neuzeit“: Der dritte Band firmiert unter dem Titel

„Transzendenz in der Bildkunst der Moderne“. Eine eigene Arbeit legte er auch zum Thema „Bildende Kunst und Christentum. Aspekte einer Begegnungsgeschichte“ vor. Kantzenbach bedauert es denn auch im Vorwort, daß er als Historiker wegen anderer Verpflichtungen jahrzehntelang seine Neigungen zur Bildkunst zügeln mußte und erst in den letzten Jahren als Hochschullehrer mehr Gelegenheit dazu hatte, seine Erfahrungen auf dem Kunstsektor tiefer auszuloten (9). So hatte er denn auch zu dem Thema Weltanschauungskunst im 19. und 20. Jh. wieder ein umfangreicheres, auf drei Bände projektierte Opus vorgesehen, an dessen Fertigstellung ihn eine Krankheit hinderte. Ein Produkt dieser Arbeit ist das vorliegende Werk, in dem er nach grundsätzlichen Überlegungen über das Sammeln und Werten von Kunst, über die Musealisierung und den Kommerz im Kunsthandel (11–52), Maler des 19. und 20. Jahrhunderts auf ihren biographischen, geistesgeschichtlichen, auf den Erlebnishintergrund ihrer Arbeit und Konzeptionen befragt. Da begegnen bekannte Namen wie Corinth, Max Beckmann und Kandinsky. Der deutliche Schwerpunkt aber liegt auf weniger bekannten Künstlern, wie etwa Ludwig Emil Grimm, Gotthardt Kuehl, Carl Strathmann, Hanna Höch und Carl Roesch. Kantzenbach deutet seine Konzeption im Vorwort so an: „Es sollten an zumeist unbekannten, doch für ihre Zeit sehr symptomatischen Künstlerinnen die typischen malerischen und weltanschaulich thematischen Aspekte herausgearbeitet werden“ (10). Für das 19. Jh. sieht Kantzenbach die Kommerzialisierung und Vermarktung der Malerei als eine grundlegende umwälzende Entwicklung im Bereich der Kunst. Es entsteht die Idee der großen Ausstellungen, die Museen versammelten eine Mannigfaltigkeit des Schaubaren. Im Rückgriff auf Zitate regt Kantzenbach zum Nachdenken über die Unwirklichkeit der Kunst in den Museen an. Er konfrontiert die Leser mit der Fragwürdigkeit der Museen, wo die Begegnung mit der Kunst in einer naiven Frömmigkeit, etwa vor Altarbildern, nicht länger möglich ist, wo nur die künstliche historische, die ästhetische Perspektive angelegt wird. In und mit den Museen zeigt sich die Säkularisierung der Kunst, die zunehmend elitär wird. Die Kunst hört auf, sich den großen Lebensmächten anzukristallisieren, sie wird problematisch (25). Zu diesen grundsätzlichen Überlegungen gehört neben dem Phänomen der Musealisierung und des

Kommerzes im Bereich der Kunst die Frage nach der Moderne und Postmoderne: „Die Avantgarde zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzte sich radikal von den ihr vorausgehenden Traditionen ab. Im Gegenzug schreibt die „Postmoderne“ in ihr Programm den freien Umgang mit der Tradition in deren pluralistischer Auffassung“ (35). Betonte die Moderne eher die ästhetische Dimension, setzte also den Schwerpunkt auf die Autonomie und den künstlerischen Ausdruck der individuellen Form, so sei die Postmoderne gerade durch ihren semantischen Aspekt charakterisiert. Kantzenbach fragt den bisherigen Umgang mit Kunst an, will unsicher machen in einer naiven Verwendung des Fortschrittsbegriffs, der die Kunstgeschichte strukturiert, warnt auch, Rationalität und Mythen gegenseitig als Feindbilder aufzustellen. „Thema der Kunstgeschichte muß wohl alles das sein, was Bedeutung erlangte und auch heute irgendwie von Bedeutung sein kann. Darin liegt eine sachliche Dialektik, die nur ‚bewältigt‘ wird, wenn aktualisierte Geschichte ebenso wie Rationalität (freilich diese nicht im verengten Sinne rein instrumenteller Vernunft!) zur Geltung kommen“ (36). Diese Unterscheidung und Differenzierung wird freilich dort schwierig, wo wir unsere Situation ernst nehmen, daß wir gleichzeitig in zwei und eventuell mehr Welten leben, wo wir immer gleichzeitig Kosmopoliten und Fremde sind. Kantzenbach steuert also zwangsläufig auch auf das Grundproblem, die Grundfrage zu, was ist Kunst. „Seit Werke als Kunst behauptet werden, deren Qualität nicht aus Bedingungen ableitbar ist, die schon außerhalb des Werkes Geltung haben, die also als solche ihr eigener Maßstab sind, fällt es schwer, sich mit einer anderen These anzufreunden“ (39). Allein die Aufnahme in ein Museum oder der Preis für ein Bild ist noch kein hinreichendes Indiz für den künstlerischen Wert.

Kantzenbach führt erzählerisch in die biographische, zeitgeschichtliche, sozialgeschichtliche, geistesgeschichtliche Situation der Künstler ein, die ihr Weltbild mitformt, das sie dann wiederum in ihrer Kunst verarbeiten. Es sind eigene Beobachtungen, es sind Gedanken, Fragmente, Assoziationen, Perspektiven, viele Zitatensammlungen, Auszüge aus Selbstzeugnissen der Künstler, Impulse, die nachdenklich machen. Kantzenbach führt damit ein in die Welt, in der die Künstler in den vielfältigen Umbrüchen des 19. und 20. Jahrhunderts stehen, die sie zum Teil abbilden, deuten und mitver-

ändern. Wer sich von ihm führen läßt, wird beinahe unversehens immer wieder zu grundlegenden Reflexionen hingestoßen. Etwa wenn er bei Carl Strathmann anmerkt, daß dieser ein humorvoller Maler gewesen sei, was der Wirkung seiner Karikaturen nur genützt habe, und diese These mit dem Hinweis auf die Zeitschrift „Jugend“ untermauert und anschaulich macht, wo Strathmann eine an einer Lilie riechende Jungfrau mit verschnörkeltem Gewandornament gebracht habe. Strathmann hat einen kommentierenden Begleittext dazu gegeben: „Die Jungfrau riecht an der Lilie, dem duftenden Jungfrausymbol und denkt dabei an den neuesten symbolischen Blumenkohl; der Kohl hat einen typischen poetisch mystischen Sinn: Es steckt das Liebesgeheimnis der Symbolisten darin“ (77). Das Ornament, das Ornamentale als Träger einer Botschaft wird eindeutig in Frage gestellt in einer Phase, die einerseits um die Jahrhundertwende das Ornamentale im Jugendstil besonders herausarbeitet, andererseits aber auch einen neuen Blick gewinnt für eine Kunst, die ihre Botschaft auf einer unmittelbareren, tiefer ansprechenden Ebene trägt, etwa die Werke eines Matthias Grünewald. Es ist eine Phase, die auf die grundlegenden Veränderungen der religiösen Kunst zu sprechen kommt am Beispiel Lovis Corinth, der Traditionen der herkömmlichen Ikonographie durchbrochen hat und die biblische Geschichte in ihren Alltagsbezügen zu verdeutlichen suchte (91f.). Den ausführlichsten Beitrag widmet Kantzenbach Beckmann – nicht zuletzt in der Perspektive der Auseinandersetzung mit Nietzsche und Schopenhauer und den eigenen Erlebnissen im Ersten Weltkrieg: „Da kam der Erste Weltkrieg und mit ihm eine tiefe Irritation in den gesellschaftlichen Verhältnissen sowie eine grundlegende Verstörung in Beckmanns bis dahin klar geordnetem geistigen Haushalt“ (136). Es ist Beckmanns Ringen um die Interpretation des zerrissenen Daseins, um die andere Dimension jenseits aller Räumlichkeit, die Kantzenbach fasziniert. Es sind die religiösen Motive der Bilder vor und während des Weltkrieges, mit denen Beckmann die eigenen Weltanschauungsnoté abarbeitete, die mystische Verbitterung, die in diesen Werken steckt. „Ein entfleischter Grünewald entfleischt, nicht entseelt die Not der Inbrunst unseres Maschinenzeitalters ... schreibt die Details.“ zitiert Kantzenbach Julius Meier-Graefe (141). Es ist Beckmanns Suchen nach dem Grund der Freiheitserfahrungen des Momentanen

und Vorübergehenden. Kantzenbach zitiert aus Max Beckmanns drei Briefen an eine Malerin von 1948, wo es der Maler um die Dimension des Raumes geht und er behauptet, daß Raumvertiefung im Kunstwerk immer das Entscheidende sei, einen Raum, den er in seiner Bedeutung wesentlich identisch sehen will mit Individualität, die er wiederum identifiziert mit dem, was die Menschen gemeinhin Gott nennen. Die Raumvertiefung im Kunstwerk meint also die Anstrengung, im Bild, mit dem Bild zu uns selbst zu finden, uns selbst im Kunstwerk zu sehen. Es ist also der modernisierte Gedanke der Katharsis, der Kantzenbach hier offensichtlich fasziniert (143). Im drittletzten Kapitel „Erlebnis mit Bildern und ihren Malern“ kommt eine eigene Standortbestimmung Kantzenbachs durch, werden Motive für die Beschäftigung mit der Thematik genannt: „Es wechseln die Voraussetzungen für das Eindringen in einen großen Meister ... Bei Beckmann hat es bei mir lange gedauert, bis ich dauernd gefesselt blieb. Gewiß haben Studien angestrengter Art mitgeholfen, ihn mir wert zu machen, obwohl ich denke, daß es kein akademisches Verhältnis war, das ich primär zu ihm entwickelte. Ich gebe zu, daß in meine Liebe und Wertschätzung doch unwillkürlich manches eingeflossen ist, das aus den Biographien und Selbstzeugnissen der Maler so hängenblieb“ (181). Daneben seien es Ungerechtigkeiten der Kunst-richter gewesen, die ihn für manche Künstler sensibel gemacht hätten, ein Nachwirken der Traumata des Umgangs mit Künstlern in der Nazizeit und in der sogenannten Ostzone, wie auch in der Adenauerrestauration; schließlich ist die Motivation auch familienbedingt. Vor allem Maler, die um das Problem der Gegenständlichkeit rangen, hatten Kantzenbachs gesteigertes Interesse (190), Bilder, die seine Situation als Exulanten in Deutschland einfangen. Der Heimatvertriebene aus Pommern, der einige Jahre in der Ostzone lebte und schließlich in Saarbrücken eine neue Wirkungsstätte fand. „Die alte Heimat winkt unerwartet einmal zur Saar hin; in dem prächtigen Band von Bruno Müller-Linow „Aquarelle und Zeichnungen“ habe ich ein Unterpfand für nicht zuletzt in Pommern (Lauenburg) verbrachte, glückliche frühe Schaffensjahre ...“ (195). Kantzenbach bekennt dankbar, daß er dieses Buch in Reichweite haben könne, da Bild für Bild Assoziationen weckten und er dankbar und staunend als Liebhaber darin blättere. Kantzenbach entläßt seine Leser mit grund-

sätzlichen Reflexionen und Impulsen über „Christliche Kunst im öffentlichen Raum. Aspekte der Rezeption und Meditation“ (229–236). – mit einem Nachdenken über das dialektische Verhältnis von Kunst und Religion, aus dem nicht zuletzt durch Purismus und Fanatismus der Religiösen ein Verhältnis der Rivalität geworden sei. Für das gespannte Verhältnis zwischen den beiden Dialogpartnern will Kantzenbach aber nicht einseitig die Religion verantwortlich machen, sondern auch Entwicklungen im Bereich der Kunst, müsse die christliche Tradition doch befürchten, daß sie dort keine Beachtung mehr erfahre, wo die Kunst sich selbst bis zur Bilderfeindlichkeit, bis zur Flucht aus der Wirklichkeit entwickelte und scheinbar das Vermögen verloren habe, in Visionen über das Elend der Erde und über den dennoch darüber gespannten Himmel etwas auszusagen. Kantzenbach leugnet freilich keineswegs die Tragik, die auf der kirchlichen Seite liegt, indem sie sich den Künstlern, die um eine neue Sprache gerungen haben, verschlossen habe. Wohl nicht unbeabsichtigt schließt Kantzenbach seinen Rundgang mit einem Zitat des österreichischen Malers Arnulf Reiner, wonach Kunst und möglicherweise auch die christliche Kunst heute nur in Distanz zu den Menschen der Kirche entstehen und leben könne (234).

Tübingen

Rainer Bendel

Günther Wartenberg (Hrg.): *Herbergen der Christenheit*. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte 20 (1996): *Evangelische Kirche nach 1945 in der SBZ/DDR* (= Beiträge zur deutschen Kirchengeschichte 21), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 1997, 232 S., kt., ISBN 3-374-01628-6.

Kirchliche Zeitgeschichte hat Konjunktur. Der heftige Streit um die Deutung der kirchlichen DDR-Vergangenheit gab ihr einen Auftrieb, der leider nicht nur positive Folgen nach sich zog. Zwar wurde ein breiteres Interesse an der Erforschung der jüngsten Geschichte geweckt, zugleich aber auch die spezifische Problemlage der Zeitgeschichtsschreibung bisweilen in ein allzu ungünstiges Licht gerückt. Die oft schwierige Quellenlage, die Nahdistanz zum Forschungsgegenstand und vor allem die Gefahr einer (kirchen-)politischen Indienstnahme historischer Arbeit, all diese Besonderheiten der Zeitgeschich-

te wurden teilweise mit delegitimatorischer Absicht gegen sie verwandt. Inzwischen hat sich die Debatte etwas beruhigt. Als Resultat des Streites blieb ein waches Methodenbewußtsein zurück, das zu meist nicht beim Einfordern elementarer geschichtswissenschaftlicher Standards stehenbleibt, sondern sich auch gegenüber der Pluralität methodischer Ansätze offen zeigt. Damit verbindet sich ein wachsendes Interesse an einer Vielfalt der Forschungsfelder jenseits der thematischen Fixierung auf das Staat-Kirche-Verhältnis und die Einwirkungen des Staatssicherheitsdienstes.

Von diesen beiden Tendenzen zeugt auch das neue Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte. Die in dem Band gesammelten Beiträge gehen zurück auf eine Tagung der Arbeitsgemeinschaften für Kirchengeschichte auf dem Gebiet der ehemaligen DDR, die vom 1. bis 4. Oktober 1995 auf Einladung der Kirchengeschichtlichen Kammer der Evangelischen Landeskirche Anhalts in Gernrode stattfand. Hinzugefügt wurde ein Vortrag von Kurt Nowak, den dieser auf der 47. Arbeitstagung für Sächsische Kirchengeschichte 1995 in Bautzen gehalten hat.

Fast alle Beiträge enthalten auch methodische Reflexionen. Das hierbei vertretene Methodenspektrum reicht von mehr gesellschaftsgeschichtlich orientierten Ansätzen bis hin zum Wunsch nach einer „kirchlich eigenständigen und einer am Evangeliumsauftrag zentrierten Geschichtsdarstellung“ (Friedrich Winter, 68).

Der methodischen Breite des Bandes entspricht sein weiterer Themenkreis. Lediglich ein Beitrag beschäftigt sich noch mit dem lange Zeit den öffentlichen und historiographischen Diskurs dominierenden Thema „Stasi und Kirche“ – und dies auch nur auf einer Metaebene. Michael Beyer untersucht den Verlauf der „Stasi-Debatte“ in evangelischen Monatszeitschriften bis hin zu einem „relativen Rezeptionskonsens“ (223), der sich nach Ansicht des Autors inzwischen herausgebildet hat. Auf neue Themenfelder verweisen vor allem die Zeitzeugen unter den Beiträgern. So schildern mit dem Blick „von innen“ und „von unten“ Rolf-Dieter Günther und Ralf Thomas Erlebnisse und Erfahrungen aus dem Alltag kirchlicher Jugendarbeit in der Mark Brandenburg und Sachsen. Ebenfalls aus der Perspektive des ehemaligen Akteurs berichtet Gerhart Pasch über die baulichen Aktivitäten der Kirchen im nordsächsischen Raum. Die Erhaltung und Restauration kirchli-

cher Bauten, deren Wirkungen im lokalen Raum einer sozialistischen Gesellschaft unter semiotischen Gesichtspunkten noch näher zu erforschen sind, führte auf Grund der schwierigen Rahmenbedingungen, die es zu meistern galt, laut Pasch zu einer größeren Mündigkeit der Kirchengemeinden. Auf dieses emanzipative Moment der Not – das nicht verklart werden sollte – verweist in einem ganz anderen Kontext auch Dietrich Mendt. In seiner Darstellung der neuen Gemeindekonzeptionen in der evangelischen Kirche der DDR, an deren Entwurf er teilweise selbst mitgearbeitet hat, fordert Mendt, die Ergebnisse dieses theologischen Nachdenkens über die Gestalt der Gemeinde von ihrem Auftrag her auch für die Zukunft der ganzen evangelischen Kirche in Deutschland fruchtbar zu machen.

Um eine komplexere Analyse der Theologiegeschichte der DDR, als dies bislang geschehen ist, bemühen sich zwei Autoren des Bandes. So skizziert Detlef Pollack den „Weg in die Anpassung“ (9) im Verflechtungszusammenhang von politischer, sozialer und theologischer Entwicklung. Hagen Kühne beschreibt den Erfahrungswandel im ostdeutschen Protestantismus während der sechziger Jahre und kennzeichnet dabei das Jahr 1968 als ein Schwellenjahr, herausgehoben durch das Zerbrechen der Einheit der EKD, die Vorbereitung der Gründung des Bundes sowie die Niederschlagung des Prager Frühlings.

Entgegen einem Trend der letzten Jahre, die unmittelbar der Gegenwart vorangehenden Jahrzehnte als Untersuchungszeitraum zu wählen, widmen sich mehrere Beiträge des Bandes der frühen Nachkriegszeit. Sie beschäftigen sich mit den Auswirkungen von nationalsozialistischer Vergangenheit, Krieg und Besatzung auf das kirchliche Leben und verweisen dabei auf Parallelen und Unterschiede zur Situation nach dem Zusammenbruch der DDR. Das Jahr 1945 im Blick markiert Kurt Nowak einige Problemfelder der kirchlichen Nachkriegsgeschichte, die es noch weiter zu erforschen gilt und fordert dabei insbesondere zu mentalitätsge-

schichtlichen Untersuchungen auf. Aus landeskirchlicher Perspektive beschreibt der Kreisoberpfarrer i.R. Christoph Schröter die Erfahrungen und Reflexionen der Pfarrerschaft in Anhalt unmittelbar vor und nach dem Kriegsende. Thomas A. Seidel konzentriert seine Untersuchung auf den „Selbstreinigungsprozess“ in der Thüringer evangelischen Kirche, die während des „Dritten Reiches“ von den Deutschen Christen dominiert gewesen war.

Mit den territorialen Folgen der Vergangenheit beschäftigt sich der Beitrag von Dietmar Neß. Er skizziert Möglichkeiten und Schwierigkeiten bei der Unterstützung von Gemeinden in Schlesien östlich der Neiße. Die Auswirkungen einer anderen Grenze – der innerdeutschen – auf den Gemeindealltag der direkt von ihr Betroffenen beschäftigen Martin Onnasch und Karl Abel. Während der Kirchenhistoriker Onnasch vornehmlich die Reaktionen der Kirchenleitungen auf die Beschränkungen im Sperrgebiet untersucht, schildert Abel die emotionale Seite des Lebens in der Sperrzone aus eigener Erfahrung.

Von der deutschen Teilung und dem Ost-West-Konflikt besonders betroffen war die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg. Ihre schrittweise Regionalisierung thematisiert Rudolf Mau. Die Frage nach Trennung und Zusammenhalt ist jedoch nicht nur unter institutionsgeschichtlicher Perspektive von Interesse. Weitere Forschungen, die auch sozial-, kultur- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte berücksichtigen, wären – nicht nur zur Berlin-Brandenburgischen Kirche – wünschenswert. Sodann erschlossen sich die unterschiedlichen Vorgeschieden der gemeinsamen kirchlichen Gegenwart in ihren Beziehungen und Wechselwirkungen, Ungleichzeitigkeiten und Differenzen. Und dann wäre auch eine Antwort auf die Frage von Kurt Nowak möglich, ob nicht bereits 1945 das Jahr des Endes der Gemeinsamkeit und des Anfangs der Trennung darstellt (38).

München

Claudia Lepp

Notizen

Gerhards, Albert (Hg.): *Ökumene am Scheideweg?* Ein Beitrag der Theologie (= Kleine Bonner Theologische Reihe. Vorträge – Aufsätze – Stellungnahmen, hrg. v. Professorenkollegium der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät), Bonn

(Nobert M. Borengässer) 1999, XX, 64 S., kt., ISBN 3-923946-44-9.

Der schmale Band vereint in sich fünf Beiträge von ökumenischer Bedeutung, die als öffentliche Vorträge aus unter-

schiedlichen Anlässen auf Einladung der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn gehalten wurden. Drei von ihnen, der des jüdischen Gelehrten Schalom Ben-Chorin („Israel und die Ökumene“, 1–7) sowie die der beiden evangelischen Theologen Erich Gräßer („Evangelisch-Katholische Exegese? Eine Standortbestimmung“, 9–20; vgl. ZThK 95, 1998, 185–196) und Harding Meyer („Der Konsens in der Rechtfertigungslehre“, 21–29), antworten auf die Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Katholisch-Theologische Fakultät. Die beiden übrigen Beiträge – der des griechisch-orthodoxen Metropoliten der Schweiz Damaskinos Papandreou („Der Beitrag der griechisch-orthodoxen Kirche und Theologie im heutigen Europa“, 31–51) und der des römisch-katholischen Bischofs Alfons Nossol aus Polen („Ökumene im Dienst der national-kulturellen Versöhnung in Europa“, 53–64) – gehen auf Gastvorträge zurück. Sie runden das Bild ab, innerhalb dessen der ökumenische Dialog heutzutage theologisch verantwortlich geführt wird bzw. werden sollte. – Jeder der Beiträge greift ein grundlegendes und noch immer aktuelles Thema der Ökumene auf: Schalom Ben-Chorin behandelt das Verhältnis zwischen Israel und Kirche, das in den Augen von K. Barth das Kernproblem der Ökumene betrifft. E. Gräßer weist hin auf die gemeinsamen biblischen Grundlagen der Ökumene, benennt aber auch die unterschiedlichen Wege des Verstehens aus katholischer und evangelischer Tradition. H. Meyer geht auf das Problem der Rechtfertigungslehre ein, ein Beitrag, der auch nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung in Augsburg (31. 10. 1999) noch lesenswert ist. Daß das Thema Ökumene nicht *nur* – wie oft gemeint – ein Problem der *abendländischen* Kirchen- und Theologiegeschichte ist, zeigt eindrücklich der Beitrag von Metropolit Damaskinos. Ohne die Stimme der Orthodoxie fehlt ein wichtiger Partner im ökumenischen Gespräch. – Der Vortrag von Bischof Nossol öffnet nicht nur den Blick nach Osten, sondern weist ebenso wie der Vortrag von Metropolit Damaskinos auf die politische Bedeutung der ökumenischen Arbeit im zusammenwachsenden Europa hin.

„Die Ökumene“, so beginnt der Hg. seine Einführung, „ist ... unübersehbar in die Krise geraten“ (S. V). Die hier zusam-

mengestellten Beiträge zeigen jedoch, daß das Thema Ökumene trotz aller Schwierigkeiten auch auf kirchenleitender und nicht nur auf der Ebene der Theologen lebendig ist. Grundsätzlich aber dürfte noch immer gelten, was der engagierte evangelische Ökumeniker Ernst Lange einmal so formuliert hat: „Die Kirche der Zukunft wird eine ökumenische sein, oder sie wird keine Zukunft haben“. Die Weite des damit beschriebenen Horizonts kann der vorliegende Band nur andeuten. Aber immerhin, das tut er.

Marburg

Wolfgang Bienert

Helmut Flachenecker / Klaus Walter Littger (Hrg.): *Beiträge zur Eichstätter Geschichte*. Brun Appel zum 65. Geburtstag (= Historischer Verein Eichstätt, Sammelblatt, 92./93. Jahrgang 1999/2000), Eichstätt 1999, 644 S., kt., ISBN 3-9805508-2-6.

Brun Appel war von 1964 bis 1969 Stadtarchivar in Weissenburg/Bayern, 1970 bis 1999 Direktor des Diözesanarchivs Eichstätt. Die 30 Beiträge der Festgabe umspannen thematisch das weite Feld der Eichstätter Stadt-, Diözesan- und Hochstiftsgeschichte, verbunden mit einigen Ausblicken in die benachbarten Regionen des an der Schnittstelle zwischen Altbayern, Franken und Schwaben liegenden Bistums Eichstätt, das im Heiligen Römischen Reich zur Kirchenprovinz Mainz gehört hat und seit dem bayerischen Konkordat von 1817 zur Kirchenprovinz Bamberg gehört. Die durchweg gehaltvollen Aufsätze reichen von der Frühgeschichte des Alb- und Altmühlraumes im Neolithikum über Klöster, Bistums- und Hochstiftsthemen aus allen Jahrhunderten, etwa zur Einführung der Gregorianischen Kalenderreform 1583 und zum komplizierten Übergang der (evangelischen) Reichsherrschaft Sulzbürg-Pyrbaum an Kurbayern seit 1740, bis zum Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe vom 21. Juni 1936, der eine Zäsur im Kirchenkampf bedeutet hat, zur innerkirchlichen Diskussion um die politische Betätigung katholischer Geistlicher in Bayern nach dem Zweiten Weltkrieg und zum Gesangbuch als historischer Quelle für die Heimatforschung.

München

Georg Schwaiger

Joachim Mehlhausen

1. Juni 1935 – 3. April 2000

Am 3. April 2000 verstarb im Alter von 64 Jahren der Mitherausgeber der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* Prof. Dr. Joachim Mehlhausen. Zuvor hatte ihn schon am 28. September 1998 eine schwere Erkrankung unvermittelt aus einer ebenso umfangreichen wie unermüdlichen Tätigkeit als Wissenschaftler und Universitätslehrer gerissen. Joachim Mehlhausen ist 1964 in Bonn als Schüler von Ernst Bizer (1904–1975) mit einer Studie über die spekulative Theologie Bruno Bauers promoviert worden. 1970 habilitierte er sich am gleichen Ort mit einer Untersuchung zur Rechtfertigungslehre des Augsburger Interims von 1548. Mit einer ihn kennzeichnenden, bewundernswerten Energie hat er lange Jahre beharrlich neben den dienstlichen Anforderungen zunächst eines Gemeindepfarrers und dann eines hauptamtlichen Mitgliedes der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland als Privatdozent und außerplanmäßiger Professor in Forschung und Lehre an der Arbeit der Evangelisch-theologischen Fakultät in Bonn teilgenommen. 1987 wurde er als Nachfolger von Klaus Scholder (1930–1985) auf den Lehrstuhl für Kirchenordnung an der Evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen berufen. Die historische wie systematische Reflexion theologisch begründeter kirchlicher Ordnung war eine Aufgabe, die in besonderer Weise seinen Interessen und Erfahrungen entsprach.

Ebenfalls als Nachfolger Scholders ist Joachim Mehlhausen 1988 in den Herausgeberkreis der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* eingetreten. Mit der ihm eigenen Einsatzfreude hat er darin 1994–1997 die Aufgaben des geschäftsführenden Herausgebers wahrgenommen und von 1997 bis zu seiner Erkrankung den Rezensionsteil betreut. Die Schwerpunktthemen seiner wissenschaftlichen Arbeit lagen in der Kirchen- und Theologiegeschichte großer Umbruchsperioden, des 16. sowie des 19. und 20. Jahrhunderts. Einen guten Einblick in seine Arbeit auf diesen Gebieten bietet der Sammelband *Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Theologie* (Berlin/New York 1999). Sein Titel wirft im übrigen auch ein Licht auf Mehlhausens Selbstverständnis als Kirchenhistoriker. Auf die Vorbereitung dieses Bandes hat er selbst noch viel Mühe verwandt, sein Erscheinen aber konnte er nicht mehr bewußt erleben. Je länger desto deutlicher zeichnete sich sein besonderes Interesse an der kirchlichen Zeitgeschichte ab. Seine Beiträge dazu beschäftigen sich mit den Fragen der Auseinandersetzung von Evangelischer Kirche und Nationalsozialismus und mit Problemen der Entwicklung der Evangelischen Kirche in Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Dabei suchen sie den Blick zugleich

auch auf einen weiter gezogenen allgemeingeschichtlichen und gesellschaftlichen Horizont zu öffnen.

Neben Mehlhausens methodisch sorgfältigen, weiterführenden eigenen wissenschaftlichen Beiträgen stand ein nicht weniger vielfältiger und arbeitsintensiver wissenschaftsorganisatorischer Einsatz. Wie seine wissenschaftliche Arbeit war auch dieser Einsatz von einem lebhaften Bewußtsein der Verantwortung für einen theologisch reflektierten und zugleich für die Fragen der Gegenwart offenen Umgang mit der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche getragen. Seit 1988 war Mehlhausen Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, und 1990–1995 versah er den Vorsitz der neugegründeten Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Darüber hinaus hat er als Mitherausgeber seine Arbeitskraft tatkräftig nicht nur für diese Zeitschrift, sondern auch für die *Evangelische Theologie* und für *Verkündigung und Forschung* sowie für die Monographienreihe *Arbeiten zur Kirchengeschichte* zur Verfügung gestellt, und er hat als Fachherausgeber der *Theologischen Realenzyklopädie* und Fachberater der neu erscheinenden vierten Auflage von *Religion in Geschichte und Gegenwart* wesentlich zum Fortgang dieser Werke beigetragen. Hinzu kommt die Herausgabe einer ganzen Reihe von Sammelbänden mit unterschiedlichen Themenstellungen. Sein jähes Ausscheiden aus der Arbeit hinterläßt über die gesamte Breite seiner Wirkungsfelder spürbare Lücken.

Knut Schäferdiek

UNTERSUCHUNGEN

Das Grab in der Topographie der Erinnerung

Vom sozialen Gefüge des Totengedenkens
im Christentum vor der Moderne

Von Michael Borgolte

Vor einiger Zeit wandte sich das Zentralinstitut für Sepulkalkultur in Kassel mit angeblich alarmierenden Befunden zum Wandel im Totengedenken an Wissenschaft und Öffentlichkeit¹. Danach vollziehe sich in Deutschland am Ende des 20. Jahrhunderts im Bestattungswesen eine grundlegende Veränderung. Die Gesellschaft trenne sich von den ältesten Ritualen der Menschheit, es drohe gar der Verlust jeglicher Todesrituale. Anlaß für diese Diagnose gab die Beobachtung, daß die Anzahl anonymer Bestattungen zunehme – die Menge von Begräbnissen also auf der grünen Wiese ohne jedes Erinnerungsmal; besonders sei dies im protestantischen Norden und Osten unseres Landes der Fall. In der Deutschen Demokratischen Republik sei diese Entwicklung überdies aus ideologischen Gründen gefördert worden. Mit der Auslöschung der persönlichen Grabstätte, so wurde argumentiert, sei geradezu ein Mnemozid am Individuum verbunden; da die Anonymisierung der Gräber ein soziales Gedenken an bestimmte Tote verstelle, werde das Erinnern in den Bereich des Privaten abgedrängt. Die zeitkritisch akzentuierte Bestimmung aktueller Lebensumstände bezog ihre Argumente aus dem Vergleich mit der Vergangenheit. Nachweislich seit 100.000 Jahren habe der Tod dazu geführt, daß Menschen durch Formen kollektiven Erinnerns ihrer eigenen Vergänglichkeit entgegenzuwirken suchten; jetzt aber erleide das soziale Totengedächtnis einen Bedeutungsverlust, den man pointiert eben nur als seine Ermordung bezeichnen könne.

Der historische Vergleich zur Einordnung eines als neuartig empfundenen Phänomens der Wirklichkeit reichte, wie man sieht, bis in die schriftlo-

¹ Undatiertes Papier (von Mitte Mai 1997) für das Interdisziplinäre Symposium „Kontinuität und Wandel im kollektiven Totengedächtnis“ vom 19.–20. September 1997 im Museum für Sepulkalkultur in Kassel (anonym). Zugrundeliegt offenbar der Aufsatz von Barbara Happe, Anonyme Bestattung. Tote entschwinden dem Gedächtnis, in: Deutsche Friedhofskultur 1 (1997) 72–76. – Im folgenden wird mein Vortrag bei dem Symposium wiedergegeben, ergänzt nur um die nötigen Anmerkungen. Zu Verlauf und Ergebnissen der Tagung im ganzen vgl. Imma Schmidt, Veränderung im kollektiven Totengedächtnis, in: Friedhofskultur 87 (1997) 526 f.

sen Kulturen zurück. Und tatsächlich ist bekannt, daß die Formen des Totengedenkens eine Erscheinung langer, sehr langer Dauer sind. In geschichtlicher Zeit bilden die heidnische Antike, das christliche Mittelalter und die Jahrhunderte nach der Reformation einen Abschnitt, an dem sich neben der Beharrung aber auch der historische Wandel ablesen läßt. Deshalb konnte die These eines sich gegenwärtig vollziehenden radikalen Umbruchs in der kollektiven Memoria auch den Mediävisten zum Vergleich herausfordern: Stellt denn die anonyme Bestattung der Vielen in weiter historischer Sicht tatsächlich eine Neuerung dar? Und welche Bedeutung hat das Grab im Totengedenken der Vormoderne überhaupt gehabt? Beide Fragen waren in der Forschung in dieser Weise noch nicht aufgeworfen worden; das ist vielleicht deshalb überraschend, weil seit einigen Jahrzehnten intensiv über Grabsorge und Totenmemoria gearbeitet wird, und zwar, wie es das Thema erfordert, in verschiedenen Einzelfächern und interdisziplinär². Wenn ich im folgenden Antworten zu geben versuche, kann ich mich also auf zahlreiche neuere Studien stützen; andererseits lassen die veränderten Akzente des Erkenntnisinteresses oft nur vorsichtige und tastende Auskünfte zu.

Wo der Übergang zur anonymen Beisetzung für die Gegenwart festgestellt oder für die Zukunft befürchtet wird, bezieht man sich allgemein auf die große Mehrzahl der Bestattungen; exklusive Grablegen werden damit nicht ausgeschlossen. Dafür gibt es ja auch Beispiele aus der jüngeren Vergangenheit. Als in der DDR die Urnengemeinschaftsanlagen propagiert wurden, um noch im Tode die Idee sozialistischer Gleichheit zu demonstrieren, blieben doch Einzelgräber mit monumentalen Zeichen verdienten Genossen und Staatsfunktionären vorbehalten³. Wahrscheinlich markiert die-

² Vgl.: Wie die Alten den Tod gebildet. Wandlungen der Sepulkralkultur 1750–1850 (= Kasseler Studien zur Sepulkralkultur 1), Mainz 1979. – Für die deutsche Mediävistik (Mittelalterforschung) bahnbrechend wurde der Band: Karl Schmid/Joachim Wollasch (Hrg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (= MMAS 48), München 1984 (Tagung Münster/Westf. von 1980). Für Frankreich: Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977, dt.: *Geschichte des Todes*, München-Wien 1980. Eine sehr gute Zusammenfassung eigener und fremder Forschungen zum Thema bietet Otto Gerhard Oexle, *Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters*, in: Joachim Heinzle (Hrg.), *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt am Main-Leipzig 1994, 297–323; jetzt auch Michael Borgolte, *Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts*, in: *ZfG* 46 (1998) 197–210. – Auf Spätmittelalter und frühe Neuzeit konzentriert sich neuerdings die vorzügliche Abhandlung von Martin Illi, *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*, Zürich 1992.

³ Happe (wie Anm. 1) 74 f. – Zu einem zentralen Monument dieser Art vgl.: Autorenkollektiv unter Leitung von Joachim Herrmann, *Berlin. Ergebnisse der heimatkundlichen Bestandsaufnahme*, Berlin 1987, 308: „Die Gedenkstätte der Sozialisten in Berlin-Friedrichsfelde besteht aus einer kreisförmigen Mauer, welche die Urnen verdienter Kämpfer für den Sozialismus aufnimmt, aus einer Rednertribüne, aus einem Gedenkstein mit Inschrift ‚Die Toten mahnen uns‘ sowie aus Gedenksteinen für Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg, Ernst Thälmann, Rudolf Breitscheid, Wilhelm Pieck, Otto Grotewohl, Walter Ulbricht, John Schehr, Franz Mehring und Franz Künstler, aus Grabsteinen vom Friedhofsplatz der alten Sozialisten, aus einer Grabstätte mit 53 Urnen anti-

ser scheinbar widersprüchliche Bestattungsbrauch auch die äußerste Grenze bei der Entindividualisierung von Grabanlagen. Denn es ist zweifelhaft, ob eine Gesellschaft, ein Staat oder nur eine soziale Gruppe ohne die Gräber ihrer Gründer oder Helden, mindestens aber ohne das Wissen um den Ort dieser Bestattungen auskommen könnte⁴. Nehmen wir also an, daß die anonyme Beisetzung als Massenerscheinung die Hervorhebung einzelner Gräber nicht ausschließt, dann gibt es zur Gegenwart wohl mehrere Parallelen in der Geschichte. Im reformierten Zürich wurden unter dem Einfluß Zwinglis in den 1520er Jahren alle Grabsteine und sonstigen Grabinschriften abgeschafft; auf diese Weise sollte das herkömmliche Totengedenken der alten Kirche am Ort der Beisetzung unterbunden werden⁵. Schon hundert Jahre später setzten sich aber die Epitaphien bei der Oberschicht wieder durch; für die übrige Bevölkerung dauerte die Revision des reformatorischen Rigorismus bei den Grabzeichen dann noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts⁶. Eine Analogie zur modifizierten anonymen Bestattungssitte scheint am Beginn unseres Untersuchungszeitraumes auch die sogenannte Reihengräberzivilisation darzustellen⁷. Damit kennzeichnet man den Bestattungsbrauch vor- und frühchristlicher Zeit im fränkischen Merowingerreich und in seinem Umfeld, in West- und Mitteleuropa also. Die Toten wurden hier jeweils parallel zum unmittelbar vorher verstorbenen Dorfgenossen beigesetzt; meist wurden die Leichen ‚orientiert‘, der Kopf

faschistischer Widerstandskämpfer und aus einem Ehrenhain. – Auf dem städtischen Zentralfriedhof in Friedrichsfelde waren schon vor der Novemberrevolution von 1918 populäre Arbeiterführer wie Wilhelm Liebknecht und Paul Singer beigesetzt worden. Da der Berliner Polizeipräsident 1919 die Beisetzung auf dem traditionellen Friedhof der Arbeiterbewegung im Friedrichshain untersagte, wurden die Opfer der damaligen Januarkämpfe – unter ihnen K. Liebknecht und R. Luxemburg – hier bestattet. Ihnen folgten die Opfer der Märzkämpfe von 1919 (...). Im Juni 1926 ist auch Franz Mehring hierher umgebettet worden. – Die offizielle Einweihung des von dem Architekten Ludwig Mies van der Rohe entworfenen Revolutionsmonuments erfolgte am 11. Juli 1926. In den folgenden Jahren veranstaltete die KPD alljährlich im Januar Kampfdemonstrationen zur Grabstätte der Revolutionskämpfer. – Im Jahre 1935 zerstörten die Faschisten das Revolutionsmonument, ebneten die Gräber ein und vernichteten die Grabsteine. Die Bemühungen der KPD bzw. SED, nach 1945 die Gedenkstätte zu restaurieren, wurden von den reaktionären Kräften des Berliner Magistrats sabotiert. Erst unter dem Magistrat von Friedrich Ebert konnte das Vorhaben verwirklicht werden. Die Gedenkstätte wurde in ihrer heutigen Form am 14. Januar 1951 von W. Pieck, dem damaligen Präsidenten der DDR, eingeweiht“. Die Abb. auf S. 309 zeigt konzentrisch um einen Denkstein angerichtete Gräberreihen, eine innere mit liegenden und eine äußere mit aufrecht stehenden Steinen. – Frdl. Hinweis von Dr. Wolfgang E. Wagner (Berlin).

⁴ Vgl. Michael Borgolte, Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 95), Göttingen 1989, ²1995; Ders., Papstgräber als „Gedächtnisorte“ der Kirche, in: HJ 112 (1992) 305–323; Ders., Die Dauer von Grab und Grabmal als Problem der Geschichte, in: Wilhelm Maier/Wolfgang Schmid/Michael Viktor Schwarz (Hrg.), Grabmäler. Tendenzen der Forschung, Berlin 2000, 129–146.

⁵ Illi (wie Anm. 2) 115 f.

⁶ Ebd. 138, 142, 153 f.

⁷ Zum Folgenden vor allem Rainer Christlein, Die Alamannen. Archäologie eines lebendigen Volkes, Stuttgart-Aalen 1978, bes. 50 ff.; neuere Lit. in der folgenden Anm.

wurde also im Westen zur Ruhe gebettet mit Blickrichtung nach dem Osten. Ein familiärer Zusammenhang konnte bei streng sequentieller Anordnung der Gräber nicht gewahrt werden. Überwiegend bestanden die Reihenbestattungen der Merowinger- und Karolingerzeit aus Flachgräbern. Oberirdische Markierungen der einzelnen Gräber sind hier nicht nachgewiesen; wenn es sie überhaupt gegeben hat, dann wohl zum Schutz vor Zerstörung bei neuen Beisetzungen⁸. Irgendwelche Hinweise auf ein persönliches Gedenken am Grab, das in späteren Zeiten durch Steine, Totenbretter oder Kreuze ermöglicht wurde, fehlen ganz, während mehr oder weniger reiche Beigaben das Fortleben der Verstorbenen im Jenseits gemäß Gewohnheit und Stand im Diesseits ermöglichen sollten. Die Reihengrabsitte dürfte also eine überwiegend anonyme Form der Bestattung dargestellt haben. Gleichwohl gab es auch besondere Gräber mit obertägigen Kennzeichnungen; neben Holzbauten kennt man vor allem weit aufragende kreisförmige Hügel aus Erde und Steinen. Diese „Fürsten-“ oder „Adelsgräber“ waren in der Nekropole oder überhaupt separiert, häufig handelte es sich zudem um mehrere Bestattungen in variierender Lage. Bei Oberschichtenbestattungen dieser Art konnte sich ein persönliches Gedenken der Toten durch die Lebenden entfalten, während sich die übrigen Bestattungen auf Gräberfeldern schon auf mittlere Sicht allenfalls zur kollektiven Verehrung eigneten. Die sogenannte Reihengraberzivilisation dauerte in Europa unterschiedlich lange; beim Stamm der Alemannen beispielsweise endete sie nach etwa zweieinhalb Jahrhunderten um 700 n. Chr.

Genauer über den Totenkult als bei den germanischen Reihengräbern wissen wir von der anderen vorchristlichen Bestattungskultur, die für unseren Lebensraum Bedeutung erlangte, der römischen⁹. Wie es in der Alten Welt allgemein üblich war, trennten die Römer strikt die Lebenden von den Toten; ihre Nekropolen befanden sich daher außerhalb der Städte, und zwar meist an den Ausfallstraßen, um von den Siedlungen her gut erreichbar zu sein und den Vorüberziehenden spontan ins Auge zu fallen¹⁰. Die monumental Grabanlagen, die auf dem Grundbesitz der großen Familien er-

⁸ Günter P. Fehring, Einführung in die Archäologie des Mittelalters, Darmstadt 1992, 62. Vgl. Ingo Stork, Als Persönlichkeit ins Jenseits. Bestattungssitte und Grabbau als Kontrast, in: Die Alamannen. Hrg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg, Stuttgart 1997, 418 f., 428. – Rein technische Grabmarkierungen müssen noch tausend Jahre später auf den Friedhöfen des reformierten Zürich gebräuchlich gewesen sein, obwohl hier das individuelle Grabzeichen abgeschafft wurde: Illi (wie Anm. 2) 109 ff., bes. 115–120, 126 f., 128–132, 142–144, 146, 148, 154, dazu Abb. 71 und 76 f.

⁹ Neuere Lit.: Gabriele Wesch-Klein, *Funus publicum. Eine Studie zur öffentlichen Beisetzung und Gewährung von Ehrengräbern in Rom und den Westprovinzen* (= Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 14), Stuttgart 1993; Ian Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992; Henner von Hesberg, *Römische Grabbauten*, Darmstadt 1992; Jocelyn M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London-Southampton 1971.

¹⁰ Bernhard Kötting, Die Tradition der Grabkirche, in: *Memoria* (wie Anm. 2) 69 f.; Ders., Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 123), Köln-Opladen 1965, 10 f.; von Hesberg (wie Anm. 9) passim.

richtet wurden, sind die Schauplätze des periodischen Totenkults gewesen; in der Regel waren dafür der Geburtstag des Verstorbenen und die allgemeinen kalendarisch fixierten Totengedenktage bestimmt¹¹. Zu diesem Anlaß versammelten sich keineswegs nur die Freunde, Verwandten und Nachkommen am Grab, sondern etwa auch die Freigelassenen des Toten¹² oder gänzlich Fremde. Um das Gedenken zu sichern, und zwar möglichst auf lange Zeit, errichtete man nämlich Totenstiftungen, die besondere Personen-gruppen zum Begängnis auf Dauer verpflichteten¹³. Im Mittelpunkt des Kultes stand das Totenmahl, an dem der Tote selbst als Teilnehmer, ja als Spender erfahren wurde¹⁴. Archäologisch ist bei den Monumenten die *cathedra* nachgewiesen, die als Sitzplatz des Verstorbenen für das Mahl mit den Lebenden eingerichtet wurde¹⁵. Die Konzentration der Memoria auf die Gräber kennzeichnet den Totenkult der heidnischen Römer besonders; Stiftern von Alimenten oder anderer Wohltaten konnte freilich auch vor ihren anderswo errichteten Statuen gedacht werden¹⁶. Und selbstverständlich war die Wohnstätte selbst ein Ort der Erinnerung. Im Atrium des senatorischen Hauses waren die Ahnenbilder und *tituli* der Vorfahren aufgestellt, die jeden Morgen die Klienten beeindruckten und bei jedem neuen Leichenzug mitgeführt wurden¹⁷.

Freilich, all das, was Testamente, subterrane Überreste und Kunstwerke noch über diesen Totenkult der Römer erkennen lassen, bezieht sich vor allem auf die Oberschicht. Armen und Zugewanderten wurde allenfalls ein bescheidener Kult zuteil¹⁸. Die römischen Armen und Sklaven wurden oft in Massengräbern beigesetzt, den sogenannten Brunnenlöchern (*puticuli*), in die die Leichen ohne Sarg hineingeworfen wurden. Cicero sagt von den Beisetzungen dieser Schichten deutlich: *sine imaginibus, sine cantu atque ludis, sine exequiis, sine lamentis, sine laudationibus*. Auf dem großen Friedhof der

¹¹ Eberhard Bruck, Die Stiftungen für die Toten in Recht, Religion und politischem Denken der Römer, in: Ders., Römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, 46–100; Wesch-Klein (wie Anm. 9) 91–101; Toynbee (wie Anm. 9) bes. 43 ff.

¹² Michael Borgolte, Freigelassene im Dienst der Memoria. Kulttradition und Kulturwandel zwischen Antike und Mittelalter, in: FMSt 17 (1983) 234–250.

¹³ Bruck (wie Anm. 11); Michael Borgolte, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: ZSRG.K 74 (1988) 71–94.

¹⁴ Otto Gerhard Oexle, Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult, in: FMSt 18 (1984) 401–420; ders., Die Gegenwart der Toten, in: Herman Braet/Werner Verbeke (Hrsg.), *Death in the Middle Ages*, Leuven 1983, 19–77.

¹⁵ Theodor Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike, 1927, Münster 1971; Brigitta Rotach, Der Durst der Toten und die zwischenzeitliche Erquickung (*Refrigerium interim*), in: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog von Peter Jezler, Zürich 1994, 36.

¹⁶ Bruck (wie Anm. 11) 67 ff.

¹⁷ Egon Flaig, Die *Pompa Funebris*. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik, in: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Memoria als Kultur* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), Göttingen 1995, hier bes. 118 f.

¹⁸ Dies und das Folgende eng angelehnt an Bruck (wie Anm. 11) 94 mit Anm. 3 (mit Cicero-Zitat). Ferner Wesch-Klein (wie Anm. 9) 60 f.; Toynbee (wie Anm. 9) 101 ff.

Isola Sacra bei Ostia ragen Amphoren als Leichenbehältnisse der Armen allerdings zur Hälfte aus dem Erdreich, vielleicht um den Ort des Grabes zu kennzeichnen und den Totenkult zu ermöglichen¹⁹. Um das würdige Begräbnis ihrer Mitglieder sorgten in Rom auch verschiedene Vereine, die als *collegia tenuiorum* auf die Unterschicht konzentriert sein konnten²⁰.

Das Christentum hat Bestattungswesen und Totenkult noch in der Antike tiefgreifend verwandelt. Die eine wichtige Neuerung war der Gemeindefriedhof²¹. Die christliche Gemeinde erwarb also weiträumige Areale, um ihre eigenen Angehörigen zu bestatten; Heiden waren hier nicht zugelassen, während die Juden eigene Friedhöfe hatten²². Da die Christen von Anfang an auf ein würdiges Begräbnis Wert legten und sich deshalb insbesondere um die Armen kümmerten, hat sich die Fläche der Friedhöfe *sub divo* wohl bald erschöpft; darin dürfte die Ursache für die Anlage der unterirdischen Grabgalerien, der Katakomben also, gelegen haben²³. Der erste bekannte Friedhof dieser Art war die Calixtus-Katakombe an der römischen Via Appia, entstanden am Beginn des 3. Jahrhunderts²⁴. Hier wie in den anderen Coemeterien führte die gemeindliche Verwaltung dazu, daß sich die traditionelle familiäre Totensorge nicht mehr ganz frei, sondern eben nur noch im Rahmen des Kirchlichen entfalten konnte; darin lag auch ein Keim für künftige Konflikte²⁵. Wichtiger für unsere Fragestellung ist aber ein anderer Effekt des exklusiven christlichen Friedhofs: Jedes tote Gemeindemitglied konnte künftig in die Liturgie des christlichen Totengedenkens einbezogen werden, auch wenn das einzelne Grab vielleicht unbeachtet geblieben ist. Im übrigen dürften Namensinschriften und Malereien an den Sepulturen, die meist in die Wände eingelassen waren (*loculi*), aber ein spezifisches Totengedenken ermöglicht haben. Seit etwa 235 scheint die römische Christengemeinde für ihre Bischöfe Anniversare begangen zu haben, jährliche Todesgedenktage also²⁶.

Die zweite, nicht weniger bedeutende Änderung des christlichen Totengedenkens betraf einen besonderen Kreis von Toten und die Formen des

¹⁹ Toynbee (wie Anm. 9) 49, 87, 101, Abb. 18 f. (nach S. 64).

²⁰ Die *collegia funeraticia*, also spezielle Begräbnisvereine, hat es dagegen nicht gegeben; sie sind eine Erfindung Theodor Mommsens: Frank M. Ausbüttel, Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches (= Frankfurter Althistorische Studien 11), Kallmünz/Oberpfalz 1982, 22–25, 59–71; Wesch-Klein (wie Anm. 9) 61; Toynbee (wie Anm. 9) 54 f.

²¹ Bernhard Kötting, Art. Grab, in: RAC 12 (1983) 385 f.; Friedrich Wilhelm Deichmann, Einführung in die christliche Archäologie, Darmstadt 1983, 46–53.

²² Kötting, Der frühchristliche Reliquienkult (wie Anm. 10) 12 Anm. 24; vgl. Hannelore Künzl, Art. Friedhof, D. Judentum, in: LMA 4 (1989) 929 f.; Adolf Hüppi, Kunst und Kult der Grabstätten, Olten 1968, 14–16; Illi (wie Anm. 2) 55, 61 f.; Toynbee (wie Anm. 9) 237 ff.

²³ Deichmann (wie Anm. 21) 48.

²⁴ Borgolte, Petrusnachfolge und Kaiserimitation (wie Anm. 4) 27 f.

²⁵ Vgl. Michael Borgolte, Stiftergrab und Eigenkirche. Ein Begriffspaar der Mittelalterarchäologie in historischer Kritik, in: Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 13 (1983) 27–38.

²⁶ Ders., Petrusnachfolge und Kaiserimitation (wie Anm. 4) 30 f.

Kultes selbst. Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts hatten die Christen nämlich damit begonnen, die Gräber ihrer Märtyrer besonders zu verehren²⁷. Das drückte sich häufig dadurch aus, daß man die Märtyrergräber mit Grabhäusern überbaute und bald in diesen Memorien auch Gottesdienst hielt²⁸. Dabei wurde das heidnische Totenmahl durch die eucharistische Mahlfeier verdrängt. Von den Heiligen, die man im Himmel währte, erwarteten sich die Christen besondere Hilfe und Fürsprache beim Jüngsten Gericht; deshalb suchten die Gläubigen für ihre eigene Ruhestätte die Nähe des Märtyrergrabes. Im 4. Jahrhundert begannen Kaiser und Bischöfe, die Reliquien in die innerstädtischen Gemeindekirchen zu überführen und unter den Altären zu bergen²⁹. Mit diesen intramuranen Beisetzungen erwies man den Märtyrern die gleiche Auszeichnung wie den Heroen in Griechenland oder den Herrschern in Rom, die ebenfalls ausnahmsweise inmitten der Städte beigesetzt worden waren. Die gewöhnlichen Christen ließen sich freilich von ihren Heiligen nicht mehr trennen; so folgten ihre Gräber den Märtyrerreliquien in die Stadt, und zwar in die Kirchengebäude selbst oder mindestens in deren Umkreis³⁰. Die Kirchhöfe entstanden; wie sie im Süden an die Stelle der Nekropolen an den großen Straßen traten, ersetzten sie nördlich der Alpen die Reihengräberfelder bei den dörflichen Siedlungen.

Neben dem Gemeindefriedhof sowie dem Märtyrerkult mit der Bestattung der Gläubigen in oder bei ihrer Gemeindekirche hat das Christentum noch eine dritte einschneidende Neuerung in der Totenmemoria hervorgebracht. Merkwürdigerweise ist sie bisher noch nicht erkannt worden, obwohl die Tatsachen selbst der Forschung geläufig sind. Ich meine die Dispersion der Gedenkstätten für eine und dieselbe Person weit über den Ort des Grabes hinaus. Wahrscheinlich ist das Christentum universalhistorisch gesehen diejenige Religion und Kultur, die sich am intensivsten um die Verbreitung der Memoria an gewöhnliche Sterbliche bemüht hat³¹. Man kann geradezu von einer potentiellen Ubiquität des Gedenkens für jedermann sprechen, und eine konsequente Kartierung der Gedächtnisbeziehungen würde Mechanismen und Kohärenz vormoderner Gesellschaften wohl besser erhellen als diejenige von Handel oder Politik³². Natürlich war in der

²⁷ Ebd. 20 (mit Lit.); Gerd Buschmann, Das Martyrium des Polykarp (= Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6) Göttingen 1997.

²⁸ Kötting (wie Anm. 10).

²⁹ Ergänzend zu Kötting (wie Anm. 10): Ernst Dassmann, Ambrosius und die Märtyrer, in: JAC 18 (1975) 49–68.

³⁰ Als quellengeleitete Darstellung noch immer nicht ersetzt: Philipp Hofmeister, Das Gotteshaus als Begräbnisstätte, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 111 (1931) 450–487. Zur ältesten bekannten Bestattung *ad sanctos* (um 295): Viktor Saxer, Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika, in: RQ 79 (1984) 4 f.; vgl. Yvette Duval, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, T. 2 (= Collection de l'École française de Rome 58) Rome 1982, 499–523.

³¹ Gemeint ist hier die Dispersion des Gedenkens an dieselbe Person über einen einzigen Platz hinaus. Zu Ägypten mit seiner Denkmälerkultur vgl. dazu Jan Assmann, Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991, bes. 169 ff.; Ders., Stein und Zeit. Das „monumentale“ Gedächtnis der altägyptischen Kultur, in: Ders./Tonio Hölscher (Hrg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt am Main 1988, 87–114.

³² In der mediävistischen Memoria-Forschung ist mit Karten bisher leider nur sehr

räumlichen Streuung der Memoria aber auch eine Tendenz zur Relativierung der Grabstätten selbst angelegt.

Anfänge und Motive der Dispersion lassen sich in unübertrefflicher Klarheit in einem Text der Weltliteratur fassen, in den *Confessiones* des Kirchenvaters Augustinus³³. Als sich Augustin im Jahr 387 zum Christentum bekehrt hatte, wollte er mit seinem Bruder und mit seiner Mutter Monnica von Italien in die afrikanische Heimat zurückkehren. Monnica, die schon lange Christin gewesen war, erkrankte jedoch in Ostia auf den Tod. Sie wußte selbst, wie es um sie stand, und wandte sich an die Söhne mit den Worten: „Ihr begrabt hier eure Mutter“³⁴. Augustinus fährt fort: „Ich schwieg und kämpfte mit dem Weinen. Mein Bruder aber sagte einige Worte, er sähe sie doch lieber in der Heimat als hier in der Fremde sterben; das wäre glücklicher gestorben. Worauf nun sie erschreckten Gesichtes mit einem Blick es ihm verwies, so zu denken, dann aber mich ansah: ‚Sieh doch, was er sagt!‘ Und dann zu uns beiden: ‚Begrabt diesen Leib woimmer, er soll euch keine Sorge machen. Nur um das eine bitt ich euch, daß ihr am Altar des Herrn meiner gedenkt, wo ihr auch seid‘. Als sie diesen Wunsch in Worten, so gut es noch ging, ausgedrückt hatte, verstummte sie, und die Krankheit packte sie schwerer. – Ich aber, wie ich so Deine Gaben erwog, Gott, Du Unsichtbarer, die Du hineinsenkst in die Herzen Deiner Gläubigen, daraus dann wunderbare Früchte erwachsen, ich freute mich und dankte Dir, denn ich bedachte immer wieder, was ich schon wußte: wie leidenschaftlich sie immer um das Grab besorgt gewesen, das sie neben der Ruhestätte ihres Mannes sich vorgesehen und auch schon zubereitet hatte. Weil sie doch beide recht in Eintracht gelebt, so sollte nach ihrem Wunsche – wie Menschen-sinn nun einmal ist, solange es ihm an der vollen Empfänglichkeit für das Göttliche fehlt – zu jenem ersten Glück sich auch noch das andere fügen und von der Welt besprochen werden, daß nach der weiten Reise übers

wenig gearbeitet worden; vgl. aber: Karl Schmid/Otto Gerhard Oexle, Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny, in: *Francia* 2 (1974) 91, 93; Johanne Autenrieth/Dieter Geuenich/Karl Schmid (Hrg.), *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau* (Einleitung, Register, Faksimile) (= MGH Libri Memoriales et Necrologia. Nova Series I), Hannover 1979, LXI; Dietrich Poeck, Totengedenken in Hansestädten, in: Franz Neiske/Dietrich Poeck/Mechthild Sandmann (Hrg.), *Vinculum Societatis*. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag. Sigmaringendorf 1991, 202 f., 229–232; Ders., Laienbegräbnisse in Cluny, in: *FMSt* 15 (1981) 68–179, passim.

³³ Die Bedeutung der Memoria in diesem Werk ist in der Forschung schon wiederholt hervorgehoben und behandelt worden, z.B.: Friedrich Ohly, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria, in: *Memoria* (wie Anm. 2) 22 f.; Otto Gerhard Oexle, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria, in: Karl Schmid (Hrg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*. (= Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München-Zürich 1985, 74–107; Gerard O'Daly, Remembering and Forgetting in Augustine, *Confessions* X, in: Anselm Haverkamp/Renate Lachmann (Hrg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern* (= Poetik und Hermeneutik 15), München 1993, 31–46. – Im folgenden werden z.T. andere Akzente gesetzt.

³⁴ Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri Tredecim. Rec. Pius Knöll (= CSEL 33), Prag-Wien-Leipzig 1896, 218 c. IX.11; Übers. v. Joseph Bernhart, Augustinus. *Bekanntnisse*. Lateinisch und deutsch, Frankfurt am Main 1987, 469. Hier auch das Folgende: Ed. Knöll, 218–220, Übers. 469 f.

Meer nun doch die vereinte Erde die Erdenreste der beiden ehelich Vereinten bedecke. – Wann nun dieser armselige Wunsch dank der Fülle Deiner Güte in ihrem Herzen sich verloren hatte, ich wußte es nicht, und in meiner Verwunderung freute ich mich, daß ich jetzt auf solche Weise es erfuhr. Freilich, schon bei jenem Gespräch am Fenster, als sie sagte: ‚Was tu ich noch hier?‘, hatte sich ein Verlangen, in der Heimat zu sterben, nicht mehr gezeigt. Ich hörte auch später, daß sie damals schon in Ostia eines Tages (...) mit einigen meiner Freunde in mütterlicher Vertraulichkeit von der Verachtung des Lebens hier und der Wohltat des Sterbens gesprochen habe, wobei denn die Freunde die Seelengröße der Frau (...) bewunderten und fragten, ob es ihr nicht furchtbar wäre, so fern der Heimat ihren toten Leib zu lassen, worauf sie erwiderte: ‚Nichts ist fern von Gott, es ist auch nicht zu fürchten, daß er beim Ende der Welt nicht wüßte, wo er mich erwecken soll‘. Und also ward am neunten Tage ihrer Krankheit, im sechsundfünfzigsten Jahre ihres Lebens, im dreiunddreißigsten meines Lebens diese gottverbundene, edle Seele aus ihrem Leibe gelöst“. Tatsächlich wurde Monnica dann in Ostia begraben; Augustinus widmet der Beisetzung freilich nur wenige Worte. Neben dem noch unbestatteten Leichnam seien das eucharistische Opfer dargebracht und Gebete gesprochen worden³⁵. Stattdessen wendet er sich noch einmal dem Gebetsgedenken zu, das er erneut mit der Grabsorge kontrastiert. In seiner Zwiesprache mit Gott bittet er um Vergebung für Monnicas Sünden und erinnert an die Werke ihrer Barmherzigkeit. Augustin ist zwar überzeugt, daß die Mutter bereits die Gnade des höchsten Richters gefunden hat, hält jedoch seine Intervention im Gebet noch immer für nützlich: „Ich glaube“, schreibt er, „schon hast Du getan, worum ich Dich bitte; aber nimm auch ‚die überschüssigen Opfer meines Mundes auf, o Herr‘. Denn als jener Tag ihrer Auflösung nahte, machte sie sich keine Sorgen um eine kostbare Bestattung ihres Leibes oder Einbalsamierung, verlangte nicht das ausersehene Denkmal und kümmerte sich nicht um das Grab in der Heimat: nichts von alledem trug sie uns auf. Nur eines wünschte sie sehnlich: ihr Gedächtnis sollte begangen werden an Deinem Altare, dem zu dienen sie auch nicht einen Tag unterlassen hatte: dort wußte sie doch das heilige Opfer verwaltet, durch welches ‚der Schuldschein vernichtet ist, der gegen uns zeugte‘ (...). An das Sakrament dieses Lösepreises hat Deine Magd ihre Seele festgebunden mit dem Bandes des Glaubens“³⁶. Am Schluß des neunten Buches steigert Augustin das Thema der Gebetsfürsorge für die Toten noch einmal: „Gib es, mein Herr, mein Gott, Deinen Knechten ein, meinen Brüdern gib es ein, Deinen Söhnen und meinen Herren, denen ich diene mit Herz und Mund und Schrift, daß ihrer alle, die dies lesen, an Deinem Altare gedenken Deiner Dienerin Monnica, zusammen mit Patricius, ihrem toten

³⁵ Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri Tredecim (wie Anm. 34) 221 f. c. IX.12, Übers. 475; zur Ablösung des Totenmahls am Märtyrergab durch Gebet, Armen-spende und Eucharistiefest (ebd. 114 f. c. VI.2) vgl. Oexle (wie Anm. 33) 79 f.

³⁶ Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri Tredecim (wie Anm. 34) 224 f. c. IX.13, mit Zitaten von Psalm 118, 108 (*uoluntaria oris mei adproba, domine*) und Kol. 2, 14 (*deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis*); Übers. Bernhart (wie Anm. 34) 481.

Gatten, aus deren Fleisch Du mich hereingeführt hast in dieses Leben (...). Sie mögen frommen Sinnes ihrer gedenken, die meine Eltern waren in diesem flüchtigen Lichte hier (...). Dann wird dank des Betens vieler ihr letzter Wunsch an mich durch diese meine Bekenntnisse reichlicher als durch meine Gebete erfüllt“³⁷. Augustin betont also nicht nur die Wirkung des vielfach verteilten Gebets für das Seelenheil der Verstorbenen; er sah seine Confessiones selbst als Multiplikator der Memoria seiner Eltern an. Für ihn war sein Werk, das ja schon zu Lebzeiten sein meistgelesenes Buch werden sollte, ein wichtigeres Monument als Grab und Grabmal, und tatsächlich hat er bis heute damit recht behalten³⁸.

Die Vermehrung der Memorialstätten im Christentum diene der Steigerung des Gebetsgedenkens an bestimmte Tote durch Beteiligung möglichst vieler Personen und Personengruppen. Im Mittelalter konnten das neben einzelnen Priestern Mönchs- und Nonnengemeinschaften sein, Stiftskleriker, Gilden, Bruderschaften und Universitäten, vor allem auch die Armen, die traditionell im Totengedenken eine wichtige Rolle spielten. Diese Menschen und Menschengruppen waren den Verstorbenen entweder durch Verbrüderungen, also Verträge, oder durch Stiftungen zur Memoria verpflichtet³⁹. Es herrschte das Prinzip des Gabentauschs; Gebet wurde mit Gebet, materielles Gut mit Totenliturgie vergolten⁴⁰. Die räumlich weit verstreuten Träger des Gedenkens mußten untereinander nicht eng vernetzt sein; ihre eigentliche soziale Beziehung richtete sich auf den Toten oder eine bestimmte Gruppe von Toten. Indem sie der Verstorbenen gedachten, evozierten sie deren Gegenwart; das geschah vor allem durch die Namensnennung in Gebet und Messe, aber auch durch die kirchlicherseits nie ganz verdrängten Totenmähler⁴¹. Am Grabe wurde der Tote vergegenwärtigt, indem etwa am Jahrtag Geistliche wie Laien unter Glockengeläut zur Ruhestätte zogen, die

³⁷ Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri Tredecim (wie Anm. 34) 225 f. c. IX.13, Übers. Bernhart (wie Anm. 34) 483.

³⁸ Oexle (wie Anm. 33) 78 f. Zu Monnicas Grabmal in Ostia, von dem Fragmente noch im Sommer 1945 (!) entdeckt worden sind, s. Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967, 130 f.; Anselm Haverkamp, *Lichtbild. Das Bildgedächtnis der Photographie: Roland Barthes und Augustinus*, in: *Memoria. Vergessen und Erinnern* (wie Anm. 33) 59 f.

³⁹ Zum Verbrüderungswesen Karl Schmid, *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge*, Sigmaringen 1983, 469 ff.; Joachim Wolzsch, *Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung*, in: *Memoria* (wie Anm. 2) 215–232; Ders., *Kaiser und Könige als Brüder der Mönche*, in: *DA* 40 (1984) 1–20; Gerd Althoff, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert* (= MGH Schriften 37), Hannover 1992. Zu den Stiftungen: Borgolte (wie Anm. 13); Ders., *Art. Stiftung. Abendländischer Westen*, in: *LMA* 8.1 (1996) 178–180 (mit Lit.). Zur Abgrenzung zwischen Verbrüderung, Stiftung und verwandten Phänomenen: Ders., *Über Typologie und Chronologie des Königskanonikats im europäischen Mittelalter*, in: *DA* 47 (1991) 19–44. Künftig Ders., *Der König als Stifter. Streiflichter auf die Geschichte des Willens*, in: Ders. (Hrg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten* (= *Stiftungsgeschichten* 1), Berlin 2000.

⁴⁰ Otto Gerhard Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, in: *FMSt* 10 (1976) 70–95.

⁴¹ Ebd. sowie Oexle (wie Anm. 14 und Anm. 33).

durch ein Bahrtuch verhüllt und von Kerzen erleuchtet war, um dort Gebete zu sprechen oder den Psalter zu lesen. Neben den Nachlebenden, die Fürbitten und Opfer leisteten, blieben die Heiligen wichtig. Da man ja nur an einem Ort, in der Nähe eines Märtyrergabes also, bestattet werden konnte⁴², diente die Vermehrung der Gedenkstätten zweifellos auch dazu, die Patrone der jeweiligen Kirchen zur Fürsprache bei Gott zu gewinnen.

In den Memorialstiftungen tritt das Grab keineswegs zurück; wo Bischöfe des frühen, Könige des hohen und Kaufleute des späten Mittelalters ihre Memoria zu regeln suchten, widmeten sie häufig den Hauptteil ihres Erbes der materiellen und personellen Versorgung ihrer letzten Ruhe⁴³. Genauso signifikant sind aber eben auch die Zuwendungen an eine Mehrzahl von kirchlichen Institutionen und Personengruppen; ein wohlhabender Bürger des 14. oder 15. Jahrhunderts bemühte sich häufig darum, die meisten oder alle Kirchen seiner Stadt zu bedenken, wenn auch in wohlüberlegter Abstufung⁴⁴. Die Dispersion der Memorialstätten, unter denen das Grab nur eine, wenn auch oft die zentrale Position einnimmt, wird durch die vormoderne Überlieferung vieltausendmal belegt. Ich möchte an dieser Stelle ein besonders instruktives Beispiel geben, auf das mich meine Schüler Uwe Braumann und Katrin Proetel hingewiesen haben⁴⁵. Es handelt sich um den römisch-deutschen König Friedrich den Schönen aus dem frühen 14. Jahrhundert.

⁴² Von den Eingeweidebestattungen bei Königen und Päpsten sehe ich hier ab, vgl. Borgolte, Petrusnachfolge (wie Anm. 4) s.v. Intestina; Dietrich Schäfer, Mittelalterlicher Brauch bei der Überführung von Leichen, in: SPAW. Jg. 1920, 478–498; Joachim Ehlers, Grablege und Bestattungsbrauch der deutschen Könige im Früh- und Hochmittelalter, in: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1989, 40; Caspar Ehlers, Metropolis Germaniae. Studien zur Bedeutung Speyers für das Königtum (751–1250) (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 125), Göttingen 1996, 337 ff.

⁴³ Als Beispiele: Michael Borgolte, *Felix est homo ille, qui amicos bonos relinquit*. Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof Bertrams von Le Mans (616), in: Helmut Maurer/Hans Patze (Hrg.), Festschrift für Berent Schwineköper, Sigmaringen 1982, 5–18; Ders., Die Stiftungsurkunden Heinrichs II. Eine Studie zum Handlungsspielraum des letzten Liudolfingers, in: Karl Rudolf Schnith/Roland Pauler (Hrg.), Festschrift für Eduard Hlawitschka, Kallmünz 1993, 231–250; Johannes Schildhauer, Hansestädtischer Alltag. Untersuchungen auf der Grundlage der Stralsunder Bürgertestamente vom Anfang des 14. bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts (= Abhandlungen zur Handels- und Sozialgeschichte 28), Weimar 1992, bes. 22 ff., 117 ff.; Andrea Boockmann, Bespr. von: Dietrich Mack, Testamente der Stadt Braunschweig, 4 Bde., 1988–1993, in: GGA 246 (1994) 231–243; Paul Baur, Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz (= Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 31), Sigmaringen 1989. – Ein z.T. anderer Personenkreis ist behandelt in: Gabriele Schulz, Testamente des späten Mittelalters aus dem Mittelrheingebiet. Eine Untersuchung in rechts- und kulturgeschichtlicher Hinsicht (= Quellen und Abhandlungen zur mittelhochrheinischen Kirchengeschichte 27), Mainz 1976. – S.a. die folgenden Anm.

⁴⁴ Vgl. Hartmut Boockmann, Leben und Sterben in einer spätmittelalterlichen Stadt. Über ein Göttinger Testament des 15. Jahrhunderts, Göttingen 1983, bes. 7 f., 14 f.

⁴⁵ Uwe Braumann (Freiburg) steht vor dem Abschluß einer Dissertation über die Anniversarbücher des Domkapitels von Konstanz; Katrin Proetel ist Mitarbeiterin eines Forschungsprojekts über das mittelalterliche Stiftungswesen an der Humboldt-Universität zu Berlin, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wird.

Friedrich entstammte dem Adelsgeschlecht der Habsburger, das mit seinem Großvater und seinem Vater bereits zwei Herrscher gestellt hatte⁴⁶. 1306 war er Herzog von Österreich und Steiermark geworden, konnte sich aber 1314 als König nicht durchsetzen. In einer Doppelwahl entschied sich eine Hälfte der Kurfürsten für ihn, die andere aber für den oberbayerischen Herzog Ludwig; dieser drängte in der Folgezeit Friedrich beiseite, der jedoch bis zu seinem Ende den Königstitel weiterführte. Der Habsburger starb im Januar 1330 auf der Burg Gutenstein und fand sein Grab in der Kartause Mauerbach bei Wien. Wir wissen nichts Sicheres darüber, ob dieser Ort Friedrichs Wünschen entsprach; immerhin war er aber Stifter des Klosters gewesen, das einem besonders strengen Orden angehörte. Schon 1313/14, also noch vor seiner Königswahl, hatte er die Gründung zusammen mit seinen vier Brüdern in die Wege geleitet⁴⁷. Nach der Stiftungsurkunde sollte Mauerbach aus 12 Priestern unter einem Prior, einem Spital mit 17 kranken und armen Männern sowie einem Siechenhaus bestehen⁴⁸. Prior und Konvent in Klausur und Spital waren dazu verpflichtet, die Anniversare bestimmter Habsburger zu begehen⁴⁹: an erster Stelle der Könige Rudolf und Albrecht, Friedrichs Vorfahren, zusammen mit dessen Mutter Elisabeth, dann seines frühverstorbenen Bruders Rudolf, des Königs von Böhmen († 1307), schließlich seiner selbst, seiner Brüder und seiner Miterben. Das Jahresgedenken sollte in Messen, Vigilien, Gebeten und anderen Gottesdiensten bestehen; dazu sollten Mönche und Gebrechliche aber auch eine Aufbesserung ihrer Mahlzeiten erhalten, die einen als Fischgericht, die anderen wohl als Fleischspeise. In dem Dokument, das Friedrich im Alter von 27 Jahren ausgestellt hat, ist von Begräbnissen nicht die Rede.

Bei seiner Beisetzung in Mauerbach 1330 scheint dann kein Grabmal errichtet worden zu sein⁵⁰; sechs Jahre später wurde Friedrichs Tochter Elisabeth neben ihm beigesetzt, wie es ihr Wunsch gewesen war, abermals ohne

⁴⁶ Zu Person und Geschichte Friedrichs: Karl-Friedrich Krieger, *Die Habsburger im Mittelalter. Von Rudolf I. bis Friedrich III.*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 110–127.

⁴⁷ Rolanda Hantschk, *Die Geschichte der Kartause Mauerbach (= ACar 7)*, Salzburg 1972, 16 f.

⁴⁸ Abdruck der Stiftungsurkunde vom 18.4.1316 ebd., 139–143. Das Siechenhaus war eine Stiftung des Pfarrers Gerlach von Traiskirchen, der Friedrichs Hofkaplan und Beichtvater war und im Auftrag des Königs die Klostergründung durchführte; in der habsburgischen Stiftungsurkunde wird Gerlach als „Stifter und Mitpflanzer“ (*fundator et complantator*) bezeichnet: Ebd. 18–26, 141.

⁴⁹ Die Urkunde, die von König Friedrich zusammen mit seinen jüngeren Brüdern Leopold, Albert, Heinrich und Otto ausgestellt ist, lautet an der oben besprochenen Stelle wie folgt (Hantschk, wie Anm. 47, 143): *Igitur eandem fundationem sic instituimus, quod prior et conventus in claustrum et hospitali dies anniversarios infrascriptos, scilicet dive recordationis dominorum Rudolphi avi et Alberti genitoris nostri regum Romanorum ac preclare Elisabeth genitricis nostri quondam Romanorum regine, incliti fratris nostri Rudolphi quondam regis Bohemie, nostrum quoque ac coheredum nostrorum cum Deo volente e medio vocati fuerimus, singulis annis debeant peragere cum missis, vigiliis, orationibus ac aliis divinis obsequiis, sicut in ordine pro fundatoribus fieri est consuetum, ita etiam quod prior in eisdem anniuersariis diebus fratribus unum bonum ferculum de piscibus et infirmis unum bonum ferculum de coquina ad prebendam consuetam pro speciali pitancia amministret (...).*

⁵⁰ Das Folgende nach Hantschk (wie Anm. 47) 160–164, vgl. ebd. 32 ff., 37, 69.

Monument. Als im Jahr 1514 der Habsburger Kaiser Maximilian I. nach Mauerbach kam und sich das Grab seines Vorfahren zeigen lassen wollte, war es schon in Vergessenheit geraten; die Mönche waren nicht in der Lage, den Ort zu weisen. Erst nach dreitägigen Nachforschungen stieß man in der Mitte des Chores auf eine unterirdische Krypta, in der sich die beiden Särge fanden. Der Kaiser hatte die Absicht, ein Mausoleum zu errichten, und ließ die Gebeine vorläufig in der Sakristei aufbewahren. Der Plan konnte dann jedoch nicht ausgeführt werden; 1529 störten die Türken die Ruhe der Habsburger, doch konnten die Mönche die Gebeine retten. Mitte des 16. Jahrhunderts errichtete dann ein Prior von Mauerbach einen Marmorsarkophag in der Krypta. Nach einem zweiten türkischen Überfall 1683 und einer Translation fanden die Überreste Friedrichs des Schönen und Elisabeths 1789 ein neues Grab in der Fürstengruft der Stephanskirche zu Wien⁵¹.

Die Geschichte der Habsburgergräber in der Kartause von Mauerbach ist lehrreich, zeigt sie doch, daß die historische Erinnerung an die Ruhestätten stärker war als deren liturgische Vergegenwärtigung⁵²; denn es waren die Nachfahren König Friedrichs gewesen, die sich an das Königsgrab erinnerten, während ihm die Mönche selbst lange keine Beachtung schenkten. Das muß nicht bedeuten, daß diese das Jahrtagsgedenken vernachlässigt hatten, doch war es offenkundig eben nicht auf das Grab bezogen worden.

Man könnte nun versucht sein, die insgesamt bescheidene Memoria Friedrichs des Schönen in Mauerbach mit dem Scheitern seines Königtums in Verbindung zu bringen; doch läßt sich zeigen, daß der Habsburger gerade andernorts sein Totengedenken umsichtig und mit großem Aufwand plante. Im Juni 1327 hatte er nämlich in Wien sein Testament aufgesetzt, das fast ausschließlich aus genau bezifferten Geldlegaten an Kirchen und Klöster bestand⁵³. Insgesamt mehr als 80 Gotteshäuser stattete er mit 4280 Pfund Wiener Pfennigen und 1636 Mark Silbers aus, die von der Maut zu Enns aufgebracht werden sollten⁵⁴. An der Spitze stehen mit 100 oder 60 Mark die Bischofskirchen von Salzburg, Speyer, Straßburg, Basel, Konstanz, Augsburg, Passau und Freising. Als Zweck der Legate setzte Friedrich fest: *Wir schaffen auch swohin wir hundert phunt oder funfzich Mark oder darvber geschafft haben, do sull man vns einen ewigen Jar tag vnd ein ewige Messe stiften, swohin wir aber minner geschafft haben, do sull man vns einen ewigen Jar tag, vnd alle wochen ein Messe stiften, an alain in der Petler Orden, do sull man vns alle tag Messe vnd ewige Jartag stiften* (...) ⁵⁵. Die Empfänger sollten also das Geld so anlegen,

⁵¹ Das Jahr 1789 nach ebd., 164 Anm. 1; Werner Maleczek, Art. Friedrich der Schöne, in: LMA 4 (1989) 940, gibt 1782 an.

⁵² Zu einer Analogie aus dem früheren Mittelalter: Borgolte, Dauer von Grab und Grabmal (wie Anm. 4).

⁵³ *Voluntarium imperii consortium inter Fridericum Austriacum et Ludovicum Bavarum* Augg. quod ex pacto de anno 1325 edidit Johann Friedrich Baumann, Frankfurt-Leipzig 1735, 27–32. – Hierzu und zum Folgenden künftig Katrin Proetel, in: Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten (wie Anm. 39).

⁵⁴ *Voluntarium* (wie Anm. 53) 30.

⁵⁵ Ebd. 31. – Sonderbestimmungen des Testaments sind für unsere Zwecke unerheblich und bleiben hier unberücksichtigt.

daß von den Erträgen stets ein Anniversar und dazu je nach eingesetztem Kapital oder Adressaten eine jährliche, wöchentliche oder tägliche Messe auf ewig finanziert werden könnte.

Glücklicherweise können wir in einem Fall überprüfen, wie Friedrichs Stiftungsaufgaben umgesetzt worden sind. Im Bistum Konstanz hat nämlich das Domkapitel nachweislich über die Gelder des Habsburgers verfügt; man erfährt das aus einer Urkunde, die anderthalb Jahre nach Friedrichs Tod ausgestellt wurde (19.6.1331)⁵⁶. Danach hatten die Konstanzer das für sie bestimmte Legat durch den Abt des Zisterzienserklosters Salem erhalten, der offenbar mit der Verteilung der Beträge im Bodenseeraum beauftragt war. Von den 80 Mark Silbers sollten 12 „zum Seelenheil des verstorbenen Königs“ für den Altar des Evangelisten Johannes aufgewandt werden⁵⁷. Die übrigen 68 Mark sollten ein Zinseinkommen von acht Pfund Denaren jährlich erbringen, das für die Mitwirkung des Klerus, der Schüler, der Kirchenbediensteten und der Armen an den Anniversarfeiern in genau festgesetzter Staffelung zu verwenden war. Das jährliche Gedenken sollte am Abend vor dem Todestag Friedrichs beim ersten Glockenschlag zur Vesper beginnen; dann sollte ein Seidentuch in der Mitte des Chores ausgebreitet und mit vier Kerzen von vier Pfund Wachs umstellt werden. Diese Inszenierung imitierte die Aufbahrung des wirklichen Leichnams im Totenoffizium⁵⁸. Die Kerzen sollten während der gesamten Memorialfeiern brennen, vor allem während der nächtlichen Gebete, der Vigil, der Totenvesper, des Psalms und der Collecte. Das eigentliche Anniversar sollte mit dem Geläut der größten Glocke angekündigt werden; in seinem Mittelpunkt stand liturgisch die Totenmesse.

Friedrich hatte in Konstanz also seine Wünsche durchgesetzt. Die dortigen Kleriker verpflichteten auch ihre Nachfolger eindringlich auf die Einhaltung der gemeinsam beschlossenen Anniversarfeier. Tatsächlich wurde die Vereinbarung von 1331 offenbar lange beachtet. Als 1360 ein Neffe Friedrichs, Rudolf IV., dem Domkapitel eine großzügige Schenkung gemacht hatte, verpflichtete sich dieses freiwillig dazu, für ihn ein Anniversar zu halten „mit Messe, Vigil, Entzünden von Kerzen und Glockenschlag wie beim Jahrtag seines Onkels“⁵⁹. Und noch 1498 kopierten die Konstanzer Kanoniker die Urkunde von 1331 zur künftigen Beachtung in ihre liturgische Gebrauchshandschrift⁶⁰.

Ebenso wichtig wie die Verteilung des Totengedenkens auf viele Plätze war im Mittelalter dessen zeitliche Ausdehnung. Wie Friedrich dem Schönen war es vielen Stiftern darum zu tun, auf Dauer commemoriert zu wer-

⁵⁶ Generallandesarchiv Karlsruhe, Hs. 64/9, p. 255. Den Text hat Uwe Braumann entdeckt (wie Anm. 45); ihm verdanke ich auch die Transkription.

⁵⁷ Abweichend vom Testament Friedrichs, in dem für Konstanz nur 60 Mark Silbers vorgesehen war (wie Anm. 53, 28), zahlte der Abt von Salem dem Domkapitel am Bodensee 80 Mark aus.

⁵⁸ Renate Kroos, *Grabbräuche – Grabbilder*, in: *Memoria* (wie Anm. 2) 285–353, bes. 314–320, aber auch 304, 311 f. u.ö.

⁵⁹ Generallandesarchiv Karlsruhe, Hs. 64/9, p. 256 (das oben Anm. 56 Gesagte gilt auch hier); *Regesta Episcoporum Constantiensium* 2, bearb. v. Alexander Cartellieri, Innsbruck 1905, 316 Nr. 5622, vgl. Nr. 5627.

⁶⁰ Wie Anm. 56.

den, durch regelmäßige Messen oder jährliches Begängnis auf ewig. Diese Auflagen konkurrierten jedoch mit dem Wunsch nach Konzentration der liturgischen Leistungen auf einen kurzen Zeitraum nach dem Tod bzw. auf eine numerisch fixierte Reihe. Solche Serien konnten selbst nach tausenden von Messen zählen, die dann auf mehrere Altäre zu verteilen waren; typisch war jedoch die Begrenzung auf 30 oder 40 Messen in den dreißig ersten Tagen nach dem Tod⁶¹. Die beiden Typen der Meßauflagen waren mit klar unterscheidbaren Logiken verbunden, die auf verschiedene Jenseitsvorstellungen verwiesen⁶²: Die Logik der dauerhaften Wiederholung war mit der Idee des Jüngsten Gerichts und so mit dem Glauben verbunden, daß das Urteil über Heil und Verdammnis der Seele erst am Ende der Zeiten gefällt werde; das repetitive Meßopfer konnte deshalb das Schicksal der Toten immer positiv beeinflussen. Die andere Logik war die der Akkumulation; sie beruhte auf der Vorstellung eines persönlichen, partikularen Gerichts, das jedem einzelnen unmittelbar nach dem Tod das Urteil spreche; wer noch nicht gleich der Verdammnis verfiel oder zur ewigen Seligkeit berufen wurde, mußte demnach eine Zeitlang im Fegefeuer büßen. Hierbei konnte die intensive Fürsorge der Lebenden durch Gebet und Opfer helfen; die Memoria zielte in diesem System auf den baldigen Aufstieg der Seele in den Himmel ab, intendierte damit aber auch die endgültige Trennung der Toten von den Lebenden. In der neueren französischen Forschung ist der Wirksamkeit der Fegefeueridee große Beachtung geschenkt worden; insbesondere im Spätmittelalter wollte man erkannt haben, daß die dauerhaften Memorialleistungen unter dem Einfluß der Lehre vom Fegefeuer stark zurückgedrängt worden seien⁶³. In einer Berliner Dissertation kann Ralf Lusiardi die-

⁶¹ Vgl. Arnold Angenendt, *Missa Specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: *FMSt* 17 (1983) 153–221, bes. 195 ff.; Ders., *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in: *Memoria* (wie Anm. 2) bes. 171 ff.; Otto Nussbaum, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, Bonn 1961; Angelus Albert Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (= LQF 58)*, Münster/Westf. 1973; Christine Göttler, „Jede Messe erlöst eine Seele aus dem Fegefeuer“. Der privilegierte Altar und die Anfänge des barocken Fegefeuerbildes in Bologna, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer* (wie Anm. 15) 149–164. – Vgl. auch die Nachweise in den folgenden Anm.

⁶² Das Folgende in Anlehnung an die Dissertation von Ralf Lusiardi, *Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund (= Diss. phil. Humboldt-Universität Berlin 1997/98)*, erscheint Berlin 2000 in der Reihe „Stiftungsgeschichten“ (Bd. 2).

⁶³ Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen age (vers 1320 – vers 1480) (= Collection de l'École française de Rome 47)*, Rom 1980, bes. 339 ff.; Ders., *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age*, in: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle (= Collection de l'École française de Rome 51)*, Rom 1981, 235–256. Vgl. auch Jean-Claude Schmitt, *Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter*, Stuttgart 1995, bes. 17 (frz. Orig. Paris 1994); Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984 (frz. Orig. Paris 1981).

se Auffassung aber neuerdings erheblich korrigieren⁶⁴; Lusiardi zeigt auf der Basis von rund 1000 Bürgertestamenten der Hansestadt Stralsund, daß die Idee des Weltgerichts bis zum Ende des Mittelalters weiterhin das Planen der Stifter bestimmt hat, wenn auch die Wirksamkeit der Fegefeuerlehre nicht zu leugnen ist. Oft werden in ein- und demselben Testament beide Vorstellungen faßbar. Nicht wesentlich anders hatte ja auch bereits der heilige Augustinus gedacht; denn obgleich er, wie wir hörten, seine Mutter Monnica schon unter den Seligen glaubte, mühte er sich doch weiter um die größte Verbreitung ihrer Memoria.

Für die Geschichte der Gräber selbst ist die Zeitplanung des Gedenkens natürlich von entscheidender Bedeutung; denn nur wo die dauernde oder wenigstens die langfristige Fürbitte wichtig genommen wird, lohnt sich im religiösen Sinne die Markierung des Grabes oder gar dessen Auszeichnung durch ein Grabmal. Aber welche Rolle spielte das Grab wirklich in der Memoria? Ich muß mich wiederholen und erneut feststellen, daß darüber noch keine repräsentativen Untersuchungen vorliegen. Deshalb kann ich im folgenden nur mit einigen Beobachtungen den Versuch einer Antwort begründen.

Sicher ist, daß das Gebetsgedenken auf das Grab nicht angewiesen war. Im Mittelpunkt der Liturgie standen Messen und Gebete, die an jedem Altar bzw. Versammlungsraum vollzogen werden konnten; allenfalls konnte dabei ein Katafalk mit schwarzem Bahrtuch und Kerzen aufgestellt werden, der das wirkliche Grab nachahmte⁶⁵. Durch die kunsthistorische Forschung ist gezeigt worden, daß auf mittelalterlichen Grabmälern häufig die Totenliturgie abgebildet wurde, um die Lebenden an die periodische Wiederholung solcher Feiern zu erinnern⁶⁶. In die Gedenkliturgie eingeschlossen werden konnten auch die Grabbesuche, vor allem am ersten Jahrtag⁶⁷; wie unsicher diese sogenannten *commendationes animae* (*commendationes ad sepulchrum*) aber waren, zeigt sich daran, daß mancher Testator neben dem Anniversar ausdrücklich die Visitation seines Grabes verfügt hat⁶⁸. Grabbegängnisse konnten auch

⁶⁴ Wie Anm. 62. Ich danke Herrn Dr. Lusiardi für die Erlaubnis, von seinem Ms. vorab Gebrauch machen zu dürfen.

⁶⁵ Vgl. Schulz (wie Anm. 43) 40, 48

⁶⁶ Wie Anm. 58.

⁶⁷ Nur auf das Sterbebrauchtum konzentriert sich Karl Stüber, *Commendatio animae*. Sterben im Mittelalter (= Geist und Werk der Zeiten 48), Bern-Frankfurt am Main 1976. Die Bedeutung der *Commendatio animae* am (ersten) Jahrtag zeigt mit vielen Belegen auf Nikolaus Kyll, *Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier*. Zur Geschichte ihres Brauchtums im Trierer Lande und in Luxemburg unter besonderer Berücksichtigung des Visitationshandbuches des Regino von Prüm (+915) (= Rheinisches Archiv 81), Bonn 1972, 149–155; zur Totenmesse am Grabe selbst ebd. 185 f. Zur Funktion der Beginen bei der Einhaltung des Grabbesuchs am Anniversar s. Illi (wie Anm. 2) 72. Ebd. 88, 90–92 auch zu Zeugnissen des Breviers und Statutenbuches des Zürcher Grossmünsters sowie weitgestreuter Vergleichsquellen für die Grabvisitationspraxis am Anniversar. Nach Illi 91 war auch damit zu rechnen, daß „sich die Grabstelle nicht mehr auffinden liess“ und so die Visitation entfiel. – Ein instruktives Beispiel für die Sicherung der Grabbesuche im Tricesimum gibt Schulz (wie Anm. 43) 42. – Vgl. auch zum Basler „Gräberbuch“ die folgende Anm.

⁶⁸ Vgl. Karl Kosel, *Der Augsburger Domkreuzgang und seine Denkmäler*, Sigmaringen 1991, 192 Nr. 135 v. 1406 (?), 149 Nr. 80 von 1446, 218 Nr. 179 v. 1476, 271 Nr. 249

kollektiv vollzogen werden, beispielsweise bei Prozessionen. Dafür bot sich besonders der Allerseelentag an, der allgemeine Totengedenktag der mittelalterlichen Kirche; beim Zug der Geistlichkeit und auch der Laien durch den Kreuzgang und über den Kirchhof war jedes Grab in die Memoria eingeschlossen, auch wenn es unbezeichnet oder vergessen war⁶⁹. Auch die Auftraggeber der Grabmonumente rechneten mit dem Verfall des persönlichen Gedenkens; deshalb appellieren die Inschriften ja überaus häufig an den beliebigen Passanten, dem Toten sein Gebet nicht zu verweigern. Auch die Grabbilder selbst dienten dazu, die Memoria stets aufs neue anzuregen⁷⁰.

Wer aber erhielt überhaupt sein eigenes Grab und wer konnte damit rechnen, daß es mit einem Gedenkmal im Raum hervorgehoben und wenigstens zeitweise vor dem Vergessen bewahrt wurde? Natürlich, wird man sagen, diejenigen, die es sich leisten konnten, in der spätmittelalterlichen Stadt also die Angehörigen der Mittel- und Oberschicht. Wenn dies zutrifft, beziehen sich aber alle Schrift- und Sachzeugnisse der Memoria nur auf eine Minderheit der Bevölkerung⁷¹. Wie wurden aber die anderen, die Mehrzahl

v. 1554, vgl. 191 f. Nr. 134 v. 1517. Meist wurden die Stiftungen durch die Testamentsvollstrecker oder andere Dritte vorgenommen: Ebd. 123 Nr. 44 v. 1587, 96 Nr. 7 v. 1601, 222 Nr. 182 v. 1629 u.v.m. Vgl. auch ebd. 6. – Zu den Maßnahmen der Reformatoren in Zürich gehörte u.a. die Abschaffung der Grabbesuche am Anniversar (Illi, wie Anm. 2, 116); spezielle Stiftungen für Visitationen nach der Reformation mögen in gemischt-konfessionellen Städten wie Augsburg sinnvoll gewesen sein, doch reichen diese Stiftungen auch ins 15. Jh. zurück. – Am Domstift Basel nahmen die Stiftungen für Grabbesuche gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu, weil man dort 1495 beschlossen hatte, die Anniversare nicht mehr einzeln zu feiern; gleichzeitig wurde ein „Gräberbuch“ angelegt, das dem Subcustos erleichtern sollte, die Grabstätten aufzufinden und seine Pflichten bei der Memoria zu erfüllen: Paul Bloesch, Das Anniversarbuch des Basler Domstifts (Liber vite Ecclesie Basiliensis) 1334/38–1610. Kommentar (= Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 7/I), Basel 1975, 30 f., 65 f. Schulz (wie Anm. 43) 43.

⁶⁹ Im Jahr 1513 besuchten beispielsweise die Kardinäle an Allerseelen in St. Peter/Rom die Gräber, mußten aber feststellen, daß die Nepoten Papst Alexanders VI. († 1503) die Ruhestätte vernachlässigten: Joh. Jos. Ign. von Döllinger (Hrg.), Paris de Grassis, Auszug aus dem Tagebuch, in: Ders., Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte III, Wien 1882, 424: *Deinde accesserunt (sc. omnes cardinales) ad illud Alexandri sepulchrum sive potius depositum, cum nullum ei positum fuerit sepulchrum. Immo nec hodie una candela apposita ad sepulchrum fuit, et ibidem stantes absoluerunt ut prius vel potius murmurarunt intra se, admirantes, quod ex tot ejus superstitiis alumnis cardinalibus et praelatis nemo ex pietate ei signum fecerit in hac die commemorationis universalis animarum*; zu Augsburg s. Kosel (wie Anm. 68) 13, 17 u.ö., zu Zürich Illi (wie Anm. 2) 90, 116.

⁷⁰ Klassisch zur Funktion des Grabmals bereits Augustin: *Sed non ob aliud uel ‚memoriae‘ uel ‚monumenta‘ dicuntur ea quae insignite fiunt sepulcra mortuorum, nisi quia eos, qui uiuentium oculis morte subtrahi sunt, ne obliuione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam reuocant, et admonendo faciunt cogitari. Nam et ‚memoriae‘ nomen id apertissime ostendit et ‚monumentum‘ eo quod moneat mentem, id est admoneat, nuncupatur. Propter quod et Graeci mne-meion uocant, quod nos memoriam seu monumentum appellamus, quoniam lingua eorum memoria ipsa, qua meminimus mneme dicitur* (Sancti Aureli Augustini De cura pro mortuis gerenda, in: CSEL 41, rec. Iosephus Zycha, Prag-Wien-Leipzig 1900, c. 4.6, 630 f. Dazu etwa Ohly (wie Anm. 33) 42.

⁷¹ Zur Schichtungsanalyse in der Mittelalterforschung s. Michael Borgolte, Sozialge-

der Menschen, begraben? Gewiß wissen wir von ihnen, den Stummen der Geschichte, nicht viel, aber man hat auch noch nicht konsequent genug nach ihnen gefragt. Immerhin zu zwei Personenkreisen lassen sich Anhaltspunkte gewinnen.

Der eine betrifft den frühmittelalterlichen Klosterfriedhof. Nach dem St. Galler Klosterplan vom Beginn des 9. Jahrhunderts sollte die Ruhestätte der Mönche nur mit einem großen Kreuz in der Mitte ausgezeichnet sein⁷². Einzelne archäologische Funde, so aus Fulda und dem Rheinland, sprechen dafür, daß wenigstens einige Mönchsgräber mit der Inschrift von Name und Todestag gekennzeichnet waren⁷³. Hier konnte sich also das Gedenken am Grabe und am Todestag vollziehen. Ein gleichzeitig überliefertes Meßformular bezieht sich offenbar auf den Gottesdienst in der Friedhofskirche; es sah zwar die Nennung bestimmter einzelner Toter vor, doch sollte die Totenmesse auch allen gewidmet werden, die „hier in Christus ruhen“⁷⁴. Ähnliche Meßformulare schließen sogar diejenigen ein, die der Klostersgemeinschaft angehört haben, aber anderswo bestattet sind; die Messen konnten dann auch in der Abteikirche gelesen werden⁷⁵. So kam es offenbar nur darauf an, alle einzuschließen, derer man gedenken wollte, während der konkrete einzelne Grabplatz zweitrangig oder ganz unwichtig war.

Auf dem frühmittelalterlichen Klosterfriedhof konnten auch Laien begraben werden. Die burgundische Abtei Cluny war beispielsweise im 10./11. Jahrhundert als Ruhestätte beliebt, weil die Gebete der dortigen Reformmönche als besonders wirkungsvoll vor Gott galten⁷⁶. In Cluny richtete man sogar einen eigenen Laienfriedhof ein⁷⁷, doch wie waren hier die Gräber angeordnet? In anonymer Reihe wie bei den vorchristlichen Aleman-

schichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit (= HZ Beihefte. N.F. 22), München 1996, 249 ff.; zu den Quantitäten in der spätmittelalterlichen Stadt (eine Schätzung: Oberschicht 2%, Mittelschicht 32%, Unterschicht 66%) s. Eberhard Isenmann, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Stuttgart 1988, 253 ff., bes. 267. Eine instruktive Studie über Lohnarbeiter im spätmittelalterlichen Nürnberg: Valentin Groebner, *Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 108), Göttingen 1993; zur Frage von Armen in den Totengeläutbüchern ebd. 222, 267 f. Anm. 10. S.a. die Hinweise unten Anm. 80.

⁷² Konrad Hecht, *Der St. Galler Klosterplan*, Sigmaringen 1983, 79; Alfons Zettler, *Die frühen Klosterbauten der Reichenau. Ausgrabungen, Schriftquellen, St. Galler Klosterplan* (= Archäologie und Geschichte 3), Sigmaringen 1988, 73.

⁷³ Otfried Ellger, *Die Michaelskirche zu Fulda als Zeugnis der Totensorge. Zur Konzeption einer Friedhofs- und Grabkirche im karolingischen Kloster Fulda* (= Veröffentlichung des Fuldaer Geschichtsvereins 45), Fulda 1989, 93 f.

⁷⁴ Ebd. 96.

⁷⁵ Ebd. 99. Vgl. K. Jos. Merk, *Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Zugleich ein Beitrag zum mittelalterlichen Opferwesen 1*, Stuttgart 1926, 142–151; Kyll (wie Anm. 67) 186.

⁷⁶ Poeck, *Laienbegräbnisse* (wie Anm. 32).

⁷⁷ Zettler (wie Anm. 72) 128 f.

nen oder in sozialer Ordnung mit persönlichem Zeichen?⁷⁸ Davon wissen wir leider nichts. Einen Hinweis könnten urkundliche Bestimmungen geben, nach denen sich Eheleute das Begräbnis in Cluny ausbedungen haben; denn wenn sich zeigen ließe, daß hier das gemeinsame Grab gemeint war, mußte es gekennzeichnet sein, weil die Menschen ja gewöhnlich nicht zur gleichen Zeit starben. Nur ein einziges von mehreren tausend Dokumenten des Klosters scheint jedoch einen Hinweis auf ein solches Familiengrab auf dem Friedhof von Cluny zu geben⁷⁹.

Immer prekär war die Frage der Armengräber⁸⁰. Wie schon in der Antike schlossen sich Unvermögende zusammen, um ein würdiges Begräbnis und auch das Gebetsgedenken für sich zu sichern. Man kennt zahllose Bruderschaften, oft berufsbezogene Vereinigungen von Laien, die die Memoria ins Zentrum ihres Daseins stellten⁸¹. Gilden der spätmittelalterlichen Handwerksgesellen vereinbarten oft mit den Bettelorden Begräbnis und Gedenken in deren Kirchen⁸². Das Grab war meist eine Sammelstelle, die also auch nur dem kollektiven Gedenken dienen konnte⁸³; es gab aber auch die Möglichkeit, im Rahmen der Bruderschaft ein besonderes Grab zu erwirken. In Stralsund beispielsweise verlangten die Dominikaner von den Leinewebern für jedes Begräbnis auf dem Kirchhof 12 Schillinge, im Kreuzgang aber 2 Mark, während sie den Mitgliedern der Müllerbruderschaft freies Begräbnis auf dem Kirchhof einräumten. Die Müller sollten den Mönchen dafür jährlich eine Pauschalsumme von 7 Mark zahlen, wofür die Dominikaner drei wöchentliche Messen am eigenen Bruderschaftsaltar und zwei jährliche Begängnisse halten sollten⁸⁴. Das individuelle Gedenken an Einzelne war

⁷⁸ Zur sozialtopographischen Struktur des spätmittelalterlichen Kirchhofs von Biberach s. Illi (wie Anm. 2) 43 f.

⁷⁹ Poeck, Laienbegräbnisse (wie Anm. 32) 94.

⁸⁰ Zur Geschichte der Armengräber s. Ariès (wie Anm. 2, 1980) 76 f., 114 f., 261, 263, 266, 343, 347, 352, 409 f., 435, 627, 629, 658 u.ö.; Ders., *Richesse et pauvreté devant la mort*, in: Michel Mollat (Ed.), *Études sur l'histoire de la pauvreté* 2 (= Publications de la Sorbonne 8,2), Paris 1974, 519–533; Mary Lindemann, Armen- und Eselsbegräbnis in der europäischen Frühneuzeit, eine Methode der sozialen Kontrolle, in: Paul Richard Blum (Hrg.), *Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert* (= Wolfenbütteler Forschungen 22), Wolfenbüttel 1983, 125–139, hier bes. 133; Illi (wie Anm. 2) 104 ff.

⁸¹ Neuere Studie: Jan Gerchow, Bruderschaften im spätmittelalterlichen Freiburg i.Br., in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 113 (1993) 5–74; Ders., in: Heiko Haumann/Hans Schadek (Hrg.), *Geschichte der Stadt Freiburg im Breisgau* 1, Stuttgart 1996, bes. 188, 192, 194, 204.

⁸² Vgl. Wilfried Reininghaus, *Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter* (= VSWG Beihefte 71), Wiesbaden 1981, 112 ff., hier bes. 10 f., 123–125. – Vgl. auch Jan Gerchow, *Memoria als Norm. Aspekte englischer Gildestatuten des 14. Jahrhunderts*, in: Dieter Geuenich/Otto Gerhard Oexle (Hrg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111), Göttingen 1994, 207–266, bes. 210, 232–234, 259 f.

⁸³ Vgl. Gerchow, *Bruderschaften* (wie Anm. 81) 42; Martin Illi, *Begräbnis, Verdammung und Erlösung. Das Fegefeuer im Spiegel von Bestattungsriten*, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer* (wie Anm. 15) 64, aber auch 62.

⁸⁴ Die Angaben verdanke ich wiederum R. Lusiardi (wie Anm. 62).

hier offenbar ausgeschlossen. In Lübeck war bei zwei Kaufmannsbruderschaften zwar vorgesehen, daß der Toten zehn Jahre lang vom Predigtstuhl herab gedacht werden sollte, danach aber sollte die Memoria ohne Namensnennung „in der Gemeinde“ erfolgen⁸⁵.

In der Gemeinde – dieses Stichwort steht im Mittelpunkt des mittelalterlichen Gedenkens für die Toten. Wo sich die Christen zum Gebet versammelten, waren sie von den Gräbern ihrer Verstorbenen umgeben; Kirche als Gemeinschaft der Lebenden und Toten wurde jedesmal in der Eucharistie beschworen und am selben Ort geradezu körperlich erfahren⁸⁶. Der Kirchhof war darüber hinaus Marktplatz und Versammlungsstätte der Menschen, ein Kommunikationszentrum ihres Lebens⁸⁷. Jeder Anwesende war in diese Gesellschaft der Lebenden und Toten eingeschlossen, auch derjenige, der unerkannt im Grab ruhte. Deshalb war es eine sozial- und kulturgeschichtliche Zäsur umstürzendster Art, als die Beisetzungen in den Kirchen aufhörten, die Kirchhöfe aufgelassen und die Friedhöfe außerhalb der Siedlungen errichtet wurden. Die Gegenwart der Toten unter den Lebenden wurde jetzt aufgehoben⁸⁸. Der Prozeß der Trennung begann in Deutschland zwar in der Reformationszeit⁸⁹, setzte sich jedoch allgemein erst im 18. Jahrhundert durch⁹⁰. Wer jetzt die Gräber seiner Verwandten und Freunde aufsuchen wollte, mußte es gezielt tun⁹¹; und da die Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten aufgehoben war, kam es jetzt darauf an, möglichst jedes Grab auszuzeichnen. Nicht zufällig wurde im 19. Jahrhundert verlangt, den Armen

⁸⁵ Urkunden-Buch der Stadt Lübeck IV, Lübeck 1873, 784–787 Nr. 690 v. 1393/99; VII, Lübeck 1885, 682–684 Nr. 697 v. 1436. Vgl. Monika Zmyslony, Die Bruderschaften in Lübeck bis zur Reformation (= Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 6), Kiel 1977, 42.

⁸⁶ Karl Schmid/Joachim Wollasch, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters, in: FMSt 1 (1967) 365–405; Oexle (wie Anm. 14 und 33).

⁸⁷ Zuletzt Franz J. Bauer, Von Tod und Bestattung in alter und neuer Zeit, in: HZ 254 (1992) bes. 6 f.; Illi (wie Anm. 2) 37 ff.; Ariès (wie Anm. 2, 1980) 282.

⁸⁸ Grundlegend: Oexle, Gegenwart der Toten (wie Anm. 14).

⁸⁹ Craig Koslofsky, Die Trennung der Lebenden von den Toten. Friedhofverlegungen und die Reformation in Leipzig, 1536, in: Memoria als Kultur (wie Anm. 14) 335–385. M.E. überschätzt Koslofsky den Zäsurcharakter der Reformation, weil er einerseits katholisch gebliebene (oder wieder gewordene) Gebiete unberücksichtigt läßt und vor allem die (im Spätmittelalter in der Oberschicht wohl noch zunehmenden) Bestattungen im Kirchengebäude übergeht. Wie kompliziert die Verhältnisse selbst im reformierten Zürich waren, zeigt jetzt Illi (wie Anm. 2) 109 ff. Zum Jahrhundert der Reformation vgl. noch Hugo Grün, Der deutsche Friedhof im 16. Jahrhundert, in: Hessische Blätter für Volkskunde 24 (1925) 64–97. – S.a. folgende Anm.

⁹⁰ Jetzt Bauer (wie Anm. 87); Illi (wie Anm. 2) 142 ff.; Barbara Happe, Die Entwicklung der deutschen Friedhöfe von der Reformation bis 1870, Tübingen 1991; vgl. Ariès (wie Anm. 2, 1980) bes. 407 ff., 625 ff.; Johannes Schweizer, Kirchhof und Friedhof. Eine Darstellung der beiden Haupttypen europäischer Begräbnisstätten, Linz a.d. Donau 1956, bes. 119; zu München: Steffi Röttgen, Der Südliche Friedhof in München. Vom Leichenacker zum Campo Santo, in: Sigrid Metken (Hrg.), Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984, 285 f.

⁹¹ Ariès (wie Anm. 2, 1980) 603 ff., bes. 668 ff.

Einzelgräber zu schaffen statt der traditionellen Sammelgräber⁹²; erst jetzt hat sich nach Ariès auch das Grabmal als Massenerscheinung durchgesetzt⁹³. So gesehen würde es sich bei der Anonymisierung der Grabstellen, die in der Gegenwart beobachtet wird, nur um die Revision einer recht jungen Entwicklung handeln. Für breite Schichten der Bevölkerung und bezogen auf die jahrtausendealte Geschichte des Bestattungsbrauchs wäre die Anonymisierung nur die Rückkehr zur Normalität.

Es wird gern argumentiert, jedermann in der Vormoderne hätte gern das persönliche Grab und Monument gehabt, wenn es ihm erreichbar gewesen wäre⁹⁴. Diese Unterstellung ist aber ganz unbeweisbar; man kann daran zweifeln, daß viele über die Möglichkeit einer persönlichen Gedenkstätte nachdachten, die gar keine Aussicht hatten, diese zu erhalten. Was wir hingegen sicher sagen können ist, daß sich die Christen stets um ein würdiges Begräbnis und die Gebetshilfe der Nachlebenden bemüht haben; beides war aber an die Errichtung und Dauer des hervorgehobenen Einzelgrabes nicht gebunden, wie ich zu zeigen versucht habe.

Die Dimensionen des Umbruch zwischen Vormoderne und Moderne, der sich derzeit nur fortzuentwickeln scheint, lassen sich denn auch nicht unter dem Aspekt der Bestattungsgeschichte adäquat erfassen. Begreifen muß man vielmehr, was mit der vormodernen Gegenwart der Toten verlorengeht. Wer heute zum Grab geht, gedenkt der Verstorbenen als Objekten; der Tote mag ihm teuer sein, doch ist er ihm am Grab nichts als die Leiche unter der Erde⁹⁵. Weder in der Antike noch im mittelalterlichen Christentum hat man aber so gedacht. Beim heidnischen Totenmahl wie bei der christlichen Eucharistiefeier war der Verstorbene nicht nur als anwesend gedacht worden, sondern er galt als Handelnder selbst. So waren es die Erträge seiner Stiftungen, die verzehrt oder geopfert wurden; der Tote handelte geradezu durch die Lebenden⁹⁶. Diese Mentalität ist unter dem Eindruck von Aufklärung und Revolution verlorengegangen; niemand wird sie dahin zurückholen, wo das Christentum, genauer gesagt: wo die katholische Lehre nichts mehr gilt.

Wenn ein heidnischer Römer keine Kinder hatte, griff er zum Mittel der Adoption oder zum Instrument der Stiftung, um die *sacra*, die Feiern an seinem Grab und zu seinem Gedenken zu sichern⁹⁷. Man würde sich lächerlich machen, dergleichen für die Gegenwart zum Modell zu erheben, obgleich die Bestattungsunternehmen inzwischen eine jahrelange Grabpflege bei rechtzeitiger Zahlung garantieren. Wo Kinderlosigkeit gewollt wird und die Lebensform als Single populärer ist denn je, wo schließlich das Leben „als letzte Gelegenheit“ gilt⁹⁸, wird das Nachleben eher gleichgültig. Wer die Grabmalskultur retten will, müßte so gesehen die Gesellschaft ändern.

⁹² Ebd. 658.

⁹³ Ebd. 352, 658 ff., 670 f. Vgl. Illi (wie Anm. 2) 153 f.

⁹⁴ Z.B. Ariès (wie Anm. 2, 1980) 261.

⁹⁵ Oexle, Gegenwart der Toten (wie Anm. 14) 21 f. u.ö.

⁹⁶ Borgolte (wie Anm. 13).

⁹⁷ Bruck (wie Anm. 11) 57 f.

⁹⁸ Marianne Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 21996.

Andererseits scheint unsere Gesellschaft aber zu ganz neuen Formen des Gedenkens aufzubrechen, die sich vom Grab als Memorialstätte vollkommen lösen. Im Internet wird neuerdings eine weltweite Totengedenkstätte installiert, in der jedem Verstorbenen gegen eine bestimmte Gebühr ein virtuelles Denkmal errichtet werden kann⁹⁹. Diese „Hall of Memory“ wirbt ausdrücklich mit dem Verfall der traditionellen Grabsorge. In der Werbung des Unternehmens heißt es: „Immer weniger Menschen können heute regelmäßig die Grabstätte von Familienangehörigen oder Freunden aufsuchen. Häufig haben Beruf oder familiäre Umstände räumliche Veränderungen erzwungen, und so fehlt oft der Trost, den ein Grabbesuch geben kann. Andere Trauernde leiden darunter, daß viele Ruhestätten nicht mehr von Dauer sind. Der Platzmangel auf Friedhöfen zwingt heute dazu, Grabstätten in immer kürzerer Zeit zu ersetzen“. Die Hall of Memory eröffne dagegen den Trauernden die Möglichkeit, für ihre Verstorbene eine individuelle Ruhestätte zu schaffen. Insgesamt werden acht Varianten dieser virtuellen Gräber angeboten: Die einfachste bilden „Memorial-Gedenkstätten“ mit einem kurzen Textnachruf von etwa 200 Worten in Verbindung mit einem „stimmungsvollen Bildmotiv“. Die Epitaphien können jedoch erheblich ausgeweitet und mit Bildern, Filmen, Videos oder Tonbändern angereichert werden. Als besonderer Service werden die Aufstellung eines Totenlichts bzw. die Niederlegung eines Gebindes oder eines Erinnerungssteins an einem oder mehreren Tagen im Jahr angeboten. Eine Totenmemoria durch das Internet wird auf drei Jahrzehnte garantiert, die Preise bewegen sich, abgesehen von Sonderwünschen, zwischen 398.- und 4500.-DM. Auch wenn das Unternehmen offenbar von einem geschäftstüchtigen Computerfreak in Frankfurt am Main aufgebaut wird, der amerikanisch klingende Titel „Hall of Memory“ eine internationale Nachfrage also vorerst eher vortäuscht und die Einträge für das Jahr 1998 nur geringen Umfang hatten¹⁰⁰, besteht kein Zweifel daran, daß die Globalisierung der Kommunikationsmedien der Erinnerung an gewöhnliche Tote eine bisher ganz unvorstellbare Dynamik verleihen könnte. Überall auf der Welt, wo das Internet genutzt wird, sind die Nachrufe und Zeugnisse der Toten künftig auf die Dauer einer Generation abrufbar. Die Dispersion des Gedenkens, das im Christentum seine wohl stärksten Wurzeln hatte, setzt sich also durch die neuen Medien fort¹⁰¹.

⁹⁹ <http://www.hall-of-memory.com>.

¹⁰⁰ Ich konnte nur 14 Einträge ermitteln; auffällig ist, daß die Namen der Toten mit ihren Anfangsbuchstaben nur bis D reichen. Am 19.1.1999 war noch gar kein aktueller Eintrag für Todesfälle des laufenden Jahres erfolgt.

¹⁰¹ Interessant ist, daß die „Hall of Memory“ eigene „Gruppen-Gedenkstätten“ für Muslime, Juden und Hindus sowie für Aids-Opfer eingerichtet hat.

Der Subdiakonat, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung

Von Wolfgang Spickermann

I. Einleitung

Mit der Begünstigung des Christentums durch Constantin I. seit 313 n.Chr. kamen innerhalb der christlichen Kirche Organisationsstrukturen zum Tragen, die sich seit dem 2. Jahrhundert n.Chr. gebildet und als effektiv erwiesen hatten. Die wichtigsten kirchlichen Ämter – Episkopat, Presbyterat und Diakonat – reichen zwar bis in die apostolische Zeit zurück, sind aber nicht die einzigen Formen von Diensten und Ämtern in der frühen Kirche. Bis sich erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts die hierarchisch gestuften Ämter von Diakon, Presbyter und Bischof herausgebildet hatten, hat es eine Vielzahl von Formen des Gemeindelebens und der Gemeindeordnungen gegeben. Im Neuen Testament sind die Gemeindeämter Bischof (Episkopos), Ältester (Presbyter) und Diakon zwar erwähnt, aber in ihrer Bedeutung, Funktion und Beziehung zueinander noch nicht klar definiert¹; sie finden sich in fester Hierarchie und in voll ausgebildeter Form des monarchischen Einzelepiskopats – wenn man eine Frühdatierung in Erwägung zieht – zuerst im Brief des Ignatius von Antiochien († um 110) an Polycarp von Smyrna und sind im Laufe der Zeit den aktuellen Erfordernissen immer mehr angepaßt worden². Dabei spielten die ständig wachsende Zahl der Christen ebenso eine Rolle wie zahlreiche damit verbundene neue Aufgaben, die den Gemeinden zufielen. Diese lagen vor allem in der Caritas, also in dem Bereich, wo der Staat nur wenig bzw. gar nicht präsent war. Das Christentum verstand es, den Liebesdienst zu organisieren: In der Urkirche waren der Vorsteher und die Helfer einer jeden Gemeinde damit beauftragt, sich um die Notleidenden zu kümmern³. Das Bedürfnis vieler Christen, sich aktiv für

¹ Episkopos: Apg 20,28; Episkopen u. Diakone: Phil 1,1; weibl. Diakonos Phoebe: Röm 16,1; Presbyter: Apg 11,30; 14,23; 15,2–30; 16, 4; 20,17–35; 21,18; Jak 5,14 f.; 1 Petr 5,1.4. Vgl. auch die Anforderungen an die Kandidaten für diese Ämter in den Pastoralbriefen: Bischof: 1 Tim 3,1–7; Tit 1,7–9; Presbyter: 1 Tim 4,14; 5,17–19; Tit 1,5 f.; Diakone: 1 Tim 3,8–13

² Ign. Polyc. 6 (= SC 10, 176). Die Echtheit der Briefe wird neuerdings wieder bezweifelt, vgl. Reinhard M. Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, in: ZAC 1 (1997) 44–72, der sie einem Autor der Zeit um 170/180 n. Chr. zuschreibt.

³ Zur Entstehung des Amtspriestertums vgl. Jochen Martin, Die Genese des Amts-

ihre Gemeinden zu engagieren, ohne dabei ihre bisherigen Bindungen völlig aufzugeben, die Notwendigkeit, sich vor der Bekleidung eines höheren Klerikeramtes mit den liturgischen und seelsorgerischen Aufgaben vertraut zu machen und vor allem die Entwicklung der Kirche zu einer Fürsorgeinstanz erforderten bald die Einrichtung neuer Ämter. Charakteristisch für diese ist zunächst ihr Bezug zum Mittelpunkt des christlichen Gemeindelebens, der Liturgie, wenn ihre Aufgaben auch oft darüber hinausgingen. So gab es Ostiarier oder Pylorer (Türsteher), Psalmisten (Psalmensänger), Exorzisten, Lektoren oder Anagnosten, Akolythen (Diener) usw. Aus der Reihe fällt hierbei der Subdiakon, da er offenbar von vornherein nicht als liturgisches Amt eingerichtet wurde, sondern, um dem Diakon zu dienen⁴. Damit ist in erster Linie die caritative Tätigkeit des Diakonats gemeint.

In der Forschung wurden bisher die niederen Klerikerämter, vor allem ihre soziale Einbindung, relativ wenig beachtet. Untersuchungen zum Subdiakon sind größtenteils älteren Datums. Zu erwähnen ist dabei vor allem die 1890 erschienene Dissertation von Heinrich Reuter, welche die Geschichte des Subdiakonats bis zur Neuzeit beinhaltet. Hierbei ging es offenbar darum, das Amt in seiner liturgischen und hierarchischen Bedeutung aufzuwerten, eine Tendenz, die bei vielen Schlußfolgerungen nicht zu übersehen ist⁵. Auch Otto Kampe geht in seiner Dissertation über die *Defensores ecclesiae* in einem Exkurs ausführlich auf den Subdiakon ein, ist aber im wesentlichen auf die Zeit Gregors des Großen beschränkt⁶. Im Rahmen seiner Untersuchung zu den niederen Weihen in der kirchlichen Hierarchie behandelt Walter Croce ausführlich die Geschichte des Subdiakonats bis in das Mittelalter, wobei die Entwicklung des Amtsverständnisses in den Ost- und Westkirchen und vor allem der Vergleich mit anderen niederen Ordines im Mittelpunkt steht⁷. Der 1947 erschienene Aufsatz von Kasimir Braun zum Subdiakon beschäftigt sich nahezu ausschließlich mit der damit eingegangenen Zölibatsverpflichtung und dessen historischer Begründung. Der Autor ist zudem noch nicht ganz frei von der Rassenideologie⁸. Eine gute Abhandlung neueren Datums über die niederen Weiheämter in den frühchristlichen Gemeinden bietet die Monographie von Alexandre Faivre

priestertums in der frühen Kirche, in: *Der priesterliche Dienst 3* (= *Quaestiones Disputatae* 48), Freiburg, Basel, Wien 1972, bes. 25–86.

⁴ *Traditio Apostolica* 13 (FC 1, 242 f.). Wenn im folgenden von einem Subdiakon die Rede ist, so gilt dies als terminus technicus sowohl für das Amt des Subdiaconus im Westen wie auch für das des Hypodiakonos im Osten.

⁵ Heinrich Reuter, *Das Subdiakon, dessen historische Entwicklung und liturgisch-kanonistische Bedeutung*, Augsburg 1890.

⁶ Otto Kampe, *Die „Defensores Ecclesiae“ der Spätantike in Rom. Mit einem Exkurs über den römischen Subdiakon im ausgehenden Altertum*. Phil. Diss. dakt., Göttingen 1949.

⁷ Walter Croce, *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung. Eine geschichtliche Studie*, in: *ZKTh* 70 (1948) 257–313.

⁸ Kasimir Braun, *Subdiakon. Gedanken zur 5. Weihestufe des neutestamentlichen Priestertums*, in: *ThPQ* 95 (1947) 8–27, 89–105; vgl. 26: „Dazu kommt, daß darin (i. e. der Zölibat) auch eine gewaltige Zufuhr von moralischer Kraft für den Schoß des Lebens und der Rassengesundheit bereit liegt.“

über die ersten Stufen der klerikalen Hierarchie. Dabei wird insbesondere der Subdiakonat in seiner Genese und seiner Beziehung zur Hierarchie der Alten Kirche untersucht. Faivre geht zudem auf alle dieses Amt betreffenden Konzilstexte ein und berücksichtigt auch inschriftliche Zeugnisse aus dem Westen des römischen Reiches⁹.

II. Die Entstehung und Entwicklung des Subdiakonats

II.1. Das Subdiakonat in den heutigen West- und Ostkirchen

Mit seinem Erlaß „*Motu Proprio „Ministeria Quaedam“*“ vom 15. August 1972 hat Papst Paul VI. die Disziplin der 1. Tonsur, der niederen Weihen und die Subdiakonatsweihe neu geordnet und den Subdiakonat quasi aufgelöst, indem er die Funktionen dieses Amtes auf die Dienste des Lektors und Akolythen übertrug. Die niederen Weihen waren damit abgeschafft, die erste Stufe des Klerikeramtes ist nunmehr der Diakonat, darunter gibt es die beiden genannten ehrenamtlichen Dienste, die vor allem von Laien versehen werden. Nach dem Urteil der Bischofskonferenz kann aber der Titel des Subdiakons für Akolythen verwendet werden, da dessen bisherige Aufgaben von diesem Amt und dem Lektorat übernommen werden.

Diese Neuregelung war notwendig geworden, da die niederen Weihen im Laufe der Zeit ihre Funktion verloren hatten und nur noch als Durchgangsstufen zum Priesteramt dienten. Die Reformbemühungen des Konzils von Trient, die *ordines minores* als *gradus in sacerdotium* aufzuwerten und sie in ihrem Amtscharakter wiederherzustellen, scheiterten letztlich daran, daß sie für die Seelsorge schon lange keine Bedeutung mehr hatten¹⁰. Die Funktion der Subdiakone lag lediglich in der liturgischen Assistenz vor allem beim Hochamt. Dabei war der Subdiakonat nach can. 949 des CIC von 1917 die sogenannte erste höhere Weihe, mit der auch stillschweigend eine Zölibatsverpflichtung (c. 132 CIC §1) verbunden war. Damit galt bis 1972 der Subdiakon als Kleriker¹¹. In der Ostkirche zählt das Amt des ὑποδιάκονος bis heute zu den niederen Weihen¹². In der syrischen Kirche bildet dieses Amt einen der drei Grade des Diakonats (Lektor, Subdiakon, Diakon), in der koptischen Kirche ist es Vorstufe zum Diakonat¹³. Im Folgenden sollen Geschichte und Bedeutung dieses Amtes in der spätantiken Kirche beleuchtet werden.

⁹ Alexandre Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clerical* (= *Théologie historique* 40), Paris 1977.

¹⁰ Croce (wie Anm. 7) 255 f., 307–311.

¹¹ Heribert Schmitz (Hrg.), *Kleriker- und Weiherecht. Sammlung neuer Erlasse* (= *Nachkonziliare Dokumentation* 38), Trier 1974, 2–11.

¹² Endre von Ivánka/Julius Tyciak/Paul Wiertz, *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 438; vgl. Friedrich Heiler, *Die Ostkirche*, München 1971, 180; ferner Matthäus Kaiser, *Subdiakonat* (kirchenrechtl.), in: *LTHK* 9 (21964) 1133.

¹³ Heiler (wie Anm. 12) 322, 352; Aziz Suryal Atiya, *Subdeacon*, in: *The Coptic Encyclopedia* 7, New York 1991, 2156.

II. 2. Die Einrichtung des Amtes

Die vielleicht auf Hippolyt von Rom zurückgehende Kirchenordnung, *Traditio Apostolica* (TA, um 210), erwähnt zum ersten Mal Subdiakone, die nicht geweiht, sondern nur ernannt werden sollten, um dem Diakon zu dienen; sie zählten noch nicht zu den Klerikern¹⁴. Der *Liber Pontificalis*, ein Papstbuch mit aneinandergereihten Biographien, dessen ältester Teil bis zum Pontifikat Felix' IV. (526–530) zurückreicht¹⁵, berichtet, daß Papst Fabius (236–250) zuerst sieben Diakone und Subdiakone in sieben kirchliche Regionen Roms eingesetzt habe, die wiederum über sieben *notarii* gestellt waren, welche die Taten der Märtyrer sammeln sollten¹⁶. In einem bei Eusebios überlieferten Brief des Bischofs Cornelius von Rom an den Bischof Fabios von Antiochia aus dem Jahre 251 n.Chr. zählt dieser den römischen Klerus auf, der aus 46 Presbytern, sieben Diakonen, sieben Subdiakonen, 42 Akolythen sowie 52 Exorzisten, Lektoren (*Anagnostes*) und Ostiariern (*Py-loros*) bestehe¹⁷. Während der decianischen Verfolgung (251–253) schrieb Bischof Cyprian von Karthago aus seinem Versteck heraus an die in Karthago verbliebenen Presbyter und Diakone: „So wisset denn, daß ich den Satorus zum Lektor und den Confessor Optatus zum Hypodiakon gemacht habe. Wir hatten die beiden ja schon länger auf gemeinsamen Beschluß für die Aufnahme in den Klerus in Aussicht genommen, denn den Satorus haben wir am Ostertag wiederholt als Lektor verwendet, und den Optatus haben wir, als wir jüngst zusammen mit den als Lehrern tätigen Presbytern die Lektoren einer sorgfältigen Prüfung unterzogen, unter unsere Katechumenen aufgenommen, um erst festzustellen, ob sie auch wirklich alle Anforderungen erfüllen, die man an die Anwärter eines kirchlichen Amtes stellen muß¹⁸“. Derselbe Hypodiakon Optatus bringt später einen Brief seines Bischofs nach Rom, in anderen Briefen erwähnt Cyprian die Subdiakone Crementus, Philomenus, Mettius, Fortunatus und Herrenianus¹⁹. Cyprian ver-

¹⁴ TA 13 (wie Anm. 4); zur Autorschaft des Hippolyt Wilhelm Geerlings, FC 1, 147 f. Zu dieser Stelle ausführlich Faivre (wie Anm. 9) 62–67. Zur Zuschreibung der *Traditio Apostolica* an Hippolyt von Rom siehe neuestens: Christoph Marksches, Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, in: Wolfram Kinzig/Christoph Marksches/Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“*, zu den „*Interrogationes de fide*“ und zum „*Römischen Glaubensbekenntnis*“ (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), Berlin – New York 1999, 1–74.

¹⁵ Alfred Stuißer, *Liber Pontificalis*, in: LTHK (21964) 1016 f.; vgl. Gert Melville, L.P., in: LTHK 6 (31997) 883 f.

¹⁶ Pietro Guglielmo OSB/card. Pandolfo (Rez.), *Liber Pontificalis*. Bd. II. (= StG 22), Rom 1978, XXI, 29; vgl. Louis Duchesne (Hrg.), *Liber pontificalis*. I–III, Paris 1955–1957, I, 148. Zur Kirchenordnung Hippolyts und dem *Liber Pontificalis* vgl. Reuter (wie Anm. 5) 25–31.

¹⁷ Eus. h.e. 6,43,11 (SC 41).

¹⁸ Cypr. ep. 29 (chan. Bayard, *Saint Cyprien correspondance*. I–II., Paris 1961/63 I, 70). Daß hieraus abzuleiten sei, daß Optatus entgegen einem anderslautenden Gemein-debeschluß nicht zum Lektor, sondern zum Subdiakon geweiht wurde, geht wohl zu weit, vgl. Reuter (wie Anm. 5) 241 f.

¹⁹ Cypr. ep. 9,1,1 (Bayard (wie Anm. 18) I, 22); 29, 2 (Bayard (wie Anm. 18) I, 70);

wendet bis auf eine Ausnahme den Begriff *hypodiaconus*, ein Gräzismus, der darauf schließen läßt, daß sich bis zu diesem Zeitpunkt zumindest in Africa die lateinische Bezeichnung noch nicht vollständig durchgesetzt hatte. Er zählt, anders als 50 Jahre zuvor noch die *Traditio Apostolica*, die Hypodiakone schon zum Klerus²⁰.

Daraus folgt, daß der Subdiakonat im Westen schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts einen festen Platz in vielen Gemeinden hatte, er wird in den frühesten Erwähnungen als selbstverständlich vorausgesetzt. Seine Erwähnung in der *Traditio Apostolica* läßt darauf schließen, daß es das Amt in Rom zumindest schon eine Generation vorher gab. Dort waren die Subdiakone den 42 Akolythen vorgesetzt und den Diakonen als Verwalter des kirchlichen Vermögens und der Coemeterien sowie als Verantwortliche für die Sozialfürsorge in den kirchlichen Bezirken der Stadt unterstellt²¹. Dabei scheinen schon um 200 die Aufgaben in der Sozialfürsorge so umfangreich gewesen zu sein, daß zur Entlastung der Diakone Subdiakone eingesetzt werden mußten. Das zeigt sich insbesondere daran, daß die in der Mitte des 3. Jahrhunderts im Vergleich zur Gesamtbevölkerung der Stadt sicherlich noch relativ kleine römische Gemeinde 1500 Witwen, Kranke und andere Bedürftige zu versorgen hatte²². Die Aufteilung der Diakone und Subdiakone auf feste Bezirke ist ab der Mitte des 3. Jahrhunderts faßbar, wobei die Siebenzahl offenbar fiktiv auf die Apostelgeschichte zurückgeht²³. Cyprian bediente sich der Subdiakone – wie auch der Akolythen und Lektoren – als Boten. Die Einrichtung des Subdiakonats und des Akolythats ist daher wohl nicht nur aus liturgischen Gründen erfolgt, sondern in erster Linie für Aufgaben im Dienste der Gemeinden, also vor allem für die Verteilung von Spenden als Lebensunterhalt der Armen und Kranken in der Gemeinde. Dem entspricht, daß die Amtsträger zunächst nicht geweiht wurden und ihre Aufgabe am Altar nicht klar definiert ist²⁴. Auch die Synode von Elvira in Hispanien (306) rechnet die Subdiakone noch nicht direkt zu den niederen Klerikergraden, sie werden nicht geweiht, sondern ordiniert. Dabei dürfen sie in ihrer Jugend nicht zu Ehebrechern geworden sein und müssen, wenn sie schon ordiniert oder gar durch Täuschung zu einem höheren Grad aufgestiegen sind, entfernt werden²⁵. Ein weiteres relativ frühes und beredtes Zeugnis ist ein Bericht von der Herausgabe der heiligen Gefäße durch

34,4 (Bayard (wie Anm. 18) 1, 87); 35 (Bayard (wie Anm. 18) 1, 88); 36, 1 (Bayard (wie Anm. 18) 1, 89); 45, 4, 3 (Bayard (wie Anm. 18) 2, 115); 47, 2 (Bayard (wie Anm. 18) 2, 117); 77,3 (Bayard (wie Anm. 18) 2, 317); 78, 1 (Bayard (wie Anm. 18) 2, 118); u. 79, 1 (Bayard (wie Anm. 18) 2, 319).

²⁰ Vgl. Faivre (wie Anm. 9) 252 f., 307 Anm. 34. Die Bezeichnung *subdiaconus* taucht nur in ep. 8,1,1 (Bayard (wie Anm. 18) 1, 19) auf.

²¹ Kampe (wie Anm. 6) 15, vgl. Theodor Klauser, Diakon, in: RAC 3 (1957) 888–909, hier 892–894; ferner Bruno Kleinheyer, Subdiakonat, in: LTHK 9 (21964) 1133 u. Pietri I, 134–136.

²² Eus. h.e. 6,43,11 (SC 41), vgl. dazu Wilhelm Geerlings, FC 1, 177 f., ferner Georg Schöllgen, Rez. Jens Uwe Krause, in: JAC 1 (1997) 137–140, hier 139 f.

²³ Vgl. Faivre (wie Anm. 9) 62.

²⁴ Vgl. Croce (wie Anm. 7) 262 f.

²⁵ José Vives, Concilios visigóticos et hispano-romanos, Barcelona, Madrid 1963,

den Bischof Paulus von Constantina (Cirta) und seinen Klerus anlässlich eines Verhörs in der Kirche durch den *flamen perpetuus* und *curator coloniae* Munatius Felix während der diokletianischen Verfolgung im Jahre 303. Außer dem Bischof sind noch die Presbyter Montanus, Victor, Deusatelius und Memorius, die Diakone Mars und Helius, die Subdiakone Marcucelinus, Catullinus, Silvanus und Caroso, die *fossore*s Ianuarius, Meraclius, Fructuosus, Miggin, Saturninus und Victor u. a. anwesend. Die Anwesenden werden nacheinander von Felix zur Herausgabe der heiligen Geräte und Schriften aufgefordert. Als die Subdiakone Marcucelinus und Catullinus an die Reihe kommen, liefert Catullinus nur einen sehr kleinen Codex aus. Darauf werden sie zur Herausgabe weiterer Schriften aufgefordert, erwidern aber, daß sie nicht mehr hätten, weil sie nur Subdiakone seien. Die nicht anwesenden Lektoren besäßen die Codices²⁶. Das läßt darauf schließen, daß zu Anfang des 4. Jahrhunderts die Lektoren noch rangmäßig über den Subdiakonen standen. In Briefen an den Klerus und den Statthalter von Numidien (5. Februar 330) rechnet Constantin I. die *hypodiakones* und die Lektoren schon ausdrücklich zum Klerus und nimmt sie von den munizipalen Lasten aus²⁷.

Inschriftlich ist der Subdiakonat dann erst frühestens gegen Mitte des 4. Jahrhunderts in Norditalien, Ostia und Neapel bezeugt²⁸.

Im Osten des Reiches lagen die Verhältnisse etwas anders. Die erste Erwähnung von ὑποδιάκονοι findet sich in einer Schrift des Eusebius „Über die Märtyrer von Palästina“, welche die Zeit von 303–314 umfaßt und in ihrer kürzeren Fassung als Beilage zum 8. Buch seiner Kirchengeschichte griechisch überliefert ist²⁹. Eusebius berichtet hier von Romulus, einem Hypodiakon der Kirche von Diospolis, der am 14. März 305 enthauptet wurde³⁰. Danach ist das Amt erst wieder in Kanon 10 der Synode von Antiochia (341) erwähnt, wo den ἀναγνώσται (Lektoren), ὑποδιάκονοι und ἐφορῳστοί (Exorzisten)³¹ caritative Aufgaben zugewiesen werden³². Offenbar stand zu diesem Zeitpunkt das Amt des Anagnosten wie im Westen noch hierarchisch über dem des Hypodiakons und Exorzisten³³. Athanasius von Alexandria beschreibt in der *Historia Arianorum* (um 358 n. Chr.) das Martyrium des Hypodiakons Eutychios in einem Metallbergwerk bei den

1,7; Reuter (wie Anm. 5) 45 hält den Subdiakonat hier schon für ein festes Institut; anders Faivre (wie Anm. 9) 270 f.

²⁶ Acta Munati Felicis 18a–18b (= CSEL 26, 186–188), vgl. dazu Faivre (wie Anm. 9) 293 f. Augustinus erwähnt die Episode mehrfach und spricht von der Auslieferung der heiligen Gerätschaften durch den Bischof Paulus und seinen Subdiakon Silvanus: ep. 53 (CSEL 34,2, 152–158); vgl. Contra litteras Petilianus 1,21 u. 3, 57; 58 (CSEL 52, 18 u. 223–226); Contra Cresconium 3,29; 4,56 (CSEL 52, 438–441 u. 563–567).

²⁷ Ep. Const. de basilica catholica erepta 37 a (CSEL 26, 215); vgl. Cod. Theod. 16,2,7.

²⁸ CIL V, 4187 (zw. Cremona u. Brescia, 4. Jahrhundert ?); CIL XIV, 1943 (Ostia, 4. Jahrhundert ?) u. IG XIV 824 (Neapel, 4. Jahrhundert).

²⁹ Altaner 93 219.

³⁰ Eus. Mart. Pal. 3,3,5 (= SC 55, 120–174); vgl. Reuter (wie Anm. 5) 45.

³¹ Vgl. PGL 541 f.

³² Friedrich Lauchert (Hrg.), Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien nebst den apostolischen Kanones (ND Frankfurt 1961) 45.

³³ Faivre (wie Anm. 9) 222.

Skythen³⁴. Als Kleriker in Berythos zählt er in einer anderen Schrift in hierarchischer Reihenfolge (!) Presbyter, Diakone, Hypodiakone und Anagnosten auf³⁵. Dies läßt darauf schließen, daß die hierarchische Reihenfolge Anagnostes (Lektor) Hypo(Sub)diakon im Westen wie im Osten lokal unterschiedlich bewertet wurde, und sich generell erst allmählich zugunsten des Subdiakonats entwickelte.

Die Synode von Laodicea (363) endlich schließt die niedrigen Kleriker quasi vom Altardienst aus (can. 21–25, 43): Sie dürfen ihren Platz nicht im Diakonium einnehmen, nicht die heiligen Gefäße berühren (can. 21), das Orarium nicht tragen und ihren Platz an der Tür nicht verlassen (can. 22 u. 43). Auch dürfen sie das Brot nicht austeilten und den Kelch nicht segnen (can. 25)³⁶. Hierbei wird für die niederen Ordines die Bezeichnung ὑπηρέτης gebraucht, die sich so auch schon in Kanon 10 der Synode von Neocaesarea (314–325) und Kanon 15 der Synode von Sardica (343/344) findet³⁷. Kanon 20 der Synode von Laodicea sagt dabei ausdrücklich, daß die Diakone sich erst niedersetzen dürfen, wenn sie von den Presbytern dazu aufgefordert werden, und ferner die Diakonen die gleiche Ehre bezüglich der Hypereten und allen anderen (niederen) Klerikern haben. Daß hier der Hyperet ausdrücklich genannt ist, veranlaßte die ältere Forschung, die entsprechenden Kanones der Synode von Laodicea auf die Hypodiakone zu beziehen³⁸. Hier muß jedoch genauer unterschieden werden. ὑπηρέτης heißt zunächst einmal allgemein ‚Diener‘ und findet sich in dieser Bedeutung z.B. als ‚Diener des Wortes‘ oder ‚Diener der Wahrheit‘ auch im Neuen Testament und in der christlichen Literatur³⁹. In den Papyri und Inschriften bezeichnet das Wort einen Amtsdieners⁴⁰. So wird auch im Neuen Testament in der Regel mit diesem Wort ein Gerichtsdieners des Hohenpriesters oder Synagogendiener bezeichnet⁴¹. Philo v. Alexandria (* ca. 20 v.Chr.) verwendet ὑπηρέτης und ὑποδιάκονος zum Teil noch synonym im Sinne von ‚Diener‘⁴². Er benutzt den Terminus ὑποδιάκονος aber vor allem dann, wenn er

³⁴ Athan. *Historia Arianorum* ad monachos 60, 1 ff. (PG 25,765); vgl. Reuter (wie Anm. 5) 44 f.

³⁵ Athan. *Narratio de cruce seu imagine Beyritensi* 7 (PG 28,804,55).

³⁶ Lauchert (wie Anm. 32) 72–79.

³⁷ Lauchert (wie Anm. 32) 36 u. 69; vgl. Faivre (wie Anm. 9) 215–223.

³⁸ Vgl. Croce (wie Anm. 7) 262 Anm. 35; ferner Emil Friedberg, *Subdiakon*, in: RE 19 (31907) 122–123; hier 122; differenzierter Reuter (wie Anm. 5) 2–7, 35–38, 296 f., der aber ebenfalls ὑπηρέτης synonym zu ὑποδιάκονοι versteht und davon ausgeht, daß die anderen niederen ordines aus dem Subdiakonats entstanden sind. Auch Pietri Bd. 1, 578 A.6 versteht unter ὑπηρέτης Subdiakone.

³⁹ Diener des Wortes: Lk 1,2; allg. Bedeutung: Joh 18,36; Apg 13,5; 26,16; 1 Kor 4,1.

⁴⁰ Friedrich Bilabel, ὑπηρέτης, in: PRE Suppl. 4 (1924) 771 f.

⁴¹ Diener der Hohepriester: Mt 26,58; Mk 14,54, 65; Joh 18,3, 12, 22; 19,6; Apg 5,22; Gerichtsdieners: Mt 5,25; Joh 7,32,45,46; Synagogendiener: Lk 4,20; Apg 5,26. Zum Verhältnis von Subdiakonats und alttestamentlichen Synagogendiener ausführlich, wenn auch teilweise tendenziös, Reuter (wie Anm. 5) 15–19. Faivre (wie Anm. 9) 63 f. bezieht ὑπηρέτης zunächst auf ein dienendes Amt, wozu er dann auch den Diakon rechnet. Mit dieser Bezeichnung seien aber dann später die Diener der Diakone gemeint gewesen, also die Subdiakone.

⁴² Decal. 178, 1 u. 7 (= Leopold Cohn (Hrg.), *Philonis Alexandri opera quae su-*

eine hierarchische Subordination mit der konkreten Zuordnung des so Betitelten unter eine höhere Instanz ausdrücken will, so sind z.B. die Engel als Statthalter Gottes, des höchsten Wesens, ὑποδιάκονοι⁴³. Damit wird mit der Verwendung dieses Begriffes eine institutionelle Bedeutung assoziiert worden sein.

Wir haben es also zunächst einmal mit einem Amt unterhalb des Diakonats zu tun, dessen liturgische Aufgaben nicht so klar definiert waren wie etwa die eines Anagnostes, Psalmensängers oder Exorzisten. Im Westen entspräche dem von der Bedeutung her das Akolythat. Das läßt darauf schließen, daß die Aufgaben des ὑπηρέτης außerhalb des liturgischen Bereiches zu suchen sind und man zunächst eine Hilfsfunktion im Rahmen der Caritas annehmen darf. Die Bestrebungen der Amtsträger, dann auch in die kirchliche Zeremonie integriert zu werden, um an Anerkennung zu gewinnen, wird durch die Synode von Laodicea beschnitten, welche die Hypereiten quasi von allen liturgischen Funktionen ausschließt. Der Grund für die Wahl dieser Amtsbezeichnung lag offenbar darin, daß bewußt ein allgemeinerer Terminus für diejenigen Ämter unterhalb des Diakonats gefunden werden sollte, die nicht durch klar definierte Funktionen im Rahmen der Liturgie bestimmt waren; offenbar gab es hierfür in den verschiedenen Bistümern des Ostens mehrere Bezeichnungen, ohne daß wir alle kennen. Wir haben es also mit einem Gattungsbegriff zu tun, der alle niederen *ordines* zusammenfaßt, die keine konkret zugewiesene liturgische Funktion hatten. Hierfür spricht auch, daß diese Bezeichnung in christlichen Inschriften und Papyri ohne nähere Erläuterung nicht als kirchliches Amt auftaucht⁴⁴. Der Subdiakonats wird sich also zu diesem Zeitpunkt noch nicht als hierarchisches Amt in allen Bistümern des Ostens durchgesetzt haben. Der früheste inschriftliche Beleg hierfür stammt aus dem Jahr 415 und wurde in Palästina gefunden⁴⁵. Der früheste östliche Beleg in der Schrift des Eusebios „Über die Märtyrer von Palästina“ könnte eine Übertragung römischer Verhältnisse sein, so daß wir den Subdiakonats hier erst sicher um die Mitte des 4. Jahrhunderts ansetzen dürfen.

Eine klare Hierarchie und Unterscheidung der niederen Klerikerämter findet sich erst einige Jahre später. Der Codex Theodosianus (16,2,24 = Cod. Iust. 1,3,6) enthält ein Reskript vom 5. März 377 der Kaiser Valens, Gratian und Valentinian II an den Vikar von Italien (?), Cataphronius, daß Presbyter, Diakone, Subdiakone, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier und Meßdiener von weltlichen Ämtern befreit sein sollten. Bischof Epiphanius von Salamis zählt um 374 für Diocaesarea neben dem Bischof Presbyter, Diakone, einen

persunt. IV, Berlin 1902 (ND 1969); vgl. spec. 3,201,2 (= Cohn Bd. V, Berlin 1906 (ND 1969)).

⁴³ Vgl. Abr. 115, 7 (= Cohn IV (wie Anm. 42)) und spec. 1,31,4 u. 1,66,4 (= Cohn V (wie Anm. 42)). In diesem Sinne auch „ὑποδιάκονος εἰρητοφύλακος“ als Gehilfe eines Gefängnisaufsehers, Ios. 123,3 (= Cohn IV (wie Anm. 42)).

⁴⁴ Vgl. z.B. SEG 34 (1984) 584 (Phtiotie Theben, Basilika St. Petros: Π[ο]λυχρόνιος [ναοῦ ὑπη]ρέτης); im christl. Kontext, aber ohne erkennbaren Bezug etwa: (Benjamin D. Meritt, Corinth. VIII: Greek Inscriptions 1896–1924, Cambridge Mass. 1931, 530 u. SEG 37 (1987) 440 (Phtiotie Theben).

⁴⁵ SEG 37 (1987) 1516 (Mishmar Ha'Emek, Mosaikinschrift).

Hypodiakon, einen Anagnostes und einen Prostates auf⁴⁶. In einem dem Ignatius von Antiochien zugeschriebenen Brief grüßt dieser aus Philippi die Priester, Diakone, Hypodiakone, Anagnosten, Psalmisten und Pylorer (Ostiarier) seiner Gemeinde in Antiochia⁴⁷. Der wahre Autor dieses Briefes dürfte ihn jedoch erst um 380 verfaßt haben⁴⁸.

Aufgrund der angeführten Zeugnisse ist davon auszugehen, daß der Subdiakonat zunächst im Westen außerhalb der kirchlichen Zeremonie als Hilfsamt des Diakonats eingeführt und erst später im Osten übernommen wurde. Dort hat es relativ spät allgemeine Verbreitung erfahren und im Rahmen der Hierarchie offenbar schon vorher bestehende niedere Klerikerämter in der Caritas abgelöst⁴⁹.

III. Die Verbreitung des Subdiakonats

Wir sind über das Subdiakonat durch zahlreiche Erwähnungen in Rechtstexten, Konzilsakten in den Schriften der griechischen und lateinischen Kirchenväter, 45 inschriftliche Erwähnungen aus dem Westen und 60 aus dem Osten des Reiches sowie 20 Papyri aus byzantinischer Zeit unterrichtet. Die Belege im einzelnen finden sich im Appendix.

Durch die späte Missionierung Englands unter Gregor dem Großen (590–604), existieren von dort nur mittelalterliche Quellen, welche die Existenz dieses Amtes ebenfalls belegen.

Die meisten der inschriftlichen Zeugnisse des Ostens – wie auch die Papyri – stammen aus byzantinischer Zeit. Im Westen beginnen sie frühestens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Daraus darf geschlossen werden, daß sich der Subdiakonat erst zu diesem Zeitpunkt in den Gemeinden des Westens wie des Ostens als hierarchisches Amt endgültig durchgesetzt hatte. Durch die Papyri sind wir vor allem über die Verhältnisse in Hermopolis (Oberägypten), dem koptischen Schmûn, informiert (10)⁵⁰. Im Westen haben wir die meisten Zeugnisse aus Rom und Italien zur Zeit Gregors d. Großen, dessen Briefe an seine Rektoren der kirchlichen Patrimonien, die zum Teil Subdiakone waren, größtenteils erhalten sind. Insgesamt läßt sich das Amt in weiten Teilen Italiens, Africas, Galliens und vereinzelt auch in Hispanien nachweisen. Im Osten finden wir es in Dalmatien, Griechenland, Makedonien, Thrakien, Kleinasien, Syrien/Palästina, Ägypten und vereinzelt

⁴⁶ haer. 3, 72,11,1 (= GCS 37, 265).

⁴⁷ Ign., ep. interpolatae et ep. suppositicae 9,12,3 (= Theodor Zahn (Hrg.), Ignatii et Polycarpi. Epistulae Martyria Fragmenta, Leipzig 1876, 264 f.).

⁴⁸ Altaner 48 256.

⁴⁹ Anders Reuter (wie Anm. 5) 45, der behauptet, daß schon im dritten Jahrhundert „in der römischen, gallicanischen, afrikanischen und syrischen Kirche das Subdiakonat vorhanden war“. Er nimmt 46–51 weiter an, daß sich die anderen niederen ordines seit ca. Mitte des 2. Jahrhundert aus dem Subdiakonat gebildet haben.

⁵⁰ Zu den Ausgrabungen in der christlichen Stadt vgl. Günther Roeder, Hermopolis 1929–1939. Ausgrabungen der deutschen Hermopolis-Expedition in Hermopolis, Oberägypten (= Wiss. Veröff. d. Pelizaeus-Museums zu Hildesheim 4), Hildesheim 1959, Kap. IV § 46 – 75, 135–141.

in Mesopotamien. Für das 5. und 6. Jahrhundert darf also angesichts dieser Verbreitung der Zeugnisse in den meisten Gemeinden des Westens wie des Ostens die Existenz des Subdiakonats als hierarchisches Amt vorausgesetzt werden.

IV. Subdiakonat und Klerus in der Alten Kirche

Der Subdiakon wurde zunächst als Gehilfe des Diakons eingesetzt. Diesem oblag als Beauftragten des Bischofs der Liebesdienst in den christlichen Gemeinden. Im 3. Jahrhundert sind die Diakone in Rom die Verwalter des kirchlichen Vermögens und der Coemeterien, vor allem der Märtyrergräber. Sie sind ferner für die kirchlichen Immobilien und Bauvorhaben zuständig und organisieren die soziale Fürsorge in den kirchlichen Bezirken der Stadt⁵¹. Diesen werden die Subdiakone als Hilfe zur Seite gestellt. Ab der Mitte des 4. Jahrhunderts ist dann eine Professionalisierung und Technisierung des kirchlichen Apparates zu beobachten; die juristischen Aufgaben übernehmen in Anlehnung an die Gepflogenheiten der weltlichen Behörden die *defensores ecclesiae* und die Finanzen werden von *seniores laici, ordinatores* oder Ökonomen verwaltet⁵². Zunächst blieb das Subdiakonat ein Hilfsamt, das nicht zum eigentlichen Klerus gehörte. Anders als der Diakon wurde der Subdiakon wie auch alle nachfolgenden Glieder des niederen Klerus durch einfache Nennung des Namens, dann durch Handauflegung des Bischofs in sein Amt eingeführt⁵³. Dies konnte anfangs sogar außerhalb des Chores der Kirche, etwa im Diakonion geschehen⁵⁴. Ehebrecher und diejenigen, die sich das Amt erschlichen haben, sind vom Subdiakonat ausgeschlossen⁵⁵. Subdiakone dürfen weder Kleriker noch Laien exkommunizieren, denn sie sind Diener der Diakone⁵⁶. Ferrandus, ein karthagischer Diakon des 6. Jahrhunderts erwähnt in seiner Darstellung des Kirchenrechts (can. 78)⁵⁷, daß die Chorbischöfe als Vertreter der Bischöfe keine Presbyter

⁵¹ Kampe (wie Anm. 6) 15–20; vgl. Ernst Dassmann, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (= Hereditas 8), Alfter 1995, 176 f. Zur Aufteilung der Bezirke Pietri I, 649–659.

⁵² Kampe (wie Anm. 6) 19 f.; zu den *seniores laici* William H. C. Frend, The *seniores laici* and the origin of the church in North Africa, in: JThS 12,2 (1961) 280–284; zu den *ordinatores* Thomas Sternberg, *Orientalium more secutus*. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (= JbAC Ergänzungsband 16), Münster 1991, 40; zu den Ökonomen Hans-Georg Beck, Kirche und Theologische Literatur in byzantinischer Zeit. Byzantinisches Handb. II/1, München 1959, 100–120.

⁵³ TA 13 verbietet noch die Handauflegung, vgl. auch die äthiopische (can. 27); arabische (can. 26) und saidische Version der *Canones Eccl.*; die Ordination erfolgt durch Nennung des Namens, vgl. George W. Horner (Hrg.), *The statutes of the apostles or Canones Ecclesiastici*, Oxford 1904, 147 248 309. Handauflegung: Const. Apost. 8, 21,2 (Franz Xaver Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. I, Paderborn 1905, 525 f.); vgl. Konzil v. Trullo, can. 6 (Lauchert (wie Anm. 32) 104).

⁵⁴ Reuter (wie Anm. 5) 52–54.

⁵⁵ Synode v. Elvira, can. 30 (Vives (wie Anm. 25) 1,7).

⁵⁶ Const. Apost. 8,28,8 (Funk (wie Anm. 53) 531).

⁵⁷ CCL 149, 294.

und Diakone, wohl aber Subdiakone einsetzen dürften; can. 10 der Synode von Antiochia (341) ließ dies noch offen⁵⁸. Basilius v. Caesarea fordert in einem Brief um 374 seine Chorbischöfe auf, den Lebenswandel der Kandidaten für niedrige Klerikerämter genau zu überprüfen – worunter er vor allem den Subdiakonat verstand – und keine Weihe ohne sein Einverständnis vorzunehmen⁵⁹. Das 5. Konzil von Arles verfügt schließlich 554 in can. 4, daß Presbyter weder Diakone noch Subdiakone absetzen dürften⁶⁰. Zu diesem Zeitpunkt gehörten die Subdiakone zur festen Hierarchie auch der Landgemeinden. Dabei hatte das Amt liturgisch kaum Aufgaben. Zunächst waren ihre Aktivitäten im Gottesdienst wohl auf die Bewachung der Kirchentüren während der Kommunion beschränkt, wenn man die oben erwähnten Verfügungen (can. 22) des Konzils von Laodicea auch auf die Subdiakone übertragen will⁶¹. Später durften die Subdiakone auch die heiligen Gefäße berühren, wenn sie leer waren. Isidor v. Sevilla (um 560–636) nennt sie *Natanei*, weil sie dem Herrn in Armut dienen, nach dem Vorbild der jüdischen Nethinim, die den Leviten dienten wie die Subdiakone den Diakonen⁶². Ihre Aufgabe ist es, den Anweisungen der Leviten zu gehorchen, während der Kommunion die Gefäße für den Leib und das Blut Christi zu den Diakonen zum Altar zu bringen, sowie die Dienstleistung bei der Handwaschung⁶³. Ebenso sind sie für den Chrisam verantwortlich⁶⁴. Weil sie die heiligen Gefäße berühren, müssen sie daher keusch und frei von aller fleischlichen Unreinheit sein. Wenn sie ordiniert werden, legt der Bischof ihnen nicht die Hände auf, sondern überreicht ihnen Patene – die vergoldete Schale für die geweihten Hostien – und Kelch, von dem Archidiakon bekommen sie ein Gefäß für die Handwaschung⁶⁵. Beda Venerabilis (673–735) übernimmt diese Ausführungen Isidors später auch für die englische Kirche⁶⁶.

Isidor von Sevilla setzt damit den Schlußpunkt unter eine Entwicklung, die das Amt im Westen genommen hatte. Während von der Synode von Elvira (306) bis zu der von Karthago 401 nur den drei höheren Weihen (Bischof, Presbyter und Diakon) die Ehelosigkeit vorgeschrieben war, wurde dies nun auch für den Subdiakonat verbindlich⁶⁷. Diese Auffassung hat sich

⁵⁸ Lauchert (wie Anm. 32) 45.

⁵⁹ Bas. ep. 54 (Yves Courtonne (Hrg.), Saint Basile. Lettres. I, Paris 1966, 139 f.); vgl. Reuter (wie Anm. 5) 67.

⁶⁰ SC 353, 342.

⁶¹ Pietri Bd. 1, 578, A. 6.

⁶² Isid. off. e. 2,10 (CCL 113, 69); vgl. Reuter (wie Anm. 5) 12–15; ferner Faivre (wie Anm. 9) 65 f.

⁶³ Reuter (wie Anm. 5) 114–117; vgl. Pietri Bd. 1, 683. Die 1. Synode v. Toledo schließt can. 2 noch die Berührung der hl. Gefäße durch Subdiakone aus.

⁶⁴ Synode v. Vaison a. 442, can. 3.

⁶⁵ Isid. off. e. 2,10 (CCL 113, 69), vgl. Statuta eccl. ant. can. 93 (CCL 148a, p. 182, 236) = Concilia Africana sec. trad. Hispanae = 4. Konzil v. Karthago a. 436 can. 5 (CCL 149 p. 344, 63 f.) u. Joh. Diac. ep. ad Senarium (PL 59, 399–408). Zur Entwicklung des Weiheritus ausführlich Reuter (wie Anm. 5) 82–93.

⁶⁶ Beda Venerabilis, In Ezram et Neemiam 1, 552 (CCL 119a, 255).

⁶⁷ Synode v. Elvira can. 33 (Vives (wie Anm. 25) 1,7); vgl. Synode v. Karthago can. 4

für Hispanien auf der 8. Synode von Toledo 653 in Kanon 6 endgültig durchgesetzt⁶⁸. Schon vorher hatte Papst Leo I (440–461) in seinem Brief an den Bischof von Thessalonike sowie später das Konzil von Lyon (583) das Zölibat auf die Subdiakone ausgedehnt⁶⁹, ohne daß sich dies allgemein durchgesetzt hatte. Die 1. Synode von Toledo (397–400) hatte in can. 3 noch verfügt, daß Kleriker, die eine 2. Ehe eingehen, nur noch bis zum Range eines Subdiakones gelangen können. Später war den Subdiakonen zunächst die Heirat nach der Weihe, Wiederverheiratung, dann der eheliche Verkehr mit ihren Frauen verboten worden⁷⁰. Kanon 20 der 2. Synode von Tours (567) läßt durchblicken, daß die Bestimmungen bezüglich der ehelichen Enthaltsamkeit für verheiratete Archidiakone, Diakone und Subdiakone nicht immer eingehalten wurden. Um dem zu begegnen, wurden strenge Verhaltens- und Strafvorschriften erlassen, die u.a. die räumliche Trennung von Frau und Gesinde und Visitationen durch den Archidiakon vorschreiben⁷¹. Unter Gregor d. Großen, der die Ehelosigkeit auch für den niederen Klerus als Ideal empfand und für neu zu ernennende Subdiakone vorschrieb⁷², war die Verheiratung der Subdiakone aber sicher noch die Regel, was die auf eheliche Enthaltung abgestimmte Bestimmung für die sizilianischen Subdiakone zeigt⁷³. Außerdem schreibt Gregor die Tonsur für alle Mönche und für Kleriker ab dem Rang eines Subdiakons vor⁷⁴. Die Subdiakone sollen aber in gewöhnlicher Kleidung, der einfachen leinenen Tunika als Klerikergewand an den Altar treten⁷⁵. Der Gebrauch einer *mappula* (Manipel) ist ihnen nicht gestattet⁷⁶.

Im Osten verlief die Entwicklung wiederum anders: Schon Theodosios II. hatte am 8. Mai 420 per Gesetz eingegrenzt, mit welchen Frauen ein niederer und höherer Kleriker in einem Haushalt leben durfte, und das Ideal der ehelichen Enthaltsamkeit betont. Kaiser Iustinian bestimmte 530 und 535,

(CCL 149,13). Zum Zölibat für Subdiakone ausführlich Reuter (wie Anm. 5) 124, der seine Akzeptanz im Westen m. E. zu früh ansetzt und seine Bedeutung für die Ostkirchen überinterpretiert. Zur Entwicklung des Zölibats jetzt ausführlich Stefan Heid, Zölibat in der frühen Kirche: die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West, Paderborn u. a. 1997.

⁶⁸ Vives (wie Anm. 25) 25, 21.

⁶⁹ Conc. Lugd. can. 1 (SC 354, 447); Leo M. ep. 14,4 ad Anast. (PL 54, 672b-673a).

⁷⁰ Verbot der 2. Ehe: 1. Synode v. Toledo can. 4; Synode v. Angers: Epist. Lupi et Eufonii episcoporum ad Thellassium; 1. Konzil v. Orange, can. 25; Verbot des ehelichen Verkehrs: Konzil v. Karthago 419, can. 25 (Codex Apiarii causae); 3. Konzil v. Orleans, can. 2; 2. Konzil v. Tours, can. 20; Synode v. Auxerre a. 561–605, can. 21; 2. Synode v. Toledo, can. 3; Heiratsverbot: Konzil v. Vannes, can. 11; Synode v. Agde, can. 39.

⁷¹ SC 354, 365 ff.; zu den Verhältnissen in Gallien Faivre (wie Anm. 9) 264.

⁷² Reg. ep. 1, 42; 4, 5; 4, 34; 9, 56a.

⁷³ Reg. ep. 1, 42. Gregors Vorgänger, Pelagius II, hatte die sizilianischen Subdiakone angewiesen, sich ihrer Frauen zu enthalten oder dem Altardienst zu entsagen, was Reuter (wie Anm. 5) 127 als Übertragung der römischen Praxis auf sizilianische Verhältnisse interpretiert.

⁷⁴ Reg. ep. 12, 4.

⁷⁵ Reg. ep. 9, 17. Zur Entwicklung der Amtstracht der Subdiakone Reuter (wie Anm. 5) 147–158.

⁷⁶ Reg. ep. 3, 58.

daß Presbyter, Diakone und Hypodiakone nach der Ordination keine Ehe mehr eingehen dürfen und aus dem Amt entfernt werden müssen, ihre Kinder galten als illegitim⁷⁷. In der Kirchengeschichte der Jahre 324–439 des Advokaten Sozomenos aus Konstantinopel († um 450) findet sich die bekannte Stelle, wonach auf dem Konzil von Nicaea nicht nur den Bischöfen, Presbytern und Diakonen, sondern auch den Hypodiakonen die Enthalt-samkeit vorgeschrieben werden sollte, wogegen sich Bischof Paphnutius gewendet habe⁷⁸. Dieser Bericht wurde auch noch in das 10. Jahrhundert in Byzanz entstandene und Suda zugeschriebene Lexikon aufgenommen⁷⁹. Er geht zurück auf den Konstantinopeler Kirchenhistoriker Sokrates († nach 439), der dies aber nur auf Bischöfe, Presbyter und Diakone bezieht⁸⁰. Sokrates erwähnt aber an anderer Stelle, daß im Bereich des Illyricums aufgrund einer Vorschrift des Bischofs Heliodor auch die niederen Kleriker enthaltsam leben müssen⁸¹. Da die überlieferten Konzilstexte den Subdiakonat für 325 nicht belegen und auch für diesen frühen Zeitpunkt eine Ausdehnung des Ideals der Enthalt-samkeit auf ein noch nicht überall eingeführtes Amt kaum glaubhaft ist, wird es sich hier um eine Übertragung späterer Verhältnisse handeln. Dies könnte insbesondere die durch Papst Leo I. geforderte Zölibatsdisziplin in Illyrien sein⁸². Epiphanius von Salamis gesteht um 374 den Klerikern samt den Hypodiakonen noch eine Ehe zu, vertritt aber ebenfalls das Ideal der Enthalt-samkeit und wendet sich gegen das Zeugen von Kindern durch verheiratete Kleriker⁸³. Das im Westen nicht als ökumenisch anerkannten 2. Konzil von Trullo 691 gesteht (can. 13) den Presbytern, Diakonen und Hypodiakonen schließlich ausdrücklich eine legitime Ehefrau und das Zeugen von Kindern zu- und man bezieht sich fälschlich auf das 2. (can. 2) und 3. Konzil von Karthago (can. 4) von 390 bzw. 401, wenn vorgeschrieben wird, daß Presbyter, Diakone und Hypodia-kone nur während des Dienstes am Altar enthaltsam leben müssen (can. 6 u. 13)⁸⁴. Außerdem wurde bestimmt, daß der Grad eines Subdiakons schon im Alter von 20 Jahren erreicht werden konnte (can. 15)⁸⁵ – Justinian hatte

⁷⁷ Cod. Theod. 16,2,44; vgl. Cod. Iust. 1,3,44 u. Nov. 6,5; dazu Heid (wie Anm. 57) 280–285.

⁷⁸ Sozom. h. e. 1,23,2 (SC 306, 212).

⁷⁹ Suda Pi 828,6 (= Ada Adler (Hrg.), *Suidae Lexikon* IV. Pi-Psi, Leipzig 1935, 72, 8.

⁸⁰ Socr. h.e. 1,11 (= GCS Socr. 42,1–43,5).

⁸¹ Socr. h.e. 5,22,49–51 (= GCS Socr. 301,23–302,8), vgl. dazu Heid (wie Anm. 57) 272 f.

⁸² Leo M. ep. 14,4 ad Anast. (PL 54, 672b–673 a); vgl. dazu Heid (wie Anm. 57) 271–279; daß die Paphnutius-Legende eine ‚novatianische Propagandalüge‘ sei, wie Heid 279 feststellt, ist wohl übertrieben. Faivre (wie Anm. 9) 217–221 bezieht einige allgemein gehaltene Kanones des Konzils von Nicaea auch auf die Subdiakone, die demzufolge zum Klerus gerechnet wurden.

⁸³ haer. 59,4 (GCS 31, 367); vgl. dazu Heid (wie Anm. 57) 132–135.

⁸⁴ Vgl. A. Catoire, *Le Sous-Diaconat dans l'église greque*, in: EOr 13 (1910) 22–24, hier 22. Diese Konzilien sprechen von der völligen Enthalt-samkeit von Bischöfen, Presbytern und Diakonen, vgl. Heid (wie Anm. 57) 285–289.

⁸⁵ Lauchert (wie Anm. 32) 108. Auch das 2. Konzil von Toledo (527) fordert can. 1 ein Mindestalter von 20 Jahren für Subdiakone.

535 noch ein Eingangsalter von 25 Jahren festgelegt⁸⁶. Presbyter mußten bei ihrer Ordination 30, Diakone 25 Jahre alt sein⁸⁷. Schon Augustinus hatte eine gewisse Reife der Persönlichkeit der Kandidaten für den Subdiakonat gefordert⁸⁸. Während der Subdiakonat im Osten eine der niederen Weihen blieb – ein Papyrus des 6. Jahrhunderts aus Oxyrhynchos (?) nennt die Hypodiakone bei der Weinverteilung am Sitz der Mutterkirche an letzter Stelle⁸⁹ –, wurde es im Westen durch den liturgischen Dienst und den Zölibat aufgewertet und galt bald als die erste Stufe der höheren Weihen. Anders als im Osten war der Subdiakonat jedoch keine verbindliche Vorstufe zum Diakonat; Akolythen oder Subdiakone können z.B. gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Rom zum Presbyter aufsteigen, wenn die Diakone sich weigern⁹⁰. Zu diesem Zeitpunkt wird es auch in Rom mehr als sieben Subdiakone gegeben haben. Schon Papst Siricius (384–399) legte fest, daß eine kirchlich Laufbahn mit einem zweijährigen Exorzit oder Lektorat beginnt und erst nach einem fünfjährigen Akolythat oder Subdiakonat der Weg zu höheren Weihen offenstehe. Zosimus (417–418) nahm diese Bestimmung auf und legte fest, daß wer als Erwachsener in den Klerus eintritt, zunächst fünf Jahre lang als Lektor oder Exorzist, dann vier Jahre lang als Akolyth oder Subdiakon dienen solle⁹¹. Iustinian schreibt im März 535 für den Personalstand der Hauptkirche in Konstantinopel 60 Presbyter, 100 Diakone und 90 Hypodiakone, 110 Lektoren und 25 Sänger vor⁹². Zur Zeit Gregors des Großen sind im Westen Lektorat, Ostiariat und Exorzit als Vorstufen zum Presbyteramt so gut wie verschwunden, nur Subdiakonat und Akolythat haben ihre Stellung als Ämter der kirchlichen Hierarchie behauptet⁹³.

V. Amt und Aufgaben der Subdiakone

Wie beschrieben, eignete sich der Subdiakonat nach und nach liturgische Funktionen an, die sich aber wiederum auf Hilfeleistungen für die Diakone während des Gottesdienstes bezogen. Seine wichtigsten Aufgaben lagen aber nach wie vor in der kirchlichen Verwaltung, vor allem der Armenfürsorge.

Auf diese Funktionen finden sich einige Hinweise in den Inschriften. Aus Pella (Palästina) kennen wir einen ὑποδιάκονος und οἰκονομος also den

⁸⁶ Nov. 106.

⁸⁷ Konzil v. Trullo can. 14 (Lauchert (wie Anm. 32) 108).

⁸⁸ August. Sermo 356, 8 (Christine Mohrmann/Johannes Quasten (Hrg.), *Stromata patristica et mediaevalia* (SPM). I, 132–143.

⁸⁹ Pland 8, 154.

⁹⁰ Gelasius ed. Andreas Thiel, *Epistulae Romanorum Pontificorum*, Braunsberg 1868, 488 a. 668.

⁹¹ Siricius, Ep. ad Eumer. Tarrac. (PL 13, 1142.1143); Zos. ep. ad Hesych. (PL 84, 674); vgl. dazu Croce (wie Anm. 7) 258. Zu den Interstitien und zum cursus ausführlich Reuter (wie Anm. 5) 58–64 u. Pietri I, 690–696.

⁹² Nov. 3, vgl. Kampe (wie Anm. 6) 129 f.

⁹³ Croce (wie Anm. 7) 267 f.

Verwalter des Kirchenvermögens⁹⁴. Eine solche Ämterkombination ist sehr selten, da das Amt des Oikonomos als wichtigstes Kirchenamt in der Regel nur an Presbyter vergeben wurde, da dieser der Verwalter des Vermögens der Bischofskirche war⁹⁵. Möglicherweise handelt es sich hier um eine pragmatische Lösung, weil der Hypodiakon Amamas aus Pella, der Frau und Tochter hatte und so in der Hierarchie nicht weiter aufsteigen konnte, vielleicht eine besondere Eignung für die Finanzverwaltung bewies. Für Ravenna ist ein Subdiakon und *praepositus fabricae huius* belegt, der inschriftlich für das Heil seines Bischofs Petrus (570–578) bittet⁹⁶. Der Subdiakon Laurentius war also für den Bau und Unterhalt kirchlicher Immobilien in Ravenna verantwortlich und ist damit mit dem östlichen *oikonomos* gleichzusetzen⁹⁷. Ein *subdiaconus regionarius* und *rector sanctae sedis apostolicae dispensatoris huius diaconiae beati Andreae* von 718 ist aus Neapel bekannt⁹⁸.

Schon um 500 muß es in Rom weit mehr als sieben Subdiakone gegeben haben, Otto Kampe geht von einer Zahl um 100 aus⁹⁹. Jedoch gab es noch immer sieben in einer Schola zusammengefaßte *ordinarii*, die den Ehrentitel *subdiaconus regionarius* trugen¹⁰⁰. Diese sind von denjenigen Subdiakonen zu unterscheiden, die jeweils in einem speziellen kirchlichen Bezirk Roms Dienst taten¹⁰¹. Aus den zahlreichen Briefen Gregors d. Großen sind wir weiterhin genauer über die Einsatzgebiete der römischen Subdiakone informiert. Insgesamt sind zehn mit ihren Aufgabengebieten genauer belegt, die unter Gregor dem Großen vor allem Verwalter (Rektoren) der päpstlichen Patrimonien waren¹⁰²:

1. Anthemius, Subdiakon und Rektor des Patrimoniums in Campanien Februar 591– August 591 u. Juli 594 – März 603, *defensor ecclesiae*¹⁰³.

2. Antonius, Subdiakon, Rektor des dalmatinischen Patrimoniums, Gesandter des Papstes im März 592 in Illyrien, setzte anlässlich der Wirren in

⁹⁴ SEG 32 (1982) 1513. Der Oikonomos wird vom c. 26 des Konzils von Chalkedon für jede Bischofskirche vorgeschrieben; vgl. dazu August Knecht, *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes* (= Kirchenrechtl. Abh. 22), Stuttgart 1905, 108–116.

⁹⁵ Beck (wie Anm. 52) 100.

⁹⁶ CIL XI, 285 = ILCU 1907.

⁹⁷ Zum Kirchenvermögen vgl. Knecht (wie Anm. 94) bes. 68–92; vgl. Reinhart Staats, *Depositio pietatis – Die Alte Kirche und ihr Geld*, in: ZThK 76 (1979) 1–29.

⁹⁸ Henri-Irénée Marrou, *L'origine orientale des Diacones romaines*, in: *Melanges d'archéologie et d'histoire. Ecole franç. de Rome* 57 (1940) 107; der Subdiakon Theodimus war *rector* Gregors II (715–731) und starb bei der Einnahme Neapels durch die Langobarden 718, vgl. *Lib. pontif. II* (wie Anm. 16) 91.7 p. 279 (= Duchesne I, 400a).

⁹⁹ Kampe (wie Anm. 6) 130.

¹⁰⁰ Greg. M. Reg. ep. VIII, 16.

¹⁰¹ Vgl. ILCU 1241: „subd. reg. sexte“ (560–573); 1242b „subdiaconi sanctae ecclesiae Romanae reg. primae“ (6. Jahrhundert); ebd. adn.: „Locus Importuni subdiacon. reg. quartae“ (563); *Lib. pontif. II* (wie Anm. 16) 60, 7 p. 159: „Iohannes, subdiaconus regionarius, primae regionis“ vgl. Duchesne (wie Anm. 16) I, 293; „Xystus, subdiaconus regionarius regionis sextae“ (537); dazu Kampe (wie Anm. 6) 124–131 u. I, 718 f.

¹⁰² Dazu ausführlich Kampe (wie Anm. 6) 116–123, vgl. Reuter (wie Anm. 5) 253–262.

¹⁰³ Reg. ep. I, 23; 37; 40; 53; 57; 63; 66; IV, 31; VI, 23; 32; 35; VII, 20; XI, 36; 62; 68; 84; 87; 88; 94; 105; 108; 193; X, 7; 11, 53; XIII, 29; 31.

Salonae den dortigen Archidiakon wieder ein und mußte schließlich im September/Okttober 594 wegen des Schismas zwischen Rom und Konstantinopel fliehen¹⁰⁴. Er war später Verwalter eines Xenodochiums namens Valerius in Rom (um 598)¹⁰⁵. Zu Gregors Zeit gab es fünf solcher Xenodochien (Fremdenherbergen) in Rom.

3. Epiphanius, Subdiakon aus Isaurien, leitete 592 die Untersuchung eines Verbrechens an dem stellvertretenden Bischof von Neapel. Er wurde zwischen November 592 und Mai 593 zum Diakon geweiht und war später für die päpstliche Korrespondenz mit Alexandrien verantwortlich¹⁰⁶.

4. Felix, Subdiakon und Rektor des appischen Patrimoniums vor Februar 599 – mindestens 25. Januar 604¹⁰⁷.

5. Florentinus, Subdiakon und Verwalter. Florentinus war im Dezember 592 aus Neapel geflohen, weil er dort zum Bischof gewählt worden war, und wurde dann Verwalter des Xenodochiums Anichiorum¹⁰⁸. Ab 598 war er Diakon¹⁰⁹.

6. Gratosus, *subdiaconus regionis quartae*, Verwalter kirchlichen Eigentums in Rom im Januar 593–625?¹¹⁰.

7. Johannes, Subdiakon, wohl Rektor des Patrimoniums Liguria vor April 593 – September 600 in Mailand. Er wird im April 593 angewiesen, wegen der Mailänder Bischofswahl nach Genua zu reisen¹¹¹.

8. Petrus, Subdiakon und Rektor der Patrimonien auf Sizilien und Campanien bis Juli 593¹¹². Danach wurde er zum Diakon geweiht. Er ist der Gesprächspartner in Gregors Dialogen.

9. Sabinus, Subdiakon in der ersten Region, September 591– Oktober 592. Er verwaltete den kirchlichen Grundbesitz in der *regio prima*¹¹³.

10. Savinus, *subdiaconus regionarius* und *rector* des Patrimonium Bruttium seit Januar 599 – Dezember 603¹¹⁴.

Die Verwaltung der ausgedehnten Kirchengüter durch Rektoren im Subdiakonenrang, die als Legaten des Papstes handelten, damit auch den dort ansässigen Bischöfen und Klerikern in seinem Namen Anweisungen erteilen konnten und wirtschaftliche Verantwortung trugen sowie die Verwendung von Subdiakonen zu päpstlichen Gesandtschaften und ähnliche Aufgaben führten zu einer erheblichen Aufwertung des Amtes im Westen. Da die Kirche zu Rom ausgedehnte Ländereien vor allem in Italien besaß, die

¹⁰⁴ Reg. ep. II, 22; 23; 46; III, 9; 22; 32; V, 6.

¹⁰⁵ Reg. ep. IX, 67; 83.

¹⁰⁶ Reg. ep. III, 1; 2; V, 35; 13, 45; XIV, 3; Hom. 39.

¹⁰⁷ Reg. ep. IX, 110; XIV, 14 = ICUR4790 (Abgabe einer *massa* seines Patrimoniums an die Kirche St. Pauli).

¹⁰⁸ Reg. ep. III, 15; IX, 8

¹⁰⁹ Dial. 2, 8.

¹¹⁰ Reg. ep. III, 17.

¹¹¹ Reg. ep. III, 29; 30; 31; 40; IV, 1.

¹¹² Reg. ep. I, 1; 3; 9; 18; 39; 42; 44; 54; 67; 69; 70; 71; II, 30; 50; III, 1; 2; 5; 17; 23; 34; 35; 39; V, 28; appendix 1, 1.

¹¹³ Reg. ep. II, 46; III, 10.

¹¹⁴ Reg. ep. IX, 89; 110; 121; 123; 125; 126; 127; 128; 130; 135; X, 2 (hier ist wohl Savinus gemeint); XIV, 9.

verwaltet werden mußten, und die Gerichtsbarkeit mehr und mehr auf die Bischöfe übergegangen war, brauchte man eine kirchliche Beamten-schaft aus Juristen, Kanzleibeamten und Verwaltern, die diesen Aufgaben gerecht werden konnten. Dabei zeichnet sich vor allem bei Gregor die Tendenz ab, den kirchlichen Beamtenapparat zu entlaisieren, um die kirchlichen Einrichtungen staatlicher Zuständigkeit zu entziehen¹¹⁵. Die starke Stellung der römischen Subdiakone ist allerdings eine Ausnahmeerscheinung und der Endpunkt einer längeren Entwicklung. Auch wurden sie nicht ausschließlich als Rektoren eingesetzt. Dieses Amt konnte auch von Defensoren oder Diakonen verwaltet werden¹¹⁶. Doch schon 451 bei dem Konzil von Chalkedon begegnet uns ein Subdiakon als Vertreter seines Bischofs¹¹⁷, und ein anlässlich des Konzils von Konstantinopel (536) verfaßter Brief der Bischöfe des Orients und Palästinas an Papst Agapet I trägt die Unterschriften zweier Hypodiakone, welche die Bischöfe von Bostra und Caesarea in Palästina als Apokrisiare (Gesandte) vertraten¹¹⁸.

In der Regel blieben die Subdiakone Assistenten der Diakone vor allem im Gemeindedienst. Wie das o. g. Beispiels Cyprians von Karthago zeigt, waren sie oft Boten ihres Bischofs beim Überbringen von Briefen oder begleiteten diesen auf Reisen, ja sogar auf der Flucht oder in die Verbannung¹¹⁹. In Ägypten begegnen sie uns häufig als Zeugen bei geschäftlichen Abschlüssen oder gar als Schreiber der Urkunden, wenn die Parteien nicht schreiben konnten¹²⁰. Dies setzt voraus, daß die Hypodiakone in der Regel

¹¹⁵ Balthasar Fischer, *Der niedere Klerus bei Gregor dem Großen*, in: ZKTh 62 (1938) 37–75; vgl. Croce (wie Anm. 7) 264.

¹¹⁶ Reg. ep. 1, 55: Der Notar Benenatus wird Nachfolger des Petrus in Palermo; 5,22: der Diakon Cyprian verwaltet das Patrimonium auf Sizilien. Anders wertete noch Reuter (wie Anm. 5) 228 die Verwendung der Subdiakone als Rektoren als Indiz dafür, daß Gregor diese zu den höheren Weihegraden zählte.

¹¹⁷ Eduard Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel*, München 1937, 23: Der Subdiakon Paulus vertritt den Bischof Aelianus von Selinunt in Isaurien (vgl. ACO 2,1,2 p. 144,18).

¹¹⁸ Johannes v. Bostra u. Alexander v. Caesarea, vgl. ACO 3,150,18 u. 3, 151, 40. Allerdings finden sich als Unterzeichnende z.B. auch Anagnosten als Vertreter ihrer Bischöfe.

¹¹⁹ Vgl. auch Bas. ep. 219, 2,13, a. 375? (Courtonne (wie Anm. 59) 3,1–3): der Subdiakon Theodorus dient dem nach Thrakien verbannten Bischof Eusebius v. Samosata als Bote. Papst Coelestin schickt 428 seinen Subdiakon Fortunatus als seinen Legaten in offizieller Mission nach Arles (ep. 4,2,5 = PL 50,433). Vgl. ferner Aurelius Carthaginensis Ep. ad Caelestinum papam (CCL 149 p. 171, 72) u. Ruricus Lemovicensis, ep. 2,14 (CCL 64). Victor de Vita berichtet 2,17 (PL 58,216) von dem Subdiakon Peregrinus, der seinen Bischof Eugenius während der vandalischen Verfolgung begleitet; weitere Beispiele bei Reuter (wie Anm. 5) 242 f. u. Pietri Bd. 1, 670.

¹²⁰ Zeuge: BGU 2, 668 (Theben, byzantinisch); PSI 4, 296 (Hermopolis 520); PSI 8, 964 (Hermopolis); BGU 12, 2198 (Hermopolis 6. Jahrhundert, Zeuge eines Heuverkaufs); PNess 3,46 (Nessana 16.7.605, Geldverleih); POxf 16 (Hermopolis 6./7. Jahrhundert, Pacht eines Grundstückes); SB 8, 9932 (Hermopolis 598/99 = PLond 3, 1005 Pachtvertrag über einen Stall); PMasp 3, 67093 (Aphrodito, März 553, Bürgschaft); 67332 (Aphrodito, Mai 553, Bürgschaft). Schreiber: BGU 12, 2189 (Hermopolis); POxy 20, 2270 (Oxyrhynchos, frühes 5. Jahrhundert, Kauf eines Eßzimmers); CPR 9,8 (Hermopolis 6. Jahrhundert, Pachturkunde über eine Epaulis (Gehöft)).

des Lesens und Schreibens kundig waren und von geschäftlichen Dingen etwas verstanden. Ferner treten sie als Vermieter von offenbar kirchlichen Gebäuden¹²¹, als Verwalter von Grundstücken¹²² und Pächter von Land auf¹²³. Theodoret von Cyrrhus (393–ca. 466) ließ sich von seinem Hypodiakon Gerontius in Hierapolis oder Antiochia bei einem Prozeß vertreten, in dem es um ein kirchliches Grundstück ging¹²⁴.

Gregor der Große erwähnt einen Subdiakon namens Maximus, der einem *colonus* unberechtigt ein Strafgeld von 72 Solidi abgenommen hatte, offenbar wegen Nichterscheinens vor dem bischöflichen Gericht¹²⁵. Auch im liturgischen Bereich konnten sie zusätzliche Aufgaben übernehmen. So ist für Sizilien inschriftlich ein Subdiakon und Thyroros (Ostiarier) belegt¹²⁶, und aus Tyros kennen wir einen „*παρατουρᾱ*“ und *ὑποδιάκονος*, also einen Hüter der kirchlichen Gerätschaften¹²⁷. Offenbar war im Osten die Sorge für die heiligen Gefäße nicht immer fester Bestandteil der Amtspflichten eines Hypodiakons, sonst wäre dies nicht eigens erwähnt¹²⁸.

Einen interessanten Einblick in die Verhältnisse auf Samos während der byzantinischen Perserabwehr gewährt eine Inschrift aus Dontia/Vathy. Sie erwähnt den Bau eines Weges und eines Grabens, die offenbar zu einer Befestigungsanlage gehörten, welche im 6./7. Jahrhundert unter dem im Text erwähnten Magistraten Stephanus errichtet wurde. Dies wurde von dem Hypodiakon Konstantinus durch eine Bauinschrift dokumentiert¹²⁹. Der Vorgang läßt darauf schließen, daß im Rahmen der Fortifikationsmaßnahmen gegen die Perser in unruhigen Zeiten auch kirchliche Stellen staatlicherseits herangezogen wurden.

VI. Wirtschaftliche und soziale Verhältnisse der Subdiakone

Wie ihre Aufgaben so differierte auch das Vermögen der Subdiakone erheblich. Gregor berichtet in seinen Dialogen von dem Subdiakon Quadragesimus in Bucentium, südlich von Neapel, der eine Schafherde besaß¹³⁰. Ein Hypodiakon aus Hermopolis ist als Hausbesitzer bezeugt¹³¹. Weiterhin erscheinen sie unter anderen Klerikern beim Bau von Kirchen wie in Narbo/

¹²¹ PRossGeorg 5,46 (unb. 8. Jahrhundert) Quittung über Mietzins eines Schneiders; PStras 1,15 (unb. 5./6. Jahrhundert) Zahlung von Wohnungsmiete.

¹²² SB 6, 9590 (Herakleopolis, 7. Jahrhundert) Grundstückstausch.

¹²³ PLond 5, 1765 (Hermopolis, 24./25.7. 554) zusammen mit einem Presbyter.

¹²⁴ Thdt. ep. Sirm. 10 (SC 98, 36–38).

¹²⁵ Reg. ep. I, 42.

¹²⁶ IG XIV, 547 Ager Compisinus.

¹²⁷ Rey-Coquais, Tyr, 133; zu *paratura* vgl. Jan Frederik Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, Leiden 1976, 762. Bemerkenswert ist die Gräzisierung der lateinischen Amtsbezeichnung, offenbar kannte man keine heimische Entsprechung.

¹²⁸ Vgl. noch anders Reuter (wie Anm. 5) 171 f.

¹²⁹ Henri Grégoire (Hrg.), *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie mineure* [= IGChAs. Fasc. 1], Amsterdam 1968, 147.

¹³⁰ Dial. 3,17 (SC 260, 216).

¹³¹ PLond 3,1044 (6. Jahrhundert).

Narbonne im Jahr 443 als Stifter der Apsis¹³² oder ebenfalls dort 470 als Geber von Geld für einen Kirchenbau¹³³. Viele Subdiakone haben Kirchenmosaik allein oder zusammen mit dem anderen Klerus gestiftet¹³⁴. Der berühmte Dichter Arator, der zur Zeit des Papstes Vigilius (540–553) wirkte, war *comes domesticorum et privatorum* am Hofe des Ostgotenkönigs Athalarich in Ravenna, verzichtete dann aber auf seine Staatsämter und blieb bis zu seinem Tode Subdiakon der römischen Kirche¹³⁵.

Als Angehörige des Klerus bezogen die Subdiakone Unterhalt von ihrer Bischofskirche aus den schon bei Cyprian erwähnten *divisiones mensurnae*, den monatlichen Verteilungen an unterhaltsberechtigten Kleriker¹³⁶. Dabei haben Kleriker mit höheren Weihen mehr Gehalt bekommen, da eine Zurückversetzung in niedere Weihen wegen einer Verfehlung auch mit Geld einbußen verbunden war¹³⁷. Auch konnte der Entzug des Stipendiums als Strafe für Fehlverhalten eingesetzt werden¹³⁸. Gregor der Große schreibt den verheirateten niederen Klerikern der jungen Kirche von England direkt einen bezahlten Hauptberuf vor¹³⁹. Nach alter kirchlicher Lehre galt das Kirchenvermögen als Armengut¹⁴⁰. Doch wurden aus diesen Mitteln auch die Ausgaben für Unterhalt und Neubau von Gebäuden, Klerus, Kultus, Personal und Steuern bestritten. Seit Ende des 5. Jahrhunderts wurden die kirchlichen Einnahmen in Rom und seiner Kirchenprovinz geviertelt. Ein Teil ging an den Bischof zur Übung der Gastfreundschaft, einer diente zum Unterhalt des Klerus, einer ging an die Armen und einer wurde für die Errichtung und den Unterhalt kirchlicher Bauten benutzt (*fabrica ecclesiae*)¹⁴¹. Die spanischen Konzilien verfügten später eine Dreiteilung der Mittel zwischen Bischof, Diakonen und niederem Klerus, wobei der Bischof die Baulast trägt¹⁴². Gesetzliche Regelungen die Verwaltung des Kirchenvermögens

¹³² CIL XII, 5336.

¹³³ ILGN 58 = AE 1928, 85.

¹³⁴ CIL XI, 285 = ILCU 1907 (Ravenna); ILCU 1897 (Caluna, Cyrenaica); PAE 1958, 61 (Klauseion); SEG 40, 1990, 1765 (Apameia, Syrien); SEG 37 (1987) 1500 (Mishmar Ha- 'Emek Palästina 6. Jahrhundert), 1512, 1514 (Mishmar Ha- 'Emek Palästina 442/443), 1516 (Mishmar Ha- 'Emek Palästina 415); 1513 (Pella, Palästina); SEG 42 (1992) 1461 u. 1465 (Ptolemais, Palästina).

¹³⁵ Zu Arator vgl. Beda, *Expositio actum apostolorum* (praefatio) (CCL 121, 3,20); ferner Reuter (wie Anm. 5) 224. Die Quellenzeugnisse über sein Leben finden sich in CSEL 72, XXI-LIX.

¹³⁶ Cypr. ep. 34, 4 (CSEL 3, 2, 571) u. 39,5 (CSEL 3, 2, 584 f.), zur Versorgung der Kleriker vgl. Georg Schöllgen, *Sportulae*. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker, in: ZKG 101 (1990) 1–20.

¹³⁷ Greg. M. Reg. ep. V, 57. Vgl. dazu Fischer (wie Anm. 115) 46.

¹³⁸ Konzil von Narbonne a. 589, can. 13.

¹³⁹ Reg. ep. IX, 56a.

¹⁴⁰ Vgl. die Belege bei Sternberg (wie Anm. 52) 33–36.

¹⁴¹ Simplicius ep. 1 ad Florentium; Gelasius ep. 9 u. fragm. 4 (Thiel (wie Anm. 90)), Greg. M. Reg. ep. V, 48; XI, 56a; XIII, 46; vgl. Sternberg (wie Anm. 52) 36 A. 111. Sternberg schätzt, daß etwa 20–30% der kirchlichen für caritative Zwecke verwendet wurden, einem Anteil, der bis heute zutrifft (35)!

¹⁴² Vgl. z.B. Konzil v. Tarraco a. 506, can 8 (= Vives (wie Anm. 25) 4,4 f.) u. Konzil v. Merida a. 666, can. 14 (= Vives (wie Anm. 25) 28,11).

betreffend, finden sich erst unter Iustinian (z.B. C. Iust. 1,3,41 u. 45; 1,2,21). Iustinian teilte die Bistümer nach Einkünften in sieben Kategorien ein, zunächst als Sonderklasse die fünf Patriarchate, dann danach, ob sie mehr als 30, 10–30, 5–10, 3–5, 2–3 oder unter 2 Pfund Gold Einkommen hatten (Nov. 123,3)¹⁴³. Dies zeigt, daß es eklatante Unterschiede zwischen den einzelnen, teilweise sehr kleinen Bistümern gab. In Africa muß man im späten 4. und 5. Jahrhundert z.B. mit mindestens 500 selbständigen bischöflichen Kirchen rechnen, eher sogar noch mit erheblich mehr¹⁴⁴. Durch die Ordination einer zu großen Zahl von Klerikern hatten sich viele Kirchen verschuldet, so daß Iustinian mit Nov. 3 und 6 die Bischöfe auf die Einhaltung einer fixierten Zahl von Klerikern verpflichtete. Ebenso verbot er die Eintrittsgelder, die neu ordinierte Kleriker an vielen Kirchen entrichten mußten, mit der Ausnahme von Konstantinopel.¹⁴⁵

Das Beispiel des Subdiakons und Schafhirten Quadragesimus aus der Zeit Gregor des Großen zeigt, daß die Besoldung häufig nicht zum Leben reichte. So kennen wir auch einen inschriftlich bezeugten ὑποδιάκονος und σαπρομπάριος aus Korykos (Kleinasien), worunter ein Obst- oder Saft-händler zu verstehen ist¹⁴⁶.

Wenn auch wenig bezeugt, so ist daher zu vermuten, daß in vielen Gemeinden ein Hauptberuf vor allem für die Inhaber der niederen Ämter die Regel war. Augustinus setzt sich in einem Brief für einen Subdiakonen und dessen Adoptivvater ein, der vom Gute des mit ihm befreundeten Senators Orontius stammt, das in der Gegend von Hippo lag¹⁴⁷. Möglicherweise handelt es sich um einen Funktionsträger des erwähnten Gutes, etwa einen *actor* oder *procurator*¹⁴⁸.

Ein großer Teil der Subdiakone hatte trotz der genannten Bestrebungen, auch für diesen Rang die Ehelosigkeit zum Ideal zu machen, eigene Familien. So sind Frauen, Söhne Töchter und Enkel von Subdiakonen bis in byzantinische Zeit hinein bezeugt¹⁴⁹. Offenbar ist das Amt auch in der Familie

¹⁴³ Raymont Bogaert, Geld (Geldwirtschaft), in: RAC IX (1976) 798–907, hier 868.

¹⁴⁴ Werner Eck, Der Episkopat im spätantiken Africa: Organisatorische Entwicklung, soziale Herkunft und öffentliche Funktionen, in: HZ 236 (1983) 265–295; hier 283.

¹⁴⁵ Nov. 56, 1, 123 c.16, vgl. dazu Knecht (wie Anm. 94) 95–100.

¹⁴⁶ MAMA 3, 760 (nach 350); GEL 1583.

¹⁴⁷ Aug. ep. 222 (CSEL 57, 448) (427/28) „Subdiaconus est de nostra dioecesi, de fundo autem viri spectabilis nobis que carissimi Oronti“. Zu Orontus John R. Martindale, The Prosopography of the Later Roman Empire (PLRE), II, Cambridge u.a. 1980, 813; ferner Mechtild Overbeck, Untersuchungen zum afrikanischen Senatsadel in der Spätantike (= Frankf. Althist. Stud. 7), Kallmünz 1973, 42.

¹⁴⁸ Zu den actores vgl. Christoph Schäfer, Actores im Management (land-)wirtschaftlicher Unternehmen bei Cassiodor, in: Kai Ruffing/Bernhard Tenger (Hrsg.), Miscellanea oeconomica. Studien zur antiken Wirtschaftsgeschichte (= Pharos 9), St. Katharinen 1997, 135–149.

¹⁴⁹ Frauen: CIL V 4187 (zw. Cremona u. Brescia; Tod der Frau nach siebenjähriger Ehe); CIL XIII 3787 (Trier); Homolle, IThrace 86,5 (Thrakien); Popescu, IGLRom 48 (Thrakien); Grégoire (wie Anm. 129) 68 (Smyrna); MAMA 7,74 (Laodicaea Combusta); Frau u. Tochter: SEG 32, 1982, 1513 (Pella, Palästina); Familie: MAMA 7,581 (Sengen); Tochter: CIL XIII 3786 (Trier); IG XIV, 823 (Neapel); Bradeen, Athenian Agora 1074

weitergegeben worden. In zwei Fällen war der Vater Diakon, der Sohn Subdiakon¹⁵⁰, einmal beide Subdiakone¹⁵¹.

Daß der Subdiakonat nicht unbedingt nur eine Stufe des kirchlichen *cur-sus*, sondern für einige offenbar auch eine Lebensaufgabe war, zeigt sich an Grabinschriften von Subdiakonen, die im Alter von 50 – 85 Jahren gestorben sind. Die auf den Inschriften gefundene Altersangaben ergeben folgendes Bild¹⁵²:

Alter	Beleg	Name	Fundort	Datierung
85 Jahre	CIL XII, 5861	Santolus	Valence	563
80 Jahre	CIL XII, 2131	Nigrinianus	Vienne	493
80 Jahre	ILCU 1243	Sanctulus	Genua	444
70 Jahre	ILCU 880	Constantius	M'Hammedia	
68 Jahre	ILCU 1241	Marcellus	Rom	563
61 Jahre	ILCU 1246	Valerius Innocenti (f)	Haïdra	
60 Jahre (?)	CIL VIII, 21588	Iulius Lucianus	Wed-El-Hamman	457
60 Jahre	CIL XII, 6034d	Romanus	Vienne	542
55 Jahre	ILCU 799	Marcellianus	Laino	556
50 Jahre (+)	AE 1978, 867	Bonifatius	Henchir el Faouar	
50 Jahre	CIL XIII, 3786	Basilus	Trier	
43 Jahre (+)	CIL V 4187	Iul(ius) Augustinus	zw. Cremona u. Brescia	4. Jh.?
43 o. 19 (?) Jahre	CIL XIII, 17445	Custos	Hippo Regius	
36 Jahre	Bandy, Crete 56	Anastasios	Biannos (Kreta)	
33 Jahre	CIL XIII, 3787	Ursianus	Trier	
32 Jahre	ILCU 1240	Appianus	Rom	448
27 Jahre	AE 1975, 888	Potentius	Haïdra	
25 Jahre	CIL XIV, 1943	T. Aurelius Zinzio	Ostia	4. Jh.?
24 Jahre	AE 1968, 639	Fortunius	Haïdra	
20 Jahre	SEG 28 (1978) 1057	Longinos	Apameia	

Wenn auch ein Dialog Gregors des Großen darauf hindeutet, daß das Bestreben der niederen Kleriker die Aufnahme in ein höheres Klerikeramt war, was er an der Geschichte eines Landgeistlichen aus Aquino illustriert, der unbedingt in ein höheres Amt wollte¹⁵³, so ist dies nicht unbedingt zu verallgemeinern. Die Laufbahnen der Rektoren Gregors sind ebenfalls unterschiedlich. Von einigen wissen wir, daß sie in das Diakonat aufgestiegen sind, andere blieben Subdiakone. In kleineren Gemeinden wird es wohl eher so gewesen sein, daß das Subdiakonat nebenamtlich von Personen bekleidet wurde, die Familie hatten und so in den Klerikerstand gelangten.

(Athen); Sohn u. Tochter: SEG 38 (1988) 1375 (Aspendos); Enkelin: PVindSal 9,4 (Hermopolis).

¹⁵⁰ CIL XIV, 1943 (Ostia); SEG 28, 1978, 1057 (Apameia, Kleinasien).

¹⁵¹ MAMA 1, 179 (Laodicea Combusta).

¹⁵² Vgl. die Tabelle bei Faivre (wie Anm. 9) Anhang.

¹⁵³ Dial. 2, 16 (= SC 260, 185–191)

Daß diese – nach Erlaß der entsprechenden Bestimmungen – Probleme mit der ehelichen Enthaltbarkeit hatten, zeigen deutlich die Kanones vor allem der gallischen Konzilien¹⁵⁴. Die Bestrebungen des Augustinus, in Gemeinschaft mit seinen Klerikern – einschließlich der Subdiakone – zu leben, war sicherlich die Ausnahme, sonst hätte er dies nicht ausdrücklich betont¹⁵⁵. Die Kirchen suchten außerdem fähige Personen für ihre Verwaltung, die wiederum ordiniert sein sollten. So bot der Subdiakonat vielen eine gute Möglichkeit, Kleriker zu werden, ohne das bisherige Leben aufzugeben. In größeren Städten des Westens scheint es ab dem 5./6. Jahrhundert sog. Lektorenschulen (*scholae lectorum*) unter Leitung eines Archidiacons gegeben zu haben, die von jungen Leuten besucht wurden, um dann mit dem Subdiakonat abgeschlossen zu werden¹⁵⁶. Dort lernten die Schüler alles, was sie später für ihr Klerikeramt brauchten, vor allem auch Lesen und Schreiben. Hier deutet sich aber auch schon im Übergang zum Mittelalter die weitere Entwicklung des Subdiakonats von einem eigenständigen Verwaltungsamt zu einer reinen Durchgangsstufe in der kirchlichen Hierarchie an.

VII. Schluß

Der Subdiakon gehört nach den antiken Rechtstexten zum Klerikerstand. Er ist damit von allen weltlichen Ämtern und kurialen Lasten befreit (Cod. Theod. 16,2,7; 16,2,24 = Cod. Iust. 1,3,6), konnte aber Erbschaften empfangen und Erblasser sein (Cod. Theod. 12,1,49; 5,3,1 = Cod. Iust. 1,3,20) und unterlag nicht der Kopfsteuer (Cod. Theod. 16,2,26). Außerdem war er den weltlichen Gerichten entzogen; er unterstand der kirchlichen Rechtsprechung seines Bischofs (Cod. Theod. 16,2,23; Cod. Iust. 1,3,25, Cod. Iust. 1,3,20), um nur einige der Privilegien zu nennen. Neben einer persönlichen Frömmigkeit war dies sicherlich für viele ein Motiv, über den Subdiakonat in den Klerikerstand einzutreten, ohne damit unbedingt dem Zölibat unterworfen zu sein wie bei den höheren Weihen. Dies galt auf dem Land besonders für die freien Bauern, die sich der Rekrutierung, die sie als Ersatz für Steuern leisten mußten, durch den Eintritt in den niederen Klerus zu entziehen versuchten. Basilius von Caesarea kritisiert um 374 in zwei Briefen seine Chorbischofe, die offenbar für derartige Ordinationen Bestechungsgelder erhalten hatten¹⁵⁷. Die Ausnahme der Kleriker vom Wehrdienst ab dem Range des Subdiakonats galt bis zu dessen Abschaffung. Dies ist sogar noch in § 32 der Wehrverfassung des Deutschen Reiches von 1939 ausdrücklich vermerkt¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Siehe oben 13 f. .

¹⁵⁵ Aug. serm 356 (Mohrmann/Quasten (wie Anm. 88) 132–143).

¹⁵⁶ Ordo Romanus IX = PL 78, 999 f., vgl. Croce (wie Anm. 7) 268 f.

¹⁵⁷ Bas. ep. 53 u. 54; vgl. dazu den Kommentar von Wolf-Dieter Hausschild (Hrg.), Basilius von Caesarea. Briefe. I (= Bibliothek der Griechischen Literatur 32), Stuttgart 1990, 197.

¹⁵⁸ „Angehörige des römisch-katholischen Bekenntnisses, welche die Subdiakonatsweihe erhalten haben, dürfen im Frieden nicht zum aktiven Wehrdienst herangezogen werden. Für sie ist eine Wehrdienstaufnahme festgesetzt.“ Johannes Heckel, Wehrverfassung und Wehrrecht des Grossdeutschen Reiches. I, Hamburg 1939, 142.

Auf der anderen Seite versuchten die Bistümer mehr und mehr, Laien aus der innerkirchlichen Verwaltung herauszudrängen, so daß für die vielfachen Aufgaben in der Vermögensverwaltung und der Caritas entsprechende Klerikerämter eingerichtet werden mußten. In Ergänzung des Diakonates wurde dazu offenbar im Westen der Subdiakonat geschaffen, dessen Aufgabe die Assistenz der Diakone in der Caritas war. Sicher nachweisen läßt es sich erst zu Beginn des 3. und dann im Osten gegen Mitte des 4. Jahrhunderts, wobei davon auszugehen ist, daß es in Rom schon in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts eingerichtet wurde. Ein liturgischer Gehalt des Amtes war zunächst nicht gegeben und hat sich erst langsam entwickelt. Es hatte damit eine gewisse Attraktivität für Personen, die mit ihrem Wissen und ihrer Arbeitskraft eher den Dienst in der Kirche als den im Staate bevorzugten, aber die Verpflichtungen, die mit einem Klerikeramt verbunden waren, nicht erfüllen konnten oder wollten. Dies änderte sich erst mit der Einführung des Zölibats für Subdiakone im Westen spätestens im 7. Jahrhundert.

Die Amtsbezeichnung scheint dann in der Folge im Osten übernommen worden zu sein, wo es zunächst noch lokal unterschiedliche Gemeindedienste gab, die man offenbar unter der Bezeichnung ὑπηρέτης subsumierte. Während der ὑποδιάκονος des Ostens bis heute ein niederer Kleriker ist, wurde der Subdiakonat des Westens zu einer höheren Weihe. Dies lag einerseits an der Aufwertung des Amtes im 6./7. Jahrhundert durch die Verwaltung verantwortlicher Aufgabenbereiche, aber vor allem auch in der Übernahme liturgischer Funktionen. Subdiakonat und Akolythat zogen die ursprünglichen Aufgaben der Lektoren und Exorzisten und Psalmensänger an sich, bis diese fast völlig verschwanden. Mit der Berührung der heiligen Gefäße im Rahmen des Gottesdienstes wurde dann von den Subdiakonen die liturgische Reinheit gefordert, was in letzter Konsequenz die Ehelosigkeit bedeuten mußte¹⁵⁹. Den Schlußpunkt dieser Entwicklung setzt Kanon 6 der 8. Synode von Toledo 653, der den Subdiakonen die Ehelosigkeit vorschreibt. Im Mittelalter verlor das Amt schließlich seine eigentlichen caritativen und administrativen Aufgaben, es hatte nur noch eine mindere Bedeutung in der Liturgie und wurde insbesondere zur ersten Stufe einer Klerikerlaufbahn.

Abkürzungen Papyri-/Inschriftencorpora:

BGU	Ägyptische Urkunden aus dem königlichen (später:) staatl. Museen zu Berlin. Griechische Urkunden, Berlin 1895 ff.
CPR	Corpus Papyrorum Raineri, Wien 1895 ff.
ILGN	Emile Éperandieu, Inscriptions Latines de Gaule (Narbonnaise), Paris 1929.
PAmst	Antoon G. Roos (Hrg.), Griechische Papyri der Universitätsbibliothek zu Groningen nebst zwei Papyri der Universitätsbibliothek zu Amsterdam, Amsterdam 1933, ND Milano 1972.

¹⁵⁹ Vgl. Isid. off. e. 10 (CCL 113,69).

- Pland 8 Johann Hummel (Hrg.), *Papyri Iandanae* 8. Griechische Wirtschaftsrechnungen und Verwandtes, Leipzig, Berlin 1938.
- PLond Greek Papyri in the British Museum, London 1893 ff.
- PMasp Jean Maspero (Hrg.), *Catalogue général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Papyrus grecs d'époque byzantine. I–III*, ND Osnabrück, Milano 1973.
- PNess 3 Casper J. Kraemer (Hrg.), *Excavations at Nessana. III. Non-Literary Papyri*, Princeton 1958.
- POxf E.P. Wegener (Hrg.), *Some Oxford Papyri*, Leiden 1942.
- PSI *Papiri greci e latini*. Publ. della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto, Firenze 1912 ff.
- PRossGeorg *Papyri russischer und georgischer Sammlungen*, ND Amsterdam 1966.
- PStras 1 Friedrich Preisigke (Hrg.), *Griechische Papyrus der kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg. I*, Leipzig 1912.
- PVindSal Robert P. Salomons (Hrg.), *Einige Wiener Papyri*, Leiden 1976.
- SB 6 *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*. Begonnen v. Friedrich Preisigke, fortgeführt v. Friedrich Bilabel, Emil Kiessling, Hans-Albert Rupprecht. VI, Wiesbaden 1958–1963.

Appendix

Zusammenstellung der Belege für den Subdiakonat:

Osten:

Konzilien:

Synode von Antiochia (341) can. 10 (= Lauchert (wie Anm. 32) 45);

Konzil v. Ephesos (431) (= ACO 2,1,1 p. 143,20);

Konzil v. Chalkedon 451 (= ACO 2,1,1 p. 58; 2,1,1 p. 186,22; 2,1,2 p. 144,18; 2,1,1 p. 187,41; 2,1,3 p. 37,14–35; 2,1,3 p. 50,26; 2,1,3 p. 70,16; 2,1,3 p. 76,15+20);

2. Konzil v. Trullo (691) can. 4, 6, 13 u. 15 (Lauchert (wie Anm. 32) 97 ff.)

Geographische Aufgliederung nach Orten und Gegenden:

Dalmatien:

Salona [Inscr.]: (ILCU 1245; 344 (Anm.) = CIL III, 9555);

Griechenland/Makedonien:

Athen/Attica [Inscr.]: (Donald W. Bradeen, „The Athenian Agora“. Amer. School of Class. Stud. Ath. 17, Princeton 1974, 1074; SEG 15, 1958, 176);

Beroia [Inscr.]: (SEG 35 (1985) 732);

Klauseion Euritania [Inscr.]: (Praktika Archailogikos Hetairas (PAE) 1958, 61);

Korinth [Inscr.]: (Benjamin D. Meritt, „Corinth“. Bd. 8. „Greek Inscriptions 1896–1924“, Cambridge Mass. 1931, 1,156);

Kreta [Inscr.]: *Biannos* (Anastasius C. Bandy (Hrg.), „The Greek Christian Inscriptions of Crete“. Bd. 10, Athen 1970, 56); *Neapolis* (Bandy 34, 922 [Ring, unsicher]);

Salamis: (Epiphan. haer. 2,19, 22; 3, (= GCS 31, 265); 59,4 (= GCS 31, 367);

Samos [Inscr.]: *Dontia* (Grégoire (wie Anm. 129) 148);

Thessaloniki [Inscr.]: (SEG 29 (1979) 636);

Thrakien/Skythien:

[Inscr.]: (Albert Dumont (Hrg.), „Inscriptions et monuments figures de la Thrace“, augmented by Theophile Homolle, in: Albert Dumont, „Melanges d'archéologie et d'épigraphie [IThrace]“, Paris 1892, 62b; 86; Emilian Popescu (Hrg.), „Inscriptile grecesti si latine di secole IV-XIII descoperite in Romania [IGLRom]“, Bukarest 1976, 48);

Sozopolis [Inscr.]: (Veselin Beševliev, (Hrg.), „Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien“, Berlin 1964, 180);

Zapora [Inscr.]: (Beševliev 242,2);

Skythien: Athan. Hist. Ar. 60, 1ff (PG 25,765);

Kleinasien:

Ancyra [Inscr.]: (Journal of Hellenic Studies 19 (1899) 98,81);

Apameia (Bithynien) [Inscr.]: (Thomas Corsten (Hrsg.), „Die Inschriften von Apameia (Bithynien)“. Inschriften griech. Städte aus Kleinasien 32, Bonn 1987, 128);

Aphrodisias [Inscr.]: (Charlotte Roueché, „Aphrodisias in Late Antiquity“. Bd.1. (= JHS Monographs 5), London 1989, 120 u. 133);

Aspendos [Inscr.]: (SEG 38 (1988) 1375);

Diocaesarea: (Epiph. haer. 3, 72,11,1 (= GCS 37, 265))

Ephesos [Inscr.]: (Recep Meriç u.a. (Hrg.), „Die Inschriften von Ephesos“. Teil 7,2. Inschriften griech. Städte aus Kleinasien 17, Bonn 1981, 4207);

Kalchedon [Inscr.]: (Reinhard Merkelbach (Hrg.), „Die Inschriften von Kalchedon“. Inschriften griech. Städte aus Kleinasien 20, Bonn 1980, 114);

Konstantinopel: (Soz. 4,3,1,5 (= GCS 50);

Korykos [Inscr.]: (MAMA 3, 204; 463; 498b; 503; 618; 760);

Laodicea Combusta [Inscr.]: (MAMA 1, 179; 7, 74);

Latmos (Karien) [Inscr.]: (Grégoire (wie Anm. 129) 226);

Sengen [Inscr.]: (MAMA 7, 581);

Smyrna [Inscr.]: (Grégoire (wie Anm. 129) 68);

Strobilos [Inscr.]: (Sener Sahin (Hrg.), „Bithynische Studien“. Inschriften griech. Städte aus Kleinasien 7, Bonn 1978, 45);

Termessos [Inscr.]: (Tituli Asiae Minoris, Wien 1901 ff., Bd. 3,1, 936a1);

Mesopotamien

Samosata: (Bas. ep. 219, 2,13 (= Yves Courtonne (Hrg.), „Saint Basile. Lettres“. Bd. 3, Paris 1966, 1–3));

Syrien/Arabien/Palästina

Antiochia: (Ign. ep. interpolatae et ep. suppositicae 9,12,3 (= Theodor Zahn (Hrsg.), „Ignatii et Polycarpi. Epistulae Martyria Fragmenta“, Leipzig 1876, 264 f.);

Apameia (Syrien) [Inscr.]: (SEG 40 (1990) 1765);

Berytos: (Athan. Narratio de cruce seu imagine Beyritensi 7 (PG 28,804,55);

Bostra [Inscr.]: (Rev. Bibl. (1905) 603);

Cyrrhus: (Thdt. ep. Sirm. 10,13 (= SC 98,36f.));

Diospolis (Palästina): (Eus. mart. Pal. 3,3,5 (= SC 55,120–174));

Jerusalem: (Joh. Dam. Orat. imag. 3,90,65; 132,2 (= PTS 17, 183 u. 196)); [Inscr.]: (Peter Thomsen (Hrg.), „Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung“. Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 44 (1921) 1–61 u. 90–168, mit Nachtrag ebd. 64 (1941) 203–259, hier 95 u. 131);

Madaba [Inscr.]: (Michele Piccirillo, „Chiese e Mosaici della Giordana Settentrionale [SBFCM 30]“. (= Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, 30), Jerusalem 1981, 20 C 8);

Mishmar Ha-'Emek (Palästina) [Inscr.]: (SEG 37 (1987) 1512, 1514, 1516);

Mont des Oliviers [Inscr.]: (Rev. Bibl. (1892) 571);

Pella (Palästina) [Inscr.]: (SEG 32 (1982) 1513);

Ptolemais (Palästina) [Inscr.]: (SEG 42 (1992) 1461, 1465);

Sinai [Inscr.]: (SEG 30 (1980) 1701);

Sidon [Inscr.]: (Rev. Bibl. (1893) 208; SEG 40 (1990) 1789);

Tyros [Inscr.]: (Jean-Paul Rey-Coquais (Hrg.), „Inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963–1974), I. Inscriptions de la Nécropole“. Bulletin du Musée de Beyrouth 29 (Paris 1977) 36, 38; 39; 50–52; 133; 148);

Ägypten:

Aphrodito [Papyri]: (PMasp. 67332; 67094);

Herakleopolis [Papyri]: (SB 6, 9590 r3);

Hermopolis [Papyri]: (BGU 12,2189; 2198; CPR 9,8,11; PLond 3, 1005; 1044; 5,1765,4; PSI 4, 296 r24; PVindSal 9,4; SB 8,9932 rp 17; POxf. 16);

Hermoutis [Inscr.]: (M. Gustave Lefebvre, Recueil des Inscriptions Grecques-Chrétiennes d'Hermoutis, Kairo 1907, 528);

Nessana [Papyri]: (PNess 3,46,10);

Oxyrhynchos [Papyri]: (POxy 20,2270; Pland 8,145 ?);

Theben [Papyri]: (BGU 2, 668, r17);

unb.: [Papyri]: (PAMst 1,81; PRossGeorg 5,46,3; PStras 1,15).

Westen:

Konzilien:

Africa:

Syll. Africanorum conciliorum in epit. Hispanic, can. 49 (CCL 149 p. 315);

Concilia Africae Rescripta Cyrilli et Attici, 26. Nov. 419 (CCL 149 p. 162, 6; p. 163, 34, 42);

Africa Conc. 345–525, Codex Apiarii causae = Konzil v. Karthago a. 419 can. 25 (CCL 149 p. 108, 255);

Concilia Africana sec. trad. Hispanae = 4. Konzil v. Karthago a. 436 can. 5 (CCL 149 p. 344, 63 f.)

Statuta ecclesiae antiqua a. 475, can. 93 (CCL 148a p. 182, 236);

Konzil v. Karthago a. 525 (CCL 149 p. 274);

Gallien:

1. Synode v. *Arausio*/Orange a. 441, can. 24 (45) (CCL 148 p. 84, 98);

Synode v. *Vasio*/Vaison a. 442, can. 3 (CCL 148 p. 97, 18);

2. Konzil v. *Arelate*/Arles a. 443, can. 45 (CCL 148 p. 123, 174);

Synode v. *Andegavi*/Angers a. 453: Epist. s. Lupi et Eufronii ad Thelassium (CCL 148 p. 141, 34 f.);

Synode v. *Veneticum*/Vannes a. 461–491, can. 11 (CCL 148 p. 154, 68);

Synode v. *Agatha*/Agde a. 506, can. 39 (CCL 148 p. 209, 314);

3. Konzil v. *Aurelia*/Orleans a. 538, can. 2 u. 18 (SC 353 p. 232 u. 247) ;

5. Konzil v. *Arelate*/Arles a. 554, can. 4 (SC 353 p. 342);

2. Konzil v. *Turonum*/Tours a. 567, can. 11, can. 20, can. 21 (SC 354 p. 357 f., 365–368, 372 f.);

3. Konzil v. *Lugdunum*/Lyon a. 583, can. 1 (SC 354 p. 447)

2. Konzil v. *Matisco*/Maçon a. 585, can. 10 u. 16 (SC 354 p. 471, 477);

Synode v. *Autissiodorum*/Auxerre a. 561–605, can. 20 u. 21 (SC 354 p. 495);

Hispanien:

Synode v. *Elvira* a. 306, can. 30 (Vives (wie Anm. 25) 1, 7);

1. Synode v. *Toletum*/Toledo, a. 397–400, can. 2, 3 u. 4 (Vives (wie Anm. 25) 3, 2);

2. Synode v. *Toletum*/Toledo a. 527, can. 1 u. 3 (Vives (wie Anm. 25) 6, 1 u. 3 f.);

2. Synode v. *Bracara Augusta*/Braga a. 572, can. 44 (Vives (wie Anm. 25) 11, 22).

Synode v. *Narbo*/Narbonne a. 589 can. 3, 8, 12, 13 (CCL 148a p. 254, 29; 255, 61; 256, 92, 97–103 = Vives (wie Anm. 25) 13, 3–5);

8. Synode v. *Toletum*/Toledo a. 653, can. 6 (Vives (wie Anm. 25) 25, 21);

Geographische Aufgliederung nach Orten und Gegenden:

Rom:

(Vgl. die namentliche Zusammenstellung der römischen Subdiakone bei Pietri app. 22 p. 392).

TA 13 (FC 1,242 f.);

Lib. pontif. II. StG 22, XXI p. 29;

Eus. h.e. 6,43,11;

Cassiod. expos. psalm. (CCL 97 p. 47, 216; 135, 158); Complexiones in ep. apostol. Ad Thimotheum 3,1 (PL 70, 1353);

Arator Hist. ap. ep. ad Florianum 1; ep. ad Vigilium 3; ep. ad Parthenium 150 (CSEL 72, 1 u. 150);

Coelestin, ep. ad epp. Prov. Vienn. IV 2,5 (= PL 50, 433)

Greg. M. dial 2, 8 u. 28; 3, 17 (SC 260, 160 u. 216); Reg. ep. I, 3 (CCL 140, 3 f.); 9 (CCL 140, 11); 18 (CCL 140, 17 f.); 23 (CCL 140, 21); 37 (CCL 140, 44); 39 (CCL 140, 45); 40 (CCL 140, 46 f.); 42 (CCL 140, 49–53); 44 (CCL 140, 58); 48 (CCL 140, 62 f.); 53 (CCL 140, 66); 54 (CCL 140, 67); 57 (CCL 140, 69); 63 (CCL 140, 73); 66 (CCL 140, 75 f.); 67 (CCL 140, 76); 69 (CCL 140, 77 f.); 70 (CCL 140, 78 f.); 71 (CCL 140, 79 f.); Reg. ep. II, 19 (CCL 140, 105 f.); 30 (CCL 140, 116 f.); 46 (CCL 140, 138); 50 (CCL 140, 141–145); Reg. ep. III, 1 (CCL 140, 146 f.); 2 (CCL 140, 147 f.); 5 (CCL 140, 150); 8 (CCL 140, 156); 9 (CCL 140, 157); 10 (CCL 140, 157 f.); 15 (CCL 140, 162); 17 (CCL 140, 163 f.); 19 (CCL 140, 165); 22 (CCL 140, 167 f.); 23 (CCL 140, 169); 29 (CCL 140, 174 f.); 30 (CCL 140, 176); 32 (CCL 140, 178); 34 (CCL 140, 180); 35 (CCL 140, 180 f.); 39 (CCL 140, 184 f.); 46 (CCL 140, 190 f.); Reg. ep. IV, 1 (CCL 140, 217 f.); 5 (CCL 140, 221 f.); 31 (CCL 140, 251); 34 (CCL 140, 254 f.); Reg. ep. V, 6 (CCL 140, 271); 7 (CCL 140, 273 f.); 17 (CCL 140, 284 f.); 18 (CCL 140, 285 f.); 28 (CCL 140, 295); Reg. ep. VI, 11 (CCL 140, 379 f.); 23 (CCL 140, 393); 32 (CCL 140, 405); 37 (CCL 140, 411 f.); Reg. ep. VII, 20 (CCL 140, 471); Reg. ep. VIII, 16 (CCL 140a, 534 f.); Reg. ep. IX, 17 (CCL 140a, 577 f.); 26 (CCL 140a, 586 f.); 36 (CCL 140a, 595 f.); 62 (CCL 140a, 619); 67 (CCL 140a, 622); 69 (CCL 140a, 625); 70 (CCL 140a, 626); 83 (CCL 140a, 637 f.); 85 (CCL 140a, 639); 88 (CCL 140a, 642); 89 (CCL 140a, 643); 90 (CCL 140a, 643 f.); 94 (CCL 140a, 648); 95 (CCL 140a, 649); 96 (CCL 140a, 649 f.); 106 (CCL 140a, 659); 109 (CCL 140a, 661 f.); 111 (CCL 140a, 663); 121 (CCL 140a, 673); 122 (CCL 140a, 673 f.); 123 (CCL 140a, 674); 125 (CCL

140a, 675); 126 (CCL 140a, 676 f.); 127 (CCL 140a, 677); 128 (CCL 140a, 678); 130 (CCL 140a, 680); 135 (CCL 140a, 684 f.); 137 (CCL 140a, 688); 143 (CCL 140a, 694 f.); 145 (CCL 140a, 696); 164 (CCL 140a, 722); 191 (CCL 140a, 746); 193 (CCL 140a, 747 f.); 194 (CCL 140a, 748); Reg. ep. X, 2 (CCL 140a, 827); 7 (CCL 140a, 832); Reg. ep. XI, 16 (CCL 140a, 884 f.); 22 (CCL 140a, 892 f.); 53 (CCL 140a, 956 f.); Reg. ep. XII, 4 (CCL 140a, 972); 6 (CCL 140a, 974–977); 13 (CCL 140a, 986 f.); Reg. ep. XIII, 17 (CCL 140a, 1017 f.); 27 (CCL 140a, 1028 f.); 29 (CCL 140a, 1030 f.); 30 (CCL 140a, 1031); Reg. ep. XIV, 9 (CCL 140a, 1079); 14 (CCL 140a, 1086 f.); Reg. ep. appendix 1 (CCL 140a, 1092–1094); [Inscr.]: ILCU 1240, 1241, 1242, 2366A; ICUR N.S. 2, 4202)

Italien/Sizilien:

Aeclanium/Frigunti (Reg. II) [Inscr.]: (CIL IX, 1069);

Ager Compsinus (Sizilien) [Inscr.]: (IG XIV, 547);

Comum [Inscr.]: (ILCU 799, 1243A, Ettore Pais, „Corporis Inscriptionum Latinarum supplementa Italica I. Additamenta ad vol. V. Galliae Cisalpinæ“, Rom 1884, 1289);

Cremona-Brescia [Inscr.]: (CIL V 4187)

Genua [Inscr.]: (ILCU 1243);

Neapolis/Neapel: (Lib. pontif., StG 22, 2, 91,7); [Inscr.]: (Melanges d'archéologie et d'histoire. Ecole franç. de Rome 57 (1940) 107; IG XIV, 823);

Nola: (Paulinus CSEL 29, ep. 17,3); [Inscr.]: (CIL X, 1371);

Ostia [Inscr.]: (CIL XIV, 1943 = ILCU 1202);

Ravenna [Inscr.]: (ILCU 1907; CIL XI, 285);

Ticinum/Pavia: (Ennodius ep. 4, 21 (CSEL 6, 113); Vita Epiphani (CSEL 6, 335, 28)); [Inscr.]: (DACL 15, 1624, No. 7);

Vercellae/Vercell [Inscr.]: (CIL V 6743 = ILCU 1243 Anm.)

Africa:

Karthago: Cypr. ep. 8,1,1 (1 (chan. Bayard (Hrsg.), „Saint Cyprien correspondance“. 2 Bde., Paris 1961/63, 1, 19); 9,1, (Bayard 1, 22); 29, 2 (Bayard 1, 70); 34,4 (Bayard 1, 87); 35 (Bayard 1, 88); 36, 1 (Bayard 1, 89); 45, 4, 3 (Bayard 2, 115); 47, 2 (Bayard 2, 117); 77,3 (Bayard 2, 317); 78, 1 (Bayard 2, 118); u. 79, 1 (Bayard 2, 319). Aurel. Carthag. ep. ad Caelestinum papam (CCL 149, 161 f.); Ferrandus, Breviatio canonum 79 (CCL 149, 294); [Inscr.]: (CIL VIII, 13420, 13421, 25053, 25054);

Ammaedara/Haidra [Inscr.]: (ILCU 1246; AE 1946, 25A, B; AE 1968, 639; AE 1975,888);

Calana (Cyren.) [Inscr.]: (ILCU 1897a);

Constantina/Cirta: (Acta Munati Felicis 18a-b (CSEL 26, 186–188); Aug. ep. 53 (CSEL 34,2, 153 f.); vgl. Contra litteras Petilianus 1,21 u. 3, 57; 58 (CSEL 52,18 u. 223–226); Contra Cresconium 3,29; 4,56 (CSEL 52, 438–441 u. 563–567)); Ep. Const. de basilica catholica erepta 37 a (CSEL 26, 215);

Henchr el Faouar [Inscr.]: (AE 1978, 876);

Hippo Regius/Hippone: (Aug. ep. 35 (CSEL 34,2, 28); 63 (CSEL 34,2, 226); 105 (CSEL 34,2, 567); 106 (CSEL 34,2, 610); 108 (CSEL 34,2, 612); 222 (CSEL 57, 448); 236 (CSEL 57, 524); Enn. in Psalm. 36, s. 2, 11 (CCL 38, 354); serm. 356,8 (Christine Mohrmann/Johannes Quasten (Hrsg.), „Stromata patristica et mediaevalia (SPM)“. Bd. 1, 132–143); [Inscr.]: (ILCU 1247)

M'Hammedia [Inscr.]: (ILCU 1246 A);

Oumcetren [Inscr.]: (AE 1958, 122);

Setif [Inscr.]: (AE 1925, 42);

Wed-El Hammam (Mauret. Caes.) [Inscr.]: (ILCU 1248).

Gallien:

Augusta Treverorum/Trier [Inscr.]: (CIL XIII, 3786 = ILCU 1244; CIL XIII, 3787 = ILCU 3453).

Lugdunum/Lyon [Inscr.]: (AE 1976, 451);

Narbo/Narbonne [Inscr.]: (CIL XII, 5336; ILGN 604; DACL 15, 1625, No. 16 (?));

Primuliacum: (Sulp. Sev. dial. 3,1,3 (CSEL I, 198));

Reims: (Remigius Testament (CCL 117, 475, 47 u. 478, 130));

Valentia/Valence [Inscr.]: (CIL XII, 5861; ILGN 260);

Vienna/Vienne [Inscr.]: (CIL XII, 2131; 6034d);

Britannien:

(Beda Venerabilis In Ezram et Neemiam libri I, 552 (CCL 119a, 255); Expositio actuum apostolorum, praef. (CCL 121, 3, 20)).

Hispanien:

Sevilla: (Isid. Etym. s. Originum Libr. 20 7,12 (W. M. Lindsay 1911); off. e. 2, 10 (CCL 113, 69)).

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Wolfgang Spickermann, Universität Osnabrück, Fachbereich Kultur- und Geowissenschaften, 49069 Osnabrück

Dr. Christoph Stumpf, Christ Church, Oxford OX1 1DP, Great Britain

Dr. Klaus Seibt, Evangelisches Pfarramt 1, Marktplatz 20, 73479 Ellwangen

Prof. Dr. Michael Borgolte, Humboldt-Universität Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Geschichtswissenschaften, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

Die Bedeutung der Reichsgrundgesetze für die konfessionellen Wiedervereinigungsversuche

Ein verfassungs- und kirchengeschichtlicher Beitrag
zur Beleuchtung der Wiedervereinigungsgebote
im Augsburger Religionsfrieden von 1555
und im Westfälischen Frieden von 1648

Von Christoph A. Stumpf

Herrn Prof. Dr. Dres. h.c. Peter Landau
in dankbarer Hochachtung

Die Wiedervereinigung der Konfessionen war eine Thematik, welche im Anschluß an die Reformation nicht nur im großen Maße die Theologen, sondern vor allem auch die Juristen des alten Reiches beschäftigte. Sowohl durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 als auch durch den Westfälischen Frieden 1648 wurde die religiöse Struktur des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation neu geordnet: zum ersten Mal wurde nun auf der Ebene von Reichsgrundgesetzen die konfessionelle Spaltung anerkannt; in der Frage der Kirchengüter wurden Kompromisse zwischen den Anhängern beider Religionsparteien gefunden. Doch auch wenn vom Reich die konfessionelle Spaltung nunmehr anerkannt und durch beide Reichsgrundgesetze zudem stabilisiert wurde, so enthielten beide Dokumente dennoch gleichzeitig den Auftrag an die Religionsparteien, die konfessionelle Spaltung zu überwinden.

Nachfolgende Ausführungen dienen nun der Untersuchung der Frage, welche Funktion diese Wiedervereinigungsgebote innerhalb der beiden Reichsgrundgesetze hatten. Weiterhin sollen jene Versuche betrachtet werden, die in der Absicht der Herbeiführung einer religiösen Wiedervereinigung unternommen wurden.

A. Der religiöse Wiedervereinigungsauftrag im Augsburger Religionsfrieden

Innerhalb des Augsburger Religionsfriedens fand der Auftrag, eine religiöse Wiedervereinigung anzustreben, in verschiedenen Vorschriften seinen Ausdruck: Außer in den Regelungen über die Errichtung eines dauerhaften Friedens (§§ 9 und 11), über den Aufschub der Beschlußfassung in der Bekenntnisfrage (§ 10) und über die Einbeziehung der Angehörigen des Augsburger Bekenntnisses in den Frieden (§ 15) normierte insbesondere § 25 einen Wiedervereinigungsauftrag.

Demnach wurden innerhalb des Reiches bis zu der erwarteten konfessionellen Wiedervereinigung die Religionsparteien zur Einhaltung des konfessionellen Friedens verpflichtet. Als Wege, auf denen die Einigung in den anstehenden Religionsfragen zu finden war, schlugen die Verfasser des Religionsfriedens ein General- oder Nationalkonzil sowie Religionsgespräche vor.

I. Funktion des Wiedervereinigungsauftrages

Dem Wiedervereinigungsauftrag kamen innerhalb des Augsburger Religionsfriedens verschiedene Funktionen zu, die nachfolgend zu erörtern sind:

1. Aufschub der Entscheidung über die Religionsfrage

Dadurch, daß die Religionsparteien zur „Vergleichung“ beauftragt wurden, ergab sich, daß das Reichsrecht selbst eine Unterscheidung zwischen einer wahren und einer unwahren Religion nicht vornehmen wollte – es vermied also eine Beantwortung der religiösen Wahrheitsfrage. Vielmehr wurde diese als Gegenstand eines innerkirchlichen Lehrkonflikts behandelt, welcher allein die religiösen Kräfte im außerrechtlichen Bereich beschäftigen sollte¹.

Gleichzeitig wurde der Religionsstreit jedoch auch dadurch in rechtliche Bahnen gelenkt, daß das Reichsrecht mögliche Wege zur religiösen Vereinigung aufzeigte². Das Reich behielt selbst seinen religiös-christlichen Charakter bei, überließ es jedoch der Theologie, den Inhalt jener christlichen Religion zu ermitteln und konfessionell auszufüllen. Keineswegs drängte hierbei eine rechtlich bedingte religiöse Indifferenz in den Vordergrund; vielmehr nahm es das Reich hin, daß bis zur ersehnten Entscheidung der Religionsfrage zwei Konfessionen nebeneinander bestanden, deren jeweiliger Wahrheitsgehalt auf juristischer Ebene nicht zu hinterfragen war³.

Eine völlige Loslösung des Staates von der Religion war zu dieser Zeit gleichwohl schlichtweg undenkbar: nach damaliger Auffassung waren das kirchliche und das politische Leben untrennbar miteinander verbunden und beruhten auf der gemeinsamen Grundlage einer friedlichen Eintracht

¹ Martin Heckel, Säkularisierung, in: ZRG Kan. Abt. 66 (1980) 1–163, hier 158.

² Martin Heckel, Die Krise der Religionsverfassung des Reiches und die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges, in: Konrad Repgen (Hrg.), Krieg und Politik 1618–1648 (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 9), München 1988, 107–131, hier 118.

³ M. Heckel (wie Anm. 1) 159.

von weltlicher und geistlicher Herrschaft, von *regnum* und *sacerdotium* – ein Gegensatz zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft bedeutete demnach gleichzeitig eine existentielle Bedrohung⁴. Dennoch nahm man die religiöse Zweideutigkeit im Reichsrecht hin und versuchte sogar, sie zu stabilisieren, um damit die Auseinandersetzungen politisch, rechtlich und militärisch zu neutralisieren.

2. Rechtfertigung konfessioneller Zugeständnisse im Reichsrecht

Wenngleich das Reich seinen religiösen Grundcharakter beibehielt, so waren es nun gleichzeitig zwei religiöse Richtungen, die für sich in Anspruch nahmen, diesen Grundcharakter eigenständig auszufüllen und damit die Reichsgewalt konfessionell zu determinieren. Dies schuf das Erfordernis für Kompromißlösungen für die Übergangszeit bis zur Wiedervereinigung der Konfessionen, deren Rechtfertigung diese wiederum durch den Wiedervereinigungsauftrag erfuhren.

Das Festhalten an einer späteren Wiedervereinigung war die Voraussetzung dafür, daß zwei sich gegenseitig ausschließende religiöse Auffassungen unter der Klammer des Reichsrechts die jeweilige Existenz gegenseitig hinnahmen. Beide Seiten, sowohl die Seite der Augsburger Konfession wie auch die römisch-katholische Seite, bezichtigten sich zwar gegenseitig der Häresie und sprachen sich einander im Grunde das Existenzrecht ab⁵. Dennoch leisteten beide Seiten nun mit dem Augsburger Religionsfrieden konkludent Verzicht auf essentielle Anliegen, wie die römisch-katholische Seite auf die bischöfliche Jurisdiktion in evangelischen Territorien und auf die Nutzung des Kirchengutes, und die evangelische Seite auf die unbeschränkte Verkündigung des Evangeliums.

Für die römisch-katholische Seite bedeutete der Augsburger Religionsfriede ihrem Selbstverständnis entsprechend lediglich eine vorläufige Preisgabe ihrer Rechte. Die geistliche Jurisdiktion ihrer Bischöfe war ihrer Vorstellung nach nur vorübergehend suspendiert. Überhaupt blieb nach ihrer Ansicht die römisch-katholische Konfession die Reichsreligion; die Zugeständnisse an die Anhänger der Augsburger Konfession stellten hingegen nur vorübergehende Ausnahmen dar und gingen auch nicht weiter, als sie ausdrücklich im Text des Religionsfriedens fixiert waren.

Nach protestantischer Auffassung konnte dagegen der Augsburger Religionsfriede nur den ersten Schritt auf dem Weg, das Christentum von den Häretikern innerhalb der wahren Kirche zu befreien, bedeuten⁶.

⁴ Berndt Hamm, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: Archiv für Reformationgeschichte 84 (1993), 7–81, hier 9.

⁵ M. Heckel (wie Anm. 2) 115.

⁶ Hans Bornkamm, Zum Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im 16. und 17. Jahrhundert: Die religiöse und politische Problematik im Verhältnis der Konfessionen im Reich, in: Archiv für Reformationgeschichte 56 (1965) 209–227, hier 212, 218.

Insgesamt waren diese gegenseitigen Zugeständnisse vom jeweiligen konfessionellen Standpunkt aus nur dann denk- und erklärbar, wenn der provisorische Charakter ausdrücklich dadurch festgestellt wurde, daß eine spätere Wiedervereinigung der Christenheit in Aussicht gestellt wurde⁷ – die Dauerhaftigkeit des Friedens resultierte damit aus der Vorläufigkeit seiner Regelungen. Die Tatsache, daß teilweise schon sehr bald die Hoffnung auf eine religiöse Wiedervereinigung der Überzeugung der Unüberwindbarkeit der Glaubensspaltung wich, konnte schließlich aber nichts mehr daran ändern, daß dennoch an den bikonfessionellen Kompromißlösungen festgehalten wurde⁸.

3. Umgestaltung der alten Reichsverfassung

Durch die neue Doppelkonfessionalität auf der Reichsebene wurde weiterhin die althergebrachte Reichsverfassung vollkommen umgestaltet: Die Reichsorgane wurden nun dem paritätischen Prinzip unterworfen. Das Streben nach Verhinderung einer Spaltung der Rechtsordnung und die Betonung der Vorläufigkeit hatten zur Folge, daß die paritätische Ordnung als vorläufige Regelung „minderer Art und Legitimität“, als Notverfassung, Ausnahmeverfassung oder Übergangsverfassung begriffen wurde⁹. Doch wurde gerade diese Ordnung letztendlich zur Überlebensgarantie für das „heilige“ Reich.

Ob nun hier schon eine volle Parität der Konfession auf dem Boden des Augsburger Religionsfriedens entfaltet wurde, erscheint fraglich¹⁰. Die offizielle Anerkennung zweier Bekenntnisse, die Bekenntnisfreiheit der Reichsstände und das jeweilige konfessionell bedingte Auswanderungsrecht tragen zwar bereits sublimen paritätische Züge. Die paritätische Ausgestaltung hatte indes lediglich den Charakter eines Stillhalteabkommens bis zur konfessionellen Wiedervereinigung¹¹. Insgesamt bedeutete der Religionsfrieden jedenfalls nicht, daß nun die beiden Konfessionen gleichberechtigt nebeneinander gestanden hätten. Es blieb der für die Protestanten schmerzliche geistliche Vorbehalt in § 18 des Augsburger Religionsfriedens, der die geistliche Territorien ausschließlich zu Besitzstand der römisch-katholischen Konfession erklärte. Überhaupt war nach römisch-katholischer Auffassung, der im Anschluß auch die kaiserliche Politik folgte, der Religionspartei der Augsburger Konfession nur das ausnahmsweise

⁷ Hans Bornkamm (wie Anm. 6).

⁸ M. Heckel (wie Anm. 2) 116, 129; ders., *Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie*, Heidelberg 1987, 30; so auch schon Johann Jacob Moser, *Von der Deutschen Religions-Verfassung*, Leipzig 1774, 291–293.

⁹ Martin Heckel, Parität, in: ZRG Kan. Abt. 49 (1963) 261–420, hier 308.

¹⁰ Befürwortend insbesondere Friedrich von Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation*, Berlin 1890, 870; verneinend beispielsweise Karl Köhler, *Der Augsburger Religionsfriede und die Gegenreformation*, in: *Jahrbücher für deutsche Theologie* 23 (1878) 392, 394–396.

¹¹ Vgl. König Ferdinand in der Resolution vom 30. August 1555 nach Christoph Lehmann, *De pace religionis acta publica et originalia*, Frankfurt am Main, 1707, 36.

zugestanden, was ausdrücklich im Text des Augsburger Religionsfriedens festgehalten war¹².

Fraglich ist damit, ob nicht bereits mit dem Augsburger Religionsfrieden – und nicht erst 1806 – das alte Reich am Ende war. Vor allem dem Kaiser, der schon in der vorhergehenden Jahrhunderten die mit seinem Amt verbundenen politischen Rechte verloren hatte und eigentlich nur noch Ehrenrechte ausüben konnte, wurde nun durch die Aufhebung der religiösen Homogenität im Reich faktisch mit der Kirchenvogtei und dem religiösen Richteramt seine letzten wichtigen Bastionen im Reichsleben und damit überhaupt eine seiner wenigen noch wesentlichen Funktionen praktisch entzogen¹³. Die Einheit von *regnum* und *sacerdotium* konnte jedoch nur dann bestehen, wenn der Kaiser als oberste weltliche Instanz mit dem ganzen Reich den Glauben teilte. Dies war selbstverständlich in einem doppelkonfessionellen System faktisch unmöglich. Der Augsburger Religionsfrieden bedeutete dementsprechend eine Verabschiedung von der mittelalterlichen Reichsidee, wonach die Reichseinheit durch einen einheitlichen Glauben zu sichern war¹⁴, wenngleich die Fiktion der Einheit von *regnum* und *sacerdotium* bis 1806 aufrechterhalten wurde und damit das Reich, freilich unter veränderten Prämissen, fortlebte.

4. Ausschluß von Sekten

Ein Nebenaspekt des an beide Religionsparteien gerichteten Auftrages zur Vergleichung und Vereinigung ist auch in dem Verbot von Sekten enthalten. Das, was positiv in den §§ 9, 10, 11 und vor allem in § 25 des Augsburger Religionsfriedens zu finden war, war gleichzeitig negativ in § 17 ausgedrückt: Die zu findende wahre Religion war allein in den beiden, durch den Augsburger Religionsfrieden anerkannten Konfessionen zu suchen, wobei eine Berücksichtigung anderer divergierender Lehrmeinungen, wie sie durch weitere kirchlichen Abspaltungen bzw. Sekten gepflegt wurden, ausgeschlossen wurde. Hierbei war das Verbot von Sekten nicht als ein böswilliges Bündnis der beiden führenden Bekenntnisse gegen schwächere Religionsgemeinschaften aufzufassen. Vielmehr stellte es vor allem einen wesentlichen Ausdruck eines rudimentären Gefühls für die Gemeinsamkeiten zwischen Augsburgischem und Römischen Bekenntnis dar¹⁵.

¹² Fritz Dickmann, *Der westfälische Frieden*, Münster 1965, 346.

¹³ Fritz Hartung, *Karl V. und die deutschen Reichsstände von 1546–1555*, Halle 1910, ND Tübingen 1971, 167.

¹⁴ Heinz Duchhardt, *Protestantisches Kaisertum im alten Reich*, Wiesbaden 1977, 48.

¹⁵ Bornkamm (wie Anm. 6) 211 f.

II. Wege zur religiösen Wiedervereinigung

Der Augsburger Religionsfrieden empfahl den beiden streitenden Religionsparteien verschiedene Wege, um einen Ausgleich untereinander zu finden: neben einem General- oder Nationalkonzil nannte § 25 auch „Kolloquien“, womit Religionsgespräche gemeint waren.

1. Konzil

Nachdem schon in vergangenen Zeiten innerkirchliche Spannungen auf Konzilien erfolgreich abgebaut worden waren, wurde in der Reformationszeit das Konzil geradezu zu einem Allheilmittel zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit hochstilisiert¹⁶. Hierbei erschien damals die durch Luther begründete Bewegung in der kirchlichen Landschaft Deutschlands nicht als einziges auf einem Konzil zu beratendes Thema. Auch eine Reihe von bereits früher aufgeworfenen und bisher unbeantwortet gebliebenen innerkirchlichen Fragen harrrten einer Lösung, für welche ein Konzil als das geeignete Forum angesehen wurde¹⁷.

Die bedeutendste Schwierigkeit bei der Einberufung eines Unionskonzils war indes, daß beide Seiten sich zwar hinsichtlich der Funktion des Konzils als Ort für Vermittlungsversuche einig waren, gleichzeitig jedoch unterschiedliche Vorstellungen vom Begriff und damit auch von der Zusammensetzung des Konzils pfligten.

a) Der Konzilsbegriff im Verständnis der Augsburger Konfession

Von der lutherischen Partei behauptete bisweilen die Gegenseite, daß sie jegliche Autorität – also namentlich auch die in Form eines Konzils ausgeübte – überhaupt ablehne¹⁸. Diese Ansicht ist jedoch lediglich in einer höchst oberflächlichen Betrachtungsweise begründet: Nun hatte Luther auf dem Reichstag zu Worms zwar die Autorität sowohl des Papstes als auch die der Konzilien als fehlbar in Frage gestellt; diese Kritik galt jedoch nur dem Gedanken einer Unfehlbarkeit des Konzils, nicht jedoch der Institution des Konzils als solcher¹⁹. Mithin ertönte der Ruf nach einem allgemeinen Konzil gerade auf protestantischer Seite²⁰. Dies dürfte die Bereitschaft der Kurie, sich hierauf einzulassen, sogar dementsprechend gemindert haben²¹, zumal

¹⁶ Vgl. Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, II, Freiburg/Breisgau 41962, 200.

¹⁷ Lortz (wie Anm. 16) 200 f.

¹⁸ Diese – unhaltbare – Ansicht wird besonders hartnäckig bei Heribert Raab, *Kirche und Staat*, München 1966, 39, vertreten.

¹⁹ Fritz Hartung, *Deutsche Geschichte von 1519 und 1648*, Berlin 1971, 17.

²² Paul Joachimsmen, *Die Reformation als Epoche Deutscher Geschichte*, München 1951, 93, 233–235.

²¹ Vgl. Karl Brandi, *Die deutsche Reformation*, Leipzig 1927, 278 f. ;

sich das Papsttum ohnehin schon seit einiger Zeit innerhalb der eigenen Partei konziliaristischen Forderungen gegenüber zur Wehr setzen mußte²².

Nach lutherischer Auffassung war das Konzil die oberste irdische Instanz der Christenheit, welche das Recht hatte, Glaubensgrundsätze zu definieren und Glaubensstreitigkeiten zu entscheiden. Soweit war man sich mit der römisch-katholischen Auffassung noch einig. Doch konnte das Konzil nach Ansicht der Reformatoren durchaus auch irren – zumindest sofern nicht die geistliche Kirche in ihm handelte –, zumal das Konzil nach dem *ius humanum* einberufen und durchgeführt wurde. Hingegen wurde die Fehlbarkeit des Konzils seitens der römisch-katholischen Theologen bestritten.

Das Konzil war weiterhin nach lutherischer Auffassung an die Heilige Schrift gebunden, es stand unter ihr und durfte nicht über das Evangelium selbst verfügen. Dementsprechend sollte das Konzil, das die evangelische Religionspartei aufgrund der bestehenden Mißstände einberufen sehen wollte, als gemeinsame brüderliche Zusammenkunft zur Ausräumung der bestehenden Differenzen in Glaubensfragen ausgestaltet werden²³. Weiterhin sollte es in Deutschland stattfinden, unter gleichberechtigter Beteiligung beider Religionsparteien. Als Entscheidungsgrundlage durfte nach der Auffassung der protestantischen Religionspartei allein die Heilige Schrift dienen²⁴, beispielsweise aber nicht die Tradition.

Interessant ist auch die Rolle, die der weltlichen Seite zugedacht war: Nach Luther²⁵ waren die Fürsten im Rahmen einer wohlverstandenen Fürsorgepflicht dafür verantwortlich, Mißstände innerhalb der Kirche zu beseitigen²⁶. Dies konnte auch eine entsprechende Mitwirkung an der Durchführung des Konzils, insbesondere an seiner Einberufung beinhalten. Ein religiöses Richteramt des Kaisers lehnte Luther gleichwohl ab²⁷. Die lutherische Seite nahm also Rückgriff auf einen Konzilsbegriff, wie er durch die alte Kirche im Zusammenhang mit den ökumenischen Konzilien gepflegt wurde.

²² Hierzu eingehend Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, I, Berlin-New York 1996, 358–364, mit weiteren Nachweisen; vgl. insbesondere auch Hubert Jedin, *Die Päpste und das Konzil in der Politik Karls V.*, in: ders., *Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, II.: *Konzil und Kirchenreform*, Freiburg/Breisgau-Basel-Wien 1966, 148–159, hier 148 f.

²³ Martin Heckel, *Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation*, in: ZRG Kan. Abt. 45 (1959), 141–248, hier 182.

²⁴ Vgl. Helmut Meyer, *Die deutschen Protestanten an der zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient 1551/52*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965) 166–209.

²⁵ Vgl. Luthers Brief an Spalatin, 1522, in: WA, Br. II, 515, 22.

²⁶ Vgl. Johannes Heckel, *Lex charitatis*, München 1953, 195 f.

²⁷ Vgl. Eike Wolgast, *Das Konzil in den Erörterungen der kursächsischen Theologen und Politiker 1533–1537*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 73 (1982) 122–156, hier 125; allgemein zu den Modalitäten des Konzils vgl. Robert Stupperich, *Kirche und Synode bei Melancthon*, in: *Gedenkschrift für Werner Elert*, Berlin 1955, 199–210.

b) *Der Konzilsbegriff im Verständnis der römisch-katholischen Konfession*

Den Ausführungen zum römisch-katholischen Konzilsbegriff ist zunächst die Bemerkung vorwegzuschicken, daß die römisch-katholische Kirche für ihre prekäre Lage infolge der reformatorischen Bewegungen sowie für Mißstände innerhalb der eigenen Reihen durchaus nicht blind war. Doch bedeutete der „Abfall“ der lutherischen Seite für sie schlichtweg Ketzerei, so daß eine brüderliche Zusammenkunft zur Klärung der durch die Reformation aufgeworfenen Fragen für sie nicht in Frage kam. Daneben sah die römisch-katholische Kirche, wie bereits oben bemerkt, die Einberufung eines Konzils ohnehin als problematisch an, zumal in der Konzilsbewegung auch gegen die Kurie gerichtete Töne anklangen²⁸. Schließlich zeigte sich die römisch-katholische Kirche dann zwar doch bereit, sich mit der Reformation im Rahmen eines Konzils auseinanderzusetzen²⁹; vom Charakter her konnte das hierfür einzuberufene Konzil nach Vorstellung der Stimmführer der römisch-katholischen Seite jedoch nur eine Art Gerichtsprozeß sein, in dem der Vorwurf der Ketzerei gegenüber der lutherischen Seite zu verhandeln war³⁰. Während der Papst nach römisch-katholischer Auffassung hierfür als Richter berufen war, sollte der evangelischen Seite lediglich als Angeklagte Gehör gewährt werden.

Man stellte sich hier also ein Konzil mit forensischer Ausprägung unter päpstlicher Führung vor und befürwortete damit einen neuartigen Konzilstypus. Diese Auffassung wurde namentlich von der päpstlichen Bulle *Cum ad tollenda* getragen³¹. Letztendlich setzte sich diese Sichtweise auch bei der Durchführung des Tridentinums durch.

c) *Der Konzilsbegriff im Reichsrecht*

Der Augsburger Religionsfriede nannte das Konzil als einen der Wege, auf dem eine religiöse Reunion zu suchen war. Was jedoch unter diesem vom Reichsrecht benutzten Begriff des Konzils zu verstehen war, ließen die Normen offen. In der Reichspolitik wurde zwar immer wieder, unter anderem auch durch Reichstagsabschiede, die Einberufung eines Konzils gefordert³². Eine Entscheidung zugunsten eines bestimmten Konzilsbegriffes, entweder eines lutherischen, eines römisch-katholischen, oder eines selbständig präzisierten, wurde jedoch zunächst vollkommen vermieden.

²⁸ So hatte der Papst schon vor dem Reichstag von Augsburg im Jahre 1530 seinen Kardinallegaten Campeggio beauftragt, tunlichst die Einberufung eines Konzils unmöglich zu machen, vgl. Wenz (wie Anm. 22) 360 f.

²⁹ Übrigens war die Verhandlungsbereitschaft auf kurialer Seite sehr unterschiedlich ausgeprägt; es gab sogar Stimmen, welche den päpstlichen Primat zur Verhandlungsmasse erklären und damit zur Disposition stellen wollten, vgl. Lortz (wie Anm. 16) 200 f.

³⁰ Vgl. M. Heckel, *Autonomia und Pacis Compositio* (wie Anm. 23) 181.

³¹ Carl Erdmann, *Die Wiedereröffnung des Trienter Konzils durch Julius III.*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 20 (1928/29) 240–293.

³² Vgl. Lortz (wie Anm. 16) 200.

Als im Augsburger Religionsfrieden der Begriff des Konzils verwendet wurde, machte man insoweit von der Technik des dissimulierenden Rechts Gebrauch, womit ein äußerer Konsens zwischen den streitenden Parteien durch einen formell einheitlichen Begriff geschaffen wurde, man gleichzeitig jedoch inhaltlich dennoch im Dissens verblieb, da man diesen Begriff jeweils mit unterschiedlichen Inhalten unterlegte³³. Der Begriff des Konzils wurde damit also von der konfessionellen Ebene abgelöst, ohne daß er aber mit einem akonfessionellen Inhalt gefüllt wurde.

aa) Der Verlauf des Konzils von Trient

Im 16. Jahrhundert wurde die doppelkonfessionelle Bedeutung des Begriffs im Rahmen der Beurteilung des Konzils von Trient besonders deutlich: Die Initiative für die Einberufung des Konzils ergriffen der Kaiser und die Protestanten. Die Kurie reagierte hierauf hingegen zunächst zurückhaltend, da bei ihr die Auffassung Oberhand gewonnen hatte, daß ein Konzil, insbesondere wegen des im römisch-katholischen Binnenbereich noch schwebenden Streites zwischen Kurialismus und Konziliarismus, eher noch zersetzende als einigende Wirkung haben konnte³⁴. Die Verzögerungstaktik des Papstes war schließlich der Anlaß für Drohungen des Kaisers, selbständig ein Konzil einzuberufen, die freilich ohne ernsthaften Hintergrund waren³⁵.

Die Tatsache, daß schließlich dennoch durch den Papst ein Konzil einberufen wurde, das auch durch das Reich und zeitweise sogar durch die protestantische Religionspartei mit Vertretern besickt wurde, stellte gleichzeitig eine vorläufige Entscheidung zugunsten des römisch-katholischen Konzilsbegriff dar. Dieser Umstand bereitete naturgemäß den protestantischen Vertretern auf dem Konzil erhebliche Schwierigkeiten: Fraglich war, inwieweit sie ihre eigene Forderung nach einem „freien christlichen Konzil“, die im völligen Widerspruch zum Trienter Papstkonzil stand, mit Nachdruck verfolgen sollten³⁶. Immerhin waren dem Kaiser auch Zugeständnisse im protestantischem Sinne abgerungen worden: Es wurden den Protestanten kirchliche Reformen, die Heranziehung der Heiligen Schrift als vorrangiger Entscheidungsgrundlage, sowie eine gebührende Führung der Konzilsverhandlungen zugesagt³⁷.

Als der Papst schließlich das Konzil von Trient nach Bologna in den Kirchenstaat verlegte, brachte ihn dies zusätzlich noch in den Gegensatz zum Kaiser und zu den römisch-katholischen Reichsständen. Während jedoch

³³ Der Begriff der Rechtsdissimulationen wurde eingeführt insbesondere von M. Heckel, vgl. *Krise der Religionsverfassung* (wie Anm. 2) 115 f.; ders., *Parität* (wie Anm. 10) 396, Anm. 473.

³⁴ Lortz (wie Anm. 16) 202.

³⁵ Lortz (wie Anm. 16) 203.

³⁶ Meyer (wie Anm. 24), 166 f.; zu den Konzilsvorstellungen der Protestanten vgl. Robert Stupperich, *Die Reformatoren und das Tridentinum*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 47 (1956) 20–63.

³⁷ Meyer (wie Anm. 24) 168–171.

die römisch-katholischen Stände lediglich die Rückverlegung des Konzils forderten und der Kaiser dieser Forderung mit der Drohung der schismatischen eigenmächtigen Fortführung des Konzils erfolgreich Nachdruck verlieh, hofften die Protestanten vergeblich auf die Reassumption der bislang gefaßten Konzilsbeschlüsse³⁸. Gerade aufgrund der erwähnten kaiserlichen Zugeständnisse hatten einige protestantische Fürsten am Konzil teilgenommen; ihre Teilnahme endete jedoch unmittelbar mit dem Ausbruch des Schmalkaldischen Kriege³⁹. Hiermit scheiterte gleichzeitig auch jene erhoffte Wirkung des Tridentinum als eines echten Reformkonzils, zumal jegliche weitere Teilnahme am Tridentinum protestantischerseits vom Naumburger Fürstentag im Jahre 1561 abgelehnt wurde⁴⁰.

Die Vollendung des Konzils brachte somit im Ergebnis keine grundlegende Reform im Sinne der Augsburgischen Konfession. Vielmehr waren die Gräben zwischen beiden Religionsparteien in Trient noch vertieft worden.

bb) Das Ergebnis des Tridentinum und seine weiteren Folgen

Für die weitere Handhabung der einschlägigen Vorschriften des Reichsrechtes stellte sich nach Abschluß der Trienter Konzils die Frage, ob die offenen Religionsfragen mit dem Tridentinum hinreichend beantwortet worden waren. Die Folge einer positiven Beantwortung dieser Frage wäre gewesen, daß das Reichsrecht künftig nur noch von einer legitimen Konfession, nämlich der post-tridentinischen, römisch-konfessionellen Konfession hätte ausgehen dürfen. Gleichzeitig wären auch sämtliche Kompromißlösungen, wie die Besitzstandsregelungen, gegenstandslos geworden.

Die abschließende Antwort hierauf gab der Reichstag zu Augsburg im Jahre 1566, der sich eigentlich mit der Frage befassen sollte, ob die reformierten Abspaltungen von der Augsburgischen Religionspartei durch den Schutz des Augsburger Religionsfriedens miterfaßt waren, oder ob sie als Sektierer im Sinne von § 17 gemeinsam von beiden anerkannten Konfessionen zu bekämpfen waren.

Als Vorfrage war hier zu klären, ob nach dem Tridentinum, das eigentlich als Unionskonzil hatte fungieren sollen, überhaupt noch die Schutzvorschriften des Augsburger Religionsfriedens angewandt werden durften. Doch war nicht nur die Verbindlichkeit des Tridentinums zwischen den Religionsparteien strittig, sondern schon ihre Anerkennung innerhalb der römisch-katholischen Seite stark umkämpft. Der Papst wünschte sich zwar eine Beendigung des Augsburger Religionsfriedens, zumal sich das Trienter Konzil eingehend mit der Reformation beschäftigt hatte und diese Neuerungen verworfen hatte⁴¹. Der päpstliche Legat klärte jedoch schon bald den Papst brieflich über die tatsächlichen Verhältnisse auf dem Reichstag auf: Er legte dem Papst dar, daß man es beim Religionsfrieden belassen müsse, aber

³⁸ Stephan Skalweit, *Reich und Reformation*, Frankfurt/Main, 1967, 349.

³⁹ Meyer (wie Anm. 24) 204–206.

⁴⁰ Robert Calinich, *Der Naumburger Fürstentag 1561*, Gotha 1870, 201.

⁴¹ Walter Hollweg, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses*, Neukirchen 1964, 318.

auch könne, sofern dieser nicht erneut in einem Reichsabschied erwähnt würde. Weiterhin solle man besser abwarten, bis die römisch-katholische Seite wieder in die Lage versetzt werden würde, die suspendierten Rechte auszuüben. Nach verschiedentlich ausgeübten Druck war zwar der Papst hiervon zu überzeugen, doch betrieb er dafür umso energischer die Umsetzung des Tridentinum im innerkatholischen Bereich⁴². Die römisch-katholische Seite verzichtete damit auf die Anfechtung des Religionsfriedens.

Die vom Kaiser ursprünglich für diesen Reichstag vorgesehene Religionsvergleichen unterblieb ebenso, wie die von einigen protestantischen Ständen geforderte Einberufung eines Nationalkonzils, zumal dieses allenfalls eine regionale Religionsvereinigung hätte erzielen können. Schon sehr bald setzte sich dann die Auffassung durch, daß der Augsburger Religionsfriede in seiner Gültigkeit nicht durch das Tridentinum beeinträchtigt werden sollte⁴³. Der Reichstag stellte daher fest, daß das Konzil von Trient nicht jenes, durch den Augsburger Religionsfrieden geforderte Unionskonzil darstellte und der durch den Augsburger Religionsfrieden geschaffene Zustand beibehalten werden solle.

Hiermit hatte sich auch die bedingte Praktikabilität der dissimulierten Rechtsbegriffe erwiesen: zwar ließ sich mit dem Begriff des Konzils bei der Formulierung des Augsburger Religionsfriedens ein formeller Konsens finden. Doch konnte die vereinbarte Formulierung nicht praktisch umgesetzt werden, da dies nur durch die reichsrechtliche Entscheidung zugunsten einer der beiden widerstreitenden Religionsparteien hätte erfolgen könne, die jedoch vermieden werden solle.

Zwar konnte man sich zwischen beiden Religionsparteien formell auf eine Entscheidung der Religionsfrage durch ein Konzil einigen. Doch die Einigung reichte nur dazu, die Buchstaben in der richtigen Reihenfolge zu setzen, nicht jedoch, um den Wortlaut mit Inhalt zu füllen. Die Konzilsproblematik konnte ebensowenig wie die Religionsproblematik auf einer konfessionell übergreifenden juristischen Ebene gelöst werden. Durch die sich allmählich durchsetzende Verschleierungstaktik der Rechtsdissimulationen wurden die Risse im nachreformatorischen Reichsrecht lediglich überdeckt, nicht jedoch gekittet⁴⁴.

Die Einigung über die Konzilsfrage konnte daher nur am Ende des Einigungsprozesses stehen und war nicht bereits der Kircheneinigung vorwegzunehmen; der Weg über das Konzil war dementsprechend als Weg zur Einigung der Religionsparteien nicht gangbar.

2. Religionsgespräche

Als weitere Möglichkeit zur Erzielung einer Wiedervereinigung der Konfessionen nannte der Augsburger Religionsfrieden Kolloquien im Sinne bilateraler Religionsgespräche, auf denen formlos eine Einigung in dogmatischen Fragen gesucht werden sollte.

⁴² Ebd. 320–327.

⁴³ Ebd. 326 f.

⁴⁴ M. Heckel, *Krise der Religionsverfassung* (wie Anm. 2) 116.

Die bedeutendsten Religionsgespräche hatten in der Zeit zwischen 1530 und 1541, also jeweils schon vor dem Inkrafttreten des Augsburger Religionsfriedens stattgefunden, ohne daß ein Ergebnis gefunden werden konnte.

Auf dem Reichstag zu Augsburg im Jahre 1530, auf dem auch die Augsburger Konfession vorgelegt worden war, fand ein Religionsgespräch statt, das sich im wesentlichen mit der Rechtfertigungslehre befaßte, jedoch ohne einen nachhaltigen Erfolg blieb⁴⁵. Auf weiteren Konventen in Hagenau und Worms in den Jahren 1540 und 1541 setzte man diese Bemühungen fort. Während in Hagenau lediglich Verfahrensfragen besprochen werden sollten, wurden die Inhalte der Fortsetzung in Worms überlassen⁴⁶. Das Gespräch von Worms litt zwar zunächst unter der mangelnden Geschlossenheit auf der römisch-katholischen Seite⁴⁷, reifte dann jedoch verhältnismäßig weit⁴⁸. Als dann jedoch die Ergebnisse des Wormser Konventes auf dem Reichstag von Regensburg 1541 im Rahmen eines neuen Kolloquiums weiterberaten werden sollten, zeigte sich, daß man zwischen den Verhandlungsparteien lediglich Kompromisse in der Begrifflichkeit, nicht jedoch im Inhalt erzielt hatte. Da man sich mit Dissimulationen nur im juristischen Bereich, nicht jedoch im theologischen Feld behelfen wollte, scheiterte eine grundsätzliche Einigung. Die Stände lehnten daher weitere Unionsversuche ab⁴⁹. Nach dem Scheitern des Tridentinum als Unionskonzil blieben weitere ernsthafte Versuche, sich zwischen den Religionsparteien auf dem Gesprächswege zu vergleichen, endgültig aus, zumal zu diesem Zeitpunkt bereits die Positionen weitgehend unflexibel geworden waren⁵⁰.

B. Der Wiedervereinigungsauftrag im Westfälischen Frieden

Das, was hinsichtlich einer Wiedervereinigung der beiden Konfessionen in die Regelungen des Augsburger Religionsfriedens aufgenommen worden war, wurde knapp hundert Jahre später im Westfälischen Frieden wiederholt. So wurde ausdrücklich die Fortgeltung des Augsburger Religionsfriedens in Art. V § 1 IPO festgestellt. Doch finden sich auch an weiteren Stellen innerhalb des IPO Ausprägungen des religiösen Wiedervereinigungsgebotes, so im Hinblick auf den Restitutionstermin für die reichsunmittelbaren geistlichen Herrschaften in Art. V § 14 IPO, hinsichtlich des Status

⁴⁵ Vgl. Robert Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Leipzig 1936, 56 ff., der feststellt, daß die Protestanten inhaltlich über weite Strecken hinweg nachgaben, um dann wieder auf Äußerlichkeiten zu beharren.

⁴⁶ Eugène Honée, *Über das Vorhaben und Scheitern eines Religionsgesprächs. Ein Verfahrensstreit auf dem Konvent von Hagenau (1540)*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 86 (1985) 195–216, hier 198.

⁴⁷ Stupperich (wie Anm. 45) 74.

⁴⁸ Stupperich (wie Anm. 45) 91.

⁴⁹ Stupperich (wie Anm. 45) 104.

⁵⁰ Hubert Jedin, *Aus welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert?*, in: *Theologie und Glaube: Zeitschrift für den katholischen Klerus* 48 (1958) 50–81.

der mittelbaren geistlichen Herrschaften der Reichsstände in Art. V § 25 IPO, bezüglich der Einbeziehung der freien Reichsstädte in den Frieden in Art. V § 29 IPO und im Hinblick auf die Suspendierung der geistlichen Jurisdiktion der römisch-katholischen Bischöfe in Art. V § 48 IPO.

Die Wiedervereinigung der Konfessionen war also auch nach dem Westfälischen Frieden ein verfassungsrechtliches Anliegen des Reiches. Dennoch hatte sich die Bedeutung dieses Ziels, gemessen an der Ausgestaltung im Augsburger Religionsfrieden, gewandelt und fiel nun deutlich rudimentärer aus. Das Erfordernis einer Rechtfertigung der früher gewährten Zugeständnisse war für die Konfessionen nach wie vor gegeben. Systematisch interessant ist vor allem die Tatsache, daß der Auftrag zur religiösen Wiedervereinigung jeweils am Rande von Spezialvorschriften zur Besitzstandsregelung zu finden ist⁵¹. Bemerkenswert ist weiterhin, daß statt der Gleichberechtigung der Konfessionen in Form einer Generalklausel viele Einzelregelungen diese Gleichberechtigung im System des Westfälischen Friedens statuierten⁵². Die zur Streitbeilegung im Westfälischen Frieden eingeführte *itio in partes* – der Verzicht auf Mehrheitsentscheidungen in Religionsangelegenheiten zugunsten von Verhandlungen (*amicabilis compositio*) – wies den weiteren Weg zur konfessionellen Parität im Reich⁵³.

Doch stellte die Ausgestaltung im Text des IPO nicht die einzige Veränderung hinsichtlich des Wiedervereinigungsauftrages dar: Die Rahmenbedingungen waren im Jahre 1648 vollkommen andere als noch im Jahre 1555, zumal mit dem Westfälischen Frieden ein gesamteuropäischer Umbruch einherging, der den Beginn der Neuzeit darstellte. Während man im Jahre 1555 in Augsburg noch in der Vorstellung lebte, daß eine Beendigung der Kirchenspaltung zumindest nicht vollkommen ausgeschlossen war, hielt man 1648 das Gebot der konfessionellen Wiedervereinigung für eine Floskel ohne jeden Realbezug. Die eigentliche Bedeutung der einschlägigen Normen als Wiedervereinigungsauftrag war ihnen zu diesem Zeitpunkt abhanden gekommen, da diesbezüglich von keiner Seite mehr wirklich Hoffnung gehegt wurde und auch keine Anstrengungen mehr in diese Richtung liefen. Die verschieden Ansätze zur Wiedervereinigung, wie militärische Aktionen, das Konzil von Trient, diverse Religionsgespräche, das als Zwischenreligion gedachte *Interim*, sowie das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. aus dem Jahre 1629⁵⁴, hatten sich bereits als untauglich herausgestellt⁵⁵.

⁵¹ Vgl. hierzu Nicolaus Gundling, Discours über den Westphälischen Frieden, Frankfurt am Main 1737, 310: „Es wird also so lange auf die Possession gesehen, bis wir alle zusammen Halleluja singen“.

⁵² Bornkamm (wie Anm. 7) 216.

⁵³ Klaus Schlaich, *Majoritas – protestatio – itio in partes – corpus Evangelicorum*, in: ZRG Kan. Abt. 94 (1977) 264–299, hier 270.

⁵⁴ Hierzu siehe Martin Heckel, Das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629, in: Festschrift für Karl Kroeschell, München 1997, 351–376.

⁵⁵ Bornkamm (wie Anm. 6) 212.

So konnte Gundling⁵⁶ mit gewissem Recht den Wiedervereinigungsauftrag im Westfälischen Frieden als „leeres Compliment“ bezeichnen, womit man lediglich zeigen wolle, „daß man allenfalls nicht abgeneigt sey, eine Vereinigung der Religion zu treffen. Allein darzu ist wohl seit dem Tridentinischen Concilio alle Hoffnung verschwunden“. Dementsprechend stellte der Frieden durchaus Regelungen für eine sehr lange Dauer auf⁵⁷.

Seinen Sinn hatte der Hinweis auf die konfessionelle Wiedervereinigung im Westfälischen Frieden also ausschließlich noch als Stütze des bikonfessionellen, bzw. nunmehr, nach Berücksichtigung der reformierten Anhängerschaft, des trikonfessionellen Systems der Reichsverfassung. Seine Bedeutung als ernstgemeinter Appell an die Religionsparteien zur wirklichen Überwindung der Glaubensspaltung war dagegen schon seit dem Reichstag von Augsburg im Jahre 1566 endgültig abhanden gekommen.

C. Resümee

Im Ergebnis läßt sich feststellen, daß man den Wiedervereinigungsgeboten des Augsburger Religionsfriedens und des Westfälischen Friedens nur bedingt gerecht wird, wenn man sie allein unter dem Gesichtspunkt der konfessionellen Versöhnung betrachtet. Als solche hatten sie zwar sicherlich ihre Berechtigung, auch wenn die Neigung zu ernsthaften Annäherungsversuchen zwischen den Religionsparteien mit der Zeit deutlich nachließ und in der Zeit des Westfälischen Friedens kaum noch ausgemacht werden kann.

Die wesentliche Funktion lag vielmehr in der Aufrechterhaltung einer fiktiven Glaubenseinheit für die Belange der Verfassungsstruktur des alten Reiches. Das Reich erhielt seinen religiösen Charakter durch die Bezugnahme auf eine einheitliche christliche Religion aufrecht, unterließ es jedoch, selbst die Entscheidung für eine der vorhandenen Varianten, wie sie in den auseinanderstrebenden Konfessionen vorhanden waren, zu treffen. Es wahrte die fiktive Glaubenseinheit im Reichsrecht durch die Verwendung der Technik der Rechtsdissimulationen, also durch die Verwendung einheitlicher Worthülsen, die jeweils nach Bedarf in unterschiedlicher Weise konfessionell zu füllen waren. Gleichzeitig ermöglichten die dissimulierenden Begriffe den zerstrittenen Religionsparteien, sich auf interimistische Kompromisse in Besitzstandsregelungen zu einigen. Das damit beabsichtigte Regelungsprovisorium wurde im Ergebnis zum Garanten für die Dauerhaftigkeit des Religionsfriedens in Deutschland.

⁵⁶ Gundling (wie Anm. 51) 312.

⁵⁷ Bornkamm (wie Anm. 6) 212.

KRITISCHE MISZELLE

Markell von Ankyra (ca. 280–374 n. Chr.) und Asterius Sophista (ca. 270 – ca. 350 n. Chr.)

Anmerkungen zu einer neuen Edition
der Markell-Fragmente und der *Epistula ad Iulium*

Von Klaus Seibt

Das anzuzeigende Buch¹ versteht sich als Neuedition (mit Übersetzung samt Anmerkungen) der uns von Eusebius² und Acacius³ von Cäsarea in ihren antimarkellischen Schriften übermittelten Fragmente aus dem *Opus magnum* des „Altnizäners“ Markell von Ankyra. Markell verfaßte dieses Werk wahrscheinlich im Jahre 336 n. Chr. (Vinzent datiert XVIII zwischen 330 und 335, LXXVI zwischen 330 und 337)⁴, am Höhepunkt des Einflusses der eusebianischen Partei nach Nizäa (325). Er überreichte es Konstantin I. persönlich in der vermeintlichen Hoffnung auf kirchenpolitische Konsequenzen. – Hinzu kommt die Edition der *Epistula ad Iulium* Markells, in der Markell im Rahmen einer weiter gefaßten *Regula fidei* eine Form des römischen bzw. des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses überliefert (Vinzent datiert ihre Abfassung nach der römischen Synode der 50 Bischöfe). Der Verf. hat seiner Ausgabe eine Einleitung (XIII bis CXI) vorangestellt, die I. eine Abhandlung von Leben, Theologie und Werken Markells, II. einen Überblick zu den Handschriften und Editionen und III. eine Bibliographie umfaßt. Eine Forschungsgeschichte oder ein ausführlicher Kommentar erübrige sich, so Vinzent X (vgl. XXXII, Anm. 72), aufgrund der Arbeit des Rez⁵. Auch bei der Behandlung der Editionsgeschichte verweist er auf dieselbe (XCII). Vielfältige Register schließen das in einer guten Lesbarkeit geschriebene und in einem ansprechenden Äußeren gestaltete Buch ab.

¹ Markell von Ankyra. Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent, SVigChr XXXIX. Leiden – New York – Köln, 1997, I–CXI, 1–192.

² Contra Marcellum und De ecclesiastica theologia, edd. Erich Klostermann/Günther Christian Hansen, Eusebius Werke Bd. IV; GCS 14, Berlin ³1991.

³ Bei Epiphanius, Panarion haeresium 72,6–10, edd. Karl Holl/Jürgen Dummer, GCS 37, Berlin ²1985.

⁴ Ders., Die Gegner im Schreiben Markells von Ankyra an Julius von Rom, ZKG 105 (1994) 285–328, hier 286: zwischen 330 und 336.

⁵ Die Theologie des Markell von Ankyra, AKG 59, Berlin – New York 1994.

Die Fragmente gehören zusammen mit den *Arianerreden* des Athanasius von Alexandrien zu den wichtigsten theologiegeschichtlichen Quellen der Epoche zwischen Nizäa und Alexandrien (362). Markell initiiert darin dasjenige antiarianische Argument, das dann im Verlaufe des 4. Jh. Karriere machen sollte, nämlich den Bezug subordinatianistisch auslegbarer christologischer Schriftstellen auf den menschgewordenen Sohn. Die Bedeutung erhellt auch daraus, daß Markell in seiner Petition an den Kaiser wiederum (neben Zitate, bzw. Predigtgedanken anderer Eusebianer) Bruchstücke seines arianischen Hauptgegners, des Sophisten Asterius aus Kappadokien, zitiert. Daher ist sein Werk zugleich als eine Antilogie gegen den „Anwalt“ der Arianer ansprechbar, der seit der kontroversen Debatte um seine Authorchaft an einem umfangreichen Korpus von *Psalmenhomilien*⁶ (W. Kinzig,⁷ K.-H. Uthemann⁸) und der vorausgegangenen Arbeit von M. F. Wiles und R. C. Gregg⁹ wie auch der Diss. des Verf.¹⁰ verstärkt in den Blickpunkt der Arianismusforschung gerückt ist.

Die vorliegende Neuedition der Frgg. verdankt sich der Rekonstruktion des Werkes Markells durch den Rez., durch die die 128 Frgg. in die authentische Reihenfolge zurückgeführt wurden und die Gliederung, Themenbereiche und Argumentationszusammenhänge des Buches sichtbar gemacht werden konnten. Aus dieser Korrektur der von Rettberg 1794 begründeten und von Klostermann 1906¹¹ erweiterten und modifizierten Anordnung ergab sich für den Rez. (zusammen mit der Rücknahme zahlreicher bedeutungsrelevanter Konjekturen) vor allem auch eine Neubewertung der von Eusebius von Cäsarea eröffneten und von der klassischen Markellforschung (Rettberg, Zahn, Loofs) fortgeführten Interpretation einiger Grundlinien markellischer Theologie. Während Vinzent entgegen seiner früheren Skepsis¹² jetzt die Neuordnung und die Gliederung in Frgg.-Gruppen abgesehen von einem Detail (Umstellung von Frgg. 105 und 106 Seibt = 117 und 118 Klostermann; in der Synopse nicht vermerkt) komplett übernimmt, bleibt er beim Verständnis insbesondere des Sohnes- und Zeugungsbegriffes Markells im Rahmen traditioneller Markelldeutung.

Im Blick auf den Wortlaut des Textes beschränkt sich das Editorische bei der Epistula ad Iulium auf eine Neubewertung der im Apparat in der Epiphaniusausgabe von Holl/Dummer¹³ mitgeteilten Varianten. Bei den Frgg. erbrachte die Neukolla-

⁶ Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt. Accedunt aliquot Homiliae anonymae, ed. Marcel Richard, SO.S 16, Oslo 1956.

⁷ Siehe zuletzt: Asterius Sophista oder Asterius ignotus? Eine Antwort, VigChr 45 (1991) 388–389.

⁸ Rez. zu W. Kinzig, In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms, FKDG 47, Göttingen 1990, in: VigChr 45 (1991) 194–203.

⁹ Asterius: A New Chapter in the History of Arianism?, in: R. C. Gregg, Arianism: Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 5–10, 1983, PatMS 11, Cambridge, Mass. 1985, 111–151.

¹⁰ Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar, SVigChr XX, Leiden – New York – Köln 1993. – Siehe auch ders., Gottes Wesen, Logos, Weisheit und Kraft bei Asterius von Kappadokien und Markell von Ankyra, VigChr 47 (1993) 170–191.

¹¹ Wie Anm. 2.

¹² Die Gegner (wie Anm. 4) 286 Anm. 2 und vor allem 297 Anm. 53.

¹³ Wie Anm. 3.

tion eines Filmes des Codex Marcianus graecus 496, saec. XI (Archetyp der einzig erhaltenen Textrezension) – falls ich nichts übersehen habe – ein einziges über Klostermann, Scheidweiler¹⁴, Hansen u. Rez. hinausführendes textkritisches Problem. Die hervorragende philologische Arbeit Klostermanns läßt sich auch daran ablesen, daß rein im Blick auf den Wort- bzw. Buchstabenbestand nicht weniger als 105 der 128 Frgg der Neuausgabe identisch sind mit ihrer Vorgängerin. Wesentlich vermehren konnte der Verf. in beiden Schriften Markells jedoch den Verweisstellenapparat (hauptsächlich auf seine Asterius-Ausgabe, auf Opatzens Urkunden und auf Athanasiusstellen), geringfügiger den Bibelstellenapparat. Auch der textkritische Apparat ist im Vergleich mit Klostermann reicher, denn 1. hat der Verf. bei Doppelzitationen einzelner Frgg auch die von Klostermann bisher nur innerhalb der Eusebschriften vermerkten Lesarten bei den Frgg notiert, 2. hat er die Vorschläge von F. Scheidweiler, G. C. Hansen und des Rez. gewichtet und je nach dem berücksichtigt und 3. die von Klostermann nicht für wichtig erachteten Varianten der älteren Editionen sowie die in der einschlägigen Sekundärliteratur weit verstreuten Lesarten aufgenommen (das Material für 2. u. 3. ist beim Rez. für alle textkritisch erheblichen Stellen ausgebreitet und bequem zugänglich). Bei der Präsentation der Frgg setzt Vinzent an Anfang und Ende keine Anführungszeichen und Auslassungspunkte, mit denen der Rez. grundsätzlich bei der Interpretation die Achtsamkeit darauf lenken möchte, daß Euseb in vielen Frgg mit einer Konjunktion beginnt, die auf einen vorausgehenden Hauptsatz schließen läßt und daß er nicht unbedingt mit Markells Ende einer Periode das Frg beendet haben muß. Vinzent geht von der unzutreffenden Voraussetzung aus, daß Euseb in der Regel in „grammatikalisch geschlossenen Fragmentenabschnitten“ zitiert (Anm. 111 zu Frg 83[110]; vgl. Anm. 146 zu Frg 101[113]). Gerade für Frg 83 läßt sich eindeutig belegen (siehe unten), daß dieses Frg mit einem ὅτι begann, und an dem langen Frg 105 Seibt = 106 Vinzent, aus dem Euseb nicht weniger als 10 mal Teilstücke zitiert, läßt sich schön ablesen, daß er beim Zitieren – gewiß nicht immer, aber zumindest auch – mitten im Satz beginnen und enden konnte.

Das eigentlich Neue und Kreative – aber je nach Beurteilung im Einzelnen Fruchtbare oder Abführende – sowohl im Blick auf die Textpräsentation als auf die Textinterpretation – sind die Konsequenzen aus der vom Verf. schon früher geforderten Programmatik, „Markells Theologie als Antwort auf Asterius“¹⁵ zu lesen. Darauf wurde natürlich schon immer geachtet, aber nicht in der von Vinzent geübten Geschlossenheit. Hierfür bringt Vinzent ein geschärftes Auge von seinen Asterius-Studien mit. Unübersehbar sind z.B. die polemischen Bezüge beim Logos-Begriff, bei der Diskussion der göttlichen Dynamis, bei der Auslegung von Kol 1,15 („Bild des unsichtbaren Gottes“) und bei der Deutung der christologischen Titel. Bei anderen Themata schießt der Verf. jedoch m. E. über das Ziel hinaus, z.B. bei der angeblichen Formung von Aspekten der Markellischen Gotteslehre als Antwort auf die Agen(n)esie-Konzeption des Asterius oder insbesondere bei der These, Asterius hätte das präexistente göttliche Vater-Sohn-Verhältnis *expressis verbis* mit der entsprechenden menschlichen Relation verglichen und erläutert.¹⁶ Gerade diese letzte

¹⁴ Marcell von Ancyra, ZNW 46 (1955) 202–214.

¹⁵ Gottes Wesen (wie Anm. 10) 180; vgl. im hier besprochenen Buch XXVI.

¹⁶ Eine Gesamtwürdigung dieses Ansatzes kann hier nicht gegeben werden; zu präzisieren wäre: was ist bloßer Bezug auf ein von Asterius aufgeworfenes Theologume-

These schlägt sich aber entscheidend bei der Abgrenzung des Asterius-Gutes (Zitat oder Referat) innerhalb der Frgg, bzw. des Asterianischen Materials innerhalb der Ep. ad. Iul. nieder, wenn der Verf. bisher als polemische Folgerungen Markells verstandene Stücke nun als authentisches Asterius-Gut versteht. Hier besteht der größte Unterschied zur Gestaltung der Frgg bei Klostermann und macht für jede kritische Benutzung deren Mitheranziehung nötig. Innerhalb folgender Frgg ergeben sich in der Neuausgabe Veränderungen (Zuwachs, Rücknahme, Erstabgrenzung) bei zitierten bzw. referierten Texten: 1, 17, 26, 38, 51, 52, 54, 60, 71, 74, 75, 76, 85, 91, 92, 97, 113, 117, 119, 123, 124, 125 und 126. Bei den Frgg 119(99) und 121(40) hat der Verf. schließlich Textabschnitte, in denen Euseb aus dem Buche Markells referiert, zu den Frgg hinzugerechnet.

Im Folgenden gehe ich die m.E. sechs wichtigsten Aspekte der Markell- und Asteriusinterpretation des Verf. durch. Anschließend bespreche ich wichtige Einzel Fragen bei noch nicht oder noch nicht vollständig behandelten Frgg.

1. Markells Begriff von der Einheit Gottes

(a) Als Hauptbegriff für die Übersetzung von $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ bzw. $\acute{\epsilon}\nu\omicron\tau\eta\varsigma$ gebraucht der Verf. „Einzigkeit“ (z.B. Frg 48[67] für $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\epsilon\tau\omicron\varsigma$ οὐσα: „Einzigkeit, die ungetrennt ist,“; Frg 73[71] für $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$... $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\epsilon\tau\omicron\varsigma$ „ungeteilte Einzigkeit“). Εἷς θεός und analoge Wendungen gibt er mit „einziger oder alleiniger Gott“ wieder (richtig dagegen bei 1. Tim. 2,5: Frgg 126 und 127). Dies trifft nicht genau das von Markell Gemeinte, da es Markell nie nur um die Singularität Gottes geht, sondern eben zugleich um das Unzertrenntsein und Ineinandersein von Vater, Logos und Geist. Bei Markells Rede von der Einheit Gottes schwingt daher immer bildlich die räumliche Komponente mit, die mit der Kategorie „Einzigkeit“ nicht erfaßt wird. Monas sollte am besten mit „die Eins“ wiedergegeben werden oder unübersetzt bleiben, in jedem Fall mit „Einheit, Einssein“.

(b) Widersprüchlich äußert sich der Verf. zum Konzept des $\acute{\epsilon}\nu$ πρόσωπον, der μία ὑπόστασις, bzw. μία οὐσία bei Markell. In der Einleitung (XXVI f.) heißt es, dies mag als systematische Folgerung richtig sein, ließe sich aber nicht an den Texten verifizieren. Auf XXXI, Anm. 68 lesen wir von einer „bedingten Rede von der einen Person“. Im einschlägigen Frg 97(76) schließlich aber in Markells eigenen Worten nach der Übersetzung des Verf.: „Das ‚Ich‘ nämlich ist ein Beweis für eine einzige Person, denn die beiden Wörter zeigen uns eine einzige Person an (200, 25 f./86, 3 f. vgl. die Anm. 75 bei Frg 64[57])“¹⁷.

(c) Verf. stößt sich an meiner Markell-Interpretation, nach der auch die Gottheit in der Seinsweise, die nicht energetisch-triadisch ausgedehnt gedacht ist, immer eine in Vater, Sohn und Heiliger Geist *unterschiedene* (nicht getrennte!) ist (LXXI, Anm. 216)¹⁸. Seine Kritik kann er jedoch nicht mit den hier zitierten Texten bele-

non, was ist ein bisher von Markell noch nicht gedachter Gedanke, den er von Asterius „übernimmt“?

¹⁷ Vgl. auch noch: Gottes Wesen (wie Anm. 10) 184 f.

¹⁸ Vgl. auch M. Vinzent, Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium, SVigChr XXXVI, Leiden – New York – Köln 1996, 269.

gen. Der letzte Satz von Frg 47(66) „Denn in Einheit beziehen sich nur der Logos und der Geist auf Gott...“ und der Beginn von Frg 73(71) „...denn wenn eine Untersuchung allein des Geistes stattfände, dürfte es wohl scheinen, daß der Logos natürlich ein und dasselbe mit Gott ist“ beschreiben jeweils die Einheit des Logos, bzw. des Logos und des Geistes, *mit Gott*, bzw. *in der Gottheit*, und nicht mit dem Vater. – Es kann hier nur noch angemerkt werden, daß die Rede von der „Selbigkeit von Gott, Logos und Geist (LIV)“, „Gleichsetzung von Vater, Gott und Logos (LVIII)“, „Selbigkeit von Gott und Logos (LXI)“ sowie von der Identifikation von Vater und Logos (LXIII) so nicht präzise sind¹⁹. Richtig Vinzent z. B. dagegen in XXIX: „... da Vater, Logos und Geist dem Sein nach ein und dasselbe sind.“

2. Markell und die Agen(n)esie-Konzeption des Asterius

An dieser Stelle überstrapaziert Vinzent seine grundsätzlich richtige These, Markells Theologie als Antwort auf Asterius zu lesen. Schon bereits der Ausgangspunkt von Markells Theologie, so meint Vinzent, nämlich die Wahrung der „Einzigkeit“ Gottes, sei „... ohne die gegnerische Theologie nicht zu begreifen (XXVII).“ Vinzent fährt fort: „Asterius nämlich unterschied zwischen ausschließlichen und nichtausschließlichen Wesensprädikaten Gottes und behauptete, im Unterschied zur Ungezeugtheit und Ewigkeit Gottes, die ausschließlich Gott, dem Vater, zukämen, seien die Einzigkeit und das Schöpfersein zwar Gott eigen, könnten jedoch auch auf den Sohn und andere Gezeugte und Geschaffene appliziert werden. Dagegen gilt Markell die Einzigkeit Gottes, des Schöpfers, als das zentrale Bekenntnisstück der Schrift und des Glaubens. Um Asterius mit dessen Begrifflichkeit und Vorstellung zu widerlegen, schließt Markell von der Ungezeugtheit Gottes auf die Schöpferfähigkeit Gottes und folgert hieraus dessen Einzigkeit (XXVII f. Hervorhebung vom Rez.).“ Für diese These liegt nur Frg 76 (103) als Textbasis vor. Es lautet in der Übersetzung von Vinzent: „Denn vor der Erschaffung war natürlich eine gewisse Ruhe, weil der Logos in Gott war. Denn wenn Asterius glaubt, daß der Schöpfer von allem ‚der‘ Gott sei, ist offenbar, daß auch er uns zustimmen wird, daß der eine (sc. Gott) immer existiert, weil er niemals einen Anfang zu sein erhalten hat, daß aber das andere sowohl von ihm wurde wie auch aus dem Nichtsein wurde. Denn ich meine nicht, daß er demjenigen, der behauptet, es gäbe auch irgendwelches Ungewordene, auch dies glauben würde, sondern daß er genau davon überzeugt ist, daß der Himmel wie die Erde und alles, was in den Himmeln und auf Erden ist, von Gott wurde. Wenn er dies nun glaubt, muß er notwendigerweise auch jenem zustimmen, daß außer Gott nichts anderes war. Der Logos besaß folglich die eigene Herrlichkeit, weil er im Vater war (cf. Joh 17, 2.5.21 f.).“

Vinzents Ansicht, daß Markell von der Ungezeugtheit Gottes auf dessen Schöpferfähigkeit schließe und daraus dessen Einzigkeit folgere, hat keinen Anhaltspunkt an diesem Text. Markell nimmt vielmehr das ja nicht sonderlich spezifische Bekenntnisstück des Asterius, daß nämlich Gott der Schöpfer von *Allem* sei, zum Anlaß, in einer gewissen Langwierigkeit zu folgern, daß es neben dem einen Gott, in dem der ewiger mit ihm seiende Logos mit seiner eigenen ewigen Herrlichkeit war, keinen weiteren (späteren, zweiten) Schöpfer (Schöpfungsmittler) geben könne.

¹⁹ Vgl. meine Darstellung in: Die Theologie (wie Anm. 5) 329–333.

Beides, Gott ist einer, und: alles ist durch ihn geschaffen, sind Prämissen, die Markell aus dem Sätzchen des Asterius herausliest und ohne irgendwelche gegenseitige Abhängigkeiten mit Asterius selbstverständlich teilt. Die Folgerung besteht allein darin: also kann es keinen weiteren, entweder ewigen oder zeitlich oder logisch späteren Mitschöpfer geben. Und diese Folgerung untermauert Markell leicht ironisch mit einer weiteren, selbstverständlich von Asterius geteilten Prämisse, daß dieser doch wohl auch nicht die Meinung teile, daß es anderes Ungewordenes gebe (wie z.B. eine ewige Materie)²⁰.

3. Asterius und der anthropologische Vergleich

Inwieweit Asterius das *vorkosmische* und *vorinkarnatorische* Vater-Sohn-Verhältnis mit der menschlichen Vater-Sohn-Beziehung verglichen hat, ob überhaupt oder inwiefern, kann hier nicht für die Gesamtheit seiner theologischen Fragmente beurteilt werden (XXVIII f. u.ö.). Das hängt von der Echtheitskritik der überlieferten Formulierungen (vor allem) der Asterius-Frgg 31, 33, 41, 42, 45–48 Vinzent ab. Hier geht es nur um das, was sich aus seiner Kontroverse mit Markell erheben läßt. Ein starkes Argument gegen seine Verwendung dieses Vergleiches in dieser Auseinandersetzung sind jedenfalls Markell-Frgg 2(34) und 19(37). Aus Frg 2 geht nämlich hervor, daß Asterius den Euseb von Nikomedien so verstanden wissen will, daß dieser das Werden des Sohnes deswegen als ein Werden aus dem Willen des Vaters definiert habe, um die häretische Ansicht einer *σωματική* und *παθητική* Kindszeugung (*τεκνογονία*) Gottes auszuschließen. Und in Frg 19 verwahrt sich Paulinus von Tyrus, den Markell den „Vater“ des Asterius nennt, mit dem Origeneszitat aus *De principiis* IV,4,1 dagegen, daß der Sohn ein in der Art von Lebewesen Geborenes sei (... *γέννημα* ..., *ὅποια τὰ τῶν ζώων γεννήματα* ...; das sieht auch Vinzent, XXXIX, Anm. 97)²¹. Aus den Markell-Frgg geht m. E. nur das eindeutig hervor, daß Asterius auch die Inkarnationstheologie zur Begründung der hypostatischen Eigenständigkeit des Sohnes heranzog. Dies belegt z.B. Frg 85(63): „... wer sei demnach der, der ‚Ich bin der Seiende‘ sagt, glaubt Asterios, der Sohn oder der Vater? Denn er behauptete im Blick auf das menschliche Fleisch, das der Logos Gottes annahm, daß es zwei Hypostasen des Vaters und des Sohnes gäbe, wobei er auf diese Weise den Sohn Gottes vom Vater abtrennte, wie jemand den Sohn eines Menschen von seinem natürlichen Vater abtrennen würde...“. Der modale Schlußteil „...“, wobei ... würde...“ ist hier natürlich kein Zitat oder Referat von Asteriusworten, wie Vinzent meint, sondern Explikation, Folgerung, Interpretation Markells (vgl. ferner Frgg 74, 75, 91, 97). Es gibt keinen Hinweis darauf, daß Asterius von einer Trennung (*χωρίζεσθαι*) von Vater und Sohn gesprochen hat. Umgekehrt gibt es vielmehr den eklatanten Beweis, daß Markell den Wortlaut einer parallelen Aussage Eusebs von Cäsarea abgeändert hat und dort aus der „bestehenden Hypostase (*ὑφεστώς* CM I,4,59: 29,31)“ des Sohnes eine „getrennt bestehende Hypostase (*διεστώς* Frg 117[82])“ gemacht hat. Ferner wäre es unmöglich, daß Markell hier optativisch und indefinit (*χωρίζεσθαι ἂν τις*) formuliert hätte, hätte ihm tatsächlich ein Asteriuswort vorgelegen, das er hätte zitieren können. Und schließlich läßt sich dieses Frg mit der

²⁰ Gottes Wesen (wie Anm. 10) 181 f.

²¹ Siehe auch: Die Gegner (wie Anm. 4) 316.

für Markell typischen Folgerungsformel οὕτως, ὡς (Frg 123[32]) = „so, auf die Weise, in der Art wie“, in die Reihe mit anderen stellen, in denen allen er seine Konsequenzen zieht.

Schon Frg 1(65) weist in diese Richtung. Hier urteilt Vinzent richtig. Nachdem Markell seine Übereinstimmung mit Asterius auf der Basis des „kleinsten gemeinsamen Nenners“ signalisiert hat, daß nämlich alle Debattanten an Vater, Sohn und Heiligen Geist glauben, fährt er fort: „Wenn er (scil. Asterius) aber unter Verfehlung der göttlichen Macht aufgrund einer gewissen Technik der Betrachtung den Vater allzu menschlich wie bei uns (nicht wie Vinzent: „uns gegenüber“; es liegt ein Dat. soc. vor) Vater nennt und den Sohn Sohn, ist solche Theorie nicht mehr ohne Gefahr zu loben. Denn durch eine derartige Betrachtungsweise kommt es, daß die jetzt von ihnen ersonnene Häresie verstärkt wird, was ich für ein Leichtes halte, aus seinen Worten aufzuzeigen...“. In diesem Abschnitt aus Frg 1 setzt auch Vinzent nichts kursiv, hält also nichts für Referat Markells. Markell kündigt an, daß er eine Beweisführung anzutreten hat, die er zwar für leicht hält, bei der er aber nichts hat, was er einfach nur zitieren kann.

Auch Frg 123(32), das Vinzent XXVIII, Anm. 56, kommentarlos heranzieht, beweist nicht den anthropologischen Vergleich bei der Erklärung der Zeugung zur Präexistenz; es spricht nur von dem „einen Ungezeugten“ und dem „einen Gezeugten“. Ferner springt in die Augen, daß in Frg 121(40) das „καὶ τοῦτον ἀνθρωπικώτερον γεγενῆσθαι θεόν“, das natürlich irgendwie seine Anhaltspunkte an Ausführung des Paulinus gehabt haben wird, in diesem Wortlaut doch aber niemals von Paulinus gesagt worden sein kann, zumal er, wie oben gesagt, in Frg 19 ausdrücklich jeden Vergleich mit der Geburt von Lebewesen für den Sohn zurückweist. Weiter unterstützt der Schluß von Frg 66(36), den auch Vinzent für eine Konsequenz Markells hält (nicht kursiv): „... weckt für gewöhnlich bei den Zuhörern den Eindruck einer menschlichen Erscheinung (Übersetzung Vinzent)“ das Gesamtbild, nach dem es Markell ist, der des Asterius eigene Theologie hinsichtlich der Zeugung des Sohnes zur Präexistenz auf den „anthropologischen Vergleich“ bringt.

Etwas anders gelagert ist der Fall bei der göttlichen Sein-Abbild-Relation. Diese scheint Asterius tatsächlich auch mit dem Vergleich von einem menschlichen „Modell“ und seinem „Portrait“ anlässlich der Behandlung von Kol 1,15 („Bild des unsichtbaren Gottes“) verdeutlicht zu haben. Das ist aber eine andere Korrelation als die des natürlichen Vater-Sohn-Verhältnisses und kann nicht als Beleg für diese herangezogen werden. Entscheidend aber ist darüberhinaus auch hier, daß das entsprechende Stück von Frg 51(90) wiederum nicht einfach Referat von Asteriustext ist, sondern Markellische Interpretation enthält. Denn wenn Markell ausführt: „Das Bild des unsichtbaren Gottes erwähnt Asterius aber deswegen, damit er lehre, Gott in dem Maße vom Logos zu unterscheiden, in dem auch ein Mensch von seinem eigenen Bilde unterschieden zu sein scheint...“, dann dürfte gerade die Betonung des Unterscheidenden der Gegensatz dessen sein, was Asterius mit seiner Verwendung des Begriffes „unveränderliches Abbild“ (Frg 113(96)) beabsichtigte und auf Markells Konto gehen.

4. Markells Zeugungs- und Sohnesbegriff

Vinzent schwenkt hier ganz in die Bahnen der herkömmlichen Markelldeutung ein, nach der der Sohnbegriff „ausschließlich nur für den heilsökonomisch wirkenden Logos“ gilt und für den Präinkarnierten „allenfalls als prophetische Vorausbezeichnung (XXXIV u.ö.).“ Wie ich gezeigt habe, ist diese Markellperspektive aufgrund Eusebischer Suggestion teilweise durch abenteuerliche Textoperationen zustande gekommen. Merkwürdigerweise wird jene weiterhin aufrechterhalten, nachdem diese fast ausnahmslos preisgegeben wurden. Analog – wenn ich richtig interpretiere, denn eine grundsätzliche Stellungnahme fehlt – verwende Markell nach Vinzent die Zeugungsvorstellung. Die heranzuziehenden Texte sind vor allen Frgg 3(43), 7(42), 36(18), 38(20), 57(28), 66(36), 69(44), 123(32) und die Ep. ad. Iul.

Frfg 3 und 7

Frfg 3 nennt als erste inkarnatorische Titel Christus und Jesus. Frfg 7, das relativ parallel lautet, erwähnt zunächst den Jesus- und den Christusnamen für den mit dem menschlichen Fleisch zusammenseienden Logos. Dann fährt Markell fort: „Falls aber jemand öffentlich erklären wollte, daß auch vor dem neuen Bund der Name Jesu oder Christi auf den Logos allein hinweisen könne, wird er dies prophetisch gesagt finden ...“ An letzter Stelle liest Vinzent jetzt: „der Name Christi, des Sohnes“, was er früher²² noch nicht tat. Das Frfg ist zweimal überliefert. Einmal liest die Handschrift „Jesu“ (CM II,3: 44,2 Klostermann), einmal „des Sohnes“ (ET I,18: 79,32). Sowohl wegen der Analogie zu Frfg 3, als auch derjenigen innerhalb von Frfg 7, als auch der Tatsache, daß Euseb in CM II,3,2: 44,12–12 Frfg 7 explizit so kommentiert, daß Markell den Jesus- und den Christusnamen nicht dem Logos beilegen wolle, ist hier „Jesu“ zu lesen. Frfg 7 fällt demnach für einen Beweis für einen nur inkarnatorischen Sohnesnamen weg. Aus dem Befund ergibt sich vielmehr das Umgekehrte: die Tatsache, daß Markell unter einer beträchtlichen Liste inkarnatorischer Titel nicht den Sohnesnamen aufführt, der doch gewiß ein zentraler Titel ist, ist ein starkes Argument dafür, daß der Sohnesnamen auch vorinkarnatorisch gilt.

Vinzent versucht dagegen in der langen Anm. 12 (132 f.), dies zu widerlegen. Seine Argumente sind: (1) Da in den Frfg 3 und 7 die inkarnatorischen Titel nicht in totaler Vollständigkeit aufgezählt wären, könne daraus nichts für den „Sohn“ geschlossen werden. Das ist m.E. nicht stichhaltig, da doch der Sohnestitel angesichts seiner prominenten Stellung bei einer Aufzählung von 8 Titeln unbedingt mit dabei sein müßte, falls er zu den nur-inkarnatorischen gehörte. (2) Welchen Sinn hätte die Wiederholung von „Jesus“ und „Christus“ in Frfg 7, fragt sich Vinzent? Das ist leicht zu beantworten. Zunächst stellt Markell im Unterschied zum biblischen Gebrauch des Logosbegriffs fest, der immer den Vorinkarnierten meine, daß die Schrift den mit dem menschlichen Fleisch zusammenseienden Logos Gottes „Jesus“ bzw. „Christus“ nennt. In einem zweiten Gedanken beantwortet er einen möglichen Einwand. Was ist mit den alttestamentlichen Stellen, die vom Gesalbten, bzw. von einem „Josua“ = „Jesus“ sprechen (vgl. Frfg 4[1,1])? Die seien prophetisch zu verstehen. Um diesen Einwand zu formulieren und zu beantworten, deswegen wieder-

²² Pseudo-Athanasius (wie Anm. 17) 179 Anm. 151 (unsicher 359 Anm. 831).

holt Markell diese Namen. (3) Für die Lesart $\nu\iota\omicron\upsilon$ spräche der folgende Schriftbeweis Ps 2,2: ... κατὰ τοῦ κυρίου καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. Denn im letzten Genetiv läge das Gegenstück zu τοῦ Χριστοῦ $\nu\iota\omicron\upsilon$. Wörtlich fährt Vinzent fort: „Der Christus ist der Christus des Herrn, er ist dies, wie das Pronomen anzeigt, in einer Relation zum Herrn. Der markellische Kontext spricht demnach eher für die Lesart des die Relation ausdrückenden $\nu\iota\omicron\upsilon$. Mir ist diese Argumentation nicht zugänglich. Die Zitation von Ps 2,2 gibt m.E. nichts für das in Frage stehende Problem her. Es ist nicht mehr und nicht weniger als ein alttestamentlicher Schriftbeleg für die prophetische Verwendung des *Christus*namens. (4) Das 4. Argument Vinzents bezieht sich auf meine Beobachtung, daß Euseb unmittelbar im Anschluß an die Präsentation von Frg. 7 und 8(49), das folgendermaßen lautet: „... mit Recht also vor der Herabkunft, wie wir oft gesagt haben, Logos. Nach der Herabkunft und der Annahme des Fleisches hat er verschiedene Bezeichnungen erhalten, da ‚der Logos‘ ja ‚Fleisch geworden ist‘ ...“, schreibt: „Beachte, wie durch dieses Markell den Namen *Jesu* und *Christi* und die übrigen Bezeichnungen nicht dem Logos, sondern dem Fleisch beilegen will, das er angenommen hat (CM II,3,2: 44,12–14).“ Vinzent versucht, diesen schlagenden Punkt zu entwerten, indem er darauf hinweist, daß vor der Zitation von Frg 7(42) in CM I,2,44 auch vom eingeborenen Sohn Gottes, bzw. vom wahrhaft präexistierenden Sohn Gottes die Rede sei. Der Abschnitt lautet: „Von hier aus wollen wir auf das von ihm (scil. Markell) über das Fleisch Gesagte übergehen, das, wie er sagt, der Logos in Gott nur in der Wirksamkeit angenommen habe, und wollen hurtig sehen, wie er die in den göttlichen Schriften über den eingeborenen Sohn Gottes berichtete Theologie auf das Fleisch überträgt, wobei er einerseits den wahrhaft präexistierenden Sohn Gottes leugnet, andererseits aber das Fleisch vergöttlicht, von dem der Unversichtige definiert, daß es ein wenig später verwaist sein wird vom Logos... (43,21–27).“ Vinzent hat dabei nicht beachtet, daß es sich hierbei nicht um einen Vorausblick auf das unmittelbar folgende Frg handelt, sondern um die Einleitung für ganz CM II, 3+4, das eine zweite zusammenhängende Abfolge von Frgg innerhalb von CM II, darstellt²³. – Vinzents Schlußresümee: „Aus Markells Fragment und aus dem weiteren Kontext bei Euseb heraus wird man eher geneigt sein, die Lesart $\nu\iota\omicron\upsilon$ zu wählen. Ein letztlich sicheres Urteil wird indessen bei der vorliegenden Handschriftenlage nicht zu fällen sein. Vor allem aus textimmanenten Gründen ist mit Rücksicht auf Ps 2,2 hier die Lesart $\nu\iota\omicron\upsilon$ gewählt“ entbehrt daher jeder Grundlage.

Frg 38(20)

„... wenn also dieses neue Mysterium ganz gewiß ‚zu den letzten Zeiten‘ erschien, so daß es deswegen vor diesem Zeitalter vorherbestimmt worden ist, sagte der Prophet natürlich: ‚Vor dem Zeitalter gründete er mich‘, offensichtlich das, was das Fleisch betrifft, wegen der Gemeinschaft mit *seinem wahrhaftigen Sohn, dem Logos ...* (Hervorh. von mir).“

Hier bezeichnet Markell eindeutig den nichtinkarnierten, den vorinkarnierten, den Logos incarnandus als den wahrhaftigen Sohn. Merkwürdigerweise verzichtet Vinzent beim Frg 38 auf eine erläuternde Anmerkung zur Sohnesfrage, ja diskutiert

²³ Die Theologie (wie Anm. 5) 205 f.

diese Stelle überhaupt nicht in der vorliegenden Edition und verweist XXXV, Anm. 83 auf Pseudo-Athanasius (wie Anm. 17) 282f. Dort (280–285) stellt er – angeregt von einer sprachlichen Verbesserung in meinem Buche gegenüber der Erstfassung meiner Diss. (statt: „vorinkarnatorischer Logos“: „Logos incarnandus“) die These auf, daß Markell hier den Logos nur in seiner „energeia“-Seinsweise „wahrhaftigen Sohn“ nenne, ja sogar nicht nur in dieser: „Folglich ist der Logos ‚incarnandus‘ (eigentlich prophetischerweise ‚incarnatus‘, ...), der „wahre Sohn.“ Das ist eine Folgerung, die nicht belegt werden kann. Was zutrifft, ist, daß Markell in Frg. 38 den Logos ohne angenommenes Fleisch den „wahrhaftigen Sohn“ nennt.

Frgg 36, 57, 66, 121

Frg 66 ist ein klares Zeugnis dafür, daß Markell den Hervorgang des Logos zur Ausführung der Schöpfung „Zeugung“ des Logos genannt hat. Wenn das Frg mit den Worten „... zum einen also zu sagen, daß *er vor den Äonen gezeugt worden ist*, scheint mir angemessen gesagt zu sein“ beginnt, dann liegt hier nicht einfach eine Anspielung auf Prov 8,23 vor. Denn in Frg 36 besteht Markell darauf, daß diese Worte, scil. daß „er vor den Äonen geworden ist bzw. gezeugt worden ist“ keine Auslegung von Prov 8,23 sein können, da in Prov 8,23 nur von einem Äon und von Gründen (ἐθεμελίωσέν με) die Rede sei. Hier in Frg 66 nimmt er jedoch diese Rede des Asterius zustimmend auf dem Hintergrund von Ps 54,20: ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων (vgl. Frg 35[17]) auf. Es liegt hier gegen Vinzent in der Benutzung des Plurals keine argumentatio ad hominem vor und keine Auslegung der inkarnatorischen Zeugung²⁴. In Frg 123 wehrt sich Markell gegen die Art und Weise, wie (οὐτῶς, ὥς) die Gegner den εἷς ἀγέννητος vom εἷς γεννητός unterscheiden, aber nicht gegen den Zeugungsbegriff als solchen.

Vinzent kommt für das vielverhandelte Frg 57 mit der Stelle Ps 103,3 LXX: ἐκ γαστροῦ πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε zu dem Ergebnis: „... so scheint Markell doch zu kritisieren, daß Asterius durch das Unterschlagen des ἐξ – in welcher Form auch immer – anstelle der inkarnatorischen Bedeutung von Ps 109,3 als Voraussage der Zeugung *aus* Maria in diesem Schriftvers einen Beleg für die präinkarnatorische Zeugung des Logos gesehen hat (Anm. 70; S. 143).“ Die klaren Worte des Markell sagen jedoch nicht, daß Asterius die Präposition als solche unterschlagen hätte, sondern deren eigentliche Bedeutung (τὸ κυριώτατον τῆς συλλαβῆς). Dann kann aber das κλέπτειν nicht mehr einfach „stehlen, unterschlagen“ heißen, sondern „betrügerisch in Anspruch nehmen“²⁵. Markell kritisiert hier weder eine Streichung des ἐξ durch Asterius (was auch dadurch ausgeschlossen ist, daß Asterius an anderen Stellen von einem Herauszeugen spricht) noch dessen vorinkarnatorisch Verwendung von Ps 109,3 als solche, sondern seine Mißinterpretation des ἐξ bei der Beschreibung der ursprünglichen oberen Zeugung (vgl. auch L).

²⁴ Siehe auch: Pseudo-Athanasius (wie Anm. 17) 179 Anm. 151.

²⁵ Vgl. Liddell/Scott, s.v. IV,2 und 3.

Ergebnis und Ep. ad Iul.

Bei der ganzen Diskussion der christologischen Titel geht Markell selbstverständlich davon aus, daß es der Sohn ist, dem diese Namen gehören bzw. auf den diese prädiiziert werden. Der erste und eigentliche Name des Sohnes, der seine Einheit mit Gott, seine Gleichewigkeit, sein göttliches Wesen, sein Schöpfersein ausdrückt, ist Logos²⁶. Vor der Inkarnation ist der Sohn nichts anderes als Logos, aber eben der Sohn ist das. Diesem Ergebnis entspricht genau der Gebrauch in der Ep. ad Iul. Während die ältere Forschung hier immer in Erklärungsnöte kam²⁷, nimmt Vinzent hier kaum noch Anstoß (XXXV).

5. Der Stellenwert des Inkarnatorischen für Markell

Hier stellt Vinzent die Tatsachen auf den Kopf. Asterius sei derjenige, der „auf die Menschwerdung das Gewicht lege“, für Markell hingegen liege „der soteriologische Nexus“ „nicht im Sinnlichen und in den Menschlichkeiten ..., sondern einzig im Noetischen, im Logos selbst (LII f.; vgl. LXX-LXXIII)“²⁸. Und: „Geprägt von platonischem Denken gestand Markell dem Fleisch des Sohnes und allem Kategorialen vermutlich keine andere Existenz zu als die der Präfiguration im Denken Gottes und die des erneuten Ruhens in Gott am Ende der Ökonomie (LXXII).“ Mit letzterem Urteil, abgesehen vom angeblichen Platonismus Markells, nähert sich Vinzent schon vielfach in der Geschichte der Markellforschung geäußerten Thesen an (Loofs; Gericke; Pollard)²⁹.

Richtig ist: Initiator und zuerst Handelnder in der Soteriologie ist immer der Logos. Dies aber zugleich und ausschließlich immer mit, durch, am und für das von ihm angenommene menschliche Fleisch, bzw. den angenommenen Menschen und durch diesen wiederum für die Kirche, ja sogar die Gesamtmenschheit. Markell beteiligt einerseits in einer in der ganzen vorausliegenden Tradition unerhörten Weise den angenommenen Menschen durch den Logos am Erlösungshandeln (z.B. wird er in der Kraft des Logos zum Triumphator über den Satan und zum König eingesetzt; z.B. Frg 101 ([113]; 105[117]); andererseits legt er in ebenso bisher unbekannter Art christologische Hoheitsaussagen dem angenommenen Menschen bei: Vollmacht, Hoheit, Herrlichkeit, Throngemeinschaft mit Gott (so Vinzent selber z.B. 147, Anm. 106). Vinzent stützt sich immer wieder auf zwei von ihm im Blick auf Markells eigenes Verständnis derselben mißverstandene Schriftstellen: 1. „Das Fleisch ist zu nichts nütze“ (Joh 6,63) und 2. „Verflucht ist der Mensch, der seine Hoffnung auf einen Menschen setzt“ (Jer 17,5; Frg 126[100]). Denn bei Markells Rekurs auf Joh 6,61–63 geht es nie um die Nutzlosigkeit der Annahme des Fleisches *pro nobis*, sondern für den Logos selbst zum eschatologischen Zeitpunkt, wenn er dorthin geht, wo er vorher war³⁰. Und das Jeremia-Zitat wertet nicht die Ökonomie nach dem Fleische als solche ab, sondern eine Rettervorstellung, die diesen nur ei-

²⁶ So ähnlich wiederum Vinzent, Gottes Wesen (wie Anm. 10) 186.

²⁷ Die Theologie (wie Anm. 5) 5 f.

²⁸ Vgl. auch: Gottes Wesen (wie Anm. 10) 186 f.

²⁹ Die Theologie (wie Anm. 5) 504.

³⁰ Die Theologie (wie Anm. 5) 420–422.

nen ψιλὸς ἄνθρωπος sein ließe. Hat Euseb darin nicht Markell vollkommen richtig verstanden, daß Markell die ganze Lehre von der Gottheit Christi (θεολογία) auf das Fleisch herabwürfe? – Im Übrigen muß hier genügen, nur darauf hinzuweisen, welchen entscheidenden Stellenwert die Inkarnation bei Markell hat, wenn die christologischen Hoheitstitel und ihre soteriologische Funktion, wenn die Gehalte von Prov 8,22–25; Kol 1,15f; 1. Tim. 2,5 etc. durch den Menschgewordenen realisiert werden!

Wenn Vinzent mit Frg 75(74): 200,10–15/66,22–27 zurecht bemerkt, daß für Markell der Vater und der Logos im angenommenen Fleische nicht sinnlich wahrnehmbar sichtbar werden, sondern unsere geistigen Augen, die Geistiges sehen können, durch dieses Fleisch den Vater sehen, dann eben doch nicht abgesehen von der Inkarnation. Vinzents Hinweis auf Jer 17,5 (Frg 126[100]) gehört nicht hierher, da Markell ja nie den Menschen für sich als σωτήρ betrachtet.

6. Die Eschatologie

Vinzent versteht Markell so, daß dieser sich das eschatologische Ziel von Gott und Welt so denke, das Gott und All in einer eschatologischen Selbigkeit existieren werden, die der ursprünglichen Selbigkeit entspricht (LXVIII). In Frg 47(66) übersetzt Vinzent das Stück ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἔφησεν μονάδι ὁ ἱερός Παῦλος, ἃ μὴδὲν τῇ ἐνότητι τῷ θεῷ διαφέρει folgendermaßen: „Jenes nämlich, sagte der heilige Paulus, werde zur Einzigkeit zusammengefaßt (cf. Eph 1,10), was sich nicht in Einssein mit Gott befindet, ...“ und kommentiert Anm. 57 (141): „Soteriologisch zusammengefaßt zur Einzigkeit wird Kreatürliches, was außerhalb Gottes in der Ökonomie entstanden ist, ... Jegliche ökonomische Vielfalt wird von dem einen und einzigen Gott, dem Logos und der Weisheit, gewirkt und besteht darum als Vielfalt nur im ökonomischen Wirken und ökonomisch Gewirkten, während es aufgrund des Gewirkt- und Erhaltenwerdens durch Gott letztlich *in ihm als ein Einziges besteht und aufgeht* (Hervorh. von mir).“ Diese Interpretation kommt derjenigen Isaak August Dorners nahe, nach dem die Menschheit aufhöre als Menschheit zu existieren und aufgehoben und ins göttliche Wesen gerückt und verwandelt werde³¹. Der Satz in Frg 47 sollte jedoch anders übersetzt werden: das Geschöpfliche werde „zur Monas hin unter ein Haupt gebracht.“ Aber auch Vinzents Übersetzung ist natürlich möglich, aber nicht seine Interpretation. Markell sagt hier nämlich, daß die Schöpfung eschatologisch eben nicht in derselben Einheit wie diejenige der Gottheit existieren wird. „Gott wird sein alles in allen(m)“: das ist die Hauptformel Markells. Die frei und unsterblich gewordene Schöpfung wird in einem qualitativ neuen, intensiveren, *unmittelbaren*, von Gottes Wesen ganz erfüllten Verhältnis (das Mittlertum des Inkarnierten hat ja aufgehört) eines gleichwohl *unterschiedenen* (Frg 108 [120]) Ineinanders mit Gott existieren³².

Bei den folgenden Bemerkungen zu den Frgg und der Ep. ad Iulium notiere ich als Benutzerhilfe alle Veränderungen in der Textgestaltung und in der Abgrenzung der Asterius-Frgg gegenüber Klostermann/Hansen vollständig. Bei den Überset-

³¹ Die Theologie (wie Anm. 5) 33.

³² So Vinzent noch in Pseudo-Athanasius (wie Anm. 17) 260, Anm. 455.

zungsfragen gehe ich nur auf die m. E. wichtigsten ein („statt“ bedeutet immer: Vinzents Änderungen gegenüber dem Text Klostermanns).

Frg aus der Epistula ad Flacillum: die Markellworte sollten kursiv gesetzt sein.

1(65)

197,10 Klostermann/2,3 Vinzent: ἀρξομαι ἀπό nicht: „ich beginne, aus“, sondern ich beginne von an“, bzw. „ich beginne mit.“

197,11/2,5: μονογενής: Vinzent übersetzt immer für Asterius mit „alleingeworden“ mit dem Sinn, ohne Vermittlung, nicht durch einen anderen, unmittelbar durch Gottes ewige, eigene Dynamis geworden. Besser wäre: „einziggeboren/-geworden“ oder „einzigtartiggeboren/-geworden. „Alleingeworden“ bedeutet doch im Deutschen zunächst: als Einziges überhaupt geworden.

197,15f/4,2 f.: Kursive von Vinzent gestrichen.

197,14f/4,4: ἀνθρωπικώτερον ἡμῖν nicht: „uns gegenüber“, sondern „wie bei uns“ (Dat. sociativus).

Gegen die Plazierung des Frg spricht sich Vinzent in: Die Gegner (wie Anm. 4) 297 Anm. 53, aus.

3(43)

192,18/4,19: κυρίου statt θεοῦ mit 79,2 und 89,7.

192,19/6,2: das [τὴν] vor μετὰ (von V² in 79,4 gestrichen) weggelassen.

4(1)

185,13/8,7: Ergänze im App. bei ταύτῃ das i-Subskr.

185,18/8,12: οὕτω statt οὕτω mit V. Ergänze im App. z. St.: s.

185,20/8,14: νομίζει statt νομίζοι mit V. Ergänze im App. z. St.: s.

185,21/8,15: θαύματα statt θαύμαστα mit V. Ergänze im App. z. St.: s.

185,22/8,18: μέλλει statt μέλλον(τι).

5(48)

193,25/8,20: ἐπὶ V*.

193,25/8,21: nach dem καὶ² ein τὸ eingefügt; Erg. i. App. z. St.: s.

7(42)

192,8/10,8: ἄνθρωπος gegen Klostermann mit Vinzent nicht zu tilgen. Erg. im App. z. St.: s (Vgl. Anm. 7).

192,10/10,12: Vinzent übersetzt φαίνομαι + Partizip mit „beweisen“; hier „sicherlich erwähnen“ (vgl. Anm. 8); vgl. Frgg 48(67). In Frg 75(74) trifft es aber nicht zu (siehe unten); auch nicht in Frg 89(62); allerdings in Frg 91(77).

192,12 f./10,13: zu Χριστοῦ <ῆ> Ἰησοῦ siehe oben.

192,12/10,13: διαθήκη übersetzt Vinzent mit „Testament“ nicht „Bund“ (Anm. 11).

8(49)

Konjekturen von Montagu, Rettberg und Scheidweiler werden von Vinzent nicht angeführt.

9(35)

190,25/12,5: im App. lies σκότος statt σκότος.

190,25/12,5: das β von βάθος ohne spitze Klammern zu schreiben.

190,27/12,7: γράμμα nicht mit „Ausdruck“, sondern „Schriftstück“ zu übersetzen.

10(3)

186,7/12,12: „Unterschied“ für ἐναντιότης ist zu schwach.

11(8)

186,24f/12,17f: εἰ νεώτερον ... ἐδυνήθη Vinzent glaubt fälschlich (App. und Anm. 13), ich lese nach Rettberg.

186,25/12,19: ἀρχαιότης nicht „Anfänglichkeit.“

15,3: „das seinige“ (Orthographie).

12(2)

185,27/14,9: εἰρηται: „zu verstehen sei“; nicht ganz korrekt.

16(7)

186,22f/16,9: συμβαίνει nicht übersetzt.

17(86)

203,26/16,11: ἐκ τῶν θειῶν γραφῶν von Vinzent kursiv; ebenso

203,27/16,12: τοὺς σοφωτάτους. Die erste Kursive ist ungerechtfertigt, da dies weder das Zitat noch Referat von Asteriusworten, sondern Polemik Markells ist. Vinzents Bemerkung in Anm. 19: „Leider geht durch die inkonsistente Übersetzung dieses Asteriusteils bei K. Seibt, ... für den Leser verloren, daß dasselbe Zitat des Asterius von Markell ... zweimal ... angeführt wird“ ist unzutreffend, da dieser Bezug im Kommentar ausführlich hergestellt wird, vgl. Die Theologie (wie Anm. 5) 284 f. Meine leichte Übersetzungsänderung entspricht der Interpretationsnuance, die Markell hier dem ἀπεφήνατο des Asterius geben will: es soll hier nicht bloß ein „Darlegen“ oder „Verkünden“ meinen, sondern eine „Ansicht erklären“. 203,30/16,15 f.: merkwürdigerweise verzichtet Vinzent gerade hier auf Kursiven (vgl. Anm. 20), obwohl sie bei δόγμα und bei ἀπὸ τῆς οἰκείας ἐαυτῶν προαίρεσεως durch Asterius-Frg 7, bzw. das Zitat aus dem Paulinus-Brief gedeckt wären. Allerdings zeigt die Wendung οἰκεία ἐαυτῶν προαίρεσεως, die ja Paulinus wörtlich nicht verwendet, beispielhaft, wie Markell in seinen Referaten meistens die Worte seiner Gegner zwar aufnimmt (hier: ἀφ' ἐαυτῶν), sie aber polemisch ausdeutet, verbiegt, verändert.

20(38)

191,15/20,7: ὑπόθεσις statt ὑπόστασις. Diese Konjekture (ὑπόστασις) hat eine recht bewegte Geschichte hinter sich. Von Montagu gemacht, wurde sie von Klostermann gestrichen, von Scheidweiler wiederaufgenommen, von Hansen wie Klostermann gestrichen, von Grillmeier wieder in ihr Recht gesetzt, von mir ebenfalls, von Vinzent wieder rückgängig gemacht. Vinzent zieht Frg 20 einmal als Beleg für eine zweite Hypostase, zum andern als Beleg für eine zweite Hypothese heran (S. XXXIX, Anm. 94 und 96). Daß ὑπόστασις richtig ist, geht aus CM I,4,12: 22,5 hervor.

191,15/20,7: μαθεῖν statt μάτην läßt Vinzent stehen: „...wagte er (scil. Origenes) zu lernen, eine zweite Grundlage des Logos zu beschreiben.“ Vinzent (Anm. 25) will an μαθεῖν festhalten, damit eine Pointe des Markell erhalten bleibe, nach der Markell sagen wolle, auch Origenes habe seine Lehren nicht aus der Schrift, sondern „gelernt“, nämlich von Platon. Darum geht es hier aber nicht, sondern erst in Frg 22(88) und nicht, wie Vinzent schreibt, in Frg 21(39). Hier geht es um die andere Quelle der Dogmen der Gegner des Markells: nämlich das Selbsterdachte. Diese Quelle erwähnt Markell im vorangehenden Frg 19. Noch wichtiger aber ist der direkte Anschluß in Frg 21: „...daß Origenes, als er dies schrieb, eigene Meinungen („Dogmen“) gebrauchte, ...“.

21(39)

191,23/22,1: ἐξ οὗ δύναται πατήρ εἶναι υἱοῦ. Besser: εἶναι οὐ <γίνεται πατήρ> mit Rufin (Pamphilus, Apol. pro Orig. 3) und anderen. Gegen Vinzent (Anm. 28) geht dadurch nicht verloren, daß Markell hier einen Text des Origenes bringen will, in dem sich dieser selber widerspricht, weil Origenes hier die Anfangslosigkeit des Sohnes bezeuge.

191,27/191,27: εἴ τι mit V statt εἴποιμι.

191,25–28/22,2–6: vgl. unbedingt: Die Theologie (wie Anm. 5) 282 f. und Anm. 30
 Vinzent: Vinzent kritisiert an meiner Übersetzung, daß (1) ich „in strikter Übernahme der unkorrigierten Version der Handschrift“ übersetze; (2) ich im Hauptsatz ein „dies“ ergänzte, das nicht da stünde und (3) meine Übersetzung nicht meiner eigenen grammatikalischen Analyse entspräche. Dazu ist zu sagen: Das „dies“ ist in der Übersetzung weglassbar, ist aber durch das zweimalige τοῦτο (Z. 25/Z. 2 f) mehr als gerechtfertigt. Meine grammatikalische Analyse gibt Vinzent nicht vollständig wieder (ebd. 283, Anm. 143). Schließlich: was wäre der Sinn von „...so daß nicht einmal Origenes selbst irgendwie Rechenschaft ablegt?“ in vorliegendem Argumentationszusammenhang?

23(125)

212,24f/24,6: τὰ ὑπομνήματα γράψαντες: Mit Vinzent wohl besser „Kommentatoren“ nicht „Geschichtsschreiber“.

212,30/24,12: μὴ μαθὼν statt μὴν ἂ θῶ.

213,27/26,24: τοῖς παχέσ (<ν ὥς> τε statt τοῖς + παχέως τε.

In Anm. 39 kritisiert Vinzent meine Übersetzung in genau dem Sinn, den ich meine; vgl.: Die Theologie (wie Anm. 5) 302.

26(9)

186,31/30,1: τὴν ἀρχὴν τῆς θεότητος: Vinzent nimmt Kursive zurück; vgl. Pseudo-Athanasius (wie Anm. 17) 150, Anm. 60.

186,32/30,2: βουλόμενς statt βουλόμενον.

28(10)

187,3/30,9: τῇ κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ διαφέρει πραγματεία: kann nicht mit „Tatsache, daß er ein Mensch ist“ übersetzt werden.

29(11)

187,10/32,1: ὁ θεός statt θεός. Erg. i. App. s. v.: s.

30(13)

187,16/32,3: μέλλουσιν: gerecht wandeln „werden“; besser „wollen.“

31(14)

187,19/32,6: ἐσχήκαμεν: die wir eingeschlagen haben (?).

35(17)

188,1/34,7: im Zitat von 1. Kor. 3,11: θεῖναι besser auch mit „legen“ zu übersetzen.

36(18)

Vinzent fügt bei γεγενῆσθαι immer in spitzen Klammern noch ein zweites „v“ ein. Anm. 46 ist vorne doppelt. 51 fehlt vorne. Deswegen ist zwischen Anm. 46 und 50 vorne, hinten immer diesselbe Zahl + 1 aufzuschlagen.

37(19)

188,13/36,3: Vinzent übersetzt so, daß Objekt des Gründens nicht die Ökonomie Christi nach dem Fleisch, sondern Christus ist. – προωρίσατο als Zitat von Eph 1,5 markiert.

188,14/188,14f: Vinzent zieht „im Heiligen Geist“ zu „bestimmt ist“ und nicht zu „spricht im voraus“. Wegen der Wortstellung besser nicht als Aufnahme des κατὰ πνεῦμα aus Röm 1,4 zu verstehen. Vinzent möchte Anm. 47+1 ET I,20: 96,17 f. für seine Interpretation reklamieren. Diese Ausführungen Eusebs stehen aber in keinem Zusammenhang mit diesem Frg, sondern mit Frg 96(50).

38(20)

siehe oben.

188,16/36,6: ἐπ' ἐσχάτων: kursiv.

188,16f/36,6: ein τὸ eingefügt gemäß Konjektur Klostermann.

188,17/36,7: ὥς διὰ. Vinzent (Anm. 49+1) ist gegen einen konsekutiven Sinn. Die ausgedrückte Folge ist, daß Markell hier aus der Realisation des neuen Mysteriums zu den letzten Zeiten folgert, daß es eben deswegen, wegen der Verwirklichung zu den letzten Zeiten, folgerichtig ist, daß Prov 8,23 so ausgelegt werden kann, daß es die Vorherbestimmung dieses Mysteriums vor diesem (scil. letzten) Ἄον meint. Eine kausale Konstruktion paßt nicht, weil Markell hier eben nicht aus der Prädestination die Erfüllung folgert. Das Gefälle der Argumentation von Frg 33(16) an bis hierher besteht vielmehr darin, daß erst der „tatsächliche Erweis“, d.h. die wirklich geschehene Ökonomie nach dem Fleische, eine prädestinatorische Exegese von Prov. 8 rechtfertigt. Markell argumentiert hier also nicht aus der Perspektive des vorhersehenden und erwählenden Gottes, der natürlich vorher vorhersieht, bevor er erfüllt. Vielmehr folgert er umgekehrt aus dem geschehenen Ereignis die stattgehabte Prädestination.

188,18/36,8f: τὸ κατὰ σάρκα statt τὴν σάρκα. Pseudo-Athanasius (wie Anm. 17) 283, Anm. 548 noch τὴν σάρκα.

41(23)

188,29/38,6: τύπους nicht gut mit „Urbildern“ übersetzt. Typologie ist nicht platonisch gedacht, da die „Typen“ nicht die wirkliche Seinshaftigkeit besitzen, sondern Vorausbilder der späteren realen Erfüllung sind.

42(24)

189,4/38,9: κατὰ σάρκα γένεσις nicht mit „Fleischwerdung“ übersetzbar, da es hier eher um das „Geschehen nach dem Fleische“ geht.

43(25)

189,7/38,12: μαθητεύσατε: nicht mit „lehrt“, sondern „macht zu Jüngern“ zu übersetzen; nicht Mt 29,18, sondern 28,18.

46(89)

204,22/40,9: γραφῶν eingefügt, so daß zu übersetzen wäre: „die Leser der heiligen Schriften“ statt „die Erstbesten der Heiligen.“ Unnötig und auch nicht ganz logisch, da es hier nicht um das Finden neuer Belegstellen geht, sondern um die Auslegung (vgl. Anm. 54). Die Heiligen, wie Vinzent selber bemerkt, ist stehende Wendung Markells.

Vinzents Ausführungen in Anm. 55 zu προαιρέσεις sind richtig. Doch gerade deswegen sind „Willkürlichkeiten“ eine angemessene Übersetzung.

47(66)

siehe oben.

48(67)

197,32/42,10: δὲ in spitzen Klammern gestrichen.

198,10/44,6: λαμβάνει statt λαμβάνοι. Erg. i. App. s. v.: s.

49(68)

198,12/44,9: nach Εὐαγγέλιον ein λέγει eingefügt.

198,13/44,10: ἔφη statt ἔφησεν.

51(90)

Asterius-Gut vermehrt, vor allem durch den ἵνα-Satz (= Asterius-Frg 11); ist aber m.E. Polemik Markells. Siehe oben.

52(91)

204,32f/46,6: Zitat aus Kol 1,15 kursiv, weil Vinzent hier als Subjekt des ἐπιφέρει nicht den Apostel, sondern Asterius sieht (Anm. 63). Das paßt nicht, weil Markell sofort seine inkarnatorische Exegese anschließt. Nach Vinzent würde also Markell die Hinzufügung von „der das Bild des unsichtbaren Gottes ist“ durch Asterius mit einer inkarnatorischen Exegese belegen, die Asterius sonst nicht hat.

204,33 f./46,7 f.: τὸ πλάσμα mit „das“, nicht mit „ein“ Gebilde übersetzen.

54(93)

205,5 f./48,5 f.: Aufgrund m. E. falscher Asteriuszuschreibung in Frg 52 gehöre der „αἰ-γάρ-Satz“ dem Asterius. Vinzent selber spricht von Wahrscheinlichkeit (Anm. 65; vgl. XLIX, Anm. 139).

55(94):

205,10/48,11: πανταχόθεν. Vinzent kritisiert meine Übersetzung „allseits“ und übersetzt selber „von überall her“. Das ist ganz in Ordnung. Dann aber folgert er in nicht nachvollziehbarer Weise aus meiner Übersetzung, daß ich nicht meinen könnte, daß mit dem „allseits“ die Zeugnisse des Alten und Neuen Testaments gemeint sein könnten (Anm. 66+69).

205,15/48,16: ἡξιώθημεν: „gewürdigt wurden“ ist richtig. Markell drückt eben hier genau das Gnadenhafte, Unverdiente und uns Auszeichnende dieser Erkenntnis aus, die uns umsomehr verpflichtet, dem durch das Bild Joh 10,30 sprechenden Logos einfältig Glauben zu schenken.

57(28)

siehe oben.

58(30)

Vinzent streicht die Klammer.

60(29)

189,23/52,14: Vinzent kürzt hier des Asteriusreferat bzw. -zitat τὴν πρώτην αὐτοῦ κτίσιν bis auf κτίσιν. Anm. 73 hält er meine Bewertung (Die Theologie 349, Anm. 422), daß hier Polemik Markells vorliege („Asterius sprach im Anschluß an Ps 109,3 sicher von Zeugung“) für falsch, wertet aber Pseudo-Athanasius (wie Anm. 17) 379, Anm. 924 den Begriff der „ersten Schöpfung“ als markellische Sprache.

189,24/52,15: κατὰ σάρκα γένεσις immer mehr als nur „Fleischwerdung.“

66(36)

siehe oben.

190,32 f./56,5 f.: Vinzent übersetzt: „denn zu sagen“ anstelle: „nicht zu sagen“.

70(52)

194,11+13/60,4+6: Die begründenden „γάρ“- Sätze sind zu kennzeichnen, entweder mit Klammern wie Klostermann oder mit Gedankenstrichen oder mit Komma. Die gesamte Konstruktion hängt nicht, wie Vinzent meint, von dem letzten γάρ φησιν ab. Wovon das ἵνα abhängt, wissen wir nicht, weil der vorangehende Text fehlt. Das Schlußzitat Joh 10,38 stellt das zweite Glied der Begründung für Joh 1,1c dar, die ganz parallel zu den Begründungen für Joh 1,1a und Joh 1,1b aufgebaut ist, bis auf ihre Doppelgliedrigkeit.

71(53)

190,13/60,13: γενέσεως ... τοῦ λόγου als Asteriusworte.

73(71)

siehe oben.

74(73)

199,4/62,15: εἰρηκέναι τὸν σωτῆρα nimmt Vinzent zusätzlich zum Asteriuszitat hinzu.

199,9/64,6: Vinzent korrigiert mich hier richtig: das πρῶτον bezieht sich nicht auf συμφωνοῦντος (Anm. 90).

75(74)

Die unpersönlichen Ausdrücke des Könnens und Müssens müssen unreal oder potential übersetzt werden, samt abhängigen Partizipien (!).

199,27/64,25: gemäß der Interpretation Vinzents, nach der Asterius auch von „getrennten“ Hypostasen geredet hat, müßte das Stück δύο ὑποστάσεις διηρημένους auch ein Asteriuszitat sein (vgl. Frgg 85, 91, und 97).

199,28 f./66,1 f.: πλεονεκτῶν ... φαίνεται nicht mit „beweisen“ übersetzbar (vgl. oben zu Frg 7).

199,36/66,10 f.: εἰρηκότα τὸν σωτῆρα + Zitat von Joh. 10,30 zum Asteriuszitat hinzu. 200,8/66,21: ἐνότης kann nicht mit „Einzigkeit“ übersetzt werden. Hier wird deutlich, daß die Redeweise von der Einzigkeit nicht paßt. Der Gegenbegriff zu ἐνότης ist hier „Nichtübereinstimmung“, also muß ἐνότης „Einheit“, „Einheitlichkeit“ oder „Einwilligkeit“ (nicht Übereinstimmung!) heißen.

76(103)

siehe oben

207,26 f./68,2 f.: ποιητὴν ἀπάντων τὸν θεὸν ... εἶναι als Asterius-Zitat.

207,28/68,4 Vinzent: τὰ δὲ dürfe nicht mit „das übrige“ übersetzt werden, weil dann Gott und das Gewordene auf eine Stufe gestellt würde: was ich nicht verstehe (Anm. 102).

77(104)

Asterius-Zitat vermehrt.

78(105)

Vinzent richtig, daß das καὶ καὶ hier besser mit „sowohl/als auch“ übersetzt werden sollte (Anm. 106).

80(107)

208,16: $\sigma\epsilon$ im Zitat Joh 12,28 fehlt im Nt; von Vinzent nicht mehr verzeichnet.

83(110)

Vinzent läßt aufgrund der Anregung Klostermanns das beginnende $\delta\tau\iota$ weg. Daß dies unrichtig ist, läßt sich eindeutig belegen: (1) es gibt in CM und ET keine einzige Präsentationsformel des Euseb, die mit $\delta\tau\iota$ endet; (2) dafür gibt es 7 Zitierungen von Frgg oder Fragmentteilen, die mit $\delta\tau\iota$ beginnen. Das sind Frgg 4(1); 21(39); 53(92) in CM II,3,26: 49,19; 77(104) in ET I,17,2: 77,15 f. (bzw. 14 f.); 86(64) in ET II,21,5: 130,34–131,2; 92(78) und 105(117). (3) Das Teilstück von Frg 53(92) läßt Euseb – was am vollständigen Text überprüfbar ist, – mit $\delta\tau\iota$ beginnen; (4) dasselbe gilt für das Stück aus Frg 77(104). Hier druckt Klostermann das $\delta\tau\iota$ als Wort Eusebs, obwohl es der vollständige Wortlaut eindeutig als Wort Markells ausweist. Durch (3) und (4) haben wir also direkte Beweise, daß Euseb Frgg mit $\delta\tau\iota$ -Nebensätzen beginnen ließ.

84(127)

Mit oder ohne $\alpha\upsilon\tau\eta\gamma$ ist der Sinn hier natürlich, daß der Logos das Fleisch oder den angenommenen Menschen zur Rechten des Vaters gesetzt hat. Wäre der Logos das Subjekt des Sitzens, dann müßte übersetzt werden: „und daß er wie ein gewundener (gekrönter) Siegeskranz zur Rechten des Vaters sitzt.“ Vinzents Übersetzung: „und daß er wie einer mit dem Siegeskranz gekrönt...“ würde den dat. instr. für den $\sigma\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\nu\omicron\varsigma$ verlangen.

85(63)

Vinzent nimmt den mit $\omicron\upsilon\tau\omega$ beginnenden Partizipialsatz zum Asteriusfragment hinzu. Zur Kritik siehe oben.

87(61)

196,21/76,8: (Anm. 113): $\tau\iota\nu\iota$ nicht „für jemanden“, sondern auf $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota$ zu beziehen, da der folgende Satz parallel konstruiert ist. Das dortige Pendant ist $\omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\iota$.

89(62)

196,25/78,2: $\acute{\omicron}\varsigma$ statt $\acute{\omicron}\sigma\alpha$.

91(77)

Anm. 118 vorne doppelt; 123 fehlt: daher hinten von 118/2 bis 122 hinten +1.

201,33/80,9f: zum Asteriuszitat hinzu: $\tau\acute{\alpha}$ τῆς νέας διαθήκης ... εἰδέναι μυστήρια.

201,33f/80,11: ἀναπλάττειν: sollte nicht kursiv in der Übersetzung sein; besser mit „erdichten“ als mit „erschaffen“ zu übersetzen.

Anm. 119+1: zur vom Vater „getrennten“ Hypostase vgl. oben.

92(78)

202,16 f./82,8 f.:

ein gegenüber Klostermann neues Asterius-Fragment.

93(79)

202,22/82,15: das von Klostermann nach LXX konjizierte $\eta\mu\acute{\omega}\nu$ gestrichen.

95(55)

194,27/84,4: $\delta\omicron\kappa\epsilon\iota$ mit „es ist eine Meinung“ zu schwach von Vinzent wiedergegeben; besser „richtig erscheinen“ (vgl. Anm. 129).

97(76)

200,25/86,3 f.: δύο ῥήσεις: gegen Vinzent doch mit „Satzteile“ wiederzugeben, denn Markell geht es um das „Ich“ eben in beiden Satzteilen. Anschließend geht es ihm um die beiden Worte „Ich bin“; hier paßt „Satzteile“ nicht so gut (Anm. 131).

200,26/86,4: σημαίνουσιν: Vinzent: anzeigen; ich: andeuten. Das „Andeuten“ meint Markell natürlich affirmativ. Die Steigerung ist dann das folgende μαρτυρεῖσθαι (Anm. 132).

200,35/86,14: δύο θεοὺς εἶναι: Zusatz zu den Asteriustexten.

201,12/88,4: ebenso δύο θεοὺς ὑποστάσει διηρηένους ... εἶναι.

98(58)

195,19/88,22: εὐπρεπὲς kann nicht wie von Vinzent mit „rechters“ übersetzt werden.

195,22/90,1: νοητῶς besser mit „geistig“ als „vernünftig“ hier zu übersetzen.

99(111)

Vinzent kritisiert meine mit Bedacht abwechselnde Übersetzung von βασιλεία: Königreich, Königsherrschaft, Königtum: daraus folgert er, daß ich nicht richtig interpretiere. Meine variierende Übersetzung fängt die beiden Nuancen ein, die alle im Begriff Basileia bei Markell stecken: Bereich und Macht. Königtum verbindet beides (Anm. 144).

101(113)

209,8/92,4: βασιλεύσει; erg. im App. bei βασιλεύειν: s.

209,12/92,9: τέλος hier eventuell auch nach Vinzent gut mit „Ziel“ übersetzen.

105(106 Vinzent, 117)

Vinzent tauscht Frgg 105 und 106. Meine Stellung sinnvoller, da Joh 6,61b-63 in Frg 105(117) so angesprochen wird, daß es neu eingeführt wird.

211,1/98,15: ἡ δὲ ἐμελὲν statt ἡ αἰῶνα μέλλοντα.

Vinzent bemerkt richtig, daß ich wegen Homoioteleuton 210,20–23/96,20–98,3 in der Übersetzung ausgelassen habe.

106(105 Vinzent, 118):

211,12/96,1: ἀψάμενος nicht „berühren lassen“, da ἅπτω in der Regel medial verwendet wird.

108(120)

211,24/100,14: hier ἐνότης richtig mit „Einheit“ übersetzt.

109(121)

212,6/102,14: πάντα δι' αὐτοῦ γένηται. Auch wenn hier ein Zitat von Joh 1,3 vorliegt, ist γένηται besser mit „geschehe“ zu übersetzen, da Markell hier nicht nur an die schöpferische, sondern auch an die konservierende und erlösende und vollendende Tätigkeit des Logos im gesamten Geschichtsverlauf denkt (Anm. 155).

110(60)

Klammern weggelassen.

196,4/104,2: Verbessere im App. τὰ] + τῆς. Et III 3(153,13; 156, 16): richtig: τὰ] + τε. 107,25 / καὶ + τὰ 153,12; 156,16 / ἐπὶ + τῆς 153,13; 156, 16.

113(96)

Asterius-Gut vermehrt.

206,1+4/106,10+13: das m. E. mit V zu lesende \acute{o} vor $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ nimmt Vinzent nicht auf. Markell verändert hier polemisch den Sinn, den Asterius meinte. Durch die Einfügung des Artikels vor „Herr“ und „Gott“ handelt es sich jetzt bei dem gezeugten Herrn und Gott um ein und dieselbe, Vater und Sohn umgreifende Gottheit; vgl.: Die Theologie (wie Anm. 5) 445 mit Möhler.

117(82)

Referat Markells aus dem Brief des Eusebius von Cäsarea an Euphrat von Balan-
eä neu markiert. Der Zusatz ist aber eindeutig Polemik Markells (203,3f/110,1 f.).

203,4/110,2: $\delta\iota\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\alpha$ kann nicht mit „unterscheiden/unterschieden“ übersetzt werden, das ist zu schwach. In der Epistula ad Iulium (126,1) übersetzt Vinzent daher auch richtig mit „trennen“.

118(85)

203,22/110,8: $\tau\eta\varsigma$ statt $\tau\omicron\iota\varsigma$. In der Übersetzung übersetzt er aber $\tau\acute{o}\nu$.

Anm. 167 lies $\acute{o}\delta\acute{o}\nu$ statt $\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma$.

119(99)

Vinzent nimmt zum Fragment ein Eusebiusreferat von Markellgut hinzu aus CM I,4,42: 26,27–29/110,12–14 Vinzent. Dies sollte in einem anderen Schriftbild geschehen. Ferner müßte es dann vollständig sein und es müßten CM I,4,45: 27,14–17 und CM I,4,48: 28,3–5 auf dieselbe Weise dargestellt werden, sowie CM I,4,50: 28,13 f., das auch bei Frg 121 angehängt ist.

206,21/112,5: $\acute{\epsilon}\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\sigma\sigma\eta\mu\acute{o}\nu\eta\sigma\epsilon\nu$: Alle Ausg. nur mit einem \omicron .

zu Anm. 169: inwiefern durch meine Interpunktion der Zusammenhang und der Gedankengang in Frg 119 nicht mehr zu erkennen sei, ist mir nicht klar. Die Theologie (wie Anm. 5) 457 schreibe ich: „Die Maßlosigkeit der Invektiven Markells zeigen insbesondere Frg 119(99,88) mit der Behauptung, seine Gegner seinen geistlich tot...“

121(40)

CM I,4,50: 28,13 f. angehängt.

Zum Paulinus-Zitat siehe oben (vgl. Anm. 172).

123(32)

Gegnerisches Fragment anders abgetrennt. Nur notiert Vinzent meine Lesart falsch: 190,9/114,14: ich lese $\omicron\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$, $\acute{\omega}\varsigma$. – $\epsilon\iota\varsigma$ - $\epsilon\iota\varsigma$ kann hier nicht jeweils mit „einzig“ übersetzt werden.

Anm. 175 vorne doppelt im Text; ab 176 vorne muß hinten immer 1 hinzugezählt werden.

124(80)

Narziß-Zitat vermehrt. Zitat von Gen 1,26 auch als Worte des Narziß von Neronias.

202,32/116,8: $\kappa\alpha\iota$ nicht mehr zum Zitat von Gen 1,27.

125(72)

Asterius-Frg 39 verändert Vinzent gegenüber seiner Ausgabe.

198,25 f./116,12 f.: Einfügung von \acute{o} $\sigma\omega\tau\eta\rho$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ gemäß Frg. 74(73) erscheint sinnvoll.

126(100)

Asteriusreferate und -zitate anders abgegrenzt.

206,32/116,16: παλαιάς ... ὥδιος nicht „altbekannte“ Wehe. Markell bezieht sich auf irgendeine Beleidigung, die Euseb einmal erlitten hat.

207,2/118,7: ἄνθρωπον muß hier mit „ein Mensch“ übersetzt werden

207,7/118,8: μόνῃ kann hier nicht mit „alleinige“ wiedergegeben werden.

Vinzents Ausführungen sind unhaltbar (Anm. 183; vgl. LXX): „Korreakterweise bestätigt Markell in frg 128(102), daß Eusebius nicht offen behauptete, der Retter sei (bloßer) Mensch, aber er hebt hervor, daß seine Aussagen doch diese Tendenz hatten.“

127(101)

Klammern weggelassen.

128(102)

207,22/120,1 mit Hansen: προσσχών statt προσχών.

Epistula ad Iulium

214,29/124,20: τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν: kursiv.

214,34/126,3: Konjektur (καὶ) fallengelassen.

214,35/126,4: ὡς καὶ τὰ πάντα: kursiv.

215,2/126,6: διορίζοντες ... πατρός: kursiv.

215,10/126,15: [τὰ] (1): Streichung Klostermanns revidiert.

215,27f/128,13–15: δύο θεοὺς εἶναι νομίζειν und τὸν λόγον μὴ εἶναι θεὸν ὁμολογεῖν: kursiv.

215,31/128,17: ἡ statt ἧ. Ungelenke Übersetzung: „...“, daß der Sohn ungeteilt und ungetrennt vom Vater die Kraft ist.“

Fazit: eine sorgfältig gearbeitete und willkommene Ausgabe, die nun erlaubt, den griechischen Text der Frgg im ursprünglichen Duktus des Buches Markells zu lesen (trotz des obligatorischen und beherzigungswerten Hinweises XCIX), die mehrere gute neue Übersetzungsvorschläge bringt und vor allem beim Thema „Asterius“ ihre Stärke hat. Belastet ist sie stellenweise mit unnötiger Polemik gegen den Rez. (z.B. im Blick auf dessen Bemühungen um die Markellischen Pseud-Athanasiana) und etwas forciert wirkenden Abgrenzungsbemühungen. Eine wissenschaftliche Stilfrage ist es, daß sie bei der Präsentation der Frgg nicht das Namenskürzel dessen nennt, dem sie ihre Existenz verdankt. Ein Fall für das Urheberrecht ist es schließlich, daß am Schluß des Buches in der Synopse die neue Zählung unter dem Namen Vinzent firmiert.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Becker, Winfried / Christ, Günter / Gestrich, Andreas / Kolmer, Lothar: *Die Kirchen in der deutschen Geschichte*. Von der Christianisierung der Germanen bis zur Gegenwart. Schriftleitung: Peter Dinzelsbacher (= Kröners Taschenausgabe Bd. 439), Stuttgart (Alfred Kröner) 1996, XV, 692 S., Ln. geb., ISBN 3-520-43901-8.

Aus der renommierten Reihe „Kröners Taschenausgabe“ des Stuttgarter Alfred Kröner Verlages ist eine Veröffentlichung vorzustellen, die auch kirchengeschichtliches Interesse finden dürfte. Es handelt sich um einen Überblick über die Geschichte der Kirche in Deutschland, der in der Spätantike einsetzt und bis in die neunziger Jahre unseres Jahrhunderts reicht.

Die Gesamtkonzeption steht unter der Schriftleitung von Peter Dinzelsbacher, dem durch zahlreiche Publikationen über Frauenmystik, Religiosität und Mentalitätsgeschichte bekannten Mediävisten. Sein Vorwort, das die Darstellung einleitet, überrascht. Darin wirft Dinzelsbacher nicht nur die Frage auf, „ob die Christianisierung Europas den Menschen mehr Glück oder mehr Leid gebracht hat“ (XIII), sondern er verschweigt auch nicht, daß aus seiner Sicht die Antwort zu Ungunsten des verhandelten Gegenstandes ausfallen müsse: „Werden Inquisition und Hexenverfolgung, Judenhaß und Religionskriege, Höllen- und Dämonendogmen von Friedensstiftung und Armenfürsorge, Arbeitsethos und Sozialdisziplinierung, Paradieseshoffnung und Liebesgebot aufgewogen?“ (XIII) In einem Zusammenhang mit der hinter diesen Stereotypen sichtbar werdenden Wertung der Geschichte ist offenbar die Auswahl der Mitarbeiter zu sehen. Dinzelsbacher betont, er habe „bewußt keine Theologen eingeladen, sondern Autoren, die als Historiker an geschichtswissenschaftlichen Institutionen wirken und ausgewiesene Kenner der jeweils von ihnen dargestellten Epoche sind“ (XV). Weiter heißt es: „In den deutschsprachigen Ländern gehören alle

universitären Lehrstühle für Kirchengeschichte theologischen Fakultäten und sind in der Praxis nahezu ausnahmslos Priestern bzw. ordinierten Pfarrern vorbehalten.“ Die Folge sei, daß „auch gegenwärtig der Großteil der einschlägigen Publikationen von konfessionell gebundenen Theologen verfaßt“ werde (XV). Theologie ist nach dem Urteil Dinzelsbachers offenbar von Apologetik, Konfessionalität und Parteilichkeit bestimmt und darum für wissenschaftliche Arbeit ungeeignet. Warum er freilich den Kirchengeschichtlern verweigert, was er für sich selbst und seine Mitarbeiter in Anspruch nimmt, „daß auch der Historiker von seinem spezifischen Vorverständnis ausgeht“ (XV), bleibt ohne Antwort.

Der erste Teil (1–196), das Mittelalter, wird von Lothar Kolmer, dem in Salzburg lehrenden Mediävisten verantwortet. Die Darstellung ist chronologisch aufgebaut. Nacheinander werden der Übergang von der Spätantike ins Mittelalter, die Zeit der Merowinger (5.–8. Jh.) und der Karolinger (8./9. Jh.), die Ottonisch-Salische Reichskirche (10./11. Jh.), der Investiturstreit (11./12. Jh.), die Laien unter der Herrschaft der Kirche (12./13. Jh.), der Verlust der päpstlichen Herrschaft (13./14. Jh.), die Suche nach einem neuen Gleichgewicht (14./15. Jh.) und schließlich die Laienfrömmigkeit im Spätmittelalter beschrieben. Die Ereignisse der politischen und der kirchenpolitischen Geschichte stehen im Vordergrund, aber auch Aspekte des gemeindlichen Lebens und der Frömmigkeitsgeschichte werden angesprochen. Die Theologiegeschichte erscheint hingegen nur am Rande, was sich etwa bei der Darstellung der karolingischen Renaissance zeigt, in der die großen theologischen Kontroversen ebenso unerwähnt bleiben wie die Bedeutung der Klosterschule von Fulda für die Bibelauslegung (45 ff.). Daß die Darstellung äußerst kurz gehalten ist, versteht sich bei der Konzeption des Buches von selbst. Bisweilen werden allerdings Personen und Themen so sehr verkürzt, daß dies auf Kosten des Verständnisses geht. So wird

Benedikt von Nursia zum Vater des christlichen Arbeitsethos erhoben (16), nicht aber darauf hingewiesen, daß die Arbeit für ihn in einem spirituellen Zusammenhang steht. Von Caesarius von Arles werden die Predigten herangezogen, um den Widerspruch zwischen kirchlicher Norm und gesellschaftlicher Realität in der Ehe zu zeigen; über seine Bedeutung als Bibelausleger, Klostergründer und Liturgiker hingegen fällt kein Wort (32). Über Bernhard von Clairvaux erfahren wir, daß er „als Kreuzzugsprediger rastlos im Einsatz“ war (115), in das Kloster Cîteaux eintrat, Clairvaux gründete und zur schnellen Ausbreitung des Ordens beitrug (125). Seine Theologie, seine Mystik, seine Spiritualität aber werden nicht angesprochen. Hildegard von Bingen, die vermutlich bedeutendste Frau des hohen Mittelalters, findet keine Erwähnung. Das Bild, das von den Bettelorden entworfen wird, ist nicht nur lückenhaft, sondern auch einseitig. Wir erfahren, daß das Papsttum die Bettelorden „zur eigenen Propaganda“ eingesetzt habe, woraufhin die königliche Seite „mit restriktiven Maßnahmen“ geantwortet habe, „was zu einer Stagnation der Konvente“ geführt habe (124). Sodann wird darauf hingewiesen, daß die Franziskaner als „Zwangsmittel der kirchlichen Orthodoxie“ eingesetzt wurden, um die Katharer zu bekämpfen (131), wobei Kolmer sie an dieser Stelle wohl mit den Dominikanern verwechselt. Erst an dritter Stelle wird, wenn auch nur in Stichworten, darauf hingewiesen, daß es Franziskus darum gegangen sei, das Leben der Apostel nachzuahmen, in Armut zu leben, sich durch Bettel zu ernähren und die Wanderpredigt zu praktizieren (132). Über seine Persönlichkeit, Herkunft und Bekehrung, den Rückzug in die Einsamkeit, die Christusvisionen, die Naturfrömmigkeit und das missionarische Wirken erfahren wir jedoch nichts. War es die unvermeidliche Kürze, die der Darstellung eine gewisse Äußerlichkeit, eine am Faktischen orientierte Distanziertheit verliehen hat? Oder kommt hier das Verständnis der Kirchengeschichte zum Tragen, das Dinzelsbacher in seinem Vorwort angedeutet hat?

Der zweite Teil (197–382), der das Konfessionelle Zeitalter zum Thema hat, stammt aus der Feder von Günter Christ, dem emeritierten Kölner Historiker der Frühen Neuzeit. In seiner Darstellung verbinden sich chronologisches und thematisches Vorgehen. Am Beginn steht eine Skizze des politischen Gefüges von Kaiser, Papst und landesherrlichem Kirchenregi-

ment an der Wende zur Neuzeit (Kap. 1). Leben und Wirken Luthers, Zwinglis und Calvins (Kap. 2) sowie eine Darstellung der Nebenströmungen der reformatorischen Bewegung (Kap. 3) schließen sich an. Anschließend werden der Aufstand der Reichsritter, der Bauernkrieg und das Wirken Thomas Müntzers behandelt (Kap. 4). Ein weiterer Abschnitt beschreibt die Durchsetzung der Reformation in Wittenberg sowie in den Territorien und Städten des Deutschen Reichs (Kap. 5). „Die Antwort des Katholizismus“ wird hinsichtlich der Haltung der Theologen (Johannes Eck, Konrad Wimpina u.a.), der katholischen Kirche (Konzil zu Trient, Jesuitenorden) und der geistlichen Obrigkeiten (Fürstentümer, Erz- und Hochstifte, Domkapitel) beschrieben (Kap. 6). Sodann folgt eine Darstellung der „weltlichen Stützen des Katholizismus“, der Wittelsbacher und der Habsburger (Kap. 7). Der folgende Abschnitt geht auf das Verhältnis von Kaiser, Reich und Reformation ein, wiederum in einer zeitlichen Zusammenschau, die von den frühen zwanziger Jahren bis zum Dreißigjährigen Krieg führt (Kap. 8). Der Schlußabschnitt thematisiert die vielfältigen Wirkungen des Reformations, die Geschichte der Universitäten und die Frömmigkeitspraxis im 16. Jh. Den Schluß bilden, etwas überraschend, Hinweise zu den Hexenverfolgungen. Die Fragen, die die Darstellung von Christ aufwirft, betreffen die theologiegeschichtlichen Aspekte. So wird der Ablaßstreit zwar zutreffend beschrieben, über Luthers Thesen und damit den theologischen Grund des Streites aber fällt kein Wort (221/3). Gleiches gilt für die Hauptschriften des Jahres 1520 (224–226), Melanchthons Loci (226, 228), Zwinglis Disputationen (235) oder Calvins Institutio (238), die nur dem Titel nach erwähnt werden. Gleichzeitig läßt der Verfasser Sympathien, deren Begründung man gerne erfahren würde, erkennen. In der Auseinandersetzung von 1525 wird Erasmus eine „maßvolle, entgegenkommende Stellungnahme“, Luther aber eine überzogene „Schärfe“ (227) attestiert. Die Lehrauseinandersetzungen im Luthertum, über die der Leser viele Namen, aber nur wenig Inhaltliches erfährt, werden zu einem Lehrstück für „Gehässigkeit“, „Beschimpfungen“ und „Intoleranz“ (229). Ein zweites Beispiel für Wertungen bietet die Darstellung von Johann Eck. Er stand, so erfahren wir, „auf der Höhe der Bildung seiner Zeit“ und war „humanistischen Idealen gegenüber aufgeschlossen“ (300). Inhaltlich habe er

eine „an der Lehre der Bibel, der Konzilien und der Konzilsväter orientierte“ Theologie vertreten (301). „Erst die maßlose Polemik Luthers“ habe ihn, so Christ im Anschluß an Iserloh, zu einem „Monstrum“ gemacht, „das aus Lügen, Irrtümern und Häresien zusammengesetzt sei“ (300). Ein letztes Beispiel: Das Konzil zu Trient (304–309). Ausführlich werden die Vorgeschichte des Konzils und die mit ihm verbundenen kaiserlichen und päpstlichen Interessen beschrieben. Die auf dem Konzil verhandelten Themen, die Dekrete über Schrift und Tradition, Sünde, Rechtfertigung, Sakramente, Ablässe etc. aber werden ausgeklammert. Die Darstellung begnügt sich mit dem formalen Hinweis, daß „neben der Kirchenreform die dogmatische Festigung des Katholizismus im Vordergrund“ gestanden habe. Kritisch fällt die Beschreibung der evangelischen Position aus. Die Schmalkaldischen Artikel werden mit dem Hinweis auf ihre „unversöhnlichen, manchmal ungezügelter Formulierungen“ (307) charakterisiert. Und was das Auftreten der evangelischen Abgesandten in Trient betrifft, begnügt sich Christ mit der Feststellung, sie hätten durch ihre Bedingungen „von vornherein jegliche Annäherung unmöglich“ gemacht (307). Welches „spezifische Vorverständnis“ (XV) wird in solchen Werturteilen erkennbar?

Der dritte Teil, der die Zeit des Barock bis zur Aufklärung zum Gegenstand hat, ist von Andreas Gestrich, dem in Stuttgart und Trier lehrenden Sozialhistoriker, verantwortet (383–465). Seine Darstellung, die mit dem Westfälischen Frieden einsetzt (388–395), verbindet chronologisches Vorgehen mit thematischen Schwerpunkten. Zunächst wird die Situation nach dem Dreißigjährigen Krieg vorgestellt: Bei den Protestanten der landesherrliche Summepiskopat, bei den Katholiken Gallikanismus und Febronianismus; auf beiden Seiten das Bemühen um eine Union der Kirchen (395–406). Sodann wird der Blick auf die theologischen Strömungen gerichtet: auf das Wirken des Jesuitenordens und der Jansenisten im Katholizismus, auf Orthodoxie und Pietismus im Luthertum, auf Gisbert Voetius und Jean de Labadie in der reformierten Kirche (411–422). Erhellend ist die Darstellung des kirchlichen Lebens im Absolutismus, in dem am Beispiel der gottesdienstlichen Sitzordnung eine Soziologie der Kirchengemeinden entworfen, die gesellschaftliche Stellung der aus der bürgerlichen Lebenswelt stammenden evangelischen Pfarrer sowie der aus Adel oder

Bauern- und Handwerkertum kommenden katholischen Kleriker beschrieben und schließlich die Bedeutung der Kirchen als politische Institutionen der frühmodernen Staaten analysiert wird (422–437). Der Volksfrömmigkeit im Zeitalter der Aufklärung ist ein eigener Abschnitt gewidmet, der der Heiligen- und Reliquienverehrung, dem Wallfahrtswesen und der Gründung von Bruderschaften im Katholizismus sowie der Frömmigkeit der Andachtsbilder und der Rolle des religiösen Brauchtums im Luthertum nachgeht (437–445). Das Kapitel endet mit einer Darstellung von Theologie und Kirche am Ende des Alten Reiches. Das Gegenüber von Neologie und Erweckung bestimmt auf evangelischer, die Kritik des Mönchtums und der weltlichen Macht geistlicher Fürsten auf katholischer Seite die theologische Diskussion. Die staatliche Religionspolitik wird durch den Toleranzgedanken bestimmt, der sich aus ökonomischen und politischen Erwägungen im katholischen Österreich unter Joseph II. wie im protestantischen Preußen unter Friedrich II. durchsetzt und auch der Integration der Juden den Weg bereitet (445–465). Die Darstellung von Gestrich überzeugt insgesamt durch ihre ausgewogene Argumentation. Die Analyse der politischen, kirchenpolitischen und soziologischen Faktoren geht nicht auf Kosten der theologischen, kirchlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Perspektive. Auf diese Weise entsteht, bei aller Kürze, ein differenziertes Bild der Epoche zwischen Barock und Aufklärung.

Der vierte Teil behandelt die vom beginnenden 19. Jh. bis in die Gegenwart reichende „Neueste Zeit“ und ist von Winfried Becker, Historiker an der Universität Passau, verantwortet (466–572). Der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 bildet den Einsatz des ersten Abschnittes, der das Ende der Reichskirche, die Entwicklungen in Theologie und Frömmigkeit sowie die rechtliche und die gesellschaftliche Stellung der Kirchen bis zur Reichsgründung beschreibt (466–488). Der zweite Abschnitt, der die Epoche des Deutschen Reichs darstellt, behandelt zunächst den Kulturkampf, die Soziale Frage sowie die konfessionellen Auseinandersetzungen vor dem Hintergrund der geistigen Säkularisierung und geht sodann auf die Organisation und die gesellschaftliche Stellung der beiden großen Kirchen ein (488–512). Der dritte Abschnitt analysiert die Kirchen in der Weimarer Republik, die theologischen und verfassungsrechtlichen Entwicklungen auf evangeli-

scher Seite sowie die theologischen, kulturellen und gesellschaftlichen Faktoren auf katholischer Seite (512–528). Die Geschichte der Kirchen unter dem Nationalsozialismus schließt sich an (528–542). Was die evangelische Kirche betrifft, wird zu Recht festgestellt, „daß schon das Beharren auf einer bekenntnisorientierten Religionsausübung trotz interner kirchlicher Auseinandersetzungen politisch zu werten war, weil es dem Totalitätsanspruch des Weltanschauungsstaates trotzte“ (534). Daß das Handeln der Kirche jedoch nicht nur ein kirchenpolitisches Ringen, sondern eine theologische Auseinandersetzung um das Verständnis von Offenbarung und Bekenntnis war, wird nicht recht deutlich. Ein Hinweis auf Karl Barths Schrift „Theologische Existenz“ wäre hilfreich gewesen. Auch andere Namen, die in der Zeit des Nationalsozialismus prägend gewirkt haben, suchen wir vergebens: Hans Asmussen, Mitverfasser des Altonaer Bekenntnisses und lutherischer Vertreter in Barmen; August Marahrens, Bischof der hannoverschen Landeskirche. Über Dietrich Bonhoeffer erfahren wir, daß er die ökumenischen Kontakte der Bekennenden Kirche wahrgenommen (532) und eine aktive Konspiration vorbereitet hat (534). Als Theologe und Christ tritt er jedoch nur am Rande ins Blickfeld (545). Das sog. Stuttgarter Schuldbekenntnis vom 19. Oktober 1945, das für die evangelische Kirche der Nachkriegszeit eine entscheidende Zäsur markiert, wird nicht angesprochen. Die Darstellung schließt mit einem Überblick über die Geschehnisse „von 1945 bis zur Gegenwart“, wobei neben der evangelischen und der katholischen Kirche auch die Freikirchen und Sekten, die orthodoxe Kirche sowie die jüdischen Gemeinden behandelt werden (542–572).

Der Eindruck, den die vorliegende Veröffentlichung hinterläßt, ist ambivalent. Auf der einen Seite werden anderthalb Jahrtausende deutscher Kirchengeschichte in unterschiedlichen Facetten korrekt dargestellt. Wer eine Einführung in die Geschehniszusammenhänge einer Epoche sucht, wird sie hier finden. Allerdings ist es nicht nur die stichwortartige Kürze der Darstellung, die es dem mit der Christentumsgeschichte nicht vertrauten Leser schwermachen dürfte, Entwicklungen und Geschehnisse verstehend nachzuvollziehen. Es ist auch die Beobachtung, daß die Darstellungen sich zumeist auf der Ebene des äußeren Geschehens, des Faktischen, der Namen und Daten, bewegen. Daß die Ausblendung der theo-

gischen Fragestellungen beabsichtigt war, steht zu vermuten. Ob dies zum besseren Verstehen der Kirchengeschichte beitragen hat, erscheint fraglich.

Rostock

Heinrich Holze

Ganzer, Klaus: Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge hrg. v. Heribert Smolinsky und Johannes Meier (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband 4), Münster 1997, 8, 740 S., geb., ISBN 3-402-03800-5.

Der vorliegende Sammelband, aus Anlaß des 65. Geburtstags des Würzburger Kirchenhistorikers Klaus Ganzer von seinen beiden Schülern Heribert Smolinsky (Freiburg i.Br.) und Johannes Meier (Mainz) herausgegeben, „beinhaltet eine Auswahl von Aufsätzen, die sein wissenschaftliches Werk und dessen Intentionen in repräsentativer Breite deutlich werden lassen: Kirche nicht als ewig festgefügte, monolithische Größe zu sehen, sondern als eine Institution, die auf dem Weg durch die Zeit und damit wandelbar ist“ (Vorwort). Es handelt sich um den unveränderten Wiederabdruck von zweiundzwanzig zum Teil aus Vorträgen erwachsenen Aufsätzen der Jahre 1969–1996 aus drei Forschungsgebieten:

Drei Beiträge sind dem Thema „Gregorianische Reform“, genauer dem Umkreis der Tübinger Doktordissertation („Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalkollegiums vom 11. bis 13. Jahrhundert“ [Tübingen 1963]) und Habilitationsschrift („Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen“ [Köln-Graz 1968]) Klaus Ganzers zuzuordnen; sie greifen in gewisser Weise auch thematisch ineinander: „Das Kirchenverständnis Gregors VII“ (1–15, Klaus Ganzer Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier von 1968), „Das Römische Kardinalkollegium“ (16–42) und „Zur Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel in Theorie und Praxis des 12. und 13. Jahrhunderts“ (43–121).

Sechzehn Beiträge sind dem Thema Kirchenreform und Konzil von Trient gewidmet. Auf ihnen liegt nicht nur das Schwergewicht der vorliegenden Aufsatzsammlung, sondern sie beleuchten in der Vielfalt ihrer thematischen Aspekte zu-

gleich auch eindrucksvoll den eigentlichen Forschungsschwerpunkt, dem sich Klaus Ganzer zuwandte, als er sich mit seiner Berufung auf den Würzburger Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit 1972 für die Mitarbeit an dem von Sebastian Merkle (im Auftrag der Görres-Gesellschaft) begonnenen großen Editionsunternehmen „Concilium Tridentinum“ entschied. Der von ihm damals übernommene Abschlußband dieses Unternehmens ist inzwischen vollendet und befindet sich derzeit im Druck. Die Aufsätze aber, in der Hauptsache aus den Quellen gearbeitet, sind einer Fülle von Einzelproblemen gewidmet, beginnend mit der monastischen Reform des späten 15. Jh.s und dem Stellenwert des Studiums in ihr, aufgezeigt an der Theologie des Johannes Trithemius (122–158). In den folgenden Aufsätzen geht es u.a. um die Behandlung des Problems der Annatenzahlung auf dem Tridentinum (233–265), um die konziliare Ekklesiologie (266–282) und die scharfen ekklesiologischen Auseinandersetzungen während der dritten Konzilsperiode im Widerstreit gallikanischer und römischer Primatsauffassung (282–335), um das Seminardekret, seine Entstehung und Bedeutung (475–487), und um die Frage, ob und inwieweit das Konzil regulierend auf die Volksfrömmigkeit eingewirkt hat (488–498). Es werden Persönlichkeiten vorgestellt, die das Konzilsgeschehen direkt oder am Rande beeinflusst haben, und am Beispiel Clemens' VIII. (1592–1605) die päpstlichen Bemühungen um die Durchführung der tridentinischen Reformbeschlüsse und die ihnen entgegenstehenden vielschichtigen Hindernisse geschildert (519–537). Schließlich wird in einem letzten Beitrag zu diesem Themenkreis anhand der Geschäftsordnungen der drei neuzeitlichen Konzilien (Trient, Vatikanum I und II) die ekklesiologisch grundlegende Frage nach dem Teilnahmerecht am Konzil und dem Vorschlagsrecht im Konzil untersucht, mit dem Ergebnis, daß auf dem Vatikanum II in dieser und anderer Beziehung zwei unterschiedliche ekklesiologische Konzeptionen, „eine kollegiale und eine ganz auf den päpstlichen Primat zentrierte“, ohne Ausgleich nebeneinanderstanden bzw. miteinander konkurrierten, ein Tatbestand, der im Hinblick auf ein künftiges Konzil wiederum zahlreiche Fragen zur Geschäftsordnung offenläßt (538–565). Klaus Ganzer erweist sich in allen diesen Beiträgen als ausgezeichnete Kenner des Tridentinums, der den Konzilsverlauf prägenden

Persönlichkeiten, der Hintergründe und politischen Implikationen und vor allem der theologischen Ausrichtung des Konzils, das letztlich – so mit Recht seine Kritik – „an der, wie man glaubte, altbewährten Scholastik“ festhielt und vom Humanismus beeinflusste innerkatholische Strömungen, weil sich diese mit reformatorischen Auffassungen berührten, ablehnte. „So wurden diese fruchtbaren [bibeltheologischen] Ansätze konfessionalistischen Tendenzen geopfert“; man orientierte sich theologisch wie Frömmigkeitsgeschichtlich „stark rückwärts ...“, zum Mittelalter hin: teils aus Ängstlichkeit, teils aus mangelndem Verständnis der theologischen Auffassungen Luthers, insbesondere aber, weil den Vätern des Konzils, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, jegliches Gespür für die dogmengeschichtliche Problematik fehlte (517) – dies war katholischerseits wohl mit das entscheidende, verhängnisvoll lange nachwirkende theologische Defizit. Klaus Ganzer hier zusammengestellte Tridentinums-Beiträge sind eine wichtige Ergänzung und auch Vertiefung der Position Hubert Jedins in dessen großer „Geschichte des Konzils von Trient“. Manche der aufgeworfenen Fragen erscheinen in durchaus neuem Licht.

Die drei letzten Beiträge des Bandes sind der Geschichte der Würzburger Theologischen Fakultät gewidmet: ihrer überaus spannungsreichen Entwicklung im 19. Jh., als man im Rahmen der damaligen innertheologischen und innerkirchlichen Auseinandersetzungen die Fakultät zwischenzeitlich zu einer „Filiale der römischen Jesuiten“ (so Ignaz von Döllinger) umfunktionierte (566–619), und drei herausragenden, je auf ihre Weise in die „Modernismus“-Kontroverse verwickelten Gelehrtenpersönlichkeiten dieser Fakultät: Albert Ehrhard und Herman Schell (620–695) sowie Sebastian Merkle, hier unter dem Aspekt seines spezifischen Beitrags zur Revision des traditionellen katholischen Lutherbildes (696–714).

Im einzelnen auf alle diese Beiträge näher einzugehen, ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich. Doch sollen wenigstens die drei ersten, thematisch ineinandergreifenden mittelalterlichen Beiträge inhaltlich kurz vorgestellt werden. Sie gehören, wie oben erwähnt, Klaus Ganzer früher Schaffensperiode an und betreffen den Komplex „Gregorianische Reform“, eine Thematik von bekanntlich weitreichender innerkirchlicher Konsequenz. Denn die „Gregorianische Reform“ – von der der Investiturstreit lediglich ei-

nen Teilaspekt darstellt – bezeichnet den grundlegenden Wendepunkt in der Verfassungsentwicklung der westlichen, lateinischen Kirche, in der Hauptsache ermöglicht durch die zum nämlichen Zeitpunkt erfolgte Trennung von der östlichen, griechischen Kirche. Erst jetzt, da der Bischof von Alt-Rom als Patriarch des Westens keinen gleichrangigen „Konkurrenten“ (gemäß can. 6. des Konzils von Nizäa 325 und can. 3 des Konzils von Konstantinopel 381) mehr neben sich hatte, konnten immer wieder einmal erhobene, je nach den Umständen von Fall zu Fall, partiell auch zur Geltung gebrachte, aber doch bislang nie allgemein anerkannte päpstlich-primatiale Ansprüche, gipfelnd im exorbitanten „*Dictatus papae*“ Gregors VII., nach und nach in der (mit dem Patriarchat des Westens identischen) lateinischen Kirche durchgesetzt werden: gelang es, Patriarchenamt und „*Petrusamt*“ so sehr zu verschmelzen, daß die (kirchlich gesetzten) Rechte des ersten schließlich als Ausfluß des (als Stiftung göttlichen Rechts verstandenen) letzteren erschienen, mit fortschreitender Wirkung bis zu den entsprechenden dogmatischen Definitionen des Ersten Vatikanums und ihrer rechtlichen Umsetzung im *Codex Iuris Canonici* von 1917/18 (bzw. 1983). Es handelt sich somit um eine Thematik von höchster Aktualität.

Nach dem durch Heinrich III. herbeigeführten Ende des „*Saeculum obscurum*“ und dem Aufbruch des Reformpapsttums, das sich alsbald (wieder) über die Stadt Rom erhob und (mit Leo IX.) seinen kirchlichen Führungsanspruch geltend machte, entwickelte Gregor VII. ein neues, durchaus revolutionäres Kirchenverständnis, eine – wie Klaus Ganzer in seinem Beitrag „Das Kirchenverständnis Gregors VII.“ (1969) differenziert herausarbeitet – stark juridisch ausgeprägte „Ekklesiologie“ mit dem päpstlichen Primat als Angelpunkt und konstituierendem Prinzip. Gewiß: „Vieles war schon durch Leo den Großen und andere Päpste, vor allem auch durch Pseudo-Isidor, grundgelegt worden“ (15). Aber Gregor VII. suchte in seinem Kampf um Emanzipation der Kirche von den laikalen Gewalten – im Ringen der beiden Gewalten *sacerdotium* und *imperium* um ihre rechte Zuordnung – sein ekklesiologisches Konzept mit kompromißloser Konsequenz durchzusetzen, und dessen juridische Akzentuierung wurde in der Folge für die – vor allem von Kanonisten entfaltete – hoch- und spätmittelalterliche Kirchenlehre bestimmend.

Im Zuge der vom Reformpapsttum eingeleiteten kirchlichen Reformbewegung vollzog sich auch (wiederrum beginnend mit Leo IX.) eine Umwandlung des aus drei Gruppen – den 7 „Lateranensischen Bischöfen“, den 28 Kardinalpresbytern der römischen Titelkirchen und den 7 Pfalz- und 12 Regionardiakonen – sich zusammensetzenden Kardinalats von einer stadtrömischen Einrichtung mit vornehmlich liturgisch-pastoraler Funktion zu einem universalkirchlichen Kolleg im Range eines päpstlichen Senats, sich ankündigend zunächst durch die Berufung reformeifriger Männer von außen, „*ex diversis provinciis*“ (Bonizo), in die ersten Gruppe und durch Zuweisung gesamt-kirchlicher Aufgaben an sie. Klaus Ganzer zeichnet in seinem Beitrag „Das Römische Kardinalkollegium“ (1974) die ganz im Zeichen der „Gregorianischen Reform“ sich vollziehende Entwicklung des Kardinalats anhand der Quellen bis zum Ende des 12. Jh.s nach. In ihrem Verlauf wuchsen die drei Ordines der Kardinäle zum *einen* Kardinalkollegium zusammen, reservierten sich die Kardinäle aller drei Ordines (in denen das Mönchtum eine bedeutende Rolle spielte) nicht nur das ausschließliche Recht der Papstwahl (endgültig seit der Mitte des 12. Jh.s), sondern gewannen auch im „Konsistorium“ als fester Institution im Gefüge der zur nämlichen Zeit ebenfalls im Ausbau befindlichen kuralen Verwaltung entscheidenden Einfluß in allen Bereichen der päpstlichen Regierung. Andererseits galt bis zum Pontifikat Alexanders III. die Stellung eines römischen Kardinals und eines Bischofs in einem auswärtigen Bistum als nicht miteinander vereinbar mit der Folge, daß ein zum Bischof ernannter Kardinal aus dem Kardinalkollegium ausscheiden mußte, dem Bischofsamt also höherer Rang zuerkannt wurde als der Würde eines Kardinalpresbyters oder -diakons. Erst unter Alexander III. wurden römischer Kardinalat und auswärtiges Bischofsamt kompatibel, „beginnt sich das Kardinalat über den Episkopat zu erheben“ (42).

Zu den wichtigsten Programmpunkten der Reformbewegung gehörte u.a. die Forderung nach „kanonischer Wahl“ der Bischöfe, und zwar mit der Tendenz nach völliger Ausschaltung der Laien von der Wahl, was in der Folge die Herausbildung fester geistlicher Wahlkollegien (nach dem römischen Vorbild) begünstigte. Klaus Ganzer verfolgt in seinem Beitrag „Zur Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel in Theorie und Praxis des 12. und 13. Jahrhunderts“ (1971/72)

wiederum anhand der Quellen zunächst die Entwicklung der kanonistischen Lehre über die Wählerschaft des Bischofs vom *Decretum Gratiani* (um 1140) über die wichtigsten Dekretisten der bolognesischen, der französisch-rheinischen und der anglonormannischen Schule des 12. Jh.s bis zu den Dekretalisten des 13. Jh.s. Sodann stellt er die bei den Dekretisten, zunehmend unter dem Einfluß der päpstlichen Dekretalengesetzgebung, bereits gegen Ende des 12. Jh.s ausgebildete und von den Dekretalisten bekräftigte Theorie, die – in Sanktionierung einer tatsächlichen gewohnheitsrechtlichen Entwicklung – auf ein ausschließliches Bischofswahlrecht der Kathedralkapitel hinauslief, der Praxis in den Erzbistümern Trier und Köln gegenüber. Diese aber zeigt in den beiden benachbarten Sprengeln einen verschiedenen Verlauf. Während in Trier die Reduzierung des Wählerkreises auf das Domkapitel zu Beginn des 13. Jh.s und somit in etwa konform mit den Aussagen der zeitgenössischen Dekretisten abgeschlossen war, endete in Köln die Mitwirkung von Laien, vor allem des Adels, an der Erzbischofswahl erst in der ersten Hälfte des 13. Jh.s. An beiden Orten aber war der Ausschluß der nicht zum Domkapitel gehörenden Gruppen (die sich jedoch auf anderem Weg wieder Einflußmöglichkeiten verschafften) nicht Folge eines direkten päpstlichen Eingreifens, sondern „Ergebnis eines [aber doch gregorianisch-päpstlich angestoßenen und im Wormser Konkordat von 1122 grundgelegten] zähen Ringens der Domherren ... um die alleinige Zuständigkeit ... als Wähler des Bischofs“ und „als oberstes Beratergremium in den Angelegenheiten der bischöflichen Verwaltung“ (118). – Bleibt nur anzumerken, daß beide Zuständigkeiten den Domkapiteln inzwischen sukzessive wieder *de iure* entzogen worden sind: das Bischofswahlrecht (von wenigen sehr eingeschränkten Ausnahmen abgesehen) definitiv durch den CIC von 1917/18, der die weltweite freie Ernennung von Bischöfen dem Papst reserviert (can. 329 § 2), die Zuständigkeit als „*senatus et consilium*“ des Bischofs durch den revidierten CIC von 1983 (vgl. can. 495 § 1).

Der Band enthält neben einem Verzeichnis der Ersterscheinungsorte der abgedruckten Beiträge (715f.) die Bibliographie Klaus Ganzers (ohne Rezensionen) 1963–1995 (717–721) sowie dankenswerterweise ein Personen- und Ortsregister (72–740) – alles in allem eine ebenso würdige wie wertvolle wissen-

schaftliche Festgabe; sie gereicht gleichermaßen dem Jubilar wie den Herausgebern zur Ehre.

München

Manfred Weitlauff

Koschorke, Klaus (Hrg.): „*Christen und Gewürze*“. *Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten* (= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1998, 298 S., kt., ISBN 3-525-55960-7.

Der vom Münchener Kirchenhistoriker Koschorke herausgegebene Band eröffnet eine neue Reihe – Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien/Afrika, Lateinamerika)/Studies in the History of Christianity in the Non-Western World (Asia, Africa, Latin America) (4) – und ist die Veröffentlichung der Beiträge eines Symposiums in Freising (14.–16. 2. 1997). Anders als der deutschsprachige Titel vermuten läßt, sind 11 der 19 Beiträge in englischer Sprache abgefaßt (darunter auch der des Herausgebers). Während einige Beiträge sich damit begnügen, allgemein bekannte und erforschte Tatbestände zu referieren, stellen andere auch wissenschaftlich beachtenswerte Beiträge dar. Die Einschränkung der neuen Reihe auf Asien, Afrika und Lateinamerika ist nicht ganz einleuchtend, zumindest Ozeanien müßte ebenso berücksichtigt werden, viele historische Prozesse in Nordamerika (der im vorliegenden Band enthaltene Beitrag von Gründer durchbricht mit seinen Ausführungen zu den Franzosen und Engländern in Nordamerika denn auch die geographische Bestimmung der Reihe) und Australien sind vergleichbar und doch eindeutig „außereuropäisch“. So scheint hinter der geographischen Eingrenzung der Reihe ein Weltbild zu stehen, das sich etwa durch den Beitrag von Kim Yong-Bock zum Verhältnis von japanischem Imperialismus zur christlichen Bewegung in Korea auf seine Stimmigkeit hin befragen lassen muß. Was die Herausgeber wollen, ist dennoch erkennbar: sie wollen die „Christentumsvarianten“ (daneben benutzt der Herausgeber auch „Christentumsformationen“, (19) der früher sogenannten Dritten Welt zum Gegenstand eines „Gesprächsforums für Christentumshistoriker“ machen. Die „akademische Disziplin Kirchengeschichte“ behandle nur einen immer geringer werdenden „Ausschnitt der Weltchristenheit“. Daß die akademische Aufarbeitung

der von den Herausgebern berücksichtigten Kirchen weithin noch zu leisten ist und ihre Einbeziehung in die Lehre in der Regel noch aussteht, kann aber kaum die Einführung einer neuen Disziplin begründen, die inhaltlich identisch ist mit dem benannten Defizit. Sinnvoller scheinen da die englischsprachigen Selbstbezeichnungen: „History of Christianity in the Non-Western World“, bzw. „Third World Church History“. Verdienstvoll ist, daß dabei nicht nur an die herkömmliche Missionsgeschichte als nunmehr der Kirchengeschichte der „jungen Kirchen“ angeknüpft wird, sondern auch die Geschichte der älteren Kirchen etwa der Thomaschristenheit Indiens, der Äthiopischen Orthodoxen Kirche und der vorderorientalischen orthodoxen Kirchen in den Blick kommt. Gerade damit nimmt der Band ernst, daß die Kirchengeschichte nie einfach eurozentrisch war. Die Kirchengeschichtskonzeptionen von Kawerau und Hage z.B. haben schon bisher – im Rahmen der „akademischen Disziplin“ – diesen Eurozentrismus zu überwinden gesucht. Diese eurozentrische Sicht war ihrerseits ohnehin Produkt einer historischen Entwicklung, die das alte Christentum Nordafrikas und des Vorderen Orients aus dem Blick verlor, nachdem diese geographischen Bereiche Teil der islamisch-arabischen Welt geworden waren. Gerade der Rückgriff auf die lateinamerikanische Kirchengeschichtsschreibung in der „Option für die Armen“ (14) ist auch eine vehemente Anfrage beispielsweise an die im Kastensystem Indiens etablierten älteren Kirchen der Thomaschristen, aber auch im Hinblick auf die Auseinandersetzung der wesentlich von herrschenden Amharen und Tigre getragenen Äthiopischen Orthodoxen Kirche mit der Evangelischen Mekane Yesus Kirche der Oromos. Wenn der Herausgeber gar behauptet, erst von der iberischen Expansion an könne „man sinnvollerweise von Außereuropäischer Christentumsge-schichte – als einer auf die Christentumsge-schichte unterschiedlicher Regionen bezogenen Disziplin – sprechen“ (24), ignoriert er den gesamten Bereich christlicher Kirchen außerhalb des Imperium Romanum. Daß die äthiopischen und syrisch-„nestorianischen“ Christen (einschließlich der Thomaschristen), keine auf eine historische Region bezogene historische Disziplin zur Folge gehabt hätten, kann man nun gewiß nicht sagen. Die Beiträge des Symposiums bestätigen in ihrer Weise, daß Koschorkes Versuch zu einer systematischen Grundlegung nur ein

erster Schritt gewesen sein kann, der so noch nicht wirklich zu überzeugen vermag.

So handelt sogleich der erste Beitrag (T. de Souza, The Indian Christians of St. Thomas and the Portuguese Padroado: Rape after a century-long courtship (1498–1599), 31–42) davon, wie zunächst das europäisch-asiatische Zusammentreffen – als eines von europäischen mit asiatischen Christen – in Indien von gegenseitiger Sympathie getragen wurde, ehe die gegenreformatorische Intoleranz zur Vergewaltigung der Thomaschristen führte. Einen ähnlichen Vorgang beschreibt Verena Böll mit Blick auf Äthiopien (Von der Freundschaft zur Feindschaft. Die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die portugiesischen Jesuiten in Äthiopien, 16. und 17. Jh., 43–58) und die gescheiterten Unionsbemühungen. Daß es im Kontakt mit dem portugiesischen Kolonialkatholizismus auch zu einer „eigenständige(n) afrikanische(n) Christentumsvariante“ kommen konnte, beweist der Beitrag von Adrian Hastings, The Christianity of Pedro IV of the Kongo, „the Pacific“ (1695–1718), und John England gibt einen Einblick in die indigene christliche Literatur Asiens der frühen Kolonialzeit (Bamboo Groves in Winds from the West. Indigenous Faith and Westernization in Asian Christian Writings of 16th–18th Centuries, 73–86), Jeffrey Klaiber in die Lateinamerika (Theology from the Other Side of History: Indian and Mestizo Chroniclers and Rebels in Colonial Peru, 87–94). Klaus Koschorkes Beitrag gilt der von den Holländern unterdrückten katholischen Kirche in Sri Lanka/Ceylon als Keimzelle antikolonialen Protestes (Dutch Colonial Church and Catholic Underground Church in Ceylon in the 17th and 18th Centuries, 95–105), der von Armando Lampe berichtet davon, daß die Sklaven der protestantisch-holländischen Herren auf Curacao der sozialen Trennung wegen bewußt der katholischen Mission überlassen wurden (The Dutch Reformed Church and Catholicism in Curacao (17th–18th Century, 106–116), und Johannes Meier zeigt, daß die in den Jesuitenreduktionen zurückbleibenden Indios die gewachsene Mischkultur als ihre eigene Kultur empfanden (Religiöse Entwicklungen in den Chiquitos-Reduktionen (Bolivien) seit der Ausweisung der Jesuiten, 117–131). Daß eine eigenständige Aufnahme des Christentums in Verbindung mit politischem Aufstand westliches Verstehen überforderte, dokumentieren Rudolph Wagners Ausführungen zur chinesischen

Taiping-Bewegung (Understanding Taiping Christian China: Analogy, Interest, and Policy, 132–157). Eigenständig in die eigenen Strukturen baute Uganda das Christentum ein, ohne erobert worden zu sein (Kevin Ward, *African Culture, Christianity and Conflict in the Creation of Ugandan Identities, 1877–1997*, 158–170). Und während Franz Weber sich dem „Einwanderungskatholizismus“ in Brasilien zuwendet (Europäische Einwanderer und lokale Frömmigkeitsformen im Brasilien des 19. Jh.s, 191–202), stellt Martin Dreher heraus, daß gerade die durch die Romanisierung zurückgedrängten Schichten ins Pfingstlertum fanden (Volkskatholizismus und Pfingstlertum in Brasilien. Widerstand der Armen?, 203–215). Antonie Wessels differenziert die bislang gängige Meinung, die Missionen im Orient hätten die Angehörigen der alten orientalischen Kirchen politisch instrumentalisiert, indem er darstellt, daß die amerikanischen Missionen die Kirchen des Orients für reformfähig angesehen hätten, den Islam hingegen als zu zerstörend (Christians in the Arab World and European/American Colonialism in the late 19th and early 20th Century, 171–190). Erstaunlicherweise greift Wessels nicht auf Joseph (The Nestorians and their Muslim Neighbours: a Study of Western Influences on their Relations, Princeton 1961) oder Coakley (The Church of the East and the Church of England, Oxford 1992) zurück oder ähnliche Werke zur diesbezüglichen Grundlagenforschung und erliegt so einigen Unschärfen (das zitierte Buch von Yonan, als historischer Beleg nicht akzeptabel, umfaßt vorrangig die „Nestorianer“ „Assyrer“). Das Motiv der „Reformfähigkeit“ der orientalischen Kirchen und des zu zerstörenden „Bollwerkes des Satans“ (Th. Harms) in Form des Islams hingegen kennen auch die europäischen Missionsgesellschaften. Als besonderes Spezifikum der amerikanischen Missionen sind solcherlei Positionen nicht zu halten. Den nationalen Widerstand gegen Japan in Korea trugen wesentlich sich mit ihm identifizierende protestantische Kräfte mit, ermöglichten das enorme Wachstum des Protestantismus dort und führten in die Minjung-Theologie (Kim Yong-Bock, *Korean Christian Movement and Japanese Imperialism*, 216–229), während die Bewegung des Propheten Simon Kimbangu im Kongo ein die afrikanischen Lebensvollzüge integrierendes Modell darstellte, die sie von einer in Kolonialzeiten verfolgten Kirche zur ersten unabhängigen Kirche Afrikas wer-

den ließ, die im Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen wurde (Joseph Ndi Okalla, *Historiographie indigener Christentumsbewegungen im Kongo-Becken: Der Kimbanguismus und seine Varianten. Eine afrikanische Initiative des 20. Jahrhunderts*, 230–245). Frieder Ludwig stellt ein Beispiel gelingenden Beieinanders von „kolonialer“ und „indigener“ Form des Christentums in einer Familie vor (United in Success. The contrasting biographies of the Akinyele brothers, 246–258).

Allen Beiträgen sind Abstracts angefügt, die eine schnelle Orientierung zum Inhalt erlauben. Die Lektüre ist gewiß lohnenswert, besonders wenn mehr eine Bestandsaufnahme denn wissenschaftlich Neues erwartet wird. Einige kleine Fehler (18 etwa die Doppelung von „steht“) mindern das Bild nicht nachdrücklich. Es ist zu wünschen, daß hier mit verstärkter systematischer Differenzierung und wissenschaftlicher Neugier weitere Arbeiten das Begonnene vertiefen und fortführen können.

Göttingen

Martin Tamcke

McGrath, Alister E.: *Der Weg der christlichen Theologie*. Eine Einführung, München (C.H. Beck) 1997, 617 S., geb., ISBN 3-406-42810-X.

Charakteristik und Zielsetzung dieser – und das sei gleich hervorgehoben – ganz vorzüglichen „Wegbeschreibung“ christlicher Theologie formuliert der in Oxford und Vancouver Kirchengeschichte und Systematische Theologie lehrende Autor und Rektor von Wycliffe Hall (Oxford) so: „Es besteht ein offenkundiger Bedarf nach einer für Anfänger gedachten Einführung in die christliche Theologie. Zu viele der vorliegenden Einführungen beruhen, wie die Erfahrung zeigt, auf hoffnungslos optimistischen Annahmen hinsichtlich des bereits bestehenden Wissensstandes der Leser. Zum Teil spiegelt sich darin ein bedeutender religiöser Wandel in der westlichen Kultur wider. Viele der Studenten und Studentinnen, die heute christliche Theologie studieren möchten, haben sich erst kürzlich der Religion zugewandt. Anders als ihre Vorgänger in vergangenen Generationen verfügen sie kaum über ein überliefertes Verständnis des Wesens des Christentums, seines Fachvokabulars oder seiner Denkstruktur. Alles muß eingeführt und erklärt werden. Der vorliegende Band geht daher davon aus, daß

seine Leser keinerlei Kenntnisse über die christliche Theologie besitzen. Alles wird so einfach und verständlich wie möglich dargestellt“ (Vorwort, 13f.).

In der Tat bietet diese sehr lebendig geschriebene und schon von daher bestens lesbare Einführung – Christian Wiese als Übersetzer der 1994 erschienenen englischen Originalausgabe „Christian Theology. An Introduction“ sowie Albert Raffelt als kundigem theologischen Übersetzungsberater sei ein besonderes Lob für ihre Arbeit ausgesprochen – einen ebenso umfassenden wie kompetenten Einblick in die Grundlagen der christlichen Theologie und dies dadurch, daß ihre wichtigsten historischen Wegmarken, die zentralen Quellen und Dokumente, ihre Glaubensinhalte sowie die entscheidenden theologischen Diskussionen dargestellt und erklärt werden. So ist der erste Teil der historischen Entwicklung der christlichen Theologie von der Patristik bis zur Gegenwart gewidmet, während Teil 2 in ihre Quellen, Methoden und Voraussetzungen einführt, ihre Funktion und Bedeutung innerhalb der theologischen Diskussion anschaulich macht. Der dritte Teil des Buches schließlich analysiert und erläutert die Hauptthemen und wesentlichen Glaubensinhalte bzw. Grundlagen der christlichen Theologie. Den Abschluß dieser höchst verdienstvollen Einführung bildet ein umfangreicher Anhang (577–617) mit einem nützlichen Glossar theologischer Begriffe, weiterführender Literatur sowie einem Personen- und Ortsregister.

München

Manfred Heim

Nebel, Richard: *Santa María Tonantzin / Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko* (= Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa vol. 40), Immensee 1992, 372 S., ISBN 3-85824-072-9.

Der Vf., der sich in seiner Dissertation mit einem mexikanischen Thema befaßte (Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa vol. 31, Immensee 1983, ²1990), widmet sich in seiner Habilitation dem religiös-kulturellen Hauptsymbol mexikanischer Identität. Was der bekannte französische Mexikanist Jacques Lafaye in den siebziger Jahren in einem fesselnden Buch mentalitätsgeschichtlich untersuch-

te (Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique, Paris 1974 – spanische Übersetzung mit einem Vorwort von Octavio Paz: México 1977), hat der Vf. in zwei getrennten Studien „theologisch“ analysiert. Vorliegende Würzburger Habilitationsschrift ist in drei Abschnitte klar gegliedert: I. Das Guadalupe-Ereignis und der historische Rahmen (29–132), II. Das Guadalupe-Ereignis und seine literarische Gestaltung (133–204), III. Das Guadalupe-Ereignis und die theologische Reflexion (205–271). Eine Einführung über Thema und Methode (15–28) sowie ein Anhang mit Quellentexten, Literatur und Registern (272–372) runden das Werk ab. Der Vf. versteht seine Studie als eine „immanent-kritische, jedoch transzendent offen konzipierte“ (15) Untersuchung des Guadalupe-„Ereignisses“, das so beschrieben wird: „Viermaliges Erscheinen (9. bis 12. Dez. 1531) der Gottesmutter von Guadalupe auf dem nördlich von der ehemaligen aztekischen Hauptstadt gelegenen Hügel Tepeyac, der heute zum Stadtgebiet México, D. F. gehört; die an den Visionär, den getauften Indio Juan Diego ergangene und von diesem an Fray Juan de Zumárraga OFM, den ersten Bischof von México übermittelte Botschaft sowie die Bitte der Jungfrau Maria, am Ort der Erscheinungen ein ihr geweihtes Heiligtum zu errichten; die ‚Zeichen‘ des Blumenwunders auf dem Tepeyac; die Erscheinungen beim kranken Onkel des Visionärs und die Einprägung des Gnadenbildes Unserer Lieben Frau von Guadalupe in den Umhang des Juan Diego; schließlich die Wirkungsgeschichte dieser überlieferten Geschehnisse, die für die religiöse, gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung Mexikos außerordentlich bedeutsam werden sollte“ (15). Der bisherigen Forschung wird bescheinigt, den für das Guadalupe-Ereignis und die Geschichte von Kirche, Gesellschaft und Kultur Mexikos so bedeutsamen „interkulturellen Zusammenhang“ kaum beachtet zu haben (25). Im ersten Abschnitt wird zuerst das spanische Guadalupe-Ereignis untersucht, das im Schatten der Reconquista in Extremadura stattfand; anschließend wird das mexikanische Guadalupe-Ereignis dargestellt als eine (providentielle) interkulturelle Verschmelzung von altmexikanischer (toltekisch-aztekischer) Religion und iberischer Marienfrömmigkeit. Der Autor ist sich des jahrhundertalten Streits um das mexikanische „Guadalupe-Ereignis“ bewußt, der die Gesellschaft in „aparicionistas“ und „antiaparicionistas“ (Befürworter und

Leugner der Faktizität der Erscheinungen) unversöhnlich teilt. Für vorliegende Untersuchung ist es aber irrelevant, ob das Gnadenbild „nun von Menschenhand oder von ‚überirdischen‘ Mächten, etwa vom Erzengel Gabriel oder Michael..., von der Gottesmutter selbst... oder vom ‚göttlichen Pinsel‘ des ‚obersten Künstlers‘ geschaffen worden ist“ (98f.). Denn es gilt vor allem, die Wirkungsgeschichte der größten und bedeutendsten Marienwallfahrtsstätte der Christenheit (bis zu 20 Millionen Pilger jährlich!) theologisch zu untersuchen. Es fällt auf, daß die ersten franziskanischen Apostel Mexikos, die aus Extremadura kamen und „ihren“ Guadalupe-Kult einführten, das mexikanische Guadalupe-Ereignis und den entsprechenden Kult als „Synkretismus“ bekämpfen, das Bild für das Werk eines Indio halten und kein Wort über die Erscheinungen und Wunder berichten. Erst im Schatten der von den Jesuiten nach Trient gegründeten Kollegien wird eine mexikanische Identität gedeihen, die im Guadalupe-Kult ihr zentrales Symbol finden wird. Aus diesen Kollegien kommen im 17. Jh. die sogenannten „vier guadalupanischen Evangelisten“ (Miguel Sánchez 1648, Lasso de la Vega 1649, Luis Bezerra Tanco 1666, Francisco de Florencia 1688), allesamt „Kreolen“, die dem Guadalupe-Kult in Predigten und Publikationen zum Durchbruch verhelfen. Eine zentrale Rolle spielte dabei die Erstveröffentlichung (durch Lasso de la Vega, 1649) eines Erscheinungsberichts (Nican mopohua) in der Verkehrssprache der Azteken, von dem nicht genau gesagt werden kann, was (wenn überhaupt) aus dem 16. Jh. stammt und was Lasso de la Vega hinzugefügt hat. Es entsteht dann der guadalupanische Messianismus Mexikos, der von der „Einzigartigkeit“, der „Erwählung“ Mexikos überzeugt ist und dies mit dem Guadalupe-Ereignis begründet: „Non fecit taliter omni nationi“ wird Florencia (124) pathetisch von Mexiko sagen. Diesen national-messianischen Aspekt des Guadalupe-Ereignisses hat die bisherige Forschung, nicht zuletzt der oben erwähnte Lafaye, gründlich untersucht. In diesem Sinne ist es verständlich, wenn Nebel sich vor allem auf die Frage konzentriert, was „theologisch“ und „religionsgeschichtlich“ dazu geführt hat, daß im barocken 17. Jh. der Guadalupe-Kult in Kirche und Gesellschaft den Durchbruch schafft. Die Antwort wird, wie so oft in dieser Arbeit, in groben Strichen skizziert, wobei immer wieder davon die Rede ist, daß eine gründlichere Beantwortung den

Rahmen der Arbeit sprengen würde. Nebel spricht von zwei verschiedenen Evangelisierungs-Konzepten der Franziskaner und Jesuiten: während die ersten im 16. Jh. die vorkolumbianischen Kulturen „verchristlichen“ wollten, machten sich die zweiten im 17. Jh. daran, den christlichen Glauben zu „mexikanisieren“. Der aufgeschlossene Geist des Barocks sowie die soziale Struktur der Kolonialgesellschaft, in der nach dem demographischen Aufschwung ab 1600 Mestizen, Indios und Kreolen nach einer gemeinsamen mexikanischen Identität suchten, bereiteten den Boden, auf dem das neue Evangelisierungs-Konzept der Jesuiten gedeihen konnte. So wahr das ist, so kurz ist die Antwort ausgefallen. Der zweite Abschnitt gilt der Auslegung und deutscher Übersetzung des Nican mopohua. Die Übersetzung ist theologisch präziser, als die bisher vorhandenen. Der Vf. setzt sich mit Sitz-im-Leben und Stand-der-Forschung sorgfältig auseinander und entwirft eine sinnvolle theologische Interpretation sowohl der einzelnen indigenen Begriffe als auch des gesamten Textes. Demnach will das Nican mopohua weniger eine objektive Wahrheit beschreiben, als vielmehr eine existentielle Wahrheit, eine Glaubenserfahrung, bezeugen; deshalb sei es weniger „für die historische Rückfrage zu verwerten, sondern vielmehr als theologische Botschaft, die einen neuen Sinnhorizont in der gewandelten historischen Situation Mexikos bzw. ‚Neuspaniens‘ eröffnet“, zu würdigen (188). Der Text plädiere für eine „dialogische Evangelisierung, die von der generell geübten Praxis der Evangelisierung als ‚Conquista espiritual‘ abweicht... Wie es einstmals in anderen Kulturregionen der Welt zu einer ‚Hellenisierung‘, ‚Romanisierung‘, ‚Germanisierung‘ oder ‚Slawisierung‘ des Christentums gekommen ist, so konnte bzw. kann das im Nican mopohua überlieferte Guadalupe-Ereignis den weg zu einer ‚Mexikanisierung‘ des Christentums ebnen, ohne daß die christliche Identität durch Übernahme aus altmexikanischer Kultur und Religion gefährdet wird“ (199f.). Sein zentrales Anliegen sei die Befreiung der autochthonen Bevölkerung vom Stigma der Marginalisierung und die Versöhnung der unterschiedlichen Kulturen und Traditionen. Im dritten Abschnitt folgt eine weitere Würdigung des Nican mopohua als Modell einer inkulturierten Theologie des 16. bzw. des 17. Jh.s und zugleich als Modell für die Inkulturationsaufgabe der Gegenwart. Auch heute gehe es um eine Ekkle-

siogenese nach der guadalupanischen Methode: die Armen als Verkünder des Evangeliums und die guadalupanische Pastoral als „Bollwerk gegen die zunehmende antikatholische Propaganda vieler Sekten aus den Staaten Nordamerikas und ihrer Aktivitäten vor allem unter den autochthonen Völkern Mexikos“ (257). Angesichts des Prozesses des rapiden kulturellen und sozialen Wandels, von dem die mexikanische Gesellschaft erfaßt ist, empfiehlt ihr der Vf., so die am Ende festgehaltene Hauptthese des Bandes, „Re-Mexikanisierung in Gestalt des Guadalupeanismus“ oder Rückbesinnung auf die Botschaft von Guadalupe als „eine Form der Identitätssuche- und Findung“ (265). – Nebels Studie hat verständlicherweise mehr Echo in Mexiko als im deutschsprachigen Raum gefunden. Dort ist unterdessen eine überarbeitete spanische Übersetzung in einer beachtlichen Auflage (2000 Ex.) erschienen (Santa María Tonantzín / Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México, Fondo de Cultura Económica: México 1995, 441 S.). Die Übersetzung besorgte bezeichnenderweise Dr. Carlos Warnholtz Bustillos, Probst der Basilika von Guadalupe. Ein Vorwort schrieb Mgr. Guillermo Schulenburg Prado, Abt von Guadalupe. Für sie, die dem Vf. großzügigen Zugang zu den im Tresor der Basilika aufbewahrten Guadalupe-Original-Dokumenten und -Manuskripten aus dem 17.–19. Jh. gewährten (12), hat Nebels Studie wohl den Vorzug, die offizielle Sicht guadalupanischer Gralshüter mit dem „Gütesiegel“ deutscher Wissenschaft zu versehen. Der Autor ist seitdem in den mexikanischen

Medien ein gefragter Interview-Partner, wo es um das Guadalupe-Ereignis geht. Vorliegende Habilitationsschrift wirft aber einige Fragen auf. Kann „Re-Mexikanisierung“ wirklich „die“ Antwort auf den Einbruch der Moderne in Mexiko (religiöse Pluralisierung, Säkularisierung usw.) sein? Hat der Katholizismus in Lateinamerika den protestantischen (fundamentalistischen) Gruppierungen nur eine nationalgefärbte und armenfreundliche „Marienfrömmigkeit“ entgegenzusetzen? Machen wir es uns damit nicht sehr leicht? Aber die größten Bedenken betreffen den historischen Abschnitt. Der Rezensent hätte gerne mehr gelesen über die (theologischen, mentalitätsgeschichtlichen) Gründe für den Aufschwung der Marienfrömmigkeit in der katholischen Welt des 17. Jh.s (auch in Europa!), vor allem aber über vergleichende Phänomene in Spanisch-Amerika, etwa über das Copacabana-Ereignis (Bolivien), das strukturell zum Guadalupe-Ereignis sehr ähnlich ist, auch im 17. Jh. den Durchbruch schafft und dennoch zu keinem national-katholischen „Anden-Messianismus“ führt. Auch versteht der Rezensent nicht, warum der Vf. die mentalitätsgeschichtlichen Forschungen des frankophonen Mexikanisten Serge Gruzinski (La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle, Paris 1988; La guerre des images: de Christoph Colomb à „Blade Runner“, 1492–2019, Paris 1990 u.a.), die eben den „interkulturellen Zusammenhang“ untersuchen, souverän ignoriert.

Freiburg/Schweiz

Mariano Delgado

Alte Kirche

Rois et reines de la Bible au miroir des Pères (= Cahiers de Biblia Patristica, 6), Strasbourg (Université Marc Bloch) 1999, 284 S., Brosch., ISBN 2-906805-05-X.

Die Bedeutung, die Könige und Königinnen der Bibel in der Exegese der Kirchenväter haben, wird in dem Band in einer Reihe von Aufsätzen an ausgewählten Beispielen gezeigt. Es sind meist weniger geläufige Texte, überwiegend aus dem Alten Testament, deren Behandlung in der patristischen und mittelalterlichen Auslegung erläutert wird.

In der ersten Gruppe von Beiträgen wird von alttestamentlichen Texten ausgegangen. *Martine Dulaey*, „Les combats de David contre les monstres. 1 Samuel 17 dans l'interprétation patristique“ (7–51) bespricht die Auslegung von 1. Samuel 17 (David und Goliath). Methodisch begegnet hier nichts Ungewöhnliches: wir haben es mit Beispielen des bekannten typologischen und tropologischen Ansatzes zu tun. Vfn. beginnt mit V. 34–36, dem Rückblick Davids auf seine Zeit als Hirte, wo er mit Löwen und Bären kämpfte. Die Deutung lag für die frühen Ausleger nahe: Da-

vid ist der Typus des guten Hirten Christus, die wilden Tiere Löwe und Bär stehen für den Teufel. Die moralische Auslegung ermahnt den Christen, wie David das Böse und die Sünde zu besiegen. Die Episode im ganzen wird litteral, typologisch (der Kampf Christi mit dem Teufel) und moralisch (der Kampf des Christen gegen das Böse) interpretiert. Auch die Einzelzüge erhalten eine entsprechende Deutung. Daß ähnliche Muster sich noch bei Isidor von Sevilla und Beda finden, zeigt, daß diese Art Auslegung sich noch im Mittelalter fortsetzt. – *Madeleine Petit*, „Bethsabée ou la manipulation“ (53–61) bespricht die Bathseba-Episoden (2. Sam 11–12; 1. Kön 1, 11–31; 1. Kön 2, 13–22). Vfn. zeigt zunächst das historische Bild der Bathseba in den Texten: Überall erscheint Bathseba als die Getriebene; Eigeninitiativen fehlen. Auch die jüdische und christliche Auslegung (außer einer Stelle bei Origenes) sehen Bathseba nicht als Schuldige für den Ehebruch und den Tod des Uria. Allerdings bietet die bloße Anwesenheit einer Frau Anlaß zur Sünde. Vfn. referiert damit kurz frühere Beiträge in *Jud* 47 (1991), 209–223 und *FS M. Harl*, 1995, 473–481. – *Pierre Monat*, „Absalom. Une chevelure, plusieurs visages“ (65–74) bietet zuerst einen Überblick über die Absalom-Erzählungen (2. Sam 13, 1. 20–39; 14, 25–33; 15, 1–13; 16, 20–22; 18, 9–18). In der mittelalterlichen Exegese wird Absalom zum Typus des Sünders, oft auch aller Feinde Christi [einschließlich der Häretiker], David zum Typus Christi, der über Jerusalem weint [Mt 23, 37–39] und der durch seinen Tod die Sünder rettet. – *Charles Munier*, „La reine de Saba dans la littérature juive et chrétienne des premiers siècles“ (75–103). Die Legende vom Besuch der Königin von Saba bei Salomo (1. Kön 10, 1–13; vgl. 2. Chron 9, 1–12) scheint auf alte Handelsbeziehungen zu dem südarabischen Königreich (vgl. 1. Kön 9, 26–28) zurückzugehen. Mt 12, 42/Luk 11, 31 wird sie im Neuen Testament erwähnt. In der jüdischen Tradition findet sich ein längerer Midrasch im Targum Scheni Esther und zahlreiche Anspielungen im Testament Salomos. Bei Origenes ist Salomo ein Typus Christi, die Königin von Saba ein solcher der Kirche und der Heiden, auch im Bilde der Geliebten von Cant 1, 5. Vor allem die Wendung „mehr als Salomo“ aus Mt 12, 42 wurde seit Irenäus meditiert: besonders als Typus der weltweiten Kirche, die zu Salomo, dem Typus Christi heranströmt. – *Micheline Albert*, „Le roi Hérode et les (Rois) Magies. Quelques aperçus tirés d'un commen-

taire syriaque“ (105–126) untersucht aus dem Kommentar des Denys (Jakob) Bar Salabi (†1171) über Mt 2 die Abschnitte über Herodes und die Magier. Vfn. folgt dem Kommentar abschnittsweise. Dieser bietet Überlegungen zum Wortsinn (z.B.: Wer waren die Magier, wann und woher kamen sie, was war das Schicksal des Herodes und seiner Familie?) und referiert dazu die Ansichten verschiedenster Ausleger. Seiner Ansicht nach war Jesus bei der Ankunft der Magier bereits zwei Jahre alt. Außerdem enthält der Kommentar erbauliche Betrachtungen. – *Jean-Marc Prieur*, „Le Seigneur a régné depuis le bois“. L'adjonction chrétienne au Psaume 95, 10 et son interprétation“ (127–140) befaßt sich mit dem bei Barn, Justin und anderen christlichen Theologen bezeugten Zusatz in dem Psalmvers: ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου. Er findet sich nicht in der LXX, sondern ist offensichtlich eine (vermutlich aus den *Testimonia* stammende) christliche Ergänzung, die es möglich machte, den Vers typologisch mit dem Kreuz Christi (oft als „Holz“ bezeichnet) zu verbinden. – *François Heim*, „*Invenies te esse hodie*“ (D. Athan. II, 16). *Constance II l'hérétique et les rois idolâtres chez Lucifer de Cagliari*“ (141–159) untersucht die Schriften des Bischofs Lucifer von Calaris (Cagliari auf Sardinien, † 370/1) gegen Kaiser Konstantius II im antiarianischen Streit nach dem Konzil von Mailand (356) auf ihre königstypologischen Bezüge. Zwar benutzt Lucifer die in den Bibelübersetzungen vor der Vulgata üblichen Begriffe *forma* (Muster) und *exemplum* (Beispiel), doch ist seine Methode typologisch: Das Verhalten des Kaisers, vor allem gegen Athanasius, findet er als *forma* in ausschließlich biblischen Erzählungen vorgebildet, oder er sieht Konstantius böse biblische *exempla* nachahmen (*imitari*). Von Adam und Eva bis zu den „katholischen“ Briefen (ohne Apk/Joh) prüft er sämtliche biblische Bücher, um die Parallele zwischen *tunc* und *nunc* herauszustellen. Immer wieder gilt ein „*dicitur de te*“. Die meist als trocken abgewerteten Schriften des Bischofs, der offenbar nur die Bibel kannte, gewinnen dadurch ein unerwartetes Interesse. – *Bénédicte Gerbenne*, „*Modèles bibliques pour un empereur: le De obitu Theodosii d' Ambroise de Milan*“ untersucht die Verwendung alttestamentlicher Typen in der Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius I, den Großen (379–395). Eine große Rolle spielen dabei die Patriarchen (mit denen ihn sein Glaube vereinte) und fromme alttestamentliche Könige wie Josia, Asa, Abia, die typo-

logisch sowohl auf Theodosius wie auf die Prinzen, vor allem Honorius, bezogen werden. Überraschend sind die Ergebnisse nicht, wenn man bedenkt, daß die Königstypologie bereits bei Euseb von Caesarea auftritt, der sie höfisch auf Kaiser Konstantin bezieht. Sie war bis in die Neuzeit hinein ein stehendes Motiv. Besonders hervorzuhebende Anlässe sind die Buße des Kaisers nach dem Massaker von Thessalonike (390) mit David als Vorbild und der Sieg gegen den Usurpator Eugenius (394), bei dem die Motive des Gebets des Kaisers und die Vorhersage Elisas gegen die Syrer bei der Belagerung Samarias (2. Kön 6–7) mitsamt dem göttlichen Eingreifen eine Rolle spielen.

Den Abschluß des Bandes bildet eine semasiologische Untersuchung: *Philippe Le Moigne* zeigt in seinem Beitrag: „βασιλευς transitif: du corpus au système, et réciproquement“ (177–243), wie ein im klassischen Griechisch intransitives Wort wie βασιλευς in der LXX als Übersetzung des hebräischen hiphil von מלך auf die LXX und wenige von ihr abhängige Literatur beschränkt ist. Umfangreiche Register (245–281) und ein Inhaltsverzeichnis beschließen den Band.

Wenn man auch methodisch nichts umwälzend Neues erfährt, bietet die Sammlung doch anregende Informationen auf einem speziellen Anwendungsgebiet altkirchlicher Exegese.

Bochum Henning Graf Reventlow

Ohme, Heinz: Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 67), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1998, 666 S., geb., ISBN 3-11-015189-8.

Der Titel verspricht weniger als er einlöst. Die vorliegende Druckfassung der Erlangen-Nürnberg Habilitationsschrift aus dem Jahr 1995 ist ein Meisterstück patristischer Forschung, die keine sich an TLG oder Lexika entlangangelnde Begriffsgeschichte darstellt, sondern durch weitausgreifende Quellsichtung, treffende Auswahl und sorgfältige Deutung im eigentlichen Sinne Bedeutung zu ergründen sucht. Das Werk ist zugleich klar und pädagogisch gegliedert. Es bringt in Zusammenfassungen und Erträgen die Detailerkenntnisse jeweils am Ende der Einzelkapitel und nochmals als „Resümee“ am Ende der Arbeit (570–582), so dass trotz des Umfangs dem Leser der

Überblick erhalten bleibt. Dem Inhalt des Erarbeiteten ist m.E., sogar weithin bis in fast alle Einzelergebnisse hinein, unumwunden zuzustimmen:

Zunächst ordnet Vf. in seiner Einleitung (1–17) den Kanonbegriff in die drei bekannten Bedeutungsfelder ein, die Sammlungen kirchenrechtlichen Materials, die Zusammenstellung des AT und NT und die Symbolgeschichte. Dabei übersieht er nicht die „breite und umfassende Geschichte“, die dieser Begriff bereits in der antiken Profangräzität und im Judentum besaß (3). Gerade innerhalb des dritten Feldes der Symbolgeschichte fällt Vf. auf, dass durch die Fixierung der Forschung auf die Dogmatik „der mit dem Kanon-Begriff seit frühester Zeit engstens verbundene Bereich der Normen christlichen Wandels und kirchlicher Ordnung, das ganze Feld kirchlicher Praxis, des Ritus und des Ethos nicht mehr gleichzeitig in den Blick genommen“ wurde (8). Neben vielen anderen Erkenntnissen ist diese vielleicht die bahnbrechende, dass das Christentum in seinen Anfängen und noch für die ersten vier Jahrhunderte eine, wie gerade der Kanonbegriff als Seismograph verrät, stärker praktisch-ethisch als systematisch-theologisch ausgerichtete Bewegung war. Um die innere Verbindung zwischen Ethik und Kanon nachzuweisen, geht Vf. nach einer Darlegung der sprachlichen und inhaltlichen Voraussetzungen (Antike, LXX, Philo, NT, römische Jurisprudenz) (21–58) in einem ersten Hauptteil auf die Verwendung „in zentralen theologischen Entwürfen des 2. und 3. Jahrhunderts“ ein (Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Hippolyt, Origenes und Novatian) (61–239). Irenäus' Sprachgebrauch belegt, dass sein Kanon der Wahrheit die christliche Lebensführung einschließt. Für Tertullian ergibt sich, dass *regula veritatis* und *regula fidei* nicht zu identifizieren sind, „denn für den gesamten Tertullian war festzustellen, dass dieser die *regula fidei* auf die objektiven Glaubensinhalte des 1. und 2. Artikels beschränkt. Spricht er dagegen von der *regula veritatis*, so bezieht sich diese Formulierung auf eine wahrheitswidrige Lehre und Praxis“ (571). Vf. zieht den Schluss, der sich mit den Forschungsergebnissen des Rez. deckt, dass jeder Vorstellung einer symbolähnlichen Größe für die Wendung *regula veritatis* *regula fidei* endgültig de(r) Abschied zu geben ist (571f.). Für künftige Forschungen wird man sich die Definition des Vf.s zu eigen machen: „Die' *regula veritatis*, der' κανὼν τῆς ἀληθείας und die' Richtschnur sind kein

Symbol, aber auch keine frei formulierte und in der Form noch fließende Vorform des Bekenntnisses ..., sondern ... zentrale kirchliche Normbegriffe jener Zeit, unter denen in der innerchristlichen Auseinandersetzung um die Wahrheit des Evangeliums in Fragen von konstitutiver Bedeutung für die Einheit der Kirche Aussagen zum christlichen Bekenntnis, zur christlichen Lebensführung und zur kirchlichen Ordnung formuliert werden“ (572). Dabei steht, wie dann auch Klemens, Origenes und Novatian nochmals zeigen (eine Verschiebung findet sich jedoch bezeichnenderweise bei Rufin), das normativ-unterscheidende Antilogische, nicht die positive Aussage, im Vordergrund.

Der zweite Hauptteil fragt nach der „Verwendung der Begriffe ‚Kanon‘ und ‚regula‘ in kirchlichen Konflikten und Entscheidungen der ersten drei Jahrhunderte“ mit den Stationen I. Klem, Osterfeststreit, Dionysios von Korinth, Ketzerauftreit, Dionysios von Alexandrien, Gregor Thaumaturgos, Petrus von Alexandrien und den antimontanistischen Synoden des 2./3. Jh.s bis zur Synode von Neocaesarea im J. 315/319 (243–337). Vf. kommt zu einer Negativfeststellung: Keine Autoren oder Synoden haben für ihre Beschlüsse die Termini *regula* oder *κανών* benutzt; „für den lateinischen Sprachraum ist es vielmehr eine der römischen Rechtssprache entstammende spezifische Synodalterminologie ..., im Osten ist es der Begriff *Horos*“ (337).

Im dritten und letzten Hauptteil geht es um den „kirchlichen Kanon-Begriff nach der ‚Konstantinischen Wende‘“ mit dem weitspannenden Bogen vom Donatistenstreit über Nizäa, Antiochia (d. J. 324/325 und ca. 330), Gangra, Laodicea, Serdika, die afrikanischen Synoden zwischen d. J. 345 und 525, die „Kanoness der Apostel“ und andere Kirchenordnungen, Konstantinopel (d. J. 381) bis hin zu einer Gegenprobe in den Schriften des Basilius (543–569). Vf. entlarvt Harnacks Deutung des Befundes im Ketzerauftreit als „unzutreffende Prämisse ... , dass diese zentrale Größe ‚κανών ἐκκλησιαστικός‘ ihrer Substanz nach ein Produkt von Synodalbeschlüssen ist“ (576). Seine überzeugende Gegenthese lautet: „Als solche sind allein die kirchlichen Horoi anzusprechen“ (ebd.). Im Westen gilt bis Serdika, in Afrika bis ins 6. Jh., „daß als Bezeichnung für ihre (Synodal-)Beschlüsse die Termini *κανών* und *regula* keine Rolle spielen“ (ebd.). „Das Kanonisch-Maßgebliche konstituiert sich demnach nicht im Synodalbeschuß als solchem, sondern inso-

fern darin das *ἔθος παλαιόν* bestätigt wird“ (577). Auch im Osten sind die Beschlüsse von Synoden „als situativ bestimmte, auf konkrete Herausforderungen antwortende synodale Fixierungen des in der Kirche gültigen ‚Kanon‘ zu verstehen“ (ebd.). Die Bezeichnung von Synodalhoroi als Kanones begegnet erstmals in Antiochien (ca. 330), auch wenn sich eine solche Praxis – das Beispiel Basilius belegt dies – noch lange nicht einbürgert.

Gegenüber dem gediegenen Erkenntnisfortschritt sind die Einwände marginal. Inhaltlich fällt auf, dass Vf. dem häresologischen Urteil folgt und im Ketzerauftreit die Position der Unterlegenen wiederholt und kritiklos als *Anabaptismus* bezeichnet (279, Anm. heißt es eben auf der Synode von 256 „... Ideo venientes ad ecclesiam haereticos integro et catholico baptismo baptizari debere manifestum est“, und nicht „anabaptizari“, was im Haupttext als „Forderung der Wiedertaufe“ missinterpretiert wird; gleichsam wird anachronistischerweise auf S. 291; 300; 350 die erst von Augustinus stammende Differenzierung zwischen Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe in den Ketzerauftreit hineingetragen). Gern hätte man etwas über gnostische Texte und deren evtl. (Nicht?) Benützung des Begriffes „Kanon“ gelesen. Ob mit den Beschlüssen von 360 das Bekenntnis von Nizäa lediglich faktisch, nicht aber explizit abgeschafft wurde (so 529), müsste anhand der Formulierung aus Chalcedon (Μὴ ἁθετεῖσθαι τὴν πίστιν μηδὲ τοὺς κανόνας ...) nochmals überprüft werden (cf. 540). Formal stört die inkonsistente, variierende und unklare Benützung der Zeichensetzung beim Zitieren (Auslassungspunkte, Endzeichen usw.), Schreibfehler (v.a. bei griechischen Akzenten) sind nicht selten; eine wörtliche Dublette hätte vermieden werden können („Wäre es nicht angemessener ... ausgetauscht worden“ 528/541).

Birmingham

Markus Vinzent

Ernesti, Jörg: *Principes christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen* (= Paderborner theologische Studien 25), Paderborn – München – Wien – Zürich (Schöningh) 1998, 507 S., kt., ISBN 3-506-76275-3.

Die umfangreiche Studie untersucht angesichts der Etablierung der christlichen Kirche in römischem Staat und römischer Gesellschaft gegen Ende des

4. Jh. unter Kaiser Theodosius I. (379–395), wie sich der Kaiser unter Berücksichtigung seiner eigenen Einstellung zum Christentum gegenüber den Bevölkerungsgruppen verhielt und wie diese – Christen und Heiden – auf die Veränderungen antworteten. Die Lösung liefert im Grunde bereits der Titel: Theodosius war nicht so sehr *princeps christianus*, daß er nur für die Interessen der christlichen Klientel ansprechbar war, sondern zugleich auch Kaiser derjenigen Römer, die den althergebrachten Kult vorzogen. Zur Entfaltung des Themas analysiert Ernesti in drei gleich langen Teilen das Theodosiusbild der zeitgenössischen Zeugnisse: das Selbstverständnis des Kaisers, die Stellungnahmen der Christen und die der Heiden – umfangreiche Grundlagen für ein abgesichertes Ergebnis.

Im ersten Teil über das Selbstverständnis des christlichen Kaisers Theodosius dient E. für die Religionspolitik, d.h. die Maßnahmen gegenüber Häretikern und Heiden, die theodosianische Gesetzgebung als wichtigste Quelle. Das programmatische Edikt *Cunctos populos* (CTh XVI 1,2) ist für E. weniger die Einführung des Christentums als Staatsreligion denn ein auf Kircheneinheit und Kirchenfrieden gerichtetes Edikt, ohne alle Bürger zum katholischen Christentum zu verpflichten, auch wenn Theodosius damit die eigene religiöse Überzeugung im Reich durchsetzen wollte. In der Häretiker- und der Heidengesetzgebung sieht E. Theodosius in Kontinuität zu seinen Vorgängern, bemerkt aber zugleich eine graduelle Verschärfung in der Vorgehensweise. Theodosius förderte viele Heiden in ihrer Laufbahn (Personalreserve, Beschäftigung der Nichtchristen). Die antiheidnische Gesetzgebung nahm erst mit der Usurpation des Eugenius an Schärfe zu. Aus den Quellen ergibt sich so „ein schillerndes und uneindeutiges Bild“ (87) hinsichtlich der kaiserlichen Maßnahmen gegen Häretiker und Heiden, die von der persönlichen Einstellung des Theodosius geprägt sind. Trotz des Vorranges der Politik suchte Theodosius politische Bedürfnisse mit der Religion in Einklang zu bringen. So spielte er auf dem Konzil von Konstantinopel seine autoritäre Amtsauffassung aus und nahm „aus dem Bewußtsein einer besonderen Gottesnähe“ (58) genuin bischöfliche Aufgaben wahr, etwa im Umgang mit dem Erbe des Nicaenum.

Das nicht so ganz eindeutige Bild des kaiserlichen Selbstverständnisses klärt auch nicht der Befund der Inschriften, Münzen und Bilder, für die sich E. auf For-

schungsergebnisse anderer stützt. Auf allen drei Gebieten erweist sich die Dominanz überkommener imperialer Ideologie gegenüber christlichen Einflüssen; freilich wäre E. hier zu fragen, ob in dieser Zeit nicht längst der Prozeß der Adaption der entsprechenden Terminologie und Bildersprache durch das Christentum in Gang gekommen ist, wie er es gelegentlich an Einzelbeispielen namhaft macht, aber nicht zum Gesamtbild verdichtet. Gegen die vorherrschenden traditionellen Schemata in Numismatik und Ikonographie sucht E. nach Akzentuierungen, die etwas vom neuen Selbstverständnis des Theodosius verraten: etwa dem Streben nach größerer Selbständigkeit, nach Freiraum und Vorherrschaft gegenüber den Westkaisern. Zeitentsprechend ist die Unpersönlichkeit der Münzporträts, die den Kaiser unnahbar erscheinen läßt und ihn ins Übermenschliche erhöht, was auch feierliche Repräsentationsbilder im „paganen Tenor“ (142) wie das Missorium von Madrid und die Basis des Obelisken im Hippodrom von Konstantinopel bestätigen. E. sieht im überkommenen Selbstverständnis des Kaisers nach dem Gesamtbefund „seine im ganzen konziliante Haltung gegenüber den Heiden bis zum Jahr 391“ (142) repräsentiert.

Der zweite Teil ist dem Bild des Kaisers Theodosius bei christlichen Schriftstellern seiner Zeit gewidmet. E. erarbeitet den bedeutenden Anteil des Ambrosius an der Herausbildung der christlichen Herrscherideologie der Spätantike und der Christianisierung des Reiches. Dem Bischof dienten die Affäre um die Synagoge von Kallinikon und das Massaker von Thessalonike mit der anschließenden Kirchenbuße des Theodosius als Mittel, spezifisch christliche Aspekte im Auftreten des Kaisers als Bestandteile der Herrschaftsauffassung zu verankern. Mit Hilfe der einschlägigen Quellen stellt E. das Verhältnis von christlichem Kaiser und Priester in der Auffassung des Ambrosius dar, von kaiserlichem und göttlichem Willen, das christliche Verständnis überlieferter „römischer“ Herrschertugenden, die Abkehr vom alten Exempla-Kanon und die Herausstellung des Königs David als Vorbild, insbesondere die Schlüsselrolle der *humilitas* für den Kaiser im Zusammenhang mit der Kirchenbuße und die Eingliederung dieser Tugend in das christliche Herrscherideal. E. betont, nach christlichem Verständnis und in der Auffassung des Ambrosius sei der Kaiser ein fehlerbarer Mensch, der nicht an menschliche, wohl an göttliche Gesetze gebunden sei; wenn

er gegen diese verstoße, „dann betrifft das nicht nur seine Person, sondern es fallen auch Schatten auf sein Amt“ (181), und hierin zeige sich „deutlich die Unterschiedenheit des christlichen Kaiserbildes vom heidnischen Gottkaisertum“ (182). Gelegentlich (z.B. 142, 214) scheint E. hiermit eine christliche Selbstbescheidung gegenüber der traditionellen Herrscherideologie zu betonen, ohne auf den Transformationsprozeß der Christianisierung paganer Elemente zu sehen. Die Eingliederung der ganz unrömischen *humilitas* in das christliche Herrscherbild durch Ambrosius stärkte jedoch die *maiestas* des Kaisers mehr, als es die Fortentwicklung althergebrachter Kaisertugenden vermocht hätte (vgl. H. Bellen, *Christianissimus imperator*). Zur Christianisierung der römischen Kaiserideologie von Constantin bis Theodosius, in: Ders., *Politik – Recht – Gesellschaft. Studien zur Alten Geschichte*, Stuttgart 1997, 151–166, hier 164–166). In der Interpretation der Leichenrede des Ambrosius auf Theodosius weist E. sehr wohl auf verchristlichte heidnische Herrschaftsideologie hin, so in Anlehnung an W. Enßlin auf die Entwicklung vom Gottkaisertum zum Gottesgnadentum, die Christianisierung der Kaiserapotheose, vor allem aber die christliche Legitimierung der *adoratio* des Kaisers durch den in das kaiserliche Diadem eingearbeiteten Kreuzesnagel als „Symbol der Weltherrschaft Christi, die dieser durch die christlichen Kaiser ausübt“ (223).

Mit dem Eingehen auf die anderen christlichen Schriftsteller erweitert E. das zeitgenössische Theodosiusbild noch um einige Facetten. Der Dichter Prudentius kleidet traditionelle Elemente des römischen Selbstverständnisses christlich ein und sieht in dieser Fundierung von Kaiser- und Reichsideologie (Theodosius als „neuer Konstantin“) die römische Weltherrschaft garantiert. Rufin stilisiert den Kaiser zum endgültigen Sieger über das Heidentum und projiziert so Entwicklungen des 5. in das 4. Jh. Der von heidnischer Bildung geprägte Ausonius ergänzt das Herrscherbild des Theodosius um den traditionellen Aspekt des Kaisers als *litteratus*. Das Theodosiusbild des Johannes Chrysostomos entwickelt E. aus dessen „Säulenhomilien“ im Anschluß an den antiochenischen Aufruhr des Jahres 387. Johannes deutet die Ereignisse in Antiochia und die Reaktion des Kaisers – sicher nicht zuletzt aufgrund der Frontstellung von Heiden (Libanios) und Christen in dieser Stadt – religiös; er sieht Theodosius als „Instrument in der Hand Gottes“

(266). Einerseits relativiert er so die kaiserliche Herrschaft, andererseits unterwirft er sich ihr als Christ, so daß Vergehen gegen den Kaiser in seinen Augen Gotteslästerung sind. Wie Ambrosius setzt Johannes die Unterordnung des Kaisers unter den Priester in geistlichen Dingen voraus, sein christliches Handeln („der Imperator solle Gott nachahmen“, 287) diene dem Staat. Eine religiöse Überhöhung des Kaisers über die Menschen sei bei Johannes nicht festzustellen; er sei „kein Vordenker des späteren byzantinischen Staatskirchentums“ (297), und dennoch führt auch von seinem Denken – dem Appell an die Milde des Kaisers aus christlichen Motiven, um einen Gnaderweis zu erreichen, den Theodosius huldreich gewährt – ein Weg zur Machtbetonung und Überhöhung des Kaisertums, doch das thematisiert E. nicht.

Im dritten Teil geht es um das Urteil über Theodosius in den Werken heidnischer Autoren; auch hier analysiert E. das Theodosiusbild von fünf Personen, deren Eigenarten und Argumente durch den Vergleich mit Facetten des ambrosianischen Kaiserbildes gut hervortreten. Pacatus ist ein Vertreter traditioneller Panegyrik, hinter deren Aufbau, Themen und Worten – Propaganda ebenso wie „Fürstenspiegel“ – das alte römische Herrscherideal hervortritt, ohne daß das christliche Bekenntnis des Kaisers eine nennenswerte Rolle spielt. Religiösen Fragen nehmen monotheistische Formulierungen die Eindeutigkeit, heidnische Mythologie, Aussagen zu Kaiserkult und religiöser Verehrung des Kaisers bewegen sich großenteils in den Formen der panegyrischen Konvention, sind aber auch „teilweise neu formuliert“ (344); das Verdikt über die Verfolgung der Priszillianisten ist aus religiösem Toleranzdenken unter gebildeten Heiden dieser Zeit zu erklären, die auf den Kaiser übertragen möchten, wovon sie selber zu profitieren hoffen. Nach dem ersten Zusammenstoß des Kaisers mit Ambrosius wegen der Synagoge von Kallinikon wirbt Pacatus 389 mit dem Panegyricus für Theodosius um die römische Senatsaristokratie.

Etwas anders nimmt sich der Blick auf den Kaiser bei Claudian aus, dessen Verspanegyrici mit einer Ausnahme nach dem Tode des Theodosius entstanden sind und im Dienste des Reichsverwesers Stilicho dem Vermächtnis des Verstorbenen und dem Gedanken an die Reichseinheit dienen. Bei diesem Vertreter des „Kulturheidentums“ (356) spielt das Christentum in der Versepeik keine Rolle, doch macht E. in

guten Einzelinterpretationen glaubhaft, daß sich Claudian intensiv mit der Leichenrede des Ambrosius auseinandergesetzt hat. Als Sprachrohr Stilichos stellt Claudian in den Panegyrici auf die Konsulate des Kinderkaisers Honorius dessen Vater in den Mittelpunkt und argumentiert, um Sohn und Reich auf die Wahrung des theodosianischen Erbes zu verpflichten, mit profanen, zuweilen betont heidnischen gattungstypischen Kategorien, z.B. dem Jupiter-Gebet des Theodosius, dem „Schutzgeist“ Honorius als Schlachtenhelfer seines Vaters, der Apotheose des Kaisers, seinem Tugendkanon.

Im Libanios-Kapitel steht als „wichtigste zeitgenössische Stellungnahme eines Heiden zur Religionspolitik des Kaisers Theodosius“ (403) die Rede *Pro templis* (or. 30) im Mittelpunkt. Der Text plädiert unbefangen für religiöse Toleranz, indem er mit rechtlichen Argumenten und Gründen der Staatsraison zur Erhaltung von Tempeln und Duldung heidnischer Praktiken aufruft und den Kaiser als neutrale Oberinstanz mit betont bescheidenen Forderungen gegen Übergriffe seines Personals zu vereinnahmen sucht. Vom Bewußtsein gegenseitiger Wertschätzung getragen sind auch die anderen Reden an den Kaiser, nicht zuletzt die in Konkurrenz zu Johannes Chrysostomos entstandenen Reden im Zusammenhang mit dem antiochenischen Aufstand 387 (or. 19f.). E. stellt als Besonderheit heraus, „daß gerade der Kaiser, der das Heidentum ... verbieten sollte, ... von einem der profiliertesten Heiden seiner Zeit so gelobt wird“ (442). Daraus zieht er den Schluß, daß Theodosius „von der Bevölkerung des Reiches doch nicht in dem Maße als *princeps christianus* angesehen wurde, wie das die Äußerungen der Kirchenväter suggerieren, und daß er seinerseits eine allzu deutliche Vereinnahmung durch die christliche Partei zu vermeiden wußte“ (442f.). Gewissermaßen bestätigt wird diese Einschätzung nicht nur durch die Ergebnisse des ersten Teils, auch durch die Panegyrik des Themistios, der als Heide zwischen Christentum und eigener Weltanschauung zu vermitteln sucht, im Kaiser als Philosophen und Friedensfürsten dessen φιλανθρωπία z.B. in der Gotenpolitik feiert und von Theodosius zum Prinzerzieher und Stadtpräfekten gemacht wird; so weist er Wege, wie das gebildete Heidentum in der Gegenwart zurechtkommen kann. Als abweichend stellt E. zum Schluß das Theodosiusbild des Geschichtsschreibers Eunap vor, dessen „Historien“ mit Theodosius enden und „eine

scharf antichristliche Position“ (469) erkennen lassen, die in diesem Kaiser den Zerstörer des Römischen Reiches sieht.

E. liefert viele gute Einzelinterpretationen. Er beobachtet genau, seziert die Quellen unter seiner Fragestellung gründlich, ist manchmal allerdings vor Überinterpretationen nicht gefeit. Symptomatisch hierfür sind die gelegentlich in Überschriften formulierten „falschen Alternativen“. So geht es nicht um „Kontinuität oder Verschärfung“ (Teil I, Kap. 1.1.4.6 und 1.2.3.5) in der Kirchenpolitik des Theodosius, sondern um die Vereinbarung beider Prinzipien, wie E. es auch ausführt; es kommt bei der Kirchenbuße nicht darauf an, ob Ambrosius den Kaiser als normalen Christen oder nach religiösem Sonderrecht behandelt (vgl. 183), sondern beide Aspekte spielen eine Rolle. Zu Recht ist der Titel des Buches umfassend und nicht alternativ angelegt. Was dem Buch nicht in den Einzelheiten, wohl aber in der Gesamtperspektive ein wenig fehlt, ist die Thematisierung der spannungsgeladenen Dialektik in der Entwicklung des Verhältnisses von Heidentum und Christentum im Römischen Reich des Theodosius: Diese Frage beeinflusst alle Äußerungsformen der um die Gunst des Kaisers buhlenden heidnischen und ihn selbstbewußt und zukunftsgezielt vereinnahmenden christlichen, in scharfer Konkurrenz zueinander stehenden Zeitgenossen. Die Bekundungen der Heiden werden unmittelbar vor dem Hintergrund des Christentums gesehen und zu wenig aus ihren eigenen Traditionen heraus verstanden, bei christlichen Äußerungen dagegen fehlt gelegentlich der Bezug zum römischen Erbe. Daher wirkt der bei Christen wie Heiden aus reiner Konkurrenz in hohem Ansehen stehende Theodosius auf E. so „schillernd“ und seine Zeit so „verwirrend“ (vgl. 468, ähnlich 87). Vielleicht wäre er bei Berücksichtigung von Prämissen der kaiserlichen Politik wie der Notwendigkeit, das Zusammengehörigkeitsgefühl im Reich zu stärken, zu einem eindeutigeren, einheitlicheren Urteil gekommen.

E. wundert sich, daß das Urteil der Heiden unter den Zeitgenossen des Theodosius so positiv ausfällt (s.o. zu Libanios). Dem von ihm des öfteren herangezogenen J. Straub hätte er entnehmen können, es sei „ein literarisches Gesetz, daß die Gegenwart nur in panegyrischer Form geschildert werden dürfe“ (Vom Herrscherideal in der Spätantike, Stuttgart 1939, 153). Aus diesem Grunde kann er bei Autoren, die über den lebenden Theodosius schreiben, gar nichts offen Negati-

ves finden. Wenn er hofft, aufgrund unterschiedlicher Glaubenszugehörigkeit unter den Zeitgenossen auf unterschiedliche Theodosius-Beurteilungen zu treffen, mißachtet er eine Grundbedingung literarischen Schaffens in der Antike. Der beste Beweis für die Gültigkeit des „literarischen Gesetzes“ ist das Geschichtswerk Eunaps, der über Vergangenes schreibt und Theodosius ohne Rücksicht auf den *stilus maior* beurteilen kann. Allein aufgrund des Typus seiner Reden an Theodosius ist klar, „daß Libanios bei allem Respekt die devote und schmeichlerische Haltung des Panegyrikers fehlt“ (405); er muß sich zwar nach dem „literarischen Gesetz“ richten, hält aber eben keinen Panegyricus auf Theodosius. Bei der Interpretation von Versatzstücken der Panegyrik zeigt E. nicht immer ein sicheres Urteil: Aus der *refutatio imperii* darf man keineswegs schließen, Theodosius habe „seine Stellung alles andere als angestrebt“ (345). Bei den militärischen Leistungen eines Kaisers zählen im Sinne des römischen Weltherrschaftsanspruchs verbal die Unterwerfungserfolge, weniger Bündnisverträge (vgl. 367, 379). Mag dies auch „unrealistisch“ (388, vgl. auch 368) sein – danach fragt die Panegyrik nicht. Der von ihr verwendete Kanon an *exempla virtutis* enthält in der Tat überwiegend Beispiele aus der römischen Republik. Dieser „anachronistische Zug“ (389) wohnt dem Römertum als solchem inne und kann nicht primär mit der „Abwehr der neuen christlich gefärbten Wertewelt“ (ebd.) begründet werden. Daß Theodosius selbst die besten der römischen Kaiser vor ihm übertrifft, ist kein Charakteristikum des Herrscherbildes des Themistios (vgl. 467 f.), sondern gängige panegyrische Topik. Auch ist die Bezeichnung des Theodosius als *θεοτάτος βασιλεύς* (Lib. ep. 901, 1; vgl. 442) nicht ungewöhnlich, sondern durchaus übliche Kaisertitulatur. Dies sind indes Marginalien, die den Blick auf das Gesamtwerk E.s mit seiner umfassenden Fragestellung, seinem groß angelegten Untersuchungsgang, seinen respektablen Ergebnissen in Einzelfragen wie in der Gesamtdeutung nicht verstellen dürfen, selbst wenn eine andere Akzentuierung der Fragestellung zu einer vielleicht ganzheitlicheren Sicht auf den Kaiser und seine Zeit hätte führen können.

Bornheim-Sechtem Ulrich Lambrecht

Westerhoff, Matthias: *Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“* (= *Orientalia Biblica et Christiana* 11), Wiesbaden (Harrassowitz) 1999, XVI, 396 S., Ln., ISBN 3-447-04090-4.

Das koptische „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“, meist als „Liber Bartholomaei“ (LB) bezeichnet, ist ein wenig bekannter und in doppelter Weise schwer zugänglicher Text. Einerseits ist es nur in den verstreuten Fragmenten dreier Manuskripte überliefert, die bis jetzt nur an verschiedenen Stellen ediert waren und noch dazu drei unterschiedliche Rezensionen einer möglichen Urfassung des Werkes bieten. Andererseits bewegt sich der LB in den faszinierenden, aber auch fremden Vorstellungswelten des ägyptisch-monophysitischen Christentums. Es handelt sich um eine Nach- und Fortzählung der Passions- und Ostergeschichte aus Motiven der Bibel und apokrypher Legenden, erweitert u.a. durch Reden des Todes an den Leichnam Christi, die Sprengung der Unterwelt durch Christus, das Totengericht über Judas, die Vision des Bartholomäus von Christi himmlischer Erhöhung und der Wiederherstellung der Ureltern Adam und Eva (von dieser Vision kommt der Name „Buch des Bartholomäus“) und die Jenseitsreise Siophanes', des Sohnes des ungläubigen Thomas.

Matthias Westerhoff will in seiner Halenser Dissertation den Zugang zu diesem Werk erleichtern, zum einen durch die erste kritische Gesamtedition der vorhandenen Textstücke mit deutscher Übersetzung, zum anderen durch Untersuchungen zur Lehre des LB über Jenseits, Auferstehung und Eschatologie. Der LB ist nach Westerhoff eine Art Monographie zum Thema Auferstehung aus koptischer Sicht, bestimmt eher für den privaten als für den kirchlichen oder gar liturgischen Gebrauch, ohne eigentlichen Sitz im Leben, nicht ohne weiteres einer bekannten kirchlichen Gruppe in Ägypten wie den Meletianern zuzuordnen, in Gebrauch aber eher bei einer Gruppe am Rande der Großkirche. Dem Offenbarungsempfänger und Visionär Bartholomäus ordne der LB als Gegenfigur den Bischof und Amtsträger Petrus zu, beide entsprächen als Repräsentanten des ägyptischen Christentums dem Paar Antonius und Athanasius. Der Anspruch des LB, auch visionäre Offenbarung zu vermitteln, sei ein literarischer Topos, die Bartholomäusvision nur eine der im LB zusammengetragenen Möglichkeiten der Darstellung und Aus-

einandersetzung mit der Auferstehungsbotschaft. Mit seinen Legenden, Visionen und Hymnen wolle der LB übrigens nicht zuletzt den Leser auch unterhalten (I f., 209, 217–224).

Die Edition und Übersetzung der Texte (48–197) ist zweifellos eine große philologische und, da der Verfasser den koptischen Text mit Stenofeder und Tusche selbst geschrieben hat, auch kalligraphische Leistung. Westerhoff geht von Manuskript und Rezension C aus und ordnet ihrem Text die Rezensionen der Handschriften A und B in weiteren Spalten zu, stellt also eine Synopse der drei Rezensionen her. Die Übersetzung ist entsprechend in Spalten aufgebaut. Nicht mehr berücksichtigt werden konnten in der Ausgabe einige jüngst von G. van den Berg-Onstwedder und E. Lucchesi entdeckte weitere Fragmente des LB. Am Schluß des Bandes stehen umfangreiche Register zu den griechischen und koptischen Wörtern und zu den grammatikalischen Konstruktionen im Koptischen (315–381). Wo es nur eine oder zwei Textspalten gibt, da die entsprechende Passage nicht von allen drei Handschriften und Rezensionen geboten wird, dort bedarf es leider oft einiger Mühe um zu erkennen, welcher der Rezensionen welches Textstück zuzuordnen ist. Da die gebotene Zusammenschau des LB ja eine Konstruktion des Editors ist und nicht von ihr, sondern von den drei fragmentarischen Rezensionen auszugehen ist, hätte man sich gewünscht, daß es einfacher wäre, jede der Rezensionen auch in ihrem eigenen Zusammenhang zu studieren.

In der Einleitung beschreibt Westerhoff in vorbildlicher Ausführlichkeit die Handschriften, ihren Bestand, ihre Schrift, Sprache und Orthographie sowie die Editionsgeschichte des LB. Das Werk wird in die spätsahidische und frühislamische Epoche des 8. bis 10. Jh.s datiert. Wenig findet man zu den literarischen Fragen im engeren Sinne und zur Geschichte ihrer Erforschung, also zu dem Problem, ob und inwiefern die heterogenen Stücke des LB eine Einheit bilden und wie sich eine zu erschließende Urfassung zu den vorhandenen Rezensionen verhält. So sind die nur von Manuskript A und B gebotenen Legenden um Christi Leidensgeschichte für Westerhoff Teil I, 1–4 des LB; daß W. Schneemelcher sich über die Zugehörigkeit dieser Stücke zum LB sehr skeptisch äußert (Neutestamentliche Apokryphen I, 6. Aufl. Tübingen 1990, 438), wird nicht erwähnt. Mit guten sprachlichen und theologischen Gründen plädiert Westerhoff für die Priorität der Rezension C,

nennt aber nicht die Gründe, deretwegen die meisten Vorgänger Rezension A den Vorzug gaben (vgl. 12, 23–30, 225f.).

Die koptischen Vorstellungen von den jenseitigen Orten (Unterwelt und Himmel) und von der Auferstehung der Toten und den letzten Dingen, wie sie im LB ihren Ausdruck finden, prägte – neben altägyptischen Traditionen wie der Lehre vom Unversehrtheit des Leichnams und vom Totengericht – das Neue Testament, vermittelt jedoch durch die frühchristliche und koptische apokryphe Literatur. Das Ganze ist in sich uneinheitlich. Christi Höllenfahrt und Überwindung des Todes und seine himmlische Erhöhung mit der Wiederherstellung des ersten Menschenpaares zur Gottebenbildlichkeit (erst darauf folgen die Ostererscheinungen, die sehr an Bedeutung verloren haben) bedeuten schon den endzeitlichen Sieg über Tod, Sünde und Verweslichkeit und setzen sich in der Kirche mit der österlichen Eucharistiefeier der Apostel fort. Andererseits bleibt das Gericht über den Einzelnen, das zwischen individueller Rettung und Verdammnis entscheidet. Westerhoff kann hier aus seiner reichen Kenntnis der koptischen Literatur schöpfen. Zu fragen wäre, ob der gelegentlich gebrauchte, durch die paulinische und reformatorische Theologie geprägte Begriff der Rechtfertigung (45, 123, 278, 299 u.ö.) dieser Art von Soteriologie angemessen ist. Zu fragen wäre auch, ob die christologischen Vorstellungen des LB wirklich Irenäus und Athanasius zuzuordnen sind (vgl. 276) und nicht viel eher dem monophysitischen Dogma von der einen fleischgewordenen Natur Gottes des Logos. Die ganze Darstellung bricht recht unvermittelt ab; wer eine Zusammenfassung der Ergebnisse sucht, muß mit dem französischen *sommaire* vorliebnehmen.

Trotz unseren Einwänden ist die Edition und Kommentierung eines bedeutenden Werks der koptischen Literatur durch Westerhoff eine große Leistung und ein wesentlicher Beitrag zur Erforschung dieses wenig bekannten Kapitels der christlichen Literaturgeschichte.

Kiel

Simon Gerber

Winter, Franz: *Bardanes von Edessa über Indien. Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land* (= Frühes Christentum. Forschungen und Perspektiven, hrsg. v. Peter Hofrichter, Band 5), Thaur bei Innsbruck (Thaur GmbH) 1999, 173 S., kt., ISBN 3-85400-088-X.

Die hier anzuzeigende Studie von Franz Winter (=W.) entstand in den Jahren 1993/94 als Diplomarbeit am Institut für Klassische Philologie in Graz. Der syrische Theologe Bar Daisan (154–222) – bei W. in der griechischen Fassung des Namens „Bardanes“ –, der wegen seiner astrologischen Kenntnisse heute sogar in populärwissenschaftlicher Literatur zur Astrologie Beachtung findet (so z.B. im Lexikon der Astrologie von U.Becker, Freiburg 1988, 29), wird hier unter einer gegenwärtigen Fragestellung betrachtet: Inwiefern läßt sich anhand der Berichte über Indien exemplarisch eine Begegnung mit dem bzw. den Fremden darstellen (7)? W. geht es um die Art und Weise des Kulturkontaktes zwischen der Gesandtschaft aus Indien und Bar Daisan, der sowohl im griechisch-römischen Denken geschult als auch im iranisch-semitischen Kulturkreis zuhause ist: „Wird er das, was er aus den Kontakten mit den Fremden erfahren konnte, kommentarlos aufzeichnen und vorstellen oder versucht er, all das in sein Weltbild zu integrieren, zu interpretieren und für seine eigene intellektuelle Entwicklung fruchtbar zu machen?“ (7).

Nach einem ersten einleitenden Teil (13–34) über Bar Daisan von Edessa, folgt in einem zweiten Teil (35–62) die Wiedergabe der beiden griechischen Fragmente, die bei Porphyrius überliefert sind, mit Übersetzung und philologischem Kommentar. Der umfangreichste dritte Teil (63–142) bietet eine Interpretation dieser Texte. In einem Appendix (143–156) werden die auf Indien bezogenen Abschnitte des syrischen Textes des „Buches der Gesetze der Länder“ wiedergegeben und kommentiert. Das Werk schließt mit einem Literaturverzeichnis (160–173).

Die Einleitung gibt neben einem forschungsgeschichtlichen Abriss Angaben zur geistesgeschichtlichen Einordnung und Biographie des Bar Daisan, an die sich die Diskussion anschließt, wann und wo die indische Gesandtschaft mit ihm zusammentraf und zu dem Ergebnis kommt: im Jahr 218 in Edessa (28–32). Übersetzung und Kommentar der griechischen Texte zeugen von einer gründlichen philologischen Arbeit.

Im dritten Hauptteil werden jeweils zu-

nächst der bisherige Forschungsstand und dann neue Interpretationen ausgewählter Aspekte der Indiennachrichten dargestellt. Im ersten Indienfragment findet sich eine ausführliche Beschreibung einer Statue, bei deren Deutung W. die grundsätzliche Frage an die griechischen Indienberichte exemplarisch bearbeitet: „was denn nun davon wirklich „indisch“ sei und was wiederum bereits Umarbeitung und Interpretation darstellt“ (64). In Abgrenzung zu den Ansätzen von Lassen und Reitzenstein, die die Statuenbeschreibung ganz auf dem indischen Hintergrund erklären wollten, bezeichnet W. die Statue als einen „platonischen Siva“ (64+82), da Bar Daisan die ihm fremden Nachrichten über eine androgyne Götterstatue in sein eigenes, in der antiken Philosophie geschultes Weltbild einordnet und daraus eine kulturübergreifende Synthese verschiedener Traditionen schafft (82). Desweiteren untersucht W. die Herkunft der beiden Berichte über das Wasser- und Türordal: sie beruhen nicht auf realer indischer Rechtspraxis (83), sondern es sei eher davon auszugehen, daß hier orientalische Märchenmotivik verarbeitet sei.

Im zweiten Fragment beschäftigt sich W. mit den darin enthaltenen Angaben über die Brahmanen und Samanäer; während die Informationen über die Brahmanen eher dem konventionellen antiken Indienbild entsprächen, seien die Nachrichten über die Samanäer auf einem buddhistischen Hintergrund zu verstehen, die in dieser Weise einzigartig sind, da sich keine Parallelen in der übrigen westantiken Indienliteratur finden.

Zur Vervollständigung des Indienbildes des Bar Daisan thematisiert W. aus dem „Buch der Gesetze der Länder“ – dem Werk, das den Beginn der syrischen Literatur markiert! – die Abschnitte, die Informationen über Indien und Baktrien enthalten. Eine Untersuchung der Angaben über die verschiedenen Völker, die von Bar Daisan in diesem Werk beschrieben werden, ist bisher noch nicht erfolgt, so daß hier in knapper Form Beobachtungen der auf Indien bezogenen Nachrichten gegeben werden.

Eine abschließende Gesamtauswertung der Ergebnisse hätte die Untersuchung abrunden können. Die Monographie zeichnet sich insgesamt durch eine schlüssige Argumentationsweise aus. Sie deckt ein weites thematisches Spektrum ab, indem sie kultur- und religionsvergleichend sowie philologisch arbeitet und die den Indienberichten angemessene Fragestel-

lung der interkulturellen Hermeneutik aufgreift. Für an diesen Themenkreisen Interessierte ein sehr empfehlenswertes Buch!

Marburg

Karen Schmitz

Vogt, Hermann Josef: *Origenes als Exeget*, hrg. v. von Wilhelm Geerlings, Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1999, 339 S., kt., ISBN 3-506-79509-0.

Seit seiner Bonner Habilitationsschrift über „das Kirchenverständnis des Origenes“ (1970) gehört H. J. Vogt, der kurze Zeit später auf den Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen berufen wurde (1971), zu den international anerkannten Origenesforschern in unserem Land. Eindrucksvoll bestätigt hat er dies nicht zuletzt durch die Übersetzung (mit Kommentar) des umfangreichen Matthäus-Kommentars des Origenes in drei Bänden der „Bibliothek der griechischen Literatur“ (Bd. 18, 1983; Bd. 30, 1990; Bd. 38, 1993), deren Einleitungen in dem vorliegenden Sammelband seines Schülers Wilhelm Geerlings mit abgedruckt wurden (23–83).

Der vorliegende Band vereint in sich nun alle Beiträge über Origenes, den einflussreichsten Theologen und bedeutendsten Exegeten der Alten Kirche aus dem 3. Jh., die V. bisher veröffentlicht hat. Das reicht von dem gerade erst erschienenen Artikel über „Origenes“ im Lexikon der antiken christlichen Literatur, hrg. v. S. Döpp und W. Geerlings, 1998, 460–468 (hier: 9–23) bis zu einer Reihe von längeren oder auch kürzeren einschlägigen Rezensionen unter der Überschrift „Forschungsberichte“, 301–336 (vgl. die Übersicht 338f.). – Besonders verdienstvoll ist der Wiederabdruck von Beiträgen aus Festschriften und Sammelbänden mit ergänzenden Ausführungen zum Matthäus-Kommentar des Origenes und seiner Erforschung (vier Beiträge: 91–134) und anderen Schriften des alexandrinischen Gelehrten (z.B. zur Exegese und zum Schriftverständnis des Origenes in *Contra Celsum*: 143–159; 179–185 und zu dessen Johanneskommentar 187–205). Sie zeigen, mit welcher Sorgfalt V. seine Untersuchungen zum Werk des Origenes, vor allem zu Fragen seiner Exegese, direkt aus den Quellen erarbeitet hat. – Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf die Beiträge: „Die Witwe als Bild

der Seele in der Exegese des Origenes“ (161–178 [1985]); „Ein-Geist-Sein (1. Kor 17b) in der Christologie des Origenes“ (207–223 [1984]); „die Juden beim späten Origenes“ (225–239 [1990]); „Eucharistielehre des Origenes?“ (277–288 [1978]) und „Gott als Arzt und Erzieher. Das Gottesbild der Kirchenväter Origenes und Augustinus“ (289–299 [1988]). Dass Origenes, der viele Jahre nach seinem Tod auf dem 5. Ökumenischen Konzil von 553 als Häretiker verurteilt wurde, in diesem Aufsatz als „Kirchenvater“ bezeichnet wird, ist keineswegs zufällig, sondern verdient Beachtung. Schon auf dem IV. Colloquium Origenianum 1985 in Innsbruck hatte sich V. mit der Frage auseinandergesetzt: „Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt? Kirchliche Vergangenheitsbewältigung in der Vergangenheit“ (Origeniana Quarta, hrg. v. L. Lies, 1987, 78–99; hier: 241–263) und dazu wichtige Quellen aus den origenistischen Streitigkeiten um 400 für ein Seminar zusammengestellt, in denen es u.a. damals schon um die umstrittene allegorische Deutung der „Fellkleider“ von Gen 3, 21 durch Origenes ging. Die dazu für die Neuveröffentlichung gewählte Überschrift: „Der Häretikervorwurf des Hieronymus an Theodoret und Origenes“ (265) ist allerdings irreführend. Denn es geht um den Häresievorwurf gegenüber Origenes anhand von Texten aus Theodoret, Hieronymus und Epiphanius – nicht jedoch um Vorwürfe des Hieronymus gegenüber Theodoret. Ursprünglich lautete die Überschrift lediglich: „Seminar I: Texte zum Hauptreferat“. – Dass V. auch eine Rezension zu dem Sammelband „Origeniana Quarta“ veröffentlicht hat (ThQ 69, 1989, 244 ff.; hier: 321–324), mag überraschen, weil er an diesem Kolloquium selbst maßgeblich mitgewirkt hat. Der Wiederabdruck macht aber deutlich, in welcher Weise V. mit der Origenesforschung über die Jahrzehnte hinweg verbunden ist und wie wichtig seine Beiträge auf diesem Forschungsgebiet nach wie vor sind. Darüber hinaus lohnt es sich ohne Zweifel, die zu meist recht anregend geschriebenen Aufsätze noch einmal im Zusammenhang (oder vielleicht zum ersten Mal?) zur Kenntnis zu nehmen. Sie geben einen plastischen Eindruck von Leben und Werk des Origenes – vor allem von seiner exegetischen Arbeit und dem Charakter seiner allegorischen Auslegung sowie der Erforschung ihrer Probleme. – Es ist bedauerlich, dass der – auch äußerlich – recht ansprechende Band keine Register enthält, weder einen Personen- noch einen Bibel-

stellenindex, der dort, wo es um Fragen der biblischen Hermeneutik geht, besonders erwünscht wäre.

Marburg

Wolfgang Bienert

Drobner, H. R.: *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum*. Überlieferung & Bestand, Bibliographie, Indices (= Supplements to *Vigiliae Christianae* 49), Leiden – Boston – Köln (Brill) 2000, XX, 226 S., geb., ISBN 9004114513.

Das Corpus der augustinischen *Sermones ad populum* umfaßt gegenwärtig 559 als authentisch geltende Predigten. Da seit der Edition der Mauriner mehr als 150 neue *Sermones* entdeckt wurden, entstanden weitere Ausgaben mit zahlreichen Nachträgen. Erstmals liegt nun der Versuch einer umfassenden bibliographischen Bestandsaufnahme vor.

In einem ersten Teil wird die Überlieferung von der Mauriner-Edition (1683) bis zu den *Sermones* Dolbeau (1990–1996) nachgezeichnet. Es folgt ein Überblick zum aktuellen Bestand (bis 1997) mit der jeweils maßgeblichen Ausgabe. Nummerierung und Gliederung sind von der Mauriner-Edition übernommen. Hilfreich ist der angefügte Themenindex. Hier werden zunächst entsprechend der Reihenfolge der biblischen Bücher Predigten aufgelistet, die den einzelnen Perikopen gelten. Anschließend bietet ein vierseitiges Stichwortverzeichnis zu Namen (z.B. Cyprian, Laurentius) und Sachen (z.B. Heilungswunder, Kirchweihe, *traditio symboli*) Hinweise auf entsprechende Predigten. Der zweite umfangreichere Teil enthält eine als Hilfsmittel zum Studium der *Sermones* konzipierte Bibliographie. Im Quellenteil werden Gesamt-, Teil- und Einzelausgaben sowie Übersetzungen in elf Sprachen angeführt. Die unüberschaubare Zahl von auszugswisen Übersetzungen bleibt verständlicherweise unberücksichtigt. Die Sekundärliteratur umfaßt 695 Titel, die sich auf authentische, pseudo-augustinische *Sermones*, Textüberlieferung und Nachleben beziehen. Drei wertvolle Indices runden das Werk ab. Ein erster Index verzeichnet tabellarisch für sämtliche Predigten Editionen, Übersetzungen und Literatur. Ein zweiter Index erschließt unter mehreren Rubriken (Bibel, Augustinus, Antike Autoren und Werke, Namen und Sachen) die Sekundärliteratur. Hervorgehoben sei hierbei das differenzierte Namens- und Sachenverzeichnis, das interessante Stichworte wie Bildersprache,

Echtheitsfragen, Hermeneutik, Rhetorik, Stenographie und Zahlenmystik enthält.

Insgesamt betrachtet wird nicht nur das Predigt-Corpus bibliographisch detailliert erschlossen, sondern zugleich die Verkündigung Augustins und seine Gestalt als Prediger beleuchtet. Daß bei den zahlreichen Querverweisen einzelne Fehler unterlaufen (so Seite 209 zu „Brevier“: 684 statt 685), ist bei einem solchen Werk nahezu unausweichlich. Einige kritische Anmerkungen zum umfangreichen Verzeichnis der Sekundärliteratur können jedoch nicht ausbleiben. Dankenswert ist, daß Drobner auf Werke aufmerksam macht, die von ihrem Titel her nicht ohne weiteres eine Behandlung augustinischer *Sermones* vermuten lassen, wie z.B. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, Exam. I 1,1–4), Paris 1964. Ebenso hilfreich ist es, daß – leider nicht immer – auf konkrete Seitenzahlen verwiesen wird. Wünschenswert wäre nun aber darüber hinaus eine Angabe, welche Predigten dort behandelt werden. Daß der eben erwähnte J. Pépin auf den angegebenen Seiten die überaus wichtigen *Sermones* 240–242 analysiert, die einen kleinen Traktat über die Auferstehung in Auseinandersetzung mit Porphyrius bilden, kann der Benutzer der vorliegenden Bibliographie nicht entnehmen.

Diskutabel bleibt die Auswahl von Titeln, die nicht die *Sermones* unmittelbar zum Gegenstand haben, sondern für andere Themen auswerten. Wenn beispielsweise die Studie von W. Geerlings, *Christus exemplum*, Mainz 1978, zitiert wird, obwohl hier kein Index auf behandelte *Sermones* verweist, warum fehlt dann das Werk von A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon Saint Augustin*, Paris 1985, dessen Register auf mehreren Seiten *Sermones*-Stellen auflistet? Gewiß wird die Auswahl gerade solcher allgemeiner Titel immer eine Ermessensfrage des Herausgebers bleiben. Daß aber auch die spezielleren *Sermones*-Themen gelten- der Sekundärliteratur keineswegs lückenlos erfaßt ist, läßt sich am Stichwort „Rom“ illustrieren. Der Index weist zwar fünf einschlägige Titel zum Thema auf, doch bleibt die ausführliche Behandlung der Predigten Augustins nach dem Fall Roms (*Sermones* 81, 105, 296) bei F. G. Maier, Augustin und das antike Rom, Stuttgart 1955, 59–68, unerwähnt. Auch in der Rubrik „Nachleben“ lassen sich un- schwer einschlägige Titel nachtragen, so z.B. L. Eisenhofer, Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors des Gro-

ßen. Ein Beitrag zur Erforschung der literarischen Quellen Gregors des Großen: Festgabe A. Knöpfler, hrg. H. M. Gietl / G. Pfeilschifter, Freiburg 1917, 56–66.

Daß ein bibliographisches Werk zu Augustin kaum jemals vollständig sein kann, bedarf keiner Erwähnung. Die vorangegangenen Hinweise möchten lediglich bewußt machen, daß trotz des akribischen Sammelfleißes, mit dem Drobner dieses

Hilfsmittel erstellte, der dankbare Benutzer sich nicht von eigenen Literatur-Recherchen dispensiert fühlen darf. Anzuerkennen bleibt, daß für die Beschäftigung mit den *Sermones ad populum* nun ein angenehmes benutzbares und insgesamt zuverlässiges Arbeitsinstrument zur Verfügung steht.

Berlin

Michael Fiedrowicz

Mittelalter

Lilie, Ralph-Johannes (Hrg.): Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I. – Methodios I. (715–847) (= Berliner Byzantinistische Studien 5), Frankfurt/M. u.a. (Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften), 1999, XXXVIII, 302 S., kt., ISBN 3-631-35183-6.

Der Friedhelm Winkelman anlässlich seines 70. Geburtstags gewidmete Band stellt, dessen Wirken entsprechend, „in seiner Thematik eine Mischung aus Byzantinistik und Kirchengeschichte dar“. In der Einleitung wird zutreffend davon ausgegangen, dass für das 8. und die erste Hälfte des 9. Jh. der Ikonenstreit „beileibe nicht das einzige Merkmal dieser Jahre und wahrscheinlich nicht einmal das wichtigste“ war, sondern in größerem Zusammenhang zu sehen ist. Verwiesen wird auf Umwälzungen im außenpolitischen Bereich: im Kalifat der Übergang der Macht von den Omajjaden zu den Abassiden, auf dem Balkan der Aufstieg der Bulgaren, im Westen der Verlust des Exarchats von Ravenna, die Kaiserkrönung Karls des Großen, dazu Veränderungen auf wirtschaftlichem Gebiet. Allerdings bleibt im Kapitel über Patriarch Anastasios die Translatio von 732 unerwähnt, jener kirchengeschichtlich folgeschwere Akt, durch den Kaiser Leon III. Illyrien und andere Gebiete dem römischen Stuhl entzog und der Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel unterstellte.

Freilich erwies sich der Bilderstreit angesichts der Durchdringung von Staat und Kirche für die byzantinische Kirche als eine vitale Frage, besonders für die in Konstantinopel residierenden Patriarchen, die, im Unterschied zu Bischöfen in der entfernten Provinz, Entscheidungen nicht ausweichen konnten. In chronologischer Reihenfolge wird die Lebensgeschichte der elf Patriarchen zwischen 715

und 847 dargestellt, beginnend mit Germanos I., unter dem der erste Bilderstreit begann, bis zu Methodios I., unter dem der zweite beendet wurde.

Als Beitrag nicht nur zur Geschichte des Patriarchats von Konstantinopel, sondern darüber hinaus zur allgemeinen Kirchengeschichte schließt sich dieser Band an das Werk von J.-L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715)*, Amsterdam 1972, an, das ursprünglich als erster Band einer alle Patriarchen von Konstantinopel umfassenden achtbändigen Darstellung geplant war.

Die sechs Autoren: Dietrich Stein, Ilse Rochow, Ralph-Johannes Lilie, Claudia Ludwig, Thomas Pratsch und Beate Zielke stellen ihrer jeweiligen Darstellung einen Abschnitt „Vor dem Patriarchat“ über Herkunft und Entwicklung des behandelten Patriarchen voran. In allen Kapiteln wird aufgezeigt, für welchen Zeitraum welche Quellen bzw. Legenden vorhanden und wie sie zu beurteilen sind. Berücksichtigt werden Gestalten des theologischen Umfeldes, wie z.B. Auseinandersetzungen zwischen dem zu einer Art ‚theologischen Berater‘ des Kaisers (124) avancierten *Theodoros Studites* und Patriarch Nikephoros in theologischer, kirchen- und staatspolitischer Hinsicht. Umrissen wird im Kapitel über Germanos (715–730) die bis heute in der Forschung umstrittene Problematik über zeitlichen Anfang und Ursache des Streites um die Ikonen.

Zwei Patriarchen werden besonders ausführlich behandelt; *Tarasios (784–806)* (57–108) sogar als einziger von zwei Autoren (Cl. Ludwig bis Ende des Konzils 787; Th. Pratsch nach dem Konzil). Hervorgehoben wird die Rolle der ‚Umgedrehten‘, der anwesenden sizilianischen Bischöfe, die eine vermittelnde Position zu Rom hin einnahmen. Die versuchte Analyse der in den Konzilsakten festge-

haltenen Vorgänge auf dem Konzil hat wiederum eine Reihe von Widersprüchlichkeiten aufgezeigt, „für die es bis jetzt eigentlich keine befriedigende, alles umfassende Erklärung gibt“ (95). Cl. Ludwig versucht hinsichtlich der recht plötzlichen Wiederzulassung der Ikonenverehrung „mit aller Vorsicht eine Hypothese“ vorzutragen: „muß man wohl davon ausgehen, dass nicht die Bilderfrage selbst zentrales Anliegen des Konzils war, sondern dass das Problem, ob und wenn ja in welcher Form Bilder zu verehren seien, nur Ausdruck weit wichtigerer Überlegungen war, nämlich einer Annäherung wahrscheinlich an den Papst. Möglicherweise hat sich Irene entweder davon versprochen, den Papst gegen die Franken für Byzanz zu gewinnen, oder sie beabsichtigte eine Annäherung an den Westen allgemein“ (96).

Einen weiteren Schwerpunkt des Buches stellt Beate Zielkes ausführliche Behandlung von *Methodios I.* dar (183–260), dessen kurze Amtszeit (843–847) von der Wiedereinführung der Bilderverehrung gekennzeichnet ist. Ausführlich wird auf die darüber vorhandenen Berichte eingegangen, die es in ihrer Unterschiedlichkeit jedoch schwer machen, ein klares Bild vom Ablauf der Ereignisse zu gewinnen. Das gilt auch hinsichtlich der Einführung des „Festes der Orthodoxie“ und des sogenannten „Synodikon der Orthodoxie“. Untersucht werden schließlich bisherige Erkenntnisse über den Konflikt des *Methodios* mit den Studiten.

Drei übergreifende *Anhänge* (261–288) ergänzen die Einzeldarstellungen: Th. Pratsch befaßt sich mit den *Beinamen* der Patriarchen von Konstantinopel zur Zeit des zweiten Ikonoklasmus, mißt einigen von ihnen pejorative Bedeutung bei: *Kassiteras*: möglicherweise „Kesselflicker“; *Kassymatas*: wohl eine Art „Flickschuster“; *Grammatikos* wohl „Lehrer“ im Sinne von „Pauker“.

Pratsch fragt in einem zweiten Abschnitt, wieso die „ikonoklastischen Häretiker“ *Anastasios*, *Konstantinos II.* und *Paulos IV.* ins *Synaxar* von Konstantinopel aufgenommen und auch nach der zweiten Phase des Ikonoklasmus nicht getilgt wurden. Seine differenzierten Darlegungen geben zwar keine sichere Antwort, lassen ihn aber feststellen, „dass es sich noch immer lohnt, gängige Vorstellungen vom Ikonoklasmus in Frage zu stellen....“ (276).

Schließlich skizziert R.-J. Lillie *Allgemeine Schlussfolgerungen*. Eine statistische Analyse verdeutlicht das außerordentli-

che Ungleichgewicht in der Überlieferung. Alle Patriarchen werden ohne Ausnahme in den historiographischen Quellen erwähnt, in hagiographischen finden sich dagegen massive Unterschiede. Daraus ergibt sich als grundsätzlicher Schluß: Es ging nicht so sehr um die Persönlichkeit der einzelnen Patriarchen als vielmehr um ihre Stellung zur Orthodoxie. Dies führt dazu, dass über die ikonoklastischen Patriarchen – mit der Ausnahme des *Ioannes Grammatikos* als personifiziertes Übel – kaum substanzielle Aussagen gemacht werden können. Auf der anderen Seite ist zu fragen, ob die Bedeutung, die allgemein *Germanos I.*, *Tarasios*, *Nikephoros I.* und *Methodios I.* zugeschrieben wird, nicht ihrerseits zumindest teilweise auf einer übertriebenen Stilisierung dieser Patriarchen in den ikonodulen Quellen als ‚Helden der Orthodoxie‘ beruht.

Die ikonoklastischen Patriarchen – auch hier wieder mit der Ausnahme *Ioannes VII.* – erwecken im allgemeinen den Eindruck, mehr oder weniger Werkzeuge der jeweiligen Kaiser zu sein, während Verteidiger der Ikonen in den ikonfreundlichen Darstellungen allesamt überzeugte Vorkämpfer der Ikonenverehrung sind, die ihren Standpunkt zur Not auch gegen den Kaiser behaupteten und lieber Verfolgung leiden als nachzugeben bereit sind. Es muß jedoch festgestellt werden, dass sie nicht in der Lage waren, eine eigenständige Religionspolitik gegen die Kaiser durchzusetzen. Dass unter Kaiserin Irene auf dem Konzil von 787 jene zehn Bischöfe, die als Ikonenfeinde angeklagt wurden, bereuen durften und anschließend als vollgültige Mitglieder am Konzil teilnahmen, kann man als „oikonomia“ verstehen. Wenn man bedenkt, dass 787 kein lebender Ikonoklast anathematisiert oder zum Rücktritt gezwungen wurde, „bleibt eigentlich nur eine Schlussfolgerung übrig: Der Stellenwert des Ikonenstreits kann bei weitem nicht so hoch gewesen sein, wie er es nach dem Zeugnis der ikonophilen Quellen zu sein scheint“ (286).

Trotz der bereits vorhandenen Fülle einschlägiger Literatur zeigt auch dieses neue Buch, dass hinsichtlich des Bilderstreites weiterhin viele Probleme offen sind, über die immer wieder neu nachgedacht werden kann.

Berlin

Hans-Dieter Döpmann

Henrix, Hans Hermann (Hrg.): *Adalbert von Prag. Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas* (= Schriften der Adalbertstiftung Band 4), Baden-Baden (Nomos Verlagsgesellschaft) 1997, XXX, 231 S., kt., ISBN 3-7890-4834-8.

Ein Tagungsband, wie der zu besprechende, kann und will keine Biographie sein, die eine Person in ihrem Lebenslauf beschreibt, charakterisiert, in ihrer Zeitverworfenheit zeigt, ein Stück Mikrogeschichte als Fokus auch der Makrogeschichte versteht. Gerade bei einem Wanderer zwischen Völkern und Kulturen, wie es Adalbert von Prag war, wäre dies ja besonders interessant. Die Adalbertstiftung Krefeld hat vom 6. bis 9. Juni 1995 das 7. Leuther-heider Forum unter dem Titel „Adalbert von Prag (956–997) – Brückenbauer zwischen dem Osten und dem Westen Europas“ abgehalten. Alle Referenten aus den Adalbertländern Tschechien, Polen, Ungarn und der Slowakei waren eingeladen und legen in diesem von Hans Hermann Henrix, dem Aachener Akademiedirektor, herausgegebenen Band ihre Referate vor. Auslöser dieses Forums ist zweifelsohne der 1000. Todestag des Heiligen. Zentrales Hintergrundmotiv ist daneben die aus der gegenwärtigen Situation geborene Frage nach der Aktualität des Brückenbauers, des Vermittlers zwischen verschiedenen Teilen Europas. Es ist die singuläre Vielfalt seiner Persönlichkeitsstruktur (7), die ihn auch für aktuelle Fragen und Probleme interessant erscheinen läßt: Aufgrund seiner Herkunft ist er mitten hineingestellt in die politische Situation der Jahrtausendwende, als Amtsträger der Kirche ist er aus innerster Berufung ein Mönch, der auch in seinem Amt der Kontemplation, des caritativen Zeugnisses keineswegs entsagen will und damit in ein Spannungsfeld gerät, in das der Herausgeber bereits in seinem Problemaufriß (9–15) einführt. Es sind Spannungen, die Adalbert aus der Praxis in der Kirche und Politik seiner Zeit erwuchsen, Spannungen, die in der Wirkungsgeschichte der Heiligenverehrung durch die ideologische Indienstnahme verschiedener Parteien erwachsen sind. Um so dankbarer ist der Leser, daß er mit den Bedingtheiten, die aus Adalberts Herkunft, aus den politischen Gegebenheiten, aus der kirchlichen Praxis ihm erwachsen sind, konfrontiert wird und gleichzeitig das grenzenübersteigende Bemühen des Mönches und Prager Bischofs, des Missionars der Prussen, vorgestellt bekommt. „Bei wacher Aufmerksamkeit für

das Ganze seines Lebens, Glaubens und Wirkens entzieht er sich stets neu der partikularen Indienstnahme, sei sie kirchlich, sei sie politisch“ (13). Das macht Adalbert zu einem Vermittler zwischen Völkern und zwischen verschiedenen Kulturbereichen in Europa. Insofern bietet der Heilige eine interessante Perspektive in die Zeit der Jahrtausendwende und wichtige Anregungen für die Fragen der Gegenwart und für deren Deutung. In einem ersten umfangreichen Beitrag führt Odilo Engels in die europäische Geisteslage vor 1000 Jahren ein (17–48): Er fragt nach der Entstehung des Deutschen Reiches, nach dem Verständnis des Kaisertums, wie auch des Papsttums und damit nach den Konzeptionen der beiden Hauptprotagonisten, die das öffentliche Leben um die Jahrtausendwende bestimmten. Zygmunt Świechowski versucht in seinem Beitrag eine erste biographische Rekonstruktion des Bischofs, Mönchs, Missionars und Märtyrers an der Jahrhundertwende. Ausgangsfrage ist für ihn das Scheitern des Prager Bischofs und des Missionars der Prussen. Eine eindeutige Antwort erhalte man aus den Quellen nicht. Das bedinge auch die unterschiedlichen Positionen in der Geschichtsschreibung je nach nationalem oder ideologischem Standpunkt. Die Eigenart Adalberts arbeitet Świechowski durch die Kontrastierung mit den Reichsbischofen seiner Zeit heraus. Adalbert gehört nicht zu den wichtigsten Hofleuten Ottos II. wie der Mainzer Erzbischof Willigis. Er gehört nicht zu den eifrigen Bauherren wie der Hildesheimer Bischof Bernward und Anno von Köln. Er hat nichts gemein mit seinem unwürdigen Vorgänger in Prag, Thietmar, der nur nach Würden und Reichtum trachtete. Es sind vielmehr die Gedanken der Reformbewegungen, die ihn in seinem Verhalten auch als Amtsträger bestimmen. Demütig verzichtet er auf Prunk und verliert damit Akzeptanz. Politisch kann er in Böhmen keine Sympathien finden, weil er aus der einflußreichen Sippe der Slavnikiden kommt, die der Böhmenherzog Boleslaw II., ein Přemislide, als Konkurrenz ansieht. Das Bestreben einer renovatio imperii verband ihn mit dem Kaiser wie mit dem Papst. Während Świechowski seine Rekonstruktion des Lebens Adalberts in einer relativ unkritischen Synopse der beiden frühesten Quellen, einer in Rom entstandenen Biographie und der Lebensbeschreibung des Brun von Querfurt vornimmt, bringt der folgende Beitrag von Gerard Labuda ein europäisches Itinerar seiner Zeit, die Lebenssta-

tionen Adalberts, nicht zuletzt insofern eine Präzision, als die Frage der Quellenkritik methodisch im Mittelpunkt steht. Die Lebensstationen der Herkunft, des Bildungsortes der Magdeburger Domschule, des Bischofsamtes in Prag, als Mönch im St. Bonifatius- und Alexius-Kloster in Rom, der Pilger- und Wanderwege nach Frankreich, Sachsen, Bayern, Ungarn und Polen und schließlich der letzte Märtyrerweg nach Prussen, das Martyrium, die Beisetzung in Gnesen und die Translation nach Prag werden skizziert. Friedrich Lotter unternimmt einen weiteren Ansatz in biographischer Perspektive. Er versucht vor allem einen inhaltlichen Vergleich zwischen der 998/99, also knapp zwei Jahre nach Adalberts Tod im römischen Kloster St. Alexius auf dem Aventin entstandenen römischen Vita, wohl der Grundlage für die Heiligsprechung Adalberts, und deren Redaktionsstufen und der sächsischen Vita altera, die Brun von Querfurt verfaßt hat, die uns in zwei Redaktionen erhalten ist. Vor allem das Interesse, das hinter der Entstehung der beiden Biographien steht, die eine, die römische, mit all den Topoi der Heiligenviten und Brun von Querfurts nüchtern kritische Beschreibung, die den „Übergang von sächsischem Stammesbewußtsein zu stammesübergreifender Identifizierung mit dem deutschen Reichsvolk“ (78) heraushören läßt, stoßen auf das Interesse des Autors. Brun bricht wiederholt aus der hagiographischen Konzeption aus und äußert sich in aktuellen politischen Fragen, nicht zuletzt indem er die Politik Ottos II. aufs schärfste mißbilligt. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß die Typisierung der mittelalterlichen Vita als literarischer Gattung ganz unterschiedlich gehandhabt wurde. Die Perspektivengebundenheit bei annähernd gleicher Quellengrundlage tritt sehr deutlich zutage. Brun von Querfurt zeigt sich als eine Ausnahmeerscheinung, insofern er wie nur wenige differenziert. Kazimierz Śmigiel hebt in seinem Beitrag vor allem auf die ideologische Funktion des Märtyrers und seines Grabes in Gnesen ab. Adalbert hat einen entscheidenden Beitrag im Prozeß der Bildung des polnischen Nationalbewußtseins und in der Verflechtung des Sakralen mit dem Politischen geleistet. Śmigiel sieht gerade die drei zentralen polnischen Nationalheiligen, den Krakauer Bischof Stanislaus, Hedwig und Adalbert als die Vertreter und Repräsentanten der drei Zentren der Aktion zur Vereinigung des Landes im 13. Jh. (116). Die Geschichte und Bedeu-

tung der reichen Verehrung des Heiligen Adalbert wird auch in den folgenden Beiträgen zur Echtheit der Adalbert zugeschriebenen Skelettüberreste von Prag und Aachen nach der Rolle Adalberts für die Westorientierung Polens, nach der böhmischen Ikonographie des Heiligen Adalbert im 17. und 18. Jh. und nach der Stagnation und Neubelebung der Verehrung des Heiligen Adalbert in Großpolen 1873 bis 1897 deutlich. Franz Machilek hat einen detailgesättigten Beitrag über die Adalbertsverehrung in Böhmen im Mittelalter beigezeichnet. Machilek kann hier grundlegende Unterschiede in der langfristigen Entwicklung der Heiligenverehrung zwischen Polen und Böhmen feststellen, nicht zuletzt bedingt in Böhmen durch die tiefe Zäsur, die der Hussismus im Bereich der Heiligenverehrung gebracht hat. Die Voraussetzungen für eine rasche Ausbreitung der Adalbertsverehrung in Böhmen unmittelbar nach dem Martyrium waren genauso wenig günstig wie die Akzeptanz des Prager Bischofs zu Lebzeiten. Das lag an den politischen Umständen, das lag daran, daß die Hauptmasse der Reliquien in Gnesen bestattet war. „Für die Bewußtseinsbildung und das Entstehen nationaler Traditionen in Böhmen spielte der frühere Prager Bischof zunächst keine Rolle“ (166). In der Zeit der Luxemburger auf dem Prager Königsthron ist eine deutliche Steigerung der Adalbertsverehrung festzustellen. Die Bemühungen Karls IV. um die Erhöhung und Vermehrung der Landespatrone sieht Machilek im Kontext der vom König praktizierten Staatsfrömmigkeit, „in der sich auf böhmische Belange abzielende Vorstellungen mit universalistisch imperialen Vorstellungen verbanden“ (177). Der Heilige um die Jahrtausendwende wird zu einer Vorbildfigur für die Prager Reformbewegung des 14. und beginnenden 15. Jh.s. Machilek weist in diesem Kontext auf die Predigten zum Fest des heiligen Adalbert hin. Jan Hus etwa sieht Adalbert zusammen mit dem heiligen Georg als einen Zweig am Weinstock des Herrn. Damit gehört Adalbert zu den wahren Christen für Hus, da der Weinstock Blüten trägt für das Heil des Volkes. Für Hus ist der Heilige um die Jahrtausendwende ein Vorbild hinsichtlich Lehre und Lebensführung. Es ist vor allem der sozial-caritative Aspekt, den er herausstreicht, seine Kritik an der Praxis der Kirche, an den Verhältnissen in der Kirche, an der Lebensführung der Kleriker. Adalbert hätte also durchaus zu einer Integrationsfigur der Hussiten werden können, wäre er nicht

nach dem Tod des Jan Hus wie Wenzel und Ludmilla und Prokop auch zu einem Schutzpatron gegen die Wycliffiten und Hussiten gemacht worden. Der Heilige wurde instrumentalisiert und damit brach die Adalbertsverehrung mit dem weiteren Umsichgreifen der hussitischen Revolution in Böhmen zunächst abrupt ab. Welche Partei wurde mit ihrer Indienstnahme nun dem Heiligen gerechter? Insofern ist interessant, was Ádám Somorjai in seiner aktualisierenden Reflexion über Adalbert als gemeinsamen Heiligen der Völker Ostmitteleuropas aufzeigt: Die national bedingten unterschiedlichen Einfärbungen des Adalbertbildes, auf deren Hintergrund er zu dem Appell kommt, in der Historiographie die nationalen Voreingenommenheiten zu überwinden und die Geschichte des gemeinsamen Heiligen zusammenzuschreiben. Vielleicht sieht er die Sache zu idealistisch, wenn er fordert, die historische Wahrheit zu rekonstruieren und zusammenzutragen, was einmal eins gewesen ist (213). Warum soll man nicht Unterschiede auch benennen und stehen lassen? Es geht nicht um die Nivellierung, sondern um den Dialog, um den Brückenbau. In der abschließenden Podiumsdiskussion des Symposiums wurde nicht nur auf die historiographische Relevanz des Themas, sondern vor allem auf die aktuelle gesellschaftliche Bedeutung des Heiligen eingegangen, vor allem für die Wahrnehmung der beiden Lungenflügel Europas, also Westeuropas und Ostmitteleuropas, plädiert, die geistige Grundlegung Europas reflektiert und schließlich nach den Aufgaben der Kirchen in der heutigen Zeit gefragt: „Heute aber wird die Stimme der Kirche nicht mehr gehört, weil ihre Sprache nicht die der Zeit ist. Die Kirche muß sich hier neu engagieren. Erlauben sie mir deshalb mit einem Bild aus der Biographie Adalberts zu schließen. Sogar ein so großer Heiliger, wie Adalbert, brauchte bekanntermaßen den Hirten, der ihm mit einem Rohr kräftig ins Ohr bließ, damit er aufwachte“ (224).

Tübingen

Rainer Bendel

Brandmüller, Walter (Hrsg.): *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Band I* (in zwei Teilbänden). Von den Anfängen bis zur Schwelle der Neuzeit, St. Ottilien (Eos) 1998, LX, 1367 S., geb., ISBN 3-88096-671-0.

Neben zahlreichen, zum Teil hervorragenden Einzelwerken und kleineren Darstellungen bringt das von Max Spindler herausgegebene „Handbuch der bayerischen Geschichte“ die umfassendste Geschichte Bayerns (in den Grenzen des heutigen Freistaats) von der Vorgeschichte und der Römerzeit bis zur Gegenwart (4 Bände in 6 Teilbänden, München 1967–1975, stark überarbeitete 2. Aufl. 1981 ff.). Dieses von vielen Fachleuten erstellte Werk bleibt auch für die Bereiche der Kirchen- und Kulturgeschichte weiterhin unentbehrlich. Eine begrüßenswerte Ergänzung ist das von Walter Brandmüller herausgegebene, nunmehr abgeschlossene dreibändige „Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte“ (früher sind erschienen Bd. III: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, St. Ottilien 1991; Bd. II: Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation, St. Ottilien 1993). Der wissenschaftliche Wert derartiger übergreifender Werke hängt ab von der Sachkompetenz der Mitarbeiter. In dieser Hinsicht ist vorliegender, in die zwei Bereiche „Kirche, Staat und Gesellschaft“ und „Das kirchliche Leben“ unterteilte Mittelalterband hervorragend qualifiziert. Die Darstellung ist jeweils eingebettet in den größeren Rahmen der politischen, kirchlichen und kulturellen Geschichte über tausend Jahre hinweg. Hier kann nur ein Überblick über den Reichtum einer der dichtesten Kulturlandschaften im mittleren Europa schon im Mittelalter geboten werden (viele der nachfolgenden Titel schließen die jeweilige Kapitelüberschrift mit ein):

Wilhelm Störmer, Frühes Christentum in Altbayern, Schwaben und Franken. Römerzeit und Frühmittelalter bis 798. – Egon Boshof, Die Zeit von 798 bis 1046. Die Kirche in Bayern und Schwaben unter der Herrschaft der Karolinger. – Franz-Reiner Erkens, Die Salzburger Kirchenprovinz und das Bistum Augsburg im Zeitalter der Ottonen und frühen Salier (907–1046). – Dieter J. Weiß, Die Reichskirche in Franken. – Rudolf Schieffer, Die Zeit von 1046 bis 1215. Altbayern, Franken und Schwaben von 1046–1215. – Stefan Weinfurter, Die kirchliche Ordnung in der Kirchenprovinz Salzburg und im Bistum

Augsburg 1046–1215. – Wilhelm Störmer, Die kirchliche Ordnung in Franken 1046–1215. – Karl Schnith, Das Spätmittelalter von 1215 bis 1517. Altbayern. – Franz Machilek, Schwaben und Franken. – Ulrich Faust, Klosterleben. Die Prälaturen im Spätmittelalter. – Isnard Frank, Mendikantenorden. – Dieter J. Weiß, Die Ritterorden. – Ders., Der Antoniterorden. – Johannes Schneider, Geistiges Leben. Die Theologie im Raum des heutigen Bayern. – Alexander Patschovsky, Häresien. – Walter Berschin, Lateinische Literatur des Mittelalters aus der Stadt und dem Bistum Augsburg. – Johannes Staub, Lateinische Literatur des Mittelalters aus Altbayern. – Zum Kapitel „Lateinische Literatur des Mittelalters aus Franken“: Günter Bernt, Das Bistum Würzburg; Benedikt Konrad Vollmann, Die Diözese Eichstätt; Birgit Gansweidt, Das Bistum Bamberg; Benedikt Konrad Vollmann, Nürnberg. – Hans Pörnbacher, Die volkssprachliche geistli-

che Literatur des Mittelalters in Bayern. – Fridolin Dressler, Bibliotheken. – Helmut Flachenecker, Kirche und Bildung im Früh- und Hochmittelalter. – Eugen Paul, Religiös-kirchliche Sozialisation und Erziehung. – Hans Schmid, Kirchlicher Alltag. Musik in Liturgie und Frömmigkeit. – Walter Pötzl, Volksfrömmigkeit. – Uta Lindgren, Caritas und Fürsorge in Bayern. – Ludwig Holzfurtner, Kirche als Grundherr im Mittelalter. – Walter Haas, Kirchenbau und Kirchenausstattung.

Ein Anhang mit einem Verzeichnis der Bischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare von den Anfängen bis zur Reformation (von Stefan Miedaner, Josef Urban, Brun Appel, Sigmund Benker, Herbert Wurster, Paul Mai, Ernst Hintermaier und Erik Soder von Güldenstubbe) sowie ein Register (von Hey Wellano und Renate Wenck) schließen das opus magnum ab.

München

Manfred Heim

Neuzeit

Jakubowski-Tiessen, Manfred (Hrg.): *Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven* (= Sammlung Vandenhoeck), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1999, 126 S., ISBN 3-525-01377-9.

Aus Anlaß des 60. Geburtstags von Hartmut Lehmann (1996) fand im Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen ein Symposium statt, das in diesem Band teilweise dokumentiert ist (zwei der gehaltenen Vorträge fehlen; ein Beitrag fand zusätzlich Aufnahme). Das Thema nimmt ein wichtiges Leitmotiv aus dem Œuvre des Geehrten auf (vgl. die Liste seiner einschlägigen Arbeiten 23, Anm. 1), und die einzelnen Beiträge behandeln es je auf ihre Weise unter der vom Hrg. formulierten Leitfrage, „inwieweit sich im gesellschaftlichen und vor allem im kulturellen Bereich Widerspiegelungen und Reaktionen auf Krisenerscheinungen und Umbruchserfahrungen feststellen lassen“ (9). So entsteht eine Reihe von ganz unterschiedlich gestalteten Einzelbildern, zwischen denen aber doch deutliche thematische Verbindungen bestehen; den Leser erwartet kein bloß zufälliges Aggregat, sondern ein Ensemble, das im Ganzen wahrgenommen werden will. – *Lehmann selbst bilanziert unter dem Titel „Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der*

Forschung“ exemplarisch die Rezeption seiner eigenen Impulse in der Fachdiskussion und plädiert, auch eigene frühere Thesen modifizierend (14 f.), für eine differenziertere Sichtweise der ereignis- und mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhänge, die zu der pauschalisierenden Rede von der „Krise des 17. Jahrhunderts“ geführt haben. Methodisch bedeutet das, daß die Dokumente subjektiver Problem- oder Krisenerfahrung mindestens ebenso ernst genommen werden müssen wie die im Rückblick als solche erscheinenden objektiven Krisenphänomene („Zweite Eiszeit“, Dreißigjähriger Krieg; vgl. 16–20), und „daß wir die Vorstellung von einer ‚Gesamtkrise des 17. Jahrhunderts‘ zunächst suspendieren und uns auf die Erforschung der vielen Krisen jener Epoche konzentrieren sollten“ (16). – In seinem kirchenhistorischen Beitrag legt *Joh. Wallmann* „Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts“ vor. Anknüpfend an eine Debatte zwischen Lehmann und U. Sträter unternimmt er eine weiterführende Präzisierung der von W. Zeller etablierten Rede von der „Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts“. Die beiden von Zeller als Hauptindikatoren dieser Krise beanspruchten Schriftsteller, Philipp Nicolai und Johann Arndt, repräsentieren völlig

unterschiedliche Spielarten von Krisenbewußtsein: Während Nicolai unter Benutzung eigenständig-kreativ verarbeiteter Motive der bernhardinischen Mystik Glaubenstrost angesichts der Pestkatastrophe vermitteln will, ist die „Frömmigkeitskrise“, die Arndt bezeugt und die er unter Rückgriff auf die taulersche Mystik therapieren will, „zunächst ein Konstrukt. Diese Krise wird nur von denjenigen erkannt, die dem Ruf zur Buße und zum wahren Christentum folgen“ (30). Nicolai ist kein Kirchenreformer und kein Bußprediger, und Arndt ist kein Tröster. Von besonderem Interesse sind dann Wallmanns wirkungsgeschichtliche Notizen: Seit der Jahrhundertmitte bricht die Rezeption der großen lit. Werke Nicolais ab, während Arndts „Vier [später: Sechs; M.O.] Bücher vom Wahren Christentum“ so angereichert werden, daß sie auch Trostfunktionen übernehmen können (34f.). Durch eine Gegenprobe an Spener belegt Wallmann abschließend seine These, daß Arndt, ganz anders als Nicolai, eine spezifische „Frömmigkeitskrise“ repräsentiert, die „von einer durch äußere Not und Mangel gekennzeichneten speziellen oder auch allgemeinen Krise des 17. Jahrhunderts abgekoppelt werden muß“ (35). – In seinem Beitrag „Poetische Selbstbehauptung. Zur ästhetischen Krisenbewältigung in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts“ legt *Georg Braungart* in minutiösen Textanalysen dar, wie Paul Fleming und Andreas Gryphius mittels der *aemulatio*, des kalkulierten und begrenzten Verstoßes gegen poetologische Normen (53f.), dichterisch Konzeptionen sich autonomisierender Subjektivität andeuten. So kommen die Gedichte, die Braungart vorstellt, nicht nur inhaltlich, sondern auch formal als „Strategien der Krisenbewältigung durch die ästhetische Leistung“ (46) zu stehen. – Denkbar gering veranschlagt *Fr.-W. Krummacher* („Wandlungen oder Krisen? Über musikhistorische Prozesse im 17. Jahrhundert“) die nachweisbare musikgeschichtliche Bedeutung der Krisen des 17. Jh.s. Die „neue Ordnung der Tonalität und des Taktsystems“ (61), die in den Jahrzehnten um 1650 Platz griff, läßt sich ebensowenig einlinig aus den krisenhaften Zeitläuften herleiten wie etwa Klagen über Einschränkungen der Besetzungsmöglichkeiten, Wechsel in musikalischen Gattungen oder Umschichtungen in den Verbreitungsformen musikalischer Literatur (Abnahme des Notendrucks, Zunahme der handschriftlichen Überlieferung): „Daß Musik weniger als andere Lebensbereiche

externe Momente reflektiert, ist in der Sache selbst begründet. Je gelungener sie ist, um so mehr löst sie sich von ihrem Hintergrund“ (70). – Zu andersartigen Schlüssen gelangt *Lars Olof Larsson* in seiner Studie „Ästhetische Innovation als Krisenbewältigung? Die Entdeckung der Landschaft in der niederländischen Kunst um 1600“. Zweifelsohne trifft der Begriff „Krise“ die politisch-sozialen Verhältnisse in den Niederlanden während des genannten Zeitraums (75). Aber die kunstgeschichtlichen Entwicklungen lassen sich nicht als existentiell motivierte Strategien der Krisenbewältigung deuten. Dennoch sind sie von den politisch-sozialen Entwicklungen deutlich mitbeeinflußt, sofern sich nämlich durch diese das Profil der Nachfrage nach der Ware „Bild“ durchgreifend änderte: „Mit der Reformation verloren die Künstler fast vollständig ihr wichtigstes Arbeitsfeld, die kirchlichen Aufträge. [...] Aus der historischen Perspektive betrachtet war die Antwort auf diese katastrophale Lage die Entwicklung des profanen Tafelbildes zur Massenware, und damit zusammenhängend die Entwicklung profaner Bildgattungen, wie die Landschaft, das Stilleben, das Genre etc.“ (75). Skeptisch registriert Larsson konkurrierende Deutungsversuche, die in den profanen Bildern dann doch wieder Botschaften entdecken wollen, die sich als Versuche der Krisenbewältigung deuten lassen (v.a. Vanitassymbolik): „Hier liegt die methodische Schwierigkeit darin, zwischen dem Ausdruck eines traditionellen und zu allen Zeiten lebendigen christlichen Bewußtseins, in einer Welt voller Bedrohungen und Vergänglichkeit zu leben, und einer für das 17. Jahrhundert spezifischen Krisenempfindung zu unterscheiden“ (86). Eine Sonderstellung im Kreise der anderen Beiträge nimmt der Aufsatz von *Rudolf Schenda* ein („Kulturkonflikte in Kommunikationsweisen des 17. Jh.s im westlichen Europa. Ein Problemaufriß“). *Zum einen*: Er untersucht primär nicht kulturelle Überschichtenphänomene. *Zum andern*: Er konstatiert, daß von einer Krise im 17. Jh. anders als in früheren oder späteren Zeiträumen „weder im Umkreis der Printmedien noch im Bereich der Körper- oder Zungensprachen“ (110) die Rede sein kann. Eingangs stellt er in scholastischer Manier die These auf, für die Unterschichten lasse sich im 17. Jh. die Frage, wer wie mit wem kommuniziert habe, gar nicht beantworten, um sie dann zu widerlegen. An einer Reihe von Themenfeldern, die von der „Körpersprache“ (Gewalt) in der Ehe, in Raufhändeln, im Krieg

und in der Medizin (93–99) bis zum „Austausch von Höflichkeiten“ (109) reicht, zeigt er mit faszinierendem Facettenreichtum, daß sich über alltägliche Kommunikationskultur selbst wie über Versuche zu deren Hebung sehr viel ausmachen läßt – wenn man nur die richtigen Quellen (vom Roman bis zum Tagebuch und zum Verhörprotokoll) methodisch richtig liest. Kirchengeschichtlich bedeutsam ist folgende Feststellung: „Den großen Schwung der schönen Rede, die Kunst der Rhetorik und das nicht-alltägliche Vokabular lernen die meisten Menschen des 17. Jh.s durch das Anhören von Predigten und durch das Zuhören, wenn das Wort Gottes vorgelesen oder nacherzählt wird“ (107).

Insgesamt bezeugen die Arbeiten miteinander die Problematik wie die Unentbehrlichkeit des historischen Deutebegriffs „Krise“: Je weiter er, gemäß der Quellenlage, ausdifferenziert wird, desto weniger tauglich wird er als interpretatorischer Generalschlüssel. Aber auch in dieser problematisierten Weise hält er doch immer noch die Frage nach der Gesamtsignatur eines Zeitalters offen. Und so bezeugt der Krisenbegriff gerade durch seine Aporien den wechselseitigen Verweisungszusammenhang von Einzelforschung und Gesamtdeutung.

Lehmann, der in seiner Arbeit immer wieder die Angewiesenheit von Kirchen- und Allgemeingeschichte aufeinander beispielhaft verdeutlicht, hat mit dieser Sammlung von Studien, die durchgängig auf seine Thesen und Forschungen Bezug nehmen, eine Anerkennung seines bisherigen Wirkens erhalten, die ihm Anlaß zu froher Rückschau und Anstöße zu weiterer Arbeit geben dürfte.

Wuppertal

Martin Ohst

Schöllkopf, Wolfgang: *Johann Reinhard Hedinger (1664–1704). Württembergischer Pietist und kirchlicher Praktiker zwischen Spener und den Separatisten* (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 37), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, 232 S., Ln. geb., ISBN 3-525-55821-X.

Das für die Kirchengeschichte wie für die Praktische Theologie interessante Buch des württembergischen Pfarrers Wolfgang Schöllkopf (geb. 1958) ist als theologische Dissertation in Münster entstanden und wurde 1998 angenommen.

Es ist ein Beispiel dafür, daß man auch heute noch, ältere und neuere Forschungsergebnisse verarbeitend, eine gehaltvolle Biographie schreiben kann, ohne sich im Detail zu verlieren, aber auch ohne nach dem ersten Lebensdrittel der behandelten Gestalt abbrechen zu müssen. Hedinger gehört zu den bedeutenden, aber erst wenig erforschten württembergischen Pietisten. Über das Herzogtum hinaus gewann er durch seine Schriften und seine Professur in Gießen (1694–1699) Bedeutung.

Der Vf. behandelt zunächst, von der Wirkungsgeschichte einschließlich der zahlreichen Hedinger-Legenden ausgehend, die Biographie des leider früh verstorbenen Mannes auf ihrem historischen Hintergrund. Dabei kann er an verschiedenen Stellen Irrtümer aufdecken, denen die bisherige Hedinger-Forschung – auch der Rezensent – aufgesessen ist. Erfreulich ist, daß bei der Behandlung der Ehe Hedingers seine Frau Christina Barbara geb. Zierfuß als eigenständige Person und bedeutende Frau des Pietismus gewürdigt wird.

Als „kirchlicher Praktiker“ wird Hedinger sodann im 2. Teil der Arbeit unter sieben Gesichtspunkten in den Blick genommen. Der Verfasser behandelt zunächst Hedingers befürwortende Haltung zu den damals offiziell noch verbotenen pietistischen Konventikeln. Danach werden die Katechetik, die Homiletik und die Poimeinik Hedingers vorgestellt. Der Verfasser, der Hedinger als „Übersetzer der pietistischen Theologie Speners in die Felder der Praktischen Theologie“ (115) begreift, setzt sich ferner mit Hedingers Gesangbuch und den von ihm gedichteten Liedern auseinander. Besonders wichtig ist, wegen der damit verbundenen Kontroversen, das Thema „Bibelausgaben Hedingers“. Der Verfasser weist auf kirchen- und obrigkeitskritische Aussagen Hedingers hin, beobachtet eine „Tendenz zur Pädagogisierung theologischer Inhalte“ (137) und behandelt die für Hedinger wichtigen Fragen der endzeitlichen Judenbekehrung und der Teilnahme des Judas beim letzten Mahl Jesu. Abschließend wird „Hedingers Position als Theologe des württembergischen Pietismus“ differenziert zu bestimmen gesucht. Hedinger war „ein treuer Schüler Speners“, und es ging ihm um die „grundlegende Reform des kirchlichen Lebens in allen seinen praktischen Bereichen“, aber Hedinger war „kein systematischer Theologe“, er ging mit dem Text der Luther-Bibel „ohne hermeneutische Überlegungen“ pragmatisch

um und hatte ein „Defizit in der Ekklesio-logie“ (161f.).

Erwähnenswert ist auch der Anhang des Buches, der historisch-kritische Editionen außerordentlich wichtiger Quellentexte bietet, so Hedingers aufschlußreichen Brief an Francke von 1704, sein bahnbrechendes Gutachten zu den Konventikeln von 1703 und sein die Einführung der Konfirmation befürwortendes Gutachten von 1701. Das Buch enthält ferner ein Werkverzeichnis Hedingers, das über Gottfried Mälzers Pietismus-Bibliographie hinausführt, ein Verzeichnis der verwendeten Archivalien und ein Namenregister.

Das Buch ist gut lesbar, ja spannend geschrieben und besticht durch ausgereifte Argumentationsgänge, schöne, übersichtliche Zusammenfassungen und wohlüberlegte Bewertungen. Methodisch überzeugend ist das Neben- oder besser: Ineinander von biographischen, theologischen und historischen Analysen. Auch unter praktisch-theologischen Aspekten ist die Arbeit gehaltvoll und vergleichbaren neueren praktisch-theologischen Pietismusstudien (z.B. Albrecht Haizmann: *Erbauung als Aufgabe der Seelsorge* bei Philipp Jakob Spener, Göttingen 1997) deutlich überlegen. Ohne Zweifel gehört das Werk zu den wichtigsten Beiträgen zur Geschichte des württembergischen Pietismus aus den letzten Jahren.

Basel

Martin H. Jung

Embach, Michael / Godwin, Joscelyn: Johann Friedrich Hugo von Dalberg (1760–1812), Schriftsteller-Musiker-Domherr (= Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, Band 82), Mainz (Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte) 1998, 607 S., geb., ISBN 3-929135-14-0.

Das vor allem kirchengeschichtliche und musikwissenschaftliche Perspektiven aufeinander zuführende Gemeinschaftswerk des Direktors der Bibliothek des Trierer Priesterseminars Michael Embach und des Musikwissenschaftlers Joscelyn Godwin von der Colgate University gilt einer „bislang unbekannten ‚Universalgestalt‘“, an der Schwelle des 18. zum 19. Jh., die bisher im Schatten berühmter Brüder, des letzten Mainzer Kurfürsten und Großherzogs von Frankfurt/M., Karl Theodor von Dalberg, und des Leiters des Mannheimer Nationaltheaters und Förderers des jungen Schiller,

Wolfgang Heribert von Dalberg, stand. Daß der am 17. 5. 1760 in Mainz (beides nicht unumstritten!) geborene und am 26. 7. 1812 in Aschaffenburg verstorbene und dort auch begrabene Johann Friedrich Hugo von Dalberg (er selbst nannte sich „Fritz“) eher am Rande wegen seiner musikhistorischen und bildungspolitischen Leistungen Interesse erregte, geht nicht nur auf Quellendefizite (17) und seine eher universalistisch geartete Geisteshaltung zurück, sondern auch auf den eklektizistischen Charakter und den amorphen Gegenstandsbereich seines Werkes (Ästhetik, Musiktheorie, Literatur, Religionswissenschaft, Orientalistik, Mythologie, Populärphilosophie, Komposition). Er hat durch die Mit- und Nachwelt eine divergierende Beurteilung erfahren, die vom bewundern Polyhistor bis hin zum vielgeschmähten Universaldilettanten und „Kleinmeister“ der deutschen Geistesgeschichte reicht (15f.). Dabei war D. Mitglied der nicht unbedeutenden Domkapitel von Trier, Speyer und Worms. Von 1785–1789 bekleidete er das einflußreiche Amt des Präsidenten der kurtrierischen Schulkommission, wo er, getragen vom Ideengut einer gemäßigten Aufklärung, dem Bildungssystem seiner Zeit wichtige Impulse vermittelte. Zu bedeutenden Vertretern der Geistesgeschichte seiner Zeit wie Schubart, Wieland, Lavater, Goethe, Schiller, Johannes von Müller, Emmerich Joseph von Dalberg und Joseph Goerres verfügte er über persönliche Kontakte. Berühmtheit erlangte D.s Freundschaft mit Herder. Unter dem Eindruck der Französischen Revolution gab er sein bildungspolitisches Amt auf und widmete sich dem gelehrten Privatisieren. Längere Reisen unternahm er in die Niederlande, nach Frankreich, Italien und England. 1791 begab er sich nach Paris, um die Entwicklung der Französischen Revolution zu beobachten. Weiter widmete er sich der Schriftstellerei und dem Komponieren. Als Schriftsteller, Komponist und Orientalist gelang es ihm nach Auffassung des Autorenteam, eine eigenständige Position im kulturwissenschaftlichen Diskurs des beginnenden 19. Jh.s zu erringen: als origineller Vertreter der „Goethe-Zeit“, als kenntnisreicher Vermittler zwischen Ost und West, als Vorläufer der Romantik und als Musikästhet. „Generelles Ziel (des vorliegenden voluminösen Bandes) ist die Erhellung einer kirchen-, geistes- und kulturgeschichtlich höchst interessanten Gestalt der sog. „Goethe-Zeit“ (15); die Komplexität D.s verlangt „eine Art von Komplementär- oder Konvergenzhermeneutik“ (16). Ne-

ben dem kirchengeschichtlichen Interesse steht das genealogische, neben dem soziologischen (D. als Typ des aufgeklärten, gebildeten und standesprivilegierten Reichs- bzw. Stiftsadligen, des privatisierenden Standesgenossen) und politischen steht das bildungspolitische und das kulturelle Interesse an einer Gestalt, die von der Forschung bisher zu Unrecht übersehen wurde.

Die geschilderte Art des Werkes von D. macht eine kurze Charakteristik schwierig. Daß Kathedrankapitel als Versorgungsstätten nachgeborener Adliger fungierten, traf auch für D. zu (81); auch nach der Säkularisation blieben ihm Pensionsansprüche gegen Hessen-Darmstadt (für Worms), Baden (für Speyer) und Nassau-Weilburg (für Trier).

Zeit seines Lebens war D. mit der Ausarbeitung thematisch breit gestreuter Schriften beschäftigt; seine Jugendschriften waren eher – dem gängigen Trend der Aufklärung entsprechend – humanistisch-philanthropisch ausgerichtet (91). Originell ist seine „Bittschrift des Papiers an die Gelehrten besonders von deutscher Art und Kunst“ von 1789 (121–129) in Form eines Monologs eines Federkiels, der sich heftig über die Vielzahl unnötiger Publikationen beschwert. Die Gottesgelehrten werden aufgefordert, Kontroverschriften, Polemik, Aszetik und Kasuistik zu verbannen und statt dessen Toleranzschriften zu verfassen, während die Pädagogen darauf achten sollen, daß nicht Jünglinge sich als weise Männer dünken und schreiben, bevor sie denken gelernt hätten usw. „Glücklich das Zeitalter, da Menschen noch auf Baumrinde schrieben!“ D. distanziert sich mit dieser Standesethik von den verschiedensten literarischen Moderrichtungen der Aufklärung, deren Anhänger er 1789 wohl nicht mehr ist (123, 170).

Im Zusammenhang mit seiner Freundschaft mit Herder wird auch D.s Verhältnis zu Spinoza thematisiert: „Die Tatsache, daß ein katholischer Domherr sich so enthusiastisch zu Spinoza bekennt, muß überraschen. Immerhin stand Spinozas Philosophie unter dem Verdikt des Pantheismus“ (176). Daß dieses Erstaunen eher eine spätere theologiegeschichtliche Sicht voraussetzt, sei angedeutet, waren doch die Grenzen zwischen Theismus, Panentheismus und Pantheismus damals noch fließend. Daß Dalberg mit dem Theologen und Herausgeber einer Spinoza-Ausgabe H. E. G. Paulus, dem Albert Schweitzer in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ ein Denkmal setzte,

bekannt war (177 ff.), sei erwähnt; D. stellte ihm ein Porträt Spinozas für diese Ausgabe zur Verfügung.

D.s musikalisches und musiktheoretisches Schaffen, das im vorliegenden Band einen breiten Raum einnimmt (Kap. 10, 11, 14, 15), verlangt Spezialkenntnisse. Eine Kurzcharakteristik lautet: „Der Musiker Dalberg bekennt sich zum pythagoreischen Musikideal, er ist ein visionär vorausschauender Frühromantiker, dezidiert Anti-Kantianer und eifriger Herder-Schüler“ (224). Der Schwerpunkt seines musikalischen Schaffensbegriffs liegt im Bereich des „Metaphysischen“; für ihn sind die tiefsten Wurzeln der Musik in der Weltstruktur und im Menschheitsbewußtsein aufzusuchen und zu erklären (358). Seine musiksymbolischen Anschauungen beginnen mit einer Akustik und enden mit einer Theodizee (225). „Es ist klar, daß ein solch transzendenter, universalistisch gewerteter Musikbegriff sich besten dazu eignete, Bezüge zur Religion sowie zur Ethik herzustellen“ (210). Was die Kirchenmusik anbelangt, so rühmt D. die Deutschen und die Niederländer des 15. und 16. Jh.s; Übereinstimmung mit der liturgischen Reformpolitik Kaiser Josephs II. verrät seine scharfe Kritik an komplizierter, von Instrumenten begleiteter Kirchenmusik (339). Dalberg hat sich kompositorisch diesem Genre nicht zugewandt.

Ich breche ab: Die vorliegende subtile Untersuchung stellt einen vor allem personengeschichtlich orientierten (413) wichtigen Beitrag im Blick auf die Kirchen-, Geistes- und Kulturgeschichte der sog. „Goethe-Zeit“ dar. Sie zeichnet sich durch das Bemühen um Differenzierung aus. Die dadurch notwendigen „spezialisierenden“ Tendenzen (besonders im Blick auf die musikwissenschaftlichen Partien) werden durch gute Zusammenfassungen abgemildert. Nicht nur aus territorialgeschichtlicher Perspektive sei den Verfassern gedankt!

Darmstadt

Karl Dienst

Schlingensiepen, Ferdinand; Windfuhr, Manfred (Hrsg.): Heinrich Heine und die Religion, ein kritischer Rückblick. Ein Symposium der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 27.–30. Oktober 1997 (= Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland, Bd. 21), Düsseldorf (Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland) 1998, 244 S., kt., ISBN 3-930250-31-4.

Der hier anzuzeigende Band vereinigt elf Vorträge, die auf einem durch *Ferdinand Schlingensiepen* initiierten, von der Evangelischen Kirche im Rheinland veranstalteten Symposium im Heine-Gedenkjahr 1997 gehalten wurden. Präses *Manfred Kock* hat ein Grußwort (11 f.) beige-steuert, Oberkirchenrat *Jürgen Regul* eine Eröffnungsansprache (13 ff.). Die Diskussionen des Symposions sind von den Vortragenden z.T. in den vorliegenden Texten berücksichtigt worden. Die Autorinnen/Autoren und ihre Themen sind: *Manfred Windfuhr*, Der private Heine. Emotionalität, Selbststilisierung, Privatsprache (17–33); *Peter Guttenhöfer*, Heinrich Heine und die Bibel (35–47); *Alfred Bodenheimer*, „Die Engel sehen sich alle ähnlich.“ Heines Rabbi von Bacherach als Entwurf einer jüdischen Historiographie (49–64); *Edith Lutz*, Heinrich Heine und der „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden“ (65–80); *Ferdinand Schlingensiepen*, Heines Taufe in Heiligenstadt (81–125); *Beate Wirth-Ortmann*, Das Christusbild Heinrich Heines (127–149); *Hubert Wolf*, Heinrich Heine auf dem Index. Ein literarischer Fall und seine politischen Hintergründe (151–169); *Wolfgang Schopf*, Von Scheren in Rom und Scheren im Kopf (171–187); *Joseph A. Kruse*, Die letzte Reise. Heines lyrische wie versepische Paraphrasen über Lebenssinn und Tod (189–203); *Wilhelm Gössmann*, Die Rückkehr zu einem persönlichen Gott. Der späte Heine (205–224); *Johann Michael Schmidt*, Heinrich Heines Bedeutung für das christlich-jüdische Verhältnis heute (225–243).

Der Ausfall eines Vortrags über Heine und den Saint-Simonismus wird im Vorwort der Herausgeber (7ff.) ausdrücklich bedauert (9). Ob bei einem (selbst-)kritischen kirchlichen Rückblick, der das römisch-katholische Indizierungsverfahren gegen Heine dokumentiert (*Hubert Wolf*) und interpretiert (*Wolfgang Schopf*) nicht auch ein preußisch-protestantisches Analogon in Gestalt einer Untersuchung von – beispielsweise – Hengstenbergischen o.ä. Anti-Heine-Umtrieben nebst deren geistig-politischen Hintergründen Platz hätte finden können, mag man fragen. Grundsätzlich wäre festzuhalten, was den Herausgebern bewußt ist, daß der Versuch einer (wenngleich nicht als Vereinnahmung, sondern als Wahrnehmung verstandenen) kirchlichen „Heine-Rezeption“ frag-würdig im besten Sinne bleiben muß.

„Rätsel“ freilich, insofern Heines Person und Werk solche aufgeben, lassen sich vielleicht doch z.T. auflösen, zumal wenn neue Quellen – Akten gar – aufgefunden

und mit gehöriger Kombinatorik gelesen werden. Nicht nur in den Indizierungsfall Heine bringt das Studium von Akten – Geheimakten der Glaubenskongregation – einiges Licht, Licht, in dem sogar bei Beachtung des historischen Umfelds kriminalistischer Scharfsinn den mutmaßlichen „Drahtzieher“ und Schurken im Stück erscheinen läßt: Metternich (*Hubert Wolf*: 161–164.167). Aktenfunde können darüber hinaus ein Problem klären helfen, das den Heine-Biographen mit Recht zu schaffen macht: Heines Taufe. Im umfangreichsten Beitrag des Bandes präsentiert Mitherausgeber *Ferdinand Schlingensiepen* verdienstvollerweise einen Heiligenstädter Aktenfund (abgedruckt: 106–119), der die Diskussion über dieses Thema auf eine neue, solidere Grundlage stellen sollte. Wirkungsmächtige Fälschungen, mit denen die „Gartenlaube“ 1877 die Öffentlichkeit meinte bedienen zu sollen, werden, von *Schlingensiepen* im Aktenvergleich als solche erkannt (90–93), die Biographen nicht weiter irritieren dürfen. *Schlingensiepen* will Heines Schritt zur Taufe vom Ruch der – sei's opportunistischen, sei's religiösen – Verirrung befreien. Er sieht in diesem Schritt, bei aller nicht zu leugnenden Ambivalenz, im geistig-religiösen Kontext der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts die innere Konsequenz eines „protestierenden Protestant“, der seinen Täufer, den rationalistischen Pfarrer Gottlob Christian Grimm, nicht belügen mußte, wenn er um die Taufe nachsuchte. Als „Ritter von dem heiligen Geist“ in der Nachfolge Luthers und Lessings und in der Hoffnung auf neue Offenbarungen, ein „drittes Testament“ im Anschluß an Joh 16,13 verstand Heine, was *Schlingensiepen* am Ende als Hypothese wagt, die von ihm gewählten Taufnamen Christian Johann (Heinrich) im Sinne eines *Christen* im *johanneischen* Verständnis, eines „Denkgläubigen“, „der Glauben als Auseinandersetzung, als Triebkraft in einem permanenten Kampf versteht“ (106). *Schlingensiepen* sieht zwar mit solcher Geist-Theologie den Täufling Heine seinen Täufer hegelianisch überholen; aber ob er das *Geheimnis* des „Ritters von dem heiligen Geist“, der bekanntlich „mit verschlossenem Visier“ (Geständnisse) kämpft und zur Zeit seiner Taufe mit dem „Rabbi“ schwanger geht, hat lüften können? Liegt der Skandal der Taufe Heines wirklich nur im bürokratischen Mißbrauch des Taufsakraments durch die Kirche als „Büttel des Staates“ (105)? Ist es nicht die gesamte Gewaltgeschichte des Christentums (von dem auch der denkgläubige Protestantismus keine Ausnah-

me macht), gegen deren „Strom“ der „nicht abzuwaschende Jude“ Heine zeitlebens anschwimmen mußte?

Alfred Bodenheimers Studie über den „Rabbi“, die Walter Benjamins „Engel der Geschichte“ für den subversiven Messianismus Heines deutend beschwört (61), bietet dazu erhellende Perspektiven. Mit dem Faustischen „Zwei Seelen wohnen“, (nicht: „hab ich“) „ach! in meiner Brust“ wird Heines religiöses Paradox, sein Geheimnis, bei *Schlingensiepen* doch eher überspielt (96). Anders noch, poetologisch, nähert sich *Wolfgang Schopf* als im Interesse der verfolgten Schrift gegen die Zensur parteiischer Literaturwissenschaftler dem „Geheimnis-Motiv, das sich durch das ganze Werk zieht“, Topos einer „Poetologie des unausgesprochenen Wortes“ (186). Heines Werk ist „esoterischer Text“ (ebd.), der dem Interpreten mehr abverlangt als historische Einordnungen und gelehrte Philologie. Daß ein solcher Text, der den johanneischen Satz von der Fleischwerdung des Wortes ergänzt durch den Zusatz „und das Fleisch blutet“ (Lutetia, 6. Mai 1843), den real existierenden Christentümern, nicht nur den römischen Zensoren, fremd und unheimlich bleiben muß, liegt auf der Hand.

Nicht alle Beiträge des Bandes können hier hervorgehoben werden. Wie in den meisten Veröffentlichungen dieser Art gibt es auch hier Unterschiede im Niveau der Annäherung an den Gegenstand. Über das (innere) Verhältnis Heines zum „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ wüßte man doch gerne noch Eindringlicheres, als es der Beitrag von *Edith Lutz* verrät (vgl. auch ihre 70 A. 3 notierte Publikation). Auch einige andere Beiträge sind Rekapitulationen und Fortführungen von anderswo durch die Autorinnen/die Autoren zur Sache schon Veröffentlichtem (*Peter Guttenhöfer*; *Beate Wirth-Ortmann*; *Wilhelm Gössmann*), tragen aber zur notwendigen Abrundung eines solchen Symposions/Sammelbandes bei. Ein bewegendes religiöses Motiv des Heineschen Werkes, gipfelnd im Bimini-Epos (201ff.), läßt *Joseph A. Kruse* anklingen. Der Mitherausgeber des Bandes und Gesamtherausgeber der Düsseldorfser Heine-Ausgabe *Manfred Windfuhr* tastet sich eingangs an die religiöse Thematik heran, indem er u.a. die außergewöhnliche Sensibilität Heines hervorhebt (20–23) und von daher die allzuviel beredete Heinesche Ironie als „Schutzmantel“ (20) versteht.

Abschließend fragt *Johann Michael Schmidt* nach der aktuellen Bedeutung

Heines für das (gerade von der Rheinischen Kirche ins Zentrum christlicher Besinnung gerückte) christlich-jüdische Verhältnis. *Schmidt* schreibt bewußt im Horizont des von Heine prophezeiten ‚Verfolgungsgewitters‘ (226–233). Er markiert auch Grenzen der Bedeutung Heines für die Thematik des christlich-jüdischen Gesprächs („des Themas der Themen“: 241), etwa in Heines Nichtbeachtung der Halacha auf der einen, der neutestamentlichen Briefliteratur auf der anderen Seite. Anders als *Schmidt* glaube ich freilich nicht, daß das Schlußwort der *Königin* in der ‚Disputation‘ Heines letztes Wort in der Sache ist (233f.). Hätte er sonst den Rabbi – sehr im Unterschied zum Mönch! – insgesamt doch mit so sichtbarer Sympathie zeichnen können?

Summa: Wer wird, da die ‚Bergidylle‘ durch immerhin vier der elf Beiträge geistert (98ff.; 178ff.; 219f.; 231f.), das *rechte Wort zur rechten Zeit am rechten Ort* sprechen können, das Wort, das der Gesellschaft hilft, die Versöhnung zu vollbringen, die allein die „Wunde Heine“ (Theodor W. Adorno) schließen könnte? Wenn es, wie die Herausgeber im Vorwort hoffen, gelänge, „die kirchliche Heinerzeption über das Jahr 1977 hinaus weiterzuführen“ (9), so könnte die Herausforderung, die Heine für die Kirche darstellt, noch schmerzhafter werden, als es in diesem Symposium mit dem Klima eines aufgeklärten Protestantismus erscheint. Ginge es doch nicht nur gegen „Fundamentalisten und Dogmatiker“ (8), worüber man sich allzu leicht einig wird. Was sagen denn unsere „sanften homöopathischen Seelenärzte, die ¹/10000 Vernunft in einen Eimer Morälwasser schütten“ (Die Stadt Lucca, IX)? Und was gälte im Blick auf den auch in ökonomischen Dingen sehr hellachtigen Heine einer Kirche, die mehr noch als auf den Befreiergott vom Sinai auf die ehernen Gesetze der Wirtschaft traut und sich auf dem religiösen Markt mit den Mitteln des Marktes zu behaupten sucht, statt in der erwünschten ‚Konkurrenz‘ der Religionen (8) auf die ursprüngliche, sie mit Israel verbindende Kraft der *ecclesia pressa* zu setzen (vgl. Die Stadt Lucca XIV)?

Wolffenbüttel

Kristlieb Adloff

Maier, Gerald: *Zwischen Kanzel und Webstuhl. Johann Georg Freihofer (1806–1877). Leben und Wirken eines württembergischen Pfarrers im Spannungsfeld von Staat, Kirche und Gesellschaft.* (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 20), Leinfelden-Echterdingen (DRW-Verlag) 1997, 449 S., geb., ISBN 3-87181-420-2.

Die Antwort der Kirche auf die soziale Frage des 19. Jh.s beschränkt sich nicht allein auf die bis zum heutigen Tage bestehenden Werke von Fliedner, Wichern und Bodelschwingh, sondern umfaßt ebenso ungezählte Aktionen, Unternehmungen und Vereinsgründungen zahlreicher einfacher Pfarrer. Diese Handlungsmöglichkeiten und -felder eines „normalen“ württembergischen Gemeindepfarrers führt diese Arbeit, eine Tübinger landesgeschichtliche Dissertation, vor.

Die Normalität dieses Mannes besteht schon darin, daß er als Angehöriger der „Geniepromotion“ mit D. F. Strauß, Ch. Märklin, F. Th. Vischer und anderen den Bildungsgang des württembergischen Theologen im Seminar Blaubeuren und im Tübinger Stift durchlaufen, dann aber nicht wie die Vorgenannten mit der Theologie gebrochen hat, sondern Pfarrer geworden ist.

Schon auf seiner ersten Stelle, in dem Waldenserdorf Neuhengstett (1832–1840), wurde Freihofer mit den wirtschaftlichen Problemen eines Ortes konfrontiert, der 1700 gegründet, schon von Anfang an keine ausreichende Existenzgrundlage hatte. Wichtig ist, daß der von Freihofer unternommene Versuch einer Besserung der wirtschaftlichen Lage – hier wie anderwärts – Hand in Hand gehen sollte mit einer Hebung der kirchlichen und sittlichen Verhältnisse, die in der Gemeinde, die erst 1823 in die Landeskirche eingegliedert worden war, zu wünschen übrig ließen. Dementsprechend setzte Freihofer verschiedene Projekte in Gang, wie die Einführung der Strumpfwirkerei, Gründung einer Industrie- und einer Kleinkinderschule und dergleichen, wobei den wirtschaftlichen Initiativen jedoch keine große Nachhaltigkeit und Dauer beschieden war.

Freihofers Amtszeit in Kayh bei Herrenberg (1840–1851), seiner zweiten Stelle, bot ähnliche Herausforderungen wie in Neuhengstett. Auch hier zeigte sich die Situation des vorindustriellen Württemberg, dessen Probleme gerade im Hungerjahr 1847 noch vervielfacht wurden. Auch in Kayh wurden deshalb von Frei-

hofer ähnliche Unternehmungen wie in Neuhengstett initiiert. Dazu kam noch die Gründung eines Ortsarmenvereins 1847, um der unmittelbaren Not zu steuern. 1848/49 hielt sich Freihofer auf der Linie seines Dekans Sixt Karl Kapff, der die revolutionären Gelüste im Lande zu dämpfen versuchte.

Auf seiner dritten und letzten Stelle als Dekan in Nagold (1851–1877) weitete sich naturgemäß das Aufgabenfeld, aber auch hier mit der Gründung von Anstalten und Vereinen zur Hebung der wirtschaftlichen und sozialen Situation. Besonders deutlich wird hier die amtliche Verantwortung des Dekans für das Schulwesen, für das sich Freihofer durch die Abfassung von Lehrbüchern, aber auch politisch in der Landessynode und anderwärts engagiert. Hinzu kam noch der Bau der Nagolder Stadtkirche, die bis heute an Freihofer erinnert.

Die Arbeit ist ungemein breit angelegt und geht über den Querschnitt einer exemplarischen Biographie weit hinaus. Das Bemühen, alles in einen größeren Rahmen zu stellen, hat hier gewissermaßen zu einer Vielzahl von Exkursen geführt, die den Fleiß und die Belesenheit des Autors eindrücklich dokumentieren, die man aber nicht immer in seinem Werk suchen würde. Dies gilt nicht zuletzt für die im Anhang gebotenen Biogramme aller 39 Angehörigen der Geniepromotion. So wird aber hier ein umfassendes Bild von der Tätigkeit eines Pfarrers im 19. Jahrhundert geboten, von den Möglichkeiten, die seine Stellung bot, ebenso aber auch von den Anforderungen, die die Situation der Gemeinde an ihn richtete.

Stuttgart

Hermann Ehmer

Brandl, Bernd: *Die Neukirchener Mission – Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission* (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 128), Köln 1998, XII, 517 S., geb., ISBN 3-7927-1723-9.

Die im folgenden vorzustellende umfangreiche und gut dokumentierte Studie ist die für den Druck geringfügig überarbeitete Dissertation des Autors, mit der dieser 1997 von der Evangelisch Theologischen Fakultät in Leuven (Belgien) promoviert wurde. In zwölf, teilweise sehr ins Detail gehenden Kapiteln entfaltet Brandl mit einer um große Offenheit bemühten, kritischen Haltung die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Neukirche-

ner Mission, dabei allerdings manches Mal auf die Ebene des Trivialen absinkend; nicht immer sind alle Einzelheiten mitteilenswert, zumal an manchen Stellen der Text über die bloße Aneinanderreihung der Nennung von Namen nicht hinauskommt (vgl. z.B. 213, 215, 238f., 348f. u.ö.) und die Stringenz der Darstellung zu wünschen übrig läßt. Das, was hier zu besprechen ist, ist also weniger die Geschichte der Neukirchener Mission als vielmehr deren veritable Chronik, der außer der Bibliographie (456ff.), dem 'Index' (497ff.) und einer englischen Zusammenfassung (508ff.) noch ein Anhang mit einer alphabetisch geordneten Liste der Namen der 'Missionare und Missionarinnen der Neukirchener Mission' (481–487) sowie mit 'Bilder[n] zur Geschichte' (488–496) beigegeben ist.

Neben der früheren, in großen Teilen der gleichen Institution gewidmeten Arbeit von K. Fiedler (Ganz auf Vertrauen – Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen, Giessen/Basel 1992) leistet Brandl einen wichtigen Beitrag für die missionswissenschaftliche, insbesondere die missionsgeschichtliche Forschung dadurch, daß er sehr viel bisher unveröffentlichtes Archivmaterial (fast ausschließlich unilateral aus Neukirchen) verarbeitet und auf diesem Wege zur Korrektur so mancher langgehegter Vorstellungen in der Selbst- und Fremdwahrnehmung dieser ersten 'Glaubensmission' auf deutschem Boden kommt (vgl. z.B. 64, 69, 247, 256, 269, 303, 313, 404 u.ö.). Jedoch geht es nicht um den Verriß des Neukirchener Werkes, deren Missionsleiter er von 1993–1996 war, sondern um eine kritisch-nüchterne Selbstbesinnung zwecks Profilierung einer authentischen, sich in der Tradition der Glaubensmission wissenden Identität, und zwar nicht nur im Blick auf Neukirchen selbst, sondern auch hinsichtlich der aus der Neukirchener Arbeit entstandenen Gemeinden in Ostafrika (vgl. 250) und auf Java (vgl. 395).

Kap. 1 als Exposition der Arbeit (Die Forschungslage, 1–15) thematisiert den Begriff 'Glaubensmission', ohne allerdings eine Definition zu geben, was des genaueren darunter zu verstehen ist. Stattdessen nimmt der Verfasser das historische Phänomen der Existenz der Neukirchener Mission als 'Glaubensmission' als gegeben hin und versucht diese in ihrer geschichtlichen Eigenart zu begreifen: „Es wird [...] darum gehen, anhand des Beispiels der N[eukirchener] M[ission], das verschüttete missions-theologische Erbe

der Gründer dieser Mission aus der Vergessenheit herauszuholen und die Verwurzelung der N[eukirchener] M[ission] ...] im Gesamtstrom der Erweckungsbewegung am Ende des 19. Jahrhunderts nachzuweisen, die auch alle anderen Glaubensmissionen geprägt hat“ (5). – In dem äußerst wichtigen, allerdings etwas unübersichtlich geratenen Kap. 2 rekonstruiert der Autor dann zunächst „[d]ie Anfänge der Neukirchener Mission“ (16–87). Hier gelingt es ihm mit detektivischem Spürsinn die vorhandenen, aber meist nicht schriftlich dokumentierten Kontakte, die zwischen den verschiedenen Zentren und Persönlichkeiten der Heiligungs- und Heilungsbewegung, in die sich die Erweckungsbewegung unter angelsächsischem Einfluß gegen Ende des vorigen Jahrhunderts wandelte, sowie die Verbindungen zu den Freien evangelischen Gemeinden, der Brüderbewegung und den Allianzkreisen, aus denen die Initiatoren und Trägerkreise der Neukirchener Waisen- und Missionsanstalt (gegr. 1878 bzw. 1882) kamen, aufzudecken. Ihr Gründer, der reformierte Pfarrer Ludwig Doll (1846–1883), repräsentierte in seiner Person das filigrane Netzwerk solcher Beziehungen geradezu vorbildlich; denn er kannte nicht nur Georg Müller aus Bristol, Wilhelm Löhe, Gustav Knak und Theodor Christlieb persönlich, sondern pflegte auch intensive Kontakte zu Freien evangelischen Gemeinden und den Allianzkreisen und war auf Grund seiner durch Lungentuberkulose bedingten körperlichen Hinfälligkeit für die Heilungsbewegung sehr aufgeschlossen; er selbst hatte zweimal unter Handauflegung Besserung erfahren. Bei seinem frühen Tode mit nur 36 Jahren hinterließ er ein hauptsächlich von Allianzkreisen und Freien evangelischen Gemeinden getragenes, vielgestaltiges Werk als Torso, das glücklicherweise in dem von ihm 1879 begründeten 'Missions- und Heidenboten' (ab 1960: Der Missionsbote aus Neukirchen) ein einigendes Kommunikationsorgan hatte.

Der Aufbau und die Konsolidierung des Werkes durch Dolls Nachfolger Julius Stursberg (1857–1909), der von Joh. T. Beck und Th. Christlieb wesentlich geprägt war, ist Gegenstand des dritten Kap. (88–120). Gleich zu Beginn seiner Amtszeit veröffentlichte Stursberg 1884 im 'Boten' die sieben 'Prinzipien' der Neukirchener Mission als 'Glaubensmission', deren erstes lautete: „Die Leitung der Neukirchener Mission hat alleine der Herr, es gibt keinen Vereinsvorstand und kein Gremium, dem sich die direkt von Gott

berufenen Missionare verantworten müßten oder das ihnen Weisung erteilen könnte“ (103). Weitere Prinzipien verboten u.a. das Schuldenmachen (2), bestimmten, daß die Leitung der überseeischen Mission nicht von Neukirchen aus ausgeübt werden soll, da dies einzig Sache der Missionare vor Ort sei (3/5), verfügen, daß diesen keine festen Gehälter garantiert werden (3) und machten die „rasche Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes zu den unerreichten Völkern“ zum Anliegen, „um damit Jesu sichtbares Wiederkommen vor Anbruch des Millenniums zu beschleunigen“ (6). Schließlich wurde auch festgeschrieben, daß die Neukirchener Mission „sich als eine Allianzmission“ versteht und international ist (7).

Es ist dieses Programm, an dem dann in den folgenden Kapiteln die weitere Entwicklung der Neukirchener Mission in Europa, nämlich in Deutschland und Holland (Kp. 4, 121–134; Kp. 9, 296–338), in Ost- und Zentralafrika (Tana Mission, vgl. Kap. 5, 160–195; Kap. 7, 229–270, Kap. 11, 396–420; Burundi Mission, vgl. Kap. 8, 271–295; Buha Mission, vgl. Kap. 11, 421–447) wie auch auf Java (Salatiga Mission, vgl. Kap. 4, 134–155; Kap. 6, 196–228; Kap. 10, 339–395) kritisch durchgemustert wird, wobei sich im 10. Kap. noch ein höchst aufschlußreicher Abschnitt über „Die Stellung der Missionarin in der Neukirchener Mission“ eingeschlichen hat (351–361). Immer wieder kam es in der praktischen Arbeit zu Konflikten über verschiedene dieser Prinzipien, sei es nun das Geld, sei es die Frage der Leitung, sei es das Problem der „unerreichten Völker“ (vgl. z.B. 290, 347, 363ff. u.ö.), so daß die Frage nach Anspruch und Wirklichkeit der ‚Glaubensmission‘ zum drängenden Problem wird.

Die großen Linien seiner detailreichen Studie faßt Brandl am Schluß in zwölf ‚Thesen‘ zusammen (Kap. 12, 448–455), wobei es sich freilich weniger um wirkliche Thesen handelt als um knappe, summarische Feststellungen auf Grund der Untersuchungsergebnisse. Quasi kumulierend stellt er in ‚These‘ 12 die ehrliche Frage: „Kann der Glaube eines einzelnen zu einem Glaubensprinzip oder, wie es in Neukirchen immer wieder betont wurde, zu einem Glaubensstandpunkt für eine Missionsgesellschaft gemacht werden?“ (454) Brandl ist sich sicher, daß nicht „die veränderten Verhältnisse [...] in der N[eu]kirchener] M[ission] oder auch in anderen Glaubenswerken zu einem Niedergang geführt“ haben, sondern der

Mangel an „Männer[n] und Frauen, denen Gott zu einer lebendigen Realität geworden ist“. Konsequenterweise schließt er daher mit der Bemerkung: „Die Zukunft der Glaubensmissionen wird davon abhängen, wie weit in ihnen wieder ganz neu Männer und Frauen bereit sind, ihrem Herrn alles zuzutrauen und daraus die Konsequenzen zu ziehen in der täglichen Gestaltung der Missionsarbeit“ (455).

Es ist nun typisch, daß dieses implizite Eingeständnis des Scheiterns des Projektes ‚Glaubensmission‘ durch einen Appell an die Ernsthaftigkeit des persönlichen Glaubens zu kompensieren versucht wird, wie übrigens der Verfasser im Verlauf der Untersuchung auch nicht müde wird zu betonen, daß es stets die innere Distanz der Späteren zur Heiligungsbewegung bzw. der bei ihnen spürbare Verlust der „ursprünglichen Kraft“ (319) gewesen seien, die letztlich für die vielerlei Konflikte in der Neukirchener Mission verantwortlich zu machen sind (vgl. z.B. 296, 303, 307, 313, 319 u.ö.). Doch diese Antwort befriedigt nicht; denn sie konzediert, völlig unkritisch, den ‚Prinzipien‘ fraglose Gültigkeit, während sie die an diesen ‚Prinzipien‘ historisch manifest gewordene Kritik diffamiert. Hier hätte anstatt vieler belangloser Einzelheiten die ernsthafte Einbettung der Studie in den größeren Zusammenhang der allgemeinen Missionsbewegung außerhalb des engen Kreises der ‚Glaubensmissionen‘ gut getan. Dann wäre dem Autor sicherlich nicht entgangen, daß durchaus auch viele der von ihm so genannten „klassischen Missionen“ ganz ähnliche Grundsätze wie Neukirchen befolgten und daß, mit Ausnahme der konfessionell gebundenen Missionen, der Interdenominationalismus ein typisches Kennzeichen der Missionsbewegung war und man auch andernorts, z.B. in Hermannsburg zu Zeiten Ludwig Harms, nicht eigens um Missionsgaben bat, von der Diskussion um die rechte, angemessene Gestalt von Gemeinde und Kirche in Übersee, um Taufe und Beschneidung etc. ganz zu schweigen. Es ist zu wenig, alle diejenigen Institutionen, die allgemein nicht zum Kreise der ‚Glaubensmissionen‘ gerechnet werden, seien dies nun Missionen oder Kirchen, lediglich als Negativfolie für die eigene Profilierung zu begreifen; denn das ist weder historisch noch theologisch haltbar.

Trotz dieser Gravamina ist diese manchmal mühsam zu lesende aber erfreulich druckfehlerarme Monographie ein gewichtiger und materialreicher Beitrag zur

Erhellung einer bestimmten Facette der neueren deutschen Missionsgeschichte, die in keiner Fachbibliothek fehlen sollte.

Hannover Christoffer H. Grundmann

Brandt, Hans Jürgen/Hengst, Karl: Geschichte des Erzbistums Paderborn, Bd. 3. Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930 (=Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz, Bd. 14), Paderborn (Bonifatius) 1997, 613 S., 23 Abb., 2 einliegende Karten, ISBN: 3-87088-003-7.

Bistumsgeschichte scheint am Ende des 20. Jh.s wieder Konjunktur zu haben, sei es für einen breiteren Leserkreis in den von der „ersten“ Forschung noch zu wenig beachteten Diözesanbroschüren der Edition *Du Signe* (Kehl/Straßburg) oder seien es die Vielzahl der neuen Handbücher. Im Vergleich zu ihren Vorgängern, die bis in die Zeit nach dem 2. Weltkrieg als ein-Mann-Projekte bewältigt werden konnten, ist am Ende des 20. Jh.s die regionale Kirchengeschichte auch einer Diözese nicht mehr von einem Autor zu bewältigen, selbst wenn er wie im Falle von Alois Schröer auf ein Lebenswerk mit mehr als biblischem Alter zurückblicken kann (10 Bde. westfälische Kirchengeschichte bis 1648). Von den fünf NRW-Bistümern hatte mit einem mehrbändigen Handbuch Köln bereits 1964 begonnen (bisher 4 Bde, zuletzt Janssen II,1 1995) und Münster im Jahre 1998 gleich drei (A. Angenendt, 1.: Mission und Millennium; A. Holzem, 4.: Der Konfessionsstaat; W. Damberg, 5.: Moderne und Milieu) bzw. vier (Janssen/Grote, Niederrheinische Kirchengeschichte, 2. Aufl. 2000) Bände einer Bistumsgeschichte auf den Markt gebracht. Vor diesem Hintergrund ist der erste der auf vier Bände angelegten Geschichte des Erzbistums Paderborn in Konzeption, Methodik und Ergebnisstand zu besprechen, zumal der letzte monographische Versuch einer Paderborner Bistumsgeschichte aus dem Jahre 1820 stammt. Durch zahlreiche Vorstudien sind die beiden Autoren, die an der Universität der Bundeswehr in München und an der Theologischen Fakultät Paderborn lehren, bestens ausgewiesen, den inzwischen in wichtigsten Aspekten durch solide historisch-kritische Vorarbeiten verbesserten Forschungsstand zusammenzustellen.

Die zeitliche Begrenzung auf die 110 Jahre der größten räumlichen Ausdeh-

nung zwischen der preußischen Zirkumskription (1821) nach der Säkularisation und der Erhebung nach dem Preußenkonkordat (1929) zum Erzbistum ist überzeugend, auch wenn sich die Industrialisierung noch nach 1930 in den westfälischen und sächsisch-thüringischen Teilen auswirkte. Während die jüngste Münsterer Bistumsgeschichte für diesen vergleichbaren Zeitraum nur 170 Seiten (Damberg, 53–227) aufwendet, haben die beiden Autoren in bewußter Anlehnung an und guter Fortentwicklung des Kölner Modells von Eduard Hegel (Köln, Bd. 5, 1987) ihren Band primär in drei Abschnitte aufgeteilt: Raum und Entwicklung, die Leitung des Bistums sowie das kirchliche Leben. Die Abschnitte sind durchgängig in zehn Kapitel untergliedert, welche jeweils bis zu fünf Unterpunkte und diese weitere Unterabschnitte a) bis i) aufweisen können. Insgesamt bietet der Band eine differenzierte und sehr übersichtliche Gliederung, die nur noch um eine Übersicht der im Text zu findenden neun Tafeln bzw. Tabellen und Kartenskizzen hätte bereichert werden können.

Die 70 Seiten des I. Kapitels bieten einen guten Überblick über die vielfältigen Verwaltungsänderungen (z.B. Paderborn bis 1825 Apostolisches Vikariat) sowohl was die Integration ehemals anderen geistlichen Ordinarien unterstehenden Gebiete (Köln, Mainz, Osnabrück) angeht, als auch die Sonderstatus der sächsisch-thüringischen Territorien (z.B. Reuß-Greiz und Reuß-Schleiz) bis zum Beginn der Weimarer Republik. Die parallel verlaufende Neuordnung der kirchlichen Verwaltungsbezirke war u.a. geprägt von der allmählichen Ausbildung eines einheitlichen Diözesanrechtes (z.B. ab 1922 nur der Titel „Vikar“) sowie zweier Modelle für die zahlreichen Neugründungen von Pfarrgemeinden infolge der Industrialisierung: bei Land-Diaspora-Gemeinden: das Schule-Kapelle-Modell; bei Industrie-Stadt-Gemeinden: das Schule-Kirche-Krankenhaus-Modell.

Im II. Kapitel (71–123) gehen die Autoren dem historischen Werdegang und der Eigenart des Paderborner Katholizismus nach, wobei sich Paderborn in jenen Jahren als nach Breslau flächenmäßig zweitgrößter Diözese von den drei anderen Bistümern der Kölner Kirchenprovinz dadurch unterschied, daß Paderborn mit durchschnittlich höchstens 22 % Katholikenanteil an der Gesamtbevölkerung ein ausgesprochenes Diasporabistum war, wenn es auch beachtliche katholische Enklaven (z.B. „Küchendorf“ bei Erfurt)

gab sowie beachtliche Unterschiede: im westfälischen Anteil 22 %, im sächsisch-thüringischen Anteil rund 7 % und in den nichtpreußischen Kleinstaaten höchstens 3 %. In fünf Zeitabschnitten gelingt es vorzüglich, ausgehend von den sozialen und politischen Rahmenbedingungen, die Entwicklung des Paderborner Katholizismus vom Erwachen des katholischen Bewußtseins seit 1832 über den Kulturkampf bis zum religiösen Aufbruch in der Weimarer Republik bei 60 % regelmäßigem sonntäglichem Kirchenbesuch nachzuzeichnen.

Bei der Leitung des Bistums können sich die Autoren im III. Kapitel (127–179) nicht nur bei den Bischöfen und Weihbischöfen, zu denen sie prägnante Biogramme vorlegen, auf eigene Studien stützen. Unter den bekannten Anstalten ist als „hochrangig eingestuftes Diözesaninstitut“ das bis 1887 bestehende, aber wegen seiner hohen Anforderungen nicht besonders beliebte Amt des „Diözesanmissionars“ genannt. Der Unterpunkt über die Finanzen bietet einen ersten Überblick über die allmähliche, teils gegen die Widerstände der Kirchenvorstände erfolgte Einführung der an die Einkommenssteuer geknüpften Kirchensteuern für die Gemeinden und Gemeindeverbände in den Jahren 1905 bis 1920.

Da für das spezifische Kapitel über die rund 3.700 Weltpriester (IV, 181–228) des Zeitraums mit dem *Necrologium* von Liese (1934) ein ausgezeichnetes statistisches Quellenwerk vorliegt, gelingt es, ein sehr differenziertes Bild des priesterlichen Lebens und Wirkens zu zeichnen, in dem auch Priester als Wunderheiler, Eisenbahnpfarrer und Kanalseelsorger beschrieben werden. „Der Hunde- und Pferdehalter Kleinjans stand allerdings mit dem anderen Bein schon in der Neuzeit. Denn als stolzer Besitzer eines Opel P4 war er einer der ersten Priester im Bistum, „der ein eigenes Auto fuhr“ (228). Problematische oder gescheiterte priesterliche Lebensläufe scheint es, sieht man von dem Deutschkatholiken Ch. Breitenbach ab, anscheinend nicht gegeben zu haben.

Nach den verheerenden Folgen der Säkularisation für die Ordensleute (V, 229–282) setzte nach der Kirchen- und Vereinsfreiheit der preußischen Verfassung von 1850 bereits ein erster Klosterfrühling ein, der vor dem Kulturkampf acht männliche (mit 123 Mitgliedern) und 16 weibliche (mit 844 Ordensschwwestern) im Bistum beheimatete. Nach dem radikalen Einschnitt der Kulturkampfes, in dem nur die krankenpflegenden Vinzentine-

rinnen bleiben durften, kam es zu der in der Katholizismusgeschichte einmaligen Blüte des Ordenslebens (1930: Männer: 29 Gemeinschaften mit 792 Mitgliedern, Frauen: 45 Gemeinschaften mit 6708 Mitgliedern). Die vielfältigen und selbstlosen Dienste der Männer- (u.a. Exerzitien, Polenpatres, Mission) und Frauen-Orden (u.a. Kranken- und Armenpflege, Mädchen- und Lehrerinnenausbildung) werden exemplarisch ausgezeichnet, differenziert und wohlwollend anerkennend dargestellt.

Einerseits als methodische Fortschreibung gegenüber Hegel und andererseits als nach den Konzeptionen des II. Vatikanums („Volk Gottes“) sowie des „Milieu-Katholizismus“ selbstverständlich wird als letztes Kapitel des Abschnittes über die Leitung des Bistums erfreulicherweise ein eigenes vierzigseitiges Kapitel über die „organisierten“ Laien (VI, 283–327) geboten. Einen noch stärkeren Aufschwung als die älteren Formen der Bruderschaften, Kongregationen (Jungfrauen-K. und Jünglings-K.) bzw. Sodalitäten erlebten die standesmäßigen bzw. berufsspezifischen Vereine bis hin zum Volksverein für das Katholische Deutschland (1912/23: 6,5 % aller Diözesanen darin organisiert). Von den sich aus den Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands entwickelnden Katholikentagen als hervorragenden Selbstdarstellungen der organisierten katholischen Laien fanden vier im Bistum statt (Bochum 1889, Dortmund 1896 und 1927, Magdeburg 1928), daneben noch zahlreiche diözesane bzw. regionale Katholikenversammlungen auf Bistumsebene.

Im dritten Abschnitt über das kirchliche Leben werden ebenso ausführlich auf jeweils durchschnittlich etwa 40 bis 50 Seiten das Gotteshaus und seine Ausstattung, der Gottesdienst sowie Verkündigung und Caritas und abschließend Volksfrömmigkeit und Brauchtum dargestellt. Das Spannungsverhältnis zwischen Tradition (z.B. Neugotik) und Moderne (Beton), staatlicher und diözesaner Kirchenbauaufsicht schildern die Autoren gut an zahlreichen Beispielen im VII. Kapitel (331–371), zumal die Erforschung der kirchlichen Kunstgeschichte des 19. Jh.s erst in den letzten Jahrzehnten positive Seiten abgewonnen wurden. Die Entwicklung der liturgischen Ausstattung bis zum Jugendstil (z.B. Kommunionbank, Beichtstuhl), wie sie nach der Zäsur des II. Vatikanums nicht mehr direkt nachvollziehbar ist, wird anschaulich und detail-

reich nachgezeichnet, bis hin zur sich entwickelnden kirchlichen Denkmalpflege im Diözesan-Kunstverein (1851 der Erste in Deutschland), Dombauverein (1860) und Diözesanmuseum (provisorische Eröffnung 1913).

Hinter der abstrakten Kapitelsüberschrift „Gottesdienst“ (VIII., 373–418) verbirgt sich die höchst interessante Entwicklung des liturgischen Lebens als eines christlichen Grundvollzuges im Spannungsfeld vitaler Bistumstraditionen (Laiengottesdienste schon im 19. Jh., Kommunikantenanstalten), Liturgischer Bewegung und weniger staatlicher und römischer Anweisungen (Mischehenpraxis). Auch in der Verkündigung (IX., 419–464) entwickelte sich ein breitgefächertes Angebot, was jedoch in der besonderen Diasporasituation nicht nur zu dem für ganz Deutschland und darüber hinaus bedeutsamen Bonifatiusverein (1850) führte, sondern auch zu ersten, noch schwierigen ökumenischen Bestrebungen („Rückkehr zur Kirche“, Winfriedbund) und exemplarischen Konversionen. Die caritativen Initiativen führten wie in anderen Diözesen während des 1. Weltkrieges zur Gründung eines Diözesancharitasverbandes (1915 Dortmund). Der katholischen Milieubildung trotz Diasporasituation werden die Autoren insofern voll gerecht, als sie immer wieder kurz auf evangelische Parallelentwicklungen hinweisen bzw. sie in ihre Darstellung einbinden. Dazu gehörten nicht nur die weltkirchlichen Kontakte (Bistum Le Mans, deutsche Amerikaauswanderung), sondern auch die vielfältigen Weltmissionsvereine.

Bei der Volksfrömmigkeit (X., 465–508) gelingt es den Autoren ebenso gut wie bei den Andachten (z.B. Kreuzwegstationen, Maiandachten, Nothelfer) auch bei den Prozessionen (Fronleichnamsprozession) diese klar, anschaulich und allgemeinverständlich darzustellen. Eine besondere Blüte erlebte im 19. Jh. die Josefs-Verehrung und bei den Prozessionen im ehemaligen Hochstift heißt es signifikanterweise: „Libori war dort der Höhepunkt des geistlichen und bürgerlichen Jahres und ist es bis heute geblieben“ (500). Vor dem Hintergrund der Postmoderne, als ideale Zusammenfassung beispielsweise für die Religionslehrerausbildung nach dem Ende des katholischen Milieus, ist der prägnante Schlußabschnitt über die katholische Alltagsgeschichte zu lesen, in dem unter dem zeitgenössischen Schlagwort „Familie als Kirche im Kleinen“ die Heiligung des Wohn- und Lebensraumes skizziert wird.

Zu der hervorragenden Ausstattung des Bandes gehören, neben den farbigen Diözesankarten von 1860 und 1930, 23 farbige Abbildungen (nach 176 und 464) und die komplette Tabelle der Pfarreien von 1930 sowie ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister. Darin wäre der Sammelverweis über die Vereine nur übersichtlicher zu drucken gewesen und der Begriff „Küchendorfer“ (181) aufzunehmen gewesen.

Als besondere Stärke des Werkes neben der guten Lesbarkeit sind die zahlreichen Fußnoten (über 600) zu nennen, die sich nicht nur in vielen Fällen auf ungedruckte Quellen des EAP (Erzbischöflichen Archivs Paderborn) beziehen, sondern verdienstvollerweise auch Biogramme der genannten Personen und vielfältige Spezialliteratur bieten. Die wichtigste allgemeine Literatur zur Paderborner Bistumsgeschichte haben die Autoren auf 26 Seiten in den Anhang gestellt, wobei u.a. bei dem Heft der Sächsischen Franziskanerprovinz Willibald Kullmann zu ergänzen und auf 1927 zu korrigieren wären. Da die Verfasser unzweifelhaft die einschlägige Paderborner Literatur hervorragend ausgewertet haben, tut es dem überaus positiven Gesamteindruck keinen Abbruch, wenn der Rezensent bei einzelnen überdiözesan relevanten Themen einige Literaturtitel ein wenig vermißt:

- bei den Bezügen zu den Bischöfen von Münster/Corvey die Arbeiten von A. Schröer/R. Haas,
- bei den Patronatspfarreien J. Harder (1955),
- bei der Kriegshilfe und Bischof J. Schulte die Dissertation von H. J. Scheidgen (1991),
- bei den Pfarrkonferenzen die Arbeit von M.F. Langenfeld (1996).

Insgesamt haben Brandt und Hengst mit diesem vorzüglichen ersten Band der Geschichte des Erzbistums Paderborn ein vorbildliches Standardwerk der Bistumsgeschichte auf aktuellstem Niveau vorgelegt, das das Beste für das baldige Erscheinen der weiteren Bände erwarten und erhoffen läßt.

Köln

Reimund Haas

Kaiser, Jochen-Christoph (Hrsg.): *Soziale Arbeit in historischer Perspektive*, Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, Stuttgart – Berlin – Köln (Kohlhammer) 1998, XV, 374 S., kt., ISBN 3-17-014144-9.

Nach dem „geschichtlichen Ort“ der Diakonie zu fragen heißt für ihre Träger, aber auch für ihre Umgebung, ihrer Entstehung, ihren Wandlungen und ihren Wirkungen nachzugehen – gerade auch in einer Situation, in der im Zuge leerer Staatskassen verstärkt gesellschaftliche Initiativen angemahnt werden. Denn aus der Besinnung auf Herkunft und Auftrag, auf Leistungen und Mißerfolge läßt sich Gewinn für die aktuelle Legitimation nach innen und nach außen sowie von dort her ziehen. Die vorliegende Festschrift für den langjährigen Leiter des Archivs des Diakonischen Werks der EKD bietet in mancherlei Hinsicht Gelegenheit zu solcher Besinnung. Der Jubilar hat selbst eine Reihe von Situationsstudien und Überblicken verfaßt, die der Rekapitulation der Diakonie-Geschichte dienen können und von denen einige im zweiten Teil dieser Festschrift erneut abgedruckt sind. Wichtig war für Talazko stets, den Zusammenhang zwischen außerkirchlichen – sowohl wirtschaftlichen und gesellschaftlichen als auch staatlich-politischen – und innerkirchlichen Entwicklungen aufzuweisen. In seiner knappen biographischen Skizze über Johann Hinrich Wichern (191–209) gelingt es Talazko, die Motive („brüderliche Liebe“) und den kritischen moralisch-politischen Standort der Inneren Mission prägnant wiederzugeben, indem er auf die Perzeption der gesellschaftlichen Zustände hinweist, die Wichern u.a. durch die „Selbstsucht“ der oberen wie der unteren Stände in ihrer Stellung zum Eigentum geprägt sah. Für individuelle und kollektive Emanzipation als heute erkennbare Signatur der Epoche hatte die unter Wichern maßgeblicher Mitwirkung geeinigte Innere Mission also ein allenfalls eingeschränktes Verständnis. Ähnlich ging es ihr mit ihrem „kulturellen Formierungsanspruch“, dem der Herausgeber *Jochen-Christoph Kaiser* für die Zeit bis zum Ersten Weltkrieg in einer Skizze nachgeht (25–38). Ein Vorstoß, der wahrgenommenen „Entchristlichung der humanistischen Bildung“ durch die Einrichtung evangelischer Privatgymnasien zu begegnen, fand zwar in den 1850er Jahren noch keine ausreichende Unterstützung, verdeutlicht aber einmal mehr die kritische Wahrnehmung der dominant werdenden Kulturtrends in

der Inneren Mission. Im Blick auf die bildenden Künste, das Theater und vor allem die Unterhaltungsliteratur, die nach 1869 beachtlich an Umfang zunahm, wurde versucht, durch Kommentierung und Beratung, zuweilen auch durch den instrumentalen Einsatz moderner Ausdrucksmittel bei der Vermittlung geeignet erscheinender Themen lenkend einzugreifen und so vor allem auf die unteren Bevölkerungsschichten erziehend einzuwirken – ein allenfalls in Maßen erfolgreiches Unterfangen, das aber weite evangelische Meinungsführerkreise gegen Liberalismus und Sozialismus als weltanschauliche Träger der als unchristlich begriffenen Kultur einnahm.

Drei Beiträge charakterisieren auf unterschiedliche Weise die verbandliche Struktur und Kultur der Inneren Mission und ihre in ihrer jeweiligen Ausprägung noch erst aufzudeckende Verflechtung mit den protestantischen Landeskirchen. *Hans Otte* geht Grundlinien der Geschichte des 1865 gegründeten Evangelischen Vereins in der Stadt und Provinz Hannover nach, die 1922 in die Geschichte des Landesvereins für innere Mission in Hannover mündete (1–24). Das fortbestehende ungeregelte Nebeneinander von diakonischer und evangelisatorischer Arbeit in verschiedensten Anstalten und Vereinigungen wurde erst während des „Dritten Reiches“ überwunden, als sich alle Institutionen der Inneren Mission hinter Landesbischof Marahrens stellten; am Ende erhielten sie von der Landeskirche erneut Eigenständigkeit zugesprochen. Die Jugendarbeit war bereits nach dem Ersten Weltkrieg „verkirchlicht“ worden und blieb weiterhin Aufgabe der Landeskirche und ihrer Gemeinden.

Daß die „Verkirchlichung“ des Verbandsprotestantismus auch zur Pluralisierung der („verfaßten“) Kirchen und zur wachsenden Vielfalt des gemeindlichen Lebens beitrug, verdeutlicht *Michael Häusler* anhand der „Pastorenkarriere“ des Bremer (Auslands-)Missionsdirektors, Geschäftsführers der „Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen“ und Oberkonsistorialrat im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß August Wilhelm Schreiber (1867–1945). Schreiber, der sich neben der Inneren und Äußeren Mission der Sittlichkeitsbewegung, der Deutschumpflege, der Kriegsgefangenenbetreuung, der Pressearbeit und der Ökumene widmete, gilt Häusler als welt-offener konservativer (Verbands-)Protestant, der stets gewissermaßen in der zweiten Reihe wirkte und sich für „Basis-

nähe und Öffentlichkeitswirksamkeit“ der evangelischen Kirche(n) einsetzte.

Anhand der Biographie des badischen Landeswohlfahrtspfarrers Wilhelm Ziegler (1901–1993) führt *Jörg Winter* den biographisch focussierten Einblick in das Verhältnis zwischen Innerer Mission und ihrer kirchlichen und staatlich-politischen Umgebung gleichsam zeitlich fort (67–83). Aus „diakonischer Familientradition“ (68) kommend, wurde Ziegler 1930 Geschäftsführer des Gesamtverbandes der Inneren Mission in Baden – ein sich im Laufe der Jahre wandelndes Amt, das er mit einer Unterbrechung bis 1968 ausübte. Ausführlich widmet sich Winter dem politischen Verhalten Zieglers 1933/34, als dieser sowohl den Deutschen Christen (DC) als auch der SS beitrug, bei den DC aber bald ausgeschlossen wurde und aus der SS austrat, weil bei aller Nähe der politischen Strukturvorstellungen z.B. im Führergedanken DC und SS keinen Raum für theologisch begründetes Wirken ließen. Für die Folgezeit ist Zieglers Bestreben dokumentiert, den nationalsozialistischen Einfluß auf von ihm repräsentierte Einrichtungen der Inneren Mission einzudämmen und seinen Verband aus der Kirchenpolitik herauszuhalten. Auch als das inzwischen gegründete Diakonische Werk 1972 „dem Schutz und der Fürsorge der Landeskirche“ unterstellt wurde, kam für ihn eine organisatorische Verflechtung nicht in Betracht.

Welchen Arbeitsaufwand das Bestreben, unter der Diktatur der Nationalsozialisten Eigenständigkeit und bisweilen sogar Existenz aufrechtzuerhalten, bei den Verbandsvertretern erzeugte, zeichnet *Rainer Bockhagen* in einer äußerst detaillierten Fallstudie nach (84–114), die dem „Versuch zur Sicherung der evangelischen Kinderpflege“ 1939/40 gilt, mit dem die Innere Mission dem Ansinnen der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) begegnete, „der Kirche die Liebestätigkeit auf schnellstem Wege zu entreißen“ (so ein hoher NSV-Funktionär im Okt. 1939). Die Entwicklung ist dann zwar über dieses Vorhaben hinweggegangen; die Bedrängnis, der sich Gliederungen der Inneren Mission, in diesem Fall die Vereinigung evangelischer Kindergartenträger, ausgesetzt sahen, ist gleichwohl unverkennbar, und dokumentiert ist auch das Spektrum der Verhaltensweisen, die in solchen Situationen an den Tag gelegt werden konnten.

Zwei Beiträge widmen sich Vorgängen aus den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. *Johannes Michael Wischnath* un-

tersucht die Zusammenarbeit der Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) im Hilfswerk der neu geschaffenen EKD und gelangt zu dem Schluß, daß die Freikirchen im Hilfswerk nicht, wie 1946 vorgesehen, den Status wie die Landeskirchen hatten (115–184). Das lag offenbar sowohl an Vorbehalten in den Landeskirchen als auch am Verhalten der VEF-Mitgliedskirchen, die bestrebt waren, ihre Mitarbeit auf jeweils besondere Vereinbarungen zu stützen. Anlaß sowohl der Annäherung als auch folgender Disharmonien waren die Modalitäten der Verteilung der nicht zuletzt in freikirchlichen Spenden aus den USA bestehenden CRALOG (= Council of Relief Agencies Licensed for Germany)-Lieferungen, die tendenziell zu einer „Konfessionalisierung der ökumenischen Hilfe“ führten. Daß nicht nur Divergenzen in den im engen Sinne materiellen Interessen die (ökumenische) Zusammenarbeit der Kirchen beeinträchtigten, sondern auch außenpolitische Optionen ihr Verhalten determinieren konnten, belegt *Martin Greschat* in seiner Skizze der Entstehung und Anfangsarbeit des deutsch-französischen Bruderrates (1950), der personell durch Paul Graf York von Wartenburg mit dem Hilfswerk der EKD verbunden war (135–151). Angesichts unvereinbarer Vorstellungen über das künftige Deutschland im künftigen Europa und personeller Rivalitäten blieb die zunächst in Aussicht genommene aktive Rolle des Bruderrates bei der europäischen Einigung unausgefüllt.

Den Abschluß des ersten Teils des Bandes bildet der Rückblick *Ernst Petzolds*, 1965–1990 Direktor des Diakonischen Werkes Innere Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in der DDR, auf seine Arbeit in der und für die Diakonie in der DDR (152–190). Unter dem Titel „Eingeengt und doch in Freiheit“ wird hier ein Bericht gegeben, der auch Rechenschaft zu legen sucht angesichts kritischer Fragen danach, ob sich die Diakonie nicht zu sehr den Forderungen der SED-Diktatur angepaßt habe, die ihr Ziel, die Diakonie zurückzudrängen, nie leugnete, aber ihr nicht nur zunehmend Existenzberechtigung zubilligte, sondern auch erklärtenmaßen Nutzen daraus zog. Zusammen mit zwei Beiträgen *Helmut Talazkos* über den Neubeginn des Centrausschusses der Inneren Mission 1945 (312–322) und das Hilfswerk der EKD (323–346) sowie über „Stationen des Mit- und des Nebeneinander“ der Diakonie evangelischer Kirchen in Ost- und Westdeutschland (347–352) bietet so der Band vielfältige Einblicke in die Diakoniegeschichte der Nachkriegs-

zeit, ohne daß diese Geschichte schon erschöpfend erhellt wäre. Im Zuge einer Bestimmung des „geschichtlichen Orts“ der Diakonie wäre angesichts der hier ausgetragenen Informationen über materielle, personelle und organisationspolitische Sachverhalte für die gesamte diakonische soziale Arbeit wohl besonders intensiv der Frage nachzugehen, die sich Petzold zufolge in der DDR schon vor Jahrzehnten als praktisches Problem stellte: Was geschah besonders in den letzten Jahrzehnten in den diakonischen Einrichtungen, um „als Diakonie der Kirche erkennbar zu bleiben“? Entsprechende Forschungen könnten auch wesentlich zur Erhellung der Geschichte der deutschen Sozialkulturen beitragen, die in ihrer Pluralität bisher kaum zureichend bekannt scheint.

Hamburg

Arnold Sywottek

Fliegende Blätter als offener Brief aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg. Reprintausgabe, hrg. vom Diakonischen Werk der EKD, verbum [Bezugsadresse: Zentraler Vertrieb des Diakonischen Werks der EKD, Karlsruher Str. 11, 70771 Echterdingen], Berlin 1994, Serie 1/2 (1844/45) mit einem Geleitwort von Ernst Petzold und Helmut Talazko, XII/IV/208 S.; IV/192 S.; Serie 3/4 (1846/47), VIII/192 S.; XVI/384 Sp.; Serie 5 (1848), VIII/376 S.; Serie 6 (1849), XI/430 S.; Serie 7 (1850), XVI/408, ISBN 3-928918-13-3.

Ende September 1844 erschien die erste Ausgabe der „Fliegende(n) Blätter als offener Brief aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg“. Elf Jahre nach Gründung des Rauhen Hauses hatte sein Vorsteher, Johann Hinrich Wichern, damit einen bereits seit 1834 gehegten Plan der Herausgabe von „Blättern aus dem Rauhen Hause“ verwirklicht. Bereits dieses frühe Vorhaben zeichnete sich durch eine über die Belange des Rauhen Hauses hinausgehende Perspektive aus. Als sich 1844 aus der zwei Jahre zuvor gegründeten Druckerei des Rauhen Hauses ein eigener Verlag entwickelte, machte sich Wichern sogleich an die Umsetzung seiner Idee. Seine Fliegenden Blätter verstand er zunächst nicht als Zeitschrift (1. Serie, 1844, 1, 33 u.ö., noch 159!). Das mag darauf hindeuten, daß er seinen aus dem Jahre 1841 stammenden Plan einer „Zeitschrift für innere Mission“ unabhängig von den Fliegenden Blättern verwirklichen wollte. Die faktische Entwicklung war jedoch

eine andere. Im Juni 1845 kündigte Wichern an, daß „mit dem Anfang des Jahre 1846 ... ein fester Jahrgang, wie bei Zeitschriften, eingerichtet werden“ (1. Serie, 1844, 177) sollte. Überhaupt lassen die ersten Serien erkennen, daß die Fliegenden Blätter ihr äußeres Profil (Erscheinungsweise, Druckbild etc.) erst mit der fünften Serie 1848 gefunden haben.

Das innere Profil der Fliegenden Blätter war jedoch bereits vom ersten Heft an voll ausgeprägt. Sie sollten von Beginn an kein Mitteilungsblatt einer einzelnen Einrichtung sein. Ihr Zweck wurde von Wichern im ersten Heft umschrieben: „Diese Blätter werden enthalten: Fortlaufende Mittheilungen über das Rauhe Haus – über Rettungshäuser überhaupt – über Gefängnisse, Werk- und Armenhäuser – über Colonisten, sowie über alles, was sich auf freie christliche Vereine und Anstalten bezieht. – Zustände aus dem Handwerksleben, aus dem Volksleben und Allgemeineres aus dem Gebiete der innern Mission etc.“ (1. Serie, 1844, 1). „Dabei werden die fliegenden Blätter nicht bloß bei Einzelem stehen bleiben, sondern, so oft sich Gelegenheit bietet, auch allgemeine Erörterungen über sociale Fragen überhaupt in sich aufnehmen, und es sich zur Aufgabe machen, den Leser im Gebiet der innern Mission ... kirchlich und politisch zu orientieren“ (1. Serie, 1844, 36).

Wicherns Blick blieb nicht auf den deutschen Sprachraum beschränkt, vielmehr war er an einer ökumenisch zu nennenden Perspektive interessiert. Umfassende, grenzüberschreitende Information sollte verhindern, „daß man an so vielen Stellen immer wieder dieselben übeln Erfahrungen durchmachen muß“. „Aus dieser Unkunde über einander rührt es her, daß Manche wähen in der Welt die einzigen oder ersten oder doch die vorzüglichsten auf einem Arbeitsfelde zu sein, während doch auf demselben Gebiete Andere vielleicht lange und mehr und Besseres geleistet“ (1. Serie, 1844, 34). Allein der erste Jahrgang enthielt Nachrichten und Berichte u.a. aus Stockholm, Christiania (Oslo), St. Petersburg, Basel, Bern, Paris, Montpellier, Philadelphia, Boston. Im näheren Vergleich konkreter Einrichtungen stellte sich für Wichern zwar die Verschiedenheit etwa „des deutschen, französischen und schwedischen, so wie des römisch(-katholischen) und protestantischen Principis heraus“ (1. Serie, 1844, 46). Doch kommt er an anderer Stelle zu dem Ergebnis: „so muß Frankreich von Deutschland, Deutschland von Rußland und England von Deutschland und Frank-

reich lernen“ (4. Serie, 1847, 66). Es ist überaus beachtlich, wie wirksam Wichern die Fliegenden Blätter als Kommunikationsorgan nutzte und vor allem, welchen Grad an nationaler und internationaler Vernetzung er damit erreichte.

„Der Zweck der Erbauung im gewöhnlichen Sinne ist *gänzlich* ausgeschossen“ (ebd.). Sie sind im Gegenteil angefüllt mit Zahlen, Fakten und Namen. Hierin liegt auch der Grund, daß die Fliegenden Blätter über eineinhalb Jahrhunderte hinweg immer noch unser Interesse wecken können. Damit erhalten sie für uns heute den Rang einer überaus wichtigen Geschichtsquelle. Ihre Bedeutung wurde auch bereits 1849 dadurch erheblich vergrößert, daß sie ab diesem Zeitpunkt als formelles Organ des Central-Ausschusses für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche firmierten. Obwohl ihre Auflage in dieser Zeit bereits auf etwa 3.000 Exemplare anstieg, sind heute nur noch sehr wenige vollständige Ausgaben erhalten. Aufgrund ihres Alters und des Erhaltungszustands sind sie oftmals mit Kopierverbot belegt. Das hat mit dazu geführt, daß diese einzigartige Quelle für die Geschichte der Diakonie und der ökumenischen Beziehungen sowie generell für die Sozialgeschichte v.a. des 19. Jh. noch nicht adäquat ausgewertet wurde. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß sich das Diakonische Werk der EKD – namentlich Ernst Petzold und Helmut Talazko – daran gemacht hat, die Fliegenden Blätter als Reprint herauszugeben. Das Ergebnis des Nachdrucks kann sich sehen lassen. Wer das Original kennt, weiß die gute Druckqualität und die fadengeheftete Broschur des Reprints zu schätzen. Vorgelegt werden in fünf Bänden die ersten sieben Serien der Fliegenden Blätter aus den Jahren 1844–1850. Der wissenschaftlichen Forschung weit über Deutschland hinaus ist damit ein großer Dienst erwiesen. Bleibt zu hoffen, daß sich die eingeschränkte Bezugsmöglichkeit (s.o.) nicht hinderlich auswirkt.

Heidelberg

Volker Herrmann

Wolf, Hubert (Hrg.): *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn (Schöningh) 1998, 397 S., brosch., ISBN 3-506-73762-7.

Der Sammelband vereinigt Arbeiten von Claus Arnold, Manfred Eder, Friedrich Wilhelm Graf, Peter Hünermann, Karl Hausberger, Anton Landersdorfer, Markus Ries, Thomas Ruster, Uwe Scharfenecker, Herman H. Schwedt, Otto Weiß, Manfred Weitlauff und Hubert Wolf und umfaßt 16 Beiträge. Im Mittelpunkt steht die Debatte zwischen Otto Weiß und Friedrich Wilhelm Graf um den Modernismus und um das Verhältnis von Modernismus und II. Vatikanum. Das Vorwort des Herausgebers datiert „90 Jahre nach der Veröffentlichung des Dekrets ‚Lamentabili‘“, mit dem das Hl. Offizium am 3. Juli 1907 65 „errores modernistarum“, zusammenstellte, voran solche des in der Präambel neben George Tyrell, Edouard Le Roy, Ernest Dimmet und Albert Houtin genannten Franzosen Alfred Loisy (1857–1940), bevor die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ vom 8. September 1907 eine Vielzahl teilweise heterogener philosophischer, bibelkritischer, dogmatischer und reformkatholischer Lehren verwarf: „Philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo agnosticis vocant“ (DS 3475). 1910 verlangte Pius X. durch das Motuproprio „Sacrorum antisites“ von jedem katholischen Theologen den „Antimodernisteneid“. Nur dieser Konflikt mit dem römischen Lehramt konstituierte die Gemeinsamkeit des Modernismus.

Otto Weiß, der hier mit der Skizze „Sicut mortui. Et ecce vivimus“. Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung“ (42–63) und mit dem Aufsatz „Der katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken“ (107–139) zu Wort kommt, hat in seinem Buch „Der Modernismus in Deutschland“ von 1995 einen weiten Modernismusbegriff vertreten und faßt den Modernismus hier auf als „eine spezifische Ausprägung der Begegnung von Kirche und Theologie mit dem neuzeitlichen Denken“ (60f.), um zugleich „die Kontinuität des Antimodernismus“ festzustellen, „der überall dort ‚Modernisten‘ aufspürte, wo Theologen nicht der Neuscholastik und dem römischen rationalistischen Objektivismus folgten“ (62), des-

gleichen aber auch „die Kontinuität einer im weitesten Sinne modernen oder modernistischen Theologie, die der ‚religiösen Verinnerlichung‘ den Vorrang vor allen dogmatischen Festlegungen oder öffentlich-politischen Selbstdarstellungen des Katholizismus gewährte“ (62). In diese Kontinuität gehören dann auch Janse- nismus und katholische Aufklärung und das II. Vaticanum als (vorläufiger?) Kul- minationspunkt des Modernismus. Weiß hält auch in seinem zweiten Beitrag an einem sehr weiten Modernismusbegriff fest und bindet diesen zunächst an „Pascendi“, weil man von den lehramtlichen Äuße- rungen ausgehen müsse, bezieht dann aber das Selbstverständnis derer ein, die sich als „Modernisten“ bezeichneten. Hier knüpft er an Tyrell an, dessen Modernis- mus gegenüber dem weiten Modernis- musbegriff der lehramtlichen Verurtei- lungen eingeschränkter sei und den Weiß in drei Kriterien zusammenfaßt: 1. Ernst- nehmen von Geschichtlichkeit, 2. Bet- onung der Subjektivität im Sinne der neu- zeitlichen Wendung zum Menschen und 3. Subjektivität in der Glaubensbegrün- dung. Das II. Vaticanum betreffend be- hauptet er keine direkte Kausalbezie- hung, stellt aber bedeutende inhaltliche Übereinstimmungen fest: „Als moderni- stische Themen begegneten uns: das Ernstnehmen von Geschichte und Ge- schichtlichkeit, damit verbunden die hi- storisch-kritische Methode in der Theolo- gie; die neuzeitliche Hinwendung zur Subjektivität; die Betonung von Verant- wortung, Gewissen, Mündigkeit, insbe- sondere der Laien; die Infragestellung rein rationaler Erkenntnis übernatürlicher Glaubenswahrheit, der Glaube an die Möglichkeit religiöser Erfahrung – auch außerhalb der Kirche, der Hinweis auf die Glaubenserfahrung in der Gemeinde; das Bild einer offenen Kirche, in der Bischöfe und Papst in Gemeinschaft Diener der christlichen Gemeinde darstellen; ein um- fassender, weiter Katholizismusbegriff und Ansätze zur Ökumene. All diese The- men brechen beim Zweiten Vatikanum er- neut auf“ (136). Am Schluß zieht er mit Walter Hoeres (1996) die Kontinuitätsli- nien von Modernismus und Antimoder- nismus über das II. Vaticanum hinaus.

Friedrich Wilhelm Graf, der 1996 das Buch von Otto Weiß in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ kritisch rezensier- te, nimmt diesen Faden in seinem Beitrag „Moderne Modernisierer, modernitäts- kritische Traditionalisten oder reaktionä- re Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismus-

forschung“ (67–106) auf. Er nennt die Modernismus-Konzeption von Otto Weiß „eine katholische Variante der ‚whig inter- pretation of history‘“ (69), fragt sinnvol- lerweise zunächst nach der Begriffsge- schichte (70–76) – zu ergänzen wären le- diglich (zu 71) die „Devotio Moderna“ und (zu 72) die „Querelle des Ancients et Modernes“ im Frankreich Ludwigs XIV. (dazu J. Schlobach, *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik*, München 1980, 226–303) –, bringt im Abschnitt „Antili- berale ‚Modernisten‘?“ (98–105) den Hin- weis auf „parallele theologische Entwick- lungen im deutschen Protestantismus“ (98) und vermittelt hochinteressante Ein- blicke in die Verlagspolitik des Eugen Die- derichs-Verlags. Wichtig ist der Hinweis: „Für den Protestantismus bedeutete Weiß’ Konstruktion, daß die zwischen 1884 und 1888 geborenen nachliberalen Krisentheologen Karl Barth, Rudolf Bult- mann, Friedrich Gogarten, Emanuel Hirsch und Paul Tillich zu direkten, un- mittelbaren Erben von kulturprotestan- tischen Bürgertheologen wie Ernst Troeltsch oder Adolf von Harnack erklärt werden“ (98). Graf tritt für eine „konfes- sionsübergreifende, komparatistische Theologiegeschichtsschreibung“ (77) und für „radikale Historisierung der theologi- schen Modernismen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts“ (79) ein und fragt kritisch nach der Modernität der Mo- dernisten und dem Konservativismus ih- rer antimodernistischen Gegner, wobei kein Platz mehr für Kontinuitätsbrücken bleibt: „Die Antithesen und Oppositions- begriffe, mit denen in vielen neueren Mo- dernismus-Studien operiert wird, erzeugen falsche, liberal-dogmatische Eindeu- tigkeiten. Es ist Ausdruck sterilen Schub- ladendenkens, wenn den Liberalen alle Ehrentitel progressiver Modernität zuer- kannt werden und für die Konservativen nur die Rolle dummer römischer Tradi- tionsbewahrer und Apologeten des Mit- telalters reserviert bleibt“ (83).

Peter Hünermann fragt in seiner „Kriti- schen Nachlese“ nach „Antimodernismus und Modernismus“ (367–376) und kommt nicht nur für den Modernismus zu dem grobschlächtige Kontinuitätskon- struktionen verneinenden Ergebnis, daß „die Rede von einem sich durchhaltenden Modernismus (...) unangebracht“ (367) sei. Vielschichtig ist auch sein Urteil über den Antimodernismus: „Römischer Anti- modernismus ist *nicht* einfach Traditiona- lismus, er ist auch *nicht* identisch mit dem modernen gesellschaftlich-politischen Konservativismus. (...) Antimodernis-

mus ist eine Denk- und Verhaltensweise der römischen Kurie, die durch ein theologisches und kirchenpolitisch-pragmatisches Moment zu charakterisieren ist: das jeweilige theologische Moment besteht in der Nicht-Unterscheidung von Glauben und weltbildlicher Glaubensgestalt; das kirchenpolitisch-pragmatische Moment besteht in dem Versuch, eine unbedingte Anerkennung der weltbildlichen Glaubensgestalt mit kanonistischen Mitteln in der Kirche durchzusetzen“ (371). Damit erscheint auch der römische Antimodernismus als „eine moderne Denk- und Verhaltensweise sui generis“ (374). Nur von daher sei es sinnvoll, „von modernistischen Ansätzen über die ganze Breite des 19. und 20. Jahrhunderts zu sprechen“ (375).

Der Band bietet für alle an einer „konfessionsübergreifenden, komparatistischen Theologiegeschichte“ im Sinne Grafs, denen sich auch der Rezensent als Historiker und Theologe zugehörig weiß, außerordentliche Anregungen.

Köln

Harm Kluiting

Weitlauff, Manfred (Hrg.): *Joseph Bernhart: Tagebücher und Notizen 1935–1947*, Weißenhorn (Anton H. Konrad Verlag) 1997, 13, 831 S., geb., ISBN 3-87437-839-2.

Es war Joseph Bernhart nicht vergönnt, seine „Erinnerungen“ zu Ende zu schreiben. Man mag dies bedauern, vor allem seitdem deren Edition durch Manfred Weitlauff vorliegt. Doch es ist sicher ein Trost, daß nun derselbe Herausgeber „die Tagebücher und Notizen“ Bernharts aus den Jahren 1933 bis 1947 der Öffentlichkeit übergeben hat, ergänzt durch unveröffentlichte Manuskripte und Dokumente zum Leben und Wirken Bernharts.

Die Aufzeichnungen Bernharts lassen sich in drei bis vier Gruppen gliedern. Da sind zunächst Aphorismen, Gedankensplitter, weitergedachte Lesefrüchte, gedankliche Vorstufen zu späteren Veröffentlichungen, etwa über das „Dämonische“, wobei sich Schritt für Schritt verfolgen läßt, wie dieser Begriff sich ausformt und allmählich die endgültige Gestalt annimmt. Manche Gedanken leuchten auf wie Edelsteine, andere verblüffen durch ihre einfache Wahrheit (etwa wenn es heißt, es sei besser sich falsch zu entscheiden als gar nicht), wieder andere verraten mehr von der innersten Überzeugung Bernharts als viele seiner offiziellen Schrif-

ten, so wenn er bemerkt, daß das Volk am eifersüchtigsten im Priester den Zölibatär überwache, und dann anfügt, daß manche Tugend, die es an seinen Priestern vermisse, gerade der Ehelosigkeit zum Opfer falle, denn „nicht viele Männer überstehen sie ohne Schaden“. Auch sonst fällt manches Ungewöhnliche auf. Dazu gehört die damals in katholischen Kreisen kaum übliche Beschäftigung mit Schelling. Mag sein, daß die Gemeinsamkeit des Schicksals Bernhart zu Schelling führte, doch sein Weg geht weiter zu den Schriften Schellings, besonders zur „Philosophie der Mythologie“, die damals sonst kaum von Katholiken bedacht wurde.

Eine zweite Gruppe von Notizen beziehen sich auf den konkreten Alltag, auf die umgebende Natur, auf die Menschen, die Bernhart begegnen und denen er begegnet. Manches ist ungewohnt, aber um so echter, da es nicht erst durch den Filter der Veröffentlichung gegangen ist. Dazu gehört, was die Gesprächspartner Bernharts äußern, so Romano Guardini, der sich riesig darüber freut, daß die Alleinherrschaft der Scholastik zu Ende geht. Ein Schwerpunkt der von Bernhart überlieferten Alltagsgeschichte betrifft die Ereignisse des Kriegsendes und dessen was danach kam, so wie es Bernhart in seiner kleinen Heimatgemeinde erlebte. Man muß es dem Herausgeber danken, daß er nicht der Versuchung erlag, das, was Bernhart damals erlebte und in Worte faßte, nur selektiv wiederzugeben und etwa „antisemitische“ Äußerungen auszulassen. Auch wenn man da und dort anderer Ansicht sein mag, was bei diesen Aufzeichnungen besticht, ist das Wissen Bernharts darum, daß alle Tagesereignisse, so gewöhnlich und ernüchternd sie sein mögen, über den Alltag hinausweisen. Hinter der Oberfläche spürt man die Tragik der Geschichte, auch der Heilsgeschichte, gerade dort, wo Bernhart dem Geschick des deutschen Volkes nachspürt, und die Erkenntnis leuchtet auf, daß das eigentliche Geheimnis nicht das vielbeschworene mysterium iniquitatis, sondern das Mysterium der Freiheit sei.

Ein dritte Gruppe von Notizen – und hier betritt man einen Bereich, den man behutsam, ja ehrfürchtig durchwandern sollte – betrifft das Erleben des Todes der geliebten Frau und der anschließenden Einsamkeit und Leere des alternden Mannes, ein Schicksal, das gewiß schon oft beschrieben worden ist, dessen ganzes unsagbares Weh sich aber gerade in den Notizen Bernharts mit ihrer edlen, aller lärmenden Klagen sich versagenden Sprache

tief und erschütternd ausspricht. Es ist dem Rezensenten nicht gestattet, zergliedernd diese Erfahrungen Bernharts zu zerreden. Ähnliches gilt von einer vierten Gruppe von Notizen, die Bernharts Begegnung mit „Kore“ zum Thema haben, jener Frau, die dem Witwer Bernhart in seinem Alter selbstlos zur Seite stand, was nicht einfach war, wie der Herausgeber in einem Beitrag einfühlsam schildert.

Eines nur möchte der Rezensent herausgreifen, und dies betrifft nicht nur die angesprochenen Stellen, sondern das ganze vorliegende Buch und das gesamte Leben und Werk Bernharts. Lange bevor die katholische Theologie angefangen hat, feministisch zu werden, ist Bernharts Leben und Werk auch ein Loblied auf die Frau, in der Kirche und im Leben des Mannes, auch des Priesters. So taucht auch in den „Notizen“ wie schon in den „Erinnerungen“ die Vorstellung von der „Beichtmutter“ auf, die auf eine Erfahrung des jungen Priesters Bernhart in Berchtesgaden zurückgeht. Sprechen wir in diesem Zusammenhang ruhig auch das Zölibatsproblem an. Bernhart glaubte, das Problem für sich dahingehend gelöst zu haben, daß er sich nachträglich sagte, er sei nicht zum Seelsorger, sondern (nur) zum Theologen berufen gewesen. Auch die im vorliegenden Buch veröffentlichten Fragmente einer geplanten Erzählung weisen in diese Richtung. „Freund, wie bist du hier hereingekommen?“, fragt sich die zentrale Gestalt der Dichtung, der Priester, der empfindet, daß er viel zu sehr Humanist und viel zu wenig vom glühenden Geist Gottes ergriffen sei. Dennoch: es scheint, daß Bernhart trotz aller theoretischen Lösungen und Rechtfertigungen bis zum Schluß mit dem Problem gerungen hat, das ihm auch bei seinem Freund Peter Dörfler wieder begegnete. Bernhart wußte aus Erfahrung um die Bedeutung des Eros für die menschliche Reife, nicht nur für die Fruchtbarkeit seines eigenen schriftstellerischen Werkes, er wußte um die unersetzliche Kostbarkeit, welche die reife Begegnung von Mann und Frau darstellt und wie gut es ist, wenn Mann und Frau gegen alle Widerfahrnisse des Lebens ein gemeinsames Dach errichten, um der Einsamkeit zu entgehen, die nur zu leicht zur Liebesunfähigkeit und zur Herzenshärte führen kann. Die Frage ist zu stellen: Ist das alles wirklich nur sein Problem?

Rom

Otto Weiß

Chandler, Andrew (Hrsg.): Brethren in Adversity. Bishop George Bell, the Church of England and the Crisis of German Protestantism 1933–1939 (= Church of England Record Society, 4), Woodbridge/Suffolk-Rochester/NY 1997, VIII, 186 S., ISBN 0-851-15692-4.

Die Sammlung von Texten englischer Kirchenführer, die sich in den Jahren 1933 bis 1939 zur Situation der evangelischen Kirchen in Deutschland geäußert haben, verdankt ihren Titel einer Formulierung Bischof Bells von Chichester. Dieser schrieb in einem Brief an deutsche Bekannte am 5. September 1939: „Be sure that your friends here are your firm friends as ever, and that we understand a little of the suffering you endure, and of your love for your own homeland ... We are brethren in adversity. The trouble draws us closer together than before. May God reconcile the nations now at war; may He assuage the suffering which will be so heavy on both sides, and may He give us peace!“ (zit. 32). Die abgedruckten Dokumente erläutern die Verbundenheit Bells und anderer englischer Kirchenführer, insbesondere des Erzbischofs von Canterbury, Cosmo Gordon Lang, mit Christen in Deutschland, welche angesichts der Bedrohung der Kirchen durch die nationalsozialistische Herrschaft in den Jahren seit 1933 gewachsen war.

Abgesehen von zwei Ausnahmen sind die abgedruckten Texte den in der Lambeth Palace Library in London aufbewahrten Sammlungen der Papiere Bischof Bells und Erzbischof Langs entnommen. Dabei handelt es sich um eine sehr begrenzte Auswahl aus den immerhin nicht weniger als 368 Bände umfassenden Akten Bells und den vier Deutschland betreffenden Bänden der nachgelassenen Papiere Langs. Die Auswahl ist bestimmt durch die Intention zu zeigen, in welcher Weise englische Kirchenführer den Kirchenkampf in Deutschland in den Jahren 1933 bis 1939 wahrgenommen und gedeutet haben. So werden überwiegend vertrauliche Berichte über Reisen nach Deutschland und über persönliche Begegnungen mit unmittelbar Beteiligten präsentiert. Nicht berücksichtigt hat der Herausgeber Dokumente, welche die direkte Einflußnahme englischer Kirchenführer auf die Situation in Deutschland belegen. Dies hätte nicht nur ein sehr viel umfangreicheres Werk, sondern auch die Auswertung zahlreicher weiterer Archive erforderlich gemacht. Zudem kann Chandler für diesen Aspekt auf die wichtige Dis-

sertation von Daphne Hampson (*The British response to the German church struggle 1933–9*, Univ. of Oxford, 1973) verweisen. Eine weitere Begrenzung liegt in dem Verzicht auf eine Dokumentation der umfangreichen Aktivitäten, die Bischof Bell im Zusammenhang seines ökumenischen Engagements in der Life and Work-Bewegung entfaltet hat. Schließlich sind auch nur Dokumente berücksichtigt, die sich schwerpunktmäßig mit der Situation der evangelischen Kirchen befassen, nicht jedoch solche, in denen die katholische Kirche oder politische Aspekte, wie die Frage der Beurteilung der Konzentrationslager, im Zentrum stehen.

Die Dokumentation konzentriert sich auf die Beziehungen Bischof Bells zu evangelischen Christen in Deutschland, stellt diese aber in einen weiteren Kontext. Die enge Zusammenarbeit mit Erzbischof Lang wird ebenso deutlich wie dessen spezifischer Beitrag. Die Dokumente zeigen insbesondere auch die Mittelstellung, die der Bischof von Gloucester, Arthur Cayley Headlam, zwischen Bell auf der einen Seite und dem den gemäßigten Deutschen Christen wohlgesinnten Bibliothekar des Council on Foreign Relations, A. J. Macdonald, auf der anderen Seite eingenommen hat. Die Dokumentation macht exemplarisch deutlich, welche zentrale Rolle die präzisen Berichte des anglikanischen Pfarrers in Berlin, Roland Cragg, für die Urteilsbildung Headlams spielten. Diese wichtigen Berichte auch nur annähernd vollständig zu dokumentieren, würde freilich ein eigenes Buch füllen. Schließlich lassen die von Chandler präsentierten Dokumente auch die Bedeutung Basil Staunton Battys, der als Bischof von Fulham zugleich für die Pfarrstellen in Nord- und Mitteleuropa verantwortlich war, hervortreten. Erzbischof Lang, aber auch Bell bezogen einen beträchtlichen Teil ihrer Information aus dessen vertraulichen Reiseberichten (vgl. bes. 72–77, 88, 101–103 u. 106f.).

Das Schwergewicht der Dokumentation liegt auf den Jahren 1933 und 1934. Während aus dieser Zeit dreißig Berichte und Briefe abgedruckt werden, bietet Chandler für das Jahr 1938 lediglich zwei Berichte und für 1939 nur einen Brief Bells an Karl Barth vom 15. November 1939 und dessen Antwort vom 8. Dezember 1939. Thema ist hier das von Bell im Blick auf die Nachricht von der freiwilligen Meldung Martin Niemöllers zur Marine formulierte Problem, warum führende Vertreter der Bekennenden Kirche einerseits mit ganzem Herzen für die Freiheit

der Kirche kämpfen und andererseits in politischen Fragen loyale Anhänger Hitlers sein konnten (vgl. 154f.). Barth sieht vor allem zwei Gründe: „Do not forget: 1. Niemöller has always been and certainly remained till today a good – a too good – *German*... 2. Niemöller is a very good – a too good – *Lutheran*“ (156). Hinter Niemöllers Verhalten stehe der lutherische Dualismus von Gottesreich und unbegrenzter weltlicher Herrschaft, von Evangelium und Gesetz, von Gottes Offenbarung in Jesus Christus und seinem Handeln in Natur und Geschichte.

Der Wert der Dokumentation besteht in erster Linie darin, daß der hohe Kenntnisstand der englischen Kirchenführer in den Angelegenheiten des Kirchenkampfes, die Einschätzung der verschiedenen Gruppierungen und das weitverbreitete Unverständnis gegenüber den Anliegen Barth'scher Theologie sichtbar wird. Darüber hinaus bieten die Texte auch Informationen über die Einstellungen verschiedener deutscher Theologen und Kirchenführer, die man so an anderer Stelle nicht finden kann. So gibt zum Beispiel eine Niederschrift Erzbischof Langs über ein Gespräch mit Adolf Deißmann vom 25. Mai 1933 dessen Stellungnahme zur Judenfrage und insbesondere zu den Boykottaktionen Anfang April wieder (vgl. 46f.). In vielen Dokumenten wird greifbar, daß die Behandlung der Juden und die Einführung des Arierparagraphen in den Bereich der evangelischen Kirchen von den englischen Beobachtern ausgesprochen kritisch wahrgenommen wurde.

Die Texte belegen, daß man sich auf englischer Seite an die mehrfach von Vertretern der Bekennenden Kirche geäußerte Bitte hielt, einerseits mit öffentlichen Sympathiebekundungen zurückhaltend zu sein und andererseits Informationen über die Situation der Kirchen in Deutschland zu verbreiten und nichtöffentlich auf die deutsche Regierung einzuwirken. Aufgrund ihrer Gespräche mit Regierungsvertretern gewannen die englischen Kirchenführer die Überzeugung, daß dies mit beträchtlichem Erfolg geschehen sei, da jene sehr darauf bedacht waren, ein negatives Bild der neuen Regierung und ihrer Kirchenpolitik im Ausland zu vermeiden. Die teilweise Rücknahme der sog. Nichtariergesetzgebung im Bereich der evangelischen Kirchen Ende 1933 sah man als Auswirkung der Einflußnahme des Auslands an (vgl. z.B. Bischof Batty in einem Bericht vom Dezember 1933, 73).

Die ausführliche Einleitung gibt eine

Übersicht über den „Kirchenkampf“ in den Jahren 1933 bis 1939, die dem englischen Leser Grundinformationen zum Thema bietet (1–32). Hier wie auch in den (zu!) spärlichen Erläuterungen zu den Dokumenten sind verschiedentlich Details zu korrigieren (vgl. z.B. 17 u. 41: Rust war 1933 nicht „Reichskultusminister“, sondern preußischer Kultusminister). Ärgerlich sind die zahlreichen Fehler bei der Wiedergabe deutschsprachiger Namen und Begriffe, und zwar sowohl in den dokumentierten Texten selbst als auch in den Erläuterungen des Herausgebers und im Register (vgl. z.B. 181: „Bornkamm, Heinrich“ statt „Bornkaum, Prof.“). In den Berichten ist immer wieder von der Jungreformatorischen Bewegung die Rede, übersetzt entweder als New Reformation Movement oder als Young Reformation Movement. Der Herausgeber macht daraus zwei Registerstichworte, die einmal mit „Neue Reformatorische bewegung“ und zum anderen mit „Junge reformatorische bewegung“ übersetzt werden! Das Register ist nicht immer zuverlässig (z.B. fehlt S. 55 D. Bonhoeffer u. S. 82 F. Gogarten). Wünschenswert wäre schließlich auch eine Notiz, ob und wenn ja, wo das jeweilige Dokument bereits veröffentlicht ist. Abgesehen von diesen editorischen Mängeln kann man die Veröffentlichung der wichtigen Dokumente nur begrüßen.

Bochum

Christoph Stroh

Vuletić, Aleksandar-Saša: *Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich: Verfolgung und organisierte Selbsthilfe 1933–1939* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Bd. 169: Abteilung Universalgeschichte), Mainz (von Zabern), 1999, 308 S., geb., ISBN 3-8053-1967-3.

„Plötzlich waren wir keine Deutschen und keine Christen mehr.“ So lautete die auf dem Wort einer Betroffenen fußende Überschrift der Dissertation von Aleksandar-Saša Vuletić aus dem Jahr 1994 an der Technischen Universität Darmstadt (Betreuer: Prof. Dr. Christof Dipper). Aktualisiert und gekürzt liegt sie nunmehr als Buch vor.

Jahrzehntlang fristete das Schicksal der Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich eine Schattenexistenz am Rande der Geschichtswissenschaft. Historiker des Holocaust beschäftigten sich nahezu ausschließlich mit der Ausgrenzung, Ver-

folgung und Vernichtung der mosaischen Juden. Erst recht gingen die Kirchenhistoriker an den „getauften Juden“ bzw. „christlichen Nichtariern“, wie sie im zeitgenössischen Sprachgebrauch hießen, achtlos vorüber. Lediglich einige evangelische Geistliche, die sich 1933 vom Stigma der „Rasse“, d.h. von ihren Vorfahren mosaischen Bekenntnisses eingeholt sahen, fanden in der Forschung Berücksichtigung. Es bedurfte eines längeren Prozesses der historischen und theologischen Wahrnehmung, ehe sich die Erkenntnis durchsetzte, daß die Christen jüdischer Herkunft in den Jahren der NS-Herrschaft eine eigene Verfolgengruppe bildeten. Seither erlebt die Forschung einen deutlichen Aufschwung, obschon sie noch immer am Anfang steht. Jüngstes Beispiel ist der Aufsatzband von Ursula Büttner und Martin Greschat (Die verlassenen Kinder der Kirche: der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich“. Göttingen 1998), den der Vf. bibliographisch nicht mehr berücksichtigen konnte.

Das Buch bietet eine ereignis-, sozial- und organisationsgeschichtlich angelegte Untersuchung zum „Reichsverband christlich-deutscher Staatsbürger nichtarischer oder nicht rein arischer Abstammung e. V.“, der 1936 eine Umbenennung in „Paulus-Bund. Vereinigung nichtarischer Christen“ erfuhr. Behandelt wird außerdem die Nachfolgeorganisation, die „Vereinigung 1937“. Eingebettet ist die Untersuchung in die ersten Etappen der NS-Judenpolitik, die ihren legislatorischen Kern im „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ (GWBB) vom 7. April 1933 und in den „Nürnberger Rassegesetzen“ vom 15. September 1935 besaß. Die Regelungen des GWBB und der „Nürnberger Rassegesetze“ trafen auch jene Bürger, die einer christlichen Religionsgemeinschaft angehörten, sofern sie von jüdischen Eltern oder Großeltern abstammten. Über die Zahl der Betroffenen ist von den Zeitgenossen und in der späteren Forschung viel spekuliert worden. Der Vf. legt sich auf den Schätzwert von 350 000 Personen innerhalb einer Skala von 160 000 – 220 000 Personen (Minimum) und 500 000 Personen (Maximum) fest. Die Schwierigkeiten der Statistik resultieren daraus, daß sich ein Teil der Betroffenen im Hintergrund halten konnte (43).

Man macht sich heute nur schwer einen Begriff von den Hoffnungen und Illusionen, mit denen die Betroffenen ihrem Schicksal als „Sondergruppe“ der nationalsozialistischen Rassenpolitik zu Beginn des Dritten Reiches begegneten. Sie

gehörten unterschiedlichen Religionsgemeinschaften – vorwiegend jedoch der evangelischen Kirche – an und standen dem Nationalsozialismus politisch häufig mit Sympathie gegenüber. Die Grade der jüdischen Herkunft waren höchst differenziert, gewisse rechtliche Sondertatbestände zusätzlich durch die Ehe mit „Deutschblütigen“ gegeben. Der Vf. kann klarmachen, daß die NS-Rassenpolitiker gerade auch in diesem Bereich mit Improvisationen arbeiteten. Sie waren weder in quantitativer noch in inhaltlicher Hinsicht auf die von ihnen künstlich geschaffene „Sondergruppe“ vorbereitet.

Ein früher Initiator des „Reichsverbands christlich-deutscher Staatsbürger nichtarischer oder nicht rein arischer Abstammung“ war der Schauspieler Gustav Friedrich, nach zeitgenössischen Zeugnissen ein mutiger und phantasiebegabter Mann (62, Anm. 20). Die umständliche Namensgebung des „Reichsverbands“ war einerseits ein Reflex des unnatürlichen Tatbestands, der durch die NS-Rassenpolitik geschaffen war, andererseits Ausdruck eines Programms der Selbstfindung und Selbsthilfe. Friedrich und seine Mitstreiter hofften, die „nichtarischen Christen“ in der deutschen Volksgemeinschaft zu halten, d.h. sie der antijüdischen Gesetzgebung zu entziehen. „Offensichtlich lagen die Erkenntnis, daß die Rassenpolitik aus nationalsozialistischer Sicht irreversibel sei, und die Vorstellung, daß diese über alle nationalen Bekenntnisse und konfessionellen Identitäten hinwegschreiten werde, außerhalb des Gesichtskreises der Betroffenen“ (67f.). Erst allmählich dämmerte ihnen die grausame Wahrheit, wie aus einem Privatdruck von Richard Wolff („Wir nichtarischen Christen“) von 1934 hervorgeht: „Keine Wunschräume – wie noch zu Anfang – belasten unsern Weg. Wir kennen unser hartes Los ... Stolz bekennen wir uns zu unserem Blute – welcher Art es auch sei!“ (85).

Gestützt auf eine Reihe von Archivalien sowie unveröffentlichte Schriften und Publikationen des „Reichsverbands“, des „Paulus-Bundes“ und der „Vereinigung 1937“ sowie ihrer Mitglieder gelingt es dem Vf., die Organisationsstrukturen, die sich wandelnden Motivlagen, die Mitgliederzahlen und Aktivitäten transparent zu machen. Erste Ortsgruppen des in Berlin ansässigen „Reichsverbands“ entstanden in den Großstädten Breslau, Hamburg, Hannover sowie in Hirschberg (Niederschlesien) (82). Soziologisch betrachtet überwogen unter den Mitgliedern die

Akademiker und das mittlere Bürgertum. Im August 1934 gehörten dem „Reichsverband“ etwa 3 700 Mitglieder an. Rechnet man die „fördernden Mitglieder“ und die Familienmitglieder hinzu, die nicht Verbandsangehörige im nominellen Sinne waren, vertrat er damals „vielleicht sogar 10 000 Menschen“ (96). Der Mitgliederstand von Oktober 1936, gegliedert nach Bezirksgruppen, ist in einer Tabelle erfaßt (164f.).

In eine interne Zerreißprobe geriet der „Reichsverband“ nach Erlass der „Nürnberger Rassegesetze“, und zwar deshalb, weil nunmehr eine Aufspaltung der „Nichtarier“ in „Juden“ und „Mischlinge“ erfolgte. Den „Mischlingen“ war ein „vorläufiges Reichsbürgerrecht“ zugewilligt. Dadurch war die Solidarität im „Reichsverband“ auf eine harte Probe gestellt. Wer „Mischling“ und „vorläufiger Reichsbürger“ war, rechnete sich größere Chancen aus, dem Druck der NS-Judenpolitik zu entinnen, als die sog. christlichen „Volljuden“, die sukzessive auf die Seite der noch bedrängteren mosaischen Juden hinüberschoben wurden. Der Vf. würdigt in diesem Zusammenhang detailliert die Verbandspolitik von Dr. Heinrich Spiero, Vorsitzender vom Herbst 1935 bis zum Frühjahr 1937, und die vielfältigen Aktivitäten des Verbands in jener Phase (Kulturpolitik, Schulfrage, Auswanderung und Umschulung, Rechtsberatung, Wirtschaftsfragen, humanitäre Betreuung, Verhältnis zum „Winterhilfswerk“). Da Dr. Heinrich Spiero, Ehrendoktor der Universität Göttingen von 1931, bereits aus anderen Veröffentlichungen gut bekannt ist, braucht über seine Person an dieser Stelle nichts weiter gesagt zu werden.

Warum der „Reichsverband“ 1936 die Umbenennung in „Paulus-Bund“ erfuhr, ließ sich trotz der Recherchen des Vf.s nicht gänzlich aufklären. Unbeschadet dessen: die Umbenennung kam dem Wunsch vieler Mitglieder entgegen. Der Name neutralisierte terminologisch ein wenig den Zusammenschluß der rasseverfolgten Christen (166–173). Um so eindeutiger war dann die Zielrichtung der „Vereinigung 1937“, deren Name endgültig durch den Staatskommissar und Reichskulturwalter Hinkel festgelegt wurde. Die „Vereinigung 1937“ war nur noch die Organisation der „Mischlinge“. Vorausgegangen war die Trennung des „Paulus-Bundes“ von seinen (voll-)jüdischen Mitgliedern, die ihm nahezu die Hälfte seines Bestands gekostet hatte.

Die makabre Pointe der verwickelten Organisations- und Wirkungsgeschichte

des „Reichsverbands“, des „Paulus-Bundes“ und der „Vereinigung 1937“ liegt in der Dialektik ihrer Zwecke. Einerseits waren hier Organisationen der Betroffenen zur Selbsthilfe entstanden. Andererseits instrumentalisierten verschiedene Staats- und Parteinstanzen diese Organisationen für ihre Politik, beispielsweise zwecks Erfassung und Überwachung der Betroffenen. Eine einheitliche Meinungsbildung über den „Reichsverband“ gab es bei den politischen Instanzen nicht. Die Uneinheitlichkeit erstreckte sich dann auch auf den „Paulus-Bund“ und die „Vereinigung 1937“. Während die Gestapo die „Vereinigung 1937“ als jüdische Organisation bewertete, deren assimilatorischem Treiben ein Ende gesetzt werden müsse, verzichtete der SD darauf, sie zwecks Erfassung der „Mischlinge“ zu nutzen (276 u.ö.). Ende 1937 war auch die „Vereinigung 1937“ stillgelegt.

Der Vf. hat in langjähriger Arbeit eine materialgesättigte Studie vorgelegt, die viele Klärungen im Detail bietet und insofern einen klaren Fortschritt der Forschung markiert. Die Notwendigkeit kohärenter Darstellung brachte es mit sich, daß der Vf. nochmals einige inzwischen gut bekannte Ereignis- und Problemzusammenhänge entfalten mußte, etwa in dem Exkurs über die Büros Spiero, Livingstone und Pfarrer Grüber, in der Skizze über die jüdische Selbsthilfe sowie der kirchlichen Reaktionen auf die antisemitische Politik des NS-Regimes. Ob man, wie der Vf. vorschlägt, im „Reichsverband“ den Mischtypus einer Organisation sehen soll, in dem Elemente der „Reichsvertretung der deutschen Juden“, des „Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“, des „Reichsbundes jüdischer Frontsoldaten“, des „Reichsverbands der jüdischen Kulturbünde in Deutschland“ und des „Zentralausschusses für Hilfe und Aufbau“ ineinanderfließen (273), ist eine respektable Frage. Um definitiv urteilen zu können, wären weitere Analysen erforderlich. Es fällt nicht schwer, das auch technisch gut ausgestattete Buch der Beachtung der Spezialisten zu empfehlen.

Leipzig

Kurt Nowak

Schuppan, Erich (Hrsg.): *Wider jede Verfälschung des Evangeliums. Gemeinden in Berlin-Brandenburg 1933–1945. Zur Geschichte des Kirchenkampfes*, Berlin (Wichern-Verlag) 1998, 399 S., geb., ISBN 3-88981-104-3.

Im Jahre 1987 beschlossen Kirchenleitung und Konsistorium der Berlin-Brandenburgischen Kirche (Ost-Region), für diese altpreußische Kirchenprovinz „die Auswirkungen der theologischen Grundentscheidungen, insbesondere die von Barmen und Dahlem 1934, im Leben von Gemeinden und Kirchenkreisen“ mittels einer auf drei Bände angelegten Arbeit darstellen zu lassen (E. Schuppan, Einleitung, 14). Der vorliegende Band publiziert von insgesamt 30 für das Gesamtprojekt angefertigten Arbeiten neun „ausschließlich aus Brandenburg“ (15), „Berliner Beiträge sind für den Folgeband vorgesehen“, soweit solche nicht, meist allerdings aus der früheren West-Region, bereits als Einzelarbeiten erschienen sind. J. Stenzel hat deren recht große Zahl, die freilich meist mit lediglich lokalen Mitteln, d.h. nicht immer nach dem methodischen Standard der Zeitgeschichtsforschung angelegt wurden, hier u.d.T. „Gemeinde – Stadt auf dem Berge?“ gesammelt, jeweils kurz geschildert und mit einem „Schriftenverzeichnis“ bereichert (302–360) – für weitergehende Kirchenkampf-Forschungen in Berlin-Brandenburg eine erhebliche Entlastung.

Wie bei zeitgeschichtlicher Forschung oft, ist man als Leser zunächst versucht, sich das Buch mit Hilfe des „Namenregisters“ (zweispaltig 385–399) aufzuschließen. Das führt bei vielen der bekannten Namen aus Kirchenkampf- und Nachkriegs-Kirchengeschichte zu mancher, nicht nur biographisch wichtigen Entdeckung, besonders wenn man die Namen bevorzugt, deren Wirkungsbereich während *beider* Zeiträume Berlin und Brandenburg war, z.B. Kurt Scharf (64–66; 162–168), Günter Jacob (268–274; 277–286), Paul Braune (bes. 180–185). Aber auch zu Namen wie Gerhard Ebeling, Robert Stupperich, Martin Albertz und Herbert Goltzen, auf der DC-Seite zum 1935 in Westfalen abgesetzten ‚Bischof‘ Adler am Brandenburger Dom kann man meist nicht gefällige Einzelheiten erfahren. Am wichtigsten für die Forschung dürften aber Mitteilungen wie die über Leben und Sterben des Falkenrehder, nach KZ-Haft zuletzt pommerischen Pfarrers Ernst Gallin (47f.) sein. Indes erweist es sich beim Vorgehen nach Namen schon bald als notwendig, die „Da-

ten zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933/1945 in der Mark Brandenburg" zu Rate zu ziehen, die B. Albani umsichtig nach „politische(m)" und „kirchliche(m)" Aspekt angelegt hat (364–383). Trotzdem gewinnt man natürlich erst dann den ganzen Nutzen des Bandes, wenn man die neun Einzelstudien selbst voll zu Worte kommen läßt. Dabei ist es verständlich, daß die Studien je nach Quellenlage und Aufbereitung große Unterschiede erkennen lassen. So sind denn die von R. Götz / B. Albani über Cottbus (231–266) und von M. Hinz über Rathenow – Westhavelland (51–117) neben dem kürzeren Bericht über Brandenburg a.d. Havel (21–50) wohl am besten gelungen, während die von K.-E. Selke (über Wusterhausen/Dosse, 118–135) und von H.-U. Kamke (über den Superintendentur-Streit in Templin, 136–144) auch themenbedingt blasser bleiben. Übrigens treten, sehe ich recht, die von der Kirchenleitung speziell angezielten Fragen nach den „Auswirkungen der theologischen Grundentscheidungen" von „Barmen und Dahlem 1934" angesichts der Fakten fast überall in den Hintergrund.

Jede Studie widmet sich einem Kirchenkreis und im dadurch gesetzten Rahmen dessen einzelnen Gemeinden. Eine leider zu kleine, nur Grenzen und Sitz der Superintendenturen enthaltende Übersichtskarte von 1939 (362) macht immerhin deutlich, daß in der Kirchenkampfszeit auch die Neumark und die Niederlausitz noch zur Kirchenprovinz Brandenburg gehörten. Für dieses Buch wäre aber wohl eine Karte notwendig, die darüber hinaus die wesentlichsten hier verhandelten Pfarr-Gemeinden lokalisiert. Die noch überwiegend agrarische Provinz mit den vielen kleinen kommunalen und Kirchengemeinden hatte deswegen durchaus eigene Gegebenheiten und Verlaufsformen des politischen und des kirchlichen Lebens, weil schon damals die, meist als „unkirchlich" geltenden, dörflichen Klein-Gemeinden zu Pfarrsprengeln verbunden waren; das nötigte die Gemeindearbeit häufig zu weiten Wegen. Außerdem betrieb das Konsistorium seit den späteren zwanziger Jahren aus finanziellen Gründen eine Pfarrstellen-Besetzungspolitik, deren Ergebnis die ohnehin unverhältnismäßig vielen und längeren Pfarrvakanzan noch vermehrte. Es wäre sicherlich reizvoll und geboten, in weiteren Schritten des Gesamtprojektes diese regional übergeordneten, aber einflußreichen Fragen gesondert zu beachten. An vielen Stellen der Einzelstudien läßt sich nämlich eine starke Fluktuation der Pfar-

rer feststellen, für die keineswegs nur ihre persönliche und familiäre Situation oder ausschließlich die lokale kirchenpolitische Lage mit ihren oft schwer erträglichen Konsequenzen den Ausschlag gegeben haben dürfte.

Bereits solche Beobachtungen deuten hinsichtlich des Unterschiedes zwischen Stadt und Land auf mehr Probleme hin, als für andere Kirchengebiete Deutschlands daraus gefolgert werden können. Für die östlichen Kirchenprovinzen der altpreußischen Kirche läßt sich etwa ein wesentlicher Grund aus der früheren kirchenrechtlich und kybernetisch wichtigen Gegebenheit der Patronats-Ordnung erkennen, die sich eben auch und gerade zwischen Land und Stadt unterschiedlich ausgewirkt hat. Die neun Studien lassen vielfach in bedenkenswerter Klarheit erkennen, daß und wie sich diese Rechtsordnung während des Kirchenkampfes von 1933 bis 1945 teils bewährt und teils widerlegt hat, ersteres bei der meist kirchentreuen Gutsherrschaft (s. 130, 193, 232 u.ö.; das Gegenteil 256), letzteres überwiegend in der sehr bald „völkisch", ja nationalsozialistisch gesonnenen klein- und mittelstädtischen Wahl- und Berufsbeamten-Hierarchie. Blickt man z.B. auf die ersten beiden Studien von U. Buchholz („Choräle vor Gefängnismauern", über Brandenburg a.d. Havel; 21–50) und M. Hinz („Selbstbewußte Honoratioren", über den Kirchenkreis Rathenow – Westhavelland; 51–117), so zeigen sich diese Differenzen deutlich. Daneben tritt auch die verschiedene „Anfälligkeit" der Schichten des Stadtbürgertums und der ländlichen Berufsgruppen für die akirchliche „Volksgemeinschafts"-Ideologie der NS-Partei und die „Theologie" der Deutschen Christen klar ans Licht. Hierzu wie zur Haltung der noch häufig mit Kantor- oder Organisten-Amt verbundenen Landschul-Lehrerschaft im Brandenburger Kirchenkampf dürften Querschnitts-Untersuchungen lohnen.

Alles in allem: ein materialreicher Band, der viele Leser verdient hat – und das nicht nur in Berlin und Brandenburg, der aber mit den hier nur z.T. hervorgehobenen Fragen in die Hand jeden Forschers zur deutschen Kirchengeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gehört.

Berlin

Peter C. Bloth

Alberigo, Giuseppe (Hrg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1959–1965). Bd. I: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Deutsche Ausgabe hrg. von Klaus Wittstadt, Mainz (Grünwald); Leuven (Peeters) 1997, XXIX, 587 S., Ln., ISBN Grünwald: 3-7867-1946-2; ISBN Peeters: 90-6831-841-1.

Nach dem bekannten Wort wissen erst die Historiker hundert Jahre später, was wirklich geschehen ist. Ist es deshalb für eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils heute noch zu früh? Keineswegs, auch wenn gewiß ein umfangreicheres Quellenmaterial in späterer Zeit – man denke nur an tagebuchartige Aufzeichnungen, Erinnerungen (mit ihren Tücken) etc. – nicht nur Nuancierungen, sondern wirklich wesentlich Neues bringen wird. Am 19. November 1978, an einem Sonntagnachmittag, traf ich in der Münchener Innenstadt zufällig Karl Rahner. Wir setzten unseren Spaziergang gemeinsam etwa zwei Stunden fort, und er lud mich ein, ihn zum Haus der Jesuiten in der Kaulbachstraße zu begleiten. Der Tod Pauls VI. und der kurze Pontifikat Johannes Pauls I. lagen erst kurz zurück, und die Regierung Johannes Pauls II., der K. Rahner nach seinem Bericht als Kardinal von Krakau einmal zu Tisch geladen hatte, hatte soeben begonnen, hochgespannter Erwartungen voll. Ich habe K. Rahner gebeten, die drängenden Anliegen dem neuen Papst in einem Schreiben direkt zu unterbreiten, am besten in einer Privataudienz. Die Themen unseres teilweise recht brisanten Gespräches habe ich in unmittelbarem Anschluß schriftlich festgehalten, darunter auch meine ermunternde Bitte, „Erinnerungen“ zu schreiben; doch K. Rahner sagte mir, daß er sich leider keinerlei Aufzeichnungen gemacht habe, auch nicht zum II. Vatikanum, und jetzt lasse ihn das Gedächtnis merklich im Stich. – Ähnliches mag für vielerlei „Erinnerungen“ gelten.

Entwicklungen und die aus ihnen resultierenden Ereignisse unterliegen heute einem rascheren Wandel als im vorigen Jahrhundert. So ist die Feststellung Giuseppe Alberigos (Bologna) in seinem informativen Vorwort völlig zutreffend: „Während wir uns dem Ende des Jahrhunderts, ja sogar des Jahrtausends nähern, sehen wir uns besonders in der nördlichen Hemisphäre unseres Planeten der Bedrohung durch die Zunahme ern-

ster und bedeutungsvoller Ereignisse ausgesetzt, die unser Geschichtsbewußtsein traumatisieren, es beiseite schieben, als ob etwas so Wertvolles überflüssig sein könnte. Selbst herausragende Ereignisse, die das Leben und die Zukunft eines großen Teils der Menschheit tiefgreifend verändert haben, rücken so plötzlich in eine Ferne, die sie vergessen läßt“ (S. XXV). Ohne in unsachliche Lamentationen zu verfallen, möchte man hier anfügen, daß es heute, wie seit den frühchristlichen Kämpfen nicht mehr, um die Mitte des christlichen Glaubens geht, um Jesus Christus, der für den gläubigen Christenmenschen eben nicht mehr oder minder gleichrangig neben Buddha und Mohammed steht, daß christliche Theologie, als Wissenschaft betrieben, unabdingbar mit dem Glauben im Sinn der allen christlichen Kirchen gemeinsamen altkirchlichen Bekenntnisse – *Symbola fidei* – zu tun hat, daß christliche Theologie von Religionswissenschaft grundlegend verschieden ist, obwohl diese Unterscheidung unmerklich voranschreitend im Nebel versinkt und ihre Propagatoren sich gar noch als Träger des Fortschrittes fühlen. Gerade der gläubige Christ wird jede ehrliche religiöse Überzeugung und jedes ernsthafte Suchen nach der Wahrheit achten, aber mit dem gläubigen Bekenntnis zu Jesus Christus steht oder fällt das Christentum, stehen oder fallen auch die theologischen Fakultäten im Gesamt der Universitäten.

Zurück zum Konzil und den unübersehbaren Veränderungen seither: „Dreißig Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, das zwischen 1962 und 1965 in Rom stattfand, erscheint es geboten, sich die Frage nach dem aktuellen Stand des Wissens über dieses Konzil, seine Entwicklung und seine Bedeutung zu stellen. Die Begeisterung, die die Erwartungen an das Zweite Vatikanum und seinen Verlauf auszeichnete, ist vergangen. Fast alle Persönlichkeiten, die während des Konzils eine bedeutende Rolle spielten, sind verstorben; selbst das Feuer um Lefebvres Ablehnung ist erloschen und hinterläßt nicht mehr als den Rauch der Melancholie“ (G. Alberigo, S. XXV).

Als Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 vor einer kleinen Gruppe von Kardinälen in S. Paolo fuori le mura seine Absicht mitteilte, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, kam dieser Entschluß keineswegs wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Schon Pius XII. hatte ein Jahrzehnt zuvor sich längere Zeit mit einem Konzilsgedanken getragen, obwohl er

sich eine solche Versammlung wohl nur im Stil des Ersten Vatikanums vorstellen konnte. Auch sein Nachfolger hatte sich schon früher mit dem Konzilsgedanken beschäftigt. Mehr als drei Jahre dauerte es jetzt – für viele eine zu kurze Spanne – bis die Versammlung am 11. Oktober 1962 unter völlig neuartigen Umständen in St. Peter eröffnet werden konnte, und wieder vergingen drei Jahre, bis das Konzil nach vier Tagungsperioden harter Arbeit am 8. Dezember 1962 unter Paul VI. feierlich beschlossen wurde. Bangen und Hoffen, euphorische Erwartungen und auch Enttäuschungen sind den älteren Zeitgenossen des Konzils heute noch – trotz schier unwirklicher Ferne – eindringlich bewußt als Ereignis der gesamten Christenheit.

Vorliegendes Buch bildet den Auftakt eines auf fünf Bände berechneten Werkes, das möglichst gleichzeitig in den Hauptsprachen der Welt erscheinen soll, getragen von einer internationalen und interkonfessionellen Gruppe von 51 Experten, Theologen und Historikern. Fünf von ihnen bieten ihre Forschungsergebnisse im vorgelegten ersten Band. Die Leitung des ehrgeizigen Projektes liegt dabei beim hochangesehenen Istituto per le scienze religiose di Bologna. Die im ersten Band vorgelegten Forschungsergebnisse, Ankündigung und Vorbereitung des Konzils betreffend, sind beachtlich und vielversprechend: Giuseppe Alberigo, Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens (1–60); Étienne Fouilloux, Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit (61–187); Joseph A. Komonchak, Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962) (189–401); J. Oscar Beozzo, Das äußere Klima (403–456); Klaus Wittstadt, Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils (1. Juli – 10. Oktober 1962) (457–560); Giuseppe Alberigo, Vorbereitung für welche Art von Konzil? (561–570). – Personen- und Sachregister (571–587).

Der vorliegende Band bietet dem Leser den derzeitigen Stand der Forschung. Die geleistete Arbeit, einschließlich der Übersetzung, verdient hohe Anerkennung. Allgemein ist außer der sauber begründeten Darstellung die nicht nur dem Fachmann verbindliche Sprache zu rühmen. Man ist neugierig auf den nächsten Band, der in Italien bereits erschienen ist.

München

Georg Schwaiger

Greschat, Martin (Hrsg.): *Personenlexikon Religion und Theologie* (UTB 2063), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1998, 8, 539 S., kt., ISBN 3-8252-2063-X.

Als die Neuauflage des Evangelischen Kirchenlexikons (3. Aufl. 1986–1996) konzipiert wurde, entschieden sich Verlag und Herausgeber dafür, generell auf Personenartikel zu verzichten (das galt z.B. auch für so wichtige Personen wie Augustinus, Karl Barth oder Martin Luther). Dies entsprach einem verbreiteten Trend zu Beginn der 1980er Jahre, dem anfangs auch die ebenfalls neu konzipierte Theologie Realenzyklopädie (1976 ff.) zuneigte, während das von M. Greschat in dieser Zeit herausgegebene große Werk „Gestalten der Kirchengeschichte“ eher ein verlegerisches Risiko darstellte. – Inzwischen hat sich der Trend nahezu umgekehrt. Der aktuelle Büchermarkt wird von personenbezogenen Lexika und Sammelbänden geradezu überschwemmt. Auch das Evangelische Kirchenlexikon konnte nicht länger auf einen entsprechenden Teil verzichten, der in den geplanten biographischen Index integriert wurde (Bd. 5, 1997). – Das hier angezeigte Personenlexikon Religion und Theologie ist „eine gekürzte Lizenzausgabe des Biographischen Index des Evangelischen Kirchenlexikons“ (S. VII), das mit M. Greschat einen auf diesem Gebiet erfahrenen Herausgeber gefunden hat. Das zeigt sich insbesondere an der Zuverlässigkeit der biographischen Angaben. – Dieses Lexikon ist in mancher Hinsicht eine „Fundgrube“, wenn man auf die Fülle der erwähnten Personen aus Religion und Theologie schaut. Allerdings sind die Auswahlkriterien, die bei der Aufnahme der einzelnen Personen leitend waren, nicht leicht zu erkennen. Lediglich das ökumenische Interesse, das auch das EKL insgesamt bestimmt, wird deutlich. – Die Gestaltung der größeren Artikel, die namentlich gekennzeichnet sind (vgl. dazu das Mitarbeiterverzeichnis, 536–539), ist uneinheitlich. Einige von ihnen sind mit Literaturhinweisen versehen worden, andere nicht. Manche kurze Artikel sind so nichtssagend, daß man sie auch hätte weglassen können. Das gilt insbesondere für eine ganze Reihe von biblischen Personen, für die in der Regel nicht einmal die einschlägigen Bibelstellen genannt werden (vgl. z.B. Abraham, Adam, Ester, Eva, Rahel u.a.). – Erfreulich ist die Weite des Blickfeldes, das dieses Lexikon kennzeichnet, in das auch noch lebende Personen aufgenommen wurden.

Marburg

Wolfgang Bienert

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

- Bendel, Rainer (Hrg.): *Joachim Köhler: Geschichte – Last oder Befreiung*. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Ostfildern (Schwabenverlag) 2000, 252 S., geb., ISBN 3-7966-1003-X.
- Booty, John: *Reflections on the Theology of Richard Hooker*. An Elisabethan addresses modern Anglicanism (= Anglican Studies and Texts), Sewanee/Tennessee (The University of the South Press) 1998, V, 219 S., kt., ISBN 0-918769-45-0.
- Brändle, Rudolf: *Studien zur Alten Kirche*, Stuttgart (Kohlhammer) 1999, 188 S., geb., ISBN 3-17016157-1.
- Brecht, Martin; Peters, Christian (Hrg.): *Martin Luther: Annotierungen zu den Werken des Hieronymus* (= Archiv zur Weimarer Ausgabe 8), Köln u.a. (Böhlau) 2000, 266 S., geb., ISBN 3-412-031992.
- Dauzet, Dominique-Marie; Plouvier, Martine; Souchon, Cécile: *Les Prémontrés au XIX^e siècle: traditions et renouveau*, Paris (Les Éditions du Cerf) 2000, 165 S., kt., ISBN 2-204-06448-3.
- Goetz, Hans-Werner: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter* (= Orbis Mediaevalis – Vorstellungswelten des Mittelalters 1), Berlin (Akademie-Verlag) 1999, 501 S., geb., ISBN 3-05-001221-9.
- Gößner, Andreas: *Weltliche Kirchenhoheit und reichsstädtische Reformation*. Die Augsburger Ratspolitik des „milden und mitleren weges“ 1520–1534, (= Colloquia Augustana 11) Berlin (Akademie Verlag) 1999, 300 S., geb., ISBN 3-05-003413-0.
- Haas, Reimund; Rivinus, Karl Josef; Scheidgen, Hermann-Josef (Hrg.): *Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen*. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 22), Köln (Böhlau) 2000, XIV, 768 S., geb., ISBN 1-412-04100-9.
- Hauschild, Wolf-Dieter: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Band 2; Reformation und Neuzeit*, Gütersloh (Chr. Kaiser) 1999, XVII, 978 S., geb., ISBN 1-579-00094-2.
- Jung, Martin H.: *Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870* (= KGiE III/3), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2000, 167 S., geb., ISBN 3-374-01794-0.
- Laube, Adolf; Weiß, Ulman (Hrg.): *Flugschriften gegen die Reformation (1525–1530)*, Band 1–2 München (Oldenbourg) 2000, 1332 S., geb., ISBN 3-05-003312-6 / 3-05-003313-4.
- Mau, Rudolf: *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, (= KGiE II/5), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2000, 254 S., geb., ISBN 3-374-01795-9.
- Müller, Gerhard; Weigelt, Horst; Zorn, Wolfgang (Hrg.): *Handbuch der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern; Zweiter Band 1800–2000*, St. Ottilien (EOS) 2000, XXXVII, 659 S., geb., ISBN 3-8306-7042-7.
- Olshewski, Ursula: *Erneuerung der Kirche durch Bildung und Belehrung des Volkes*. Der Beitrag des Dortmunder Humanisten Jacob Schoepper zur Formung der Frömmigkeit in der frühen Neuzeit (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 141), Münster (Aschendorff) 1999, IX, 348 S., kt., ISBN 3-402-03805-6.
- Ramsey, Ann W.: *Liturgy, Politics, and Salvation. The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform 1540–1630*, Rochester (University of Rochester) 1999, XIII, 447 S., geb., ISBN 1-58046-031-3.
- Sainitzer, Lukas: *Vita Wilbirgis des Einwik Weizlan* (= Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 19), Linz (OÖLA) 1999, 381 S., geb., ISBN 3-900-31365-2.
- Seifert, Katharina: *Glaube und Politik. Die ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89* (= EthSt 78). Leipzig (Benno) 2000, XXIX, 178 S., kt., ISBN -1-7462-1362-2.
- Von Haehling, Raban: *Rom und das himmlische Jerusalem*. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 2000, XII, 308 S., geb., ISBN 3-534-14592-5.
- Zahner, Paul: *Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte. Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachimiten* (= Franziskanische Forschungen 41), Werl / Westfalen (Dietrich-Coelde-Verlag) 1999, 115 S., kt., ISBN 3-87163-242-2.

NEU BEI MOHR:

Studien zum frühchristlichen Umfeld und zum Sturz des römischen Bischofs Johannes Chrysostomus

Christoph vom Brocke **Thessaloniki - Stadt des Kassander** **und Gemeinde des Paulus**

Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt

Der Besuch des Apostels Paulus in Thessaloniki während seiner zweiten Missionsreise und die Geschichte dieser vom makedonischen König Kassander gegründeten Stadt stehen im Mittelpunkt dieser Studie. Christoph vom Brocke sammelt zunächst die Ergebnisse der neueren archäologischen Forschung im Blick auf das antike Thessaloniki, seine Monumente, seine Gesellschaft und Wirtschaft und fokussiert sie speziell auf die Zeit des Paulus, beziehungsweise auf das 1. Jahrhundert nach Christus. Danach werden auf der Grundlage antiken Materials bestimmte Aspekte der Lokalgeschichte herausgearbeitet und mit ausgewählten Stellen des 1. Thessalonicherbriefes und der Thessaloniki-Perikope der Apostelgeschichte in Beziehung gesetzt.

2000. Ca. 300 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe). ISBN 3-16-147345-0 fadengeheftete Broschur ca. DM 140,-/ca. öS 730,-/ca. sFR 90,- (August)

Claudia Tiersch **Johannes Chrysostomus in** **Konstantinopel (398-404)**

Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches

Das Schicksal des Johannes Chrysostomus wird in der Forschung seit langem intensiv und kontrovers diskutiert. Als der engagierte Seelsorger und glänzende Prediger 404 n. Chr. seines Amtes enthoben und ins Exil geschickt wurde, geschah dies auf maßgebliches Betreiben hoher kaiserlicher Beamter, ja sogar der Kaiserin selbst. Was waren die Ursachen seines Sturzes? Claudia Tiersch bewertet dieses einmalige Geschehen neu, indem sie das Wirken des Bischofs in seinen Wechselwirkungen mit den städtischen, kirchlichen und höfischen Machtstrukturen Konstantinopels analysiert. Wichtige Erkenntnisse liefert die Einbeziehung der Grabrede eines unbekannten Verfassers auf Johannes Chrysostomus.

2000. Ca. 450 Seiten (Studien und Texte zu Antike und Christentum). ISBN 3-16-147369-8 fadengeheftete Broschur ca. DM 140,-/ca. öS 1020,-/ca. sFR 120,- (August)

Mohr Siebeck

<http://www.mohr.de>



