

N12<519821486 021



UBTÜBINGEN



Buchbinderei  
Schaffhauser  
Oberach, Krummer Weg





Theol

# Zeitschrift für Kirchengeschichte

114. Band 2003  
Heft 1

TR

Verlag W. Kohlhammer

66-2570

✓ 319

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Andreas Holzem, Erich Meuthen, Jochen-Christoph Kaiser, Knut Schäferdiek, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Jochen-Christoph Kaiser.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Wolfgang Bienert.

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

## Inhalt

## 114. Band (Vierte Folge XLII) Heft 1

### *Untersuchungen*

Jörg van Norden, Kirche zwischen Reaktion und Revolution: Die Revision der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung 1843–1853 .....	1
Thomas K. Kuhn, „Geistige Landesverteidigung“ und reformierte Theologie in den 1930er Jahren .....	21
Michael Basse, Ideale Herrschaft und politische Realität Luthers Auslegung des 101. Psalms im Kontext von Spätmittelalter und Reformation .....	45
Oliver Auge, Unrichtige Händel der Interimistischen Stiftspersonen? Gedanken zu einer Neubewertung des Interimsklerus anhand des Fallbeispiels Stuttgart .....	72
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i> .....	100
Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft .....	98

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2003 kostet im Abonnement € 168,- zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 57,65 zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7% MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluß des laufenden Bandes möglich.

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

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Fachgebiet Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35032 Marburg.

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 Rezessionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Wolfgang Bienert, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Fachgebiet Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35032 Marburg. – Bei unverlangt eingehenden Rezessionsexemplaren 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.

*Theol*

# ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

114. BAND 2003  
VIERTE FOLGE LII

Verlag W. Kohlhammer  
203052



## Zeitschrift für Kirchengeschichte

ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Erich Meuthen, Knut Schäferdiek, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Jochen-Christoph Kaiser.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Wolfgang Bienert.

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

## Inhalt

Oliver Auge, Unrichtige Händel der Interimistischen Stiftspersonen? Gedanken zu einer Neubewertung des Interimsklerus anhand des Fallbeispiels Stuttgart .....	72
Michael Basse, Ideale Herrschaft und politische Realität Luthers Auslegung des 101. Psalms im Kontext von Spätmittelalter und Reformation .....	45
Alexander Bitzel, Die geistlichen Schätze der anderen .....	181
Thomas Brockmann, Luther und das Apostelkonzil (Apg 15) .....	303
Martin Greschat, „Er ist ein Feind des Staates!“ Martin Niemöllers Aktivitäten in den Anfangsjahren der Bundesrepublik Deutschland ..	333
Marc De Groote, Kanonbildung im Westen. Das Schicksal der Johannesapokalypse .....	323
Hartmut Hegeler/Hans Jürgen Kistner, Anton Praetorius (1560–1613) Ein früher Kämpfer gegen Hexenwahn und Folter. Ein Beitrag zum 400-jährigen Gedenken an das Erscheinen seines Gründlichen Berichts von Zauberey und Zauberern.....	357
Michael Höhle, Der 13. August 1961 und die Kirchen .....	364
Thomas K. Kuhn, „Geistige Landesverteidigung“ und reformierte Theologie in den 1930er Jahren.....	21
Anette Löffler, Überlegungen zur Katalogisierung von Sermoneshand- schriften anhand des Bestandes der Universitätsbibliothek Leipzig....	149
Hubertus Lutterbach, Die mittelalterlichen Bußbücher – Trägermedien von Einfachreligiosität? .....	227
Jörg van Norden, Kirche zwischen Reaktion und Revolution: Die Revision der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung 1843–1853... .	1
Alexander Ritter, „Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert“ .....	245
Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher 21.8.1914–6.8.2003 .....	147
Friedemann Stengel, Wer vertrieb Günther Dehn (1882–1970) aus Halle? .	384
Thomas Zippert, „Fortpflanzung des Christentums“ oder das Verhältnis Christentum und Kultur aus der Sicht Herders .....	200



Gh 2554

## Verzeichnis der besprochenen Werke

- Aigrain, René: *L'hagiographie* (Lutz E. v. Padberg) S. 253
- Avenarius, Alexander: *Die byzantinische Kultur und die Slawen* (Hans-Dieter Döpmann) S. 115
- Basse, Michael: *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs* (Peter Gemeinhardt) S. 439
- Baum, Wilhelm: *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes* (Wolfgang Hage) S. 416
- Bayer, Oswald: *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants* (Volker Leppin) S. 437
- Benz, Wolfgang / Bergmann, Werner: *Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus* (Wolfram Kinzig) S. 443
- Berger, Jutta Maria: *Die Geschichte der Gastfreundschaft im hochmittelalterlichen Mönchtum. Die Cistercienser* (Ralf Lützelschwab) S. 418
- Blaufuß, Dietrich (Hrg.): *Handbuch Deutsche Landeskirchengeschichte* (Volker Herrmann) S. 405
- Blet, Pierre: *Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans* (Stefan Samerski) S. 446
- Bovon, François/Bouvier, Bertrand/Amsler, Frédéric (Translation): *Actes de l'apôtre Philippe* (Peter W. Dunn) S. 109
- [Calvin, Johannes:] *Ioannis Calvini Opera Omnia Denuo Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata*, ed. B. G. Armstrong et alii. Series III: *Scripta Ecclesiastica. Volumen I: De Aeterna Dei Praedestinatione/De la Predestination Eternelle*, ed. Wilhelm H. Neuser (Hellmut Zschoch) S. 276
- Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer, hg. v. Ernst Dassmann (Wilhelm-Peter Schneemelcher) S. 105
- Dassmann, Ernst: *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten* (Ruth Albrecht) S. 254
- Die Register Innocenz' III. 7. Band. 7. Pontifikatsjahr, 1204/1205. Texte und Indices (Georg Schwaiger) S. 116
- Diederich, Toni; Helbach, Ulrich (Red.): *Das Historische Archiv des Erzbistums Köln* (Harm Klueting) S. 135
- Dieter, Theodor: *Der junge Luther und Aristoteles* (Ulrich Asendorf) S. 123
- Duval, Yvette: *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne* (Richard Klein) S. 259
- Elm, Kaspar (Hg.): *Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens* (Manfred Weitlauff) S. 101
- Engelbrecht, Sebastian: *Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsen 1971–1989* (Claudia Lepp) S. 145
- Feldkamp, Michael F. Pius XII. und Deutschland (Stefan Samerski) S. 447
- Gantz, Ulrike: *Gregor von Nyssa, Oratio consolatoria in Pulcheriam* (Markus Vinzent) S. 258
- Geyer, Hermann: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie* (Martin Brecht) S. 282
- Gnilka, Christian: *Prudentiana I. Critica* (Richard Klein) S. 265

- Gounelle, Rémi/Izydorczyk, Zbigniew: L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate (Peter W. Dunn) S. 109
- Greyerz, Kaspar von: Religion und Kultur. Europa 1500–1800 (Martin Ohst) S. 425
- Grieser, Heike: Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.-7. Jh.) (Ulrich Nonn) S. 113
- Haas, Reimund / Rivinius, Karl Josef / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrg.): Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa (Hans-Dieter Döpmann) S. 103
- Hagiographica. Rivista di agiografia e biografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino (Lutz E. v. Padberg) S. 99
- Hägg, Tomas / Rousseau, Philip (Hgg.): Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity (Markus Vinzent) S. 256
- Hamm, Berndt / Lentes, Thomas (Hrg.): Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis (Klaus-Frédéric Johannes) S. 424
- Hell, Leonhard: Entstehung und Entfaltung der theologischen Enzyklopädie (Martin Ohst) S. 294
- Herbers, Klaus (Hrg.): Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jh. (Gert Haendler) S. 274
- Herzig, Arno: Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jh. (Hellmut Zschoch) S. 280
- Hess, Hamilton: The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica (Uta Heil) S. 411
- Hoffmann, Andreas: Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago (Klaus Fitschen) S. 409
- Jahrbuch für Antike und Christentum, Bd. 42 (Wilhelm-Peter Schneemelcher) S. 266
- Jakubowski-Tiessen, Manfred / Lehmann, Hartmut / Schilling, Johannes / Staats, Reinhart (Hrg.): Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jh. (Martin Ohst) S. 287
- Junginger, Horst: Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches (Rainer Flasche) S. 141
- Kemper, Hans-Georg / Schneider, Hans (Hrg.): Goethe und der Pietismus (Hanspeter Marti) S. 436
- Klein, Richard: Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei (Hartmut Leppin) S. 412
- Klingshirn, W.E. / Vessey, M. (Hgg.): The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antiquity Thought and Culture (Richard Klein) S. 107
- Knipp, David: „Christus Medicus“ in der frühchristlichen Sarkophagskulptur (Guntram Koch) S. 269
- Köhler, Joachim: Geschichte – Last oder Befreiung: ausgewählte Vorträge und Aufsätze (Lutz E. v. Padberg) S. 452
- Koller, Alexander (Hrg.): Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturberichtsforschung (Gerhard Müller) S. 292
- Krieg, Matthias / Zanger-Derron, Gabrielle (Hrg.): Die Reformierten. Suchbilder einer Identität (Eberhard Busch) S. 450

- Larsson, Tord: God in the Fourth Gospel. A Hermeneutical Study of the History of Interpretations (Henning Graf Reventlow) S. 132
- Lessing, Eckhard: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart (Dietrich Korsch) S. 297
- Lindberg, Carter (Hrg.): The Reformation Theologians (Athina Lexutt) S. 275
- Lurz, Friedrich: Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 (Jörg Neijenhuis) S. 429
- Mayeur, J.M./ Pietri, L./ Vauchez, A./ Venard, M.: Histoire du Christianisme. Les Églises d'Orient et d'Occident (432–610) (Hans Georg Thümmel) S. 261
- Mehlhausen, Joachim: Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie (Uwe Rieske-Braun) S. 133
- Melville, Gert; Oberste, Jörg (Hrg.): Die Bettelorden im Aufbau (K. Suso Frank) S. 420
- Merz, Johannes: Fürst und Herrschaft. Der Herzog von Franken und seine Nachbarn 1470–1519 (Manfred Heim) S. 425
- Metz, Detlef: Gabriel Biel und die Mystik (Wolf-Friedrich Schäufele) S. 120
- Meyer, Dietrich (Hrg.): Kirchengeschichte als Autobiographie (Athina Lexutt) S. 299
- Meyer zu Schlochtern, Josef / Hattrup, Dieter (Hrg.): Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 (Gert Haendler) S. 413
- Müller, Gerhard / Weigelt, Horst / Zorn, Wolfgang (Hrg.): Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern (Manfred Heim) S. 453
- Mustakallio, Hannu: Palvelun Poluilla Pohjois-Suomessa – Oulun Diakonis-sakoti 1896–1916 (Otfried B. Czaika) S. 296
- Norden, Günther van/Faulenbach, Heiner: Die Entstehung der Evangelischen Kirche im Rheinland in der Nachkriegszeit (1945–1952) (Harm Klutting) S. 143
- Nothnagle, Almut / Abromeit, Hans-Jürgen / Foerster, Frank (Hgg.): Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem (Martin Lückhoff) S. 139
- Oepen, Joachim: Die Totenbücher von St. Maria im Kapitol (Wolfgang Rosen) S. 118
- Olson, Oliver K.: Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform (Volker Leppin) S. 428
- Pahlitzsch, Johannes: Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit (Thomas Benner) S. 417
- Podskalsky, Gerhard: Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459 (Martin Illert) S. 414
- Pring-Mill, Robert: Der Mikrokosmos Ramon Llulls (Klaus Fitschen) S. 423
- Raabe, Paul / Pfeiffer, Almut (Bearb.): August Hermann Fancke 1663–1727. Bibliographie seiner Schriften (Dietrich Blaufuß) S. 435
- Raunio, Antti: Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz in der Theologie Martin Luthers von 1510–1527 (Michael Basse) S. 121
- Renz, Horst (Hrg.): Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin (Otfried B. Czaika) S. 298
- Runia, David T.: Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1987–1996 (Hans Georg Thümmel) S. 256
- Samerski, Stefan: Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd. IV/2: Nuntius Atilio Amalteo (Arno Strohmeyer) S. 290

- Schäfer, Gerhard K. (Hg.): Dem Reich Gottes Bahn brechen. Gustav Werner (1809–1887). Briefe – Predigten – Schriften in Auswahl (Tilman Schröder) S. 137
- Schicketanz, Peter: Der Pietismus von 1675 bis 1800 (Volker Gummelt) S. 434
- Schmidt, Hans-Joachim: Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa (Lutz E. v. Padberg) S. 421
- Schmidtsiefer, Peter: Kirche und Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich. Eine Analyse der Zeitschrift „Licht und Leben“ (1889–1914) (Martin H. Jung) S. 441
- Schneider, Bernhard: Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815 – 1848 (Martin Papenheim) S. 136
- Schott, Christian-Erdmann (Hrg.): Spuren und Wirkungen der schlesischen evangelischen Kirche im Nachkriegsdeutschland (Peter Maser) S. 448
- Schröer, Alois: Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster (Wilhelm Kohl) S. 301
- Schweda, Torsten: Harburg. Evangelische Kirche in der Urbanisierung. Stadtentwicklung und Kirchengeschichte vom Ausgang des 19. Jhs bis 1937 (Klaus Fitschen) S. 140
- Schwinge, Gerhard: Melanchthon in der Druckgraphik (Theodor Mahlmann) S. 124
- Seibrich, Wolfgang: Die Weihbischöfe des Bistums Trier (Manfred Groten) S. 102
- Sommer, Rainer: Hermann von Wied. Erzbischof und Kurfürst von Köln (Harm Klüting) S. 125
- Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld (Hans Armin Gärtnner) S. 406
- Steck, Wolfgang: Der Liturgiker Amalarius (Lothar Vogel) S. 272
- Steigerwald, Gerhard: Purpurgewänder biblischer und kirchliche Personen als Bedeutungsträger in der frühchristlichen Kunst (Hans Georg Thümmel) S. 268
- Stemberger, Günter: Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century (Martin Wallraff) S. 111
- Strohm, Christoph (Hg.): Johannes a Lasco (1499–1560) (Harm Klüting) S. 129
- Świdziński, Stanisław (Hg.): Beiträge zur Spiritualität des Paulinermönchtums (Manfred Weitlauff) S. 101
- Talbot, Alice-Mary (Hrg.): Byzantine Defenders of Images (Hans Georg Thümmel) S. 271
- Tallon, Alain: La France et le Concile de Trente (1518–1563) (Klaus Ganzer) S. 277
- Tamburini, Filippo / Schmugge, Ludwig (Hgg.): Häresie und Luthertum (Gerhard Müller) S. 127
- Treidel, Rulf Jürgen: Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland. Gesellschaftspolitisches Engagement in kirchlicher Öffentlichkeitsverantwortung (Claudia Lepp) S. 449
- Uro, Risto (ed.): Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas, Studies of the New Testament and its World (Ulrich Schoenborn) S. 104

## Verzeichnis der Rezessenten

- Albrecht, Ruth S. 256  
Asendorf, Ulrich S. 124
- Basse, Michael S. 123  
Benner, Thomas S. 418  
Blaufuß, Dietrich S. 436  
Brecht, Martin S. 287  
Busch, Eberhard S. 452
- Czaika, Otfried B. S. 297
- Döpmann, Hans-Dieter S. 104, 116  
Dunn, Peter W. S. 111
- Frank, K. Suso S. 421  
Fitschen, Klaus S. 141, 411, 423  
Flasche, Rainer S. 143
- Ganzer, Klaus S. 280  
Gärtner, Hans Armin S. 409  
Gemeinhardt, Peter S. 441  
Groten, Manfred S. 103  
Gummelt, Volker S. 435
- Haendler, Gert S. 275, 414  
Hage, Wolfgang S. 417  
Heil, Uta S. 412  
Heim, Manfred S. 425, 454  
Herrmann, Volker S. 406
- Illert, Martin S. 415
- Johannes, Klaus-Frédéric S. 425  
Jung, Martin H. S. 443
- Kinzig, Wolfram S. 446  
Klein, Richard S. 109, 261, 266  
Kluetting, Harm S. 127, 132, 136,  
    144  
Koch, Guntram S. 270  
Kohl, Wilhelm S. 301  
Korsch, Dietrich S. 299
- Lepp, Claudia S. 146, 450  
Leppin, Hartmut S. 413
- Leppin, Volker S. 429, 439  
Lexutt, Athina S. 276, 300  
Lückhoff, Martin S. 140  
Lützelschwab, Ralf S. 420
- Mahlmann, Theodor S. 125  
Marti, Hanspeter S. 437  
Maser, Peter S. 449  
Müller, Gerhard S. 129, 294
- Neijenhuis, Jörg S. 433  
Nonn, Ulrich S. 115
- Ohst, Martin S. 290, 296, 428
- Padberg, Lutz E. v. S. 101, 254, 423,  
    453  
Papenheim, Martin S. 137
- Reventlow, Henning Graf S. 133  
Rieske-Braun, Uwe S. 135  
Rosen, Wolfgang S. 120
- Samerski, Stefan S. 447, 448  
Schäufele, Wolf-Friedrich S. 121  
Schoenborn, Ulrich S. 105  
Schneemelcher, Wilhelm-Peter S.  
    107, 268  
Schröder, Tilman S. 139  
Schwaiger, Georg S. 118  
Strohmeyer, Arno S. 292
- Thümmel, Hans Georg S. 256, 265,  
    269, 272
- Vinzent, Markus S. 258, 259  
Vogel, Lothar S. 274
- Wallraff, Martin S. 113  
Weitlauff, Manfred S. 102
- Zschoch, Hellmut S. 277, 282

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2003 kostet im Abonnement € 168 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 57,65,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7% MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluß des laufenden Bandes möglich.

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

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Fachgebiet Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35032 Marburg.

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 Rezessionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Andreas Holzem, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen. – Bei unverlangt eingehenden Rezessionsexemplaren 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**

# UNTERSUCHUNGEN

## Kirche zwischen Reaktion und Revolution: Die Revision der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung 1843–1853

von Jörg van Norden

Seit dem Wiener Kongreß 1815 stand die Frage nach der Kirchenverfassung auf der Tagesordnung der rheinisch-westfälischen Synoden und der staatlich preußischen Kultusbürokratie. Dabei ging es im wesentlichen um zwei unterschiedliche Verfassungsmodelle. Die Anhänger der Presbyterial-Synodalverfassung befürworteten eine Trennung von Kirche und Krone und wollten die Kirchenleitung in die Hände von Gremien bzw. Personen legen, die das Kirchenvolk selbst wählte. Damit waren die Gemeindeglieder, die Presbyterien, die Kreis- und die Provinzialsynoden die Entscheidungsträger in allen kirchlichen Angelegenheiten. Grundlage dieses Verfassungsmodells war die Überzeugung, daß Kirche eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, von Brüdern sei, in der es nur einen Herrn, Jesus Christus, gebe. Der heilige Geist wirke in der Gemeinschaft der Gläubigen, so daß jeder, ob Geistlicher oder Laie, „begabt“ sei, mitzubestimmen. Konsequenterweise setzten sich die Synoden aus Geistlichen und von den Presbyterien bzw. den Kreissynoden deputierten Ältesten zusammen. Die Synoden und die Presbyterien waren die anordnenden, richtenden und verwaltenden Behörden der Kirche. Konkret umfaßte ihr Aufgabenbereich die Prüfung der Kandidaten der Theologie, die Wahl der Pfarrer, der Superintendenten und des Präses, die Kirchenzucht, die Verwaltung des Kirchenvermögens sowie Änderungen der Agende und der Kirchenverfassung.

Die Konsistorialverfassung entwarf ein grundsätzlich anderes Bild von Kirche. Dem Grundsatz des landesherlichen Kirchenregimentes entsprechend leitete der Monarch bzw. die von ihm eingesetzten Behörden, in Preußen das Kultusministerium und die Konsistorien der einzelnen Provinzen, die Kirche. Entscheidungen in den eingangs den Synoden und Presbyterien zugeschriebenen Aufgabenbereichen erfolgten hier von oben nach unten. Die konsistorial verfasste Kirche war also hierarchisch aufgebaut.

In den meisten deutschen Territorien, die mit der Reformation protestantisch wurden, bildeten sich Konsistorialverfassungen heraus. Dies war auch in Brandenburg/Preußen der Fall, nicht aber in den Territorien des Herzogtums Berg, Jülich, Cleve, Berg und Mark, die später zur rheinischen

bzw. westfälischen Landeskirche gehören sollten. Die Gemeindebildung vollzog sich in Jülich, Cleve, Berg und Mark von unten nach oben und in Opposition zu den katholischen Landesherren. Beeinflußt durch reformiert geprägte Exilantengemeinden aus Frankreich und den Niederlanden entstand ein presbyterian-synodaler Kirchenverband, der die Niederlande und den Niederrhein umfaßte und die reformierten und lutherischen Kirchenordnungen der vier bergischen Territorien prägte<sup>1</sup>. Als die Linie der Herzöge von Berg ausstarb, teilten sich Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg und Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg 1609 in das Erbe. Beide waren zu diesem Zeitpunkt evangelisch-lutherisch, Wolfgang Wilhelm konvertierte aber bald zum Katholizismus, Johann Sigismund zum Calvinismus. Der Pfälzer erhielt Jülich und Berg, mußte aber akzeptieren, daß der Brandenburger als Schutzherr der Protestanten in diesen beiden Territorien fungierte, so daß Wolfgang Wilhelm sie nicht zur Konversion zwingen konnte. Die Tatsache, daß ihr Landesherr katholischer Konfession war, gab den Ausschlag, daß die evangelischen Kirchen Jülichs und Bergs konsequent an ihrer Presbyterial-Synodalverfassung festhielten und dies dank preußischer Hilfe auch gegen ihre Obrigkeit durchhalten konnten<sup>2</sup>. In Cleve und Mark, die an Brandenburg gefallen waren, hielt sich die traditionelle Presbyterial-Synodalverfassung ebenfalls, wurde aber insofern eingeschränkt, als ihr protestantischer Landesherr Einfluß auf die Kirchenzucht und die Gestaltung der Kirchenverfassung nahm<sup>3</sup>.

Als der Wiener Kongreß die Grenzen Europas nach den Napoleonischen Kriegen zu restaurieren versuchte, teilte er Jülich, Berg, Cleve und Mark der preußischen Krone zu. Der Plan der preußischen Kultusbürokratie, die Kirchenverfassungen zu vereinheitlichen und eine preußische Landeskirche aus der Taufe zu heben, scheiterte letztendlich. 1817 aber war man noch hoffnungsvoll und in allen Provinzen des Landes wurden Kreissynoden einberufen, die eine neue Kirchenordnung beraten sollten. Die gewachsenen presbyterian-synodalen Strukturen in den vier bergischen Territorien führten besonders im Rheinland, zum Teil aber auch in Westfalen dazu, daß sich die Vorstellungen der Kirchen auf der einen und der Kultusbürokratie und des Königs auf der anderen Seite diametral entgegenstanden. Forderten die einen eine vom Staat und der Krone unabhängige, selbstverwaltete Kirche, konnten die anderen darin nur das Schreckgespenst einer revolutionären Kirchenrepublik sehen. Mit der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung vom 5. 3. 1835 meinte man einen Kompromiß erreicht zu haben, der aus der Sicht der Kirchen und des Staates akzeptabel zu sein schien. In der Verfassungspraxis stellte sich aber sehr bald heraus, daß die konsistorialen Elemente dominierten. Der Protest gegen die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung setzte bereits unmittelbar nach ihrem Inkrafttreten ein, als sich zeigte, daß das Kirchenregiment, anders als der Verfassungstext nahelegte, de facto in der Hand des Königs und der von ihm eingesetzten Behörden, des

<sup>1</sup> Jörg van Norden, Kirche und Staat im preußischen Rheinland 1815–1838. Die Genese der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung vom 5. 3. 1835, Köln 1990, 13.

<sup>2</sup> Ebd. 15.

<sup>3</sup> Ebd. 19.

Kultusministeriums und der Konsistorien, lag. Die kritischen Stimmen wurden besonders in den bergischen Kreissynoden laut, viele Synodale sahen sich schlicht um ihre von alters her verbriegte Presbyterial-Synodalverfassung betrogen<sup>4</sup>.

### 1. Die Einberufung der Kreissynoden 1843

1843 regte der preußische König, Friedrich Wilhelm IV., an, eine einheitliche evangelische Landeskirche zu konstituieren, griff also das Projekt noch einmal auf, an dem sein Vater gescheitert war. Die Frage, ob Friedrich Wilhelm IV. mit seiner Initiative auf die Kritik an der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung reagierte, ist wahrscheinlich zu verneinen. Im Auftrag des Königs ordnete das Kultusministerium im Sommer 1843 die Einberufung von Kreissynoden in ganz Preußen an. Dies bedeutete für die Westprovinzen Rheinland und Westfalen insofern keine Neuerung, als die Synoden dort schon regelmäßig tagten. Wichtig war jedoch die Direktive Friedrich Wilhelms IV., die Kirche solle sich aus sich selbst heraus erneuern und eigenständig eine neue Kirchenordnung erarbeiten. Der Staat und der Monarch wollten, so die entsprechende Kabinettsordre, in diesen Prozeß nicht eingreifen, allerdings verwies das Kultusministerium im Namen des Königs „auf die apostolische Grundlage“ jeder wirklich tragfähigen Kirchenordnung hin<sup>5</sup>. Offensichtlich dachte Friedrich Wilhelm IV. tatsächlich daran, auf das landesherrliche Kirchenregiment zu verzichten und die Kirchenleitung an die Kirche zurückzugeben, ihm schwieb dabei allerdings eine „Hochkirche mit hierarchischer Bischofsverfassung“ nach dem Vorbild der anglikanischen und der schwedischen Kirche vor. Seine Vorstellungen hatten bereits 1840 ihren Niederschlag in einer Art Denkschrift gefunden, die er als Kronprinz verfaßt hatte<sup>6</sup>, sie zeigten sich ebenfalls in seinem Kirchenverfassungsentwurf von 1847, der der Öffentlichkeit nicht zugänglich gemacht wurde<sup>7</sup>, im Rahmen einer Konferenz mit Vertretern des Kultusministeriums und des Oberkirchenrates am 12. 3. 1853 im Schloß Bellevue, in dem er sein Nein zu den Vorschlägen der rheinischen und westfälischen Provinzialsyno-

<sup>4</sup> Ebd. 293–295; Ders., Thron und Altar? Die Märkische Kirche und die Genese der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung vom 5. März 1835, in: JWKG 85 (1991) 229–242.

<sup>5</sup> Erlaß des Kultusministeriums vom 10. 7. 1843, in: Ernst Rudolf und Wolfgang Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts I: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reiches bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlin 1973, Dokument Nr. 272; Erlaß des Kultusministeriums vom 30. 4. 1844 an die rheinische Provinzialsynode, in: Verhandlungen der vierten Rheinischen Provinzial-Synode gehalten zu Neuwied, den 24. 8. bis 14. 9. 1844 nebst Anlagen, Barmen 1845, 13–17.

<sup>6</sup> Ernst Rudolf Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789 II: Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830 bis 1850, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz<sup>2</sup> 1975, 276.

<sup>7</sup> Siegfried Grundmann (Hrg.), Johannes Heckel. Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche‘. Gesammelte Aufsätze, Köln-Gratz 1964, 434–453.

den aber auch der Kultusbürokratie bekräftigte<sup>8</sup>, sowie in der entsprechenden Kabinettsordre vom 13. 6. 1853<sup>9</sup>. Friedrich Wilhelm IV. hielt an seiner Idee fest, obwohl sie weder von den Synoden noch von der Kultusbürokratie geteilt wurde und letztlich weder zeitgemäß noch praktikabel war. Der von ihm 1843 eingeleitete Prozeß einer Revision der Kirchenverfassung war also entgegen der Worte des betreffenden Erlasses nicht offen. Die Kirche hatte nicht die Möglichkeit, ihre Verfassung frei zu gestalten, es sei denn, sie hätte die Vorstellungen des Königs genau getroffen. Offensichtlich erwartete Friedrich Wilhelm IV., daß genau dies eintreffen würde, weil er sein Modell für das einzige biblische hielt, so daß es sich in seinen Augen jedem Christen praktisch aufdrängen mußte.

## 2. Die Verfassungsdiskussion im Vorfeld der Revolution von 1848

Die Synoden der Westprovinzen verstanden die Initiative von 1843 als eine wirkliche Chance, die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung in ihrem Sinne zu revidieren, und bedankten sich ausdrücklich für die ihnen gewährte Freiheit. Trotz der z.T. erheblichen Differenzen gerade im Blick auf das landesherrliche Kirchenregiment bemühten sie sich um einen gemeinsamen Verfassungsentwurf für die rheinische und die westfälische Landeskirche. Die rheinische Provinzialsynode betonte im Rahmen ihrer Tagung im August 1844, die Kirchenleitung müsse in den Händen der Synoden liegen, der König sei nicht *summus episcopus*, aber eine Art „Ober-Ältester“ der evangelischen Kirche. Sein Einfluß wurde reduziert, aber nicht ganz beseitigt, wie sich u.a. an den Vorschlägen zur Besetzung des Konsistoriums zeigte. Wurden neuen Konsistorialräte bisher allein vom König bzw. dem Kultusministerium ausgesucht, sollten sie im Rahmen der neuen Verfassung von der Provinzialsynode vorgeschlagen und vom König ernannt werden. Neben der Beteiligung der Synode an der Besetzung des Konsistoriums war signifikant, daß man das traditionelle Vetorecht des Königs gegenüber Beschlüssen der Provinzialsynode einschränken wollte. War es bisher de facto absolut, wollten es die Synoden jetzt auf den außerkirchlichen Bereich, die *iura circa sacra*, begrenzen, um in innerkirchlichen Fragen, den *iura in sacra*, unabhängig entscheiden zu können<sup>10</sup>.

Als eine Delegation der rheinischen Synode ihre Beschlüsse auf der westfälischen Provinzialsynode vorstellte, die kurze Zeit später tagte, traf sie zunächst auf Ablehnung. In Westfalen waren die Anhänger der Konsistorial-

<sup>8</sup> Friedrich Wilhelm IV. 16. 2. 1853 an Kultusminister von Raumer und den Oberkirchenrat, Evangelisches Zentralarchiv Berlin 7/1054 201 l; von Raumer 27.2.53 an den Oberkirchenrat, ebd. 202 r; Protokoll der Konferenz vom 12. 3. 1853, ebd. 206 r – 225 l.

<sup>9</sup> Zitiert in: Verhandlungen der achten Rheinischen Provinzial-Synode gehalten zu Elberfeld vom 8. bis 26. October 1853, Elberfeld 1853, S. 13–15; vgl. Evangelisches Zentralarchiv Berlin 7/1055.

<sup>10</sup> Verhandlungen der vierten Rheinischen Provinzialsynode August 1844 (wie Anm. 5), 129.

verfassung in der Mehrheit und wollten die Kirchenleitung wie bisher üblich dem König, dem Kultusministerium und den Konsistorien zuordnen. Die Krone sei sowohl für die iura circa sacra als auch für die iura in sacra zuständig und müsse ihr Veto gegen alle Beschlüsse der Synoden einlegen dürfen. Schließlich zeigten sich die westfälischen Synodalen aber insofern kompromißbereit, als sie den Begriff ‚landesherrliches Kirchenregiment‘ aus ihrer Beschußvorlage strichen und das Recht der Provinzialsynode, Kandidaten für das Konsistorium vorzuschlagen, durchaus in Betracht zogen<sup>11</sup>.

Ein Bescheid der Kultusbürokratie bzw. des Königs zu den 1844 gefaßten Beschlüssen blieb aus und sollte erst 1853 und auch nur in einigen wenigen Punkten erfolgen. Ähnlich reagierte Friedrich Wilhelm IV. auf den Verfassungsentwurf der 1846 in seinem Auftrag in Berlin versammelten preußischen Generalsynode, deren Arbeitsergebnisse bis auf das umstrittene Ordinationsformular gänzlich unkommentiert blieben. Den turnusgemäß 1847 tagenden Provinzialsynoden blieb nichts anderes übrig, als auf eine baldige Antwort zu drängen und sich in Geduld zu üben. Die westfälischen Synodalen betonten jetzt, daß sie zwar mit der rheinischen Landeskirche in der Verfassungsfrage zusammenarbeiten wollten, eine Presbyterial-Synodalverfassung aber ablehnen würden<sup>12</sup>.

### 3. Die Jahre 1848/49

#### 3.1. Kirche und Revolution

Die Ereignisse des Vormärz und die Revolution von 1848 erschütterten die evangelische Kirche in ihren Grundfesten. In den Gemeinden stand in der Regel eine konservative Mehrheit einigen wenigen liberalen Demokraten gegenüber. Dies war z. B. in Gütersloh der Fall, wo eine u.a. von den beiden Pfarrern der evangelischen Gemeinde, Grewe und Müller, aufgestachelte Menschenmenge die Stadtverordnetenversammlung unter Druck setzte und liberalen Bürgern die Fensterscheiben einwarf<sup>13</sup>. Von wenigen Ausnahmen abgesehen interpretierten die Pfarrer die Revolution als ein Werk des Satans bzw. als Strafe Gottes für den Unglauben des Volkes und der Kirche und nutzten ihre Predigten, um ihre Zuhörer auf die Monarchie als beste aller Staatsformen einzuschwören<sup>14</sup>. Die kleine Minderheit liberal oder sogar

<sup>11</sup> Verhandlungen der vom 21. September bis 11. October in Soest versammelt gewesenen vierten Westphälischen Provinzialsynode, Olpe o.J., 63–67.

<sup>12</sup> Verhandlungen der Fünften Westfälischen Provinzial-Synode zu Soest vom 2. October bis zum 20. October 1847, Bielefeld o.J., 12; Verhandlungen der fünften Rheinischen Provinzial-Synode gehalten zu Neuwied, vom 28. August bis 14. September 1847. Nebst Anlagen, Neuwied 1848, 33 f.

<sup>13</sup> Jörg van Norden, Thron und Altar. Die Kreissynode Bielefeld und die Revolution 1848, in: Reinhard Vogelsang, Rolf Westheider (Hrg.), Eine Region im Aufbruch. Die Revolution von 1848/49 in Ostwestfalen-Lippe, Bielefeld 1998, 329–348, hier 335–337.

<sup>14</sup> Ders., Der Rheinisch-Westfälische Protestantismus und die Revolution 1848, in: ZBKG 62 (1993) 67–97, hier 84–86.

demokratisch gesinnter Pfarrer, Lehrer und Gemeindeglieder wurde z.T. mit Gewalt, wie das Beispiel Gütersloh zeigt, oder mit Hilfe von Disziplinarverfahren unter Druck gesetzt. Letzteres wird an den Maßnahmen gegen den Brackweder Lehrer Ernst Wilhelm Carl Schäfer und den Altenaer Pfarrer Stefan Friedrich Evertsbusch deutlich<sup>15</sup>. Die konservative Geistlichkeit sah sich offenbar durch die Revolution so existenziell bedroht, daß sie den Einfluß ihrer andersdenkenden Mitbrüder maßlos überschätzte und in einer Art und Weise bekämpfte, die jede Verhältnismäßigkeit der Mittel sprengte. Als Konsequenz wanderten Teile des liberalen Bürgertums aus den Gemeinden aus, so daß sich die allgemeine Entkirchlichung der Gesellschaft verstärkte<sup>16</sup>.

Nicht nur die Revolution selbst, sondern auch die mit ihr verbundene institutionelle Säkularisierung trug zur Verunsicherung der Kirche bei. Die von der Paulskirche beschlossene Reichsverfassung, aber auch die von Friedrich Wilhelm IV. im Dezember 1848 oktroyierte preußische Verfassung ließen auf eine konstitutionelle Monarchie und eine Trennung von Kirche und Staat hinaus. Damit standen die Steuerprivilegien der Pfarrer, ihr Status als Staatsbeamte, die auf den Landesherrn vereidigt wurden, die Eheschließungen, die, was die Protestanten anging, bisher ausschließlich Sache der evangelischen Kirche waren, sowie die kirchliche Schulaufsicht und Lehrerausbildung zur Disposition. Für die Revision der Kirchenverfassung war besonders die Frage entscheidend, ob die staatliche Kirchenleitung durch den Landesherrn, das Ministerium der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten und die Konsistorien weiter Geltung haben, bzw. welche Rolle der König unter den veränderten verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen in der Kirche spielen sollte.

Als eine der ersten Maßnahmen der neuen liberalen preußischen Regierung sah sich die evangelische Kirche mit der Initiative Kultusminister Graf von Schwerins konfrontiert, die neue Kirchenordnung Preußens von einer verfassungsgebenden, vom Kirchenvolk selbst zu wählenden Landessynode entwerfen zu lassen. Die rheinischen und die westfälischen Synoden lehnten seine Anregung vehement ab, weil sie sie als Eingriff in ihre Kompetenzen verstanden<sup>17</sup>. Schwerin konnte seine Vorstellungen nicht durchsetzen, u.a. weil er schon nach drei Monaten sein Amt wieder zur Verfügung stellen mußte. Beeindruckt von der für sie erschütternden Möglichkeit liberaler Kultusminister – auf von Schwerin folgte der ebenfalls „freisinnige“ Johann Karl Rodbertus – schwenkten die konservativen Gegner einer Trennung von Kirche und Staat um. Daß eine Obrigkeit, die einem gewählten Parlament verantwortlich war, Einfluß auf die iura in sacra der evangelischen Kirche haben sollte, war für sie unvorstellbar, aber auch nach der im Dezember vom König oktroyierten Verfassung noch durchaus

<sup>15</sup> Ebd. 72–74; Ders., Thron und Altar (wie Anm. 4), 340.

<sup>16</sup> Vgl. Martin Friedrich, Die preußische Landeskirche im Vormärz. Evangelische Kirchenpolitik unter dem Ministerium Eichhorn (1840–1848), Waltrop 1994. Um diese These zu untermauern, wären weitere, quantitative Untersuchungen notwendig.

<sup>17</sup> Verhandlungen der Versammlung der Elberfelder Kreissynode, gehalten am 28. September 1848 zu Langenberg, Elberfeld 1848, §6, 14.

denkbar. Diese Verfassung sprach außerdem in Artikel 12 davon, daß sich die „Religionsgesellschaften“, die evangelische eingeschlossen, selbständig verwalten und ordnen<sup>18</sup>. Den Vorbehalten innerhalb der Kirche und den neuen rechtlichen Vorgaben der Verfassung wurde staatlicherseits Rechnung getragen, indem die evangelische Abteilung im Kultusministerium bzw. der später an ihrer Stelle eingerichtete Oberkirchenrat mit der Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments beauftragt, direkt dem König unterstellt und auf diese Art und Weise dem Zugriff der Volksvertretung entzogen wurde<sup>19</sup>. Damit war eine Trennung von Staat und Kirche verwirklicht, ohne den Summepiskopat des Monarchen in Frage zu stellen.

### *3.2. Die presbyterian-synodale Variante*

Einerseits verurteilten die rheinischen und die westfälischen Synoden die Revolution, wie u.a. in der „Synodal-Predigt“ des Pfarrers und Superintendenten der Elberfelder Kreissynode, Sander, vor der sechsten rheinischen Provinzialsynode 1849 deutlich zum Ausdruck kam: „Wie könnten wir deß uneingedenk sein, daß heute vor einem Jahr in der Hauptstadt unseres Vaterlandes, in der königlichen Residenz, die Brunnen der Tiefe sich aufthatten, die gar erschreckliche Gestalten uns aus den finstern Gründen hervorsteigen ließen und Gewalten und Kräfte entsendeten, die alles Bestehende, Throne und Altäre, sammt Kirchen und Schulen umzustürzen droheten – und noch drohen. ... So viel ist gewiß, ein Tag der Heimsuchung ist gekommen, ein Tag des Gerichts, ... der den Abfall der abendländischen Christenheit also straft, wie einst, vor nun zwölfhundert Jahren der Abfall der morgenländischen Kirche durch Muhameds, von höllischer Begeisterung getriebene Schaaren gestraft wurde. ... Wird die alte Barbarei wieder über unser Deutschland ... hereinbrechen? Stehen wir an einem Weltabend, oder Weltbrand, der eine Welt in Trümmern zurückläßt – oder ist die Heimsuchung eine solche, die einen Tag des Heils verkündet, ... daran das Vaterland, daran die Kirche, die Schule, das ganze Volk sammt seinen Obersten und Fürsten sich freuen wird?“<sup>20</sup>.

Andererseits begrüßten die Synoden die kirchliche Selbstregierung, die die Revolution mit sich gebracht habe<sup>21</sup>. Die rheinische Provinzialsynode erklärte „die geschehene Aufhebung der bisherigen, Kirchliches und Polit-

<sup>18</sup> Rudolf Schuster (Hrg.), Deutsche Verfassungen, München 12 1980: Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat vom 31. 1. 1850, 57–70, hier 58.

<sup>19</sup> Konsistorium Koblenz 15. 1. 1849 an die rheinischen Synoden, in: Verhandlungen der sechsten Rheinischen Provinzial-Synode gehalten zu Duisburg vom 17. bis 30. März 1849. Nebst Anlagen, Crefeld 1849, 54 f.; Kabinettsordre vom 29. 6. 50, in: Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (wie Anm. 5) II: Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfs 1848–1890, Berlin 1976, Nr. 143.

<sup>20</sup> Verhandlungen der sechsten Rheinischen Provinzial-Synode März 1849 (wie Anm. 19), 20 f.

<sup>21</sup> Ebd. 216; Verhandlungen der außerordentlich versammelten Fünften Westfälischen Provinzial-Synode zu Dortmund vom 20. bis zum 28. März 1849, Bielefeld o. J., 3.

sches vermengenden Regierung der Kirche für eine geschichtlich nothwendige und dem Wesen und Interesse der evangelischen Kirche entsprechende Veränderung, wenn sie gleich die Mittel und Wege, wodurch dieselbe herbeigeführt worden ist, nur beklagen kann<sup>22</sup>. Interessanterweise setzten sich die Synodenal über ein Votum hinweg, das die Formulierung „geschichtlich notwendig“ mit dem Argument kritisierte, damit werde „die durch die Revolution herbeigeführte Änderung in der Kirchenregierung für etwas Nothwendiges“ erklärt<sup>23</sup>. Die etwa zeitgleich tagende westfälische Provinzialsynode setzte sich die Aufgabe, „die wenn auch in unerwünschter Weise plötzlich durch die Zeitverhältnisse herbeigeführte Selbstständigkeit der Kirche als eine gute Gabe von oben nunmehr sich anzueignen und zu Nutzen zu machen, um einer vollkommeneren Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaft und einer gesegneten Verbreitung des Reichs Gottes desto freiere Bahn zu bereiten“<sup>24</sup>.

Bereits im September 1848 hatte die von der westfälischen Provinzialsynode zur Revision der Kirchenverfassung eingesetzte Kommission gemeinsam mit dem rheinischen Präses Schmidtborn (Wetzlar) und seinem Assessor Wiesmann (Lennep) in Dortmund getagt und überlegt, welche Konsequenzen aus den politischen Entwicklungen zu ziehen seien. Die Dortmunder Konferenz sprach sich gut lutherisch für eine Scheidung von weltlichem und geistlichem Regiment aus und befürwortete für die neue Kirchenverfassung u.a., daß die Kirchenleitung in der Hand der Provinzialsynode liege und ihre Beschlüsse folgerichtig unabhängig von einer Bestätigung seitens des Staates in Kraft trete. Außerdem wollte man die Provinzialsynode an der Besetzung des Konsistoriums beteiligen, indem sie bei der Neubesetzung einer Stelle drei Kandidaten wähle, von denen das Konsistorium anschließend einen ernenne. Das neue Konsistorium sollte die Kompetenzen des herkömmlichen königlichen Konsistoriums, der Regierungen und des Kultusministeriums übernehmen und ein suspensives Veto gegen Beschlüsse der Provinzialsynode einlegen können. Die Kommission sprach dem Staat im Bereich der iura in sacra jegliches Recht auf Einflußnahme ab. Interessanterweise klammerte ihr Beschuß die Rolle des Königs in der zukünftigen Kirchenverfassung aus. Er sprach lediglich davon, daß sich der rheinische und der westfälische Präses in einem Immediatgesuch an Friedrich Wilhelm IV. um die Genehmigung einer gemeinsamen Provinzialsynode beider Landeskirchen bemühen sollten. Man ging davon aus, daß der König der „gegenwärtig noch rechtmäßige[n] Inhaber der Kirchenregierung“ sei<sup>25</sup>.

Die rheinische Provinzialsynode tagte erneut ab dem 17. 3. 1849 in Duisburg, etwa zeitgleich mit der westfälischen, die sich im benachbarten Dortmund versammelte, nachdem das Kultusministerium eine gemeinsame verfassungsgebende Synode untersagt hatte. Es argumentierte, daß ein

<sup>22</sup> Verhandlungen der sechsten Rheinischen Provinzial-Synode März 1849 (wie Anm. 19), 159.

<sup>23</sup> Ebd. 65.

<sup>24</sup> Verhandlungen der außerordentlichen Fünften Westfälischen Provinz-Synode März 1849 (wie Anm. 21), 3.

<sup>25</sup> Dortmunder Konferenz 14. 9. 1848, Landeskirchliches Archiv Bielefeld Ws 3.

solcher Schritt den Weg zu einer einheitlichen preußischen Landeskirche erschweren könnte<sup>26</sup>. Die rheinischen Synodalen diskutierten kontrovers über die Rolle des Landesherrn in der zukünftigen Kirchenverfassung. Einige, zum Beispiel die Deputierten der Kreissynoden Elberfeld, Gladbach und Lennep, unter ihnen der oben erwähnte Superintendent Sander, vertraten die Ansicht, das landesherrliche Kirchenregiment sei durch die preußische Verfassung vom Dezember 1848 aufgehoben worden, andere votierten für die Fortdauer des Summepiskopats<sup>27</sup>. Die Fronten verliefen wie schon im Vorfeld der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung im wesentlichen zwischen den Kreissynoden des Oberlandes und denen der ehemaligen Territorien Jülich, Cleve und Berg<sup>28</sup>. Die Provinzialsynode stellte sich schließlich auf den „Standpunkt“ der Presbyterial-Synodalverfassung, „welche kein membrum praecipuum kennt, sondern Ehren- und Regierungsrechte nur gewählten Gliedern der Kirche übertragen kann“. Die „Staatsverfassung“ mache es fraglich „ob der König die neu hervorgehende Wahl zum summus episcopus der evangelischen Landeskirche“ annehmen könne<sup>29</sup>. Was das Konsistorium anging, forderten die Vertreter der Kreissynode Lennep, es ganz abzuschaffen und die kirchliche Exekutive der Provinzialsynode, den Kreissynoden und den Presbyterien zu übertragen<sup>30</sup>. Die Mehrheit der Synodalen einigte sich jedoch darauf, das Konsistorium beizubehalten und vakante Stellen von Provinzialsynode und Konsistorium gemeinsam besetzen zu lassen, wie es die Dortmunder Konferenz im September 1848 beschlossen hatte<sup>31</sup>. In Abweichung von der Konferenz, die lediglich von einer Auskunftspflicht gesprochen hatte, legten die rheinischen Synodalen fest, daß das Konsistorium der Provinzialsynode über seine Verwaltungstätigkeit Rechenschaft ablegen müsse<sup>32</sup>. In gleicher Art und Weise wie die Provinzialsynode in bezug auf das Konsistorium sollte die noch zu konstituierende Landessynode an der Besetzung des „Oberkonsistoriums“ beteiligt werden, einer neu einzurichtenden Behörde, die, was ihre Kompetenzen angeht, in etwa der evangelischen Abteilung des Kultusministeriums bzw. dem Oberkirchenrat entsprach<sup>33</sup>, und die Beschlüsse der Provinzialsynode sollten in Kraft treten, ohne des Placets einer anderen Instanz zu bedürfen<sup>34</sup>. Die Synodalen übernahmen also die Vorlage

<sup>26</sup> Kultusminister von Ladenberg 22. 1. 1849 an die rheinische und die westfälische Provinzialsynode sowie an die Konsistorien in Koblenz und Münster, *ebd.* Best. 0 (alt) Nr. 8a 121 r – 122 r.

<sup>27</sup> Verhandlungen der sechsten Rheinischen Provinzial-Synode März 1849 (wie Anm. 19), 106 236; Verhandlungen der Kreissynode Kreuznach 10. 10. 1848, Landeskirchenarchiv Düsseldorf Bestand Kreuznach 0,5–2,1.

<sup>28</sup> Jörg van Norden, Kirche und Staat (wie Anm. 1), 166.

<sup>29</sup> Verhandlungen der sechsten Rheinischen Provinzial-Synode März 1849 (wie Anm. 19), 106 236.

<sup>30</sup> *Ebd.* 81.

<sup>31</sup> *Ebd.* 160 f.

<sup>32</sup> *Ebd.* 86; vgl. Dortmunder Konferenz 14. 9. 1848 (wie Anm. 25), Punkt 4 Ziffer 7.

<sup>33</sup> Verhandlungen der sechsten Rheinischen Provinzial-Synode März 1849 (wie Anm. 19), 162.

<sup>34</sup> *Ebd.* 219.

der Dortmunder Konferenz, gingen aber insofern über sie hinaus, als sie die Stellung der Provinzialsynode stärkten und sich ausführlich mit der Rolle des Königs beschäftigten. Die Sitzung gipfelte in dem selbstbewußten dictum: „Die evangelische Kirche des Rheinlandes hat in ihren gegenwärtig gefaßten Beschlüssen sich die ihr durch die Verfassungsurkunde vom 5. December v. J. dargebotene Autonomie angeeignet“<sup>35</sup>. Durch den Artikel 12 der neuen preußischen Verfassung sah man sich „in den Zustand der ersten christlichen Gemeinden im römischen Reich oder der Gemeinden in Nord-Amerika versetzt, und bei solcher Lage kann nur eine rein presbyteriale Verfassung schützen“<sup>36</sup>. Die rheinische Kirche sei „in der Lage, sofort vom Recht der selbstständigen Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten Gebrauch machen zu können, da sie presbyterianisch und synodalisch verfaßt ist. Sie hat nicht mit ihrer neuen Organisation zu warten, bis die evangelische Kirche in sämmtlichen Provinzen des preußischen Staates sich über eine gemeinsame Organisation vereinigt haben wird“. Die Synoden sahen sich als Schirmherrschaft für die Landeskirche<sup>37</sup>. Um jeden Verdacht revolutionärer Bestrebungen zu vermeiden, immerhin sei der Staat von Gott eingesetzt<sup>38</sup>, wurde das Moderatoren der Provinzialsynode bevollmächtigt, „auf vorschriftsmäßigem Wege sich an die vorgesetzte Behörde zu wenden, um zu erwirken [die Synode hatte hier interessanterweise die Worte „mit der Bitte“ verworfen], die Kirche in den Besitz der Selbstständigkeit einzuführen und den Präses zu beauftragen, sich erforderlichen Falles nach Berlin zu begeben und sich zu seiner Unterstützung einige mit dem Vertrauen der Synode beeindruckte Aelteste zuzugesellen“<sup>39</sup>. Die Provinzialsynode erkannte offensichtlich das landesherrliche Kirchenregiment nur noch de facto für eine gewisse Übergangszeit, aber nicht mehr de iure an.

Wie die rheinische Provinzialsynode schloß sich auch die westfälische nach langer, kontroverser Diskussion den Beschlüssen der Dortmunder Konferenz vom 14. 9. 1848 an. Anders als im Rheinland wurden aber in Westfalen vor allem Stimmen laut, die an der traditionellen Konsistorialverfassung festhalten wollten und von daher die Beschlüsse von Dortmund kritisierten. Die Vertreter der Kreissynode Lübbecke forderten, „auch die innere Leitung der Kirche dem Staate, resp. Sr. Majestät dem Könige [zu] reserviren, und zwar dadurch, daß der König ein Ober-Consistorium ernennen möge, das sich später durch Cooptation ergänze, und durch welches der König seine bischöflichen Rechte wahrnehmen lasse“<sup>40</sup>. Diesem Votum schlossen sich verschiedene namentlich nicht näher bezeichnete

<sup>35</sup> Ebd. 239.

<sup>36</sup> Ebd. 221.

<sup>37</sup> Ebd. 218; vgl. die Rede des rheinischen Präses Schmidtborn vor der westfälischen Provinzialsynode, Verhandlungen der außerordentlichen Fünften Westfälischen Provinzial-Synode März 1849 (wie Anm. 21), 4.

<sup>38</sup> Verhandlungen der sechsten Rheinischen Provinzial-Synode März 1849 (wie Anm. 19), 214.

<sup>39</sup> Ebd. 121.

<sup>40</sup> Verhandlungen der Fünften Westfälischen Provinzialsynode März 1849 (wie Anm. 21), 7.

Redner an, von denen einer betonte: „Nur mit blutendem Herzen werde die Kirche das bisher zwischen ihr und dem Könige in so reichem Segen bestandene innige Band zerrissen sehen. Man möge wenigstens warten, bis der König erst selber seine Kirchen-Krone niederlege“<sup>41</sup>. Auch der Dortmunder Superintendent König, dessen Position allerdings ambivalent blieb, und der westfälische Generalsuperintendent Gräber sprachen sich dafür aus, der Monarch solle nicht nur Schutz- und Schirmherr der Kirche, sondern auch ihr membrum praecipuum und damit Inhaber der Kirchenleitung sein<sup>42</sup>. Mehrfach wurden lutherische Traditionen als Argument gegen den presbyterian-synodalen Charakter der in Dortmund gefassten Beschlüsse angeführt<sup>43</sup>. Die Befürworter der Beschlüsse entgegneten, der Staat wolle die iura in sacra nicht, deshalb müsse die Provinzialsynode ihre Selbständigkeit nutzen, alles andere sei ein „testimonium pauperitatis“. Die Zeitumstände seien als Weisung Gottes zu verstehen, „diesen noch zurückgebliebenen Theil ihrer Reformation als in seinem Auftrage weiter auszubilden“. Die durch die neue preußische Verfassung geschaffenen Rahmenbedingungen machten die Wahrung des landesherrlichen Kirchenregimentes unmöglich<sup>44</sup>. Außerdem sei „die konsistoriale Kirchen-Regierung keineswegs dogmatisches Prinzip der lutherischen Lehre“. Die lutherische Kirche in den „Klevisch-Bergischen Ländern“ sei aus den Gemeinden heraus entstanden, synodal verfaßt und ihrer Landesherrschaft gegenüber selbständig gewesen<sup>45</sup>. Die Synode folgte schließlich den letztgenannten Argumenten und der Dortmunder Konferenz, unterstrich aber gleichzeitig, daß der König als „jetziger Inhaber der Kirchen-Gewalt“ gebeten werden müsse, ihre Beschlüsse zu bestätigen. Sein Placet sei die Voraussetzung dafür, daß die Provinzialsynode die Leitung der Kirche in die Hand nehme<sup>46</sup>. De facto agierte Westfalen in diesem ausschlaggebenden Punkt ähnlich defensiv wie das Rheinland, das die weitere Entwicklung ebenfalls davon abhängig machte, daß der König den Synoden das Kirchenregiment übertragen würde.

#### 4. Die Jahre 1850 bis 1853

##### 4.1. Kirche und Reaktion

Weder die staatliche Kultusbürokratie noch der König dachten auch nur daran, zugunsten einer presbyterian-synodal verfaßten Kirche auf das Kirchenregiment zu verzichten. Die Bitte der rheinischen und der westfälischen Provinzialsynode blieb ebenso wie ihre früheren Beschlüsse ohne Bescheid. Allerdings stellte das Kultusministerium der rheinischen und der westfälischen Kirche im Juni bzw. August 1850 eine baldige Entscheidung

<sup>41</sup> Ebd. 8–15.

<sup>42</sup> Ebd. 10, zu Superintendent König vgl. 8 und 21–25 f.

<sup>43</sup> Ebd. 15–18 f. 23–26.

<sup>44</sup> Ebd. 8–10.

<sup>45</sup> Ebd. 17.

<sup>46</sup> Ebd. 41.

Friedrich Wilhelms IV. in Aussicht und wies darauf hin, daß die Trennung von Kirche und Staat durch die Einrichtung der von den preußischen Kammern unabhängigen „Abteilung für innere evangelische Kirchensachen“ im Kultusministerium, des späteren Oberkirchenrates, realisiert worden sei und die Abteilung bei allen Personalentscheidungen, die die Konsistorien beträfen, nur solche Männer in Betracht ziehen werde, die das Vertrauen der Provinzialsynoden besitzen. Die Kompetenzverteilung zwischen Provinzialsynoden und Kultusbürokratie sei aber die gleiche wie vor 1848 und der König weiterhin membrum praecipuum, das „vorzügliche Glied“, der Kirche. Damit habe er selbstverständlich auch das letzte Wort bei der Besetzung der Konsistorien. Zudem bestritt man gegenüber dem Rheinland, „daß die evangelische Kirche der Rheinprovinz in der Lage sei, sofort für sich allein in den Besitz aller Rechte zu treten, welche bisher ein Gemeingut der gesammten evangelischen Kirche in unserem Vaterland gewesen, und als solches unter unsere verantwortliche Verwahrung gegeben sind“. Damit wurde die Sorge um die Einheit der preußischen Landeskirche vorgeschoben, um die Kritik der rheinischen Provinzialsynode am landesherrlichen Kirchenregiment zurückzuweisen<sup>47</sup>. Das Kultusministerium wollte die kirchliche Opposition im Westen ruhig stellen, indem es ihr de facto einige Zugeständnisse machte, ohne aber de iure Abstriche an den eigenen Kompetenzen vorzunehmen. Huber bezeichnet die Einrichtung der Abteilung für innere evangelische Kirchensachen bzw. des Oberkirchenrates als Zeichen „eines kirchenbehördlichen Absolutismus“<sup>48</sup>.

#### *4.2. Die konsistoriale Variante*

Die beiden Provinzialsynoden wählten jeweils eine Kommission, die die Kirchenverfassung anhand der 1849 gefaßten Beschlüsse revidieren sollte. Die Kommissionen trafen sich am 13. und 14. 3. 1850 in Duisburg. Jetzt wurden die Meinungsverschiedenheiten wesentlich deutlicher als vorher. Die allgemeine politische Entwicklung, das Erstarken der preußischen Krone und die Zerschlagung der Revolution hatten möglicherweise dazu beigetragen, daß die konsistorialen Tendenzen in Westfalen an Boden gewannen. Als die rheinischen Vertreter ihren Modus für die Wahl des Konsistoriums vorstellten, die Provinzialsynode sollte demnach jeweils drei Kandidaten vorschlagen, das Konsistorium einen davon bestimmen, lehnten die Westfalen zunächst ab, obwohl dieses procedere von der Dortmunder Konferenz und der eigenen Provinzialsynode 1849 befürwortet worden war. Schließlich

<sup>47</sup> Abtheilung für innere evangelische Kirchensachen 28. 6. 1850 an Konsistorium Koblenz, letzteres 2. 8. 1850 an den rheinischen Präses, Landeskirchenarchiv Düsseldorf Berichte und Bescheide etc. zur 1. bis 10. rheinischen Provinzialsynode (1835–1859); Oberkirchenrat 25. 7. 1850 an Konsistorium Koblenz bzw. 7. 8. 1850 an den rheinischen Präses, Evangelisches Zentralarchiv Berlin 7/1052 188 r – 203 l; vgl. Verhandlungen der Versammlung der Elberfelder Kreissynode, gehalten am 15. und 16. August 1850 zu Elberfeld, Elberfeld o.J., 58.

<sup>48</sup> Huber, Staat und Kirche II (wie Anm. 19) Nr. 143.

stimmte sie offensichtlich das Argument um, eine starke Fraktion im Rheinland wolle gar kein Konsistorium. Diese Position vertrat u.a. die Kreissynode Elberfeld<sup>49</sup>. Den westfälischen Vertretern ging es im wesentlichen darum, daß der König auch in Zukunft membrum praecipuum der Kirche war und in dieser Funktion die oberste Kirchenleitung ausübe. Eine Trennung von Kirche und Krone erschien ihnen als Verhängnis. In diesem Punkt waren sie zu keinem Kompromiß bereit, und den Synodalen aus dem Rheinland gelang es nur mit Mühe, die Diskussion zu vertagen<sup>50</sup>.

Der Konflikt zwischen den beiden Provinzialsynoden vertieft sich, als sie im Oktober 1850 über die Vorarbeiten der vereinigten Revisionskommission berieten, obwohl die Rheinländer so viele Zugeständnisse machten, daß sich einige Synodale, u.a. der Superintendent der Kreissynode Elberfeld, Sander, in einem Separativotum von den Beschlüssen distanzierten, weil sie gegen die Grundsätze der Presbyterial-Synodalverfassung verstießen. Unter dem maßgeblichen Einfluß Professor Karl Immanuel Nitzschs, den der Oberkirchenrat als landesherrlichen Kommissar in die Versammlung abgeordnet hatte, damit er sein fachliches Renommee für einen Kompromiß einsetzte<sup>51</sup>, einigten sich die rheinischen Synodalen mehrheitlich auf das suspensive Veto der „obersten Kirchenbehörde“ gegenüber Beschlüssen der Provinzialsynode. Außerdem sollte der König bei der Ernennung neuer Räte für das Konsistorium das letzte Wort haben. Die Synodalen erkannten ihn als membrum praecipuum der Kirche an, betonten allerdings, es handele sich dabei gewissermaßen um ein geschichtlich gewachsenes Gewohnheitsrecht, nicht um eine territorialistisch oder episkopal fundierte Prärogative. Immerhin stellte man den König mit den Synoden gewissermaßen auf die gleiche Stufe. Beide sollten gemeinsam die Kirche leiten<sup>52</sup>. Nitzsch hatte alles in allem Erfolg gehabt. Der westfälische Generalsuperintendent und frühere Superintendent der Kreissynode Elberfeld Gräber, der im Laufe seiner Karriere im Staatsdienst immer stärker auf die konsistoriale Linie eingeschwungen war, hob erfreut den „conservativen“ Charakter der rheinischen Beschlüsse hervor<sup>53</sup>.

Die westfälische Synode ging noch wesentlich weiter, indem sie die Vorlage ihrer eigenen Revisionskommission im konsistorialen Sinne ablehnte. Sie sprach sich für das absolute, uneingeschränkte Vetorecht des Königs gegenüber allen Synodalbeschlüssen aus, forderte, daß das Konsistorium die Kandidaten für das eigene Gremium vorschlug und die Provinzialsy-

<sup>49</sup> Verhandlungen der Elberfelder Kreissynode 15./16. 8. 1850 (wie Anm. 47).

<sup>50</sup> Verhandlungen der vereinigten Commissionen der Westfälischen und Rheinischen Provinzial-Synode zur Revision der Kirchen-Ordnung zu Duisburg am 13. und 14. März 1850, Bielefeld 1850, 31–33 38f.

<sup>51</sup> Oberkirchenrat 5. 9. 1850 an Nitzsch, Evangelisches Zentralarchiv Berlin 7/1052 207 r.

<sup>52</sup> Verhandlungen der siebenten Rheinischen Provinzialsynode, gehalten zu Duisburg vom 26. October bis 16. November 1850. Nebst Anlagen und die Evangelische Kirchenordnung für Westphalen und die Rhein-Provinz, nach der schließlichen Vereinbarung der vereinigten Synodal-Commission zu Elberfeld, am 7. bis 10. Januar 1851, Duisburg 1851, 198 f. 234–247.

<sup>53</sup> Gräber 15. 11. 1850 an den Oberkirchenrat, Evangelisches Zentralarchiv Berlin 7/1052 254 r-255 r.

node davon drei wählte, von denen der König bzw. der Oberkirchenrat dann einen ernannte, und stellte den König an die Spitze des Kirchenregiments, also eindeutig über die Provinzialsynode. Das Synodalprotokoll hielt klar-sichtig, aber ohne jeden Selbstzweifel fest, daß eine Verständigung mit dem Rheinland auf dieser Grundlage sehr schwierig sein werde<sup>54</sup>.

Trotz aller Gegensätze gelang es einer Kommission rheinischer und westfälischer Synodaler zwei Monate später, eine gemeinsame Kirchenordnung zu erarbeiten. Dies war letztlich der Kompromißbereitschaft der Rheinländer zu verdanken. Sie akzeptierten die oben genannten Beschlüsse der westfälischen Provinzialsynode und konnten lediglich durchsetzen, daß der Verfassungstext keinen gesonderten Abschnitt enthielt, der das landesherrliche Kirchenregiment explizit festschrieb, wie es die westfälischen Synoden gewünscht hatten. Die Führungsrolle des Monarchen ergab sich aber de facto aus der Verfassung als ganzes. Zusätzlich sprach der Paragraph 158 davon, daß die revidierte Kirchenordnung die „anerkannten Rechte des evangelischen Königs“ in keiner Weise einschränke. Diese Formulierung konnte von den Anhängern der Presbyterial-Synodalverfassung und denen der Konsistorialverfassung jeweils in ihrem Sinne interpretiert werden. Von einer Trennung von Krone und Kirche war jedoch keine Rede mehr<sup>55</sup>.

## 5. Die Rolle der Konsistorien in Münster und Koblenz

In der Diskussion im Vorfeld der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung hatte sich gezeigt, daß die Konsistorien in Koblenz und Münster keineswegs immer als Erfüllungsgehilfen des Königs agierten. Ähnliches galt, allerdings weniger ausgeprägt, auch für das Kultusministerium bzw. die Geistliche Abteilung für die evangelischen Kirchensachen. Die Konsistorien waren, von gewissen Ausnahmen abgesehen, personell in die jeweilige Provinzialkirche integriert, d.h. die Konsistorialräte hatten vorher als Pfarrer dort gearbeitet und in den rheinischen bzw. den westfälischen Synoden wichtige Funktionen innegehabt. Vor 1835 hatten die Konsistorien in der Regel versucht, zwischen dem König und den Synoden zu vermitteln<sup>56</sup>.

1844 reagierten die staatlichen Kirchenbehörden hinhaltend, insofern als eine Bestätigung der Synodalbeschlüsse ausblieb. Sie diskutierten aber intern über die Revision der Kirchenverfassung und machten deutlich, welche Lösung sie bevorzugten. Die Konsistorien in Münster und in Koblenz bezogen dabei unterschiedliche Positionen. Münster betonte am 6.7.1848, in Westfalen seien diejenigen in der Minderheit, die sich gegen die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von 1835 und das traditionelle landesherrliche Kirchenregiment aussprächen. Eine „mit der hiesigen bestehenden Kirchenordnung in wesentlichen Punkten nicht übereinstimmende[n], vielleicht

<sup>54</sup> Verhandlungen der Sechsten Westfälischen Provinzial-Synode zu Dortmund vom 26. October bis 13. November 1850, Dortmund o.J., 11 12 14 17 43 62 63.

<sup>55</sup> Verhandlungen der siebenten Rheinischen Provinzialsynode Oktober 1850. Vereinigte Synodal-Kommission (wie Anm. 52), 509–512, 528.

<sup>56</sup> Jörg van Norden, Kirche und Staat (wie Anm. 1), 296–298.

allzu demokratische[n], von den evangelischen Bekenntnissen wie von den apostolischen Anordnungen und Einrichtungen losgerissene[n] Kirchenverfassung“ sei nachteiliger, als ein Zerbrechen der preußischen Landeskirche in einzelne Provinzialkirchen. Die Vorstellungen Kultusminister Schwerins seien völlig indiskutabel<sup>57</sup>. In seiner Reaktion auf die Vorschläge der Dortmunder Konferenz vermied es das Konsistorium in Münster, klar Stellung zu beziehen. Einerseits sei das landesherrliche Kirchenregiment historisch gesehen als eine Art Hilfsmittel für die junge, schwache Kirche gedacht gewesen und von daher für Westfalen und für das Rheinland nicht mehr notwendig. Andererseits sah es die Gefahr „der Auflösung, Zerüttung und Verführung“ der Kirche, falls die königliche „Oberleitung“ wegfallen würde. Da man noch nicht sagen könne, ob die Führungsrolle des Königs in der Kirche wirklich aufgehoben sei oder nicht, müsse man die weitere Entwicklung abwarten, ohne sich frühzeitig festzulegen. Münster schlug vor, die neue Kirchenverfassung der preußischen Landeskirche von einer Landessynode ausarbeiten zu lassen, die sich aus den Generalsuperintenden-ten, den Präsides und je einem Laiendeputierten der Provinzialsynoden, je einem Vertreter der theologischen Fakultäten und Abgeordneten des Kultusministeriums zusammensetzen sollte. Die Bestätigung der Beschlüsse dieser Landessynode müsse dem König vorbehalten bleiben<sup>58</sup>. Dieser Vorschlag orientierte sich offenbar an dem Vorbild der Generalsynode von 1846.

Das rheinische Konsistorium kam dagegen den Synoden relativ weiter entgegen. Es schlug die Bildung von Provinzialkirchenräten und eines Landeskirchenrates vor, die die traditionellen staatlichen Kirchenbehörden ersetzen sollten. Die Mitglieder des Provinzialkirchenrates sollten von der jeweiligen Provinzialsynode aus einem Kreis von Kandidaten gewählt werden, den der Landeskirchenrat benennt. Die Kandidaten für den Landeskirchenrat seien von den Provinzialsynoden, den Provinzialkirchenräten, dem Landeskirchenrat selbst und dem König nach einem Schlüssel zwei zu zwei zu eins zu eins vorzuschlagen. Die Wahl solle durch die Landessynode erfolgen, die „vom Staatsoberhaupte das bisher von demselben geführte Kirchenregiment“ entgegennimmt. Der König solle, und hier zitierte das Konsistorium aus den Beschlüssen der rheinischen Provinzialsynode von 1844, als „Ober-Ältester“ der evangelischen Kirche fungieren und das Recht haben, ein aufschiebendes Veto gegen Beschlüsse der Landessynode einzulegen. Wie die Stimmung im Rheinland einzuschätzen war, wurde aus folgender Bemerkung des Konsistoriums ersichtlich: „das nur etwa dürfte [die rheinische Provinzialsynode] befremden, daß wir [die Konsistorialräte in Koblenz] für den Landesherrn noch eine Beteiligung an der Kirchenleitung vorgeschlagen haben“, die allerdings, vergleicht man mit Westfalen, nur einen Bruchteil dessen ausmachte, was das Konsistorium Münster diesbezüglich vorsah<sup>59</sup>. Aber auch Koblenz lehnte die Initiative Schwerins ab, weil man den „Pöbel“ von den Wahlen ausschließen müsse<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Konsistorium Münster 6. 7. 1848 an das Kultusministerium, Landeskirchliches Archiv Bielefeld Best. 0 Nr. 8a 12 r – 20 r.

<sup>58</sup> Dass. 8. 3. 1849 an das Kultusministerium, ebd. 158 r – 175 r.

Das rheinische Konsistorium begrüßte die kirchlicherseits 1851 erstellte revidierte Kirchenordnung und interpretierte sie dahingehend, daß hier die Wünsche der Synoden „durch die Anerkennung des Bestehenden nach und nach auf ein bescheidenes Maß sind herabgestimmt worden“. Koblenz sprach sich gegenüber dem Oberkirchenrat dafür aus, die Kirchenordnung in der vorliegenden Form möglichst bald zu bestätigen und damit in Kraft treten zu lassen<sup>61</sup>. Das westfälische Konsistorium in Münster kritisierte dagegen, daß sich die revidierte Kirchenordnung nicht klar genug für die landesherrliche Kirchenleitung ausspreche. Dieses Manko sei auf den Einfluß der rheinischen Synoden zurückzuführen, deshalb müsse man in Betracht ziehen, eine in diesem Punkt ‚verbesserte‘ Kirchenordnung in Westfalen einzuführen, ohne auf das Rheinland Rücksicht zu nehmen<sup>62</sup>.

## 6. Das Scheitern der revidierten Kirchenordnung

Der Oberkirchenrat schloß sich den Vorbehalten des Konsistoriums Münster an und überarbeitete im Mai 1851 die von den Synoden revidierte Kirchenordnung, wobei die wichtigste Änderung darin bestand, daß der Text jetzt ausdrücklich davon sprach, daß der König an der Spitze des Kirchenregiments stehe und sein absolutes Veto gegen alle Beschlüsse der Synoden einzulegen berechtigt sei<sup>63</sup>. Die Ernennung der Konsistorialräte sollte auf Vorschlag des Oberkirchenrates durch den König erfolgen und die Provinzialsynode lediglich das Recht haben, gegen einen Kandidaten des Oberkirchenrates ihr Veto einlegen zu dürfen<sup>64</sup>. Sowohl das Konsistorium Münster als auch der Oberkirchenrat sprachen diese Lösung mit der westfälischen Provinzialsynode, konkret mit den Mitgliedern der westfälischen Verfassungsrevisionskommission, ab<sup>65</sup>. Als im Juni eine Delegation rheinischer und westfälischer Synodaler nach Berlin reiste, um einen Bescheid zu der von ihnen revidierten Kirchenordnung zu erbitten, hatte es der Oberkirchenrat offensichtlich nicht mehr schwer, ihre Zustimmung zu seiner Fassung zu erreichen. Die Rheinländer hatten endgültig kapituliert.

<sup>59</sup> Gutachten des Konsistoriums Koblenz und Proponenda zur außerordentlichen rheinischen Provinzialsynode vom 26.2.1849, in: Ludwig Richter (Hrg.), *Amtliche Gutachten, die Verfassung der evangelischen Kirche in Preußen betreffend*, Berlin-Leipzig 1849, 86–92; vgl. Evangelisches Zentralarchiv Berlin 7/1052.

<sup>60</sup> Konsistorium Koblenz 8.9.1848 an das Konsistorium Münster, Landeskirchliches Archiv Bielefeld Bestand 0 Nr. 8a 40.

<sup>61</sup> Konsistorium Koblenz 1.3.1851, 17.5.1851 und 23.5.1851 an den Oberkirchenrat, Evangelisches Zentralarchiv Berlin 7/1053 3 r – 51 l, 1052 300 r – 310 l, 1053 181 r – 207 l.

<sup>62</sup> Konsistorium Münster 1.4.1851 an den Oberkirchenrat, ebd. 1053 56 r – 155 r.

<sup>63</sup> Oberkirchenrat intern 15.5.1851 und 20.5.1851, 30.6.1851 an Kultusminister von Raumer, ebd. 1052 293 r – 294 r, 295 r – 297 l, 1053 179 r – 181 l.

<sup>64</sup> Oberkirchenrat 10.7.1851 an Kultusminister von Raumer, ebd. 1054 2 r – 16 l.

<sup>65</sup> Konsistorium Münster 15.4.1851 an den Oberkirchenrat, ebd. 1053 157 r – 178 r, Präses Albert 10.6.1851 an den Oberkirchenrat, ebd. 53 r – 54 r.

Was die Einführung der neuen Kirchenordnung betraf, habe der König, so der Oberkirchenrat, jetzt die Möglichkeit, sie zu „oktroyieren“ oder bis zu der kommenden Versammlung der beiden Provinzialsynoden provisorisch in Kraft treten zu lassen<sup>66</sup>. Bei dieser Idee stand offensichtlich die Entwicklung im politischen Bereich Pate.

Kultusminister von Raumer hatte jedoch Vorbehalte gegenüber der Linie des Oberkirchenrates und legte dessen Entwurf dem König nicht vor, obwohl sowohl der Oberkirchenrat als auch der rheinische Präses ihm gegenüber auf ein baldiges Inkrafttreten der neuen Kirchenordnung drängten. Letzterer betonte, die Fassung des Oberkirchenrates räume dem landesherrlichen Kirchenregiment wesentlich mehr Rechte ein als in den früheren Entwürfen und die Verzögerungen hätten bereits dazu geführt, „daß die einseitige presbyterianische Richtung, welche in der nach unseren Vorschlägen modifizierten Kirchenordnung ihr Gegengewicht gefunden haben würde, den Weg des Protestes gegen das landesherrliche Kirchenregiment neuerdings wieder betreten und damit den Anstoß zu neuer Agitation gegeben hat, deren Folgen sich um so schwieriger übersehen lassen, als sie gerade den kirchlich gesintneten Theil der Pastoren und Gemeinden zu ergreifen droht“<sup>67</sup>. Von Raumer entschloß sich daraufhin, bei Friedrich Wilhelm IV. vorstellig zu werden, tat dies aber nicht, ohne die Kirchenordnung vorher noch einmal überarbeitet zu haben. Er faßte das Kirchenregiment des Landesherrn deutlicher, indem er z. B. das Veto der Provinzialsynode bei der Benennung der Kandidaten für die Konsistorien durch ein unverbindliches Vorschlagsrecht ersetzte<sup>68</sup>. Dennoch hatte er keinen Erfolg, weil der König seine Vorstellungen von einer apostolischen Kirchenverfassung nicht verwirklicht sah<sup>69</sup>. Alle Versuche, ihn umzustimmen, blieben vergeblich. Als Friedrich Wilhelm IV., um die Diskussion endlich abzuschließen, die Vertreter des Oberkirchenrates und den Kultusminister zu einer eigens zu diesem Zweck im Schloß Bellevue anberaumten Konferenz einlud und ihnen sein eigenes Modell verdeutlichte, dankten sie pflichtgemäß für die königliche Wegweisung und sagten ihre Umsetzung zu, obwohl ihnen dies, wie aus dem anschließenden Briefwechsel hervorgeht, schon aus rechtlichen Gründen unmöglich erschien<sup>70</sup>. Die Umsetzung bzw. Veröffentlichung der königlichen Kabinetsordre vom

<sup>66</sup> Oberkirchenrat 30. 6. 1851 an Kultusminister von Raumer, ebd. 179 r – 181 l.

<sup>67</sup> Moderamen der rheinischen Provinzialsynode 6. 11. 1851 an Oberkirchenrat, ebd. 274 r – 277 l; Oberkirchenrat 20. 11. 1851 an Kultusminister von Raumer, ebd. 256 r – 258 l.

<sup>68</sup> Kultusminister von Raumer 20. 12. 1851 an den Oberkirchenrat, ebd. 267 r.

<sup>69</sup> Friedrich Wilhelm IV. 30. 1. 1852 und 3. 8. 1852, ebd. 1054 178 r – 179 r.

<sup>70</sup> Ders. 16. 2. 1853 an Kultusminister von Raumer und den Oberkirchenrat, ebd. 201 I, Kabinetsordre vom 13. 6. 1853 an den Oberkirchenrat, Huber, Staat und Kirche II (wie Anm. 19) Nr. 147; Oberkirchenrat 29. 6. 1853 an Kultusminister von Raumer, Evangelisches Zentralarchiv Berlin 7/1055 18 r – 20 r; Kultusminister von Raumer 14. 7. 1853 an den Oberkirchenrat, ebd. 56 r; Friedrich Wilhelm IV 16. 2. 1853 mit der Einladung zur Konferenz an von Raumer und den Oberkirchenrat, ebd. 7/1054 201 l; Protokoll der Konferenz 12. 3. 1853 ebd. 206 r – 225 l; Briefwechsel Oberkirchenrat – Kultusminister von Raumer 29. 6. 1853 ebd. 5/1055 18 r – 20 r, 14. 7. 53 ebd. 56 r, 18. 8. 53 ebd. 66 r – 68 l, 25. 8. 53 ebd. 84 r – 85 r.

13.6. 1853, in der der König eine Bestätigung der revidierten Kirchenordnung explizit ablehnte, verzögerte sich auch deshalb, weil sich die Kultusbürokratie offensichtlich scheute, sie den Synoden mitzuteilen, so daß Friedrich Wilhelm IV. im August 1853 schließlich nachfragte, ob seine Anordnungen realisiert worden seien<sup>71</sup>. Am Ende des Revisionsprozesses stand schließlich der nur in wenigen Punkten abgeänderte Text der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung, der vom Oberkirchenrat gegenzeichnet wurde, dem Friedrich Wilhelm IV. aber seine königliche Sanktion nicht geben wollte<sup>72</sup>. Die intensiven Beratungen, die die innerkirchliche Diskussion zehn Jahre lang bestimmt hatten, waren de facto umsonst gewesen. Das königliche Verfassungsversprechen des Jahres 1843 war wie eine Seifenblase zerplatzt.

## 7. Die Provinzialsynoden: Wer ist der Kirche Herr?

Die rheinische Provinzialsynode tagte im Oktober 1853 in Elberfeld, die westfälische parallel dazu im benachbarten Schwelm. Ort und Zeitpunkt waren wie in den Jahren zuvor bewußt gewählt worden. Offenbar war geplant, gemeinsam und geschlossen auf das königliche Veto gegenüber der revidierten Kirchenordnung zu antworten. Die Präsides Dr. Albert für Westfalen und Wiesmann für das Rheinland, letzterer in Vertretung des zum Generalsuperintendenten avancierten Dr. Schmidtborn, bereiteten jeweils eine entsprechende Erklärung vor, die sie ihrer Synode zur Abstimmung vorlegen wollten. Laut Albert waren die beiden Texte „der Sache nach und, wo möglich, auch im Ausdruck“ deckungsgleich<sup>73</sup>. Der Vergleich der Synodalprotokolle von 1853 zeigt jedoch, daß dies nur eingeschränkt der Fall war. Wiesmann und die rheinische Synode, die sich seiner Vorlage mit großer Mehrheit anschloß, setzten sich deutlich von der staatlichen bzw. königlichen Kirchenpolitik ab und unterstrichen, wer in ihren Augen der eigentliche Herr der Kirche war: „Die Provinzial-Synode würdigt in tieffster Ehrerbietung vollständig die Gewissensbedenken, welche Se. Majestät verhindert haben, der revidirten Kirchen-Ordnung die Allerhöchste feierliche Sanction zu ertheilen. Sie kann aber ihrerseits nicht anders als unerschütterlich bei den in den Verhandlungen des Jahres 1850 ausgesprochenen Grundsätzen über die Verfassung der Kirche verharren, weil sie diese als wohlberechtigte, mit den Bekenntnissen und dem Geiste der evangelischen Kirche in Uebereinstimmung stehende und der kirchlichen Entwicklung heilsame erkennt, und hofft, daß durch die Gnade des Herrn die Zeit kommen werde, wo eine übereinstimmende Anschauung über diese wichtigen Fragen eintrete. Indem sie die Wiederaufnahme principieller

<sup>71</sup> Friedrich Wilhelm IV. 22. 8. 53 an Kultusminister von Raumer, ebd. 1055 95 1.

<sup>72</sup> Oberkirchenrat 26. 8. 1853 an das Konsistorium Koblenz, in: Verhandlungen der achten Rheinischen Provinzialsynode gehalten zu Elberfeld vom 8. bis 26. October 1853, Elberfeld 1853, 116 145–150.

<sup>73</sup> Verhandlungen der Siebenten Westphälischen Provinzial-Synode zu Schwelm vom 8. bis 27. October 1853, Schwelm o.J., 5.

Verhandlungen über die kirchliche Verfassung dem von dem Herrn geleiteten Entwickelungsgange dieser Angelegenheit in gläubigem Vertrauen anheim gibt, trägt sie den gegenwärtigen Zustand, wo Staatliches und Kirchliches, einer gesunden organischen Verbindung entbehrend, in trüber Vermischung liegen, und der Gemeinde die volle und begründete Theilnahme am Kirchenregiment und an der kirchlichen Gesetzgebung noch nicht zugestanden ist, mit demüthiger Ergebung unter den Willen des Herrn und wird fortfahren, so viel an ihr ist, und Gott Gnade gibt, ihre angestrengte Thätigkeit auf die innere Entwickelung der Kirche zu richten, auf daß der ganze Leib immer mehr zusammengefügert werde mit dem, der das Haupt ist, Christus, und dieser Leib wachse zu seiner selbst Besserung und das alles in der Liebe“<sup>74</sup>.

Präses Albert führte dagegen an der entsprechenden Stelle seiner Erklärung vor der westfälischen Synode aus: „Sie [die Provinzialsynode] trägt den gegenwärtigen Zustand, wo Kirchliches und Staatliches nach ihrer Ueberzeugung zum beiderseitigen Nachtheil in trüber Vermischung liegt, und der Gemeinde die volle und begründete Theilnahme an dem Kirchenregiment und der kirchlichen Gesetzgebung noch nicht zugestanden ist, in Geduld und ehrfurchtvollem Gehorsam gegen den erhabenen Landesherrn, dem sie neben dem Haupte der Gemeinde die evangelische Landeskirche mit Gebet und Vertrauen empfohlen hält, und wird fortfahren, so viel an ihr ist und Gott Gnade giebt, ihre Thätigkeit auf die innere Entwickelung der Kirche und auf deren Aufbau zu einer heiligen Behausung des Herrn und seiner Gemeinde zu richten“<sup>75</sup>. Im Unterschied zu Wiesmann redete Albert nicht nur von dem einen „Haupte der Gemeinde“ und „Herrn“ der Kirche, nämlich von Jesus Christus, sondern im gleichen Atemzug auch von dem „erhabenen Landesherrn“. Beiden ‚Herren‘ wollte Albert die evangelische Landeskirche anempfehlen. Wo die rheinischen Synodalen von „demüthiger Ergebung unter den Willen des Herrn“ Jesus Christus sprachen, redete Präses Albert von „ehrfurchtvollem Gehorsam gegen den erhabenen Landesherrn“. Der Verfassungskommission und den Synodalen der westfälischen Provinzialsynode ging allerdings die Vorlage ihres Präses gerade in dem hier zitierten Punkt immer noch zu weit. Sie lehnten die Formulierung Alberts ab und betonten statt dessen in ihrem Beschuß Nummer 248, „wie sie [die Synode] auch jetzt noch von Herzen dafür dankbar sei, daß unsre K.-O. die consistoriale mit der presbyterianischen Verfassungsform vereinigt habe, und ... wenn es zwar richtig sei, daß in der K.-O. selbst, noch mehr aber in deren Ausführung, eine Vermischung staatlicher und kirchlicher Elemente obgewaltet habe, die Synode dafür doch dankbar sei, daß das Kirchenregiment [des Königs] es sich hat angelegen sein lassen, diese Mischung zu beseitigen, und daß sie das Vertrauen hege, diese Ausscheidung werde künftig noch weiter erfolgen“<sup>76</sup>. Damit verzichtete man auf jegliche Kritik an Friedrich

<sup>74</sup> Verhandlung der achten Rheinischen Provinzialsynode Oktober 1853 (wie Anm. 72), 154.

<sup>75</sup> Verhandlungen der siebenten Westphälischen Provinzialsynode Oktober 1853 (wie Anm. 73), 5.

Wilhelm IV. und seiner Kultusbürokratie wie auch auf die synodale „Theilnahme am Kirchenregiment“. Mit der Trennung von Kirche und Verfassungsstaat, die mit der Einrichtung des Oberkirchenrates erfolgt war, sah die Mehrheit der Synoden Westfalens ihr Ziel erreicht und bemühte sich, den Bund mit dem König um so fester zu schließen und sich ihm umso deutlicher unterzuordnen. Der Oberkirchenrat äußerte sich folgerichtig sehr positiv über die westfälische Provinzialsynode. Unter anderem der Beschuß Nummer 248 bilde „einen würdigen und befriedigenden Abschluß der desfallsigen langjährigen Verhandlungen, und geben ein erfreuliches Zeugniß von der in der Provinz und in der Synode herrschenden Gesinnung“<sup>77</sup>. Die rheinische Provinzialsynode stellte dagegen resignierend fest, der Unterschied zu Westfalen sei ‚prinzipieller‘ Art und weitere Versuche einer Einigung „wohl für jetzt fruchtlos“<sup>78</sup>.

In den folgenden Jahrzehnten verschwand das Thema ‚Kirchenverfassung‘ fast gänzlich von der Tagesordnung der rheinischen und westfälischen Synoden und sollte erst im November 1918 wieder in den Mittelpunkt treten, als eine erneute Revolution die preußischen Provinzialkirchen zum Handeln zwang, indem sie ihnen, je nach Sichtweise, ihr ‚Kirchenoberhaupt‘, den König, raubte bzw. sie von ihm befreite.

<sup>76</sup> Ebd. 53.

<sup>77</sup> Oberkirchenrat 17.8.1854 an das Konsistorium in Münster, in: ebd. Anhang 5.

<sup>78</sup> Verhandlung der achten Rheinischen Provinzialsynode Oktober 1853 (wie Anm. 72), 242.

# „Geistige Landesverteidigung“ und reformierte Theologie in den 1930er Jahren\*

von Thomas K. Kuhn

## 1. Einleitung: Die Aktualität der Nation

Die in Deutschland geführte Diskussion über eine sogenannte „deutsche Leitkultur“ und über den Nationalismus erweist Aktualität und Konjunktur nationaler Selbstbesinnung. Der „Zeit“-Autor Gustav Seibt bezeichnete den Nationalismus jüngst als die „zähreste, primitivste, unterschätzteste aller Ideologien der Moderne“<sup>1</sup> und charakterisierte ihn im heutigen Deutschland als „Sache der Unterschicht“. Diese soziale Konstellation gibt es seit dem 19. Jahrhundert<sup>2</sup>. Der Nationalismus besitzt – häufig als Ausdruck relativer gesellschaftlicher Orientierungslosigkeit – eine identitätsstiftende Funktion und versucht, eine soziale Ebene herzustellen, auf der von Standes- und Klassenunterschieden, von Religion und individuellem Vermögen abgesehen wird. Diese identitätsstiftende Funktion geißelte Arthur Schopenhauer Mitte des 19. Jahrhunderts mit spitzer Feder als Mittel derer, die in der Welt sonst nichts haben, worauf sie stolz sein können: „Die wohlfeilste Art des Stolzes hingegen ist der Nationalstolz. Denn er verräth in dem damit behafteten den Mangel an individuellen Eigenschaften, auf die er stolz sein könnte, indem der sonst nicht zu Dem greifen würde, was er mit so vielen Millionen theilt. Wer bedeutende persönliche Vorzüge besitzt, wird vielmehr die Fehler seiner eigenen Nation, da er sie beständig vor Augen hat, am deutlichsten erkennen. Aber jeder erbärmliche Tropf, der nichts in der Welt hat, darauf er stolz seyn könnte, ergreift das letzte Mittel, auf die Nation, der er gerade angehört, stolz seyn“<sup>3</sup>. Eine wertneutrale Definition in historischer Perspek-

\* Der im Rahmen meines Habilitationsverfahrens am 30. Mai 2001 an der Universität Basel gehaltene Vortrag wurde für den Druck geringfügig überarbeitet und erweitert.

<sup>1</sup> So Gustav Seibt, Der Phantomstolz, in: Die Zeit, Nr. 14, 29. 3. 2001, 37.

<sup>2</sup> Siehe dazu Gerd Krumeich – Hartmut Lehmann (Hrg.), „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000.

<sup>3</sup> Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften, Bd. 1, Zürich 1988, 357 f.

tive von Hans Mommsen, die auf eine soziale Spezifizierung verzichtet, beschreibt den Nationalismus hingegen als eine „Disposition der Individuen zu kollektiver Identität, die unter bestimmten Bedingungen abgerufen oder dauernd aktiviert“ und „mit wechselnden Inhalten angefüllt werden kann“<sup>4</sup>. Der Nationalismus ist dabei immer auf „die Nation als eine gedachte Ordnung bezogen“. Die „Nation“ wird als die „Fiktion klassenübergreifender Gemeinsamkeiten konstituiert und in der Regel erst im Zusammenhang mit Feindklischees artikuliert“<sup>5</sup>, das heißt: wird der Nationalismus als Integrationstheorie verstanden, so ist neben dem integrativen Moment die „Außenabgrenzung als konstitutives Merkmal“ enthalten<sup>6</sup>. Die einheitsstiftenden Inhalte des Nationalismus wie gemeinsame Geschichte, Sprache, Religion<sup>7</sup>, Kultur, Mythen und Sitten können dabei in differierenden Konstellationen auftreten: Außer der Geschichte, häufig verbunden mit einem Ursprungsmythos, können nämlich alle anderen Elemente fehlen oder zurücktreten. Solch ein Mythos ist ein mit einem „bestimmten Augenblick der Geschichte kombinierter Vorstellungskomplex“<sup>8</sup>.

Die schweizerische Geistige Landesverteidigung in den 1930er und 1940er Jahren als das „zentrale Phänomen der politischen Kultur der Schweiz des 20. Jahrhunderts“<sup>9</sup> zielte auf die Vermittlung nationaler Identität. Als „Rede

<sup>4</sup> Hans Mommsen, Nation und Nationalismus in sozialgeschichtlicher Perspektive, in: Wolfgang Schieder – Volker Sellin (Hrg.), Sozialgeschichte in Deutschland, Bd. 2, Göttingen 1986, 166f. Ähnlich definiert auch Hans-Ulrich Wehler, Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen, München 2001, 13. Siehe auch Ernest Gellner, Nationalismus und Moderne, Berlin 1990; ders., Nationalismus. Kultur und Macht, Berlin 1999; Dieter Langewiesche, Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa, München 2000; Benedict Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Berlin 1998. Weitere Literatur zum Thema nennt Wehler, Nationalismus, 116–120, sowie Dieter Langewiesche, Nation, Nationalismus, Nationalstaat. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Neue Politische Literatur 40 (1995) 190–236.

<sup>5</sup> Mommsen, Nation (wie Anm. 4) 168. Zu den Differenzen zwischen älterer und neuerer Nationalismusforschung siehe den instruktiven Überblick bei Wehler, Nationalismus (wie Anm. 4) 7–11.

<sup>6</sup> Langewiesche, Nation (wie Anm. 4) 40f.

<sup>7</sup> Siehe dazu Gangolf Hübinger, Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: Krumeich – Lehmann, Gott (wie Anm. 2) 233–247.

<sup>8</sup> Georg Kreis, Der Mythos von 1291. Zur Entstehung des schweizerischen Nationalfeiertags, Basel 1991, 9: „Das Leben des Mythos wird gesichert, indem man glaubt und glauben macht, dass seine Sache, die mehr Ahnung als Idee ist, bereits gelebt, sogar erfolgreich gelebt habe und deshalb auch von den Nachfahren nachgelebt werden müsse.“

<sup>9</sup> Josef Mooser, Die „Geistige Landesverteidigung“ in den 1930er Jahren. Profile und Kontexte eines vielschichtigen Problems der schweizerischen politischen Kultur der Zwischenkriegszeit, in: Georg Kreis – Bertrand Müller (Hrg.), Die Schweiz und der Zweite Weltkrieg, Basel 1997, 685–708, hier 687; siehe auch Ulrich Im Hof, Mythos Schweiz. Identität-Nation-Geschichte 1291–1991, Zürich 1991, 245–256; Urs Altermatt – Catherine Bosschart-Pfluger – Albert Tanner (Hrg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.–20. Jahrhundert, Zürich 1998.

von der Kontinuität in der Diskontinuität des sozialen Wandels<sup>10</sup> ist der in der Geistigen Landesverteidigung sich manifestierende Nationalismus als eine breite, politische Strömungen übergreifende Bewegung zu verstehen, die in einer Phase struktureller Krisen sowohl Neuorientierungen vornahm als auch das Bild einer kontinuierlichen gemeinsamen Geschichte entwarf. In dieser Konstruktion von Geschichte und kultureller, nationaler schweizerischer Identität spielte – wie andernorts auch – die christliche Religion eine gewichtige Rolle. Denn zum einen diente das Christentum und seine Geschichte in Teilen der Geistigen Landesverteidigung als ideologische Basis sowie als semantisches Reservoir. So erklärte der Basler Kirchenhistoriker Ernst Staehelin 1939 in seiner Rektoratsrede die Frage nach der christlichen Grundlage der schweizerischen Eidgenossenschaft für dringend geboten<sup>11</sup>. Durch diesen Rückbezug auf die christlichen Traditionen werden die für die Konstitution der Nation erforderlichen religiösen Symbole, die „eine emotional bindende starke Vergemeinschaftung erzeugen können“, evident. Die religiöse Semantik dient im modernen Nationalismus nämlich dazu, – so Friedrich Wilhelm Graf – „die emotionale Bindung des einzelnen an die Nation in den tiefsten Schichten seiner Seele zu verankern und die nationale Gemeinschaft als eine umfassend, auch innerlich bindende Heilsgemeinschaft zu stabilisieren“<sup>12</sup>. Die Rekonstruktion dieses Verhältnisses von Nationalismus und Religion bedarf einer über die bisherige historische Nationalismusforschung hinausgehende, erweiterte Perspektivierung durch eine religions- und konfessionsgeschichtlich sowie theologisch und religionswissenschaftlich informierte Nationalismusforschung<sup>13</sup>. Zu dieser semantischen und ideologischen Ebene tritt zum anderen die personelle: Zahlreiche reformierte und römisch-katholische Theologen<sup>14</sup> wirkten als Vordenker oder als Kritiker der Geistigen Landesverteidigung.

Im Folgenden werde ich zunächst anhand eines Beispiels aus der Welt des Sports in die soziale und geistige Atmosphäre der späten 1930er Jahre einführen. Daran anschließend beschreibe ich den Begriff Geistige Landesverteidigung, um danach exemplarisch das Verhältnis von Geistiger Landesverteidigung und reformierter Theologie darzustellen.

<sup>10</sup> So der Titel des Beitrags von Hansjörg Siegenthaler, Die Rede von der Kontinuität in der Diskontinuität sozialen Wandels. Das Beispiel der dreissiger Jahre, in: Sebastian Brändli – David Gugerli – Rudolf Jaun – Ulrich Pfister (Hrg.), Schweiz im Wandel. Studien zur neueren Gesellschaftsgeschichte, Festschrift für Rudolf Braun, Basel 1990, 419–434.

<sup>11</sup> Ernst Staehelin, Vom Ringen um die christliche Grundlage der schweizerischen Eidgenossenschaft seit der Geltung der Bundesverfassung 1874. Rektoratsrede gehalten am 17. November 1939, Basel 1939, 34f.

<sup>12</sup> So Friedrich Wilhelm Graf, Die Nation – von Gott „erfunden“? Zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: Krumeich – Lehmann, Gott (wie Anm. 2) 285–317, hier 305.

<sup>13</sup> Diese Forschungsperspektive formuliert völlig zurecht Graf, Nation (wie Anm. 12) 299 f.

<sup>14</sup> Zum deutschen protestantischen „Theologennationalismus“, der noch nicht im Zusammenhang erforscht wurde, siehe Graf, Nation (wie Anm. 12) 314–317.

## 2. Historischer Kontext: Die „Hirtenknaben“ schlagen „Großdeutschland“

Am 9. Juni 1938 besiegte die Schweizer Fußball-Nationalmannschaft mit dem kleinen weißen Kreuz auf der Brust in Paris bei der Weltmeisterschaft die „großdeutsche“ Mannschaft deutlich mit 4:2 und löste einen ausgelassenen und polemischen eidgenössischen Freudentaumel aus<sup>15</sup>. Dieses zunächst bloß als sympathische Reminiszenz der Schweizer Sportgeschichte erscheinende Ereignis bedeutete für das eidgenössische Selbstbewußtsein in Zeiten wirtschaftlicher und politischer Krisen einen enormen Zugewinn<sup>16</sup>. Die Berichte der schweizerischen Tagespresse vermittelten eindrücklich die öffentliche Meinung und die gesellschaftliche Stimmung sowie das Verhältnis zu Deutschland am Ende der 1930er Jahre in der Schweiz. In den Reportagen und Kommentaren der Tagespresse wird ein unverkennbarer Triumphalismus evident. Die Berichterstattungen erinnern teilweise an die Schilderung historischer eidgenössischer Schlachten und betonen den unbedingten, aufopferungsvollen und kollektiven Siegeswillen, mit dem die partiell überlegene Technik des Gegners überwunden worden sei<sup>17</sup>. So titelte beispielsweise die sozialistische „Basler Arbeiter-Zeitung“ überschwenglich und ein traditionelles Symbol schweizerischer Selbstdarstellung bemühend: „Die ‚Hirtenknaben‘ schlagen Großdeutschland“ und schilderte die Vorkommnisse in Basel: „Es war gestern abend überhaupt toll in den Straßen unserer Stadt. Der ganze Haß gegen das Dritte Reich kam zum Ausdruck. Daß der Unbesiegbartefimmel der braunen Bataillone auch nur beim Fußball gestoppt wurde, hat Genugtuung ausgelöst“<sup>18</sup>. Diese leidenschaftliche Reaktion spiegelt die Befindlichkeit der Schweizer Bevölkerung repräsentativ wider, die sich in den dreißiger Jahren – und zunehmend nach dem sogenannten „Anschluß“ Österreichs im März 1938 – durch das nationalsozialistische Deutschland bedroht gefühlt hatte. Die „Neue Zürcher Zeitung“ berichtete am 10. Juni 1938 in ihren Morgen-, Mittag- und Abendausgaben und sogar im politischen Teil über die sportliche Sensation. Sie widmete sich ausführlich den Gründen für den überraschenden Sieg<sup>19</sup>. Trotz eines 1:2 Pausenstandes und trotz der Dezimierung durch Verletzung auf nur 10 Spieler hätten sich die Eidgenossen nicht aufgegeben. Der Kommentator hob den unvergleichlichen Widerstandswillen und den „gesunden Kameradschaftsgeist“ der Schweizer Spieler hervor, welche „die deutsche Festung“ so lange berannt hätten, bis diese schließlich kapitulierte. Denn im Gegensatz zu den schematisch agierenden Deutschen hätten die Schweizer einen intelligenteren und interessanteren Fußball gespielt<sup>20</sup>. Der sportliche Triumph, so der Kommentar, zeige außer den moralischen weitere „Qualitäten der Nation“, wie beispielsweise „technisches Können, Schnelligkeit, planmäßiges

<sup>15</sup> Jaques Ducret, Das goldene Buch des Schweizer Fussballs, Lausanne 1994, 104.

<sup>16</sup> Siehe dazu die Berichte in der „Basler Arbeiter-Zeitung“ vom 10. 6. 1938.

<sup>17</sup> Siehe zum Beispiel die Basler Nachrichten, 10. Juni 1838, 2. Beilage zu Nr. 157.

<sup>18</sup> Basler Nachrichten (wie Anm. 17).

<sup>19</sup> Neue Zürcher Zeitung, Nr. 1034–1036, 10. 6. 1938.

<sup>20</sup> Neue Zürcher Zeitung, Nr. 1036, 10. 6. 1938.

Zusammenwirken, geistige Auffassung, physische und moralische Ausdauer“. Solche Kommentare unterstützten offensichtlich das schweizerische Bemühen, sich als eine wissenschaftlich und industriell fortschrittliche Nation zu präsentieren, die ein Jahr später in der Landesausstellung, der sogenannten „Landi“, inszeniert werden sollte<sup>21</sup>.

Diese Sportberichte sind Ausdruck der schweizerischen Mentalität in den späten 1930er Jahren. Unter Mentalitäten verstehe ich Vorstellungen oder „Ensemble unbewusster Schemata, verinnerlichter Prinzipien, die den Denkweisen einer bestimmten Zeit unabhängig vom gedachten Gegenstand ihre Einheitlichkeit verleihen“, mit denen eine soziale Gemeinschaft ihre Identität bestimmt, und die zur Regulierung des gemeinsamen Lebens beitragen. Eine funktionale Differenz zwischen Mentalität und Ideologie ist in diesem Kontext kaum erkennbar<sup>22</sup>. Diese Mentalitäten respektive Mentalitätssegmente entwickelten sich seit dem frühen 20. Jahrhundert – verallgemeinernd formuliert – in der Kontroverse von Modernität und Traditionalismus, im Spannungsfeld eines xenophoben Kleinstaatenkomplexes und des Ringens um internationale Anerkennung, im Widerstreit von nationalem Selbstbewußtsein, das sich gerne auf die schweizerische Tüchtigkeit berief, und bei der Suche nach Identität in Zeiten wirtschaftlicher und kultureller Krisen. Die Geistige Landesverteidigung knüpfte an diese Mentalitäten an.

### 3. Begriffsbeschreibung: „Geistige Landesverteidigung“

Die vorgestellten Sportberichte verfolgten offensiv nationale Interessen. Dabei greifen sie auf bekannte Motive eidgenössischer Selbstvergewisserung zurück und sind ein wesentlicher Ausdruck der Geistigen Landesverteidigung. Diese ging, frühere Ansätze aus den zwanziger Jahren aufgreifend, in den 1930er Jahren mit der Mobilisierung der militärischen Kräfte in der Schweiz einher und stellt eine komplexe Bewegung dar, die nicht mit dem Widerstand gegen den deutschen Nationalsozialismus gleichgesetzt werden darf. Diese Identifikation ist vielmehr „Bestandteil einer mythisierenden Erinnerung“<sup>23</sup>, welche die schweizerische Rezeption völkischer Argumentationsfiguren sowie die bewußte Anlehnung an die nationalsozialistische Ideologie in Teilen der Geistigen Landesverteidigung ausblendet.

Die Geistige Landesverteidigung als „intensive Selbstbesinnung auf das ‚Schweizerische‘ in Geschichte, Kultur und Politik“<sup>24</sup> konnte neben einer religiös-sozialen Ausrichtung, welche die genossenschaftlichen Traditionen

<sup>21</sup> Kenneth Angst und Alfred Cattani (Hrg.), *Die Landi. Vor 50 Jahren in Zürich*, Stäfa 1989.

<sup>22</sup> Theo Mäusli, *Jazz und Geistige Landesverteidigung*, Zürich 1995, 14.

<sup>23</sup> Ursula Amrein, „Ursprüngliches Gedankengut“. Das Fremde im Diskurs der Geistigen Landesverteidigung, in: Corina Caduff (Hrg.), *Figuren des Fremden in der Schweizer Literatur*, Zürich 1991, 130–152, hier 131.

<sup>24</sup> Mooser, *Landesverteidigung* (wie Anm. 9) 686.

der alten Eidgenossenschaft mit christlichen und humanistischen harmonisierte, auch in neokonservativer oder liberaler Stoßrichtung auftreten<sup>25</sup>. Sie fragte in einer Epoche<sup>26</sup>, in der durch politische und soziale Umbrüche in Europa Überzeugungen und Meinungen erschüttert und polarisiert worden waren, nach Gewissheiten und geistigen Fundamenten. Insofern formierte sie sich zunächst als ein offenes Konzept, welches – ohne präzise zu bestimmen, was das eigentlich Schweizerische sei – darauf zielte, das Schweizerische gegen Bedrohungen von außen zu schützen und zu bewahren.

Die offizielle Programmatik der Geistigen Landesverteidigung formulierte schließlich die „Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Organisation und die Aufgaben der schweizerischen Kulturwahrung und Kulturwerbung“ vom 9. Dezember 1938<sup>27</sup>. Diese später als „Magna Charta der Schweizer Kultur“ qualifizierte Verlautbarung war ein innen- wie außenpolitischer Ausdruck des „festen Willens zur nationalen Selbstbehauptung“<sup>28</sup>. Im Kampf gegen den Zeitgeist sollten die spezifischen Überzeugungen sowie der Glaube „an die erhaltende und schöpferische Kraft“ der Schweiz geweckt und dadurch ihre „geistige Widerstandskraft“ befestigt werden<sup>29</sup>. Die Schweiz wird dabei als ein innergesellschaftliche Trennungen und Differenzen überwindendes organisches Staatswesen verstanden<sup>30</sup>. Mit dieser Idee verbindet die „Botschaft“ „die Erkenntnis der grossen historischen Sendung des eidgenössischen Staatsgedankens und des schweizerischen Geistes für das zentrale Zusammenleben der europäischen Völker“<sup>31</sup>. Diese Idee und Sendung der sprachlich und ethnisch pluralen Schweiz zu begründen, war zunächst vor allem Aufgabe der Historiker<sup>32</sup>. Sie trugen, ebenso wie die Journalisten und zunehmend auch die Medien Radio und

<sup>25</sup> Mooser, Landesverteidigung (wie Anm. 9) 701.

<sup>26</sup> Zum folgenden siehe André Lasserre, Schweiz: Die dunklen Jahre. Öffentliche Meinung 1939–1945, Zürich 1992, 18–23. Zu den historischen Hintergründen siehe Hans Ulrich Jost, Bedrohung und Enge (1914–1945), in: Geschichte der Schweiz und der Schweizer (Studienausgabe in einem Band), Basel/Frankfurt a.M. 1986, 731–819; sowie Ulrich Gäbler, Schweiz, in: TRE 30 (1999), 682–712, hier 706 f.; Lukas Vischer – Lukas Schenker – Rudolf Dellsperger (Hrg.), Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, Freiburg (CH)/Basel 1994, 272–276.

<sup>27</sup> Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Organisation und die Aufgaben der schweizerischen Kulturwahrung und Kulturwerbung vom 9. Dezember 1938, in: Bundesblatt 90 (1938), Nr. 50, 14. 12. 1938, 985–1035.

<sup>28</sup> Botschaft (wie Anm. 27) 985.

<sup>29</sup> Botschaft (wie Anm. 27) 997 f. Dort heißt es im Abschnitt „Sinn und Sendung der Schweiz“ zur Aufgabe der Geistigen Landesverteidigung: „Diese Aufgabe besteht darin, in unserem eigenen Volke die geistigen Grundlagen der Schweizerischen Eidgenossenschaft, die geistige Eigenart unseres Landes und unseres Staates neu ins Bewusstsein zu rufen, den Glauben an die erhaltende und schöpferische Kraft unseres schweizerischen Geistes zu festigen und neu zu entflammen und dadurch die geistige Widerstandskraft unseres Volkes zu stählen.“

<sup>30</sup> Botschaft (wie Anm. 27) 997.

<sup>31</sup> Botschaft (wie Anm. 27) 998.

<sup>32</sup> Siehe dazu Lassarre, Schweiz (wie Anm. 26) 20–23.

„Schweizer Film“<sup>33</sup> zur Bewußtseinsbildung der Öffentlichkeit bei. Um der kulturellen Vielfalt in der Schweiz deutlichen Ausdruck zu verleihen, wurde 1938 das Rätoromanische als vierte Landessprache anerkannt. Doch auch Literatur<sup>34</sup> oder der Schweizer Schlager<sup>35</sup> wurden in den Dienst der Geistigen Landesverteidigung gestellt. Diese der Krisenbewältigung dienende Selbstbesinnung auf die eigenen Werte und Güter erwies sich häufig exkludierend und marginalisierend, wie es sich in der schweizerischen Asylpolitik oder im Verhältnis gegenüber den Juden zeigte<sup>36</sup>. Im Vollzug dieser Selbstreflexion ging der für den Schweizer Nationalismus wichtige Traditionalismus oft eine Verbindung mit dem Modernismus ein.

#### 4. Theologische Positionen: Zwischen Widerstand und Euphorie

Bei den Vorschlägen, welche die Botschaft des Bundesrates machte, fehlen bei der Nennung der kultur- und identitätsstiftenden Einrichtungen explizite Hinweise auf Religion und Theologie. Diesem bisher in der kirchengeschichtlichen Forschung vernachlässigten Aspekt der Geistigen Landesverteidigung widme ich mich nun im folgenden Teil, indem ich exemplarisch und chronologisch auf das Verhältnis von reformierter Theologie und Geistiger Landesverteidigung eingehe. Ich beginne mit den frühen 1930er Jahren.

Anlässlich des 400. Todestages von Huldrych Zwinglis veröffentlichte der Zürcher religiöse Sozialist Leonhard Ragaz (1868–1945) 1931 eine Gedenk-

<sup>33</sup> Werner Wider, *Der Schweizer Film 1929–1964. Die Schweiz als Ritual*, Bd. 1: Darstellung, Zürich 1981; zur Geistigen Landesverteidigung siehe 169–353.

<sup>34</sup> Martin Dahinden, *Das Schweizerbuch im Zeitalter von Nationalsozialismus und Geistiger Landesverteidigung*, Bern 1987. Die „Botschaft des Bundesrates“ (wie Anm. 27) 1001, erklärte: „Ein Jeremias Gotthelf ist so durch und durch schweizerisch, dass dieser Name allein schon genügen würde, um unsere Auffassung von der ausgesprochenen Eigenart des schweizerischen Geistes zu stützen.“

<sup>35</sup> Gabriela Schöb, „S muess scho e biz mee dehinder si“. Schweizer Schlager und geistige Landesverteidigung. Zusammenhänge zwischen Musik und einer Mentalität gewordenen Ideologie, Lizentiatsarbeit Universität Zürich 1994. Aufschlußreich ist auch die Rezeptionsgeschichte des Jazz in der Schweiz in den Jahren 1935 bis 1945, die von Theo Mäusli als Gegenposition der im Schlager offenkundig werdenden „Entwicklung des bornierten Schweizeriums“ beschrieben wird. Siehe dazu die Studie von Mäusli, *Jazz* (wie Anm. 22) 177. Ein illustres und typisches Beispiel für die Polemik gegen den Jazz bietet die „Eidgenössische Zeitung für Volk und Heimat“ Nr. 2, 22.6.1933, die sich darüber ereiferte, daß im Berner Rosengarten, einer Parkanlage, eine „schwarze Jazzkapelle“ spielte: „Also ein echt überseeisches Neger-Saxophongewimmer und ein bauchwindendes Jazzgeschraube im bernischen Rosengarten!“

<sup>36</sup> Die Fremdenpolizei beschloß bereits 1933, Verfolgungen aus rassischen Gründen nicht mehr anzuerkennen. Siehe dazu Amrein, *Gedankengut* (wie Anm. 23) 136; Hermann Kocher, *Schweizer Protestantismus und jüdische Flüchtlingsnot nach 1933. Traditionen und Neuaufrüchte*, in: *Judica* 42 (1986), 28–40; Aaron Kamis-Müller, *Antisemitismus in der Schweiz 1900–1930*, Zürich 1990. Der Chef der Fremdenpolizei Heinrich Rothmund erklärte 1938 zum strategischen Ziel, die „Verjudung“ der Schweiz zu verhindern, siehe Jost, *Bedrohung* (wie Anm. 26) 744.

rede mit dem Titel „Zwinglis Tod“<sup>37</sup>. Zwingli, der in zahlreichen Verlautbarungen, wie auch in der eben vorgestellten Bundesrätlichen, als Musterexempel schweizerischer Identität und Kultur präsentiert wird, diente auch Ragaz als Symbol für eine kultur- und gesellschaftspolitische Abhandlung. Ragaz hatte schon Ende der Zwanziger Jahre auf die drohenden Gefahren des aufkommenden Nationalsozialismus hingewiesen und präsentierte nun den Zürcher Reformator als unbequemen Mahner und Kritiker der Eidgenossenschaft, als Gesandten Gottes und als einen der größten Träger der Sache Gottes. Gegen das zeitgenössische, vor allem in Kreisen der Reformer und des Protestantenvereins verbreitete liberale, urbanisierte, ästhetisierte und harmonisierte Zwinglibild<sup>38</sup> hält Ragaz die Figur des Ungestümen und des Urwüchsigen entgegen, die er aus Elementen der Natur, vor allem der Alpen komponiert. Ragaz' Ausführungen münden konsequenterweise in die Bezeichnung Zwinglis als „stürmischer, leidenschaftlicher Prophet“, als Mann Gottes. Stärker als etwa Luther<sup>39</sup> sei Zwingli von der Not seines Volkes ausgegangen und habe die ökonomischen und moralischen Mißstände angegriffen, da er erkannt hatte, dass die göttliche Berufung der Eidgenossenschaft zu scheitern drohe. Diese Gefahr habe der Reformator abwenden wollen und die enge Beziehung zwischen Volk und Gott betont. So erweise sich Zwingli neben dem Propheten und Revolutionär auch als verdienstvoller Patriot<sup>40</sup>.

Zwingli wird bei Ragaz zu einem nationalen und moralischen Symbol sowie zum mythischen Helden des Prophetisch-Revolutionären. Er und seine Reformation stehen für die Idee der Freiheit und Demokratie. Es geht Ragaz also in seiner Gedenkrede um die patriotische Selbstvergewisserung der Schweiz dem lutherisch geprägten Deutschland gegenüber. In diesem Kontext wird Zwingli als der Luther überlegene Reformator

<sup>37</sup> Leonhard Ragaz, Zwinglis Tod, in: Neue Wege 25 (1931), 429–437; wieder abgedruckt in: Ruedi Brassel – Willy Spieler (Hrg.), Leonhard Ragaz, Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik. Texte von 1900–1945, Luzern 1995, 203–210. Siehe dazu Thomas K. Kuhn, Reformator – Prophet. Huldrych Zwingli und die nationale Bestimmung der Schweiz bei Leonhard Ragaz, in: Alfred Schindler – Hans Stickelberger (Hrg.), Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen, Bern/Berlin [u.a.] 2001, 471–482.

<sup>38</sup> Siehe beispielsweise August Baur, Zwinglis Theologie. Ihr Werden und ihr System, 2 Bde., Halle 1885–1889; Walther Köhler, Die neuere Zwingli-Forschung, in: ThR Nf 4 (1932), 329–369 (348–350).

<sup>39</sup> Zu Ragaz' ablehnender Haltung gegenüber Martin Luther und dem Luthertum siehe vor allem Leonhard Ragaz, Von den letzten Voraussetzungen der schweizerischen Unabhängigkeit, in: Wissen und Leben 9 (1916), 305–321 sowie 517–538. Die Deutung Luthers und des Luthertums durch Ragaz bedarf noch einer vertiefenden Untersuchung; weitere Hinweise finden sich bei Markus Mattmüller, Nachdenken auf dem Schlachtfeld von Kappel. Die Reformation als Zentrum der Schweizergeschichte bei Leonhard Ragaz, in: Michael Erbe u.a. (Hrg.), Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg, Mannheim 1996, 567–575, hier 570.

<sup>40</sup> Ragaz, Zwingli (wie Anm. 37) 434.

vorgeführt<sup>41</sup>. Ragaz' Zwinglirezeption dient damit einerseits der Legitimierung einer als Grundvoraussetzung der Geistigen Landesverteidigung verstandenen Gesellschafts- und Kulturkritik. Andererseits wird durch den Rückbezug auf den symbolisierten und inhaltlich verdichteten Zwingli die historische und politische Exklusivität der Schweiz manifestiert. Für den reformierten Theologen Ragaz leisteten eben nicht nur die sogenannten vorreformatorischen „alten Eidgenossen“<sup>42</sup>, sondern in hervorragender Weise der Zürcher Reformator einen wesentlichen Beitrag zur nationalen Identitätsfindung. Dabei verbindet Ragaz biblische Symbolik mit den gängigen Topoi des eidgenössischen identitätsrepräsentierenden Repertoires, zum Beispiel mit dem Gotthard, der – verstanden als Quelle der großen europäischen Ströme – für die schweizerische Identität eine zentrale Rolle spielt<sup>43</sup>. Aber er orientiert sich weniger an den eidgenössischen nationalen Mythen, sondern mehr theologisch an der Idee der Theokratie, das heißt an der religiös-sozialen Prämisse, in der politischen Gemeinschaft solle Gott zu seinem Recht kommen<sup>44</sup>. Ragaz' Beitrag leistet einen frühen föderalistisch-demokratischen und religiös-sozialen Beitrag zur nationalen Selbstbesinnung<sup>45</sup> und nimmt den althergebrachten Gedanken der providentiellen

<sup>41</sup> In seiner Schrift „Die Neue Schweiz. Ein Programm für Schweizer und solche, die es werden wollen“, Olten 1918, 91, verweist Ragaz ausführlich darauf. Die schweizerische Reformation bedeute die größte Leistung der Schweiz und habe weltgeschichtliche Bedeutung.

<sup>42</sup> Ragaz verweist in seinen Schriften immer wieder auf die mythischen Gestalten der eidgenössischen Frühgeschichte, die für das originär Schweizerische stehen.

<sup>43</sup> Doch bleibt Ragaz – wie schon andere vor ihm – nicht bei einer allein nach innen gerichteten Bestimmung der Schweiz stehen. Er hat vielmehr eine grösitere Eidgenossenschaft, den Völkerbund vor Augen.

<sup>44</sup> Ragaz, Zwingli (wie Anm. 37) 436.

<sup>45</sup> Schon 1917 hatte Ragaz in der ersten Auflage der „Neuen Schweiz“ die Bedeutung der schweizerischen Geschichte betont, welche die Seele des eidgenössischen Volkes ausmache. Die Reformation wird in diesem Zusammenhang zum Symbol der Freiheit. Siehe auch Guy P. Marchal, Die „Alten Eidgenossen“ im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewusstsein und in der Identitätsvorstellung der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jahrhundert, in: Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft, Bd. 2. Gesellschaft, Alltag, Geschichtsbild, Olten 1990, 309–403, hier 380. Wie wichtig Ragaz die nationale Erneuerung und Selbstbesinnung war, zeigt seine Reaktion auf die vor allem aus dem politischen Freisinn entstandene Zürcher Neue Front, die zwar ursprünglich politisch heterogen zusammengesetzt war, schließlich aber ins faschistische Lager brüschte. Ragaz erklärte, sich auf die frühe Phase der Neuen Front beziehend, in der Rubrik „Schweizerisches“ seiner Zeitschrift „Neue Wege“ 25 (1931), 353: „Eine in der Wüste der Geistesverlassenheit aufgrünende Oase ist die ‚Neue Front‘, eine Studentenbewegung, die in Zürich entstanden ist. [...] Mag sie sich auch zu keiner Partei verdichten und vergröbern, so wird sie als eine Gedankenwerkstatt doch große Bedeutung gewinnen können“. Zur Neuen Front siehe Beat Glaus, Die nationale Front. Eine Schweizer faschistische Bewegung 1930–1940, Zürich/Einsiedeln/Köln 1969, 37–70; Klaus-Dieter Zöberlein, Die Anfänge des deutsch-schweizerischen Frontismus, Meisenheim am Glan 1970; Walter Wolf, Faschismus in der Schweiz. Die Geschichte der Frontenbewegung in der deutschen Schweiz, 1930–1945, Zürich 1945, 107–112.

Bestimmung der Schweiz auf, um ihn vor dem Hintergrund neuer politischer und gesellschaftlicher Erfahrungen als Aufgabe für Europa zu interpretieren, bevor es im weiteren Verlauf der dreißiger Jahre wieder zu einer kontroversierteren Selbstbesinnung in der Schweiz kam.

Doch nicht nur im Lager der Religiösen Sozialisten, sondern auch bei den Vertretern des theologischen Liberalismus sind bereits in den frühen 1930er Jahren kritische Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus und damit implizit oder explizit Reflexionen auf die eigene schweizerische Identität zu finden. Hier sei beispielsweise der Berner Theologie-Professor Martin Werner (1887–1964)<sup>46</sup> genannt, der schon 1932 vor dem Nationalsozialismus und seinen Gefahren warnte. In seinen „Protestantischen Glossen zum Nationalsozialismus“ befürchtete er: „Da die neue Massenbewegung [des Nationalsozialismus] auch ein religiöses, jedenfalls ein kirchenpolitisches Programm vertritt, so wird zweifellos die künftige Entwicklung des deutschen Protestantismus (aber auch des deutschen Katholizismus) mehr oder weniger stark vom Nationalsozialismus beeinflußt werden. Speziell der deutsche Protestantismus erscheint zu einem nicht geringen Teil für den Nationalsozialismus gewonnen“, da dort Pfarrer den Nationalsozialismus als deutsche Freiheitsbewegung feierten<sup>47</sup>. Werner desavouiert den Nationalsozialismus als „chauvinistischen Nationalismus“ und „fanatischen Antisemitismus“ und fragt: „Was ist an diesem rassenbiologischen, völkischen Fanatismus, der ‚alle Juden und Viehhändler‘ enteignen will, das Christliche und speziell das Protestantische?“ und befürchtet eine Inkorporation der Kirchen in das „System des nationalsozialistischen Staatsabsolutismus als dienstbares Organ“<sup>48</sup>. Schließlich wendet sich Werner vehement gegen die Versuche, aus dem Christentum die jüdischen Traditionen auszumerzen, weil diese unabdingbar zu ihm gehörten. Werner und zahlreiche andere Autoren des „Schweizerischen Reformierten Volksblattes“ stellten in der Zusammenschau von politischem und theologischem Liberalismus immer wieder die Schweiz als Insel oder als Hort der Freiheit heraus<sup>49</sup>. Aus dieser Bestimmung der nationalen Identität erwuchs für Werner die primäre identitätsstiftende europäische Aufgabe der Schweiz.

<sup>46</sup> Zur Person siehe Francesco Sciuto (Hrg.), *Weg und Werk Martin Werners*, Bern 1968; Max U. Balsiger, *Martin Werner – unbekannter Theologe*, in: *Arbeitsblätter des Bundes für Freies Christentum* Nr. 16, Stuttgart 1989.

<sup>47</sup> *Schweizerisches Reformiertes Volksblatt* 24, 11.6.1932, 188–190, hier 188 f.

<sup>48</sup> *Schweizerisches Reformiertes Volksblatt* (wie Anm. 47), 189 f.

<sup>49</sup> So beispielsweise Eduard Platzhoff-Lejeune, *Christentum und Nationalismus*, in: *Schweizerisches Reformiertes Volksblatt* 13, 1. April 1933, 101–104, hier 104: „Bis dahin ist es an uns, die wir frei sind, dieses Erbe zu bewahren und zu mehren. Werden wir wirklich für eine Weile zu einer Insel des Liberalismus, auf die sich alle flüchten, die gern frische Luft atmen, sich frei bewegen und von Kant und Schiller noch etwas halten, so stehen wir vor einer großen, internationalen Aufgabe, die uns nicht klein und zaghaft finden soll.“

Allerdings gab es innerhalb des theologischen liberalen Lagers auch deutliche politische Differenzen. Ein exponierter Gegensatz zu Werner ist beispielsweise der Basler Pfarrer Hans Baur (1870–1937), der als Hauptschriftleiter des in Basel erscheinenden kirchlich-liberalen „Schweizerischen Protestanttenblattes“<sup>50</sup> fungierte. Baur war von 1911 bis 1937 einer der vier Pfarrer an der Leonhardskirche und ein Freund Albert Schweitzers. Der freisinnige Baur, von dem sich Ragaz beispielsweise deutlich distanzierte<sup>51</sup>, zählte politisch zu den Sympathisanten der sogenannten Frontisten und begrüßte die nationalsozialistische Machtergreifung. Die antidemokratische und sich ideologisch an Faschismus und Nationalsozialismus anlehrende 1933 konstituierte Nationale Front<sup>52</sup>, zu der Baur engeren Kontakt hatte, veröffentlichte in ihrem publizistischen Organ „Die Front“ einen Nachruf auf Baur und dankte für seine Unterstützung<sup>53</sup>. Baur pries den Nationalsozialis-

<sup>50</sup> Das „Schweizerische Protestanttenblatt“ ging zusammen mit dem Sankt Galler „Religiösen Volksblatt“ im „Schweizerischen Reformierten Volksblatt“ unter der Schriftleitung von Martin Werner auf. Siehe dazu Fritz Blaser, Bibliographie der Schweizer Presse mit Einschluß des Fürstentums Liechtenstein, Bd. 2, Basel 1958, 819.

<sup>51</sup> Über das Verhältnis von Ragaz zu Baur, das seit dem Ersten Weltkrieg vor allem wegen politischer Differenzen gespannt war, gibt eine Bemerkung aus einem Brief Ragazens an den Basler Eduard Thurneysen vom 4. Mai 1937 Aufschluß: „Aber, geehrtester Herr Pfarrer, Sie und Ihre theologischen Freunde sind halt nicht gewohnt, daß man gegen Sie die Waffen kehrt, die Sie selbst reichlich gegen andere brauchen. So tun Sie mich z. B. mit einem Hans Baur zusammen und merken vielleicht gar nicht, was für eine Beschimpfung das nun wirklich ist.“ Abgedruckt in: Hans Ulrich Jäger, Markus Mattmüller und Arthur Rich (Hrg.), Leonhard Ragaz in seinen Briefen, Bd. 3: 1933–1945, Zürich 1992, 113.

<sup>52</sup> Siehe dazu Glaus, Front (wie Anm. 45) 234, der Hans Baur als Beispiel für jene „Sympathisanten nennt, die zwar aus verschiedenen Gründen, nicht aktiv in der Front mitarbeiteten, ihr jedoch manchen Rückhalt boten“; ferner Heinz Büttler, „Wach auf, Schweizer Volk!“ Die Schweiz zwischen Frontismus, Verrat und Selbstbehauptung, 1914–1940, Gümlingen 1980.

<sup>53</sup> „Die Front“ erklärte in ihrer Ausgabe vom 10.12.1937: „In Basel ist ein Mann gestorben, der nicht nur im kirchlichen, sondern im öffentlichen Leben unserer Stadt eine hervorragende Rolle spielte. Nicht auf Grund irgend einer der vielen verlogenen Offizialitäten, sondern als markanter Charakter und als Alemann. Pfarrer Hans Baur entstammte einem zürcherischen Bauerngeschlecht, besaß die natürliche Musikalität jenes Stammes und in Verbindung mit diesem allgemein gewinnenden Zug eine seltene Frische des Geistes. Er gehörte zu denen, die im Alter nicht verkalken, sondern aufrichtig und klar die neuen Ziele der Zeit erkennen. Ueber Jakob Schaffner gingen seine Verbindungen zur Nationalen Front, und er hat der Basler Ortsgruppe im Stillen in der letzten Zeit noch manchen herzlichen Dienst erwiesen. Seine aufrichtigen Wünsche für das Gedeihen unserer Bewegung gaben uns in der Zeit schwersten Boykottes und der Saalsperre Mut und Kraft. Wer sich wie Baur stets ohne Rücksicht auf die ihn umgebende Flut falscher Verdächtigungen einfach durchsetzt und gegen alle Konjunktur die Stellung unseres Alemannentums und unserer reformierten Kirche überall verteidigt, wird Hochachtung und das beste Andenken in die Herzen der jungen Generation senken.“ Zu Jakob Schaffner siehe Christoph Siegrist, Der zerrissene Jakob Schaffner: überzeugter Nationalsozialist und Schweizer Patriot, in: Aram Mattioli (Hrg.), Intellektuelle von rechts. Ideologie und Politik in der Schweiz 1918–1939, Zürich 1995, 55–71.

mus in Frontstellung zur Sozialdemokratie als Auferstehung des 1838 in Genf gegründeten schweizerischen „Grütlivereins“<sup>54</sup>, der einst soziales Engagement mit Patriotismus verbunden hatte und als Vorläufer der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei gilt. Zudem wird Hitler als Förderer der vaterländischen Einheit, der Religion und der Kirchen verklärt und deutliches Verständnis für die Repressalien gegen die Juden in Deutschland aufgebracht<sup>55</sup>. Vor allem wegen seiner intendierten Austilgung des als bedrohlich empfundenen Fremden war der Nationalsozialismus für Baur auch eine schweizerische Angelegenheit: „Denn es ist unsere Sache, die hier in Frage steht. Nicht bloß, daß uns Deutschland den Albedruck des Bolschewismus von der Seele nimmt. Es zeigt uns den Weg zum rechten vaterländischen Sozialismus“<sup>56</sup>. Einblick in Baurs politisierende Theologie<sup>57</sup> gibt folgendes Beispiel: Baur wünschte der Schweiz Söhne, die sich für das Vaterland opferten. Den Dienst für die Heimat als das persönliche Opfer interpretiert Baur als Bußeistung für die Schuld, welche die jungen Männer als irrende Menschen auf sich geladen hätten<sup>58</sup>. Sie seien die „Nachfolger des größten Opfers der Menschheit“.

Auf der Basis einer theologisch freisinnigen Position wird bei Baur die geistige Erneuerung der Schweiz durch eine enge Anlehnung an das nationalsozialistische Deutschland, durch ein autoritäres Führerprinzip und durch einen religiös aufgeladenen Patriotismus propagiert. Mit diesem geht eine offensive gesellschaftliche und ökonomische Stigmatisierung und Ausgrenzung der Juden einher<sup>59</sup>. In Baurs Konzept der nationalen Erneuerung

<sup>54</sup> Hans Baur, Im neuen Deutschen Reich, in: Schweizerisches Protestantentenblatt 56 (1933), 165. Zum Grütliverein siehe Jakob Vogelsanger, Der Schweizerische Grütliverein, dessen Entstehung, Geschichte und Thätigkeit, St. Gallen 1883; Peter Gilg, Arbeiteremanzipation ohne Klassenkampf. Der Weg des schweizerischen Grütlivereins (1838–1925), in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 91, 20. 4. 1988, 23.

<sup>55</sup> Hans Baur, Israel, in: Schweizerisches Protestantentenblatt 56 (1933), 209–211; Erich Gruner, Die Arbeiter in der Schweiz, Bern 1968; Hermann Dommer – Erich Gruner, Arbeiterschaft und Wirtschaft in der Schweiz 1880–1914. Soziale Lage, Organisation und Kämpfe von Arbeitern und Unternehmern, politische Organisation und Sozialpolitik, Bd. 3: Entstehung und Entwicklung der schweizerischen Sozialdemokratie. Ihr Verhältnis zu Nation, Internationalismus, Bürgertum, Staat und Gesetzgebung, Politik und Kultur, Zürich 1988, 45–80.

<sup>56</sup> Baur, Reich (wie Anm. 54) 167.

<sup>57</sup> Über sein kritisches Verhältnis zum Alten Testament beispielsweise gibt Baur Auskunft in dem Artikel „Der Protestantismus auf dem Rückweg nach Rom“, in: Schweizerischen Protestantentenblatt 60 (1937), 307 f.

<sup>58</sup> Hans Baur, Zum 1. August, in: Schweizerisches Protestantentenblatt 56 (1933), 234: „Ja, wir wünschen der Schweiz auch fürder Söhne, die sich für die Heimat zu opfern bereit sind und damit all ihre Schuld zu büßen, die sie als irrende Menschen auf sich geladen. So lange wir diese Nachfolger des größten Opfers der Menschheit unter uns haben, muß uns nicht um leere Wohnungen bange sein.“

<sup>59</sup> „Wir Schweizer haben merkwürdig geschickt, unbewußt, das Kunststück fertig gebracht, sie [die Juden] in Schranken zu halten. Im Rat, im Gericht haben sie keine Stelle, sogar die Banken sind fast ohne Ausnahmen von Christen geleitet. So kommt uns die ganze Frage [gemeint ist die „Judenfrage“] weniger zum Bewußtsein. Wer aber die Vorgänge in Deutschland recht beurteilen will, muß denken, daß dort die ununterbrochene Bedrängnis seit Ausbruch des Weltkriegs den Widerstand lähmte und Zustände entstanden, die bei uns undenkbar sind.“ Baur, Israel (wie Anm. 55) 210.

spielen Pfarrer als besonders vaterländisch gesinnte Multiplikatoren eine entscheidende Rolle<sup>60</sup>.

Eine solche Rolle hatte der in Schönenberg (Kanton Zürich) tätige Pfarrer Erwin Joß (1898–1972) in exponierter Weise übernommen<sup>61</sup>. In der zunächst vor allem wirtschaftspolitisch interessierten Bewegung „Neue Schweiz“ übernahm der spätere Schaffhausener Grossrat Joß nach internen Richtungsstreitigkeiten die alleinige Führung und änderte den Kurs deutlich in Richtung Nationale Front. In der neuen Satzung von 1935 wurde eine markante Radikalisierung der „Neuen Schweiz“ evident<sup>62</sup>. Schließlich erhielt die Bewegung im Zuge ihrer Entdemokratisierung eine streng nach dem Führerprinzip aufgebaute Hierarchie. Da die Führungsqualitäten von Joß zunehmend kritisiert wurden, kam es schon 1936 zur Auflösung dieser Bewegung. Die „Neue Zürcher Zeitung“ kommentierte die Auflösung als Folge einer „konjunkturbedingten Abschwörung der liberalen Prinzipien durch die Führerschaft“<sup>63</sup>.

Anders als diese pro-deutsche Haltung äußerten sich sowohl die kirchlich-positive Richtung als auch die kirchliche Mitte in ihren publizistischen Medien zurückhaltender zu den politischen Verhältnissen. Die „Reformierte Schweizer Zeitung“<sup>64</sup> hingegen, das Organ der einen streng dogmatischen altprotestantischen Calvinismus vertretenden Zürcher „Vereinigung der Jungreformierten“<sup>65</sup>, nahm von einer theologisch und politisch äußerst rechten Position aus Anteil an den sozialen und kulturellen Entwicklungen. Ihr Ziel war eine kirchlich-theologische Erneuerung auf der Grundlage von Bibel und reformiertem Bekenntnis. Einer ihrer wichtigsten Wortführer und Mitarbeiter der „Reformierten Schweizer Zeitung“ war der Zürcher Pfarrer Rudolf Grob (1890–1982)<sup>66</sup>. Der als Pfarrerssohn in Diepoldsau (Kanton St. Gallen) geborene Theologe hatte in Basel und Marburg Theologie studiert

<sup>60</sup> Hans Baur, Der Eid, eine Gefahr für Staat und Kirche, in: Schweizerisches Protestantensblatt 60 (1937), 309.

<sup>61</sup> Joß war von 1940 an in Schaffhausen und seit 1944 an St. Peter in Basel Pfarrer und Feldprediger. Zur Person siehe Emanuel Dejung – Willy Wuhrmann (Hrg.), Zürcher Pfarrerbuch 1519–1952, Zürich 1953, 367; sowie den Nekrolog zum Jahrgang 1973 des Schweizerischen Pfarrer-Kalenders, in: Pfarrer-Kalender für die reformierte Schweiz 1973, Basel 1972, 16f.

<sup>62</sup> Neue Schweiz Nr. 14, 5. 4. 1935. Zur „Neuen Schweiz“ siehe Wolf, Faschismus (wie Anm. 45) 35–38.

<sup>63</sup> Neue Zürcher Zeitung, Nr. 247, 12. 2. 1936.

<sup>64</sup> Blaser, Bibliographie (wie Anm. 50) 919.

<sup>65</sup> Diese Gruppierung in der reformierten Kirche der Schweiz lehnte sich zum Teil an die neocalvinistische Theologie Abraham Kuypers (1837–1920) an und wollte eine Erneuerung von Kirche und Gesellschaft durch die bewusste Rückkehr zur altreformierten Tradition und bekämpfte den Liberalismus. Siehe dazu S. van der Linde, Abraham Kuyper, in: RGG 4 (1960), 191f.; Jan Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 2: Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997, 55f.

<sup>66</sup> Siehe dazu die schönfärberische Darstellung von Marianne Jehle-Wildberger, Die schweizerischen evangelischen Kirchen und der deutsche Kirchenkampf, 1933–1939, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 58, 10./11. 3. 1979, 67–68. Zur Person siehe den Nekrolog zum Jahrgang 1983 des Schweizerischen Pfarrer-Kalenders, in: Pfarrer-Kalender für die reformierte Schweiz 1983, Basel 1982, 16f.

und wurde 1913 Vikar, bevor er von 1915 bis 1953 als theologischer Direktor an der „Schweizerischen Anstalt für Epileptische“ in Zürich wirkte. Ferner gründete er das „Schweizerische Reformierte Diakonenhäus“ und galt als entschiedener Gegner des Sozialismus und der Gewerkschaften<sup>67</sup>. Er war Mitglied in rechtskonservativen Gruppierungen und gehört zu jenen politisierenden Theologen, die 1933 die Machtübernahme der Nazis begrüßten und zählte 1940 zu den Unterzeichnern der sogenannten „Eingabe der 200“<sup>68</sup>. Diese überaus deutschfreundliche und rechtswidrige „Eingabe“ von präzise 173 Personen beim Bundesrat forderte als Antwort auf konkrete deutsche Gesuche drastische zensorische und personelle Maßnahmen, die eine Gleichschaltung mit Nazideutschland bedeutet hätten. Sie zielte konkret auf die Ausschaltung und Eliminierung von politisch unerwünschten Politikern und Journalisten, sowie auf das Verbot einiger Presseorgane wie beispielsweise die „Basler Nationalzeitung“ oder die „Weltwoche“. Als sich Grob, nachdem der Bundesrat am 22. Januar 1946 die Namen der Unterzeichnenden publiziert hatte, vor der Zürcher Synode verantworten mußte und Mitglieder des Synode seinen Rücktritt forderten, wurde sein Engagement für die nationalsozialistische Ideologie zwar von Emil Brunner mit dem Hinweis getadelt, er habe in seiner Presse „Anschauungen gefährlichster Art“ vertreten. Aber dieses Urteil wurde durch das Votum Brunners, Grob sei eben „ein senkrechter Eidgenosse“ gewesen, relativiert<sup>69</sup>. Darum beantragte Brunner als Vertreter des Synodalvereins, auf Konsequenzen für Grob zu verzichten. Diesem Urteil schloß sich die Synode<sup>70</sup> an und unterließ somit eine Verurteilung von Grobs unverhohlem Antijudaismus und seiner nazifreundlichen Forderung nach einem Anschluss der „alemannischen Eidgenossen“<sup>71</sup> an den Kulturkreis des sprachverwandten Nachbarlandes.

Grob trat im sogenannten „Frontenfrühling“ 1933 dem am 28. Mai 1933 in Langenthal gegründeten nationalistischen „Bund für Volk und Heimat“ bei<sup>72</sup>. Diese dezidiert patriotisch ausgerichtete Bewegung, die in den Jahren

<sup>67</sup> Siehe dazu Christian Werner, Zwischen Korporatismus und Reaktion. Erneuerungsbewegungen und wirtschaftliche Pressure Groups in der Deutschschweiz 1928–1947, Diss. Universität Zürich (Ms.) 1998, 49–188.

<sup>68</sup> Die Eingabe, die am 15. 11. 1940 und am 12. 12. 1940 formuliert wurde, erschien in der Neuen Zürcher Zeitung, Nr. 119, 22. 1. 1946 und Nr. 136, 25. 1. 1946. Siehe dazu Wolf, Faschismus (wie Anm. 45) 44–46; ferner Gerhart Waeger, Die Sündenböcke der Schweiz. Die Zweihundert im Urteil der geschichtlichen Dokumente 1940–1946, Olten/Freiburg im Breisgau 1971.

<sup>69</sup> Siehe dazu: Protokoll der Kirchensynode des Kantons Zürich. Sechzehnte Amtsduauer. IX. Die Verhandlungen der außerordentlichen Versammlung vom 6. März 1946, Zürich 1946, 11–33, hier 21. Siehe dazu Marcus Urs Kaiser, Deutscher Kirchenkampf und Schweizer Öffentlichkeit in den Jahren 1933 und 1934, Zürich 1972, 204f., Anm. 29.

<sup>70</sup> Protokoll (wie Anm. 69) 31f.

<sup>71</sup> Rudolf Grob, An die Jugend von morgen. An die Herren von gestern, Zürich 1941, 48.

<sup>72</sup> Siehe dazu Wolf, Faschismus (wie Anm. 45) 38–41. Der Bund existierte nur bis 1936.

1933–1936 einmal wöchentlich die „Eidgenössische Zeitung für Volk und Heimat“<sup>73</sup> herausgab und zahlreiche einflußreiche Männer in ihren Reihen hatte, setzte sich in ihrem betont konservativ föderalistisch-demokratischen Selbstverständnis programmatisch und methodisch von der Nationalen Front und von totalitären Ideologien ab<sup>74</sup>, obwohl einige seiner Mitglieder – wie beispielsweise Rudolf Grob – durchaus Sympathien für den deutschen Nationalsozialismus hegten<sup>75</sup>. Das Ziel des „Bundes“, der „die vaterlandstreuen Bürger der Schweizerischen Eidgenossenschaft zu gemeinsamer politischer Arbeit und zum Kampf für eine gesunde, volksverbundene nationale Politik“ zu sammeln trachtete, formulierte seine Satzung<sup>76</sup> als „Erneuerung der vaterländischen Gesinnung“ sowie als „Verantwortung des Menschen gegenüber der göttlichen Weltordnung“. Man er strebte die „Erhaltung der christlichen Kultur“ und der „unverfälschten geschichtlichen und heimatlich-kulturellen Traditionen und der sprachlichen Eigenarten schweizerischen Volkstums auf der Grundlage der demokratisch-föderalistischen Staatsform“. Der „Bund“ wollte sich schließlich einsetzen für „Freiheit und Verantwortung innerhalb der organischen Lebensordnung des Volksaufbaues: Familie, religiöse Gemeinschaft, Schule, Beruf und Berufsstand“<sup>77</sup>. Er beabsichtigte, das Privateigentum und die freien Berufe zu schützen und bekämpfte deshalb Materialismus, Marxismus, Bolschewismus und Antimilitarismus. Aber auch die „staats- und volksfeindliche Tätigkeit der Gewerkschaften“ sowie die „Entartung des Parlamentarismus“, der „Staatssozialismus, Zentralismus und Etatismus“ wurden im Kontext einer „kapitalgebundenen Interessenpolitik“<sup>78</sup> heftig angegriffen. Doch schon drei Jahre nach seiner Gründung löste sich der „Bund“ wieder auf, denn es war ihm nicht gelungen, als Sammelbecken schweizerischer Patrioten zu reüssieren.

Im Jahr 1934 später veröffentlichte Grob – gewissermaßen als Explikation der Satzung des „Bundes“ – die Schrift „Zwischen Marxismus und Faschismus.“<sup>79</sup>. Sie zeigt wie die ebenfalls 1934 erschienene Publikation „Der Bund der Eidgenossen ein Wagnis des Glaubens“<sup>80</sup> eine autoritär-

<sup>73</sup> Blaser, Bibliographie (wie Anm. 50) 1177f.

<sup>74</sup> Eidgenössische Zeitung Nr. 27, 14. 12. 1933.

<sup>75</sup> Ein weiteres Beispiel ist Walter Willi, Besinnung über das Schicksal der Schweiz, Bern 1934.

<sup>76</sup> Abgedruckt in: Eidgenössische Zeitung Nr. 1, 5. 6. 1933.

<sup>77</sup> Eidgenössische Zeitung Nr. 1, 5. 6. 1933. Das Anliegen des Bundes unterstützte mit mehreren Publikationen auch der Berner Herausgeber der „Schweizer Mittelpresse, Samuel Haas (1891–1952). Siehe Samuel Haas, Was will der Bund für Volk und Heimat?, Bern/Zürich 1933; ders., Unser Freiheitskampf für Volk und Heimat, Zürich 1933; ders., Kirche und neue Gesinnung, Bern 1934.

<sup>78</sup> Wolf, Faschismus (wie Anm. 45) 40.

<sup>79</sup> Rudolf Grob, Zwischen Marxismus und Faschismus. Für die Freiheit der Eidgenossenschaft, Zürich [1934]. Diese Programmschrift schenkte Ernst Staehelin im Jahr ihres Erscheinens der Basler Kirchenbibliothek. Diese Tatsache deutet auf eine breitere Akzeptanz von Grobs Gedanken unter kirchlichen und universitären Theologen hin.

<sup>80</sup> Rudolf Grob, Der Bund der Eidgenossen, ein Wagnis des Glaubens, Luzern 1934.

konservative Haltung des Zürcher Pfarrers. Gegen die totalitären Weltanschauungen des Faschismus und des Marxismus insbesondere, den Grob vor allem als zerstörerische „jüdische Ideologie“ beschrieb, stellt er in der von ihm als „politische Zeitenwende“ interpretierten Gegenwart den eidgenössischen Bundesgedanken und die Verfassungspräambel „Im Namen Gottes des Allmächtigen“. Sein zentrales politisch-theologisches Credo lautet: Die Eidgenossenschaft steht unter dem „Machtschutz Gottes“ und hat von Gottes Vorsehung in Europa die besondere Aufgabe erhalten, der Vielfalt in der Einheit Raum zu gewähren. Diese geforderte Vielfalt wurde aber häufig im Zuge der nationalen Identitätssicherung zugunsten der Einheit geopfert wie viele einer Verfallstheorie verpflichteten gesellschafts- und kulturkritischen Zeitungsbeiträge Grobs erweisen.

Als Mitglied des „Bundes für Volk und Heimat“ ging es Grob darum, „die Vorbedingungen zu schaffen zu einer Einheit der schweizerischen vaterländischen Politik auf dem Boden der christlichen Weltanschauung und unbeugsamer politischer Grundsätzlichkeit, auf dem Boden der Freiheit und eiserner Disziplin, in unverbrüchlicher gegenseitiger Kameradschaft und Treue“<sup>81</sup>. Dieser als Anerkennung der göttlichen Ordnungen<sup>82</sup> nicht weiter explizierte Glaube ist ein an den Schöpfungsordnungen orientiertes theologisches Konzept, das sich als normierender Diskurs sozial- und kulturpolitisch reaktionär gestaltet und zu einem hohen sozialen und kulturellen Anpassungsdruck führen wollte<sup>83</sup>. So lehnte Grob beispielsweise das politische Frauenstimmrecht ab, weil es dem „naturgegebenen innersten Wesen der Frau und damit ihrer Ehre“ widerspreche<sup>84</sup>. In kulturkritischer Hinsicht erklärte er: „Aller volks- und sittenzersetzende Schund, der unter dem Deckmantel der Kunst auftritt, ist abzulehnen (Miß-Switzerland, Jazzmusik, Schauerfilme)“<sup>85</sup>. Die intendierte Freiheit ist in dieser Konzeption keine Freiheit auf Grund einer allgemeinen Menschheitsreligion oder eines humanistischen Toleranzgedankens, also keine Freiheit für welche die Chiffre „1848“<sup>86</sup> steht, sondern eine voraufklärerisch mythologisch begründete Freiheit, die – auf den Mythos „1291“<sup>87</sup> rekurrierend – aus der Spannung zwischen dem Eid, den die Stände dem Bund der Eidgenossen geschworen hatten, und der Treue zur eigenen Konfession entstanden war<sup>88</sup>. Der Bundesstaat von 1848/1874 wird in diesem Geschichtsentwurf als Bruch

<sup>81</sup> Grob, Marxismus (wie Anm. 79) 40.

<sup>82</sup> Grob, Bund (wie Anm. 80) 81.

<sup>83</sup> So Grob in der Rubrik „Aus dem Schweizerland“ der Reformierten Schweizer Zeitung, Nr. 15, 28. 8. 1936.

<sup>84</sup> Grob, Marxismus (wie Anm. 79) 31.

<sup>85</sup> Grob, Marxismus (wie Anm. 79) 32. Zum Jazz in der Schweiz der dreißiger Jahre siehe die Mäusli, Jazz (wie Anm. 22).

<sup>86</sup> Zur positiven Würdigung der Bundesverfassung von 1848 siehe Grob, Bund (wie Anm. 80) 57 f.

<sup>87</sup> Kreis verweist darauf, daß die an den Brief von 1291 geknüpfte Gründungsvorstellung jüngeren Datums ist und erst 1891 Jahren offiziellisiert wurde. Das Dokument wurde erst im 18. Jahrhundert wiederentdeckt; Kreis, Mythos (wie Anm. 8) 11–60.

<sup>88</sup> Siehe Grob, Bund (wie Anm. 80) 33.

der eigentlichen Tradition verstanden<sup>89</sup>. Zu diesem auf historische Kontinuität bedachten und darum mythologisch begründeten Freiheitsgedanken, der bezeichnenderweise nicht auf die schweizerische Reformation zurückgreift, tritt der Föderalismus als weiteres schweizerisches Charakteristikum. Die ihm essentiell innenwohnende Spannung kann für Grob nur durch die christliche Weltanschauung ausgehalten und produktiv umgesetzt werden<sup>90</sup>. Der staatstragende Gedanke des Föderalismus hat nun aber für den Jungreformierten Grob erhebliche Konsequenzen. Auch wenn er sich persönlich dem reformierten Bekenntnis verpflichtet weiß, kann Grob im Interesse des eidgenössischen Staates nur von einem allgemeinen, nicht weiter spezifizierten oder konfessionell qualifizierten Christentum sprechen. Das in der Verfassungspräambel verankerte Bekenntnis wird konfessionsübergreifend zur Legitimation einer föderalistischen, autoritären Demokratie<sup>91</sup>. In Grobs Konzeption wird ersichtlich, daß die mit der Modernisierung einhergehende soziale und politische Dynamisierung zur Historisierung in antiliberaler Perspektive führt. Die Traditionen, für welche die sogenannten Alten Eidgenossen standen, werden bei Grob theologisiert und der eidgenössische Bund als „Zeichen des christlichen Glaubens“ propagiert<sup>92</sup>. Grob entwirft in seinen nicht primär theologischen Publikationen unter Bezugnahme auf die vormoderne Vergangenheit und die Vorstellung einer ungebrochenen Christlichkeit eine konfessionsneutrale zivilreligiöse Basis für eine Schweiz, die den Föderalismus verschiedener Kulturreiche ermöglicht<sup>93</sup>. Diese gemeinsame religiöse Basis beschreibt Grob folgendermaßen: „Aus innerer Ueberzeugung zum Wappen unseres Landes zu stehen, dem christlichen Zeichen des Kreuzes, dem Bundeszeichen der tiefsten Solidarität und dem Zeichen des freiwilligsten Gehorsams gegenüber dem Gebot des Höchsten“<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> Marchal, Eidgenossen (wie Anm. 45) 381.

<sup>90</sup> Rudolf Grob in der Rubrik „Aus dem Schweizerland“, in: Reformierte Schweizer Zeitung, Nr. 52, 25. 12. 1936.

<sup>91</sup> In seiner Schrift „An die Jugend von morgen“ aus dem Jahr 1941 (wie Anm. 71), also im Jahr nach der „Eingabe der 200“ radikalierte Grob seine Aussagen. Augenfälliger Ausdruck dieser Radikalisierung ist sein explizites Schweigen über den Nationalsozialismus. Grund seiner verschärften Ausführungen dürfte das Bewußtsein, „an der Schwelle der entscheidensten Übergangszeiten des Abendlandes“ zu leben, sein. In dieser Übergangszeit, in diesem optimistischen Zukunftsdrängen kann es für Grob nur den alle Eidgenossen umfassenden und bewegenden Glauben geben, „zu dem sich die Vorfahren als Eidgenossen und als Glieder des christlichen Abendlandes bekannt haben.“ Grob, Jugend (wie Anm. 71) 39–50.

<sup>92</sup> „Im Glauben an diese Treue Gottes, im Glauben an das Kreuz des Erlösers wagten es die zuerst so klug berechnenden Bergbauern, bedingungslos ihr Blut für den Bund zu verpfänden. Aus dem Wahnglauben an die menschlichen Sicherheiten, die unser Volksleben wie mit einem Narrengewand umgeben, rettet uns in die Freiheit des Bundes allein der Glaube an das Kreuz des Herrn, in dem Gott seinen Bund mit uns geschlossen hat.“ Grob, Zum 1. August 1934, Reformierte Schweizer Zeitung, Nr. 30, 27. Juli 1934.

<sup>93</sup> Grob, Marxismus (wie Anm. 79) 22.

<sup>94</sup> Grob, Marxismus (wie Anm. 79) 25. Diesen Gedanken führte er u.a. in einer Besinnung anlässlich des Schweizer Nationalfeiertages zum 1. August 1937 in der Rubrik „Aus dem Schweizerland“ der „Reformierten Schweizer Zeitung“ Nr. 31, 30. 7. 1937, aus: „Der verborgene Grund des äußerlen, sichtbaren und vergänglichen Bundes der

Damit entsprach Grob der autoritären Mentalität in Teilen der politischen und gesellschaftlichen Elite, welche die Idee eines „christlich“ basierten Ordnungsstaates oder einer autoritären „Demokratie“<sup>95</sup> verfolgten. Führerprinzip und demokratisches Ideal stellen in diesen Konzeptionen keine wirklichen Gegensätze dar, sondern unter Rückbezug auf Zwingli oder Nikolaus von der Flüe heißt es, diese seien „charakteristisch und eigentlich symbolisch für schweizerisches Führertum“<sup>96</sup>. Die von der Autorität Gottes abgeleitete Staatsauffassung unterschied sich erkennbar von der frontistischen, die sich an Deutschland anlehnd säkular-totalitär begründete.

Die Betonung einer allgemeinen Christlichkeit des Staates, wie sie bei Grob evident wurde, gehört zu den Essentials der Geistigen Landesverteidigung. Auch der katholische Bundesrat Philipp Etter (1891–1977)<sup>97</sup> propagierte das gemeinsame „christliche Geistesgut“ und die Verteidigung des christlichen Antlitzes der Schweiz<sup>98</sup>. Etters neuer Konservatismus, der

---

Eidgenossen liegt in dem ewigen Bund, den Gott mit den Menschen geschlossen hat. [...] Und dieser Bund geht weit über alles ängstliche Verlangen nach menschlichen Sicherheiten hinaus. Er besteht in abgrundtiefer Treue Gottes mit den Menschen, die den Eid verachtet und den Bund gebrochen haben. [...] So wird aus dem Bund der Eidgenossenschaft, der unsere politische Gemeinschaft zusammenschließen sollte, ein gewinnbringender Verband gemacht; und damit wird der Eid verachtet und der Bund gebrochen. [...] Und so zerstörend die Sünde des Menschen auf die vergängliche politische Gemeinschaft des eidgenössischen Bundes einwirkt, so aufbauend, heilend und erneuernd wirkt der Glaube an den ewigen Bund Gottes auf die vergängliche Eidgenossenschaft hier auf Erden. Es geht hier nicht um die Kunst, allen möglichen menschlichen Tiefsinn in unsere politische Verfassung hineinzutragen. Es geht schlechthin um die innerste Kraft und den Bestand unserer Eidgenossenschaft. [...] An die Wurzel all dieser zerstörenden Mächte greift keine Begeisterung für die Kreuzesfahne der Eidgenossenschaft, sondern allein der Glaube an das Kreuz des Gottessohnes, in dem Gott den ewigen Bund mit uns geschlossen hat. [...] Aus dem Glauben an den ewigen Bund Gottes wachsen die unüberwindlichen Kräfte zur Erhaltung und zum Schutz des eidgenössischen Bundes. [...] Wenn aber aus dem Glauben an das Kreuz des Gottessohnes ein neuer Glaubensgehorsam zur Wahrung des eidgenössischen Kreuzes aufwächst, dann zerschellen an diesem Bund die geistigen und weltlichen Großmächte, die unseren Bund bedrohen, und der Kampf wird zur Quelle der Erneuerung.“

<sup>95</sup> Siehe dazu Wolf, Faschismus (wie Anm. 45) 183–193.

<sup>96</sup> Max Huber, Vom Wesen und Sinn des schweizerischen Staates. Vortrag gehalten am 19. Februar 1934 vor der Zürcher Studentenschaft, in: ders., Heimat und Tradition, Gesammelte Aufsätze, Zürich 1947, 35–83, hier 78.

<sup>97</sup> Josef Widmer, Philipp Etter (1891–1977), in: Urs Altermatt (Hrg.), Die Schweizer Bundesräte. Ein biographisches Lexikon, Zürich/München 1991, 389–394; Georg Kreis, Philipp Etter – „voll auf eidgenössischem Boden“, in: Aram Mattioli (Hrg.), Intellektuelle von rechts. Ideologie und Politik in der Schweiz 1918–1939, Zürich 1995, 201–217.

<sup>98</sup> Siehe beispielsweise: Philipp Etter, Die vaterländische Erneuerung und wir, Zug 1933; ders., Sinn der Landesverteidigung. Ansprache von Bundesrat Philipp Etter zur Eröffnung der Zürcher Hochschulwoche für die Landesverteidigung am 11. Mai 1936 in der Eidgenössischen Technischen Hochschule, Aarau 1936; ders., Reden an das Schweizer Volk gehalten im Jahre 1939, Zürich 1939.

ebenso wie Grob im Anschluß Gonzague de Reynold (1880–1970)<sup>99</sup> eine umfassende Kritik der Moderne vornahm und die „wesentlichen Prozesse der Modernisierung seit dem späten 19. Jahrhundert [...] als Destruktion von Ordnung und Werten“ deutete<sup>100</sup>, ging schließlich in die Botschaft des Bundesrates aus dem Jahr 1938 ein, die unter der Federführung Etters entstanden war<sup>101</sup>.

Neun Tage vor dieser Bundesbotschaft und gut drei Wochen nach dem Judenpogrom in Deutschland hatte Karl Barth am 5. Dezember 1938 vor der Versammlung des Schweizerischen Hilfswerks für die Bekennende Kirche in Deutschland im Zürcher Quartier Wipkingen einen Vortrag gehalten, der 1939 unter dem Titel „Die Kirche und die politische Frage von heute“ erschien<sup>102</sup>. Hinter Barth lagen heftige Auseinandersetzungen mit zahlreichen Schweizer Theologen – auch mit Grob<sup>103</sup> – über die Frage, welche Bedeutung der deutsche Kirchenkampf für die Schweizer Kirchen habe. In Wipkingen fragte Barth danach, ob der Nationalsozialismus bloß eine rein deutsche Angelegenheit sei, oder nicht doch auch zukünftig die Lebensform Europas und somit gleichfalls der Schweiz sein könne<sup>104</sup>. Barth malte die Bedrohung durch das nationalsozialistische Deutschland sowie die Gefahr seiner „Vitalität oder Dämonie“, von denen schon Teile der Schweiz ergriffen seien, drastisch aus<sup>105</sup>. Damit attackierte Barth nicht die nationalistischen Fronten, sondern insbesondere Zeitgenossen wie Grob. In diesem Zusammenhang verurteilte Barth auch das „unter dem Titel der ‚geistigen Landesverteidigung‘ ersonnene Spottgebilde eines neuen helvetischen Nationalismus (mit dazu gehörigem ‚bodenständigen Antisemitismus‘)“<sup>106</sup>. Hier nimmt Barth die neokonservative Sicht der Geistigen Landesverteidigung kritisch in den Blick und verlangt sowohl von den Schweizerischen Kirchen als auch von der Bekennenden Kirche in Deutschland die Aufgabe ihrer vermeintlich neutralen Haltung und eine eindeutige antinationalsozialistische Stellungnahme, da diese Diktatur mit ihrer gen Himmel schreienden „antisemitischen

<sup>99</sup> Reynold de Gonzague war seit 1932 Professor für Literatur und Kulturgeschichte der romanischen Sprachen an der Universität Freiburg i. Ue. Zur Person siehe Aram Mattioli, Zwischen Demokratie und totalitärer Diktatur. Gonzague de Reynold und die Tradition der autoritären Rechten in der Schweiz, Zürich 1994; Urs Altermatt und Martin Pfister, Gonzague de Reynold. Gegen den Rassenantisemitismus und gegen die Juden, in: ZSKG 92 (1998), 91–106.

<sup>100</sup> Mooser, Landesverteidigung (wie Anm. 9) 691.

<sup>101</sup> Zur „Botschaft“ siehe oben Anm. 27.

<sup>102</sup> Zollikon 1939. Siehe dazu den Bericht in KBRS 95 (1939), 117–120

<sup>103</sup> Eberhard Busch (Hrg.), Karl Barth – Emil Brunner, Briefwechsel 1916–1966, Zürich 2000, 91. Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1986, 289. Auch Barths Freund Thurneyesen stand Grob sehr kritisch gegenüber; siehe seinen Brief an Barth, 1.7.1935, in: Caren Aligner (Hrg.), Karl Barth – Eduard Thurneyesen Briefwechsel, Bd. 3: 1930–1935, Zürich 2000, 915.

<sup>104</sup> Karl Barth, Die Kirche und die politische Frage von heute, Zollikon 1939, 14.

<sup>105</sup> Barth, Kirche (wie Anm. 104) 15.

<sup>106</sup> Barth, Kirche (wie Anm. 104) 16.

Pest“<sup>107</sup> vor die Gottes- und die Glaubensfrage stelle<sup>108</sup>. Der Nationalsozialismus ist für Barth nämlich nicht nur ein „politisches Experiment“, sondern auch eine „religiöse Heilsanstalt“<sup>109</sup> und damit eine antichristliche Gegenkirche, welche die reformierten Schweizer Kirchen gefährde. Barth fordert darum in seinem Vortrag die Erhaltung respektive die Wiederherstellung der Kirchen und der „schweizerischen Staats- und Lebensform“ sowie eine politische Entscheidung der Kirchen. Barths Votum ist eine nachdrückliche Warnung gegenüber dem impliziten wie expliziten nationalsozialistischen Einfluß in der Schweiz, die 1940 durch die „Eingabe der Zweihundert“ in ihrer Aktualität und Weitsicht bestätigt wurde. Sein Aufruf zu Gebet und politischer Aktion blieb allerdings nicht unwidersprochen. Die Zürcher theologische Arbeitsgemeinschaft beispielsweise lehnte eindeutige Stellungnahmen mit dem Hinweis ab, die Kirche solle sich nicht als „moralische Wächterin“ in die „politische Abwehrfront“ gegeben und so selber zu der von Barth kritisierten nationalen Geistigen Landesverteidigung beitragen<sup>110</sup>.

Barths ambivalente, wie sie etwa durch seine Begeisterung für die „Land“ evident wurde, aber tendenziell doch kritische Haltung der Geistigen Landesverteidigung gegenüber, teilte sein Kollege Emil Brunner (1889–1966)<sup>111</sup> nicht. Der Zürcher Professor für Systematische und Praktische Theologie veröffentlichte 1939 vielmehr eine kleine, unscheinbare Broschur, die – neben weiteren Publikationen – einen expliziten Beitrag des Theologen Brunner zur Geistigen Landesverteidigung bietet. Der Traktat „Schweizerfreiheit und Gottesherrschaft“ erschien als erster Band der Reihe „Im Dienst unserer Heimat“<sup>112</sup>, dem Ernst Staehelins Rede auf dem Münsterplatz zum 1. August 1940 folgte<sup>113</sup>. Diese Reihe wollte, so nennt es die redaktionelle Vorbemerkung, „helfen, gute, schweizerische und sehr preiswerte Literatur für die Wehrmänner im Felde und die Angehörigen, die daheim im Alltagsleben treu ihre Pflicht erfüllen zu verbreiten“<sup>114</sup>. Emil Brunner hatte also die Aufgabe übernommen, als Theologe ein „Werk echt eidgenössischer Gesinnung“ und damit einen Beitrag zur Geistigen Landes-

<sup>107</sup> Barth, Kirche (wie Anm. 104) 32.

<sup>108</sup> Barth, Kirche (wie Anm. 104) 24.

<sup>109</sup> Barth, Kirche (wie Anm. 104) 26.

<sup>110</sup> KBRS 95 (1939), 120.

<sup>111</sup> Zur Person siehe Christoph Schwöbel, Emil Brunner, in: RGG 1 (4<sup>1998</sup>), 1801 f. Friedrich Lohmann, Emil Brunner, in: Markus Vinzent (Hrg.), Metzler Lexikon christlicher Denker. Stuttgart/Weimar 2000, 127; Horst Beintker, Emil Brunner, in: TRE 7 (1981), 236–242; eine autobiographische Skizze, in: Reformation 12 (1963), 630–646.

<sup>112</sup> Emil Brunner, Schweizerfreiheit und Gottesherrschaft. Zürich 1939. Siehe dazu Ulrich Gäbler, Die Schweizer – ein „Auserwähltes Volk“?, in: Heiko A. Oberman, Ernst Säxer, Alfred Schindler und Heinzipeter Stucki (Hrg.), Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag. Bd. 1, Zürich 1992, 143–155, hier 153 f.

<sup>113</sup> Ernst Staehelin, Im Namen Gottes des Allmächtigen. Rede, gehalten auf dem Münsterplatz in Basel, am 1. August 1940, Zürich 1940.

<sup>114</sup> So die redaktionelle Vorbemerkung in Brunner, Schweizerfreiheit (wie Anm. 112) 2.

verteidigung zu leisten. Dazu bot Brunner das zeitgenössische Repertoire nationaler Identitätsstiftender Symbolik auf wie beispielsweise die erfolgreichen mittelalterlichen Schlachten (Morgarten<sup>115</sup>, Sempach<sup>116</sup> und Murten<sup>117</sup>) oder die eidgenössischen Helden Nikolaus von der Flüe, Huldrych Zwingli, Heinrich Pestalozzi und Henry Dunant<sup>118</sup>. Im gleichen Jahr erschien von Brunner ein weiterer Text, der sich der Geistigen Landesverteidigung verpflichtet wußte. Als erstes Heft der von ihm herausgegebenen „Tornister-Bibliothek“ veröffentlichte er eine „Eiserne Ration“, in der er geradezu populistisch formuliert: „Wer nicht sein Vaterland lieb hat [...] ist kein guter Christ. Und wer nicht weiß, daß Ehrfurcht vor Gott die Grundlage aller staatlichen Ordnung ist, ist kein rechter Schweizer“<sup>119</sup>. Den Zusammenhang dieser beiden Behauptungen will Brunner in seiner patriotischen Erbauungsschrift nachzeichnen und religiös begründen.

Der Text „Schweizerfreiheit und Gottesherrschaft“, wurde nach dem deutschen Überfall auf Polen als Rede für die schweizerische Landesausstellung geschrieben. Dort sprach Brunner am dritten Septembersonntag 1939 anlässlich des eidgenössischen Dank-, Buß- und Bettages<sup>120</sup>. Brunner hob gegen den deutschen Rassenwahn und die nationalsozialistische Gleichschaltungspolitik, den inneren Pluralismus der Schweiz, die föderalistischen Strukturen, die Freiheit, die Solidarität über Sprachbarrieren hinweg und die Begründung des Staatswesens auf den göttlichen Geboten und im Gottvertrauen hervor. Die Freiheit der Eidgenossen, die Staatsform sowie die Geographie des von den Alpen geprägten Landes werden von Brunner immer wieder als „Geschenk Gottes“<sup>121</sup> oder als Ergebnis der göttlichen Providenz interpretiert. Damit steht Brunner in einer alten Tradition, die sich bis auf Zwingli zurückführen läßt und dann vor allem im Verlauf der patriotischen Bewegung in der Epoche der Aufklärung und bei Ragaz zum Tragen kam. Die Schweiz ist nicht bloß ein beliebiger Bund von Kantonen, sondern ein Bund, der vor und durch Gott geschlossen worden sei. Dieser Bund nehme – so Brunners sozialethische Folgerung – seine Bundesgenossen in die Pflicht. Darum erklärt Brunner: „Die Schweiz ist keine Naturtatsache wie andere Länder, sondern eine moralische Tatsache, beruhend auf dem

<sup>115</sup> Bewegliche Fußtruppen von Hirten und Bauern besiegten am Fuße des Morgarten 1315 die Truppen von Herzog Leopold von Österreich. Zur Rolle dieser Schlacht in der Schweizergeschichte s. Maria Schnitzer, *Die Morgartenschlacht im werdenden schweizerischen Nationalbewusstsein*, Diss. phil. Zürich 1969.

<sup>116</sup> In der Schlacht bei Sempach schlugen 1386 städtische und bäuerliche Truppen das von Leopold III. geführte österreichische Ritterheer.

<sup>117</sup> „Murten“ steht für den Sieg eidgenössischer Truppen über den Burgunder Karl den Kühnen im Jahr 1476, der Bern eine Expansion der Macht in der Westschweiz ermöglichte.

<sup>118</sup> Brunner, *Schweizerfreiheit* (wie Anm. 112) 10f.

<sup>119</sup> Emil Brunner, *Eiserne Ration*, Erlenbach-Zürich [1939] (Tornister-Bibliothek, hrsg. von Emil Brunner, Fritz Ernst, Eduard Korrodi, Heft 1), 4.

<sup>120</sup> Siehe dazu Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Bd. 3: Von 1720–1950, Zürich 1985, 348f.

<sup>121</sup> Brunner, *Schweizerfreiheit* (wie Anm. 112) 5.

Bundeswillen und der Bundesstreue der Eidgenossenschaft“<sup>122</sup>. Den engen Bezug von Staat und Religion erläutert Brunner mittels der Schweizer Flagge: „Das Schweizerkreuz hat seinen Ursprung und seine Kraft im Christuskreuz und es hat seine Bestimmung im roten Kreuz, d.h. im Dienst der Versöhnung und tätigen Bruderliebe“<sup>123</sup>. Unter Verweis auf die Gründung des Roten Kreuzes im Jahr 1864 durch den Schweizer Henry Dunant (1828–1910) heißt es dann weiter: „Es ist die Bestimmung der Schweiz, vor anderen Nationen, ihre Größe in dieser helfenden Liebe zu suchen.“ Diese sollte sich, so forderte Brunner, in der Bereitschaft, Flüchtlinge aufzunehmen, tatkräftig erweisen<sup>124</sup>.

Brunner konstatiert sowohl eine gewisse Exklusivität als auch eine missionarische Aufgabe der Schweiz im Kontext der europäischen Staaten, die er wie folgt begründet: „Wir haben dieses Land in der Mitte Europas, dieses Land der Höhen, der Quellen und der Grenzen nicht selbst gemacht und uns nicht selbst darein gesetzt“<sup>125</sup>. An anderer Stelle heißt es noch zugespitzter: „Wir, das Schweizervolk, sind nicht durch eigene Vorzüglichkeit, sondern durch Gottes Schöpfung an die Quellen der Ströme Europas gesetzt als ihre Hüter. [...] Wir sollen Hüter sein an den Quellen der besten geistigen europäischen Überlieferung“<sup>126</sup>. Dieses Selbstbewußtsein, Hüter an den besten Quellen Europas zu sein, speist sich aus einem bunten Gemisch von patriotisch-nationalistischen und religiösen Traditionen, die im frühen 18. Jahrhundert entstanden<sup>127</sup> und dann in den ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts dazu dienten, eine antideutsche und antinationalsozialistische Polemik zu formulieren.

Brunner avancierte im Unternehmen der Geistigen Landesverteidigung zu einem engagierten Theologen, der sich bemühte, in antideutscher Abgrenzung die Rolle und Bedeutung der Schweiz, sowie ihre politischen und moralischen Verpflichtungen religiös zu begründen. Dabei steht er unübersehbar dem Konzept Rudolf Grobs nahe. In diesem gesamtgesellschaftlichen Diskurs leistete Brunner einen wesentlichen Beitrag für die religiöse Begründung des Konzepts einer „christlichen Schweiz“, wie sie sich auf der „Landi“ in der schweizerischen Dreikreuzsymbolik manifestiert hatte: Schweizerkreuz, Rotes Kreuz und christliches Kreuz bildeten das Dreieck, in dem sich die Eidgenossenschaft zu inszenieren versuchte. Brunners Beitrag zur Geistigen Landesverteidigung resultiert wesentlich aus der Verknüpfung seiner ethischen Konzeption mit einem ausgeprägten Patriotismus. In Brunners Ethik stellt Gottes Gebot den Menschen in die Wirklichkeit

<sup>122</sup> Brunner, Schweizerfreiheit (wie Anm. 112) 6.

<sup>123</sup> Brunner, Schweizerfreiheit (wie Anm. 112) 12.

<sup>124</sup> „Die Schweiz würde ihre Ehre verlieren, wenn sie, selbst vom Kriegselend verschont, gerade jetzt sich weigerte, erbarmungswürdigen Flüchtlingen und Emigranten Zuflucht und Hilfe zu gewähren.“ Brunner, Schweizerfreiheit (wie Anm. 112) 13.

<sup>125</sup> Brunner, Schweizerfreiheit (wie Anm. 112) 5.

<sup>126</sup> Brunner, Schweizerfreiheit (wie Anm. 112) 13.

<sup>127</sup> Siehe dazu mit weiteren Literaturhinweisen Thomas K. Kuhn, Die Schweizer Alpen in der neuzeitlichen Religions- und Frömmigkeitsgeschichte, in: ThZ 57 (2001), 416–436.

hinein und ruft ihn zu sozialer und politischer Verantwortung. Diese Verantwortung übernahm Brunner, indem er sich theologisch in der Geistigen Landesverteidigung engagierte. Denn für ihn galt es, wie er 1941 in einem Brief an Barth formulierte, der Eingliederung in das deutsche System zu widerstehen<sup>128</sup>. Aber anders als Barth, der sich bemühte, ihn für politische Aktionen zu gewinnen<sup>129</sup>, zeigte sich Brunner hier zurückhaltend<sup>130</sup>.

## 5. Schluß: Nation – Geschichte – Religion

Mit dem Einmarsch Deutschlands in Polen im September 1939 änderte sich in der Schweiz die Wahrnehmung des übermächtigen Nachbarn. Die durch die Geistige Landesverteidigung intendierten Identitätskonstruktionen der Vorkriegszeit hielten den neuen historischen Kontexten kaum noch stand. Die Leitbegriffe der überkommenen Integrationsideologie (Freiheit, Föderalismus, Volk und Eidgenossenschaft) hatten sich in einer neuen historischen Konstellation zu bewähren. Die Reaktionen konnten – wie das Beispiel Grobs zeigt – zu einer Annäherung an Deutschland führen, oder aber wie es bei Ragaz, Barth und Brunner ersichtlich wird, die Differenzen betonen lassen. Die noch zu schreibende Geschichte der Geistigen Landesverteidigung mit ihren und der in sie involvierten Theologen zeigt ein vielschichtiges Profil. Zwischen dem Widerstand bei Ragaz und der Euphorie Baurs gegenüber dem deutschen Nationalsozialismus positionierte sich die reformierte Theologie im nationalen Konzept der Geistigen Landesverteidigung. Dabei konnten die politischen Konsequenzen in den einzelnen theologischen Lagern durchaus kontrovers ausfallen. Um die Wirkungen und Leistungen dieser nationalen Selbstbesinnung und den Beitrag von Pfarrern und Universitätstheologen rekonstruieren und abschätzen zu können, bedarf es allerdings weitergehender Quellenstudien.

Wenn die Geistige Landesverteidigung als ein antitotalitäres Ursprungs- und damit Identitätsbewußtsein entscheidend gewesen sei für die Selbstbehauptung der Schweiz, wie es André Lasserre wohl zurecht behauptet, so gilt auch weiter nach den nationaltheologischen Denkfiguren sowie nach den Funktionen von Religion in diesem Konzept zu fragen.<sup>131</sup> Eine erste Durchsicht ausgewählter Quellen lässt eine Reduktion des religiösen Programms auf wenige Essentials unter der Doktrin einer einheitlichen Staatsidee erkennen. Die Rede von einer „christlichen Schweiz“ erscheint in

<sup>128</sup> „So wie ich die Lage der Schweiz ansehe, sind wir jetzt in der unmittelbarsten Gefahr, ganz unmerklich dem deutschen System eingegliedert zu werden.“ Brunner an Barth, Brief vom 9.7.1941, in: Barth – Brunner, Briefwechsel (wie Anm. 103) 312.

<sup>129</sup> Barth an Brunner, Brief vom 11.7.1941, in: Barth – Brunner, Briefwechsel (wie Anm. 103) 316–319.

<sup>130</sup> Brunner an Barth, Brief vom 12.7.1941, in: Barth – Brunner, Briefwechsel (wie Anm. 103) 319–321.

<sup>131</sup> Siehe dazu die Wehlers Ausführungen zur „Politischen Theologie“, in: Wehler, Nationalismus (wie Anm. 4) 27–35.

diesem Kontext einerseits als Chiffre eines Mythos. Andererseits stellt sie den programmatischen Ausdruck einer antimodernistischen schweizerischen Erneuerungsbewegung dar. Das damit einher gehende Traditionsbedürfnis ist allerdings ein signifikanter Ausdruck von Modernität. Die Rede von der „christlichen Schweiz“ und die Suche nach ihren Grundlagen diente als Stabilisierungsstrategie, um in einer Welt historischer Diskontinuitäten Teile des gesellschaftlichen Lebens mit orientierenden und normierenden Strukturen zu versehen<sup>132</sup>. Gleiches gilt auch für den Versuch der Schweizer Theologen unterschiedlicher Couleur, im Dienst der Identitätspräsentation ein besonderes Sendungsbewußtsein der Schweiz zu konstatieren. Dabei gingen der aus der nationalen Geschichte konstruierte Mythos und die Religion eine Synthese ein, die mit Guy Marchal als „imagologische Bastelei“ bezeichnet werden kann. Hier liegt wohl auch ein wesentlicher Grund für die oben genannte religiöse Reduktion zu Gunsten einer historischen Symbolik: Nicht das zur kollektiven, nationalen helvetischen Repräsentation untaugliche religiöse Bekenntnis, sondern ein gesamtschweizerisch plausibles und identifikatorisch kodiertes und idealisiertes historisches „Set von Bildern, Begriffen und Symbolen“<sup>133</sup> avancierte zum nationalen Orientierungsmuster. Das aussagekräftige „Bild der Alten Eidgenossen“ mit seiner impliziten Religiosität – wie es theologisch verdichtet in der Figur des Bruder Klaus verbreitet wurde – war mit einer konfessionell spezifizierten Religiosität in Konkurrenz getreten und hatte dieses schließlich in der breiteren Öffentlichkeit überlagert. Diese skizzierten Entwicklungen können allerdings nicht nur als Abgrenzungsstrategie gegenüber dem Nationalsozialismus erklärt werden, sondern sind zugleich auch Ausdruck einer spezifischen schweizerischen gesellschaftlichen Dynamik.

<sup>132</sup> Siehe dazu Kreis, Mythos (wie Anm. 8) 81.

<sup>133</sup> Guy P. Marchal, Das „Schweizeralpenland“: eine imagologische Bastelei, in: Guy P. Marchal und Aram Mattioli (Hrg.), Erfundene Schweiz. Konstruktionen nationaler Identität, Zürich 1992, (37–49) 47.

# Ideale Herrschaft und politische Realität

## || Luthers Auslegung des 101. Psalms im Kontext von Spätmittelalter und Reformation<sup>1</sup>

von Michael Basse

Die politische Ethik evangelischer Theologie wird seit den 1920er Jahren von zwei konkurrierenden und scheinbar gegensätzlichen Denkmodellen bestimmt, einer sich auf Luther berufenden sog. Zweireichelehre einerseits und einer der reformierten Tradition verpflichteten Lehre von der Königsherrschaft Christi andererseits<sup>2</sup>. Dabei sind beide Ansätze selbst noch einmal unterschiedlich rezipiert und auch interpretiert worden, und insbesondere die Zweireichelehre hat sich in theologiegeschichtlicher wie auch in systematisch-theologischer Hinsicht als äußerst problembeladen erwiesen<sup>3</sup>. Im folgenden soll nun Luthers politisches Denken am Beispiel seiner Auslegung des 101. Psalms aus dem Jahre 1534 nachgezeichnet werden, bietet diese doch eine besonders prägnante Darlegung zur politischen Ethik, die unter Berücksichtigung von Luthers früher Psalmenvorlesung und vor dem Hintergrund des Spätmittelalters auch einen interessanten Einblick in die Genese von Luthers Theologie eröffnet. Darüber hinaus spiegelt Luthers Auslegung die politische Realität seiner Zeit wider und ist deshalb nicht nur von theologiegeschichtlichem, sondern auch von allgemeinem historischen Interesse. Theologie- und Kirchengeschichte werden somit hier geradezu exemplarisch in der engen Verknüpfung mit Politik-, Sozial- und Ideengeschichte anschaulich. Andererseits lässt die besondere Berücksichtigung der theologiegeschichtlichen Perspektive noch einmal eine eigenständige Akzentuierung im Hinblick auf den umstrittenen historiographischen Stellenwert der Reformation zu: War sie „ein revolutionärer Umbruch oder Hauptetappe eines langfristigen reformierenden Wandels“, der im Spätmittelalter einsetzte?<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Erweiterte Fassung der öffentlichen Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, gehalten am 14. Juni 1999.

<sup>2</sup> Vgl. Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin-New York 1995, 14–31.

<sup>3</sup> Vgl. Gerhard Sauter, Einführung, in: ders. (Hrg.), Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers (= TB 49), München 1973, VII; Johannes Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, München 1957.

<sup>4</sup> Heinz Schilling, Die Reformation – ein revolutionärer Umbruch oder Hauptetappe eines langfristigen reformierenden Wandels?, in: Winfried Speitkamp / Hans-Peter

## 1. Das spätmittelalterliche Herrschaftsideal im Spannungsfeld von Glaube, Vernunft und Machtstreben

Luthers Schrift aus dem Jahre 1534 knüpft gattungsgeschichtlich an die mittelalterliche Tradition der Fürstenspiegel an. Diese literarische Form zeichnet sich durch ihre pragmatische Intention aus, insofern sie politisch-pädagogisch motiviert und „in konkrete Kommunikationssituationen eingebettet“ war<sup>5</sup>. Von Johannes von Salisburys ‚Policraticus‘<sup>6</sup>, der Thomas Beckett gewidmet war und einen „neuen Fürstenspiegel-Typus“ entstehen ließ<sup>7</sup>, über Thomas von Aquins Schrift ‚De regno, ad regem Cyprem‘<sup>8</sup>, das Werk ‚De regimine principum‘ seines Schülers Aegidius Romanus<sup>9</sup>, das für den französischen Erbprinzen Philipp den Schönen bestimmt war und zum „meistverbreitete[n] Fürstenspiegel des Mittelalters“ überhaupt wurde<sup>10</sup>, Petrarcas Brief ‚De republica optime administranda‘, der an Francesco

---

Ullmann (Hrg.), Konflikt und Reform. Festschrift für Helmut Berding, Göttingen 1995, 26–40; vgl. ders., Reformation – Umbruch oder Gipelpunkt eines Temps des Réformés?, in: Bernd Moeller (Hrg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 (= SVRG 199), Gütersloh 1998, 13–34.

<sup>5</sup> Theo Stammen, Fürstenspiegel als literarische Gattung, in: Hans-Otto Mühleisen – Theo Stammen (Hrg.), Politische Tugendlehre und Regierungskunst. Studien zum Fürstenspiegel der frühen Neuzeit (= Studia Augustana 2), Tübingen 1990, 255–285, hier: 269; vgl. Hans-Otto Mühleisen /; Theo Stammen, Politische Ethik und politische Erziehung. Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit, in: Hans-Otto Mühleisen – Theo Stammen /; Michael Philipp (Hrg.), Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M.-Leipzig 1997, 9–21, hier: 12.

<sup>6</sup> Johannes von Salisbury, *Policraticus* [1157], *Enthetiticus* [ed. Clemens C.I. Webb, Oxford 1909, Nachdr. Frankfurt a.M. 1965, Bd. 1, 2,4f]; vgl. Wilhelm Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters (= MGH 2), Stuttgart 1952, 131–143.

<sup>7</sup> W. Berges, Fürstenspiegel (wie Anm. 6), 3; zur vorangegangenen, insbesondere karolingischen Tradition der Fürstenspiegel vgl. Hans Hubert Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (= BHF 32), Bonn 1968; ders., Fürstenspiegel. Lateinisches Mittelalter, in: LexMA 4 (1989) 1040–1049; Bruno Singer, Fürstenspiegel, in: TRE 11 (1983) 707–711.

<sup>8</sup> Thomas von Aquin, *De regno ad regem cyprum* [ca. 1270] [ed. Leonina, Bd. 42, Rom 1979, 447–471]; vgl. W. Berges, Fürstenspiegel (wie Anm. 6), 195–211; James A. Weisheipl, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz-Wien-Köln 1980, 176–181; Ulrich Matz, Thomas von Aquin, in: Hans Maier / Heinz Rausch /; Horst Denzer (Hrg.), Klassiker des politischen Denkens, Bd. 1, München 1979, 114–146; Jakob Hans Josef Schneider, Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in ‚De Regno‘, in: Erhard Mock /; Georg Wieland (Hrg.), Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters (= Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie Bd. 12), Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris 1990, 47–66.

<sup>9</sup> Aegidius Romanus, *De regimine principum. Ad Francorum regem Philippum illi cognomento Pulchrum* [ca. 1280] [ed. Rom 1556]; vgl. W. Berges, Fürstenspiegel (wie Anm. 6), 211–228.

<sup>10</sup> H. H. Anton, Fürstenspiegel (wie Anm. 7), 1046.

Carrara adressiert war<sup>11</sup>, bis hin zu Erasmus von Rotterdams ‚Institutio principis christiani‘, die an den späteren Kaiser Karl V. gerichtet war<sup>12</sup> – immer hatten die Ausführungen konkrete Herrscher vor Augen, ohne daß es sich um private Erbauungsliteratur gehandelt hätte, denn diese Fürstenspiegel zielten stets auch auf die Öffentlichkeit, wie bei Erasmus besonders deutlich wird, der sogar die Mitverantwortung der Öffentlichkeit für die Erziehung des Fürsten hervorgehoben hat<sup>13</sup>.

Die Fürstenspiegel haben unterschiedliche Konzeptionen einer idealen politischen Herrschaft entwickelt, die das politische Denken ihrer jeweiligen Zeit insgesamt widerspiegeln. Im Mittelpunkt standen die theologische Begründung und Legitimation weltlicher Herrschaft überhaupt sowie deren Funktionsbestimmung gerade auch in Abgrenzung zur geistlichen Gewalt. Einen entscheidenden Einschnitt in der mittelalterlichen Geschichte politischer Ideen markierte auch hier die Systematisierung der Theologie und des Kirchenrechtes, wie sie seit dem 12. Jahrhundert vorangetrieben und dann mit der Aristotelesrezeption konsequent weiter verfolgt wurde<sup>14</sup>. Damit im Zusammenhang standen fundamentale Veränderungen in den politischen Strukturen. So ist mit dem Ausgang des Investiturstreits und der Stärkung des päpstlichen Suprematsanspruches im Gegenzug eine Entwicklung eingeleitet worden, die zur eigenständigen Begründung weltlicher Herrschaft und damit langfristig zur Entstehung des frühneuzeitlichen Staates führte<sup>15</sup>. Das Aufkommen städtischer Herrschaft sowie der Territorialstaaten unterstreicht diese Tendenz, und damit einher ging eine zunehmende Bürokratisierung und Verrechtlichung politischer Herrschaft<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Francesco Petrarca, *De republica optime administranda* [1373], in: ders., *Opera Omnia*, Bd. I, Basel 1554, 419–435; vgl. W. Berges, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 6), 273–288.

<sup>12</sup> Erasmus von Rotterdam, *Institutio principis Christiani* [1516], in: ders., *Opera omnia*, Bd. IV/1, hrsg. v. O. Herding, Amsterdam 1974, 133–219, hier: 133,1 f; vgl. Robert Stupperich, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin-New York 1977, 105–108.

<sup>13</sup> Erasmus von Rotterdam, *Institutio* (wie Anm. 12), 137,38–138,52; vgl. Th. Stammen, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 5), 271.

<sup>14</sup> Vgl. Richard William Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. Vol. I: Foundations, Oxford-Cambridge/USA 1995, 1 f; Christoph Flüeler, Rezeption und Interpretation der aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter, 2 Bde. (= Bochumer Studien zur Philosophie 19), Amsterdam-Philadelphia 1992, bes. Bd. 1, 1–34.

<sup>15</sup> Vgl. Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre (= FBESG 25), Stuttgart 1983, 426.

<sup>16</sup> Vgl. Ernst Schubert, *Fürstliche Herrschaft und Territorium im späten Mittelalter*, München 1996, 87; U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 427. – So sind Thomas von Aquins wie auch Petrarcas Ausführungen vor dem Hintergrund der italienischen Stadtstaaten zu verstehen, während Johannes von Salisbury und Aegidius Romanus eher den englischen bzw. französischen Territorialstaat vor Augen hatten (vgl. W. Berges, *Fürstenspiegel* [wie Anm. 6], 131 198 227 f 273–278). Zur Bedeutung der Stadt für die politische Theorie des Mittelalters vgl. Gerhard Dilcher, *Kommune und Bürgerschaft als politische Idee der mittelalterlichen Stadt*, in: Iring Fettscher – Herfried Münkler (Hrg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München 1993, 311–350.

Die Rationalisierung von Theologie und Kirchenrecht ließ in staats-theoretischer Hinsicht sowohl die Option für die universale Kaiseridee als auch für den Nationalstaatsgedanken zu<sup>17</sup>, und auch die Universalgewalt des Papstes konnte, wie bei Aegidius Romanus, in diesem Rahmen begründet werden<sup>18</sup>. Was sich aber in der Anknüpfung an Aristoteles generell durchzusetzen begann, war die Betonung einer „relative[n] Selbständigkeit des Natürlichen, des Vernünftigen und des politisch Moralischen“<sup>19</sup>. Dem korrespondierte eine theologische Begründung weltlicher Herrschaft, die nun nicht mehr in erster Linie als Resultat des Sündenfalls, sondern – mit Aristoteles gegen Augustin – als eine Implikation der natürlichen Sozialität des Menschen verstanden wurde<sup>20</sup>. Dazu parallel lief eine areopagitisch geprägte Ständelehre, die in sich hierarchisch strukturiert und heilsgeschichtlich orientiert war, indem die weltliche Herrschaft in der Schöpfungsordnung verwurzelt und zugleich um der Defizienz ihres höchsten Zweckes

<sup>17</sup> Vgl. Dieter Mertens, Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter, in: Hans Fenske – Dieter Mertens – Wolfgang Reinhard – Klaus Rosen, Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1996, 216–220.

<sup>18</sup> Vgl. Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* I c1 u. 2, II c5–9, III c8–12 [ed. Richard Scholz, Leipzig 1929, Neudr. Aalen 1961], wobei Aegidius hier im Unterschied zu seinem Fürstenspiegel nicht aristotelisch-thomistischen, sondern augustinistischen und areopagitischen Denkvoraussetzungen folgte (vgl. D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen [wie Anm. 17], 217; Wilhelm Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund [= Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 1970 H.4], München 1970, 92f.).

<sup>19</sup> U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 427.

<sup>20</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *De regno* I, 1 [Ed. Leonina Bd. 42, 451,154–172]; ders., *Sententia libri politicorum* I, 1/b 1253 a 19 [Ed. Leonina, Bd. 48, Rom 1971, A 79,155–200]; ders., *Summa Theologica* I q96 a4; vgl. J. H. J. Schneider, Thomas von Aquin (wie Anm. 8), 52–56; D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 213. – Wie spannungsreich sich die theologischen Begründungsversuche weltlicher Herrschaft zwischen Augustins supralapsarischem Ansatz und der aristotelischen Konzeption natürlicher Sozialität noch im Spätmittelalter bewegen, lässt sich an Johannes Gerson, dem ‚Kirchenvater‘ des 15. Jahrhunderts, verdeutlichen: Einerseits resultiert die weltliche Herrschaft nach Gersons Ansicht aus der Sünde, andererseits betrachtet er den Menschen von Natur aus als ‚civilis‘ (Jean Gerson, *Discours contre Guillaume de Tignonville* [Oeuvres complètes, ed. Palémon Glorieux, Bd. 7/2: Sermons et discours, Paris-Tournai-Rom-New York 1968, 598–615, bes. 605–615]; vgl. Robert W. Carlyle – Alexander J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the west*, Vol. VI: Political theory from 1300 to 1600, Edinburgh-London <sup>4</sup>1970, 158f; W. Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien [wie Anm. 18], 104–118). Auch bei dem bedeutenden Kirchenrechtslehrer Nicolaus de Tudeschis (1386–1445, gen. Panormitanus), auf den sich Luther in seiner Auseinandersetzung mit den Verfechtern der päpstlichen Suprematie berufen hat (vgl. Martin Luther, *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio* [1518], WA 1, 656,30–33; ders., *Disputatio inter J. Eccium et M. Lutherum* [1519], WA 59, 480,146f; ders., *Assertio omnium articulorum* [1520], WA 7, 134,28–30; vgl. Hermann Schüssler, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter* (= VIEG.R 86), Mainz 1977, XIII), zeigte sich eine ähnliche Ambivalenz (vgl. R. W. Carlyle – A. J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the west*, 164).

gegenüber der beatitudo perfecta willen der Kirche als Heilsinstanz unterordnet wurde<sup>21</sup>.

Eine Folge des theologischen Neuansatzes war, daß die Politik selbst zur Wissenschaft wurde<sup>22</sup>. Im Zentrum dieser neuen Herrschertheologie stand „die Verpflichtung des Fürsten der ‚ratio‘ des Ganzen gegenüber“, und dementsprechend wurden die Beweggründe politischen Handelns von den Prinzipien der praktischen Vernunft her erschlossen<sup>23</sup>. Das ‚bonum commune‘ blieb, wie schon in der Antike, der beherrschende Bezugspunkt der politischen Theorie, wobei seit dem 14. Jahrhundert in zunehmendem Maße umstritten war, wer für die Bestimmung und die Verwaltung des Gemeinwohls zuständig sei<sup>24</sup>. Sehr unterschiedlich war auch die theologische wie philosophische Einordnung des Politischen. Während der Thomismus Natur und Übernatur in einem Zwei-Stufen-Schema zu vermitteln suchte, so daß alles Natürliche, somit auch die politische Ordnung, der zielgerichteten Vervollkommnung des Menschen dienen sollte<sup>25</sup>, ist demgegenüber in der Nachfolge Wilhelm von Ockhams ein nominalistischer Denkansatz politischer Ethik entwickelt worden, der auf das Stufendenken und damit auch auf eine teleologische Überhöhung weltlicher Herrschaft verzichtete, wodurch deren Verselbständigung weiter gefördert wurde<sup>26</sup>.

Nun wurde das politische Denken wie auch Handeln im gesamten Mittelalter – mit der Einschränkung des lateinischen Westens – ganz wesentlich von der umstrittenen Verhältnisbestimmung von geistlicher und weltlicher Gewalt bewegt<sup>27</sup>. Die theologischen wie kirchenrechtlichen Beiträge zur politischen Theorie des Mittelalters haben diesem Problem besondere Ausmerksamkeit geschenkt, wobei die Frage nach der plenitudo

<sup>21</sup> Vgl. W. Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien (wie Anm. 18), 67–101. – In diesem Zusammenhang ist für den Vergleich mit Luthers Anschauungen interessant, daß der Aquinate eine Parallele von königlichem und hausväterlichem Regiment aufzeigt, sie aber im Unterschied zu Aristoteles nicht vom sozialen Aufbau her, sondern mit dem neuplatonischen similitudo-Gedanken begründet (vgl. Thomas von Aquin, *De regno I, 2* [Ed. Leonina, Bd. 42, 451,1–452,64]; vgl. W. Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien [wie Anm. 18], 86).

<sup>22</sup> Thomas von Aquin, *Sententia libri politicorum*, I prol. [Ed. Leonina, Bd. 48, A69f,63–119]; vgl. D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 170.

<sup>23</sup> W. Berges, Fürstenspiegel (wie Anm. 6), 19.

<sup>24</sup> Vgl. Winfried Eberhard, Herrscher und Stände, in: I. Fettscher – H. Münker (Hrg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (wie Anm. 16), 467–551, hier: 490 f.

<sup>25</sup> Vgl. D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 212; vgl. W. Berges, Fürstenspiegel (wie Anm. 6), 116.

<sup>26</sup> Vgl. D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 224–226. – Mit der grundlegenden Orientierung am Gemeinwohl verbunden war dabei auch ein bestimmtes Verständnis von Kirche, das dem Konzilsgedanken gegenüber allen papalistischen Bestrebungen Auftrieb verschaffte (vgl. 225 f.).

<sup>27</sup> Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 321–435; D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 185–237; J. A. Watt, Spiritual and temporal powers, in: *The Cambridge history of medieval political thought c.350-c.1450*, ed. James Henderson Burns, Cambridge 1988, 367–423.

potestatis des Papstes in den Vordergrund rückte<sup>28</sup>. Im Blick auf die Aufgabenbestimmung weltlicher Herrschaft und deren Abgrenzung zur geistlichen Gewalt hat der spätmittelalterliche Nominalismus im Unterschied zu dem radikalen Konzept des Marsilius von Padua, der sich in seinem Hauptwerk ‚Defensor pacis‘ (1324) ganz auf den funktionierenden Staat konzentrierte und die Kirche allein in ihrer Funktion im Staat berücksichtigte<sup>29</sup>, an einer theologischen Zuordnung von geistlicher und weltlicher Gewalt festgehalten, sie aber nicht vom *ordo*-Gedanken her entworfen, sondern in einer auf den potestas-Begriff konzentrierten Handlungstheorie entwickelt<sup>30</sup>. Dabei ging es Ockham anders als Marsilius von Padua nicht primär um die Sache des Kaisers, sondern um die Christi und seiner Kirche<sup>31</sup>. Auch der Nominalist Gabriel Biel, der als der „letzte Scholastiker“ bezeichnet wird und dessen Schulrichtung für das Studium Luthers maßgeblich war, konnte für einen christlichen Staat in dem Sinne eintreten, daß zwar Nichtchristen als Herrschende vorstellbar waren, aber es auch dann die Aufgabe des Staates bleiben sollte, die Gesetze Gottes zu wahren. Eine Trennung von Kirche und Staat hat Biel verworfen und demgegenüber Könige und Richter als „Diener des Reiches Gottes“ verstanden<sup>32</sup>. Darin blieb dieser Ansatz traditionell, während das Konzept christlicher Freiheit, das Ockham im Kontext der Armutsfrage und in kritischer Abgrenzung zu einem

<sup>28</sup> Vgl. Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt (*De regia potestate et papali*) [1302/03], hrg. u. übersetzt v. Fritz Bleienstein (= Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik Bd. 4), Stuttgart 1969, 90,14–211,6; Wilhelm von Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico* [1338/39], II,10 [*Opera Politica*, Bd. IV, ed. Hilary S. Offler (= ABMA 14), Oxford 1997, 97–260, hier: 128,1–130,62]; vgl. Jürgen Miethke, Der Weltanspruch des Papstes im späten Mittelalter. Die politische Theorie der Traktate *De Potestate Papae*, in: I. Fettscher / H. Münckler (Hrg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (wie Anm. 16), 351–445, hier: 371–384; Martin Anton Schmidt, Kirche und Staat bei Wilhelm von Ockham, in: ThZ 7 (1951) 265–284, bes. 280–284. – Dieses mündete in ekklesiologischer Hinsicht in den spätmittelalterlichen Grundsatzstreit zwischen dem Kurialismus und dem Konziliarismus (vgl. F. Bleienstein, Einführung, in: Johannes Quidort von Paris, 34–41; Georg Kreuzer, Die konziliare Idee, in: I. Fettscher – H. Münckler [Hrg.], *Pipers Handbuch der politischen Ideen* [wie Anm. 16], 447–465; Remigius Bäumer [Hrg.], *Die Entwicklung des Konziliarismus: Werden und Nachwirken der konziliaren Idee* [= WdF 279], Darmstadt 1976).

<sup>29</sup> Vgl. Marsilius de Padua, *Defensor pacis* II, 17, ed. Richard Scholz, (= *Fontes iuris Germanici antiqui*), 2 Bde., Hannover 1932/33, hier: Bd. 2, 355,23–375,9; vgl. Alan Gewirth, *Marsilius of Padua's The defensor of Peace*, Bd. I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1951, 260–302; D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 222–224.

<sup>30</sup> Vgl. Jürgen Miethke, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969, 548; Arthur Stephen McGrath, The political thought of William of Ockham. Personal and institutional principles, Cambridge 1974, 47–77; W. Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien (wie Anm. 18), 101.

<sup>31</sup> Vgl. M. A. Schmidt, Kirche und Staat (wie Anm. 28), 283.

<sup>32</sup> Vgl. Gabriel Biel, *Canonis misse expositio* [1488], lect. 75B, ed. Heiko A. Obermann – W. J. Courtenay, 4 Bde. (= VIEG.R 31–34), Wiesbaden 1963–67, hier: Bd. III, Wiesbaden 1966, 242–244; vgl. Heiko A. Oberman, Spätscholastik und Reformation. Bd. 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965, 9 390.

auch in weltlicher Hinsicht umfassend gedachten Anspruch päpstlicher Gewalt entwickelt hat, durchaus Verbindungslinien zum reformatorischen Freiheitsverständnis aufweist<sup>33</sup>. Daß mit Ockhams Konzept einer libertas evangelica die „im Mittelalter übliche direkte Berufung auf das Alte Testament“ ausfiel<sup>34</sup>, muß im Zusammenhang mit Luthers Auslegung des 101. Psalms weiter bedacht werden.

Mit den unterschiedlichen Ansätzen der hoch- und spätmittelalterlichen Konzeptionen einer politischen Theorie war eine spezifische Herrscherethik verknüpft. So wird das Herrschaftsideal prinzipiell von dem Gedanken bestimmt, daß der Herrschende als „Werkzeug Gottes auf Erden“ fungiere<sup>35</sup>. In zahlreichen Tugendkatalogen wird „die Förderung des christlichen Glaubens, der Schutz der Kirchen, der Armen, Witwen und Waisen“ zur wichtigsten Aufgabe des Herrschers erklärt<sup>36</sup>. In Anknüpfung an die antike Tugendlehre wurde die Herrscherethik auf die vier, seit Ambrosius sog. „Kardinaltugenden“ der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung konzentriert, wobei in theologischer Hinsicht die Gerechtigkeit an die Spitze gestellt wurde, indem sie als alle anderen Tugenden umfassend gedacht wurde<sup>37</sup>. In dem Maße, in dem nun aber die juristische Dimension einer so verstandenen Gerechtigkeit der Herrschenden im spätmittelalterlichen Prozeß der Verrechtlichung an Bedeutung gewann, wurde die „Gesetzgebung als Herrschaftsaufgabe erkannt und ergriffen“<sup>38</sup>. Es ist ein Verdienst der Scholastik, dieses systematisch durchdacht zu haben<sup>39</sup>. Die „Suprematie des Rechts im Mittelalter“<sup>40</sup> kam in der Herrscherethik darin zum Ausdruck, daß

<sup>33</sup> Vgl. Wilhelm von Ockham, III Dialogus I i, c7 [ed. Opera plurima, Lyon 1494–96, Nachdr. London 1962; Melchior H. Goldast (Hrg.), Monarchia Sacri Romani Imperii, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1614, Nachdr. Graz 1960, 394–957, hier: 778; Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus, hrg. u. übersetzt v. Jürgen Miethke, Stuttgart 1995, 97–113]; vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 420–428. – Daß Ockham „besonders das Problem der Königsherrschaft Christi in das Zentrum der Auseinandersetzungen [rückt]“ (U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung [wie Anm. 15], 421; vgl. Richard Scholz, Ockham als politischer Denker, Stuttgart 1944, 70–72), sollte im Hinblick auf die eingangs erwähnte Problemlage der Theoriebildung politischer Ethik Anlaß genug sein, den komplexen theologiegeschichtlichen Traditionen weiter nachzugehen.

<sup>34</sup> U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 422.

<sup>35</sup> Gerd Althoff, Die Bösen schrecken, die Guten belohnen. Bedingungen, Praxis und Legitimation mittelalterlicher Herrschaft, in: Gerd Althoff / Hans-Werner Goetz / Ernst Schubert, Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter, Darmstadt 1998, 1–110, hier: 61.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Vgl. D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 176 f. mit dem Verweis auf Augustin, De diversis quaestionibus, c83 [MPL 40, 51].

<sup>38</sup> D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 175. – Dieser Entwicklung voraus geht zunächst die Ablösung der Priorität der alten Königstugenden Milde und Barmherzigkeit durch die der strengen Rechtswahrung (vgl. G. Althoff, Die Bösen schrecken [wie Anm. 35], 61). Erst seit dem 13. Jahrhundert dominiert dann das Ideal des Gesetzgebers (vgl. W. Berges, Fürstenspiegel [wie Anm. 6], 70).

<sup>39</sup> Vgl. D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 175.

<sup>40</sup> R. W. Carlyle / A. J. Carlyle, A history of mediaeval political theory (wie Anm. 20), 129.

der Herrscher als „lebendiges Recht“ und als „Wächter der Gerechtigkeit“ angesehen wurde<sup>41</sup>.

Im Humanismus wurden die Fürstenspiegel gegenüber der Scholastik insofern anders akzentuiert, als nun die Frage nach den praktischen Gegebenheiten politischer Herrschaft gegenüber einer primär heilsgeschichtlichen Funktionsbestimmung des Herrscheramtes in den Vordergrund trat<sup>42</sup>. Dabei gingen wesentliche Impulse von der Beschäftigung mit der antiken Staatstheorie aus<sup>43</sup>. Grundlegend war der „Glaube an die Vernunft, an die Erziehbarkeit und Formbarkeit des Menschen“ sowie an die Geschichte als der „Magistra vitae“<sup>44</sup>. Die politische Dimension alles Natürlichen kam im Humanismus nicht nur noch stärker, sondern ganz anders als in den verschiedenen Denkansätzen der Scholastik zur Geltung, denn nun war es ein säkularer Begriff von Natur, der das politische Denken bestimmte<sup>45</sup>. Insoweit die humanistische Verknüpfung von Naturalismus und Individualismus auf der Basis des antiken Bildungsideals erfolgte, wurde die Förderung der litterae zur vornehmsten Aufgabe des vollkommenen Herrschers erklärt, um so dem Ziel, den Staat zu versittlichen, näher zu kommen<sup>46</sup>.

Wenn bisher nur von dem politischen Denken des Spätmittelalters im allgemeinen, aber noch gar nicht von der mittelalterlichen Auslegung des

<sup>41</sup> Aegidius Romanus, *De regimine principum*, I-II 12 [ed. Rom, 48 rv] u. III-II 1 [267]; vgl. Jean Dunbabin, Government, in: *The Cambridge history of medieval political thought* (wie Anm. 27), 477–519, hier: 482–493. – Das Idealbild des gerechten Herrschers wurde schließlich zu einer „Mixtur“ aus der *publica persona* der römischen Rechtslehrer und dem aristotelischen „supremely virtuous ruler“ (485); zur Verknüpfung von *utilitas publica* und *iustitia* vgl. Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1978, 67–71 133 f.

<sup>42</sup> Vgl. Bruno Singer, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*. Bibliographische Grundlagen und ausgewählte Interpretationen: Jakob Wimpfeling, Wolfgang Seidel, Johann Sturm, Urban Rieger (= Humanistische Bibliothek, Reihe I: Abhandlungen, Bd. 34), München 1981, 30 f; zum politischen Denken im Humanismus vgl. Herfried Münkler, *Die politischen Ideen des Humanismus*, in: I. Fettscher – H. Münkler (Hrg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (wie Anm. 16), 553–613.

<sup>43</sup> Vgl. B. Singer, *Die Fürstenspiegel in Deutschland* (wie Anm. 42), 30.

<sup>44</sup> B. Singer, *Die Fürstenspiegel in Deutschland* (wie Anm. 42), 33 f; vgl. Cicero, *De oratore* II, ix, 36 [Ed. Teubneriana, Leipzig 1969, 118,7 f]; vgl. Rüdiger Landfester, *Historia Magistra Vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts* (= THR 123), Genève 1972, 131–164.

<sup>45</sup> Vgl. Dante Aligheri, *Monarchia* [1310/15], I iii–ix [ed. Ruedi Imbach – Christoph Flüeler, Stuttgart 1989, 66–83]; vgl. Jürgen Miethke, *Politische Theorien im Mittelalter*, in: Hans Joachim Lieber (Hrg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1991, 47–156, hier: 109; H. H. Anton, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 7), 1047.

<sup>46</sup> Vgl. Petrarca, *De republica optime administranda* (wie Anm. 11), 430; Erasmus von Rotterdam, *Institutio* (wie Anm. 12), 188,699–706; vgl. W. Berges, *Die Fürstenspiegel* (wie Anm. 6), 278–288; B. Singer, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 7), 709; H. H. Anton, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 7), 1047. – Es ist allerdings zu beachten, daß bereits im sog. Humanismus des 12. Jahrhunderts das alte Ideal der sapientia von dem des litteratus abgelöst und damit zugleich eine Entwicklung eingeleitet wurde, die „antihierokratische“ Züge trug und in deren Folge Wissenschaft und Königtum verbunden wurden (W. Berges, *Die Fürstenspiegel* [wie Anm. 6], 67 f.).

101. Psalms die Rede war, die doch für den Vergleich mit Luthers Auslegung aufschlußreich wäre, so hat das Gründe, die in der Auslegungsgeschichte dieses Psalms liegen. In der scholastischen Exegese ist zunächst betont worden, daß der Psalm 100 nach Zählung der Vulgata Vollkommenheit zum Ausdruck bringe und deshalb von den Tugenden Christi, nicht aber denen eines weltlichen Herrschers die Rede sei<sup>47</sup>. Daraus resultierte eine geistliche Interpretation, in der die Lebensführung des Einzelnen im Zentrum stand und dessen Einbindung in eine Gemeinschaft allein im Hinblick auf die Zugehörigkeit zur Kirche in den Blick kam<sup>48</sup>. Ein deutlich anderer Ansatz findet sich bei Nikolaus von Lyra, in dessen ‚Postilla‘ aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts die gesamte theologische Tradition gebündelt worden ist. Es wurde zum exegetischen Hauptwerk des Spätmittelalters und ist auch von Luther noch ausgiebig benutzt worden<sup>49</sup>. Die Konzentration auf den sensus litteralis und die damit verbundene Kritik an der Zerstückelung des Textes, wie sie sich aus der scholastischen divisio textus mit ihrem systematisierenden Interesse ergeben hatte<sup>50</sup>, bestimmen auch die Auslegung unseres Psalms. Dieser wird nun auf David selbst bezogen, dabei allerdings die Aufmerksamkeit ganz auf die geistlichen Qualitäten seiner Königsherrschaft gerichtet<sup>51</sup>. Damit wird auch hier die scholastische Konzeption einer politischen Ethik noch nicht überschritten.

## 2. Von der Demutstheologie zur Aufgabenbestimmung weltlicher Gewalt: Luthers Auslegung des 101. Psalms

Luthers erste Psalmenvorlesung bildet einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Reformation, verbleibt selbst aber noch im Horizont einer monastisch und mystisch bestimmten Theologie<sup>52</sup>. Besonders deutlich wird dieses auch in der Auslegung des 101. Psalms. Das entsprechende Scholion konzentriert

<sup>47</sup> Vgl. Glossa ordinaria, Psalmus C [MPL 113, 1010f, hier: 1010]; Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos [ca. 1158/59] [MPL 191, 899–906, hier: 900].

<sup>48</sup> Vgl. Petrus Lombardus, Commentarium (wie Anm. 47), bes. 902.

<sup>49</sup> Vgl. Kurt Ruh, Nikolaus von Lyra, in: VerLex 6 (1987) 1117–1122. – Die Bedeutung der Postilla für die Geschichte der Exegese ist darin zu sehen, daß mit der Konzentration auf den sensus litteralis der Rekurs auf den hebräischen Text des Alten Testamentes sowie die Berücksichtigung der jüdischen Exegese verbunden waren (vgl. 1118).

<sup>50</sup> Nikolaus von Lyra, Prologus secundus in Postillam Bibliae [MPL 113, 30C]: „Sciendum etiam quod sensus litteralis est multum obumbratus, propter modum exponendi communiter traditum ab aliis ... Item textum in tot particulas divisorunt, et tot concordantias ad suum propositum induixerunt, quod intellectum et memoriam in parte confundunt ...“; vgl. Henri de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatres sens de l’écriture, 4 Bde., Paris 1959–1964, hier: Bd. II/2, 353.

<sup>51</sup> Vgl. Nikolaus von Lyra, Psalmus C, in: ders., Postilla super totam bibliam Bd. 3, Straßburg 1492.

<sup>52</sup> Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (= BHTH 46), Tübingen 1972, 26–92, bes. 91.

Luther ganz auf die Unterscheidung von *superbia* und *humilitas*<sup>53</sup>. Damit greift er das zentrale Thema der spätmittelalterlichen Demutstheologie auf, indem er von seiner Textvorlage her Gnade und Gericht so zueinander in Beziehung setzt, daß beide zugleich („*simul*“), jedoch in verschiedener Hinsicht den Menschen im Diesseits bestimmen, ohne daß dieser hochmütig wird oder aber verzweifelt<sup>54</sup>. Dabei ordnet Luther die Gnade den geistigen und geistlichen Gütern zu, die allein Gott zuzuschreiben sind, während der Mensch ihrer unwürdig ist. Als „würdig“ erweist sich dieser allein im Hinblick auf das Übel, das Luther der körperlichen, d.h. äußerlichen Dimension zurechnet und auf das er nun wiederum das Gericht bezieht<sup>55</sup>.

In ethischer Hinsicht blieb Luthers erste Auslegung des 101. Psalms wie die Psalmenvorlesung insgesamt auf den Bezugsrahmen des Mönchtums beschränkt<sup>56</sup>. Noch hielt er an Augustins Ansatz, daß sich eine Gottesbeziehung nur durch die Abkehr vom Weltlichen erreichen lasse, fest<sup>57</sup>. Dabei kam durchaus schon eine radikale Kirchenkritik zum Ausdruck. Erste Ansätze einer politischen Ethik hat Luther im Rahmen seiner Römerbriefvorlesung entwickelt, und hier im Zusammenhang der Kapitel 12–15, die er mit „*Christiana ethica*“ überschrieben hat<sup>58</sup>. Die Relation ‚*coram mundo*‘ findet nun eine eigenständige und im Unterschied zur ersten Psalmenvorlesung auch nicht mehr nur abwertende Betrachtung<sup>59</sup>. Mit der Ausweitung der Reformation und insbesondere mit Luthers Rückkehr nach Wittenberg im Jahre 1522 gewann diese Perspektive an Bedeutung, denn in der Folgezeit sah sich Luther genötigt, zu politischen Fragen unmittelbar Stellung zu nehmen. Darin kommt das seelsorgerliche Anliegen Luthers zur Geltung, wie überhaupt zu betonen ist, daß er keine politische Theorie entworfen hat, sondern daß er im engen Bezug zu konkreten Problemen seiner Zeit ethische Perspektiven aufgezeigt hat, die sich aus dem Begründungszusammenhang seiner Theologie ergaben<sup>60</sup>. An erster Stelle zu nennen ist hier seine Schrift ‚*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*‘ aus dem Jahre 1523. Hier werden die grundlegenden Unterscheidungen der beiden Reiche sowie der beiden Regimenter in reformatorischer Perspektive entfaltet und im Schlußteil ein christlicher Fürstenspiegel entworfen, der Luthers Auffassung politischer Herrschaft zur Sprache bringt<sup>61</sup>.

<sup>53</sup> Vgl. WA 4, 129,19f.

<sup>54</sup> Vgl. WA 4, 133,14–18.

<sup>55</sup> Vgl. WA 4, 131,25–35.

<sup>56</sup> Vgl. Bernhard Lohse, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters, Göttingen 1963, 227–278.

<sup>57</sup> Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 456 f.

<sup>58</sup> M. Luther, Vorlesung über den Römerbrief [1515/16], WA 56, 440,20; vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 543.

<sup>59</sup> Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 479.

<sup>60</sup> Vgl. Eike Wolgast, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen (= QFRG 47), Gütersloh 1977, 285.

<sup>61</sup> Vgl. WA 11, 229–281; vgl. Martin Brecht, Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 120f.; Hans-Joachim Gännsler,

Diesen Ansätzen folgte Luther im Jahre 1534, als er sich erneut mit der Auslegung des 101. Psalms befaßt hat, um damit seinem seit 1532 regierenden Landesherrn Johann Friedrich von Sachsen eine theologisch begründete Orientierung in der Politik zu geben<sup>62</sup>, die zugleich der Vorstellungswelt und der Sprache des Adressaten angemessen sein sollte<sup>63</sup>. Der Regierungswechsel, der auch einen Generationswechsel markierte und Luther deshalb beunruhigte, obwohl Johann Friedrich ganz im evangelischen Sinne erzogen worden war<sup>64</sup>, fiel in politischer Hinsicht in eine relativ ruhige Zeit, nachdem 1532 mit dem sog. Nürnberger Anstand ein befristeter Religionsfrieden geschlossen und die militärische Auseinandersetzung damit verschoben worden war<sup>65</sup>. Zugleich hatte allerdings seit dem Augsburger Reichstag 1530 der Prozeß der Territorialisierung und Konfessionalisierung eingesetzt, was dazu führte, daß Luthers Rat zwar von politischer Seite nach wie vor geschätzt wurde, sein Einfluß aber doch merklich nachließ<sup>66</sup>. Um so wichtiger war es, daß Luther noch einmal die theologischen Grundprinzipien seines politischen Denkens zur Geltung brachte.

Schon zu Beginn seiner Vorrede wird die neue Akzentuierung gegenüber der ersten Psalmensauslegung deutlich, geht es doch für Luther in diesem wie auch in vielen anderen Psalmen darum, Gott für den weltlichen Stand zu

Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimenter (= VIEG.R 109), Wiesbaden 1983, 75–91.

<sup>62</sup> Vgl. Martin Brecht, Martin Luther. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, 15. – Über diesen unmittelbaren Anlaß hinaus läßt sich Luthers Schrift auch aus dem Zusammenhang mit seinen Psalmensauslegungen der Jahre 1530–1533 verstehen, die ebenfalls Aspekte der politischen Ethik thematisieren (vgl. M. Luther, Kleinere Arbeiten über die Psalmen [1530–32], WA 31/I, 548,20–549,3; ders., Der 147. Psalm, Lauda Jerusalem, ausgelegt [1532], WA 31/I, 440,1–443,11; ders., Vorlesung über die Stufenpsalmen [1532/33], WA 40/III, 202,1–232,33).

<sup>63</sup> Bereits in seinem Sermon ‚Von guten Werken‘ hatte Luther die deutschsprachige Unterweisung damit begründet, daß den Fürsten „deutsche buchlin gefellig und sie gantz begirig sein, zuerkennen guter werck und des glaubens unterricht“ (WA 6, 203,30–32); vgl. Gerta Scharffenorth, Den Glauben ins Leben ziehen ... Studien zu Luthers Theologie, München 1982, 223). – Bei der Analyse der politischen Ausführungen Luthers ist generell zu beachten, daß dessen Terminologie der Lebens- und Sprachwelt seiner Zeit entstammt (vgl. 221). So verwendet Luther zur Kennzeichnung politischer Herrschaft die Begriffe ‚Obrigkeit‘ und ‚Gewalt‘ bzw. ‚Regiment‘, die noch sehr stark personal bestimmt sind und sich dadurch von dem modernen, transpersonalen Verständnis von ‚Staat‘ unterscheiden, allerdings auch nicht auf einen Gegensatz von Person und Institution schließen lassen (vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung [wie Anm. 15], 523; E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie [wie Anm. 60], 44).

<sup>64</sup> Vgl. Günther Wartenberg, Johann Friedrich von Sachsen, in: TRE 17 (1988) 97–103.

<sup>65</sup> Vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 3 (wie Anm. 62), 13; Heinz Schilling, Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648, Berlin 1988, 213 f.

<sup>66</sup> Vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie [wie Anm. 60], 296–299; Hermann Kunst, Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherrn und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens, Stuttgart 1976, 263–397.

loben und zu danken<sup>67</sup>. Mit dieser thematischen Ausrichtung unmittelbar verbunden ist eine fundamentale Kritik an jenen „Rottengeister[n]“, die „damit große Heiligkeit vorgeben, daß sie verdammen Haushalten, Ehestand, hoch und nieder Stand auf Erden“<sup>68</sup>. Hier wird die grundsätzliche Neubewertung weltlicher Lebenszusammenhänge erkennbar, die aus Luthers rechtfertigungstheologisch begründetem Freiheitsverständnis resultierte. Seine Kritik schloß dabei auch die Geistlichen ein, deren Verachtung des weltlichen Standes in einem eklatanten und provokanten Widerspruch zu ihrer eigene Verweltlichung stand.

Luther gliedert den Psalm<sup>69</sup> in zwei Teile, einen ersten, der König Davids Regierung „nach dem geistlichen Stande, nämlich im Wort und Dienst Gottes“ beinhaltet, und einen zweiten, der zeigt, wie er im weltlichen Stand regiert hat<sup>70</sup>. Somit geht es hier um die für Luthers politische Ethik fundamentale Unterscheidung wie auch Korrelation der Stände einerseits sowie der beiden Regimenter und der beiden Reiche andererseits. Insofern nun aber diese Unterscheidungen auf die eine Person König Davids bezogen werden, stellt sich die Frage, ob Luther sich hier nicht in einen Widerspruch verstrickt hat, wenn seine Ausführungen wirklich auf „eine direkte Empfehlung alttestamentlichen KönigsPriestertums, das ja eine der biblischen Hauptstützen mittelalterlicher Vermengung von Geistlichem und Weltlichem war“, zielten<sup>71</sup>, denn damit wäre er noch hinter das ockhamistische Freiheitsverständnis zurückgefallen<sup>72</sup>. Ob Luther aber seine Auslegung so verstanden hat, dem gilt es nun nachzugehen.

In der Auslegung des ersten Verses greift Luther das dominierende Thema seiner ersten Psalmenvorlesung auf, um es zugleich in einen anderen Bezugsrahmen zu stellen. So wie es seiner Zeit die Vermessenheit war, der Luthers ganze Aufmerksamkeit galt und der er die Demut gegenüberstellte, so kritisiert er auch jetzt menschliche Überheblichkeit und fordert demgegenüber eine Haltung der Demut, allerdings nun in der konkreten Ausrichtung auf das Denken und Handeln der politisch Verantwortlichen. Hier wird der direkte Bezug zu den tiefgreifenden Veränderungen dieser Zeit unmittelbar deutlich, war doch die Tendenz einer Verselbständigung des Politischen sehr konkret und für Luther selbst spürbar. Mit seiner Forderung einer Demut, die von ihrer theologischen Funktion befreit ist, dem Menschen einen letzten Standpunkt vor Gott zu sichern, ist nun ein ethisches Konzept

<sup>67</sup> Vgl. WA 51, 200, 18f.

<sup>68</sup> WA 51, 201, 15–17.

<sup>69</sup> An dieser Stelle lohnt sich der Vergleich der Textfassung der Vulgata mit Luthers Übersetzungen aus dem Jahren 1524/28 und 1531 sowie seiner Psalterrevision von 1529 (WA 10/I, 428f. u. 10/II, 250).

<sup>70</sup> WA 51, 216, 12–15; vgl. 238, 5–15.

<sup>71</sup> U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 555 Anm. 446.  
– Daß König David ebenso wie Salomon zum Vorbild christlicher Herrscherethik des Mittelalters wurde, wird nicht zuletzt an ihren Bildnissen auf der Reichskrone der deutschen Könige und Kaiser deutlich (vgl. G. Althoff, Das Böse schrecken [wie Anm. 35], 61).

<sup>72</sup> Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 422.

verbunden, das sich durchaus in den praktisch-philosophischen Bahnen von Aristoteles bewegt, dessen theologische Vereinnahmung durch die Scholastik Luther so scharf kritisiert hat. Wenn es gilt, die Mitte zu halten zwischen der Vermessenheit einerseits und der Verzweiflung andererseits, so ist das gut aristotelisch gedacht<sup>73</sup> und nicht nur von grundlegend anthropologischer, sondern zugleich von eminent politischer Bedeutung<sup>74</sup>. So wie Luther die Obrigkeit davor warnt, ihre Stellung im Sinne einer Autonomie zu verstehen und zu mißbrauchen, so überwindet er auf der anderen Seite jeglichen Ansatz von Resignation, indem er dazu ermuntert, mit der politischen Macht durchaus tatkräftig umzugehen. Damit dieses aber verantwortungsvoll geschieht, bedarf es des politischen Augenmaßes, d.h. vernünftiger Entscheidungen, und damit kommt Luther auf einen Aspekt zu sprechen, der in dem komplexen geistesgeschichtlichen Kontext von Spätscholastik, Humanismus und Reformation besondere Aufmerksamkeit erlangte, nämlich die Frage nach dem Nutzen der Vernunft. Seinen Kritikern gegenüber betont Luther, daß er sich keineswegs gegen den rechten Gebrauch der Vernunft wende, sondern allein gegen deren Verabsolutierung<sup>75</sup>.

Wenn Luther in seiner Psalmensauslegung den Blick immer wieder auf die Klugheit des Politikers lenkt, so knüpft er damit an eine grundlegende Bestimmung innerhalb der mittelalterlichen Tradition politischer Ethik an. Mit der scholastischen Aristotelesrezeption und -interpretation hatte sich, wie Luthers Erfurter Lehrer Bartholomäus Arnoldi von Usingen (gest. 1532) kompendienhaft darlegte, die Einteilung der Moralphilosophie in eine individuelle, eine ökonomische und eine politische Ethik durchgesetzt<sup>76</sup>. Innerhalb der Tugendlehre waren diese Teildisziplinen im Lehrstück von der prudentia wiederum miteinander verschränkt<sup>77</sup>. Wenngleich nun sowohl der tugendtheologische Bezugsrahmen als auch die soteriologische Funktion der Tugenden mit dem rechtfertigungstheologischen Neuansatz der Reformation obsolet geworden waren, so konnte Luther doch bestimmte Elemente mittelalterlicher Ethik übernehmen und sie in den Zusammenhang reformatorischer Theologie stellen<sup>78</sup>. So repräsentiert der Typus des klugen Herrschers jenes Ideal eines Politikers, der gerade dadurch dem Staat wie

<sup>73</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1106b 3–1109b 26.

<sup>74</sup> Vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 23 f. 38.

<sup>75</sup> Vgl. WA 51, 204, 7–12; zu Luthers Verständnis von Vernunft vgl. Bernhard Lohse, Ratio und fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers (= FKDG 8), Göttingen 1957, 119–133; Karl-Heinz zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens (= BHT 59), Tübingen 1980, 44–167.

<sup>76</sup> Vgl. Reinhard Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik, in: LuJ 45 (1978) 15–34, hier: 21 mit dem Verweis auf Bartholomäus Arnoldi von Usingen, *Parvulus philosophiae naturalis: figuralis interpretatio in Epitoma philosophiae naturalis*, Basel 1511, 4<sup>r</sup>.

<sup>77</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Sententia libri ethicorum*, VI, lect.7 [Ed. Leonina Bd. 47/2, Rom 1969, 355–359, bes. 357, 103–358, 177]; ders., *Summa Theologica II-II qq48–51*; R. Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen (wie Anm. 76), 28.

<sup>78</sup> Ein anderes Beispiel für eine derartige Rezeption und Transformation stellt Macchiavellis 'Il Principe' dar, der an die mittelalterliche Tradition der Fürstenspiegel

auch der Kirche dient, daß er das Notwendige, d.h. das der Situation Angemessene tut, ohne daß sein Handeln nun wiederum soteriologisch eingebunden und überhöht wird.

Die Klugheit des Herrschers setzt nach Luthers Verständnis nicht unbedingt Bildung voraus. In einer gewissen Distanz zum humanistischen Bildungsideal seiner Zeit favorisiert der Reformator eher jenen Herrscher, der wie beispielsweise Hannibal, zwar nicht aus dem Bauch, aber doch aus dem Herzen heraus das Richtige tut<sup>79</sup>. Dementsprechend ergießt sich auch Luthers Spott über jeden Besserwisser, der „alles besser kann und ist doch nicht der Mann“<sup>80</sup>. Kurfürst Friedrich der Weise, der Onkel Johann Friedrichs, verkörperte für Luther das Ideal des fähigen, weil eigensinnigen Herrschers, auch und gerade wenn er so manchem, selbst guten Rat seiner Ratgeber nicht folgte. Für Luther ist gewiß, daß diesem „Wundermann“ solche einsamen Entscheidungen von Gott „in den Sinn gegeben“ wurden<sup>81</sup>. Diese Hervorhebung einer spezifischen Begabung für das Herrscheramt, die allerdings die Ausnahme bleibt<sup>82</sup>, verhindert, daß das Beispiel Friedrichs des Weisen einfach pädagogisch vereinnahmt und zu einem Vorbild erklärt wird, dem es nun nur nachzueifern gelte. Luther betont demgegenüber, daß gerade diejenigen, die solches versucht hätten, gescheitert seien und sich, wie er es unverblümt zur Sprache bringt, zum „Affen“ gemacht hätten<sup>83</sup>. Doch welchen Sinn hat dann überhaupt noch diese politische Unterweisung Johann Friedrichs, und welche ethische wie auch politische Relevanz kommt dem Ideal des ‚klugen‘ Herrschers zu, wenn sich solche Klugheit doch nicht lernen läßt? Luther selbst ist sich solcher Fragen bewußt, und seine Antwort versucht die Balance zu halten zwischen einem pädagogisch-politischen Optimismus auf der einen Seite und einem resignativen Pessimismus auf der anderen Seite: „Freilich soll man nachfolgen guten Exemplen in allen Ständen, aber so fern, daß wir nicht zu Affen werden und Affenspiel treiben.“<sup>84</sup> Diese – wohlgerne politisch zu verstehende – ‚Nachfolge in der Ferne‘ zielt nicht auf eine komplexbeladene Selbstverleugnung, die sicherlich politisch fatal wäre, sondern sucht nach einer Distanz zu historischen Vorbildern, um Raum zu

---

anknüpfte, um damit doch die „Vermittlung einer neuartigen, an einem realistischen Politikbegriff orientierten politischen Klugheitslehre“ zu verbinden (Th. Stammen, Fürstenspiegel [wie Anm. 5], 277).

<sup>79</sup> WA 51, 207,21–36.

<sup>80</sup> WA 51, 208,29 f.

<sup>81</sup> WA 51, 210,10 f. – Luther hat also durchaus auch einem politischen Akteur seiner Zeit die Qualität eines ‚Wundermannes‘ zuerkannt (gegen E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie [wie Anm. 60], 32), allerdings post mortem und durchaus nicht mit der Absicht, Johann Friedrichs Ehrgeiz zu wecken, was auch der grundsätzlichen Intention der Rede von den ‚Wundermännern‘ zuwiderlief. Zu der oft erörterten Frage der ‚viri heroici‘ bei Luther vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie [wie Anm. 60], 21 [Lit.]; Rudolf Hermann, Luthers Theologie, hrg. v. Horst Beintker, Gesammelte u. nachgelassene Werke Bd. 1, Göttingen 1967, 174–177.

<sup>82</sup> Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 527.

<sup>83</sup> WA 51, 210,28.

<sup>84</sup> WA 51, 213,10 f.

schaffen für die Reflexion der eigenen Fähigkeiten: „Ein jeglicher soll sich selber prüfen, was er vermag, wenn er will einem andern nachfolgen. Denn wir sind nicht alle gleich.“<sup>85</sup> Diese ebenso lapidare wie fundamentale Begründung zeigt, daß es Luther nicht darum geht, politisches Handeln zu relativieren oder es gar mit dem Verweis auf die Unzulänglichkeit des Menschen als Sünder schon von der Intention her im Keime zu ersticken. Wenn er in diesem Zusammenhang auf die Erbsünde zu sprechen kommt, so allein deshalb, weil sie die Selbstüberschätzung des Menschen begründet<sup>86</sup>. Worum es Luther geht, ist die realistische Einschätzung historisch-politischer Situationen und der Möglichkeiten wie Grenzen der daran beteiligten Personen.

So zeigt sich für Luther der rechte Gebrauch der Vernunft in politischer Hinsicht an der Befolgung des Prinzips der Verhältnismäßigkeit der Mittel, wie sie der jeweiligen Situation angemessen sind<sup>87</sup>. Luther greift hier die traditionelle Vorstellung der ‚aequitas‘, d.h. der Angemessenheit oder Billigkeit politischen Handelns auf und verknüpft damit dessen spezifischen Rechtscharakter. Wie schon im Mittelalter kommt damit auch bei Luther die zentrale Bedeutung des Richteramtes als Herrschaftsaufgabe zur Geltung<sup>88</sup>. Dabei wird allerdings der theologische Begründungszusammenhang grundlegend verändert: Ging es im mittelalterlichen Kontext um die tugend-theologische Konzentration auf die Gerechtigkeit, so wird mit Luthers Unterscheidung zwischen der – ‚fremden‘ – Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und der Gerechtigkeit unter den Menschen das Recht soteriologisch entlastet und ganz auf den Gemeinnutz ausgerichtet<sup>89</sup>.

Politisches Handeln orientiert sich für Luther nicht an abstrakten Rechtsnormen, sondern hat das Gesetz auf den konkreten Einzelfall anzuwenden<sup>90</sup>. So sei den Untertanen gegenüber Gnade und Recht zu üben, wobei strengstes Recht sich als größtes Unrecht erweise, somit durchaus auch Rechtsverzicht in Erwägung zu ziehen sei<sup>91</sup>. Luther beruft sich hier auf eine oftmals zitierte Stelle in Ciceros *De Officiis*, wie er überhaupt in moralphilosophischer Hinsicht der antiken Tradition, und hier speziell der ciceroneanischen Ethik

<sup>85</sup> WA 51, 213,19 f. – Von daher können Luthers Ausführungen durchaus als ein wichtiger Beitrag zu der grundsätzlichen Frage, inwieweit sich aus der Geschichte lernen läßt, gelesen werden (vgl. zu dieser Fragestellung Hans-Ulrich Wehler, *Aus der Geschichte lernen?*, in: ders., *Aus der Geschichte lernen? Essays*, München 1988, 11–18).

<sup>86</sup> Vgl. WA 51, 214,1–13.

<sup>87</sup> Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 498 f.; E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 63.

<sup>88</sup> Vgl. J. Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre (wie Anm. 3), 44.

<sup>89</sup> Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 499 506 f.; G. Scharffenorth, Den Glauben ins Leben ziehen (wie Anm. 63), 244 f.; zu Luthers Verständnis des Naturrechts vgl. Ernst Wolf, Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und Luther, in: ders., *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*, Bd. 1, München 1954, 183–213.

<sup>90</sup> Vgl. E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 63.

<sup>91</sup> Vgl. WA 51, 205,28–30 u. 206,1f. unter Verwendung von Cicero, *De officiis* I, 10, 8.

ein besonderes Gewicht beigemessen hat<sup>92</sup>. So fordert er in der Auslegung des 101. Psalms auch prinzipiell, daß derjenige, der „im weltlichen Regiment wil lernen und klugen werden, der mag die Heidnischen buecher und schriften lesen“<sup>93</sup>.

Ziel dieser grundsätzlichen Ausführungen Luthers zum Verhältnis von Vernunft und Recht ist eine politische Ordnung nicht um der Ordnung willen, sondern um das friedliche Zusammenleben zu sichern<sup>94</sup>. Deshalb setzt sich Luther auch für die Rezeption des römischen Rechtes ein<sup>95</sup>, da dieses eine „größere Rationalität“ und damit auch einen „größeren allgemeinen Nutzen“ aufweise<sup>96</sup>. Dahinter standen die konkreten Erfahrungen des Unfriedens und das Verlangen nach einer Friedensordnung, die an das mittelalterliche Ideal der Friedensbewahrung anknüpfte und im engen Zusammenhang mit der für die Geschichte des Reiches wie auch der Territorien bedeutenden Landfriedensbewegung zu sehen ist<sup>97</sup>. Wie stark die historische Realität und das politische Denken dieser Zeit von der Erfahrung des Krieges bestimmt wurden, wird auch in Luthers Auslegung des 101. Psalms deutlich, wobei hier die innenpolitische Perspektive dominiert und die Verantwortung der Obrigkeit herausgestellt wird<sup>98</sup>.

<sup>92</sup> Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 501–512; Herbert Blöchle, Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation (= EHS XXIII/531), Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995, 117f.

<sup>93</sup> WA 51, 242,36f.

<sup>94</sup> Vgl. G. Scharffenorth, Den Glauben ins Leben ziehen (wie Anm. 63), 271 u.ö., die Luthers Lehre vom weltlichen Regiment Gottes insgesamt als eine „Friedensethik“ (289) versteht.

<sup>95</sup> Vgl. WA 51, 242,20–35.

<sup>96</sup> U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 534; vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 61. – Zur Verhältnisbestimmung von Recht und Moral vgl. Takashi Kibe, Frieden und Erziehung im Martin Luthers Dreistände-Lehre. Ein Beitrag zur Klärung des Zusammenhangs zwischen Integration und Sozialisation im politischen Denken des frühneuzeitlichen Deutschlands (= Europäisches Forum 12), Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1996, 140f.

<sup>97</sup> Vgl. Gerta Scharffenorth, Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens. Ein Beitrag zur Klärung der politischen Traditionen in Deutschland seit dem 15. Jahrhundert, Heidelberg 1964, 47–53; Dies., Den Glauben ins Leben ziehen (wie Anm. 63), 209–220; T. Kibe, Frieden und Erziehung (wie Anm. 96), 38–41 122. – Im Zusammenhang mit der Verkündigung des Ewigen Landfriedens im Jahre 1495 steht auch die Schaffung einer neuen Rechtsordnung, die schließlich 1532 mit der ‚Peinlichen Gerichtsordnung Karls V.’, der sog. ‚Carolina’, aufgestellt wurde. Die zeitliche Nähe zu Luthers Psalmeneauslegung wie auch die persönliche Verbindung zwischen Johann von Schwarzenberg, dem Schöpfer der Carolina, und Luther unterstreichen den Zusammenhang der politischen und der theologischen Vorstellungen (vgl. WA.B 2, 600,24–601,26; vgl. G. Scharffenorth, Den Glauben ins Leben ziehen [wie Anm. 63], 214f.).

<sup>98</sup> Vgl. WA 51, 211,29–35. – Zu Luthers theologischer Legitimation militärischer Friedenssicherung vgl. seine Schrift ‚Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können‘, die der Reformator 1526, ein Jahr nach dem Ende des Bauernkrieges, verfaßt hat (vgl. WA 19, 623–662; T. Kibe, Frieden und Erziehung [wie Anm. 96], 143).

Hat Luther mit seiner Auslegung des ersten Verses von Psalm 101 noch einmal weit ausgeholt und die prinzipielle Bedeutung des weltlichen Standes herausgestellt, so demonstriert er im Blick auf die folgenden drei Verse Davids Regierung nach dem geistlichen Stande. Hier zeigt sich, daß die Unterscheidung der Stände<sup>99</sup> – wie auch die der Regimenter – keine strikte Trennung impliziert, sie vielmehr Relationen bezeichnen, die durch ihren gemeinsamen Bezug zum Wort Gottes zueinander in Beziehung stehen und die im Hinblick auf ihre funktionale Bestimmung in je verschiedener Hinsicht von ein und derselben Person ausgefüllt werden können: So kommt der Herrscher in seinem weltlichen Stand in den Blick, insoweit seine Funktion für das Zusammenleben der Menschen betrachtet wird, in seinem geistlichen Stand hingegen wird er als derjenige, der das Wort Gottes hört und sich danach richtet, vor Augen gestellt. Die Verschränkung beider Perspektiven ist nun für Luther von unmittelbarem Interesse, nicht um an das alttestamentliche KönigsPriestertum anzuknüpfen, sondern um im Blick auf den konkreten Adressaten seiner Ausführungen zu verdeutlichen, worin das spezifisch Christliche weltlicher Herrschaft besteht. Dadurch wird gerade nicht ausgeschlossen, daß es auch eine weltliche Herrschaft geben kann, die ihrer Aufgabe nach dem weltlichen Stande auch ohne den Glauben genügen kann<sup>100</sup>.

Nach dem Vorbild Davids ist von einem guten Herrscher zu erwarten, daß er vorsichtig handelt, wobei Luther diese ‚Vorsicht‘ damit gleichsetzt, sich von Gottes Wort leiten zu lassen<sup>101</sup>. Eine solche Haltung sei aber nur bei den „Wunderleuten“ zu finden, weil sie eben nicht in der Vernunft oder im natürlichen Recht gründe, sondern allein darin, daß Gott dazu Sinn und Herz bewege<sup>102</sup>. Herrschaftlicher Hochmut bedeutet nach Luther Tyrannis<sup>103</sup>. Die ideale Herrschaft weltlicher Obrigkeit zeichnet sich demgegenüber dadurch

<sup>99</sup> Die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Stande wird in Luthers Drei-Stände-Lehre, mit der er an die mittelalterliche Tradition anknüpft und sie zugleich grundlegend verändert, noch weiter differenziert, insofern der weltliche Stand in den Dimensionen der Politia und der Oeconomia entfaltet wird (vgl. T. Kibe, Frieden und Erziehung [wie Anm. 96], 171–189).

<sup>100</sup> Daß Luther den Glauben keinesfalls als eine notwendige Bedingung für das Amt der Obrigkeit angesehen hat, wird in seiner Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit‘ deutlich (vgl. WA 11, 247,21–30; vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie [wie Anm. 60], 51). Der Reformator geht somit nicht mehr von einem ‚corpus christianum‘ aus (vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung [wie Anm. 15], 554f.), womit er durchaus in der nominalistischen Tradition steht, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß z. B. Gerson und Gabriel Biel die Ausübung weltlicher Herrschaft durch Nichtchristen für möglich halten, ohne damit aber den Gedanken einer Toleranz zu verbinden (vgl. Jean Gerson, De potestate ecclesiastica et origine iuris et legum [1417]. I [Oeuvres complètes, ed. Palémon Glorieux, Bd. 6: L'oeuvre ecclésiologique, Paris-Tournai-Rom-New York 1965, 210–250, hier: 212]; Gabriel Biel, Canonis misse expositio [wie Anm. 32] lect. 1C [ed. Oberman/Courtenay, Bd. I, 11f.]; vgl. H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation [wie Anm. 32], 390).

<sup>101</sup> WA 51, 216,36.

<sup>102</sup> WA 51, 217,8; vgl. 244,1–36.

<sup>103</sup> WA 51, 251,30–252,2.

aus, daß sie politische Macht und Autorität besitzt, ohne sich ihrer gegenüber den Untertanen zu rühmen<sup>104</sup>. In der politischen Konkretion bedeutet dieses, daß Luther es angesichts der Realität und auch der Dominanz machtbesessener superbia als eine erste Quintessenz unseres Psalms ansieht, daß die Fürsten Gott danken sollen, wenn sie auf „eine gute Ordnung und frommes Gesinde“ bauen können<sup>105</sup>, wie sie überhaupt ihre Untertanen als Gabe Gottes verstehen lernen sollen<sup>106</sup>. Die Verbindung der ‚guten Ordnung‘ mit dem ‚frommen Gesinde‘ markiert bereits einen Grundzug von Luthers politischer Ethik, der allerdings weit tiefer reicht, als es die Formulierung im heutigen Sprachgebrauch vermuten läßt. Es geht hier nicht einfach um eine oberflächliche Zuordnung politischer Herrschaft und untertäniger Frömmigkeit, so daß der Glaube zum stabilisierenden Faktor eines Obrigkeitssdenkens wird. Vielmehr gilt es zu beachten, daß Luther den Terminus ‚Fromkeyt‘ im engen Zusammenhang mit dem für seine Rechtfertigungslehre so zentralen Begriff ‚iustitia‘ verwendet, teilweise als dessen deutsche Übersetzung und teilweise als dessen Ergänzung<sup>107</sup>. Die sozialgeschichtlichen Konnotationen des Begriffs ‚fromkeyt‘ lassen diesen in der bürgerlichen Lebenswelt des 15. und 16. Jahrhunderts zum Inbegriff von Rechtschaffenheit und Tugendhaftigkeit werden, und damit zählt er neben Friede, Einigkeit, Recht und Gerechtigkeit sowie Gemeinnutz zu den Grundwerten der städtischen Gesellschaft<sup>108</sup>. Wenn nun Luther diesen Begriff in einen engen Zusammenhang mit der iustitia stellt, so werden darin die ethischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre unmittelbar deutlich. Die fromkeyt wird zum Gegenbegriff zur Werkgerechtigkeit, ohne den Glauben vom Leben zu trennen<sup>109</sup>.

Luthers Verknüpfung politischer Herrschaft mit dem Bereich der ‚Oikonomia‘<sup>110</sup> bewegt sich im traditionellen Rahmen des „pater-familias-Gedankens“<sup>111</sup>. Herrschaft wird in ihrer Zielsetzung und ihrer Ausprägung im

<sup>104</sup> WA 51, 252,7–11.

<sup>105</sup> Vgl. WA 51, 201,30–32.

<sup>106</sup> Vgl. WA 51, 205,8–10.

<sup>107</sup> Vgl. WA 10/I/2, 36,4–6; 17/I, 478,18; 31/I, 511,33–35; 37, 611,28–30; vgl. Heide Wunder, „iusticia, Teutonica fromkeyt.“ Theologische Rechtfertigung und bürgerliche Rechtschaffenheit. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte eines theologischen Konzepts, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch [wie Anm. 4] 307–332, hier: 307.

<sup>108</sup> Vgl. H. Wunder, „iusticia, Teutonica fromkeyt.“ (wie Anm. 107), 324 mit Bezug auf Hans-Christoph Rublack, Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Horst Brunner (Hrg.), Literatur in der Stadt. Bedingungen und Beispiele städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts, Göppingen 1982, 9–36, hier: 17.

<sup>109</sup> Vgl. H. Wunder, „iusticia, Teutonica fromkeyt.“ (wie Anm. 107), 327f.

<sup>110</sup> Das weltliche Regiment wird – wie schon bei Aristoteles und in der mittelalterlichen Aristotelesrezeption – mit dem Hausregiment oder Ehestand verglichen. Dabei erweisen sich gegenseitige Liebe und Treue als Bollwerk gegen jegliche Feinde (vgl. WA 51, 252,20–22).

<sup>111</sup> U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 504; vgl. G. Scharffenorth, Den Glauben ins Leben ziehen (wie Anm. 63), 228; W. Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien (wie Anm. 18), 24. – Die ‚ökonomische‘ Dimension des

Umgang mit denen, die zum Haus und zum Hof des Herrschers gehören, unmittelbar einsichtig. Bezogen auf die geistliche Dimension der Herrschaft fordert der Reformator, daß der Herrscher Gotteslästerer zu Hofe oder in Ämtern nicht dulden dürfe, selbst wenn diese ihren Dienst mit Fleiß versehen<sup>112</sup>. Hier ist die geistliche, und eben darin auch politische Verantwortung für die Untertanen höher zu gewichten als die Effizienz des Machtapparates. In diesem Sinne gilt es aber noch einen Schritt weiterzu gehen, insofern vom Herrscher verlangt wird, das ganze Land zu visitieren. Dabei betont Luther, daß der Psalm „in Sonderheit von den falschen Lehrern und abgöttischen Priestern [redet]<sup>113</sup>“, es also auch hier um die Verantwortung für die Gesamtheit und das heißt um die Bewahrung des Friedens geht, nicht aber um die Gewissenserforschung und -überprüfung des Einzelnen, die dem Prinzip der Glaubens- und Gewissenfreiheit widerspräche<sup>114</sup>.

Wenn Luther aus dem ersten Teil des 101. Psalms insgesamt den Schluß zieht, die Obrigkeit solle „mit rechtem Ernst und Geist, die reine Lehre und Gottes Ordnung erhalten zu Nutz der Seelen Seeligkeit“<sup>115</sup>, so zieht er damit eine Linie aus, die er seit dem Bauernkrieg verfolgt hat, indem er den Dienst am Worte Gottes auf die Superintendenten und die weltliche Obrigkeit konzentriert hat, auf letztere allerdings nur, insoweit sie Mitglieder der christlichen Gemeinde waren und ihnen deshalb Rechte und Pflichten ‚nach dem geistlichen Stande‘ zukamen<sup>116</sup>. Konkreten Ausdruck gefunden hat dieses in den Visitationen, die der materiellen Absicherung wie auch der Überprüfung evangelischer Geistlicher dienten und um deren Anweisung Luther die Obrigkeit ersucht hat<sup>117</sup>. Die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Stand, die für Luther von eminentem theologischen und

Politischen, die in Zeiten einer alles andere dominierenden ‚Haushaltspolitik‘ besonders augenfällig wird, ist von Luther noch nicht umfassend durchdacht, aber doch in Bezug auf konkrete Probleme seiner Zeit – wie etwa die politische Regelung von Zinsnahme und Wucher – thematisiert worden.

<sup>112</sup> Vgl. WA 51, 221,5–222,8 u. 223,8–224,24.

<sup>113</sup> WA 51, 231,4–6.

<sup>114</sup> Daß es Luther im Unterschied zur mittelalterlichen Auseinandersetzung mit Häresien nicht darum geht, Glauben zu erzwingen, sondern die friedensgefährdenden Folgen des Unglaubens abzuwehren, läßt sich daran ablesen, daß er die Irrlehrer nach dem Leben der Menschen trachten und deshalb Unfrieden bis hin zum Mord daraus folgen sieht (vgl. WA 51, 232,4–39). Zu Luthers Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie dem Toleranzproblem insgesamt vgl. G. Scharffenorth, Den Glauben ins Leben ziehen [wie Anm. 63], 251–253; Heinrich Bornkamm, Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert, in: ders., Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 1966, 262–291, hier: 268f.

<sup>115</sup> WA 51, 238,10f.

<sup>116</sup> Vgl. WA 51, 235, 10–28; vgl. M. Luther, Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen [1528], WA 26, 197,12–199,2; vgl. R. Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen (wie Anm. 76), 19.

<sup>117</sup> Für Luther stand dabei die Sicherstellung der Pfarrerbesoldung im Vordergrund, während von Seiten der Landesherren der Akzent auf die Lehraufsicht gelegt wurde (vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 2 [wie Anm. 61], 253–266, bes. 255). Bereits bei

insbesondere auch ekklesiologischem Interesse war, wurde dadurch nicht relativiert oder gar aufgehoben, aber in Bezug zur konkreten geschichtlichen Realität doch in bestimmter Weise akzentuiert. Verstand Luther unter ‚Ständen‘ „Lebensverhältnisse, in denen wir ‚stehen‘ und die wir wahrzunehmen haben“<sup>118</sup>, so war damit die strikte Abgrenzung im Sinne von Ständesrändern ausgeschlossen, zugleich wurde es aber möglich, unterschiedliche Lebensbezüge und Funktionen zu beachten. Am geistlichen Stand lässt sich das geradezu paradigmatisch aufzeigen: Während die Pfarrer mit der Aufhebung des Zölibats und der sakramentalen Priesterweihe in soziologischer Hinsicht in die bürgerliche Gemeinde integriert wurden und sie in theologischer Hinsicht mit dem Grundsatz vom ‚Priestertum aller Gläubigen‘ ihren Sonderstatus verloren, behielten sie doch ihr ‚Amt‘, d.h. ihre besondere Funktion innerhalb der Gemeinde<sup>119</sup>.

So ist es das Predigtamt, das die ‚Geistlichen‘ von den anderen Gemeindegliedern unterscheidet, ein Amt, das der weltlichen Obrigkeit eben nicht zukommt, denn diese soll gerade nicht „Christum lehren“, sondern ‚die reine Lehre und Gottes Ordnung erhalten‘, d.h. aber die Rahmenbedingungen sichern, innerhalb derer die Predigt zu Wort kommen kann. In dieser Hinsicht übt also das weltliche Regiment eine dienende Funktion aus und bleibt darin „demütige Unterkeit“<sup>120</sup>. Der Übergriff des einen in das jeweils andere Regiment wird hingegen ausdrücklich und unerbittlich verurteilt<sup>121</sup>. Dabei ist sich Luther sehr wohl bewusst, daß die weltliche Obrigkeit aus einsichtigen Gründen immer wieder bestrebt ist, auf das geistliche Regiment einzuwirken, so wie er auf der anderen Seite die, wie er sie nennt, „hohen Geister“ anklagt, daß sie in „herrischer Weise das weltliche Recht wollen ändern und meistern“, obwohl sie „keinen Befehl noch Obrigkeit haben weder von Gott noch von Menschen“<sup>122</sup>. Luther betrachtet es als einen fatalen Irrtum und sogar als Anzeichen des nahen Weltendes zu meinen, aus der Befreiung von der Zwangsherrschaft des Papstes resultiere die generelle Befreiung von allem Gottesgehorsam sowie von weltlichem Recht und weltlicher Ordnung<sup>123</sup>. Eine solche Haltung von, wie er sie nennt, „Epicuräern und Gottesverächtern“ sei nun auch in Deutschland auf dem Vormarsch, nachdem sie zuvor bereits in Italien herrschte und von dort nach dem Sacco di Roma im Jahre 1526 von den deutschen Landsknechten in deren Heimat importiert worden sei<sup>124</sup>. Hier fehle eben jene ‚Unterkeit‘, d.h. jene Haltung des dienstbaren Knechts, die gerade die Freiheit des Christen-

---

seiner ersten Unterredung mit dem neuen Kurfürsten hat Luther im August 1532 die Dringlichkeit neuer Visitationen zum Ausdruck gebracht (vgl. ders., Martin Luther, Bd. 3 [wie Anm. 62], 17).

<sup>118</sup> R. Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen (wie Anm. 76), 18.

<sup>119</sup> Vgl. ebd.

<sup>120</sup> WA 51, 240,17.

<sup>121</sup> Vgl. WA 51, 222,28–35; 239,22–30.

<sup>122</sup> WA 51, 240,28–30.

<sup>123</sup> WA 51, 235,29–236,19.

<sup>124</sup> WA 51, 236,20–37.

menschen mit auszeichne<sup>125</sup>. In diesem Sinne möchte Luther auch explizit Röm 13 verstanden wissen, werde doch der Obrigkeit hier die „höchste Ehre“ dadurch zuteil, daß sie „Gottes Dienerin“ heiße<sup>126</sup>.

Im Unterschied zum scholastisch-aristotelischen Konzept hat Luther die Notwendigkeit politischer Ordnung nicht auf die natürliche Sozialität des Menschen, sondern auf dessen Sündhaftigkeit zurückgeführt, ohne sie darauf zu reduzieren<sup>127</sup>. Insoweit die Sündhaftigkeit menschliches Zusammenleben bedroht, bedarf es einer Herrschaftsgewalt, die die zerstörerischen Neigungen der Menschen im Zaume hält<sup>128</sup>. Konsequenz ist die Monopolisierung politischer Gewalt, die einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zum frühneuzeitlichen Staat markiert und zu der Luthers politische Ethik mit beigetragen hat<sup>129</sup>. Allerdings bleibt der hier anvisierte Friede insofern äußerlich, als er auf einer „erzwungenen Konformität“ beruht und sich darin fundamental von einem wahrhaft christlichen Frieden unterscheidet<sup>130</sup>. In ihrer friedenssichernden Funktion dient aber die Obrigkeit ganz entscheidend auch der Kirche und ihrer Verkündigung, wie insbesondere der späte Luther immer wieder hervorgehoben hat<sup>131</sup>. Und die Fürsorgepflicht, die Luther neben der Friedens- und Rechtswahrung als eine der wesentlichen Aufgaben der Obrigkeit angesehen hat<sup>132</sup>, erstreckt sich eben auch auf den Klerus, ein Anliegen, dem Luthers besondere Aufmerksamkeit angesichts der schwierigen wirtschaftlichen Lage der evangelischen Geistlichen galt<sup>133</sup>.

In der politischen Realität kamen andere Einflüsse hinzu und entwickelte sich daraus eine eigene Dynamik. So wurde die mittelalterliche Tradition herrschaftlicher Sorge um die Religion mit der humanistisch geprägten Überzeugung, das Beste tun zu können, ebenso verbunden wie mit dem

<sup>125</sup> Vgl. WA 51, 240,34–40; vgl. M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 21,3f.

<sup>126</sup> WA 51, 254,18–20. – Damit knüpft Luther an eine grundlegende Bestimmung des öffentlichen Amtes an, die sich bereits 1519 in seinem ‚Sermo de duplice iustitia‘ findet, wenn die Strafgewalt mit der römisch-rechtlichen Unterscheidung der ‚homines vel publici vel privati‘ begründet wird (WA 2, 151,1–152,12; vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung [wie Anm. 15], 544f.). Die „gemeyne Person“ muß gerade dadurch, daß sie für andere da ist, von einem generellen Rechtsverzicht ausgenommen werden (vgl. ebd. 548f.).

<sup>127</sup> Vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 23f. 53–55; T. Kibe, Frieden und Erziehung (wie Anm. 96), 121; U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 512, der damit einen ‚göttlichen Weltherrschaftsauftrag‘ verknüpft.

<sup>128</sup> Vgl. T. Kibe, Frieden und Erziehung (wie Anm. 96), 121. – So wird der angewandten Strafe auch in erster Linie eine abschreckende Wirkung beigemessen (vgl. WA 51, 252, 23f.; vgl. T. Kibe, 140).

<sup>129</sup> Vgl. T. Kibe, Frieden und Erziehung (wie Anm. 96), 123; H.-J. Gähnsler, Evangelium und weltliches Schwert (wie Anm. 61), 22–36; Bernd Moeller, Deutschland im Zeitalter der Reformation (= Deutsche Geschichte 4), Göttingen<sup>4</sup>1999, 21f. 178–180.

<sup>130</sup> T. Kibe, Frieden und Erziehung (wie Anm. 96), 140.

<sup>131</sup> Vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 49.

<sup>132</sup> Vgl. ebd. 61.

<sup>133</sup> Vgl. Karl Trüdinger, Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeit zur Durchführung der Reformation (= RST 111), Münster 1975, 35–38 57–59.

politischen Kalkül, die Religion in den Dienst der Herrschaft zu stellen<sup>134</sup>. Reformationsgeschichtlich liegt hier ein Ansatz der sog. „Fürstenreformation“, die zur „Volks-“ bzw. „Gemeindereformation“ keineswegs im Gegensatz stand oder sie, etwa nach dem Bauernkrieg, einfach ablöste, aber doch eigenen Intentionen folgte und mit dem landesherrlichen Kirchenregiment ein System installierte, das dann über Jahrhunderte das Verhältnis von Staat und evangelischer Kirche bestimmen sollte<sup>135</sup>. Aus den Visitationen entwickelten sich Kontrollmechanismen, die dann in den Konsistorien gebündelt wurden, wobei diese bezeichnenderweise wiederum staatlicher Kontrolle unterlagen<sup>136</sup>.

Die politische Realität der Reformationszeit wird in Luthers Psalmenauslegung dort besonders anschaulich, wo die grundsätzliche Aufgabenbestimmung weltlicher Herrschaft zu den konkreten Problemen der Herrschaftsausübung in Beziehung gesetzt wird. Obgleich Luther selbst gleich zu Beginn zugibt, „zu Hofe unefahren“ und deshalb auf Hörensagen angewiesen zu sein<sup>137</sup>, belegen seine Ausführungen doch ein Gespür für die politischen Zusammenhänge seiner Zeit und zeigen damit auch, wie sehr sich die Probleme allerorts ähnelten. Ein drängendes Problem war die Kontrolle des Machtapparates. Die Klage über das ständige Mißtrauen zwischen dem Herrscher und seinen Beratern durchzieht die gesamte Psalmenauslegung<sup>138</sup>, dem korreliert jedoch Luthers Einsicht in die zunehmende Bedeutung der Räte, wie sie dem Prozeß der Territorialisierung und der damit einhergehenden Ausbildung eines hierarchisch gegliederten Beamtenapparates entsprach<sup>139</sup>. Sozialgeschichtlich interessant ist dabei auch Luthers Beobachtung, daß es nicht zuletzt auf den Müßiggang des Hofadels zurückzuführen

<sup>134</sup> Vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 64–75; H. Schilling, Aufbruch und Krise (wie Anm. 65), 190f.; zum mittelalterlichen Hintergrund von *cura religionis* und *ius reformandi* vgl. Burkhard von Bonin, Die praktische Bedeutung des *Jus reformandi*. Eine rechtsgeschichtliche Studie (= KRA 1), Stuttgart 1902 [Nachdruck Amsterdam 1962].

<sup>135</sup> Vgl. H. Schilling, Aufbruch und Krise (wie Anm. 65), 184f. 191; Karl Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment [1911], in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Tübingen <sup>6</sup>1922, 326–380; Johannes Heckel, Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, Köln-Wien <sup>2</sup>1973, 307–316; E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 64–75.

<sup>136</sup> Vgl. Werner Heun, Konsistorium, in: TRE 19 (1990) 483–488, hier: 484.

<sup>137</sup> WA 51, 201,22–26; vgl. 247, 24–35.

<sup>138</sup> Vgl. WA 51, 219,39–220,37; 228,1–5; 245,16–250,40; 258,28–260,27. – Bezeichnend für Luthers persönlichen Blickwinkel, aus dem heraus er das Verhältnis von *Politia* und *Oikonomia* betrachtet, ist der Hinweis, aller Widerstand gegen eigensinnige Knechte, Mägde oder Schälke sei vergebens, „wo dieselbigen so frei und gewaltig sind, dazu eine heimliche Katharin oder Käthen zusammen machen wider ihren Herrn“ (WA 51, 220,6 f.). Zu Luthers ‚Hausherrschaft‘ bzw. der Katharina Luthers vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 2 (wie Anm. 61), 200–203 412–415; Roland H. Bainton, Frauen der Reformation. Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli. 10 Porträts, dt. Übers., Gütersloh 1995, 17–39, bes. 24–26.

<sup>139</sup> Vgl. H. Schilling, Aufbruch und Krise (wie Anm. 65), 188.

sei, wenn sich die Herrschenden auf den Arbeitseifer ihrer Schreiber und Räte stützten<sup>140</sup>. Deren, wie Luther betont, geradezu „knechtisch[e]“ Dienstbeflissenheit ist in den Kontext des bürgerlichen Emanzipationsstrebens einzuordnen, bot doch ein solcher Dienst, der wiederum Bildung voraussetzte, die Möglichkeit des gesellschaftlichen Aufstiegs in der ansonsten starren Ständeordnung. So profitierten die politisch einflußreichen Räte, die vorwiegend dem mittleren oder sogar unteren Bürgertum angehörten, von der Einführung der Reformation<sup>141</sup>.

Luthers politischer Konservativismus kommt dort besonders deutlich zum Ausdruck, wo er gegenüber allen grundsätzlichen Überlegungen hinsichtlich einer Reform der politischen Verfassung einwandte, daß diese nur gelingen könne, wenn sie von der Spitze des Reiches her erfolge, ansonsten aber nicht ratsam sei, weil es Blutvergießen bedeute und eher verheerende als verbessernde Konsequenzen nach sich ziehe<sup>142</sup>. Wenngleich er durchaus der Ansicht war, „daß die Regiment und Juristen wohl auch eines Luthers bedürften“, so schreckte er doch vor den Konsequenzen aus Sorge, sie könnten „einen Müntzer kriegen“ zurück<sup>143</sup>. Weil „Ändern und Bessern“ für Luther eben doch zweierlei waren, hielt er lieber an dem Bestehenden

<sup>140</sup> WA 51, 256,6–12.

<sup>141</sup> Exemplarisch verdeutlichen lässt sich das an den Lebensläufen des sächsischen Rates Georg Spalatin (1484–1545) sowie des Wittenberger Kanzlers Gregor Brück (1485–1557), den Luther als den „Atlas“ Kursachsens bezeichnete (WA TR 2, Nr. 1255); vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 3 [wie Anm. 62], 14) und der zum „einflußreichsten Staatsmann des frühen Protestantismus“ wurde (H. Schilling, Aufbruch und Krise [wie Anm. 65], 186). Beide standen in engem Kontakt zu Luther und bildeten so entscheidende Verbindungsglieder zwischen der Reformation und der politischen Führung Kursachsens. Zugleich verkörperten sie geradezu paradigmatisch jene anderen Bedingungsfaktoren, die für die Verbreitung der Reformation wesentlich und für deren historische Komplexität typisch waren. So kommt mit dem Humanismus Spalatins und seiner Rolle als Erzieher des jungen Prinzen Johann Friedrich (vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation, Stuttgart 1990, 118), an den Luthers Psalmenauslegung dann im Jahre 1534 gerichtet war, die Bildungsaufgabe der Reformation in den Blick. Allerdings hat Luther diesen Aspekt in seiner Psalmenauslegung nur kurz angesprochen (WA 51, 256,6–257,4), während er ihn zehn Jahre zuvor in seiner Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ ausführlich erörtert hatte (WA 15, 27–53). Gregor Brück wiederum war Doktor beider, d.h. des kanonischen und des römischen Rechtes und repräsentierte damit jenen Typus des Rechtsgelehrten, auf den die Fürsten in ihrem Bestreben nach einer Vereinheitlichung der Territorialherrschaft angewiesen waren (vgl. H. Schilling, Aufbruch und Krise [wie Anm. 65], 186). So war es das Gesetz, das den „Schlüssel zur Macht“ bildete und den „Weg zum Gewaltmonopol des Staates“ ebnete, und erst im Zuge dieser Zentralisierung und Institutionalisierung politischer Herrschaft drangen seit dem Ende des 15. Jahrhunderts die Begriffe ‚Obrigkeit‘ und ‚Untertan‘ in die deutsche Rechtssprache ein (Ernst Schubert, Spätmittelalter – die Rahmenbedingungen des Lebens kleiner Leute, in: G. Althoff – H.-W. Goetz – E. Schubert, Menschen im Schatten der Kathedrale [wie Anm. 35], 229–350, hier: 235).

<sup>142</sup> WA 51, 257,27–258,5.

<sup>143</sup> WA 51, 258,7–9.

fest<sup>144</sup>, wobei aber seine politischen Vorstellungen hinsichtlich des Reiches und seiner Verfassung bereits von den Entwicklungen seiner eigenen Zeit überholt wurden<sup>145</sup>.

Wenn nun nach Luther das weltliche Regiment von Gott zum „Vorbild der rechten Seligkeit und seines Himmelreiches“ bestimmt ist<sup>146</sup>, so werden damit beide Reiche einander zugeordnet und unter den dominierenden Heilswillen Gottes gestellt. Eine soteriologische Funktion politischer Herrschaft im Sinne eines Heilssynergismus wird zugleich abgewiesen, wird doch an gleicher Stelle dieses ‚Vorbild‘ mit einem „Gaukelspiel“ oder einer „Larve“ verglichen, „darin er auch seine großen Heiligen laufen lässt“<sup>147</sup>. Hier kommt die für Luthers Geschichtsverständnis grundlegende Unterscheidung zwischen dem Deus revelatus und dem Deus absconditus zur Geltung, die es verbietet, Gottes Heilshandeln einfach aus der Geschichte abzulesen, gleichwohl aber den irdischen Frieden in seiner positiven Funktion herausstellt.

Luthers Resümee ist ebenso knapp wie ambivalent: König Davids Vorbild zu folgen heißt für ihn, weltliche Herrschaft in Demut auszuüben und allem Übel schon in dessen Anfängen zu wehren<sup>148</sup>. Angesichts der fortgeschrittenen Verwilderung des politischen Lebens<sup>149</sup> ist die Hoffnung auf einen

<sup>144</sup> WA 51, 258,23. – In gesellschaftlicher Hinsicht hatte sich Luther besonders eindrücklich 1530 in seiner Auslegung des 111. Psalms für die Konservierung der ständischen Ordnung ausgesprochen, da diese auf dem Naturrecht basiere und von Gott dazu geordnet sei, „das in der Welt ein beständig, ordenlich, fridlich wesen sey und das recht erhalten werde“ (WA 31/I, 409,34–410,1; vgl. T. Kibe, Frieden und Erziehung [wie Anm. 96], 138).

<sup>145</sup> Vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 85.

<sup>146</sup> WA 51, 241,40.

<sup>147</sup> WA 51, 241, 41. – Diese Verschränkung des ‚Vorbildes‘ mit dem ‚Gaukelspiel‘ gilt es wahrzunehmen, damit aus der Korrelation der beiden Reiche nicht zu schnell eine Analogie wird. Gerade weil das ‚Vorbild‘ – oder die ‚Figur‘, wie Luther 1530 in seiner Schulpredigt formuliert (WA 30/II, 554,12), – auf seinen Zeichencharakter beschränkt bleibt, steht es unter dem eschatologischen Vorbehalt und darf es diesen um der Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus willen eben nicht transzendieren (vgl. demgegenüber G. Scharffenorth, Den Glauben ins Leben ziehen [wie Anm. 63], 287; T. Kibe, Frieden und Erziehung [wie Anm. 96], 112; Igor Kiss, Das Problem der Analogie zwischen Reich Gottes und weltlichem Reich bei Luther, in: Luther und Luthertum in Osteuropa, Berlin 1983, 83–112; ders., Das Neue in Luthers Verständnis vom natürlichen Gesetz, in: Luther 70 [1999] 30–38, hier: 35). Zur Verknüpfung des Bildes der Larve mit der Vorstellung von den ‚Wundermännern‘ in der Geschichte vgl. R. Hermann, Luthers Theologie (wie Anm. 81), 169–177; E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 29–32.

<sup>148</sup> WA 51, 262,19 mit Bezug auf Ovid, Remedia amoris 91.

<sup>149</sup> Von mehr als nur anekdotischem Interesse, sondern von eminenter politischer Bedeutung ist Luthers schonungslose Kritik an der Trunksucht der politisch Verantwortlichen seiner Zeit, zumal er gerade auch Kurfürst Johann Friedrich deswegen tadelte (WA TR 3, Nr. 3468; vgl. Genesis-Vorlesung [1535–45], WA 42, 380,22–381,5 [zu Gen 9,20–22]; vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 3 [wie Anm. 62], 15; H. Schilling, Aufbruch und Krise [wie Anm. 65], 186). Der Reformator geht in seiner Psalmeneauslegung soweit, hier von einem spezifisch „deutschen Teufel“ zu reden, der das Regiment und die Jugend verderbe und gegen den es – ebenso wie auch gegen den Wucher – vorzugehen gelte (WA 51, 257,1–4; vgl. 262,28f).

grundlegenden Neubeginn allerdings verflogen und bleibt demgegenüber die Aussicht auf Gottes Verheibung, „Himmel und Erde in einen Haufen zu stoßen und eine andere neue Welt zu machen“<sup>150</sup>. Jedoch zielen Luthers Auslegung des 101. Psalms wie auch seine politische Ethik insgesamt gerade nicht auf eine apokalyptisch motivierte Resignation, sondern darauf, unter dem eschatologischen Vorbehalt in der noch verbleibenden Zeit das Bestmögliche zu tun<sup>151</sup>. Daß er damit Unmut hervorrufen mußte, war ihm bewußt, und so hoffte er, es „gut gemacht“ zu haben in dem Sinne, daß „es wenig Leuten wohl gefallen und viele Leute übel verdrießen wird“<sup>152</sup>. Eine ‚Realpolitik‘ war das nur in einer bestimmten Hinsicht, insofern es Luther darum ging, die politischen Strukturen aus der Umklammerung der Kirche zu befreien. Den tatsächlichen politischen Verhältnissen und Tendenzen seiner Zeit konnte Luther jedoch nur sehr eingeschränkt gerecht werden. Ein Beleg für die zunehmende Distanz zwischen Theologie und Politik ist der schwindende Einfluß der Wittenberger Theologen auf die Beratungen und Entscheidungen Johann Friedrichs. Ihren politischen Gutachten kam immer stärker die Funktion einer „Gewissensentlastung“ und „religiöse[n] Sanktionierung“ längst getroffener Entscheidungen zu<sup>153</sup>. Aber Luthers Anschauungen waren nicht nur mit den Ambitionen der Herrschenden schwer zu vereinbaren, vielmehr konnten sie auch den theologisch begründeten Forderungen der Unterschichten sowie den Ansprüchen der sog. Schwärmer nicht genügen. Die Folgezeit mußte zeigen, inwieweit die hier aufbrechenden politischen und religiösen Konflikte zu lösen waren und welche zukunftsweisende Relevanz Luthers Ansatz einer politischen Ethik überhaupt zukam.

Bei dem Vergleich der frühen Psalmenvorlesung mit der Auslegung des Jahres 1534 darf die unterschiedliche Textgattung nicht außer Acht gelassen werden. Der spätere Text ist nicht einfach nur ein ausführlicherer exegetischer Kommentar, sondern entspricht in Aufbau und Durchführung dem unmittelbaren Anlaß und der theologischen Intention dieser Schrift. Darüber hinaus zeigen sich jedoch signifikante Unterschiede, die die Entwicklung von Luthers Theologie widerspiegeln. War das beherrschende Thema seiner ersten Auslegung des 101. Psalms noch die Einweisung in die humilitas als angemessene Denk- und Lebensweise des Christen im Angesicht von Gnade und Gericht, so hat Luther diesen Ansatz mit der reformatorischen Entdeckung der für uns gerade nicht von innen her zu erschließenden, sondern uns im Worte Gottes von außen zugesprochenen Gnade grundsätzlich überwunden und damit einen neuen Zugang zum Psalm 101 gefunden. Vor dem Hintergrund des reformatorischen Gnaden- und Rechtfertigungsverständnisses konnte Luther den Text so zur Geltung bringen, daß er sowohl seiner Vorlage als auch seiner Absicht gerecht wurde. Auf diese Weise kommt der ursprüngliche Charakter des Regentenspiegels zur Sprache und wird das

<sup>150</sup> WA 51, 261,20–22.

<sup>151</sup> Vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 27.

<sup>152</sup> WA 51, 264,10 f.

<sup>153</sup> E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 298.

Alte Testament zum „Spiegel“ auch des politischen Lebens<sup>154</sup>. Das Thema von Gnade und Gericht wird auf seine politische Dimension konzentriert, ohne deren theologische Verknüpfung mit der Gnade Gottes aus dem Blick zu verlieren.

### 3. Rückblick und Ausblick

Luthers Auslegung des 101. Psalms wie seine politische Ethik überhaupt sind sowohl in theologiegeschichtlicher als auch in politischer Hinsicht mit dem Spätmittelalter eng verbunden. So ist die Einsicht in die Eigenständigkeit weltlicher Lebenszusammenhänge und der daraus resultierenden Aufgaben in der Aristotelesrezeption der Scholastik grundgelegt und im nominalistischen Denken weiter präzisiert worden. Daneben und damit teilweise verknüpft war es die Ausformung frühneuzeitlicher Herrschaftsformen, die Luthers politische Vorstellungen gesprägt hat. In dieser Hinsicht gilt dem Zusammenhang von Spätmittelalter und Reformation weiterhin besondere Aufmerksamkeit zu schenken, zumal hier die Zusammenschau unterschiedlicher Perspektiven sowohl der Profan- als auch der Kirchen- und Theologiegeschichte zu einem vertiefenden Verständnis der Reformationszeit insgesamt führen kann. So müssen die Übereinstimmungen wie auch Differenzen von Nominalismus und Reformation in ethischer Hinsicht weiter präzisiert werden. Gerade wenn es den fundamentalen Einspruch Luthers gegenüber der Heilsbedeutung des natürlichen Vermögens des Menschen ernstzunehmen gilt, ist damit ja nicht die Relevanz eines solchen Vermögens generell bestritten, nur beschränkt sie sich auf die weltlichen Lebenszusammenhänge, in denen der Mensch lebt und in denen er das, was in seiner Gewalt steht, auch zur Geltung bringen soll. Von daher muß die spätscholastische Ethik noch einmal neu in den Blick genommen und dabei auch in ihrer Verknüpfung mit den konkreten Veränderungen in den politischen und gesellschaftlichen Strukturen dieser Zeit analysiert werden.

Wenn nun hier ein Zusammenhang zwischen dem Spätmittelalter und der Reformation aufgezeigt werden sollte, so ist damit das Spezifikum von Luthers politischer Ethik noch nicht hinreichend bestimmt. Der genuin theologische Ansatz der Reformation hat hier entscheidend neue Perspektiven eröffnet, die sich nicht einfach aus bestimmten Traditionen ableiten lassen. So sind die fundamentalen Unterscheidungen zwischen den beiden Reichen und den beiden Regimenten von der Rechtfertigungslehre her zu verstehen und zu entfalten.

Was leistet nun dieser Ansatz einer politischen Ethik, und wo liegen seine Grenzen? Der entscheidende Ertrag dürfte wohl darin bestehen, daß Luthers ‚Kunst des Unterscheidens‘, die sich durchaus dem Nominalismus verdankt, eine unverstellte und deshalb auch intensivere Wahrnehmung weltlicher Lebenszusammenhänge ermöglicht. Gerade weil der Zwang entfällt, politi-

---

<sup>154</sup> Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948, 9; E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 22.

sches Handeln theologisch zu vereinnahmen, kann dieses in seiner eigenen Gesetzmäßigkeit in den Blick kommen, ohne daß daraus wiederum eine Autonomie resultiert. Insofern die Ausübung politischer Herrschaft als Dienst am anderen bestimmt wird, wird die Verantwortung zu einer zentralen politischen Kategorie, die den rechten Gebrauch der Vernunft abverlangt.

Die Grenzen dieser Konzeption sind zunächst in historischer Hinsicht zu bestimmen. Vieles war in Luthers Zeit in Bewegung, dabei manches von Luther in Bewegung gebracht, aber auch vieles, das ihn überholt hat. Zu letzterem zählen die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen dieser Zeit, die in sich vielfältig motiviert und ausgeprägt waren. So entsprach die aus unterschiedlichen Intentionen wie auch Traditionen resultierende Eigendynamik des frühneuzeitlichen Staates Luthers eigentlicher Zielsetzung nur unzureichend. Sein Ideal einer Obrigkeit, die ihre Herrschaft primär als Dienst verstehen sollte, hielt vor der politischen Realität nicht stand.

Dies führt zu der Frage, inwieweit Luthers Ansatz eine politische Relevanz in der Gegenwart beanspruchen darf. Dabei gilt es zu berücksichtigen, daß Luthers Darlegungen eben nicht einfach als Lehre bzw. Programm auf unsere Zeit zu übertragen sind. Dem im Wege steht nicht nur die historische Distanz, sondern auch die verwickelte Rezeptionsgeschichte seiner Anschauungen. Gleichwohl lassen sich aber doch Ansatzpunkte einer konstruktiven Auseinandersetzung heutigen politischen Denkens mit Luthers Konzeption aufzeigen. Und dabei ist nicht in erster Linie an die Aufgaben der Friedens- und Rechtswahrung sowie die Fürsorgepflicht des Staates zu denken, die, so eminent wichtig sie sind, doch schon lange vor Luther herausgestellt worden sind. Von Luther her wäre zu fragen, inwiefern politisches Handeln auch heute noch – oder gerade heute wieder – jene Mitte zu finden hat zwischen Machtversessenheit und Resignation. Der spezifische Beitrag Luthers zu diesem aristotelischen Denkmuster läge dann in der Besinnung auf das, was die Verantwortung für die Zukunft von uns verlangt, ohne daß die Zukunft damit in den Griff unserer Weltbemächtigung kommt. Generell bleibt allerdings zu fragen, ob Luthers Konzept politischer Klugheit auch noch im Rahmen einer säkularisierten Gesellschaft als konsensfähig angesehen werden kann. Hier steht die heutige Begründung politischer Ethik zur Diskussion und damit die Frage, ob an einer integrativen und zugleich kritischen Funktion christlichen Glaubens festgehalten werden soll oder ob andere Fundamente menschlichen Zusammenlebens und politischer Organisation ergründet werden müssen.

# Unrichtige Händel der Interimistischen Stiftspersonen?

|| Gedanken zu einer Neubewertung  
des Interimsklerus anhand  
des Fallbeispiels Stuttgart

Von Oliver Auge

Das sogenannte Interim bildet ein von der Geschichtsforschung bislang entweder gar nicht oder allenfalls nur am Rande behandeltes Thema<sup>1</sup>. In den überschaubaren Fällen freilich, in denen es zur Sprache kommt, wird es in seiner Ziel- und mehr noch in seiner Umsetzung zumeist negativ bewertet. Insbesondere die Kleriker, die sich zur Verrichtung eines Gottesdienstes gemäß dem Interim bereitfanden, werden kritisch betrachtet und häufig als Exponenten oder willige „Helfershelfer“ eines als überholt angesehenen spätmittelalterlichen Kirchensystems stigmatisiert, denen Karriere und Gewinn mehr gegolten haben sollen als die eigentlichen klerikalen Aufgaben<sup>2</sup>. Zweifel an dieser generalisierenden und d.h. zwangsläufig vereinfachenden Darstellungsweise vor allem älterer Arbeiten erscheinen angebracht, nicht nur weil die Forschung in jüngerer Zeit zu einer teilweise veränderten Bewertung bis dato durchweg als Verfallskennzeichen verurteilter Phänomene der (spät)mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kirchengeschichte allgemein gelangte, in deren Folge auch diesbezügliche Ergebnisse und Urteile zum Interim in einem fragwürdigen Licht erscheinen<sup>3</sup>, sondern vor

<sup>1</sup> Siehe zur bisherigen Forschung die Literaturliste bei Joachim Mehlhausen (Hrg.), Das Augsburger Interim. Nach den Reichstagsakten deutsch und lateinisch, 2. erw. Aufl. (= Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie 3), Neukirchen-Vluyn 1996, 161–169. – Nach der Fertigstellung des Aufsatzmanuskripts fand vom 3. bis zum 6. Oktober 2001 das vom Verein für Reformationsgeschichte in Wittenberg veranstaltete Symposium „Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenkonflikt“ statt, das sich erfreulicherweise diesem dringenden Forschungsdesiderat zuwandte. Die Publikation der grundlegenden Einzelbeiträge im Rahmen der Schriften des Verein für Reformationsgeschichte ist für 2003 angekündigt. Siehe bislang dazu den Ahf-Tagungsbericht Nr. 56 vom 24. Juni 2002 von Matthias Weiß ([www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte](http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte)).

<sup>2</sup> Siehe die im weiteren Verlauf des Aufsatzes angeführten Beispiele.

<sup>3</sup> Dies gilt z.B. für den Komplex des früher in der Regel negativ wahrgenommenen Pfründenwesens und der damit einhergehenden Pfründenkumulation. Zu deren

allem deswegen, weil verschiedene neuere Untersuchungen aufzeigten, daß sich der Klerus der Zeit durch eine solche Vielfalt und Differenziertheit

---

positiveren Neubewertung siehe neben Hartmut Boockmann, Das 15.Jahrhundert und die Reformation, in: Ders. (Hrg.), Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl. III.206), Göttingen 1994, 9–25, hier 23, etwa auch schon Joseph Lortz, Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spät-Mittelalter, in: Trierer Theologische Zeitschrift 58 (1949) 1–26 212–227 257–279 347–357, hier 267: „.... Daneben will aber auch beachtet sein, daß sich erfreulicherweise nicht wenige Fälle nachweisen lassen, in denen die Provisionen reformierend wirkten, indem durch sie ungeeignete Pfarrer und Kapläne durch die Kurie abgesetzt wurden...“; Guy P. Marchal, Einleitung: Die Dom- und Kollegiatstifte der Schweiz, in: Ders. (Ed.), Die weltlichen Kollegiatstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz (= Helvetia Sacra II.2), Bern 1977, 27–102, hier 72, mit einer den damaligen Zuständen angepaßten Sichtweise: „Der Kanoniker des Spätmittelalters hat sich denn kaum mehr als jener erkannt, der in erster Linie zum feierlichen alltäglichen Gottesdienst delegiert sei, sondern sich vielmehr als Träger von oft teuer erworbenen Rechten, Titeln und Privilegien gesehen, deren Vermehrung und Verteidigung er zu seinen vornehmsten und eidlich eingegangenen Verpflichtungen zählte. Der Grund einer solchen Entwicklung lag nicht so sehr im Ungenügen des kanonikalnen Instituts als solchem und sicher nicht in einem sittlichen Niedergang der Chorherren ... als vielmehr ... im Hineinwirken komplexer soziologischer, ökonomischer und politischer Faktoren, die sich im Laufe der Zeit ergeben hatten...“; siehe auch seine Aktualisierung: Was war das Kanonikerinstitut im Mittelalter? Dom- und Kollegiatstifte: Eine Einführung und eine neue Perspektive, in: RHE 92 (1999) 761–807; 94 (2000) 7–53; ders., Die Welt der Kanoniker. Das Institut des weltlichen Kollegiatstifts unter historisch-anthropologischer Sicht, in: Sönke Lorenz / Oliver Auge (Hrg.), Die Stiftskirche in Südwestdeutschland. Aufgaben und Perspektiven der Forschung (=Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 35), Leinfelden-Echterdingen 2003, 73–84, hier 82: „.... Insofern erscheinen all diese Maßnahmen von der Auflösung der *vita communis* und Pfründenaufteilung des Hochmittelalters bis hin zu den spätmittelalterlichen Statuten mit ihren Belohnungsmechanismen in Form von Quotidian- und Präsenzgeldern nicht als spirituelle Dekadenz, sondern als zeittypische Vorgehensweisen zur Bewahrung des Sinngehalts ...“; Andreas Meyer, Der deutsche Pfründenmarkt im Spätmittelalter, in: QFIAB 71 (1991) 266–279; Brigitte Schwarz, Klerikerkarrieren und Pfründenmarkt. Perspektiven einer sozialgeschichtlichen Auswertung des Repertorium Germanicum, in: QFIAB 71 (1991) 243–265; Sabine Weiss, Ämterkumulierung und Pfründenpluralität. Auswärtige Mitglieder des spätmittelalterlichen Brixner Domkapitels im Streben nach gesichertem Einkommen und sozialem Aufstieg, in: Tiroler Heimat 43/44 (1979/80) 163–184. Für die Frühe Neuzeit: Rudolf Reinhardt, Die Kumulation von Kirchenämtern in der deutschen Kirche der frühen Neuzeit, in: Ders., Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Aufsätze zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit, hrsg. von Hubert Wolf als Festgabe für Herrn Professor Dr. Rudolf Reinhardt zum 70. Geburtstag, Ostfildern 1998, 204–222 (zuerst abgedr. in: Manfred Weitlauff – Karl Hausberger (Hrg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, 489–512), hier 221: „Die Vereinigung mehrerer Kirchenämter in einer Hand geschah nicht nur aus Egoismus und Habgier. Oft entsprang sie reichspolitischen, kirchlichen, konfessionellen und dynastischen Interessen.“ – Siehe zu diesem Aspekt auch Oliver Auge, Burkhard Krebs (um 1395–1462) – „Pfründenjäger“ und frommer Stifter, in: Roman Janssen – Oliver Auge (Hrg.), Herrenberger Persönlichkeiten aus acht Jahrhunderten (= Herrenberger Historische Schriften 6), Herrenberg 1999, 45–52, hier

auszeichnete<sup>4</sup>, die ihrerseits die generelle Gültigkeit einer Verallgemeinerung wie der eben angeführten in Frage stellen.

Im folgenden sollen anhand eines Fallbeispiels – des Stuttgarter Heilig-Kreuz-Stifts – nach einer kurzen Darstellung der allgemeinen Fakten die Überlieferungs- und Forschungsgeschichte sowie die relevanten Quellenaussagen zu den betreffenden Interimsklerikern offengelegt werden, um auf dieser Grundlage dann weiter zu untersuchen, ob die gängige Einschätzung des Interimspersonals in sich stimmig erscheint oder ob nicht eher eine Neubewertung angezeigt ist.

### Der ereignisgeschichtliche Hintergrund

Nach seinem Sieg über den Schmalkaldischen Bund unternahm der seinen Zeitgenossen nunmehr unbesiegbar erscheinende<sup>5</sup> Kaiser Karl V. auf dem sogenannten „geharnischten“ Reichstag, der vom 1. September 1547 bis zum 30. Juni 1548 in Augsburg stattfand, *ex plenitude potestatis* einen weiteren, letzten Versuch, das seit rund 30 Jahren in Deutschland herrschende Religionsproblem zu lösen<sup>6</sup>. Dabei war ihm und seinen Beratern klar, daß zu diesem Zeitpunkt eine bloße Rückkehr aller Reichsstände zur alten Kirche nicht mehr möglich war. Statt durch eine Restitution des Glaubens vor-reformatorischer Prägung sollte vielmehr durch das Konzil in Trient<sup>7</sup> die Lösung der Religionsfrage herbeigeführt werden, dessen Autorität sich alle

46 ff. – Kritisch gegenüber der Neubewertung Thomas Willich, *Wege zur Pfründe. Die Besetzung Magdeburger Domkanonikate zwischen ordentlicher Kollatur und päpstlicher Provision (1295–1464)*, Diss.phil.masch., Salzburg 2000, 9, Anm. 16: „Die sich von der älteren, einseitig die Mißstände herausstreichenden Forschung absetzende Beurteilung des Pfründenwesens allein nach seiner ‚Funktionalität‘ bzw. ‚Rationalität‘ in Hinblick auf die Erfüllung weltlicher Aufgaben ... wird der Widersprüchlichkeit des Phänomens m.E. nicht gerecht.“ Demgegenüber ist freilich einzuwenden, daß zunächst die generelle Existenz dieser vermeintlichen Widersprüchlichkeit in Frage zu stellen ist. Für adelige Domkapitel mag sie sicher zutreffen, nicht aber unbedingt für die weit höhere Zahl der Kollegiat- oder Niederstifte. Siehe dazu die neuen Befunde bei Oliver Auge, *Stiftsbio-graphien. Die Kleriker des Stuttgarter Heilig-Kreuz-Stifts (1250–1552)* (=Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 38), Leinfelden-Echterdingen 2002, 144 ff.

<sup>4</sup> Siehe dazu statt vieler Dietrich Kurze, *Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späteren Mittelalters*, in: Knut Schulz (Hrg.), *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Herbert Helbig zum 65. Geburtstag*, Köln – Wien 1976, 273–305.

<sup>5</sup> Heinrich Lutz, *Reformation und Gegenreformation* (= Oldenbourg Grundriß der Geschichte 10), München 31991, 56.

<sup>6</sup> Dazu und zum Folgenden Mehlhausen, *Interim* (wie Anm. 1) 172 ff.; Horst Rabe, *Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547/48*, Köln – Wien 1971.

<sup>7</sup> Dieses tagte seit März 1547 allerdings nicht mehr dort, sondern in Bologna, was die Beziehungen Karls zur Kurie schwer belastete. Vgl. zur Geschichte des Konzils allgemein: Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient I–IV*, Freiburg i.B. 1949–1975; Georg Schreiber (Hrg.), *Das Weltkonzil von Trient, sein Werden und*

Reichsstände zu unterwerfen hätten. Dabei stellte sich die Frage, *wie mittler zeit (interim), biß zu endung und außtrag des Concilii, gemeine stennde gotseliglich und in guetem, friedlichen wesen beyeinander leben und wonen mochten, und niemandt wider recht und pillichait beschwerdt werde*<sup>8</sup>. Die kaiserliche Antwort darauf stellte das ‚Augsburger Interim‘ dar, das auf dem Reichstag unter größter Geheimhaltung verfaßt, den Reichsständen am 15. Mai 1548 mit der Verlesung der kaiserlichen Vorrede bekannt gemacht und am 30. Juni desselben Jahres zum Reichsgesetz erhoben wurde. Ursprünglich war beabsichtigt, daß das Interim für alle Reichsstände Geltung erlange. Doch hatte sich in den zähen Verhandlungen – dieser Reichstag war der längste des gesamten 16. Jahrhunderts – gezeigt, daß dieses Ziel nicht durchzusetzen war: „Der Papst sprach dem Kaiser das Recht zu Entscheidungen in Religionsfragen rundweg ab; die geistlichen Reichsstände verwiesen darauf, daß es bei ihnen keine strittigen Punkte der Lehre gebe. Der Gegensatz der Meinungen unter den Ständen war aber keineswegs ausschließlich der Gegensatz von katholisch und evangelisch, sondern durchzog beide Gruppen: Er verlief zwischen denen, die Religionsgespräche noch für möglich und wünschbar hielten, und denjenigen, die einen solchen Weg zum Religionsvergleich nicht mehr einzuschlagen wagten, weil sie auf ihm das Fundament der mittlerweile durch Bekennnisschriften oder Konzilsentscheidungen dogmatisierten Lehre zu verlieren fürchteten. Als (so) das Augsburger Interim durch Aufnahme in den Reichsabschied reichsrechtliche Verbindlichkeit erhielt, war es nicht mehr als ein Sondergesetz für die evangelischen Reichsstände, und seine Durchsetzbarkeit hing davon ab, ob und in welchem Ausmaß die kaiserliche Macht dafür eingesetzt werden konnte“<sup>9</sup>.

Genaugenommen ist der Ausdruck „Interim“ wirklich nur zeitlich aufzufassen (geltend von ... bis ...) und nicht auch inhaltlich, wie es in seiner durchaus gängigen Bezeichnung als „Zwischenkonfession“<sup>10</sup> (zwischen dem evangelischen und dem katholischen Bekenntnis stehend) anklingen kann. Denn in seiner Substanz war das Interim durchweg reformistisch-katholisch. Zwar gestand es den Protestanten Priesterehe und Laienkelch bis zur endgültigen Konzilsentscheidung zu. Doch merkt man auf, wenn diese Konzession keinerlei theologische Begründung erfährt, sondern lediglich auf

Wirken I-II, Freiburg i.B. 1951. – Zum Verhältnis Karls V. zum Konzil siehe etwa Hubert Jedin, Die Päpste und das Konzil in der Politik Karls V., in: Peter Rassow – Fritz Schalk (Hrg.), Karl V. Der Kaiser und seine Zeit. Kölner Kolloquium 26.–29. November 1958, Köln–Graz 1960, 104–117; Heinrich Lutz, Carlo V. e il Concilio di Trento, in: Hubert Jedin u.a. (Hrg.), Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea. Atti della settimana di studio, 12–17 settembre 1977 (= Annali dell’ Istituto storico Italo-Germano 4), Bologna 1979, 33–63.

<sup>8</sup> Augsburger Interim, 30.

<sup>9</sup> Zitat aus Mehlhausen, Interim (wie Anm. 1) 173. – Jedoch wurde für die geistlichen Reichsstände am 14. Juni 1548 zumindest eine ‚Formula Reformationis‘ erlassen, in der zur Reform von Klerus und Klosterleben aufgefordert wurde. Siehe ebd. 174.

<sup>10</sup> Z.B. bei Sönke Lorenz / Hans-Martin Maurer, Von Graf Eberhard IV. dem Jüngeren bis zu Herzog Ludwig (1417–1593), in: Sönke Lorenz / Dieter Mertens / Volker Press (Hrg.), Das Haus Württemberg. Ein biographisches Lexikon, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 63–74, hier 72.

die Gefahr einer neuerlichen *schweren Zerrüttung* oder einer Gewissensbelastung verwiesen wird, die eine Änderung der momentan herrschenden Verhältnisse herbeiführe und die es daher zu vermeiden gelte<sup>11</sup>. Aufs Gesamte gesehen vertrat das Interim „eine rein katholische Ekklesiologie (einschließlich des päpstlichen Primats ...). Die Siebenzahl der Sakramente wird ebensowenig zur Disposition gestellt wie die Lehre vom Meßopfer, die Heiligenverehrung und nahezu alle in der vorreformatorischen Kirche üblichen Zeremonien und Frömmigkeitsgebräuche“<sup>12</sup>. Ernüchternd fällt daher das Urteil Joachim Mehlhausens aus: „Eine konsequente Durchführung dieses Gesetzes in den evangelischen Territorien wäre einer fast völligen Rekatholisierung der Gemeinden gleichgekommen“<sup>13</sup>. So nimmt es nicht wunder, daß auf protestantischer Seite ein Sturm der Entrüstung losbrach, der in einer wortreichen Publizistik seinen heute noch eindrücklichen Niederschlag fand und nicht zuletzt immer wieder um den katholischen Grundtenor des Interims kreiste. Namhafte protestantische Theologen der Zeit, unter ihnen Johannes Brenz, Philipp Melanchthon, Andreas Osiander und besonders der am eigentlichen Anfang einer apologetisch-katholizismusfeindlichen Kirchenhistoriographie stehende Matthias Flacius Illyricus<sup>14</sup>, bezogen auf diesem Wege Stellung gegen das Interim. Als Theodor Henetus schrieb letzterer 1548 einen ‚kurtzen bericht vom Interim‘, in dem es unter anderem heißt: *Ein Papistisch Interim haben sie geschmydt, darinnen unter honig unnd süßen worten eytel Teuffelischer gift verborgen ligt / Damit wollen sie uns zuuerleugnung der erkandten Göttlichen warheit dringen / Wie denn die Gottlosen selbst rhümen / Das Buch sol nicht Interim sondern Iterum heissen / Das ist / das wir durch dieselbige leer widerumb vomm newes auff alle ihre vorige greuel / und Abgötterey sollen gezogen werden ...<sup>15</sup>* Wir haben das Buch Interim für die handt genommen /, so Johannes Brenz und andere evangelische Prediger, und das mit fleiss gelesen / und nach der gnad uns von Gott gegeben / alles in Gottes furchten erwogen / und nach der Schrifft / wie es sich gehört / geörtert / und darin befunden / Das das Interim nichts anders sey / denn ein gestoffirt Iterum / von den Interims

<sup>11</sup> Augsburger Interim 142.

<sup>12</sup> Mehlhausen, Interim (wie Anm. 1) 176f. Siehe auch Lutz, Reformation (wie Anm. 5) 58.

<sup>13</sup> Mehlhausen, Interim (wie Anm. 1) 177.

<sup>14</sup> Dazu Boockmann, Das 15. Jahrhundert und die Reformation (wie Anm. 3) 14. Vgl. Oliver K. Olsen, Flacius Illyricus, Matthias, in: TRE XI (1983) 206–214; Gustav Adolf Benrath, Das Verständnis der Kirchengeschichte in der Reformationszeit, in: Ludger Grenzmann / Karl Stackmann (Hrg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981 (= Germanistische Symposien, Berichtsbände 5), Stuttgart 1984, 97–109, hier 99ff. (Kirchengeschichte als Verfallsgeschichte). – Illyricus besorgte zwischen 1548 und 1550 in den Offizinen von Michael Lotter und Christian Rödinger, beide Magdeburg, die Drucklegung und Herausgabe einer ganzen Reihe seiner eigenen Schriften und die Stellungnahmen anderer Autoren gegen das Interim. Siehe hierzu beispielsweise den Sammelband der Universitätsbibliothek Greifswald, Fj 301.

<sup>15</sup> Ein kurzer bericht vom Interim / darauf man leichtlich kan die leer unnd Geist desselbigen Buchs erkennen / Durch Theodorum Henetum allen frommen Christen zu dieser zeit nützlich und tröstlich, (Magdeburg: Michael Lotter) 1548.

*schreibern zugerichtet / alle grundsuppe Bepstlicher missbreuche / widerumb einzufüren ...<sup>16</sup>. In einer anderen dieser Schriften stößt man auf folgende Ausführungen: Oft wenn ich glesen habe / Inn der Heiligen schrift / der Jüden Abgötterey / habe ich mich über die masse verwundert / und entsezt / auch schier nicht glauben können / das so viel Leute / ehe denn man sicks versehen / von so hellem Liecht / Göttlicher warheit gefallen / falsche Lehr / und Gottes dienst angenommen. Itzund aber / sehen wir leider / mit grossem hertzleidt / wie der Adel und Pauer / Fürsten und Stedte / ... / Dahan fallen / unnd sich dem Antichrist / unnd Teuffel opffern / Das sicks gleich ansehen lest / als weren sie nicht bey gutter vernunfft / sondern vom Teuffel besessen ...<sup>17</sup>.*

Es wurde bereits angesprochen, daß die Annahme des Interims durch die protestantischen Reichsstände kaum freiwillig erfolgte, wie man nach dem letzten Zitat vielleicht glauben mag, und nur dort durchgesetzt werden konnte, wo der Kaiser ohnehin über einen direkten Einfluß verfügte und wo die kaiserliche Macht über ihre spanischen und italienischen Truppen präsent war. Das war neben den süddeutschen Reichsstädten insbesondere in Württemberg der Fall. Nach der Vertreibung Herzog Ulrichs hatte Württemberg zwischen 1519 und 1534 zunächst dem Schwäbischen Bund und dann dem Haus Habsburg unterstanden<sup>18</sup>. 1534 war das Land von Herzog Ulrich zurückerobered und durch die unverzüglich eingeführte Reformation dem evangelischen Lager zugeführt worden. Das Haus Habsburg stimmte schließlich der erneuten Inbesitznahme des Landes durch Ulrich im Kaadener Vertrag unter der Bedingung zu, daß Württemberg ein habsburgisches Afterlehen wurde. Trotz des damit eingegangenen Lehenseides zog Ulrich im Schmalkaldischen Krieg gegen Karl V. ins Feld. Der erhoffte Sieg über Habsburg blieb aber aus. Stattdessen wurde sein Land von Karls Truppen besetzt, und seine Untertanen mußten dem Kaiser huldigen. Der zum Jahreswechsel 1546/47 ausgehandelte Heilbronner Vertrag fixierte die württembergische Unterwerfung schriftlich. Trotz des Kniefalls Herzog Ulrichs vor Karl V. blieben die Bedingungen des Siegers hart: Land und Festungen waren dem Kaiser zu öffnen, die Festungen Asperg, Schorndorf und Kirchheim zu übergeben sowie 300.000 Gulden als Reparation zu zahlen. Zahlreiche spanische Truppen blieben im Land, ganz zu schweigen davon, daß der Bruder des Kaisers, Ferdinand, der bis 1534 über Württemberg geboten hatte, Ulrich wegen seines Beitritts zum Schmalkaldischen Bund und seiner Beteiligung am Krieg der Majestätsbeleidigung und der Felonie bezichtigte.

<sup>16</sup> Bedencken Etlicher Predicanten / Als der zu Schwebischen Hall / Der in Hessen Und der Stadt N.N. auffs Interim Ihrer Oberkeit überreicht, (Magdeburg: Michael Lotter) 1548.

<sup>17</sup> Wider Das Interim • Papistische Mess / Canonem / unnd Meister Eisleuben / durch Christianum Lauterwar / zu dieser Zeit nützlich zu lesen, (o.O.u.O.D.) 1549.

<sup>18</sup> Zu den damaligen Vorgängen insgesamt siehe Dieter Mertens, Württemberg, in: Meinrad Schaab / Hansmartin Schwarzmäier (Hrg.), Handbuch der baden-württembergischen Geschichte II: Die Territorien im Alten Reich (=Veröffentlichung der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg), Stuttgart 1995, 104ff. Auch zum Folgenden.

Diese Vorgänge gaben Karl V. die Möglichkeit, auf die Einrichtung des Interims im Herzogtum Württemberg zu bestehen<sup>19</sup>. Der kaiserliche Druck auf Württemberg war um so stärker, als Theologen wie Erhard Schnepf in Tübingen heftig gegen das Interim predigten. Wollte Ulrich nicht einen neuerlichen Konflikt und damit vielleicht den gänzlichen Verlust seines Landes riskieren, mußte er sich fügen: Im Sommer 1548 wurden als erste Schritte der Verzehr von Fleisch an bestimmten Tagen und Predigten gegen das Interim offiziell verboten. Zusätzlich sorgte man dafür, daß an den württembergischen Orten, durch die der Kaiser auf seiner Heimreise von Augsburg in die Niederlande gelangte, Interimsgottesdienste eingerichtet wurden. Doch „offensichtlich muß der Kaiser den Eindruck erhalten haben, daß das Interim in Württemberg nur nachlässig befolgt wurde. Von Brüssel aus erließ er deswegen am 24. Oktober 1548 ein Edikt, das die genauere Einhaltung des Interims einschärfte. Er befahl, die Prediger zu entlassen, die sich nicht daran halten wollten. Die Bischöfe wurden beauftragt, die Einführung des Interims in ihren alten Diözesen zu überwachen. Um etwaigen Maßnahmen von dieser Seite zuvorzukommen, mußte deshalb Ulrich selbst das Interim einführen“<sup>20</sup>. So ordnete man zum 11. November 1548 die allgemeine Feier der Messe an und entfernte alle Pfarrer und Diakone, die die Annahme des Interims verweigerten, von ihren Posten.

Auf diese Weise kam es nach vierzehn „evangelischen“ Jahren auch zu einer unerwarteten und merkwürdigen Wiederbelebung des Stuttgarter Heilig-Kreuz-Stifts. Bereits am 15. August 1548 soll in der Stiftskirche – vielleicht durch den aus Hildrizhausen herbeigeholten ehemaligen Kaplan Nikolaus Fischer<sup>21</sup> – die erste Messe gelesen worden sein, für Gustav Bossert zunächst freilich „kaum mehr als ein Schaugericht..., das dem (wie gesagt auf der Durchreise befindlichen) Kaiser vorgesetzt wurde“<sup>22</sup>. Eine Visitationskommission zur Durchführung des Interims, der auch Johannes Scheurer gen. Ofterdinger angehörte, der bis 1534/35 das Amt des Stiftsdekans versehen hatte, wurde dann unter dem Druck der dargestellten äußereren Ereignisse im Herbst des Jahres geschaffen<sup>23</sup>. Sie zog für die Einführung des Gottesdienstes gemäß dem kaiserlichen Interim in Stuttgart von vornherein allein die Stiftskirche in Betracht. Die Leonhardskirche wie die Hospitalkirche

<sup>19</sup> Vgl. Gustav Bossert, Das Interim in Württemberg (=Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 46/47), Halle 1895; Martin Brecht / Hermann Ehmer, Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534, Stuttgart 1984, 293ff.

<sup>20</sup> Zitat aus Brecht / Ehmer, Reformationsgeschichte (wie Anm. 19) 295.

<sup>21</sup> Vgl. zu seiner Biographie und zu den Lebensläufen der im folgenden genannten Kleriker ausführlich Auge, Stiftsbiographien (wie Anm. 3) hier 559. Siehe zu Fischer außerdem Gustav Bossert, Die Reformation im Dekanatsbezirk Böblingen, in: BWKG 40 (1936) 161–221, hier 207.

<sup>22</sup> Gustav Bossert, Zur Geschichte Stuttgarts in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, in: WJb 1914, 138–181 183–243, hier 205.

<sup>23</sup> Zu ihrer Gesamtzusammensetzung vgl. Christian Sigel (Bearb.), Das Evangelische Württemberg. Seine Kirchenstellen und Geistlichen von der Reformation an bis auf die Gegenwart. Ein Nachschlagewerk (mit Nachträgen des Landeskirchlichen Archivs bis 1977) I–VII, masch., o.O. 1910–1935, VII.1, 469f.; Walter Bernhardt, Die Zentralbehör-

blieben außen vor – ein Fingerzeig darauf, wie halbherzig und an sich unwillig man in Württemberg an die erzwungene Durchsetzung des Interims ging, um so mehr als auch nicht eine völlige Wiederherstellung des katholischen Ritus beabsichtigt war. Man gedachte vielmehr, sich streng und exakt an die Zugeständnisse des Interims zu halten. So sollte die Messe nur als Dank-, nicht aber als Sühneopfer gefeiert werden. Die sie und die Horen begleitenden Gesänge sollten rein evangelisch und alles Schriftwidrige aus ihnen verbannt sein. *Und, so die weitere Ansicht der Kommission, ist nicht vonnöten, daß der Stift gleich allerdings mit der vorigen Anzahl Personen ergänzt, sondern sollen die Räte acht oder zehn Personen samt vier Knaben zu den gemelten Sachen verordnen*<sup>24</sup>. Wie beim Gottesdienst wurde also auch hier nicht eine vollständige Restitution ins Auge gefaßt, sondern das Stift sollte im Vergleich zur Vorreformationszeit – wohl allein schon aus finanziellen Gründen – eine wesentlich geringere Personaldecke aufweisen<sup>25</sup>. Auf eine Wiederbelebung aller alten Stiftsämter und -strukturen wollte man offensichtlich verzichten. Nur so ist erklärlich, daß das traditionell zu einem Stift gehörende Amt eines Propstes in den Unterlagen der Kommission anfangs überhaupt keine Erwähnung fand. Das von vornherein als „Zwischenstadium“ von begrenzter zeitlicher Erstreckung konzipierte Interim konnte eben nicht die Grundlage für eine dauerhafte und traditionsgebundene Einrichtung schaffen, sondern einer auf ihm fußenden Institution war naturgemäß der Charakter eines Provisoriums immanent.

Das Heilig-Kreuz-Stift war zu Beginn des 14. Jahrhunderts von Graf Eberhard I. von Beutelsbach nach Stuttgart verlegt worden und hatte sich als Residenz- und Hausstift, das mit der Pflege der Grablege der Herrscherdynastie beauftragt war, bis spätestens um die Mitte des 15. Jahrhunderts zur kirchlichen Führungsinstanz von Land und Herrschaft Württemberg entwickelt<sup>26</sup>. Die herausragende Position des Stifts innerhalb der württembergischen Kirchenlandschaft wird der Entscheidung zugrunde gelegen haben, in seiner Kirche (und für die Stadt Stuttgart wenn überhaupt, dann nur in ihr) das Interim einzuführen. Wenn der Kaiser oder sonstwer aus seiner Umgebung wegen der Einführung und Einhaltung des Interims sein Augenmerk auf eine Kirche Württembergs richten sollte, dann stand zu vermuten, daß das am ehesten beim Heilig-Kreuz-Stift als dem symbolträchtigsten, angesehensten, „zentralsten“ Gotteshaus des Herzogtums der Fall sein würde. Nicht von ungefähr wurde hier auch das Interim umfas-

---

den des Herzogtums Württemberg und ihre Beamten 1520–1629 (=Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 70), Stuttgart 1972, 610.

<sup>24</sup> Hauptstaatsarchiv Stuttgart (= HStAS), A 63 Bü 7. Auch zum Folgenden.

<sup>25</sup> In einem ‚Bedenken‘ vom 15. März 1550 wiesen die herzoglichen Räte darauf hin, daß man sich in der Auseinandersetzung mit Jakob von Westerstetten um seine Wiedereinsetzung als Propst nicht auf die gräßliche Fundation von 1321 berufen dürfe, da in diesem Fall eine Wiederherstellung der ursprünglichen Zahl von 24 Klerikern drohe. Dazu HStAS, A 525 Bü 26.

<sup>26</sup> Zusammenfassend Auge, Stiftsbiographien (wie Anm. 3) 45 ff.; ders., Kleine Geschichte der Stuttgarter Stiftskirche, Leinfelden-Echterdingen 2001, 21 ff.

sender und ausdauernder als im restlichen Württemberg etabliert und praktiziert<sup>27</sup>.

### Zur Überlieferungs- und Forschungsgeschichte

Man wird die vom Umfang her recht ansehnliche Überlieferung, die zur Stuttgarter Heilig-Kreuz-Kirche für die Zeitspanne des Interims vorhanden ist<sup>28</sup>, als Ergebnis der soeben skizzierten Bedeutung des Stifts und der infolgedessen hier wohl strikteren Durchsetzung des Interims bewerten dürfen. Die verhältnismäßig gute Quellsituation, die eine in weiten Teilen detaillierte Rekonstruktion der damaligen Vorgänge erlaubt, war – abgesehen von der generell zentralen Funktion des Stifts innerhalb Württembergs – auch der ausschlaggebende Punkt dafür, diese Kirche beispielhaft für das hier zu behandelnde Thema auszuwählen. Freilich gilt es zu betonen: Gerade weil das Heilig-Kreuz-Stift im württembergischen Rahmen eine Sonderrolle spielte, ist bei der Verallgemeinerung der im folgenden gewonnenen Erkenntnisse Vorsicht angesagt, können sie doch eben in dieser vorrangigen Position beruhen. Nicht ohne Grund ist daher in der Überschrift auch von „Gedanken zu einer Neubewertung des Interimsklerus“ die Rede. Der Aufsatz versteht sich als ein erster Ansatz hierzu, der freilich noch auf eine breitere Grundlage gestellt werden muß, bevor eine weitergefaßte, generelle Neubewertung auch wirklich vorgenommen werden kann oder sich als nicht angebracht erweist.

Zur genannten Einschränkung kommt noch eine weitere, weit wichtigere hinzu, die sich aus der speziellen Art der Überlieferung ergibt. Diese kann als durchweg herrschaftlich-württembergisch charakterisiert werden. Und damit ist vor allem zweierlei gesagt: Zum einen herrscht trotz des an sich kirchlich-religiösen Themas ein säkularer Grundton vor, d.h. hier finden sich weit weniger Quellen, die zu sakralen Aspekten des Interims und seiner Durchführung in Stuttgart Auskunft geben oder Stellung beziehen, als solche, die nach unserem heutigen Verständnis „weltliche“ Belange ansprechen, die für die Kanzlei und Verwaltung von Interesse waren und daher auch zur Aufbewahrung bzw. Abfassung der betreffenden Schriftstücke durch diese Institutionen führten. Die Quellenmitteilungen kreisen zumeist um den verwaltungstechnischen, juristischen oder wirtschaftlichen Bereich. Nachrichten zur gewöhnlichen Seelsorge und Verrichtung des alltäglichen Gottesdienstes fließen demgegenüber spärlich. Und wenn Informationen dazu enthalten sind, entstammen sie in der Regel einem prozessualen Kontext und ranken sich um Auseinandersetzungen zwischen den Interimsklerikern wegen vermeintlicher Pflichtversäumnisse, Fahrlässigkeiten und

<sup>27</sup> Schon vor Weihnachten 1548 traten in Markgröningen, Vaihingen an der Enz, Brackenheim, Schorndorf, Heidenheim, Balingen, Ebingen, Cannstatt, Waiblingen, Leonberg, Tübingen und Göppingen protestantische Prediger auf, die unter der Auflage, sich nicht gegen das Interim zu äußern, nur das reine Evangelium zu verkünden hatten. Siehe Brecht / Ehmer, Reformationsgeschichte (wie Anm. 19) 297.

<sup>28</sup> Siehe vor allem HStAS, A 525 Bü 26, 27 sowie A 63 Bü 7.

Mißachtungen, zu deren Lösung, Entscheid oder Vergleich, die Herrschaft angerufen wurde. Kurzum: Im Bestand des Hauptstaatsarchivs Stuttgart finden sich zum Interim vornehmlich Quellen, die zu seiner zwangswise Einführung, zur Stellenbesetzung, zu Besoldungsfragen sowie zu den klerusinternen Konflikten Auskunft geben.

Die Instanz, die das Quellenmaterial archivierte, war die Kanzlei Herzog Ulrichs und seines Nachfolgers Christoph. Das bedeutet nach dem zum ereignisgeschichtlichen Hintergrund Gesagten zweitens, daß die heutige Überlieferung von Anfang an unter einem Vorzeichen entstand, das, wenn nicht unbedingt als ausgesprochen interimsfeindlich, so doch als dem Interim gegenüber reserviert bis abgeneigt bezeichnet werden darf<sup>29</sup>. Schon das Gutachten, das die vorhin erwähnte landesherrliche Kommission zur Einführung des Interims erstellte, ist von diesem Tenor gekennzeichnet. Unter dem gleichen Blickwinkel versteht man, daß ein Kanzleiangehöriger auf die mehrfach unbeantwortet bleibende Bitte des Stiftsklerikers Georg Wirt, seine Besoldung zu erhöhen, – gewinnt man nicht allein durch diese zahlreichen Bittbriefe unwillkürlich den Eindruck, daß Wirt nur sein Einkommen im Sinn hatte? – am Rand des betreffenden Schreibens lapidar notierte: *Keine Antwort ist auch eine Antwort*<sup>30</sup>. Den deutlichsten, allerdings weniger zeitgenössischen Fingerzeig auf die Negativ- oder Widerstands-haltung der württembergischen Kanzlei gibt freilich die abschätzige Überschrift, unter der sie ihre Quellensammlung zum Interim und seinen Geistlichen zusammenfaßte: *Unrichtige Händel der Interimistischen Stiftspersonen zu Stutgarten, die einander geschmäht und gescholten, auch geschlagen und verklagt, auch wie sie wiederumb verglichen, und theils umb ihres ärgerlichen Lebens willen abgeschafft worden*<sup>31</sup>. Der hier zum Ausdruck gebrachte ablehnende Standpunkt der württembergischen Regierung gegenüber dem durch kaiserliche Macht aufgezwungenen Interim mag durchaus verständlich sein. Doch muß man sich dieser Voreingenommenheit, die die gesamte Quellensammlung wie ein roter Faden durchzieht, dieser Brille, durch die man die Informationen von vornherein in Augenschein nimmt, bei der Lektüre bewußt werden. Eine authentische, nach besten Möglichkeiten wertneutrale Annäherung an die realen Verhältnisse im Interim und insbesondere an die Kleriker als seinen Exponenten wird dadurch erschwert.

Man kann nicht gerade behaupten, daß sich das Gros der nachfolgenden Historiker durch eine – wie gezeigt – zu Gebote stehende Distanz zu dieser problematischen Überlieferungssituation auszeichnete und dadurch zu einem eigenständigen Urteil über das Interim gelangte. So schrieb etwa der namhafte Reformationshistoriker Julius Rauscher zum Tode des Interims-propstes Westerstetten: „Endlich im Jahre 1553 schlug die Stunde der

<sup>29</sup> Brecht / Ehmer, Reformationsgeschichte (wie Anm. 19) 297 sprechen von „hinhaltendem passiven Widerstand“ von Seiten Württembergs.

<sup>30</sup> HStAS, A 525 Bü 26 (1550 Aug. 28).

<sup>31</sup> Überschrift zu HStAS, A 525 Bü 26. Siehe die Einleitung zum Repertorium des Bestands HStAS, A 525. Hier ist die Rede davon, daß ein altes, vor 1629 entworfenes Repertorium vorhanden sei. Dies ist ein vager Anhaltspunkt für eine mögliche Datierung der Notiz.

Befreiung. Der alte katholische Stiftspropst Jakob von Westerstetten ... war im Winter 1552/53 gestorben“<sup>32</sup>. In Sigels „Pfarrerbuch“ werden die in Stuttgart dienenden Interimisten folgendermaßen beschrieben: „Dieses bunt zusammengewürfelte Volk von teilweise zweifelhafter Vergangenheit, bedenklichem Lebenswandel und mäßiger Bildung, vielfach wechselnd und stets unter sich im Hader, nahm seine 2 Taler in der Woche, tat seine Verpflichtungen im Stift schlecht und lebte in den Tag hinein. Der alte Stiftsdekan Ofterdinger kümmerte sich nicht viel um die ganze Anstalt, die innerlich faul und krank war ... Die alten Stiftsherren hatten wenigstens in ihren Verrichtungen einen wirklichen Gottesdienst gesehen; diese neuen aber taten ihren Dienst rein ums Geld, damit der Kaiser zufrieden und der Herzog unbelästigt sei ...“<sup>33</sup>. Um ein letztes Beispiel anzuführen: Eine neuere Reformationsgeschichte berichtet, daß sich damals „der Pfarrer von Zuffenhausen, der schon seit 1512 auf seiner Stelle saß und 1534 evangelisch geworden war, ... kein Gewissen daraus (machte), nunmehr auch noch interimistisch zu werden“<sup>34</sup>. Kein Wort davon, daß die Interimisten vielfach mit falschen Versprechungen nach Stuttgart gerufen oder gezwungen wurden und dort von der Bevölkerung angefeindet und von ihrer Regierung teilweise unter- oder gar unbezahlt einen Kirchendienst verrichteten, mit dem sie sich in weiten Teilen selbst nicht identifizierten, bis sie schließlich buchstäblich „sang- und klanglos“ abtreten mußten. Die eindeutig tendenziöse Darstellung des Interims stellt in der württembergisch-kirchengeschichtlichen Forschung aber anscheinend keine Ausnahme dar, sondern trifft vielmehr für die Behandlung der gesamten vorreformatischen Kirche zu, was Bernhard Neidiger in seinem grundlegenden Aufsatz zum kirchlichen Leben im spätmittelalterlichen Stuttgart feststellte<sup>35</sup>. Darauf, daß die „altwürttembergische“ Historiographie dem Sinn nach bis heute von einem sich teilweise scharf vom Katholizismus abgrenzenden und seine dort liegenden Wurzeln verleugnenden oder zumindest verschweigenden Protestantismus geprägt sei, seien, so Neidiger weiter, die deutlichen Defizite in der Erforschung der vorreformatorischen Verhältnisse in Württemberg zurückzuführen. Um so mehr verdient es Anerkennung und verweist es auf die wissenschaftliche Qualität seiner Arbeit, daß Gustav Bossert – in etwa zeitgleich zu Rauscher und Sigel – zu einer angemesseneren Sicht der Dinge fand<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Julius Rauscher, Johannes Brenz in Stuttgart, in: WVjH 38 (1932) 263–275, hier 266.

<sup>33</sup> Sigel, Das Evangelische Württemberg (wie Anm. 23) VII.1, 472.

<sup>34</sup> Brecht / Ehmer, Reformationsgeschichte (wie Anm. 19) 297.

<sup>35</sup> Bernhard Neidiger, Kirchliches Leben im spätmittelalterlichen Stuttgart, in: RJKG 17 (1998) 213–228, hier 228.

<sup>36</sup> Z.B. Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 219 ff.: „Der große Mangel in der ganzen Körperschaft war der fehlende Zusammenhalt auf Grund einer gemeinsamen lebendigen Überzeugung und eines starken sittlichen Haltes ... bald machte sich doch ein Gegensatz evangelischer und katholischer Richtung je nach der Vergangenheit einer jeden Stiftsperson geltend ..., oder 225. Gekürzt wiedergegeben auch in ders., Der Fall des Interims und der Messe in Stuttgart, in: Schwäbische Kronik Nr.361 (4.8. 1917).

### Die Stuttgarter Interimskleriker und ihre „unrichtigen Händel“

Zunächst war geplant, die noch lebenden ehemaligen Stiftsangehörigen für den Interimsgottesdienst heranzuziehen. Doch waren allein der ehemalige Dekan Johannes Ofterdinger, der letzte Kustos Johannes Bausch, der Chorherr Michael Kreber und der Vikar Michel Schlosser, die allesamt zum Protestantismus übergetreten waren oder ihm zumindest nahestanden und nach der Reformation verschiedene Dienste für Württemberg verrichtet hatten, zu einer Mitwirkung am Interim bereit, dies freilich auch nur unter gehörigen Einschränkungen, die ihnen entweder ihr Gewissen aus Glaubensgründen oder aber ihr Gesundheitszustand auferlegten. So erklärte Kreber am 15. Januar 1549, daß er nicht guten Gewissens Messe halten und dazu ministrieren könne, daß er aber außerhalb der Messe den *reinen Gesang* bzw. den Gesang der reinen biblischen, prophetischen und apostolischen Schriften zu den Horen gerne mittrage. Zuerst hatte er eine Mitwirkung generell abgelehnt<sup>37</sup>. Bausch hingegen wollte sich als Interimskleriker zur Verfügung stellen, soweit es seine Podagraerkrankung zuließ<sup>38</sup>. Die anderen noch lebenden Kleriker der Vorreformationszeit verweigerten sich – evangelischer-<sup>39</sup> wie katholischerseits<sup>40</sup> – aus gleichen oder ähnlichen Motiven strikt dem Interim und stellten teilweise im Gegenzug Entschädigungsfordernungen für die ihnen seit 1534 vorenthaltenen Pfründeinkünfte. Lediglich der letzte vorreformatorische und altgläubig gebliebene Propst Jakob von Westerstetten, an den die Kommission, wie gesagt, bei der Wiederbelebung des Stifts im Herbst 1548 zunächst anscheinend überhaupt nicht gedacht hatte oder hatten denken wollen, drang noch auf seine Restitution und erreichte diese und eine Entschädigungsleistung im Jahr 1551 nach langen, zähen Verhandlungen und einer Klage, die er bis vor den Kaiser führte. Allerdings mußte er sich im Gegenzug bereit erklären, dem Herzog Ratsdienste zu leisten sowie das Interim nicht zu beeinträchtigen, und wegen seiner von vornherein genehmigten Verletzung der Residenzpflicht die Anstellung dreier Geistlicher zur Versehung der pfarrlichen Aufgaben und deren Bezahlung aus seinen Einkünften gestatten<sup>41</sup>. Offensichtlich spielte bei Westerstettens Konflikt mit dem Herzog die religiöse Frage nur eine untergeordnete beziehungsweise gar keine Rolle. Im Vordergrund stand für

<sup>37</sup> HStAS, A 525 Bü 27; Konrad Rothenhäusler, *Die Abteien und Stifte des Herzogthums Württemberg im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 1886, 219.

<sup>38</sup> HStAS, A 525 Bü 27.

<sup>39</sup> Z.B. Johann Schopf oder Michael Wintzelhuser: HStAS, A 525 Bü 27; A 63 Bü 7; Julius Rauscher (Bearb.), *Württembergische Visitationsakten I (1534) 1536–1540*. Enthaltend die Ämter Stuttgart, Nürtingen, Tübingen, Herrenberg, Wildberg, Urach, Blaubeuren, Göppingen, Schorndorf, Kirchheim, Heidenheim (=Württembergische Geschichtsquellen 22), Stuttgart 1932, 25, Anm. 6; Julius Hartmann – Christoph Kolb, *Geschichte der Stuttgarter Stiftskirche. Festschrift zur Feier ihres vierhundertjährigen Bestehens*, Stuttgart 1895, 16.

<sup>40</sup> Simon Beck oder Bernhard Otto: HStAS, A 525 Bü 26; A 63 Bü 7; Rauscher, Visitationsakten (wie Anm. 39) 24 Anm. 1 und 3.

<sup>41</sup> Ausführlich in HStAS, A 525 Bü 26.

ihn der materielle Anspruch. Das vermag zu erklären, warum Westerstetten auch nach dem Ende des Interims im Sommer des Jahres 1552 offiziell Propst blieb und auch Einkünfte aus der Propstei empfing, wenn er sich auch bald nach seiner Restitution über die verzögerte Lieferung seiner Stiftsgefälle beschweren mußte. Ein langer Genuß derselben war Westerstetten, der zeitgleich die Kirchenämter eines Scholasters zu Ellwangen und eines Domherrn sowohl von Augsburg als auch von Freising innehatte, dennoch nicht vergönnt: Er verstarb nämlich am 5. Dezember 1552<sup>42</sup>.

Angesichts des mangelnden Erfolgs bei der Rekrutierung des Interims-personals aus den Reihen der ehemaligen Stiftskleriker bemühte man sich schon im Herbst 1548, andere Geistliche hierfür zu gewinnen, die bis dato nichts mit dem Stift zu tun gehabt hatten. Die genauen Umstände, unter denen das geschah, geben die Quellen nicht immer preis. Bisweilen wurden die Geistlichen ihren eigenen Angaben zufolge mit Versprechungen oder aber unter Zwang nach Stuttgart gezogen<sup>43</sup>. Bis zum Ende des Jahres waren zwei Kantoren angestellt, die gewisse Aufsichtsfunktionen gegenüber den anderen Geistlichen wahrnahmen. Um außerdem Weihnachten gebührliech begehen zu können, wurden drei Pfarrer aus dem Raum Böblingen an die Stiftskirche berufen, die wohl durch die schon in Stuttgart vorhandenen Kleriker empfohlen worden waren und bald schon wieder aus der Stadt verschwanden. Bis zum Januar 1549 lassen sich dann zwei weitere Geistliche an der Stiftskirche belegen, die vor allem den Kirchengesang verstärken sollten. Im Lauf der folgenden drei Jahre wurden noch elf Kleriker zusätzlich zu den bereits vorhandenen oder aber als Ersatz für diese angestellt, wobei der zeitliche Schwerpunkt der Anstellungen in den Jahren 1549 und 1550 lag<sup>44</sup>. Zu keiner Zeit waren aber mehr als neun Gottesdiener gleichzeitig

<sup>42</sup> Beschreibung des Oberamts Ellwangen, hrsg. vom Königlichen statistisch-topographischen Bureau, Stuttgart 1886, 396. – Dez. 16 heißt es in Staatsarchiv Augsburg, Hochstift Augsburg/MÜB, Lit. 1005 I, 795, Nr.255. – Dez. 9 bei Karl Fik, Die Kanoniker und Kapitulare der Fürstlichen Propstei Ellwangen, in: Ellwanger Jahrbuch 22 (1967/68) 74–97, hier 79, Nr.50. Vgl. auch Eduard Mildner, Das Ellwanger Stiftskapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung, Diss.phil., Ellwangen 1969, 216, Nr.22; Hugo A. Braun, Das Domkapitel zu Eichstätt von der Reformationszeit bis zur Säkularisation (1536–1806). Verfassung und Personalgeschichte (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 13), Stuttgart 1991, 567.

<sup>43</sup> Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 211 z.B. für Georg Wirt.

<sup>44</sup> Sigel, Das Evangelische Württemberg (wie Anm. 23) VII.1, 527ff. Vgl. auch die detaillierte Dokumentation des Interims in HStAS, A 63 Bü 7 und A 525 Bü 26. Auch zum Folgenden. Namentlich handelte es sich bei den Stuttgarter Interimisten um Jakob von Westerstetten 1551 Aug. 16–1552 Dez. 5 Propst, Johannes Ofterdinger/Scheurer 1549–1552 Dekan, Johannes Bausch [1549 Jan. 15] Kustos, Michael Kreber 1549 Jan. 15–1552 Singer, Michel Schlosser/Ellwanger 1549–[1552] Vikar, Singer, Nikolaus Fischer 1548 Sommer–[1551], Valentin Ryser 1548 Nov./Dez.–1549, Martin Wern 1548 Nov./Dez.–[1549 Mai 3], Georg Wirt 1549 Dez.–1552 Apr. 6 Kantor, Stiftszelebrant, Johannes Wern 1548 Dez.–vor 1549 Jan. 16, Markus Flecht 1548 Dez.–1549 Spätsommer Prädikant, 1549 Aug./Sept.–1552 Nov. 12 „einfacher“ Interimist, Bernhard Berner 1549 [Jan. 16]–1551 Sept. 21 Singer, Organist, Johannes Schulmeister/Schultheiß gen. Hemminger [1549 Jan. 16–1550 Mai 9] Diakon, Singer, Johannes

vorhanden, d.h. die vorreformatorische Zahl an Geistlichen wurde auch nicht annähernd erreicht<sup>45</sup>. Zuletzt zählte das Stift nur noch vier Kleriker. Man unterschied die Interimisten in Zelebranten, also die eigentlichen Meßpriester, und in Sänger. Letztere wurden im Gesang noch von den drei bis sechs Chorknaben sowie vom Schulkantor mit seinen Schülern unterstützt. Bezahlt wurden die Interimisten im allgemeinen mit wöchentlich zwei Talern.

Stets, so Sigel, seien diese Interimisten untereinander im Streit gewesen. Er spielt damit auf die „unrichtigen Händel“ an, von denen in den Notizen der herzöglichen Kanzlei die Rede ist und die in den zugehörigen Akten breit dokumentiert sind. Was hat man sich denn nun darunter im einzelnen vorzustellen<sup>46</sup>? Ein unreflektierter Gang durch die Überlieferung ergibt ein in der Tat buntes Potpourri verschiedenster zwischenmenschlicher Konflikte, die ihrem Inhalt nach eine amüsante bis erschreckende Qualität aufweisen: So wird berichtet, daß sich zwei Chöre der Interimisten, von denen der eine von Sebastian Unger, der andere von Hans Stern geleitet wurde, am Vorabend von Mariä Himmelfahrt des Jahres 1550 während der Vesper gesanglich einander derart störten, daß der Gesang eines Hymnus' von einer Gruppe abgebrochen werden mußte. Ein anderes Mal, am 24. Januar 1551, hatten Stern und Unger gemeinsam zu singen, doch zerstritten sie sich während des Gottesdienstes aufgrund unterschiedlicher Gesangsweisen und dadurch erzeugter Mißlaute erneut. Drei Tage später eskalierte die Auseinandersetzung zwischen beiden, worüber Bossert ausführlich berichtet: „Aufregend und gemein ist der Streit Ungers mit Stern in der Vesper des 27. Januar 1551, wo jener Stern zuerst einen Laur nannte, dieser ihn dafür ein lausigen Meßpfaffen schalt, dann in der Tröstkammer, d.h. der Sakristei, Unger fluchte und mit der Faust Stern ins Gesicht schlug, daß er blutete, worauf Wirt Unger bei der Hand ergriff und ihn in eine Ecke drängte und festhielt, indem er ihm erklärte, er lasse das nicht zu. Stern, der erst das Bewußtsein verloren hatte, eilte nach Haus. Auf die Frage, warum er blute, antwortete er seiner Frau: das kleine Meßpfäfflein hat mich mit der Faust ins Gesicht geschlagen. Zornentbrannt eilte die mundfertige Frau ans Fenster. Da sie Unger in des Krähengriffen, d.h. Berners Haus, das ihr Nachbarhaus war, sah, schrie sie: Du Schelm und Filzlaus, warum hast du meinen Herrn geschlagen? ... Unger gab zurück, sie sei eine Hure, für welche schon der Sack (zum Ertränken) bereit sei ... Nun fragte Unger, wo ihr Mann sei, ob sie

---

Stern 1549 Jan. 24–[1551 Mai] Singer, Georg Brucker/Pontis 1549 Mai/Juni Diakon, Nikolaus Scherer 1549 Mai –1552 Nov. 12 Stiftszelebrant, Nikolaus Zolt [1549 Mai] Prädikant und Kantor, Johannes Schuhmacher gen. Schramhans 1549 Okt.–1552 Sept. 25, Sebastian Unger/Kreb 1550 Apr. 9–1551 Mai Stiftszelebrant, Johannes Walcker/Schwarz 1550 Ende–1551, Bechtold Haid/Häda 1551 Febr. 11–1552 Juli 4 Singer, Johann Wolfgang Neuhäuser 1551 Okt. 20–1552 Juli 15 Vikar, Johann Straub 1552 Apr. 14–1552 Nov. 12/29 Stiftszelebrant. Vgl. ihre Biographien bei Auge, Stiftsbiographien (wie Anm. 3) 295 f. 298 f. 346 f. 354 f. 369 ff. 399 ff. 406 ff. 457 ff. 476 ff. 481 f. 489 f. 502 f. 538 f. 544 f. 549 ff. 554 559 562 f. 566.

<sup>45</sup> Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 180.

<sup>46</sup> Zum Folgenden siehe vor allem HStAS, A 525 Bü 26; Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 218 ff.

ihn verantworten müsse. Er müsse ein Schelm bleiben, bis er sich selbst verantworte. Sie antwortete: Du bist ein Schelm. Er muß sich verantworten, wo es vielleicht mehr gelten wird denn hier. Sie drohte auch, wenn sich Gelegenheit finde, ihm eins über die Haube zu hauen“<sup>47</sup>. Der Streit fand in der darauffolgenden Nacht seine Fortsetzung, als Unger gemeinsam mit Berner und dessen Frau vor Sterns Haus erschien und diesen und seine Gattin lauthals attackierten. Auch in der Nacht des 31. Januar schimpfte Berner vor Sterns Haus, er bleibe bis zu seinem Tod ein verräterischer Bösewicht. Berner indes war bei den anderen Interimisten verschrien, weil er ihrer Auskunft zufolge offen erklärt hatte, Gott habe ihm sein Essen und Trinken beschert. Infolgedessen seien Zechereien bei ihm an der Tagesordnung. „In Herrn Bernhards (Berner) Haus“, so Markus Flecht und Georg Wirt in ihrer Klageschrift, „sei täglich ein unziemliches, ärgerliches, schändliches, gotteslästerliches Leben mit Fressen, Saufen, auch verdächtiger Hurerei. Tag und Nacht werde bei ihnen aus- und eingelaufen, wie in einem offenen Frauenhaus, daß sich die Nachbarschaft, edel und unedel, ja die ganze Gemeinde ob solchem ärgerlichen Leben ärgerten ...“<sup>48</sup>. Doch auch der Lebenswandel des nun schon mehrfach berührten Unger gab zu denken. Denn er lebte den zeitgenössischen Berichten zufolge mit der Tochter eines Konstanzer Domherrn, die er als seine Schwester ausgab, im Konkubinat. Mehrfach wurde er aufgefordert, diese anstößige Beziehung aufzugeben, was er verweigerte. Als ihn schließlich die herzögliche Kanzlei deswegen entließ, drohte er haßerfüllt, er werde nach Augsburg reisen und Württemberg dort wegen seiner lauen Haltung zum Interim verunglimpfen. Unger war anscheinend nicht der einzige Stuttgarter Interimist, der sich eine Konkubine hielt. Auch von Bechthold Haid wird derartiges erzählt. Und er weigerte sich gleichfalls, der Aufforderung zur Heirat nachzukommen. Flecht und Wirt beschwerten sich auch über Johannes Schulmeister, weil er unter anderem während der Horen und der Messe auf dem Markt spazieren gehe. Erscheine er im Chor, dann laufe er in der Sakristei hin und her. Unger mache es ihm gleich, wandle seinerseits während des Amts in der Sakristei umher und lese unter den Horen in Büchern. Der gerade erwähnte Wirt wiederum lag mehrfach der Kanzlei mit der Bitte im Ohr, sie möge seine Bezüge anheben, da seine Arbeitsbelastung im Vergleich zu der der anderen Interimisten beträchtlich höher sei. In ernsthafter Geldnot, die durch den Tod seiner Frau und die Erkrankung seiner Kinder noch verstärkt wurde, befand sich nach Auskunft der Quellen Georg Bruckner oder Pontis. Er versuchte daher vehement, von der Kanzlei eine finanzielle Hilfe zu erlangen. Von Nikolaus Scherer wissen wir, daß er mit der Kanzlei um die Überlassung einer geeigneten Behausung rang. Zu guter Letzt sei noch als Beispiel angeführt, daß die Archivalien von Johann Schuhmacher berichten, er sei – wie seine Frau – dem Alkohol verfallen. Vor allen Dingen aber erzählte man über ihn, er habe sich dem Interimsdienst nicht aus Überzeugung, sondern nur *um des Bauchs willen* zur Verfügung gestellt.

<sup>47</sup> Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 220 f.

<sup>48</sup> Ebd. 221.

### Reflexionen zum Bild der Stuttgarter Interimisten

Kein vorteilhaftes Bild also, das die Interimskleriker in Stuttgart boten. Hat Sigel folglich recht, wenn er – wie zitiert – den Hader unter den Geistlichen so hervorhebt, auf ihre teilweise zweifelhafte Vergangenheit und mäßige Bildung anspielt und von ihnen sagt, sie hätten nur in den Tag hineingelebt und seien ihren Verpflichtungen schlecht nachgekommen?

Wenden wir uns zunächst der Vergangenheit und Bildung der Kleriker zu. Wir lassen dabei – wie im folgenden überhaupt – die fünf ehemaligen Stiftskleriker, die sich zum Interimsdienst bereitfanden<sup>49</sup>, aufgrund ihrer geringen Zahl und weil sie Sigel und die anderen Forscher in der Regel nicht in ihre Kritik miteinbezogen, weitgehend außer acht<sup>50</sup>. Von den verbleibenden 18 Interimisten stammten 15 – nach ihren (vermutlichen) Herkunfts-orten oder nach der vagen Auskunft ihrer Familiennamen – geographisch gesehen aus einem württembergischen oder zumindest württembergnahen Kontext. Als Erklärung für die zahlreichen Interimisten speziell aus dem Raum Böblingen wird eine Empfehlung von Seiten schon an der Stiftskirche befindlicher Kleriker ins Feld geführt<sup>51</sup>. Der Großteil dieser Interimisten hatte bereits in vorreformatorischer Zeit dem Klerikerstand oder einem Kloster angehört, und alle hatten sich im protestantischen Kirchendienst in irgendeiner Form bewährt. Neu war ihnen der geistliche Habitus also nicht. Nur bei drei Interimisten handelte es sich eindeutig nicht um Württemberger: Georg Brucker war in Speyer oder Dortmund zuhause, Nikolaus Scherer kam aus Ottweiler bei Saarbrücken, und Nikolaus Zolt stammte ebenfalls aus Speyer. Wie Scherer nach Stuttgart gelangte, bleibt unklar. Brucker hatte sich für den Interimsdienst beworben und war schließlich nach Stuttgart gekommen, während für Zolt zu vermuten steht, daß Brucker ihn aus Speyer gekannt und nach Württemberg geholt hat. Von den 18 Interimisten lassen sich vierzehn als Universitätsbesucher nachweisen. Immerhin vier von diesen brachten es bis zum Bakkalar, nur einer, Markus Flecht, zum Magister. Insgesamt gewinnt das interimistische Stiftspersonal somit keine ungünstige Kontur, was die universitäre Ausbildung betrifft. Obendrein kommt Johann Schumacher als Lehrer zu Fellbach in den Quellen vor<sup>52</sup>, und Sebastian Unger ist als Rottenburger Schulmeister belegt<sup>53</sup>, bevor beide als Interimisten an das Stift berufen wurden. Zur sozialen Herkunft läßt sich zumeist nichts Genaues sagen. Nur von Bernhard Berner oder Beringer weiß man definitiv, daß sein Vater als Professor an der Medizinischen Fakultät der Universität

<sup>49</sup> Jakob von Westerstetten, Johannes Ofterdinger, Johannes Bausch, Michael Kreber sowie Michel Schlosser. Markus Flecht war, nach HStAS, A 525 Bü 2 und C 3 Bü 3110, um 1526 anscheinend Stiftsvikar gewesen, hatte diese Stelle aber unmittelbar vor der Reformation nicht mehr inne.

<sup>50</sup> Siehe zum Folgenden die Lebensläufe der Kleriker bei Auge, Stiftsbiographien (wie Anm. 3). Hier finden sich auch ausführliche Quellennachweise und Literaturangaben.

<sup>51</sup> Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 212.

<sup>52</sup> HStAS, A 525 Bü 26.

<sup>53</sup> Universitätsarchiv Tübingen, U 226 Bl. 4r.

Tübingen gelehrt hatte, er selbst also ein Abkömmling der Ehrbarkeit war<sup>54</sup>. Doch auch für die anderen Württemberger steht dies aufgrund von Studium und Pfarrerstand zu vermuten<sup>55</sup>. Mit ihrer universitären Ausbildung und ihrer sozialen Herkunft ordnen sich die Interimskleriker in genau das Bild ein, das man auch bei einer Durchsicht des vorreformatorischen Klerus erhalten würde<sup>56</sup>. Vor allem aber wird deutlich: Die Interimisten waren weit weniger ungebildet und hatten eine nicht annähernd so zweifelhafte Vergangenheit, wie es Sigel glauben machen wollte. Das soll nicht heißen, daß es nicht auch dunkle Seiten im Vorleben der Interimisten gab: So war Bechthold Haid wegen eines *schamlosen Handels* aus Lauffen nach Stuttgart strafversetzt worden<sup>57</sup>. Doch bildete er damit anscheinend eher die Ausnahme.

Damit kommen wir auf den Lebenswandel und das Pflichtbewußtsein der betreffenden Kleriker als Stuttgarter Interimisten zu sprechen. Bildete vor der Reformation die Sorge um die Pfründeinkünfte und die eigene Hauswirtschaft eine Konstante klerikalens Lebens, die einer sicher zeitaufwendigen Aufmerksamkeit bedurfte<sup>58</sup>, so mußten solche Probleme jetzt in den Hintergrund treten, da sich die Zahlungs- bzw. Versorgungsmodalitäten infolge der reformatorischen Umwälzungen gewandelt hatten. Die Kleriker wurden nun nicht mehr aus den Einkünften ihrer eigenen (selbstverwalteten) Pfründe unterhalten, sondern bekamen aus der zu einem Stiftsvermögen verschmolzenen Pfründenmasse<sup>59</sup> einen feststehenden Geldbetrag und eine festgesetzte Naturalienmenge zugeteilt. Bei den „gewöhnlichen“ Interimisten handelte es sich dabei um die vergleichsweise hohe Geldzahlung von in der Regel zwei Talern pro Woche und eine Holzlieferung im Jahr. Tatsächlich begegnen die Kleriker im Interim nicht annähernd soviel als „aktive“ Teilhaber am Wirtschaftsleben, wie es Geistliche vor der Reformation getan hatten. Doch konnte ihnen die Versorgung gerade mit den Naturalien weiterhin Kopfzerbrechen bereiten. So sind uns Schreiben erhalten, in denen sich etwa Jakob von Westerstetten 1551 über eine (es sei hinzugefügt: von württembergischer Seite sicherlich nicht unabsichtlich) schlechte Ablieferungsmoral beschwerte<sup>60</sup>. Außerdem gilt es festzuhalten: Zwar stellt die

<sup>54</sup> Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 212.

<sup>55</sup> Dazu allgemein z.B. Hansmartin Decker-Hauff, Die geistige Führungsschicht Württembergs, in: Gunter Franz (Hrg.), Beamtenamt und Pfarrerstand 1400–1800. Büdinger Vorträge 1967 (= Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 5), Limburg a.d. Lahn 1972, 51–80; Wolfgang Reinhard, Kirche als Mobilitätskanal der frühneuzeitlichen Gesellschaft, in: Winfried Schulze (Hrg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 12), München 1988, 333–351.

<sup>56</sup> Auge, Stiftsbioographien (wie Anm. 3) 114ff.

<sup>57</sup> HStAS, A 525 Bü 26; Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 216 221; Rothenhäusler, Abteien (wie Anm. 37) 220

<sup>58</sup> Marchal, Einleitung (wie Anm. 3) 51 ff.

<sup>59</sup> Vgl. zum Vorgang Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 174ff.; Hermann Ehmer, Ende und Verwandlung. Südwestdeutsche Stiftskirchen in der Reformationszeit, in: Lorenz – Auge, Stiftskirche in Südwestdeutschland (wie Anm. 3) 211–237.

<sup>60</sup> HStAS, A 525 Bü 26 27; Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, Cod. hist. 2° 999, Bl. 362vf.

Tatsache, daß die Interimisten vielfach aus „Rücksicht auf den Frieden und die Rettung des Herzogs und des Landes aus der Umklammerung durch des Kaisers Spanier“<sup>61</sup> dem Ruf nach Stuttgart gefolgt waren, ihre gesamte klerikale Tätigkeit während des Interims in einen herrschaftlichen Kontext. Darauf freilich blieb ihr landesherrlicher Dienst beschränkt – anders als in vorreformatorischer Zeit oder als bei den wiederrekrutierten ehemaligen Stiftsklerikern wie Johannes Ofterdinger oder Michael Kreber, die aufgrund ihrer Loyalität zum Herzog die Stellen im Stift mehr oder weniger bereitwillig wiedereinnahmen und gleichzeitig noch nach alter Manier in anderen herrschaftlichen Funktionen begegnen<sup>62</sup>. Als diplomatische Auftragsempfänger, als Räte, als Kanzleiangehörige, Mitglieder des Hofs sind die Interimisten nicht verwendet worden, wie es bei vorreformatorischen Geistlichen oft begegnet<sup>63</sup>.

Ohne die in der Zeit vor der Reformation vorhandene wirtschaftliche oder herrschaftliche Belastung wäre den Interimisten also grundsätzlich wohl genug Zeit, jedenfalls sicher mehr als vor 1534, für die pflichtgemäße Versehung der *cura animarum* zur Verfügung gestanden. Um diese auch hierfür zu nutzen, setzte das wenigstens zweierlei voraus: Auf der Seite der einzelnen Kleriker eine dementsprechende sakral-priesterliche Lebenshaltung und ein Verständnis der Seelsorge als Amtsaufgabe und Pflichterfüllung, auf der Seite der übergeordneten Stellen (Stiftsleitung, Kanzlei) eine

<sup>61</sup> Zitat aus Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 225.

<sup>62</sup> Ofterdinger fungierte etwa als Hofgerichtsassessor und landesherrlicher Rat: HStAS, A 17 Bü 12, Bl. 157 und J 1 Nr. 23, 594–604; Christian Friderich Sattler, Geschichte des Herzogthums Würtemberg unter der Regierung der Herzogen I–XIII, Tübingen–Ulm 1769–1783, IV, 29; Bernhardt, Zentralbehörden (wie Anm. 23) 610; Siegfried Frey, Das württembergische Hofgericht (1460–1618) (=Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 113), Stuttgart 1989, 93–107–203; Irmgard Kothe, Der fürstliche Rat in Württemberg im 15. und 16. Jahrhundert (=Darstellungen aus der württembergischen Geschichte 29), Stuttgart 1939, 156. – Kreber war geistlicher Verwalter der vakanten Stuttgarter Pfründen und Lehrer der Singerknaben: HStAS, A 17 Bü 13a, Bl. 4a 13b 1a und A 525 Bü 28; Gustav Bossert, Die Hofkapelle unter Herzog Ulrich, in: WVjH 25 (1916) 383–430, hier 406–420f.

<sup>63</sup> Siehe beispielsweise Oliver Auge, Stift und Herrschaft. Eine Studie über die Instrumentalisierung von Weltklerus und Kirchengut für die Interessen der Herrschaft Württemberg anhand der Biographien Sindelfinger Pröpste (=Veröffentlichungen des Stadtarchivs Sindelfingen 4), Sindelfingen 1996; Dieter Stievermann, Die gelehrten Juristen der Herrschaft Württemberg im 15.Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Kleriker-Juristen in der ersten Jahrhunderthälfte und ihre Bedeutung für das landesherrliche Kirchenregiment, in: Roman Schnur (Hrg.), Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, Berlin 1986, 229–271; Rudolf Holbach, Kanoniker im Dienste von Herrschaft. Beobachtungen am Beispiel des Trierer Domkapitels, in: Hélène Millet (Hrg.), I canonici al servizio dello Stato in Europa secoli XIII–XVI/Les chanoines au service de l'Etat en Europe du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, Modena 1992, 121–148, hier 121: „Bei der großen Selbständigkeit in materieller Ausstattung und Lebensgestaltung, den im ganzen geringen Verpflichtungen für die Stiftsgemeinschaft und der großen Abkömmlichkeit waren gerade die Stiftskanoniker für über ihre geistlichen Funktionen hinausreichende Aufgaben im Dienste von Herrschaft geeignet.“

Aufsichtsrolle und Kontrollfunktion, um auf die Einhaltung der klerikalen Normen zu achten und Verstöße dagegen zu ahnden.

Geht man die Reihe der Interimisten durch, so wird man – trotz der zu diesem Komplex nur sehr begrenzt vorhandenen Quellenaussagen – ein fundiert priesterliches Selbstverständnis zumindest Georg Wirt und den letzten am Stift verbliebenen Interimsklerikern Johann Schuhmacher, Johann Straub, Markus Flecht sowie Nikolaus Scherer nicht absprechen können. Wirt und Flecht hatten ein stets wachsames, sittenstrenges Auge auf ihre Kollegen im Stift und zeigten Verstöße sofort bei der Kanzlei an<sup>64</sup>. Die vier letzten Interimisten reagierten auf die herzogliche Anordnung vom 12. August 1552, die interimistischen Zeremonien seien einzustellen, in der Weise, daß sie sich sogleich nach den nun verbleibenden Möglichkeiten christlichen Gesangs erkundigten<sup>65</sup>. Für eine Reihe von Interimisten kann man obendrein eine eher protestantische oder katholische Haltung deutlich ausmachen. Wirt, Schuhmacher sowie Unger legten z. B. – trotz ihres offensichtlichen Verstoßes gegen den Zölibat – ein mehr oder weniger altgläubiges Verständnis vom Priestertum an den Tag und protestierten beim Herzog gegen die ihnen von Stiftsdekan Ofterdinger erteilte Anweisung, die (interimskonforme) Feier des Michaelisfestes zu unterlassen. „Denn dieses Fest sei im Interim begründet. Es sei ihnen ein schwerer Handel, daß man sie vom Interim abtreiben wolle, das sie angenommen haben, aber sonst keine andere Reformation oder Instruktion. Beim Interim wollen sie bleiben, bis der Kaiser eine andere Ordnung anrichten werde. Das war deutlich gesprochen. Die Einschränkungen des Interims durch die Räte zur Anrichtung der Kirchendienste erkannten sie einfach nimmer an“<sup>66</sup>. Hätte man ein derartiges Verhalten von Interimisten erwartet, die laut Sigel nur pflichtvergessen in den Tag hineinlebten? Gleichwohl ist unbestritten, daß es bei manchen Geistlichen auf der anderen Seite bemerkenswerte Glaubens- und Frömmigkeitsdefizite gab. Diese sorgten für einiges – wohl ähnlich den Meldungen der heutigen Regenbogenpresse die Realität aber allem Anschein nach überflügelndes und bis heute nachwirkendes! – Aufsehen bei den anderen Klerikern und in der Stuttgarter Bevölkerung. Auf das hierher gehörende Fehlverhalten zweier Geistlicher während der Gottesdienste wurde bereits eingegangen. Georg Wirt klagte am 19. Mai 1551 gemeinsam mit Bechtold Haid und Markus Flecht über das *Fressen* und *Saufen* in Bernhard Berners Haus und das ständige nächtliche Kommen und Gehen verdächtiger Personen, als ob es ein offenes Frauenhaus wäre. Es sei hier nur kurz angemerkt, daß solche Nachrichten nicht unbedingt für bare Münze genommen werden dürfen, da sie auf dem glaubensmäßigen Gegensatz zwischen den einzelnen Interimisten beruhen können, auf den wir gleich noch zu sprechen kommen. Allerdings scheint in Berners Fall ein wahrer Kern enthalten gewesen zu sein. Sein Verhalten, *das ain schand ist*, verärgerte Wirt unter anderem derart, daß er – nicht zum ersten Mal – am 5. April 1552

<sup>64</sup> Vgl. etwa Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 211.

<sup>65</sup> Ebd. 224f. Auch zum Folgenden.

<sup>66</sup> Zitat aus ebd. 220.

um seine Verabschiedung bat<sup>67</sup>. Ganz nebenbei übermitteln die Quellen also auch bei diesen Negativexempeln wieder nach unserem Verständnis und unserer Erwartung Positives, was die Sittlichkeit und Gläubigkeit von Klerikern angeht. Eine generelle Verurteilung der Interimisten als pflicht-, sitten- und moralvergessen führt dementsprechend an den damaligen Verhältnissen vorbei.

Wie sah es mit dem anderen Faktor aus, den übergeordneten Strukturen? „Von einer eigentlichen Verfassung (des interimistischen Stifts) ... kann keine Rede sein.“ Mit diesen knappen Worten charakterisiert Bossert die inneren Verhältnisse der neu ins Leben gerufenen Anstalt<sup>68</sup>. So fehlte es schon an einer eigentlichen Leitung des Klerikergremiums: Propst Jakob von Westerstetten war lange Zeit nicht anerkannt und auch, als er die von ihm gewünschte Restitution erlangt hatte, blieb er dem Stift fern. Der Dekan als sein Stellvertreter blieb seinerseits auf Distanz zu den anderen Interimisten und ist kaum als am damaligen kirchlichen Leben Mitwirkender und Anteilnehmender auszumachen. Zwar übten Markus Flecht, der zunächst in der Funktion eines Stiftsprädikanten begegnet, aus dieser Position aber bereits im Sommer 1549 durch den protestantischen Matthäus Alber verdrängt wurde<sup>69</sup>, und Georg Wirt gewisse Aufsichtsfunktionen aus, die aber in ihrer mehr informellen Art schon die Zeitgenossen als nicht hinreichend begriffen. Das Fehlen einer tatsächlichen Disziplinarinstanz öffnete Nachlässigkeiten, Pflichtversäumnissen und moralischen Verstößen Tür und Tor, was seinerseits Konflikte hervorrief. Hofmeister und Räte erkannten am 1. Februar 1551, als es den schon berührten heftigen Streit zwischen den zwei Interimisten Stern und Unger beizulegen galt, das Fehlen eines Regiments oder einer Person, die die Stiftspersonen über sich hätten, als einen großen Mangel. Es müsse daher jemand verordnet werden, der eine solche leitende Funktion wahrnehme. Doch folgte dieser Erkenntnis keine Tat. Bossert sieht den Grund für das Versäumnis darin, daß damals keine geeignete Person für einen solchen Posten vorhanden gewesen sei. Genausogut könnte freilich die fehlende Akzeptanz des Interims, die bei der Regierung mehr und mehr zum Tragen kam, und der darin begründete Unwillen, Mißständen desselben abzuhelfen, dahinter gestanden sein. Besonders virulent wurden die Mängel im Jahr 1551, als Stern und ein Zelebrant – wohl Unger – entlassen wurden und die Personaldecke des Stifts

<sup>67</sup> Siehe zu den Vorgängen HStAS, A 525 Bü 26. Vgl. in dieser Richtung Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 211: „Schon im Jahr 1550 war Wirt der Dienst in der Stiftskirche so verleidet, daß er wiederholt um Entlassung bat, zumal seine Familie und sein Gütlein in Aidlingen seine Anwesenheit fordern, aber man konnte ihn nicht entbehren, so daß er erst im Frühjahr 1552 seine Entlassung bewirken konnte.“

<sup>68</sup> Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 218ff. in großer Ausführlichkeit. Auch zum Folgenden.

<sup>69</sup> HStAS, A 63 Bü 7; Materialien zu einer Geschichte des Stifts Beutelspach und der jezigen Stiftskirche in Stuttgart, Augsburg 1781, 52; Gustav Bossert, Die württembergischen Kirchendiener bis 1556, in: BWKG 9 (1905) 7–42, hier 32; Sigel, Das evangelische Württemberg (wie Anm. 23) VII.1, 473 X.1, 24f.; Hans-Christoph Rublack, Alber, Matthäus (1495–1570), in: TRE II (1978) 170–177, hier 174.

damit noch dünner war als sonst. Flecht und Wirt meldeten an die Kanzlei, daß nun oft nur zwei oder drei Geistliche den Chor versehen würden, da die anderen Kleriker krank oder am Gottesdienst uninteressiert seien, und erbaten eine baldige Besserung der Zustände. Von Seiten der Kanzlei erfolgte freilich keine Reaktion. Ein weiterer offensichtlicher Organisationsschwachpunkt war die Kantorei, die anfangs doppelt besetzt war. Einer der beiden Kantoren, Nikolaus Zolt, klagte: *Nun sind zwei in gleichem Stand und gleicher Besoldung, und kann keiner wissen, wer Kantor ist*<sup>70</sup>. Freilich war Zolts Belastung eine weit höhere als die seines unmittelbaren Kollegen Stern, da er gleichzeitig den Gesang in der Stuttgarter Leonhardskirche leiten, die vier zum Chorgesang in der Stiftskirche bestimmten Jungen gesanglich unterweisen und zudem in der städtischen Schule mithelfen sollte. Als er sich darüber Anfang Mai des Jahres 1551 bei der Kanzlei beklagte und um Erleichterungen bei seinen dienstlichen Verpflichtungen bat, zumal man bei seiner Anstellung versprochen hatte, ihn besser zu bezahlen, bekam er am 17. Mai die Weisung, sich innerhalb von vier Wochen um einen anderen Dienst zu bewerben<sup>71</sup>.

Schwerwiegender als die strukturell-organisatorischen Schwächen der provisorischen Institution gestalteten sich die religiösen Gegensätze, die in das neue Kapitel hineinwirkten. Auf sie lassen sich – das gilt es zu unterstreichen – die meisten der zahlreichen und in den erhaltenen Quellen ausführlich dokumentierten Auseinandersetzungen zurückführen, die sich innerhalb des Stiftskapitels zwischen einer eher protestantisch und einer mehr katholisch geprägten Fraktion um Fragen des Gesangs, des Chor- und Kirchendienstes insgesamt, aber auch der Lebensführung entzündeten. So stritten sich die Geistlichen (auch während der Gottesdienste) auf das heftigste um die Anrufung der Heiligen, die die herzögliche Regierung untersagt hatte, nach der kaiserlichen Interimsordnung aber statthaft war. Stern behauptete, daß ein Teil seiner Klerikergenossen die Anrufung und die Fürbitte der Heiligen wiedereinführen wolle. Die Beschuldigten bestritten das bzw. wiesen darauf hin, daß ihr Verhalten gemäß der kaiserlichen Ordnung erlaubt sei und daß es ihnen keinesfalls zustehe, die Meßbücher wider das Interim zu korrigieren. Schließlich erklärten die drei Zelebranten, sie seien nicht bereit zu singen oder zu lesen, solange Stern als ihr Kantor fungiere<sup>72</sup>. Auch Fahrlässigkeiten und Versäumnisse beim Gottesdienst lassen sich durch die religiösen Konflikte erklären. Markus Flecht erklärte etwa, er werde im Chor singen helfen, was *rein*, also schriftgemäß sei, aber der Teilnahme an der Messe versagte er sich<sup>73</sup>. Johannes Schulmeister wich wegen seines protestantischen Glaubensverständnisses ebenfalls der Messe permanent aus<sup>74</sup>. Und wenn seine Mitstreiter, so seine Worte, *zerbrechen*, d.h. sich durch Messe und Gesang überanstrengen sollten, werde er dennoch bei keiner

<sup>70</sup> HStAS, A 525 Bü 26.

<sup>71</sup> Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 214.

<sup>72</sup> Ebd. 220.

<sup>73</sup> HStAS, A 525 Bü 26.

<sup>74</sup> Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 213 219.

Meßfeier anwesend bleiben. Unger stand demgegenüber auf einem altgläubigen Standpunkt und wollte der protestantischen Richtung keinen Finger breit mehr zugestehen, als das Interim dieser einräumte<sup>75</sup>. Bei all diesen stiftsinternen Religionsproblemen mag freilich Bosserts Bewertung durchaus zutreffen, daß ein Hauptgrund zum Scheitern der Institution darin lag, daß hinter ihrer Konstituierung vornehmlich kein religiössittlicher Antrieb stand, sondern die Werbetrommel herzoglicher Amtsträger, die den Kandidaten „den Anschluß an die kaiserliche Deklaration als eine politische Notwendigkeit, ja als ein Opfer zugunsten des Herzogs und des Landes hingestellt und ihnen eine glänzende Belohnung in Aussicht gestellt haben mochte(n)“. Insbesondere bei Johann Schuhmacher und Johann Wolfgang Neuhäuser weiß man, daß dies der Fall war. Ersterer hatte sich auf die Stuttgarter Stelle versetzen lassen, weil er dadurch ein höheres Gehalt erhielt, blieb dem dortigen Gottesdienst aber innerlich fremd. Letzterer hatte sieben Kinder zu versorgen und sich nach seiner Entlassung als Interimist zu Laichingen aus purer Geldnot nach Stuttgart beworben. Man mag diesen Geistlichen mit einiger Berechtigung zum Vorwurf machen, daß sie sich mehrheitlich nicht aus Glaubens-, sondern aus anderweitigen Gründen zum Interimsgottesdienst bereitfanden. Doch es liegt auch einige Tragik darin, daß sie zum Großteil Opfer ihrer unter welchen Gesichtspunkten auch immer getroffenen Entscheidung wurden. Die meisten von ihnen wurden vorzeitig entlassen und dabei nicht immer freundlich, wie Bossert im Fall Georg Wirts anmerkte<sup>76</sup>. Nur wenige von ihnen – z. B. Valentin Raiser oder Johannes Schulmeister – begegnen nach dem Interim eindeutig wieder im Dienst der württembergischen Kirche<sup>77</sup>. Johann Straub bewarb sich für den evangelischen Kirchendienst und wurde von Matthäus Alber und Michael Kreber einer Prüfung unterzogen. Die beiden empfahlen, ihn in einen Ort zu entsenden, an dem seine interimistische Vergangenheit unbekannt sei, wiesen aber gleichzeitig darauf hin, daß er bei den Katholiken aufgrund von deren Priestermangel gute Anstellungsmöglichkeiten besäße. Möglicherweise gelangte er dann in den Schwarzwald oder auf die Schwäbische Alb<sup>78</sup>. Johannes Schuhmacher wünschte seine erneute Anstellung als Schullehrer in Fellbach. Dort war aber bereits ein Nachfolger im Amt. Während nun die Gemeinde diesem zuneigte, da Schuhmacher seinerzeit nur aus Profitsucht dem Ruf nach Stuttgart gefolgt sei, sprachen sich der Generalsuperintendent Vannius und der Fellbacher Ortspfarrer aufgrund seiner Lateinkenntnisse für Schuhmacher aus<sup>79</sup>. Wie mußte sich angesichts dessen aber ein Kleriker wie Wirt fühlen, der seiner eigenen Auskunft nach *wider Gemüt und Willen*

<sup>75</sup> Ebd. 215f. Auch zum Folgenden.

<sup>76</sup> Ebd. 211.

<sup>77</sup> Siehe z. B. ebd. 212 den Fall des Markus Flecht: „Zur Annahme seines Amts an der Stiftskirche wird ihn wohl Hornmolt durch das Angebot der Stiftsprädikatur bewogen haben ... Er wurde schließlich am Samstag nach Martini 1552 mit schlichtem Abschied entlassen, da es für ihn in der neu aufgerichteten evangelischen Kirche Württembergs keine Stelle mehr gab.“

<sup>78</sup> Ebd. 226.

<sup>79</sup> HStAS, A 525 Bü 26

*zwungenlich*<sup>80</sup> dazu veranlaßt wurde, den Interimsgottesdienst in Stuttgart zu verrichten?

Zu den offenkundigen inneren Schwächen des Interimsstifts traten die Anfeindungen von seiten der Stuttgarter Bevölkerung und des an den anderen Kirchen wirkenden protestantischen Klerus<sup>81</sup>. Durch das Bild der Zerstrittenheit, das das Stift aufgrund seiner öffentlichen Auseinandersetzungen unweigerlich nach außen vermitteln mußte, wurden sie nur noch verstärkt und waren ab dem Herbst des Jahres 1551 unüberhör- und -sehbar: Die Interimisten wurden etwa als Diener der Abgötterei beschimpft, als Meß- und Baalspaffen, Schelme und Diebe, die man aufhängen solle. Man schmierte Schmähworte an ihre Behausungen. Lieber wolle man Wiedertäufern Fleisch verkaufen als ihnen, hieß es ihnen gegenüber. Protestantische Geistliche verweigerten ihnen auch die Absolution und die Asteilung der Sakramente und predigten offen gegen die Zeremonien der Interimsordnung. Die Interimisten fürchteten daher nicht zu Unrecht um ihre Sicherheit und ihr Leben. Schon im Mai 1549 hatten Georg Wirt, Martin Wern, Nikolaus Fischer, Nikolaus Scherer, Johann Schulmeister und Bernhard Berner eine Eingabe an die Kanzlei gerichtet, in der sie sich speziell über die Schmähungen des protestantischen Geistlichen Veit Engel beklagten und auf die Gefahren von dessen Angriffen hinwiesen: *Sind wir Herrgotts- und Fleischverkäufer, wenn wir das Wiedergedächtnis des bitteren Leidens und Sterbens unsers Herrn Jesu halten? Ärgern wir das Volk, so wir, wie andere getaufte Christen, begehrn, uns zu bessern und unsere Sünden bekennen? Solche Schmähungen sind E. F. Gnaden, dem gemeinen Frieden und einer ganzen Landschaft schädlich*<sup>82</sup>. Doch nicht genug: Auch die Regierung stand, wie gesagt, erst halbherzig und dann überhaupt nicht mehr zu den Interimisten. Folgerichtig hatte deren damalige Bitte um Schutz und Schirm keinen nennenswerten Erfolg: Veit Engel beschimpfte sie weiterhin von seiner Kanzel herab. Herzog Ulrich mied von Anfang an den Interimsgottesdienst. Unter Herzog Christoph wurden die protestantischen Predigten in der Stiftskirche stark vermehrt und mehrere Versuche unternommen, die Interimsordnung zurückzudrängen. Schon zu 1550 ist belegt, wie der Stiftsdekan Ofterdinger die beabsichtigte Feier des interimskonformen Michaelisfestes untersagte, wogegen wiederum, wie gesagt, die altgläubig geprägten Stiftspersonen protestierten. Fällige Lohnzahlungen oder Wohnungszuweisungen wurden verschleppt. Offenkundigen Mißständen wurde nicht abgeholfen, es sei denn durch Entlassung, was wiederum eine personelle Schwächung der Institution nach sich zog.

Die deutlichen Mißstände in Struktur und Organisation des interimistischen Stifts wie der mehr oder weniger offene Widerstand von Regierung und Bevölkerung gegen das Interim führten schließlich bis zum Sommer des Jahres 1552 zum Ausbluten des Instituts. Nach und nach wurde es von seinen Klerikern verlassen, so daß zum Schluß (abgesehen von Ofterdinger, Kreber und Schlosser, welche während des Interims an sich nicht in

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 223.

<sup>82</sup> Ebd.

Erscheinung traten,) nur noch zwei Zelebranten und zwei Sänger in der Stiftskirche Dienst taten. Diese erhielten am 12. August 1552 vom Stuttgarter Untervogt Hippolytus Resch die herzogliche Anweisung verlesen, durch die bis auf weiteres die Feier päpstlicher Messen und Zeremonien verboten wurde<sup>83</sup>. Damit war in Stuttgart das Scheitern des kaiserlichen Versuchs besiegt, bis zur Lösung der konfessionellen Gegensätze durch ein Konzil einen glaubensmäßigen Schwebezustand zu schaffen, und gleichfalls das endgültige Ende des Stuttgarter Stifts eingeläutet. Noch ließ man den vier Klerikern die Zeit, sich nach anderen Diensten umzusehen. Währenddessen durften sie im Chor singen, sofern es sich um „christliche“, also evangelische Gesänge handelte. Die noch verbliebenen drei Chorschüler wurden entlassen. Ein Kleriker quittierte im September seinen Dienst, die anderen drei Interimisten blieben bis Mitte November in Stuttgart und zogen schließlich in der zweiten Hälfte des Monats ab, nachdem sie hierfür jeweils 10 Gulden erhalten hatten<sup>84</sup>.

Mit dem Jahr 1552 und dem Scheitern des Interims schließt endgültig das letzte Kapitel der knapp dreihundertjährigen Geschichte des Heilig-Kreuz-Stifts. Zwar hielt in den Wänden der Stuttgarter Stiftskirche der katholische Glauben nach der Schlacht bei Nördlingen (1634) noch einmal Einzug. Doch wurde damals kein Kollegiatstift mehr im herkömmlichen Sinne geschaffen, also hier kein Kapitel von Säkularkanonikern etabliert. Kaiser und Konstanzer Bischof vertrauten die Kirche vielmehr *aus wichtigen Ursachen* den Jesuiten an, nachdem zuvor schon die Propstei dem kaiserlichen Rat Cornelius Heinrich Mottmann für seine Verdienste übergeben worden war<sup>85</sup>.

### Zusammenfassung

*Unrichtige Händel der Interimistischen Stiftspersonen* – kann man das Interim in Stuttgart und seine Protagonisten auf diesen simplen gemeinsamen Nenner bringen? Ein differenzierter Blick ergab, daß die Verhältnisse längst nicht so einfach sind, wie es frühere Historiker behaupteten. Zwar berichten die Quellen von zahlreichen Streitigkeiten zwischen den Interimisten, die sich – angesichts ihres klerikalnen Status – teilweise wirklich „unrichtig“ abspielten. Man denke nur an die peinlichen Szenen zwischen Stern und Unger. Auch an Meldungen über Fehlritte und Nachlässigkeiten auf Seiten der Interimisten fehlt es nicht. Doch ist es nicht damit getan, diese Konflikte in aller Breite, die die Überlieferung gestattet, zu schildern, wie es die ältere Forschung zumeist tat, ohne nach den Hintergründen zu fragen. Mit einer solch oberflächlichen Vorgehensweise erscheint eine Beurteilung der betreffenden Geistlichen nach Sigel'scher Manier als reichlich unwissenschaftlich.

<sup>83</sup> Vgl. auch (Bossert), Fall des Interims (wie Anm. 36).

<sup>84</sup> Bossert, Stuttgart (wie Anm. 22) 224f.

<sup>85</sup> Zu den damaligen Geschehnissen siehe Christoph Kolb, Das Stift in Stuttgart während der Okkupation durch die Jesuiten 1634–1648, in: BWKG 22 (1918) 42–109, bes. 48.

Wie also steht es um die Hintergründe? Zunächst einmal war festzuhalten, daß die uns zur Verfügung stehende Überlieferung in zweifacher Hinsicht problematisch ist: Zum einen handelt es sich um eine Quellensammlung, die von der dem Interim gegenüber abgeneigten württembergischen Kanzlei angelegt wurde. Schon in der Quellenauswahl und mehr noch in den darin befindlichen Äußerungen der Kanzlei kommt eine Wertung des gesamten Phänomens „Interim“ zum Tragen. Zum anderen bildeten Vorgänge, die den Geschäftsablauf der Kanzlei betrafen, den Anlaß für die Aktensammlung. Somit wird klar, daß sich hier vornehmlich Anzeigen, Prozesse, Geld- und allgemeine Versorgungsfragen, Personaldebatten, Auseinandersetzungen zwischen Verfechtern des Protestantismus und den Vertretern des Interims usw. finden, Sachverhalte also, zu deren Bewältigung die Kanzlei eingeschaltet wurde oder die in ihrem Kompetenzbereich lagen.

Versucht man die „Brille“, durch die man die Nachrichten zum Interim in Stuttgart also von vornherein sieht, so gut wie möglich abzulegen, wird erkennbar, daß die Behauptungen, die Interimisten seien ungebildet und mit einer dunklen Vergangenheit behaftet gewesen, nicht zutreffen. Vielmehr stehen sie von ihrem bildungs- wie herkunftsmäßigen (sozial und geographisch) Horizont her ganz in der Tradition des vorreformatorischen Klerus, von dem sich in dieser Hinsicht die protestantische Geistlichkeit auch nicht abhob. Nicht von ungefähr waren die meisten der Stuttgarter Interimisten zuvor als evangelische Pfarrer tätig gewesen.

Betrachtet man des weiteren den Lebenswandel und die Pflichterfüllung der Geistlichen, so kann wiederum nicht die Rede davon sein, daß sie generell nur in den Tag hineinlebten, wie über sie geschrieben wird. Aus den vorhandenen Quellen sind stattdessen für den größeren Teil von ihnen ein ernstzunehmendes priesterliches Selbstverständnis und eine klerikale Lebensauffassung, die den Glauben durchaus ins Zentrum ihres Handelns rückte, erkennbar. Anders sind die in den Quellen dokumentierten Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Interimisten, zwischen den Interimsgeistlichen und evangelischen Predigern oder zwischen den Interimsgeistlichen und der Regierung bzw. Bevölkerung um im Interim begründete Glaubens- und Verfahrensfragen schwer erklärbar.

Hierin liegt, wie deutlich wurde, auch eine große Schwäche der ganzen Einrichtung: Es gelang nicht, einen glaubensmäßigen Konsens zwischen den Interimisten herzustellen. Vielmehr stand sich eine eher altbläubig geprägte Fraktion einer mehr protestantisch ausgerichteten Gruppe gegenüber. Auf diesen Gegensatz, so war erkennbar, lassen sich eine ganze Reihe der überlieferten Konflikte und Pflichtversäumnisse zurückführen. Die altbläubige Partei war etwa nicht zum Nachgeben in liturgischen Fragen bereit, Vertreter der protestantischen Richtung verweigerten sich dem vorgeschriebenen Interimsritus. Einen solchen Konsens hätte vielleicht ein auf Ausgleich bedachter Leiter der Anstalt herbeiführen können – einen solchen gab es zunächst überhaupt nicht, und als sich dann der vorreformatorische Propst Jakob von Westerstetten wieder durchsetzte, hatte man damit sicherlich keinen zum Kompromiß fähigen Kandidaten zur Hand – oder aber die Regierung mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln. Letztere aber verweigerte sich einer derartigen Aufgabe und setzte zur Beseitigung des lästigen

Interims auf Passivität und anhaltenden Widerstand. Sie hatte ein lebhaftes Interesse daran, daß der für das Interimsstift nötige Konsens gerade nicht zustande kam, um damit die Unmöglichkeit einer Rückkehr zum vorreformatorischen Zustand zu demonstrieren. Die durchaus vorkommenden Fehlritte von Geistlichen, die durch das Fehlen einer eigentlichen Stiftsleitung auch provoziert oder zumindest begünstigt worden sein können, waren ihr aus diesem Grund sicher auch nicht unwillkommen.

Hinter der Konstituierung der Institution stand vornehmlich die „Werbetrommel“ herzöglicher Amtsträger. Sie hatten den Geistlichen die Annahme des Interims nahegelegt, weil sie dadurch den Druck des Kaisers auf den Herzog und auf das Land Württemberg mildern konnten, zusätzlich einen guten Verdienst in Aussicht gestellt. Mag man auch – gerade bei Geistlichen – das Fehlen eines religiösen Impetus vermissen und die Entscheidung der Interimisten deswegen verurteilen, so muß man doch zugestehen, daß die Annahme des Interims für diese etwas Tragisches an sich hatte: Der Herzog, seine Regierung und die württembergischen Untertanen, denen sie vielleicht helfen wollten (oder mußten), dankten es ihnen nicht, sondern behandelten sie als Exponenten einer verhaßten kaiserlichen Ordnung, die man zu beseitigen suchte, sobald es ging. Das verlockende Einkommen stand damit aber von vornherein auf tönernen Füßen. Nur wenigen gelang nach dem Interim die Rückkehr in den Schoß der protestantischen Kirche.

Diese Punkte gilt es zu beachten, wenn man die Stuttgarter Interimisten und ihre Rolle zu charakterisieren und zu bewerten sucht. Unbestritten ist, daß sich einige von ihnen so verhielten, wie man es von einem Geistlichen nicht gerade erwartet. „Bedenklich“ oder „zweifelhaft“ – Adjektive, die Sigel verwandte – sind in diesen kritikwürdigen Einzelfällen treffende Kennzeichnungen. Zieht man aber an den offenkundigen Ausnahmen vorbei zur Gesamtheit der Interimisten ein Resümee, so erscheinen diese weniger als „Täter“, sondern – wie es Bossert in seiner Studie zum Interim in Stuttgart als Ausnahmeerscheinung schon 1914 wenigstens teilweise zum Ausdruck brachte<sup>86</sup> – als Opfer einer verunglückten Religionspolitik Kaiser Karls V. und ihrer Folgen, die ab einem bestimmten Zeitpunkt sich selbst überlassen wurden und die die nachfolgenden Historiker schlechter machten, als sie eigentlich waren.

---

<sup>86</sup> Von der stellenweise geradezu vorbildlichen Ausgewogenheit, die Bossert hierin an den Tag legt, findet sich noch nichts in seiner knapp 20 Jahre zuvor geschriebenen Gesamtdarstellung zum Interim in Württemberg, die rein deskriptiv und unreflektiert in Wort und Inhalt die traditionelle Sichtweise des Interims und seines Klerus wiedergibt. Siehe etwa Bossert, Interim in Württemberg (wie Anm. 19) 158–164: „Sowenig als die Bischöfe konnten die mühsam geworbenen Interimisten eine Stütze für das kaiserliche Machwerk bilden. Liegt doch der Schwerpunkt jeder lebensfähigen Religion in der Überzeugungstreue und dem sitlichen Ernst derer, denen die Pflege des Gottesdienstes anvertraut ist. Und an beiden fehlte es den Interimisten fast durchaus. Für die Würde und den Ernst des Gottesdienstes, ja sogar selbst für die rein äußerliche Pünktlichkeit des Dienstes hatten diese Söldlinge der kaiserlichen Religion kein Gefühl ... Die Predigt der Interimisten zeigte den tiefsten Stand ... An zweideutiger Haltung der Interimisten fehlt es nicht. Man konnte den Mantel nach dem Wind hängen, sich heute als evangelisch, morgen als katholischinstellen ... Das Leben der Interimisten aber machte sie erst recht

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, jetzt generell zu fragen, wie es in Württemberg insgesamt oder in den vom Interim betroffenen Reichsstädten um den Klerus und seine „Täter-/Opfer-Rolle“ stand. Dieses vielversprechende Thema muß vielmehr einer größeren Studie vorbehalten bleiben, die dann hoffentlich eindeutige Ergebnisse liefert. Bis zu ihrem Vorliegen ist durchaus Vorsicht geboten bei der Forderung, den Interimsklerus in einem neuen, positiveren Licht zu sehen. Allerdings müssen wir genauso vorsichtig sein mit seiner vorschnellen Verurteilung, wie sie bislang häufig vorkommt.

## Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Oliver Auge

Historisches Institut der Ernst-Moritz-Arndt-Univ.,

Lehrstuhl für Allgemeine Geschichte des Mittelalters

und Historische Hilfswissenschaften

Domstraße 9a

17487 Greifswald

Priv.-Doz. Dr. Michael Basse

Weiers Wiesen 49

53229 Bonn

Prof. Dr. Thomas K. Kuhn

Theol. Seminar der Univ. Basel

Nadelberg 10

CH-4051 Basel

Dr. Jörg van Norden

Ilmenauweg 14

33689 Bielefeld

---

zum Abscheu des Volkes. Die evangelischen Kirchendiener seit 1534 waren auch keine vollendeten Heiligen gewesen, ... , aber die Haltung der Interimspriester sprach nur zu oft allem sittlichen Gefühl Hohn ... Noch ärger war das gotteslästerliche Fluchen dieser Leute, wie ihre Trunksucht ... Obgleich das Interim die Ehe gestattete, zogen es die lockeren Herren vor, mit Konkubinen zu leben, die man leichthin abschütteln konnte ... Und mit was für Weibern hausten diese Leute! ... Da diese (sc. die Interimisten) die Stimmung des Herzogs und des Volkes kannten, verschwanden sie allmählig, wie der Schnee vor der Sonne.“ – Diese Zitate legen auf ihre Weise eindrücklich die Notwendigkeit einer neuerlichen, an modernen wissenschaftlichen Ansprüchen und Methoden orientierten Annäherung an das Interim nahe.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

*Hagiographica. Rivista di agiografia e biografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino – Journal of Hagiography and Biography of Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino.* Turnhout (Brepols) I, 1994, XII, 386 S., kart.; II, 1995, 334 S.; III, 1996, 346 S.; IV, 1997, 348 S.

Die Zeiten, in denen die hagiographische Literatur mit dem wenig verständnisvollen Etikett ‚kirchliche Schwindelliteratur‘ abqualifiziert worden ist, sind längst vorbei. Entscheidend dafür war die Einsicht, daß eine Heiligenvitia wie jede andere Quelle aus ihrer Entstehungszeit und ihrem Funktionskontext heraus zu begreifen ist und sie in der Regel mehrere Zwecke verfolgte. So ist beispielsweise die Vita im Mittelalter durchaus als Geschichtsschreibung empfunden worden, allerdings im Rahmen der Deutungsschemata ihrer Zeit. Das auch historische Inhalte vermittelnde biographische Interesse war freilich dem theologischen Zweck eindeutig untergeordnet. Dementsprechend ging es der hagiographischen Vita vorrangig um die Verherrlichung der Heiligkeit ihres Helden, der wegen seines exemplarischen Lebens und seiner Tugenden heilig war, was wiederum durch Wunder bestätigt wurde und den Rezipienten als zur Nachahmung anspornendes Beispiel dienen sollte. Darin liegt die erzieherische Absicht hagiographischer Texte, die Erbauungsliteratur waren, nicht im Sinne der Unterhaltung, sondern als ‚kirchliche Zweiklitteratur, nämlich Literatur zum Zwecke der intensiven Verchristlichung‘ (F. Prinz). Gerade wegen dieser pädagogischen Absicht wird heute der Wert der hagiographischen Überlieferung für die verschiedenen Bereiche betont. Darüber hinaus interpretiert Hagiographie das Denken und Handeln eines Menschen aus seiner Heiligkeit. Sie stellt eine in der Retrospektive verankerte Wirklichkeitswahrnehmung des Hagiographen dar. Deshalb ist sie eben nicht wertlos, sondern berichtet von dem, was

in der betreffenden Zeit auf der Ebene der Vorstellungen zum Handeln anregte oder anregen sollte. Zumal in einer auf mündlicher Überlieferung basierenden Kultur sind solche Darstellungen immer auch Ausdruck der Identität einer Gemeinschaft.

Hagiographische Texte bieten demzufolge einen wichtigen Zugang zu der fremden Welt des Mittelalters und verdienen daher alle Beachtung. Das bringt auch die Präsentation der hier anzugegenden neuen Zeitschrift gleich zu Beginn zum Ausdruck: „Ormai da tempo – ma è cosa ben nota – la letteratura agiografica è uscita dall’ambiente ecclesiastico, che per secoli l’ha prodotta e diffusa, pensandola o come fondamentale momento liturgico-devozionale, o come privilegiato mezzo didascalico-apologetico, per assurgere al ruolo di significativa fonte per l’indagine storica, antropologica, del territorio, della spiritualità e, più in generale, della cultura“ (I, S. VII). Diese Fülle der Interessengebiete birgt allerdings auch Probleme in sich: „La pluralità delle domande alle quali l’agiografia può rispondere e la conseguente diversità degli approcci non solo ha reso e rende molto difficile la stesura di un ‚manuale‘ di agiografia che tenga conto, con uguale competenza, di tutti i vari aspetti della materia, ma ha anche provocato una sorta di ‚dispersione‘ dei risultati conseguiti, apparsi in un gran numero di studi, ospitati in varie e disparate sedi editoriali“ (ebd.). Die seit 1882 erscheinende Zeitschrift *Analecta Bollandiana* der Société des Bollandistes, hervorgegangen aus jener Gruppe hauptsächlich belgischer Jesuiten, die seit 1643 die Herausgabe der *Acta Sanctorum* besorgte, vermag nach der vorsichtigen Kritik der Herausgeber diese Schwierigkeiten nicht zu lösen, weil sie allzu sehr auf den historischen Wert der hagiographischen Quellen konzentriert sei („l’interesse storiografico bollandista si concentra nella ricerca e nella interpretazione delle ‚coordinate agiografiche‘ utili al discorso della oggettiva storicità di un personaggio“; I, S. VIII).

Angeregt durch Sofia Boesch-Gajanos *Agiografia altomedioevale* (Bologna 1976) und vor allem durch die Arbeiten von André Vauchez und Claudio Leonardi zur Rekonstruktion von „modelli di santità“ entstand allmählich der Plan zur Begründung eines neuen Forums der Erforschung der Hagiographie: „Obiettivo di *Hagiographica* diventa quello di porsi come specifico punto di riferimento, a livello internazionale, per una disciplina che ormai investe numerosi settori di ricerca che, allo stato attuale, non hanno un esito editoriale unitario“ (ebd.).

Gegenstand des Interesses ist die lateinische und volkssprachliche hagiographische Produktion des Westens von der frühen Christenheit bis zum Konzil von Trient, ausgeschlossen bleibt weitgehend der byzantinische und östliche Bereich und die sogenannte kritische Hagiographie (beginnend mit Heribert Rosweyde, *Fasti Sanctorum*, Antwerpen 1607). Bei der Aufnahme von Beiträgen soll es darüber hinaus keine Vorgaben geben, *Hagiographica* „intende dare ampio spazio a quei contributi che riferiscono i testi agiografici a discipline quali la letteratura, la storiografia, la sociologia, l'antropologia culturale, la psicologia, la storia della mistica, la teologia e la liturgia“ (I, S. IX). Weiterhin sollen Schwerpunkte liegen auf der Beziehung zwischen dem biographischen und dem hagiographischen Genre sowie auf den Bereichen Philologie und Kodikologie. Die Betreuung der Bände liegt bei der SISMEL, der Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino (Certosa del Galluzzo, I-50124 Firenze) unter Leitung von Claudio Leonardi. Als Hauptherausgeber zeichnen Enrico Menstò und Francesco Scorzà Barcellona verantwortlich, unterstützt von einem international besetzten Gremium (Jacques Dalarun, François Dolbeau, Robert Godding, Martin Heinzelmann, Michael Lapidge, Claudio Leonardi, Guy Philippart, Friedrich Prinz, André Vauchez). Der Anspruch dieser neuen Zeitschrift ist hoch, und erst nach einigen Jahrgängen wird man beurteilen können, ob sie ihm einzulösen vermögen.

Die ersten vier Bände, deren Beiträge hier natürlich nicht einzeln aufgeführt werden können, vermitteln den Eindruck eines durchaus gelungenen Starts, obwohl teilweise hochspezielle Einzelstudien eindeutig den Vorrang vor allgemeiner interessierender, methodologisch orientierten Grundsatzbeiträgen haben. Die meisten der fünfzig Aufsätze stammen verständlicherweise von italienischen Forschern (28), die anderen sind in englischer (8), deutscher (7), französischer (6)

oder spanischer (1) Sprache abgefaßt. Wenn damit auch der internationale Anspruch der Zeitschrift dokumentiert werden mag, so wäre es zur besseren Rezeption dennoch hilfreich, grundsätzlich Zusammenfassungen in englischer Sprache hinzuzufügen. Sehr zu begrüßen ist die Erschließung der Einzelbände durch Personen- und Ortsregister (ab Band IV noch differenzierter).

Um wenigstens einen ersten Eindruck von der thematischen Vielfalt der das gesamte Mittelalter abdeckenden Beiträge zu vermitteln, seien einige von ihnen genannt. In die Rubrik der übergreifende Bereiche behandelnden Aufsätze gehört der Eröffnungsbeitrag von Guy Philippart über „Hagiographies et hagiographie, hagiologes et hagiologie: des mots et des concepts“ (I, 1–16). Er beendet seine begriffsgeschichtliche Studie eher humorvoll mit einem optimistischen Blick in die Zukunft: „Voilà pour récapituler, mais où allons-nous? Wait and see! Les mots et les concepts, les disciplines aussi, ont des histoires aventureuses. Plutôt que vouloir les régenter, les hagiophiles, et les hagiophobes aussi, peuvent prendre quelque plaisir à assister à leur genèse, et à leurs mutations. Cette nouvelle revue contribuera assurément à rendre le spectacle attrayant. Tanti auguri!“ (16) Um diesen Prozeß erfolgreich verlaufen zu lassen, müssen Forschungsergebnisse freilich rezipiert werden (worauf wohl auch die Redaktion einer Zeitschrift zu achten hat). Da ist es dann doch ein mißlicher Schönheitsfehler, wenn Philippart (5) von „l'auteur anonyme de la Vita Willibaldi“ schreibt und schon der nächste Aufsatz „Hagiographische Texte über Kult- und Wallfahrtsorte: Auftragsarbeit für Kultpropaganda, persönliche Motivation, Rolle der Mönche“ von Friedrich Prinz (I, 17–42) S. 31 erwähnt, daß Bernhard Bischoff schon 1931 die angelsächsische Nonne Hugeburg von Heidenheim als Autorin identifiziert hat und dieser überdies in dem gleichen Band ein ausführlicher Beitrag von Francesca Vitrone gewidmet ist („Hugeburg von Heidenheim und die Vitae Willibaldi et Wynnebaldi“, I, 43–79). Von allgemeinerem Interesse sind ferner Stephanie Haarländer, „Die Reliquien der Bischöfe. Kirchliche Amtsträger und Kultpraxis in hagiographischen Quellen des Hochmittelalters“ (I, 117–158), eine quellengesättigte und sehr differenziert vorgehende Studie; Paolo Golinelli, „Antichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei Comuni nel nord-Italia“ (I, 159–180); Jean-Marie Sansterre, „Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémitisme dans l'hagiographie cassinienne“ (II, 57–92); Maria

Stelladoro, „Agografia e mytholögema“ (IV, 1–8) sowie ein Beitrag des Rez. zu ‚Topos und Realität in der frühmittelalterlichen Missionspredigt‘ (IV, 35–70).

Dem im Kontext der Hagiographie stets bedeutsamen Problemfeld Wunder und Magie widmen sich mehrere Autoren, so Sylvain Gouguenheim („La sainte et les miracles. Guérisons et miracles d’Hildegarde de Bingen“; II, 157–176); Maria Antonietta Romano mit der sehr ausführlichen Studie ‚Tractatus de miraculis b. Francisci‘ (II, 187–250); Torsten Fremer („Wunder und Magie. Zur Funktion der Heiligen im frühmittelalterlichen Christianisierungsprozeß“; III, 15–88) sowie unter der Überschrift ‚Miracle Collections: Approaches to Structure and Functions‘ Hedwig Röcklein, Gabriela Signori und Michael Goodich (III, 267–322).

Die anderen Aufsätze sind in der Regel unter verschiedensten methodischen Zugängen einzelnen Heiligen und ihren Vitae gewidmet (z. B. Vita der Kaiserin Helena des Almannus von Hautvillers, Vita Marini, Vita Christi der Isobel de Villena, Vita beati Mauri Syri abbatis et Felicis, Martin von Tours, Sermo de festivitate s. Geraldii, Vita s. Francisci, Epitoma Vitae Regis Rotberti Pii des Helgaud von Fleury, Gesta et miracula beati Iacobi de Mevania [IV, 253–299 mit Edition 288 ff.]). Insgesamt gesehen wird also ein bunter Strauß von Untersuchungen zu nahezu allen Feldern der Hagiographie geboten. Schon deshalb wird die internationale Forschung in Zukunft an der neuen Zeitschrift *Hagiographica* nicht vorbeigehen dürfen. Möglicherweise könnte ihr Anspruch noch dadurch erhöht werden, daß zumindest Teile der Bände thematisch genau festgelegten Bereichen gewidmet werden. Zu begrüßen ist das neue Unternehmen allemal.

Everswinkel

Lutz E. v. Padberg

*Świdziński, Stanisław (Hg.): Beiträge zur Spiritualität des Paulinermönchtums (= Archivum Ordinis Sancti Pauli Eremitae 2 / 4), Friedrichshafen (Collectio Paulina) 1999, 236 S., mehrere Abb., Brosch., ISBN 83-86744-95-2.*

*Elm, Kaspar (Hg.): Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens (= Berliner Historische Studien. Band 32. Ordensstudien XIV), Berlin (Duncker & Humblot GmbH) 2000, 333 S., br. ISBN 3-428-10036-0.*

Bei den beiden vorliegenden Sammelbänden handelt es sich um die Dokumentation zweier internationaler Tagungen über den auf ungarische Eremiten-

meinschaften zurückgehenden (im allgemeinen wenig bekannten) Paulinerordnen. Die erste Tagung mit den von Kaspar Elm herausgegebenen Beiträgen fand vom 10. bis 12. Mai 1996 im Tagungshaus der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten statt – nahe bei Langnau im Bodenseekreis, wo sich von 1405 bis 1787 das größte deutsche Paulinerkloster (und Provinzialat der südwestdeutschen Niederlassungen dieses Ordens) befand; die zweite Tagung mit den von Stanislaw Świdziński herausgegebenen Beiträgen schloß sich vom 12. bis 14. September 1998 in Tschernostochau an, wo sich heute das größte Kloster des gesamten Ordens und der Sitz des Ordensgenerals befindet.

Die Beiträge geben Einblick in den Prozeß der Ausbildung und in die besondere Spiritualität dieses Ordens, der zwar im Eremiten Paulus von Theben (Anfang 4. Jh.) seinen „Urvater“ und Patron erblickt, aber erst im Zuge der päpstlichen Bemühungen, die hochmittelalterliche Armut- und Eremitenbewegung kirchlich zu disziplinieren und in das System des Ordenswesens zu integrieren, im 13. und 14. Jh. nicht ohne Widerstand sich formierte. Trotz Übernahme der Organisationsstruktur der Bettelorden (Augustinerregel 1384) hielten die Pauliner jedoch an ihrem eremitisch-monastischen Charakter fest und bildeten als Orden eine Art Synthese von Eremitentum, Chorherrentum und Mönchtum mit allen Problemen, die ihnen aus dieser institutionellen und spirituellen „Mischung“ erwuchsen. Sie verbreiteten sich vor allem in Mittel- und Osteuropa, waren aber auch in der Schweiz, im Elsaß, in Rom, zeitweilig auch in West- und Südwesteuropa vertreten, siedelten – im Gegensatz zu den Mendikanten – mit Vorzug in ländlichen Gegenden und Kleinstädten, verfügten über Besitz und konzentrierten sich auf Gebet, Askese und Meditation, mit beschränkter Seelsorge und Zurückhaltung gegenüber der Wissenschaft (Scholastik), der sie sich im Grunde erst im 17. Jh. durch Aufbau eines eigenen Studiensystems nach Bettelordensvorbild öffneten. Dabei liegt der Schwerpunkt der Beiträge auf den bedeutendsten Provinzen und Klöstern des Ordens, zu denen eben auch Langnau als Sitz des Provinzials der schwäbischen Provinz mit 16 oder 17 (im Laufe der Zeit entstandenen) Niederlassungen gehörte. Neben einem einleitenden konzentrierten Überblick über die Eremitenbewegung und ihre kirchliche „Regulierung“ im 13. Jh. von Kaspar Elm (in: Elm 11–22) und einer bemerkenswerten literarkritischen Untersuchung über den Kirchenvater Hierony-

mus als Hagiographen und die von ihm verfaßte *Vita Sancti Pauli primi eremita* ("Mönchsbelletistik") von Stefan Rebenich (ebd. 23–40) wird u.a. das Buch- und Bibliothekswesen der Pauliner beleuchtet (Gábor Sarbak, ebd. 41–62; Magda Fischer, ebd. 63–94), während die Beiträge der Tagung in Tschentochau sich vor allem der Spiritualität der Pauliner – unter verschiedenen Aspekten – widmen, dem Einfluß des ägyptischen Eremitentums auf das frühe irische Mönchtum nachspüren (Wolfgang Metternich, 51–70) und sich mit der Frage nach dem Bildungs- und Ausbildungsstand der Pauliner in der schwäbischen Provinz des 17. und 18. Jhs beschäftigen (Magda Schneider, 176–201). Der letzte Beitrag dieses Bandes informiert schließlich über den gegenwärtigen Stand des Ordens, seine zahlenmäßige Entwicklung (heute insgesamt rund 450 Mönche, darunter etwa 250 Priester, in 44 Niederlassungen mit Schwerpunkt in Polen) und seine Tätigkeitsfelder (Jan Adam Nalaskowski, 202–224). Eine (von Gábor Sarbak zusammengestellte) ausgewählte Bibliographie zur Geschichte des Paulinerordens (in: Elm 281–326) und die beiden Bänden beigegebenen Register der Orts- und Personennamen erleichtern dem interessierten Leser die Benützung der gesammelten Beiträge und eine vertiefte Auseinandersetzung mit Geschichte und Struktur dieses in seiner Art eher außergewöhnlichen Ordens.

München

Manfred Weitlauff

*Seibrich, Wolfgang:* Die Weihbischöfe des Bistums Trier (= Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 31), Trier (Paulinus) 1998, 280 S., geb., ISBN 3-7902-1326-8.

In letzter Zeit hat die Bedeutung der Weihbischöfe für die katholische Kirche der frühen Neuzeit im deutschen Reich intensivere Beachtung gefunden. Während die Diözesanbischöfe stark von staatlichen Aufgaben in Anspruch genommen wurden, waren die Weihbischöfe in erster Linie Träger und Bewahrer der Kirchlichkeit. Vor diesem Hintergrund erscheint die Erforschung von Werdegang und Wirken dieser Männer ein dringendes kirchengeschichtliches Forschungsdesiderat. Wolfgang Seibrich hat im vorliegenden Buch Informationen über die Weihbischöfe des Erzbistums bzw. Bistums Trier von den ersten Bezeugungen bis in die Gegenwart hinein zusammengetragen und damit ein wertvolles Nachschlagewerk für künftige

Forschungen vorgelegt. Den Lebensabrisse der einzelnen Weihbischöfe, denen, wo immer möglich, Porträts oder andere Abbildungen beigegeben werden, folgen jeweils Literaturangaben und, was besonders zu begrüßen ist, erste Hinweise auf einschlägige Quellen in Archiven und Bibliotheken in Trier, Koblenz und Luxemburg.

S. hat die Geschichte der Trierer Weihbischöfe in fünf Phasen eingeteilt. Im Mittelalter bildet die Amtszeit Balduins von Luxemburg (1308–1354) eine deutliche Zäsur. Einen weiteren Einschnitt setzt S. (nicht ganz überzeugend) in das Jahr 1483, 1802 findet das Institut der Weihbischöfe in seiner frühneuzeitlichen Form ein Ende. Seit 1826 amtiert dann der erste Trierer Weihbischof in den nun preußischen Rheinlanden. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit den Weihbischöfen nach dem zweiten Weltkrieg, wobei das Einsetzen dieser Phase nicht durch eine markante Zäsur gekennzeichnet ist. – Bischöfe, die im Trierer Bistum als Konkurrenten auftreten, lassen sich seit dem Übergang vom 12. zum 13. Jh. häufiger nachweisen. Es handelt sich in der Regel um Bischöfe, die für die Missionsgebiete im Osten geweiht worden waren, aufgrund von Widerständen aber nicht in ihren Diözesen wirken konnten. Solche Bischöfe haben nicht selten in mehreren Bistümern weihbischöfliche Funktionen ausgeübt. Erzbischof Balduin sah sich aufgrund seiner vielfältigen Beanspruchungen außerhalb seiner Diözese genötigt, eine dauerhafte Vertretung in pontificalibus einzurichten. Daher berief er als erster Trierer Erzbischof Angehörige der Bettelorden als ständige Weihbischöfe. Die Praxis der Bestellung von Ordensleuten, vor allem Mendikaten zu Weihbischöfen läßt sich bis zum Jahre 1507 verfolgen, als Johannes von Helmont, Abt der Münsterabtei Luxemburg, für das Amt des Weihbischofs ausersehen wurde. Die Nachfolger Helmonts kamen aus den Kreisen des Säkularklerus. S. setzt die Zäsur allerdings schon in das Jahr 1483, als mit Johannes von Eindhoven ein Kanoniker der Windesheimer Kongregation Weihbischof wurde. Die Reihe der Weltgeistlichen beginnt mit Johannes Enen (1517–1519), dem Propagator der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt. Dritter Nachfolger Enens war der berüchtigte Hexenverfolger Peter Binsfeld (1580–1598). Der wohl bekannteste und umstrittenste Trierer Weihbischof der Zeit des Ancien Régime war Johann Nikolaus von Hontheim (1748–1790), der sich sowohl als Historiker als auch – unter dem Pseudonym Justinus Febronius – als Vorkämpfer des Epis-

kopalismus hervorgetan hat. Als Historiker trat sein Amtsbruder Wilhelm Arnold Günther (Weihbischof 1834–1843) in Hontheims Fußstapfen. Johann Michael von Pidoll, der in der Franzosenzeit von 1794 bis 1802 als Weihbischof fungierte, starb 1819 als Bischof von Le Mans. – Die Erneuerung der katholischen Kirche nach dem Wiener Kongreß hatte erhebliche Auswirkungen auf die Stellung der Weihbischofe in der 1821 in veränderten Grenzen wiedererrichteten Diözese Trier. Seit 1944 amtierten zwei Weihbischofe im Bistum Trier, 1968 erhöhte Papst Paul VI. ihre Zahl auf drei.

Zusammenfassend darf man feststellen, daß S. ein informatives, gut lesbares Handbuch vorgelegt hat. Ein Überblick über sieben Jahrhunderte Bistums geschichte kann, zumal in der gebotenen Kürze, sicher nicht alle Ansprüche befriedigen. Nicht für alle Epochen liegen gleichermaßen verlässliche Vorarbeiten vor. Nur sehr vorläufigen Charakter hat dementsprechend die in Anhang I gebotene Zusammenstellung der Weihehandlungen und Ablaßverleihungen einzelner Weihbischofe. In einer zweiten Auflage ließe sich dieser Abschnitt gewiß erweitern. Bei einer solchen Gelegenheit sollte auch ein kleines Versehen korrigiert werden, auf das ich mir (als Kölner) erlaube hinzuweisen: Die auf S. 115 abgebildete Kölner Stiftskirche ist nicht St. Gereon sondern St. Georg!

Bonn

Manfred Groten

*Haas, Reimund / Rivinius, Karl Josef / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag. Mit einem Geleitwort von Kardinal Miloslav Vlk (= Bonner Beiträge zur Geschichte; Bd.22), Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 2000, XIV, 768 S., geb., ISBN 3-412-04100-9.*

Zum 65. Geburtstag des Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit Einschluß der Osteuropäischen Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn ehren über vierzig seiner Schüler, Kollegen und Freunde aus acht europäischen Ländern den Jubilar mit ihren Beiträgen zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Die Autoren widmen sich dem Wirken eines Mannes, der mit seinen eigenen Forschungen, den Kontakten zu kirchlichen

und staatlichen Hochschulen im In- und Ausland sowie jährlichen Auslandsexkursionen zu einem Brückenbauer von Mittel- nach Osteuropa hin geworden ist. Im Vorwort der Herausgeber wird nicht nur der Werdegang des Jubilars gewürdigt, sondern auch auf die sich über Jahre hinziehende Vorbereitung der Festschrift eingegangen, in deren Verlauf einige Verfasser bereits verstorben sind. Das Geleitwort schrieb als Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen der Erzbischof von Prag, Kardinal Miroslav Vlk. Für ihn wird in den Beiträgen der Festschrift verdeutlicht, dass der Ursprung der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Geschichte Europas aufs engste mit der Geschichte der Kirche und des Christentums verbunden ist. Und so wünscht er dem Buch in den Bemühungen um eine Neuevangelisierung Europas eine möglichst große Verbreitung.

Die Autoren selbst wollen mit ihren unterschiedlichen methodischen Ansätzen der Kirchen-, Geistes- und Sozialgeschichte im Nachzeichnen der vielseitigen fruchtbaren wie auch spannungsgeladenen historischen Prozesse die Geschichte des Christentums „im Gedächtnis der Kirche neu erwachen“ lassen. Dabei beziehen sie sich auf Adriányis Grundsatz, die Historiographie der Ortskirche im Kontext der Universalkirche zu betrachten.

Die in neun Kapiteln zusammengefaßten Beiträge, auf die hier nur andeutungsweise hingewiesen werden kann, sind in drei Hauptteile untergliedert. Im Hauptteil I. „Mitteleuropa“ befassen sich im 1. Kapitel mit der Berlin-Breslauer Kirchengeschichte: H. Goder: Die Kartause Liegnitz in den Generalkapitelskreisen des Kartäuserordens; R. Haas: Dr. Bernhard Stasiewski und die Anfänge der Pfarrarchivpflege im Bistum Berlin; M. Höhle: Die Errichtung des Guardini-Lehrstuhls für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin; J. Overath: Das Ringen des schlesischen Klerus um eine neue Identität, dargestellt am Beispiel der Zeitschrift „Von der katholischen Kirche“; E. Walter: Wo hat der Johanniter Barthel Stein seine Beschreibung Breslaus geschrieben? – D. Zlepko: Päpstlicher Hausprälat Dr. Petro Werhun, Pfarrer in Berlin (1927–1940), Apostolischer Visitator der Ukrainer für Großdeutschland (1940–1945). Im 2. Kapitel widmen sich drei Beiträge der Rheinischen Kirchengeschichte: U. Arnold: Deutscher Orden und Birgitten im Bonner Raum im 15. Jh.; H.-J. Hüsgen: Der Nekrolog des Klosters Marienbronn; R. Franken: Katholische Ju gendarbeit im Nationalsozialismus am

Beispiel des Kaplans Joseph Dunkel. – Deutschland im 20. Jh. behandeln im 3. Kapitel: M. F. Feldkamp: Die Aufhebung der Apostolischen Nuntiatur in München 1934; M. Lingen: H. Brauns und der „Volksverein für das katholische Deutschland“; N. Trippen: die Integration der heimatvertriebenen Priester in Westdeutschland nach 1945.

Im Hauptteil II „Ost-, Mittelost- und Südosteuropa“, enthält das 4. Kapitel zur Osteuropäischen Kirchengeschichte zehn Beiträge zu Themen in Polen, Ermland, Tschechien und der Slowakei, darunter von W. Henkel über die Päpstliche Kommission „Pro Russia“, S. Madro über Reformation in Polen, K.-J. Rivinius über eine Pfarrei deutscher Katholiken in Polen, H. Rothe über polnische Kirchenlieder in Moskau sowie von H.-J. Scheidgen eine Untersuchung der Forschungskontroversen um die Konversion Gustav Mahlers vom Judentum zum Katholizismus. Im 5. Kapitel finden wir fünf Beiträge zur Ungarischen Kirchengeschichte. Im 6. Kapitel zur Kirchengeschichte des Fernen Ostens schreibt A. Klaes zum „Langen Marsch“ der chinesischen Kommunisten 1934–36, S. Lecler zu Korea und H. Walle zum Märtyrertod von zwei Patres im deutschen Flottenstützpunkt Tsingtau.

Der III. Hauptteil ist mit „Grundprobleme“ überschrieben. Er bietet in Kapitel

7 zum Altertum einen Beitrag von R. Cabié zum Vaterunser-Text des hl. Gregor, und von G. Schöllgen zum Konzept der sexuellen Askese in den *Thekla-Akten*. Im 8. Kapitel zu Mittelalter und Früher Neuzeit befasst sich N. M. Borengässer mit Byzantinischem Erbfolgerecht und ottonischen Thronerhebungen und R. B. Trabold mit der Kunstsförderung unter Papst Sixtus V. Schlüsslich wollen fünf Beiträge im Kapitel 9 zur Neuzeit mit einem Bogen von der Historie zur Gegenwart Situationen analysieren, Aufgaben zeigen bzw. Fragestellungen für unsere Zeit behandeln: J. Nieuviarts: Neue Methoden der biblischen Textanalyse: Zeichen einer neuen Beziehung zur Geschichte?; L. Roos: Die moderne Gesellschaft und die Soziallehre der Kirche – ein zeitgeschichtlich-systematischer Überblick; B. Stasiewski: Zum Pontifikat Papst Pauls VI.; J. Sottola: Ein Beitrag J. H. Newmans zu historischen Beziehungen von Türken und Christen; H. Wolf: „Ein dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte?“ F. X. Funk und S. Merkle in den Kontroversen um die Identität des Faches. – Den instruktiven Aufsätzen folgt abschließend von M. Lingen das Schriftenverzeichnis Gabriel Adriányi 1962–2000.

Berlin

Hans-Dieter Döpmann

## Alte Kirche

*Uro, Risto (ed.): Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas, Studies of the New Testament and its World, Edinburgh (T&T Clark) 1998, XVII, 222 S., Ln. geb., ISBN 0-567-08607-0.*

Das Thomasevangelium (= EvThom), Teil der 1945 bei Nag Hammadi/Oberägypten entdeckten koptischen „Bibliothek“ (NHC II,2), gehört zu den meist diskutierten Schriften des frühen Christentums. Durch den Titel sind weder Gattung noch Inhalt definiert. In Wahrheit handelt es sich um eine Sammlung von 114 lose miteinander verbundenen Texten (Logien, Dialoge, Gleichnisse u.a.), die durch die Zentralfigur des Weisheitslehrers und Offenbarer Jesus zusammengehalten sind. Kontrovers verhandelt werden vor allem die Datierungsfrage, die theologische Eigenart von EvThom und das Verhältnis zu den synoptischen Evangelien. Die vorliegende Handschrift, auf ca. 400 datiert, geht auf wesentlich ältere Vorlagen zurück, die z.T. aus dem 1.Jh.

stammen. Seit Bekanntwerden des apokryphen Evangeliums – das mit den schon länger bekannten Oxyrhynchus-Papyri zusammengehört – wurde die Erwartung genährt, ein wichtiges Element zur Verfügung zu haben, das den Abstand zum historischen Jesus und seiner Verkündigung überwinden hilft.

Das hier anzugehende Buch präsentiert gut 40 Jahre nach Vorlage der ersten kritischen Übersetzung von EvThom durch A. Guillaumont u.a. eine Zwischen-Bilanz der Forschung. Die Autoren (Risto Uro, Ismo Dunderberg, Antti Marjanen) gehören dem Thomas-Projekt der Finnischen Akademie der Wissenschaften an und haben die Ergebnisse ihrer Arbeit wiederholt im „Institute of Antiquity and Christianity“ (Claremont/CA) sowie in Arbeitsgruppen der Society of Biblical Literature (SBL) zur Diskussion gestellt.

Aus der Fülle der möglichen Fragestellungen greifen die Autoren paradigmatische Themen auf: die Relevanz der mündlichen Tradition für die Komposition von

EvThom (8–32); die Beziehung zwischen Johannesevangelium und EvThom (33–64 und 65–88); Frauen in der Thomasgemeinde (89–106); der gnostische (107–139) bzw. enkratitische (140–162) Charakter von EvThom; die Abgrenzung von jüdischer Religionspraxis (163–182).

In den Beiträgen werden vorrangig theologische, sozialgeschichtliche und ideologische Aspekte behandelt. Dabei fallen Verschiebungen gegenüber der bisherigen Erforschung von EvThom auf, ohne dass diese mit den Namen von E. Haenchen, W. Schrage, G. Quispel, S. L. Davies, S. J. Patterson u.a. verbundene Arbeit diskreditiert wird. Die Autoren wissen sich den Vorarbeiten von H. Köster und J. M. Robinson verpflichtet. In Sonderheit tragen sie zwei Tendenzen Rechnung: einmal der Dekanonisierung im Blick auf die Erforschung der Ursprünge des Christentums; dann ist die Aufnahme neuer Fragestellungen und methodologischer Vorgehensweisen zu nennen. Hatten in der Vergangenheit Kriterien der klassischen Literarkritik und Formgeschichte erkenntnisleitend gewirkt, greifen die Autoren nunmehr Impulse aus Folkloristik, feminist studies oder literary criticism auf. Stets geht es darum, dogmatische Projektionen und romantisches Wunschenken hinsichtlich der Frühzeit des Christentums zu vermeiden. So wird etwa auf den „oral-aural character of writing“ (16) bzw. die „second orality“ (31f.) in der Evangelientradition abgehoben. Oder die konzeptionelle Affinität zwischen Joh und EvThom herausgestellt (63f.; 86ff.). Weder im Blick auf die Synoptiker noch auf Joh kann von direkter Beeinflussung oder „mutual dependency“ gesprochen werden. Die Interaktion ist vielmehr in einem gemeinsamen Kontext begründet, der aber nicht weiter thematisiert wird. Eine eindeutige Antwort auf die Frage, ob EvThom eine gnostische Schrift sei oder ob enkratitische Tendenzen dominieren, lässt sich nicht geben. Orientiert man sich am Kosmosbegriff, vertritt EvThom anders als EvPhil (NHC II,3) oder ApJohn (NHC II,1) keineswegs eine gnostische Perspektive (vgl. 138f.). Zwar begegnet eine deutliche Präferenz für das asketische Lebensmodell, doch wird dieses nicht zur Heilsbedingung verabsolutiert (vgl. 161f.). Ob die Ambivalenz mit Hilfe einer literarischen Schichtenanalyse aufgelöst werden kann, bleibt offen. Ähnliches gilt für die Rolle der Frau in der Thomasgruppe. Das abschliessende Logion 114 gibt Einblick in einen schwelenden Konflikt zwischen zwei asketischen Linien. Während Petrus die radikal fraueneidliche Position vertritt, nimmt der Offenbarer die Partei der

Frauen, auch wenn sein klärendes Wort missverständlich klingt. Bei den Logien, die Probleme der jüdischen Religionspraxis thematisieren, steht der Ablösungsprozess vom Judentum im Hintergrund. Es wird deutlich, in welchem Maß den Texten an einer Problemlösung für den inneren Zirkel gelegen ist. Eine Neigung zu missionarischer Kommunikation besteht nicht. Das schlägt sich auch in der Komposition nieder, u.a. im Übergang von Log. 12 zu Log. 13. Ersteres spricht von der Führungsrolle des Jakobus, letzteres betont eine „masterless identity“ der Thomasgruppe (181).

Absicht der Studien ist nicht, einen Auslegungs-Konsens in den Grundfragen des EvThom herbeizuführen. Vielmehr erhoffen die Autoren, über exemplarische Interpretationen einen Zuwachs an Aufklärung über das frühchristliche Denken zu gewinnen. Im Blick auf die ganze Schrift sollte diese Zurückhaltung nicht das letzte Wort sein. So ist zu fragen, ob es nicht doch eine leitende Idee gibt, die der Komposition zugrunde liegt und die das Verstehen des Ganzen fördert. Die historische und literarische Analyse braucht hermeneutische Reflexion, um den Dialog mit religiös-mystischen Deutungen des EvThom führen zu können. Schließlich ist der Umstand zu berücksichtigen, dass EvThom in die Frühgeschichte der Evangelienbildung gehört und eine Parallelerscheinung zur Logienquelle Q darstellt. Gelangt man in dieser Sache über die Feststellung konzeptioneller Affinität hinaus? Aus der Lektüre der vorliegenden Studien ergeben sich damit eine Fülle von neuen Fragestellungen und Arbeitsvorschlägen.

Marburg

Ulrich Schoenborn

*Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*, hg. v. Ernst Dassmann (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 28), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1998, 310 S., Ln. geb., ISBN 3-402-08112-1.

Zum 65. Geburtstag des Salzburger Ordinarius für Klassische Philologie, Wolfgang Speyer, haben seine Freunde, Kollegen und Schüler ihm eine Festschrift gewidmet, die mit insgesamt 24 Beiträgen und einem großen Bildteil zu einem beachtlichen und eindrucksvollen Sammelwerk geworden ist, dem Lebenswerk des Geehrten angemessen. Jeden Artikel darstellen zu wollen, würde den Rahmen einer Rezension sprengen. So sei nur auf einzelne Beiträge hingewiesen, ohne daß damit andere gering geachtet würden.

Viel zum Verständnis so mancher heutiger ökumenischer Diskussion liefert der Aufsatz *Einheit durch Religion in Antike und Christentum* von Vinzenz Buchheit (36–43). Gemäß der römischen HerrschaftsideoLOGIE war für die Einheit des Staates eine für alle gültige Religion mit verpflichtendem Kult eine Grundvoraussetzung. So wurden dank der *interpretatio romana* auch die fremden Götter erobter Völker als die *peregrini* einverlebt und römisch „veredelt“. Dieser Anspruch auf Universalität wird vom jungen Christentum übernommen, wenn auch radikal umgedeutet. Laktanz, Prudentius und andere übernehmen den Gedanken der Universalität und werfen dem römischen Staat vor allem vor, daß er nicht erkannt habe, daß mit Christus das von Vergil vorausgesagte neue Zeitalter angebrochen sei, in dem die ganze Welt zu Frieden und Einheit kommen werde. Mit der Ankunft der Apostel Petrus und Paulus, so vor allem Prudentius, hätten die wahren Gesandten Gottes in Rom die Macht ergriffen, und im Bekenntnis zu Christus werde sich die Menschheit zur wirklichen Einheit vereinen, mit einem christlichen Rom als Mittelpunkt. – In dem Beitrag von Carsten Colpe: *Die Elkesaitische Unternehmung in Rom, ihre Hintergründe und ihre mögliche Einwirkung auf das Häresiebild des Bischofs Hippolyt* (57–69) steht vor allem die Frage nach dem Verhältnis elkesaitischer Waschungen und christlicher Taufe und, damit verbunden, das Problem der Bewertung und Einordnung von Riten generell im Mittelpunkt. 220 n. Chr. tauchte in Rom ein elkesaitischer Missionar mit Namen Alkibiades auf, der versuchte, hier eine Gemeinde zu gründen, der aber – nicht zuletzt wegen seiner Taufaffassung – auf massive Ablehnung in der christlichen Gemeinde stieß. Dem Verf. ist vor allem auch dafür zu danken, daß er nicht nur die Frage der Gnosis in Rom, sondern auch das Problem von Ritus und Mythos wieder neu bewußt gemacht hat. – Einem speziellen, sehr interessanten Aspekt der Heiligenverehrung geht Ernst Dassmann in seinem Aufsatz: *Aspekte frühchristlicher Paulusverehrung nach (87–103)*. Apokryphen, Kirchenväter, Apostellisten und der ganze Reichtum der Ikonographie geben Zeugnis von der hohen Anerkennung, derer sich dieser Lehrer der Kirche von Anfang an erfreute. Und eine Theologie ohne Paulus ist nur schwer vorstellbar. Doch in der praktischen Volksfrömmigkeit und nicht zuletzt auch in der katholischen Predigttradition ist er immer im Hintergrund geblieben. Ein Nikolaus oder Martin, beide weit weniger erforscht, haben ein weitaus größeren Grad der Verehrung

und Zuneigung erreicht. Dem Verf. ist Recht zu geben, daß die handfeste Sorge und Hilfe für die Armen und Zukurzgekommenen, verbunden mit Wundertätigkeit, sich in das Gedächtnis der Jahrhunderte mehr einprägt als theologische Erkenntnisse und spirituelle Impulse. – Wie sehr lebenswichtige Naturereignisse das Leben, Denken und Glauben der Menschen unabhängig von der jeweilig herrschenden Religion bestimmen, zeigt Stefan Heid in seinem Beitrag: *Gottes Sorge für das Land des Nils in Volksglaube und Theologie der Spätantike* (167–186). Das Phänomen des Nil-Hochwassers hat seit Menschengedenken unzählige mythische und theologische Deutungen erfahren, die alle naturwissenschaftlichen Deutungen immer wieder verdrängten. Zu groß und überwältigend war eben dieses lebenswichtige Ereignis. Mit dem Aufkommen des Christentums wurde der Nilkult lediglich verändert. Nun waren nicht mehr der Fluß und seine Quellen göttliche Wesen, sondern der eine wahre Gott war Herr auch über den Nil, seine Fluten und auch sein Versiegen. Der Verf. weist mit Recht darauf hin, daß dieser Prozeß der Christianisierung auch des Nils sehr langsam voranschritt. Der Isis-Glaube hielt sich im Volk hartnäckig. Schwierig wurde es in dieser Zeit des Übergangs allerdings bei extremer Trockenheit, wenn die Überschwemmung ausblieb. Die pagane Seite sah darin sofort die göttliche Strafe für den Abfall vom alten Glauben, während die christliche Seite zwar auch eine Strafe Gottes in der Naturkatastrophe sah, die es aber nun richtig zu deuten galt. Ein Beispiel dafür ist der Patriarch Kyrill und die Hungersnot von 419/20. Die Katastrophe nährte in der Landbevölkerung wieder der Zweifel an der Güte des neuen Gottes und ließ alte Erinnerungen hochkommen, doch der Patriarch machte in seinem Festbrief zu Ostern klar, daß räuberische Überfälle und Morde in den Dörfern Gott so erzürnt hätten, daß nun diese gerechte Strafe über die Bauern käme. Zeigten die Täter Reue, würde sich auch Gott wieder erbarmen und das Hochwasser zurückkommen. So trat an die Stelle des Zorns des Sarapis der Zorn des christlichen Gottes, doch die Angst der Menschen blieb.

Soweit ein kurzer Einblick in die Reichhaltigkeit der Beiträge dieser Festschrift. Die Themen sind breitgestreut, doch geben sie viel von dem gigantischen Umwälzungsprozeß wieder, in dem Spätantike und frühes Christentum im Mittelmeerraum aufeinander stießen, sich ablösten und doch in vielen Bereichen verschmolzen und etwas Neues bildeten. Es ist eine

äußerst gelungene Festgabe, die hier vorliegt, und sie zu lesen, ist ein Gewinn.

Bonn      Wilhelm-Peter Schneemelcher

*Klingshirn, W.E. / Vessey, M. (Hgg.): The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antiquity Thought and Culture – in Honor of R.A. Markus, Ann Arbor (The University of Michigan Press) 1999, 348 S., geb., ISBN 0-472-10997-9.*

Es lag nahe, dem renommierten Gelehrten Robert Markus ein Buch mit diesem Titel zu widmen, hatte dieser doch dem 3. Band seines Sammelwerks „*Saculum*“ (1970) eben diesen Titel gegeben. Freilich betonen die Herausgeber einleitend, daß sie damit nicht so sehr an „Ende“ oder „Grenzen“ denken, sondern vielmehr im Sinne von finis bzw. τέλος zugleich die Bedeutung „Ergebnisse“ des spätantiken Lebens im Auge haben, worauf sich die zumeist aus den Vereinigten Staaten stammenden 15 Autoren in unterschiedlicher Blickrichtung denn auch konzentrierten. Zugleich verstehen die Autoren ihre Beiträge als Dank an den einstmals an der Universität Nottingham tätigen Gelehrten, der sich durch seine zahlreichen Arbeiten in besonderer Weise um die heute weitgehend als Einheit verstandene Spätantike verdient gemacht hat.

Nach dem curriculum vitae des Geehrten und der Bibliographie (von 9 Seiten!) beginnt der Teil 1: „Sacred History“ mit einem Beitrag von O. Nicholson (University of Minnesota) über das Verhältnis von Laktanz zur Stadt Rom. Darin wird dessen eschatologisches Geschichtsdenken, faßbar bes. am Ende der Institutiones, seiner Loyalität zu Rom und der römischen Kultur (bes. Cicero) sowie zur engen Bindung an das Kaiserhaus gegenübergestellt. Auf diese Weise erkennt der Verf. dem Rhetor zu Recht eine gewisse Mittelstellung zu zwischen einer romfeindlichen apologetischen Betrachtungsweise, wie sie ein halbes Jh. früher z.B. Hippolyt zum Ausdruck brachte, und der überschwenglichen Panegyrik eines Eusebius von Caesarea. P. Fredriksen (Boston University) betont in ihrer Untersuchung „Secundum Carnem“ über Geschichte und Israel in der Theologie Augustins, daß der afrikanische Bischof im Gegensatz zu den Manichäern deswegen eine positive Einstellung zum Alten Testament gewinnen konnte, weil er, ausgehend von einer historischen Sicht, das wörtliche Textverständnis der Juden für die Zeit vor der Geburt Christi sehr wohl anerkennt

(auch Jesus habe das Gesetz noch respektiert), während er für deren jetziges unverändertes Festhalten an einer wörtlichen Bibelauslegung kein Verständnis mehr aufbringt. Hier hätte man freilich die jahrhundertelange Auseinandersetzung von Juden und Christen stärker einbeziehen können, von der Augustinus mit seinem oft abstoßenden Äußerungen stark beeinflußt ist. In der sehr textnah geschriebenen Studie über Kyrills Schrift *Contra Julianum* von R.L. Wilken (University of Virginia) wird zunächst Julians Bibelkritik behandelt und hierauf der Versuch Kyrills gewürdigt, dem wortgewandten Kaiser mit einer theologisch – allegorisierenden Interpretation zu begegnen. Die Beschäftigung mit diesem Werk Kyrills wird in Zukunft wohl erheblichen Auftrieb erhalten durch die Neuedition, welche derzeit im Angriff genommen wird (s. dazu G. Huber-Rebenich und M. Chronz, in: J. van Oort und D. Wyrwa, *Heiden und Christen im 5. Jh.*, Leuven 1998, 66 ff.).

Teil 2 des Buches, überschrieben mit „Constructing Orthodoxy“ und wie alle Teile kurz eingeleitet von den Herausgebern, beginnt mit einer Untersuchung von G. Bonner (University of Durham) über die Begriffe Schisma und Häresie in der nachnicanischen Epoche. Hier wird erkennbar, wie schwierig in dieser von leidenschaftlicher Polemik geprägten Zeit eine saubere Scheidung tatsächlich ist; denn bei weitem nicht immer hat man es bei einer die kirchliche Ordnung bedrohenden Bewegung mit einem Schisma, bei einem Streit um die kirchliche Lehre mit einer Häresie zu tun. Hatten doch selbst Kyrill in seiner Kontroverse mit Nestorius und Augustinus im harten Disput mit den Pelagianern Angst um die Anerkennung ihres orthodoxen Glaubens. Zu dem Ringen der Großkirche um eine geschlossene Identität trug nach Ansicht von B. auch der einheitliche Gehorsam der weltlichen Untertanen gegenüber dem Kaiser bei, dem ein umfassender, auf die Wahrheit verpflichteter Gehorsam gegenüber Christus zu entsprechen hatte. Auf lebhaftes Interesse dürfte die eingehende Textanalyse von V. Burrus (Drew University), „In the Theater of This Life“ mit dem Untertitel „The Performance of Orthodoxy in Late Antiquity“ stoßen. Dort wird einerseits die scharfe Kritik der Kirchenväter (Tertullian, Augustinus usw.) an Schauspiel und Theater herausgehoben, andererseits aber der Blick auf den wohlüberlegten Ablauf von Konzilien und die stilistisch wirksamen Schriften gelenkt, welche die Verf. in die Nähe öffentlicher Aufführungen rückt. Letzteres wird anschaulich an

drei Beispielen, an Priszillian, an dem nur aus Augustinus (ep. 11 *Divjak*) belegten Mönch Fronto und an dem Briefwechsel von Hieronymus und Augustinus vorgeführt. Sehr nahe am Text bewegt sich auch *S. H. Griffith* (Catholic University of America) in seiner Untersuchung über die Hymnen des Syters Ephräm gegen die Häresien. Zahlreiche Belege zeigen nämlich, welch wichtige Rolle bei ihm die unbedingte Treue zum Nicaenum und zum Römischen Reich (nach dem Vorbild des Eusebius von Caesarea) spielt, was so weit führt, daß er sogar entschuldigende Worte für den arianerfreundlichen Kaiser Valens findet; denn auch dieser habe die gottgewollte Verbindung von Staat und Orthodoxie nicht ernsthaft stören können. Den Blick nach Westen lenkt *F. H. Russel* (Rutgers University) mit seinen Ausführungen über „Augustine's Coercion by Words“, worin er den Bischof von Hippo bei den langwierigen Auseinandersetzungen mit den Donatisten in der Mitte zwischen einem rigiden Dogmatismus und bloßem Opportunismus ansiedelt. Selbst bei seiner berühmten Forderung compelle (bzw. coge) intrare (ep. 93) habe er stets eine auf Überredung beruhende Rückführung in die Kirche im Auge gehabt (entsprechend seiner eigenen Glaubensentwicklung, wie er sie bes. *conf. B.* 13 schildert).

Der ausführliche Teil 3 ist dem Thema Askese vorbehalten, wo zunächst *D. G. Hunter* (University of St. Thomas) den klerikalen Zölibat und die Annahme des Schleiers durch christliche Jungfrauen in enge Beziehung setzt. Das nachdrückliche Eintreten hoher geistlicher Würdenträger (Siricius, Ambrosius u.a.) für das jungfräuliche Asketentum habe eine nachhaltige Steigerung der bischöflichen Autorität zur Folge gehabt. Gleichzeitig sei damit allerdings auch eine erhebliche Aufwertung der geistlichen Spiritualität bei den Bischöfen selbst einhergegangen. *E. A. Clark* (Duke University) zeigt in der Bearbeitung des Themas „Ehescheidung bei den späteren lateinischen Kirchenvätern“, wie schwer sich die führenden Vertreter der Kirche, z. B. Ambrosius und Augustinus, taten bei ihrem Versuch, nicht allein mit der unterschiedlichen Auffassung von staatlichen Gesetzen und Heiliger Schrift, sondern auch mit den Divergenzen innerhalb von Altem und Neuem Testament (Gen. 2, 24; Deut. 24; Matth. 5, 32 und 19, 9; 1 Kor. 7, 12 ff. u.a.) zurecht zu kommen. Die Verf. spricht zu Recht von „expanding the text“ durch manche Autoren unter Zurückstellung anderer Zeugnisse, welche die Möglichkeit einer Scheidung nicht völlig ausschließen. Zur Erhellung der unterschiedlichen Belege hätte man

freilich die Arbeiten von *B. Kötting* u.a. heranziehen können, wie überhaupt die beinahe ausschließliche Beschränkung auf englische Sekundärliteratur ein außfällig Merkmal sämtlicher Aufsätze ist. Eine Textanalyse bietet auch *Ph. Rousseau* (Catholic University of America), der bei der Interpretation des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, wie sie sich bei Hieronymus, Augustinus und (diesem folgend) Paulinus von Nola zu finden ist, jeweils deren Einstellung zur heidnischen Kultur, insbesondere zur Dichtung, untersucht, die dort sogar mit den Schoten in Beziehung gesetzt wird, welche die Schweine fressen (daher der einführende Titel „Christian Cultures and the Swine's Husks“). Der Verf. beurteilt freilich nicht nur die meist recht negativen Aussagen dieser drei Autoren zurückhaltend, sondern weiß auch, wie vorsichtig die topisch wiederkehrende Formel von der *rusticitas* der Heiligen Schrift zu bewerten ist. Einer totalen Ablehnung der heidnischen *Paidia* steht ohnehin die Verwendung des literarischen heidnischen Erbes bei den meisten Kirchenvätern in Sprache und Inhalt entgegen, so daß hier zu Recht von *rhetoric of paradox* die Rede ist (nach einer Formulierung von *A. Cameron*). Den Abschluß dieses Abschnitts bildet ein Blick auf die geheiligte Insel Lerins von *C. Leyser* (Manchester), der sich unter dem Blickwinkel von Panegyrik, Nostalgie und Erfindung des monastischen Lebens gegen eine einseitige Weltabgewandtheit dieser Mönche wendet, da doch die führenden Vertreter bald einflußreiche Bischofssitze einnahmen (Honoratus, Maximus, Caesarius, Faustus). Auch die unterschiedliche Stellung bes. Cassians gegenüber Augustins Mönchsideal kommt hier zur Sprache.

In Teil 4, der die Entwicklung von Augustinus zu Beda verfolgt, meint zuerst *J.J. O'Donnell* (University of Pennsylvania) bei aller Wertschätzung der Augustinusbiographie von *P. Brown* (leider ohne Register!), daß der Autor darin doch allzu sehr von Augustins Selbstdarstellung als Asket und Bischof ausgegangen sei und die historischen Aspekte vernachlässigt habe. Nur wenn beim „next life“ die vielfältigen Bilder von außen einbezogen würden, könnte eine allzu einseitige Darstellung des bischöflichen Lebens vermieden werden. Allerdings fragt man sich hier, warum die großen Werke etwa von *A. Mandouze* und *F. van der Meer* oder die kürzeren neueren Arbeiten von *H. Chadwick* oder *F. Dassmann* nicht zur Kenntnis genommen werden. Sehr informativ wird weiterhin von *J. C. Cavadini* (University of Notre Dame) die unterschiedliche Ein-

stellung von Ambrosius und Augustinus zum Tod herausgearbeitet. Daher auch der Untertitel „De bono mortis“. Bemerkenswert ist hier, wie stark der Mailänder Bischof von den Stoikern, von Cicero und Plotin abhängig ist, die sich nach platonischer Manier die Seele im Leib wie in einem Gefängnis eingeschlossen dachten und daher den Tod nicht als Übel ansahen. Anders dagegen die zahlreichen Aussagen Augustins zu diesem Thema. Maßgeblich veranlaßt durch seinen Kampf gegen die asketischen Pelagianer zeigt dieser eine wesentlich positivere Einstellung, vor allem deswegen, weil er den einzelnen Gläubigen mit Christi Leiden und Sterben und mit dem Empfang der göttlichen Gnade in enge Beziehung bringt. Eine ähnliche Thematik greift die Untersuchung von C. Straw (Mount Holyoke College) auf, die mit „Martyrertum und christliche Identität“ überschrieben ist. In einem großen zeitlichen Bogen von Augustinus über Gregor den Großen bis zur nachfolgenden Tradition wird zunächst ausgeführt, wie rücksichtslos der Oberherrsche von Hippo nicht nur das klassische heidnische *virtus*-Ideal (Mucius Scaevola, Curtius, Decius Mus, Regulus, Sokrates, Cato) verurteilt, sondern auch die fanatische Martyriumsbereitschaft früherer Christen ins Visier nimmt. Allein eine von Gottes Gnade ausgehende Beendigung des Lebens sei für einen Christen zulässig. Noch erheblich weiter geht Gregor der Große, der ausschließlich ein „blutloses Martyrium“ in Friedenszeiten, geprägt von Gottes- und Nächstenliebe, in enger Übereinstimmung mit der bischöflichen Autorität zulassen möchte, das er dem oft theatralischen Sterben in früherer Zeit gegenüberstellt. Wie eng die Verbindung von Altertum und frühem Mittelalter tatsächlich gewesen ist, wird an dem letzten Aufsatz dieses Abschnitts von P. Mayvert (Executive Director Emeritus of the Medieval Academy of America) sichtbar, der sich unter der Überschrift „In den Fußstapfen der Väter“ Beda Venerabilis zuwendet. An Hand der Datierung von dessen *Quaestiones XXX in libros regum* zeigt der Verf., wie selbständig der Mönch aus Northumberland in dem abgeschiedenen Kloster Jarrow (allerdings mit Hilfe einer reichen Bibliothek) mit den Schriften der Bibel und der Kirchenväter umgeht und dabei noch immer Wesentliches zu sagen hat.

Der Epilog bietet eine breite Schlußbetrachtung von P. Brown (Princeton University) über das Thema: „Gloriosus obitus: The End of the Ancient Other World“. Dabei benennt der auch in Europa gut bekannte Gelehrte als wesentliches Krite-

rium die veränderte Einstellung der Menschen zum Tod. Nun habe man sich vom frühesten Alter an auf den Tod und das folgende, andere Leben eingestellt, das man häufig durch Wunder und Visionen auf dem Totenbett bereits zu erkennen glaubte.

Ein sorgfältig angelegtes Quellenverzeichnis, ein Index moderner Autoren sowie ein General – Index für Namen und Sachen runden dieses Buch ab, das trotz seiner einseitigen Ausrichtung auf die angelsächsische Forschung Profan- wie Kirchenhistorikern gleichermaßen erhebliche Bereicherung bringen kann.

Wendelstein

Richard Klein

Bovon, François/Bouvier, Bertrand/Amsler, Frédéric (Translation): *Actes de l'apôtre Philippe*, Introduction and notes (= Apocryphes 8), Turnhout (Brepols) 1996, 318 S., kt., ISBN 2-503-50422-1.  
 Gounelle, Rémi/Izydorczyk, Zbigniew: *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate* (recension latine A) suivi La lettre de Pilate à l'empereur Claude (= Apocryphes 9), Turnhout (Brepols) 1997, 271 S., kt., ISBN 2-503-50581-3.

AELAC (L'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne) was fruitful in the latter half of the 1990s, especially in bringing to press volumes 7–12 in the *Corpus Christianorum Series Apocryphorum* (CChrsA), which is already familiar to the readers of ZKG. AELAC has also produced the masterful *Écrits apocryphes chrétiens* vol. 1 (François Bovon and Pierre Geoltrain, eds.), which is now the best collection of modern translations of the early Christian apocrypha. (A second volume of later works is in preparation.). The two books under consideration here appear in Apocryphes-Collection de Poche de l'AELAC, a series which has not yet been reviewed in this journal, though it was first introduced in 1993 and is now in 10 vols. The series Apocryphes provides introductions to and annotated translations of individual apocryphal documents and will be of significant profit to students, biblical scholars, historians of Christianity, and cultivated readers alike. These red *livres de poche* occupy middle ground—they are at the same time more detailed than *Écrits apocryphes chrétiennes* and less expensive and technical than the CChrsA.

With Apocryphes, AELAC has succeeded admirably in creating helpful commentaries on Christian apocrypha for a large public. Indeed, it would be well worth the trouble of translating these volumes into English and German to make them even more accessible.

*Actes de l'apôtre Philippe:* A review of Apocryphes 8 is especially belated since Bovon, Bouvier and Amsler have brought to press two of the three volumes of the *Acta Philippi* in the CChrSA in late 1999, which includes the Greek text newly established, French translation and notes, and a massive 542 page commentary. The usefulness of *Actes de l'apôtre Philippe*, however, has not been diminished, for many will still find it a helpfully concise initiation to the subject.

Before Bovon, Bouvier and Amsler, scholars largely neglected the *Acts of Philip*. Notably, the popular *Neutestamentliche Apocryphen*, edited by Wilhelm Schneemelcher, has never provided a translation of these acts. This omission is regrettable since, as Amsler makes clear, the *Acts of Philip* is an important primary text illuminating the fourth and fifth century encratite movement. Alas, before the work of our three Swiss scholars, even our knowledge the *Acts of Philip* was founded upon an inadequate textual basis.

Bovon's and Bouvier's discovery at Mt. Athos of *Xenophontos 32* (fourteenth cent. paper) makes possible the reconstitution of a large portion of the *Acts of Philip* (esp. XI-XV) which was previously lost. But not only so, it is also the best representative of the ancient text. *Xenophontos 32* exhibits a longer version than the other principle MS, *Vaticanus 824* (eleventh cent. parchment), which contains Acts I-IX and the *Martyrdom* and is an abridgment eliminating passages offensive to later orthodox scruples (pp. 22-25). Although a later MS, *Xenophontos 32* is clearly the more encratite and so reproduces the more primitive text.

Even a cursory reading of the *Acts of Philip* will show that Amsler correctly discerns four independent cycles of tradition in the text. He identifies them as follows: Act I, a story of Philip's resurrection of a boy, is an encratite text, probably originating from the end of the fourth or beginning of the fifth century. It appears further to contain an implicit polemic against orthodox Christians because it condemns those critical of the encratite faith. Act II recounts a debate between Philip and the Jewish High Priest before 300 philosophers in Athens and is probably a catholic recasting of Act VI; Act II likely originates in the fifth century by a writer whose motive was to reclaim Philip for orthodoxy and to sanitize him from the taint of heresy. The next cycle, Acts III-VII, tells of Philip's voyages first from Parthia to Azotus, where the healing and conversion of Charitine; then Philip goes to Nicatera where he turns the leading

Jew, Ireos, and his family to the Christian faith and defeats in debate Aristarchus, another leading Jew. These chapters reveal a rigor beyond typical encratism, and so Amsler suggests that they stem from the apotactites – a sect which shunned the Eucharist and private wealth; they insisted also upon wearing linen which, being made of vegetable matter, marks an effort to avoid any consumption or use of animal matter. Finally, the final cycle, Acts VIII-XIV and the *Martyrdom*, recounts how Philip voyages to Ophioryma during which he converts a leopard and a goat that have received human voice and twice vanquishes dragons and their offspring of serpents, actions which evidently signify the superiority of Christianity to the cult of Cybele (see pp. 55f.). Philip then arrives in Ophioryma, which Amsler identifies as Hierapolis, where he converts Nicanora, the governor's wife, and suffers martyrdom. This layer appears to have arisen from the encratites of Hierapolis who were in conflict with the cult of Cybele.

Amsler rightly points how the *Acts of Philip* are a precious witness to encratites in Asia Minor during the fourth and fifth centuries. I would argue that it is no exaggeration to claim that the worth of this literature for the study of the encratites is comparable to the Nag Hammadi Library for the study of gnostics or the Dead Sea Scrolls for the study of the Essenes. This is especially true with the publication of the unsanitized version of the *Acts of Philip* in the form of *Xenophontos 32*. It provides scholars with a rare glimpse at the encratites, not through the mediation of outsiders or adversaries but through cycles of primary texts arising from the sectarians themselves. These encratites and their stricter counterparts, the apotactites, seem more or less orthodox in their doctrine of the Trinity (e.g., XI, 9) and their Christology (e.g., VI, 13; *Martyrdom*, 35), yet they require a praxis too rigorous for the Great Church. They are not gnostic in their cosmology, yet they disdain the flesh in a way which shows more compromise with Greek dualism than what the orthodox would allow (cf. esp. III, 17). Thus, this encratism represents an important trend in the early Church. Bovon, Bouvier, and Amsler have rendered a great service to historians of Christianity. Apocryphes 8 provides two appendices: (1) French translations of significant variants from *Vaticanus graecus 824*; (2) a French translation of and introduction to the long form of the *Martyrdom of Philippe* contained in *Vatinianus graecus 808*, which is longer at the beginning than the recen-

sion B, which is represented notably by *Xenophontos* 32 and is thus translated in the main body of the text. Finally, the volume provides several indices which will be a great aid to researchers (proper names, subjects, Biblical references, ancient texts and authors). —

**L'Évangile de Nicodème:** Gounelle and Izidorczyk supply a translation of the Latin recension A of the *Gospel of Nicodemus* with explanatory notes which provide helpful references to biblical allusions and glosses which only rarely fail to explain the reader's questions. This choice of Latin A is perhaps not self-evident since most modern editions have preferred the Greek text. Gounelle and Izidorczyk carefully explain their choice of text in their introduction (pp. 16–119), which is prudent, convincing and winsome in its arguments and conclusions, and it is undoubtedly the best primer to the *Gospel of Nicodemus* in print today. Here is a summary of the main conclusions of their introduction:

The first sixteen chapters of the tradition known by various names, especially the *Gospel of Nicodemus* or the *Acts of Pilate*, appeared in Greek in the fourth century, probably to counter the notorious anti-Christian *Memoirs of Pilate and Our Savior* mentioned in Eusebius h.e. 9.5–7, used by the Emperor Maximinus Daia to persecute Christians. The literary units of 1–11, dealing with Christ's trial and punishment, and 12–16, relating the testimony of Joseph of Arimathea, are a part of this original redaction, though what diverse traditions may lie behind it, Gounelle and Izidorczyk dare not speculate. This Greek *Acts of Pilate* was then translated into Latin. The earliest MS of the *Gospel of Nicodemus* 1–16 is a Latin palimpsest now in Vienna. Crudely literal in its rendering of its Greek exemplar, this fifth century MS is now the best representative of the contours of the original Greek *Grundschrift*, better than the Greek recension A, whose earliest MS dates from the twelfth century. For the benefit of non-Latinists, Gounelle and Izidorczyk have also appended a French translation of this important MS.

Later, probably in the six century, another author created the *Descent of Christ into Hell* (chs. 17–27) in Latin; this brilliant narrative was conceived originally as a companion to a polished revision of the Latin translation represented in the Viennese palimpsest. The now complete *Gospel of Nicodemus* becomes the Latin recension A which is represented by MSS dating before the twelfth century. Among other less important representatives of the tradi-

tion, three other recensions: (1) the late medieval Greek B; (2) the recently discovered Latin C which scholars have not yet evaluated; and (3) Latin B whose chs. 1–16 are likewise based on the translation represented in the Viennese palimpsest, but whose version of chs. 17–27 are a revision of Latin A on theological grounds.

The full text of Latin A has never been translated into a modern language. This in itself is reason to justify its publication. In addition, Gounelle and Izidorczyk wanted to present the most popular, and arguably the most representative, form of the text. Their choice is also corrective, for previous editions of the *Gospel of Nicodemus* most often present a mixed text: They translate for chs. 1–16 Greek A, which however lacks the *Descent of Christ into Hell*—thus for chs. 17–27, the translators supply a translation of either Latin A or Greek B. These editions thereby create forms of the text which exist nowhere in the MS tradition.

Gounelle and Izidorczyk provide three appendixes. The first provides a comprehensive summary of the various titles for the *Gospel of Nicodemus* in the MS tradition; the second supplies a handy renumbering of the chapters where necessary because of new MS discoveries; and finally, the French translation of the Viennese palimpsest. Indices for biblical references, for ancient and medieval authors and texts, and for subjects and proper names round off this handsome volume, which is a welcome addition to the shelves of both scholars and literary aficionados.

Concord, Ontario (Kanada)

Peter W. Dunn

Stemberger, Günter: *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century*. Translated by Ruth Tuschling, Edinburgh (T&T Clark) 2000, XIV, 335 S., geb., ISBN 0-567-08699-2.

In diesem Buch begrüßen wir einen alten Freund in neuem Gewand: Es handelt sich um die Übersetzung des bewährten und beliebten „Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius“ (München 1987, der Untertitel ist im Englischen klarer). Das Original hat in der Fachwelt durchweg ein positives Echo gefunden, vgl. etwa Ernst Dassmann in: ZKG 100 (1989) 406–409; Helmut Opitz in: ThLZ 113 (1988) 738–740; Peter Stockmeier in: MThZ 39 (1988) 209 f.; Mireille Hadas-Lebel in: Revue des Études Juives 151 (1992) 374–377; S. Schreiner in: Judaica

45 (1990) 48 f.; W. H. C. Frend in: JEH 41 (1990) 139 f.; Helga Botermann in: HZ Historische Zeitschrift 252 (1991) 144f.; Martin Parmentier in: Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie 49 (1988) 449f. Daß dieses – man darf ohne Einschränkungen sagen: – Standardwerk nun durch die Übersetzung einem weiten Leserkreis zugänglich gemacht worden ist, verdanken wir nicht zuletzt der Initiative des bekannten Cambridger Judaisten William Horbury, der die Übersetzung angeregt hat. Doch auch für den deutschen Leser hat die Übersetzung ihren Wert, weil der Verfasser die Gelegenheit zu einer Überarbeitung genutzt hat. Im Vorwort teilt er mit, das Werk sei „thoroughly updated“ (xiii); bei näherem Zusehen stellt sich allerdings heraus, daß diese Aussage für die verschiedenen Abschnitte des Buches in sehr unterschiedlicher Weise gilt, wie es auch dem unterschiedlichen Fortgang der Forschung auf verschiedenen Feldern entspricht. So gut wie nichts hat sich geändert in dem (eher text-orientierten) Kapitel über „Die Juden Palästinas unter Konstantin“ (22–47), auch in dem über „Das christliche Pilgerwesen“ (86–120) beschränken sich die Veränderungen auf gelegentliche Nachträge in den Anmerkungen.

Am zahlreichsten und am interessantesten sind die Zufügungen hingegen in dem Kapitel über „Synagogenbau“ (121–160). Eine Reihe wichtiger Grabungen haben unsere Kenntnisse auf diesem Gebiet wesentlich erweitert. So konnten die Synagogen von Khirbet Marus (129), von Sepphoris (135), von Kafra Misr (138), von Anaia (150f.), von Ma'on (151) sowie diverse auf dem Golan-Höhen (131–133) der Darstellung neu einverlebt werden; wichtig ist auch eine Reihe von neu entdeckten samaritanischen Synagogen sowie die Ausgrabungen am Berg Garizim selbst (226–228). Am bemerkenswertesten unter den Synagogen ist aufgrund ihres prächtigen Mosaikfußbodens zweifellos die von Sepphoris (s. dazu den Literaturhinweis gleich im folgenden). Der auch aus anderen Synagogen in Palästina bekannte Zodiakos ist dort in ein umfassendes theologisches Programm einbezogen, das etwa auch in den Abschnitten über Kalender und hellenistische Kultur hätte fruchtbar gemacht werden können (249–261); freilich bleiben Unsicherheiten in bezug auf die genaue Datierung.

In jedem Falle ist das neue Material dazu geeignet, Stembergers Auffassung zu stützen, daß die teilweise restriktive Gesetzgebung im Hinblick auf den Neubau von Synagogen zumindest in Palästina geringe oder keine Wirkung entfaltet

hat. Überhaupt gehören die Judengesetze des *Codex Theodosianus* zu den Quellengattungen, die Stemberger am souveränen beherrscht. An mehreren Beispielen zeigt er auf, daß häufig eine Differenz zwischen gesetzgeberischer Intention und faktischer Durchsetzung bestand. Daher läßt sich gerade auf diese Quellentexte nicht die Vorstellung einer „tränenreiche[n] Leidengeschichte“ (315) der jüdischen Bevölkerung Palästinas im Untersuchungszeitraum gründen. In der differenzierten Ablehnung dieser Vorstellung – und damit in der Auseinandersetzung mit M. Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud (Berlin 1962, zuerst 1946 in hebräischer Sprache) – besteht die zentrale These des Buches von Stemberger; daran etwas zu ändern, gab es auch in der englischen Neuauflage keinen Grund.

Bei einer Überblicksdarstellung der vorliegenden Art ist es leicht, bei einzelnen Sachfragen hier und dort noch mögliche Literaturhinweise nachzutragen, doch wäre dies kleinlich und würde gerade der Stärke des Werkes nicht gerecht; diese liegt nicht zuletzt darin, daß eine Zusammenschau in klarer und verständlicher Sprache geboten wird, die sorgfältig an den Quellen erarbeitet ist, ohne sich unständlich in Einzelheiten der Forschungsdiskussion zu verlieren. Es seien jedoch zwei neuere Publikationen genannt, die etwa gleichzeitig mit oder kurz nach Stembergers Buch erschienen und für zwei wichtige Monamente grundlegend sind: Jürgen Krüger, Die Grabskirche zu Jerusalem. Geschichte, Gestalt, Bedeutung, Regensburg 2000 und Lee I. Levine und Zeev Weiss (Hgg.), From Dura to Sephoris. Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity (Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series 40), Portsmouth 2000 (mit einer Reihe von Studien zu der neu entdeckten Synagoge von Sepphoris).

Ärgerlich ist es hingegen, daß mehrmals Zitate von Quellschriften nach veralteten Ausgaben stehen geblieben sind. Etwa für das Briefcorpus des Ambrosius ist durch die Edition und Forschungsarbeit von Michaela Zelzer (CSEL 82,1–4, Wien 1968–96) eine völlig neue Basis geschaffen (auch eine neue Numerierung; der auf S. 155 und 215 zitierte berühmte Brief mit Bezug auf die Synagoge von Kallinikon ist nun ep. 74 [CSEL 82,3,54–73 Zelzer], nicht mehr ep. 40 [Mauriner]). Ähnliches gilt für die Kirchengeschichte des Sokrates (zitiert S. 203ff. und auch sonst öfter, vgl. jetzt ed. G. Ch. Hansen, GCS, Berlin 1995) sowie die Fragmente der Schrift *Contra Galilaeos* aus der Feder Kaiser Julians (zitiert S. 198,

vgl. jetzt ed. E. Masaracchia, Rom 1990, auch wenn diese Edition nicht rundum befriedigt). Für die Liste der Teilnehmer des Konzils von Nikaia 325 (zitiert S. 50) wäre schon in der Erstauflage zu zitieren gewesen: *Patrum Nicaenorum Nomina...*, ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld und O. Cuntz, Leipzig 1898, vgl. jetzt den Nachdruck mit Bemerkungen zur neueren Forschung von Ch. Marksches, Stuttgart 1995. Daß der Stellenindex äußerst knapp ausgefalen ist und christliche Schriften überhaupt nicht berücksichtigt, wird man gleichfalls bedauern.

Schon in einer Besprechung zur Originalfassung war angemerkt worden (Opitz, s. oben), daß es gerade bei der ausgeprägten archäologischen Schwerpunktsetzung dem Leser sehr entgegenkommen wäre

und den Inhalt des Buches wesentlich veranschaulicht und verdeutlicht hätte, wenn zumindest einige Grundrisskizzen, besser noch ein paar Fotografien aufgenommen worden wären. Daß dies auch in der englischen Fassung nicht geschehen ist, mag nicht zuletzt technisch-ökonomische Gründe gehabt haben. – Der Rez. steht nicht an, die Qualität der Übersetzung bewerten zu wollen; an einigen Stellen scheint es ihm allerdings, als habe sich die Übersetzerin dem deutschen Original ein wenig zu eng verpflichtet gefühlt. – In diesem Buch begrüßen wir einen alten Freund in neuem Gewand: Man kann gewiß sein, daß sich das Buch in diesem Gewand zahlreiche neue Freunde gewinnen wird.

Jena

Martin Wallraff

## Mittelalter

Grieser, Heike: *Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.-7. Jh.)*. Das Zeugnis der christlichen Quellen (= Forschungen zur antiken Sklaverei, im Auftrag der Kommission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, hg. v. Heinz Bellen Bd. 28), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1997, X, 299 S., kt., ISBN 3-515-07233-0.

Die 1996 vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz als Dissertation angenommene Arbeit hat sich keines leichten Themas angenommen. Zum einen ist – worauf die Vf. einleitend in ihren „Vorbemerkungen“ (1) hinweist – die Literatur zur Sklaventhematik fast nicht mehr überschaubar; zum anderen stellt die Terminologie der Quellen – als Folge dann auch der Forschungsliteratur – eine dornige Crux dar: „kaum eine zeitgenössische Quelle unternimmt den Versuch einer exakten Definition der verschiedenen Gruppen“ (5). Hinzu kommt die strittige Frage der Datierung des Übergangs der Sklaverei in die mittelalterliche Hörigkeit. Waren die *servi* der Germanen – wenn es sie denn gab – rechtlich besser gestellt als die römischen? Die grundsätzliche Möglichkeit, die lateinischen Quellentermini beizubehalten, bietet natürlich auch keine wirkliche Lösung, sondern allenfalls die Chance, sich vor der entscheidenden Frage zu drücken: Was ist im behandelten Zeitraum ein Sklave? Die Vf. drückt sich nicht davor und geht für ihre Untersuchungen von der Prämisse aus: „Unter Sklave und damit *servus*, an-

*cilla* und *mancipium* soll damit weiterhin nach klassisch-römischen Grundsätzen eine Person verstanden werden, die ohne *libertas* als Eigentum eines anderen prinzipiell wie eine Sache behandelt wird, mit zum Teil eingeschränkter eigener Rechtsfähigkeit“ (6).

Nach diesen „Vorbemerkungen“ skizziert G. im I. Kapitel „Der zeitgeschichtliche Hintergrund“ die Grundzüge der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kirchlichen Entwicklung im spätantik-frühmittelalterlichen Gallien, wobei – wohl auch aufgrund der Kürze – z.T. etwas schiefe Vorstellungen entstehen (so etwa S. 11 zur „Sanktionierung“ der Chlodwigischen Reichsgründung oder S. 13 zum „Kauf“ der Provence) und auch Irrtümer unterlaufen (S. 10: eine Ehe der Schwester König Childerichs mit einem westgotischen König ist in den Quellen nicht belegt; S. 12: Chlodomer I. fiel 524). In einem Zwischenkapitel „Überleitung“ belegt G. mit zahlreichen Quellenbelegen Sklavenbesitz als ein durchaus typisches Merkmal der römisch-merowingerischen Gesellschaft.

Das II. Kapitel behandelt „Sozialgeschichtliche Aspekte des Alltagslebens der christlichen *familia*\“. Ausgehend vom Familienbegriff der römischen Antike und des Frühchristentums weist G. auf die Schwierigkeit hin, den Terminus *familia* im jeweiligen Quellenbeleg exakt zu bestimmen, kann er doch die engere Familie der zusammenlebenden Verwandten wie auch die ganze Hausgemeinschaft mit allen Abhängigen und Sklaven bezeichnen. Aus einer Fülle von Quellenmaterial ge-

winnt G. ein Bild vom konkreten Leben in der „christlichen *familia* in römisch-merowingischer Zeit“ (54) und zeigt die verschiedenen Tätigkeitsfelder und Funktionen der Sklaven in Haushalt und Familie, in der Landwirtschaft, aber auch in speziellen Berufen wie Musiker, Lehrer, Schreiber und Ärzte auf. Als einen Sonderfall sieht sie die Sklaven in der hagiographischen Literatur; neben der auch in diesen Texten gegebenen gesellschaftsstabilisierenden Wirkung konstatiert sie „doch einen breiten sich ausbildenden Traditionstrang, der die Sklaven als eigenständige Subjekte wenigstens im religiösen Bereich darstellt und in dieser Eigenschaft als Adressaten ernst nimmt – eine in dieser Weise beispiellose Entwicklung“ (86).

Das umfangreichste und sicherlich zentrale III. Kapitel untersucht „Einzelfragen rechtsgeschichtlicher Art“. Zunächst geht es um die Frage: wie wird man Sklave? Römischesrechtliche Bestimmungen leben hier weitgehend fort. Neben der Sklaverei von Geburt an begegnen Versklavung als Strafmaßnahme, die Selbstversklavung aufgrund persönlicher Notlage und die Kindesaussetzung. Auch die Rechtsstellung der Sklaven verbleibt überwiegend im Rahmen der Anordnungen des römischen Rechts. *Servi* sind nicht erbberechtigt, können aber zu Lebzeiten durchaus Besitz erwerben. Konfliktreiche Probleme zeigen sich oft bei der Skaven-ehe; grundsätzlich gilt sie als nicht vollgültige Ehe. Die betroffenen Sklaven suchen oft Schutz und Hilfe bei der Kirche. G. führt die von Gregor von Tours erzählte makabre Episode von dem Großen Rauching an (Hist. Fr. V, 3): Zwei seiner *famili* hatten sich wegen ihrer Liebschaft in eine Kirche geflüchtet. Der Ortspriester gab sie ihm nur nach dem beeideten Versprechen heraus, ihre Verbindung zu akzeptieren und sie nicht zu trennen. Der „durch und durch nichtswürdige Mensch“ rächte sich grausam; er hielt im Wortsinne seine Zusage, indem er die beiden lebendig begraben ließ. Der Priester „schalt den Menschen“, von rechtlichen Schritten hören wir nichts. Bei den außerehelichen sexuellen Beziehungen wird dem Herrn zugestanden, mit seinen eigenen Sklavinnen oder Sklaven zu verkehren; anders sieht es für die freie Frau aus. Aus den Quellen ergeben sich auch Beispiele für Straftaten von Sklaven und ihre Bestrafung; häufig sind kriminelle Banden von Sklaven bezeugt; als Beweismittel im Verfahren ist die Folter üblich.

Die Frage christlicher Sklaven im Besitz von Andersgläubigen betrifft vorrangig jüdische Eigentümer. Bis in Justinianische

Zeit gab es im römischen Recht kein generelles Besitzverbot; die Kirche setzt aber zunehmend Verschärfungen durch, ohne daß es zu einheitlichen Regelungen kommt. Dennoch: „Allen geltenden Bestimmungen zum Trotz floriert der Handel mit (christlichen) Sklaven, die auch an Juden verkauft werden, die Quellen bezeugen, daß selbst Kleriker daran beteiligt sind“ (121). Ein Dauerthema schon im Römischen Reich sind die Fluchtversuche von Sklaven und deren Ahndung; das Asylrecht der Kirche wird im Codex Theodosianus sanktioniert. G. stellt die weitere Entwicklung in Gallien dar, die sich zwischen Schutzverfügungen für die *fugiti* (denen keinesfalls völlige Straffreiheit zugesichert wird), Ahndung von Asylverletzung und Auslieferungsregelungen bewegt. Bei den reich belegten Freilassungen von Sklaven zeigt sich, daß die christlichen Quellen hauptsächlich die *manumissio per testamentum* und die *manumissio in ecclesia*, aber nur selten germanische Freilassungsformen wie den Schatzwurf erwähnen. Die Freilassung bedeutet aber keinesfalls immer eine absolute; den *liberti* sind unterschiedliche Verpflichtungen auferlegt. Überlegungen zur Zulassung von Sklaven zu kirchlichen Ämtern und zum Eintritt ins Kloster beschließen diesen Abschnitt. – Ein anschließender Exkurs behandelt zunächst den Sklavenhandel, der „auf Grund der zahlreichen kriegerischen Auseinandersetzungen im sechsten bis achten Jahrhundert aufblüht“ (166), und dann den Gefangenentrekauf, der immer wieder als Christenideal gefordert wird, aber auch konkret in zahlreichen Quellen bezeugt ist.

So reich die Quellen zu den bisher behandelten Aspekten der Sklaverei fließen, so dürtig ist die Quellenbasis für die theoretische Reflexion der Sklaverei und ihre theologische Rechtfertigung. Diesen Fragen geht G. letzter Abschnitt nach. Bilder und Termini aus der Sklavenwelt finden sich reichlich im Alten wie im Neuen Testament; sie werden von den Theologen „in fränkischer Zeit allein auf dem Hintergrund des römischen Sklavenrechts verstanden“ (198); die Sklaverei wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Die kirchlichen Amtsträger werden als *servi Dei* bezeichnet – bis hin zur *servus servorum Dei* - Titulatur, die besonders von Gregor d. Gr. propagiert wird, aber keineswegs auf das Papstamt beschränkt bleibt. Auch bei der Heiligenverehrung lassen sich ähnliche Phänomene beobachten. Schließlich erörtert G. die „äußerst komplizierte“ Fragestellung „'Äußere' und 'innere' Sklaverei im Kontext theologischer Reflexion“ (208). Zurückgeführt wird die

Sklaverei auf Adams Sündenfall; die Menschen unterliegen der Herrschaft anderer Mächte, die mit der neutestamentlichen Begrifflichkeit als Sklaverei oder Gefangenschaft umschrieben wird. Dabei bleibt die Vorstellung von der grundsätzlichen Gleichheit aller gewahrt – entsprechend der römischrechtlichen Vorstellung des *ius naturale*. Theologisch wird die Sklaverei (und die Kriegsgefangenschaft) als Folge der Sünde gedeutet, während das römische Recht und die Stoa den Krieg (und die Geburt) als Ursprung der Sklaverei und damit als *ius gentium* kennzeichnen“ (213). Grundsätzlich hat die Erlösungstat Jesu Christi beide Formen der Versklavung aufgehoben und die „innere“ Freiheit aller wiederhergestellt. Diese mildert die dennoch begegnende reale Sklaverei, „selbst wenn die faktische Unterordnung in der Regel fraglos weiterbesteht“ (217).

Eine Zusammenfassung zeigt noch einmal die reichen Ergebnisse der Untersuchungen, in denen ein enormes Material verarbeitet ist: das umfangreiche Register der herangezogenen Quellenstellen (265–288) wie das eindrucksvolle Literaturverzeichnis (230–264) legen Zeugnis davon ab. Ein Register der Personen- und Ortsnamen sowie ein für die punktuelle Nachschlage-Benutzung nützliches Sachregister beschließen den Band, der weit über den Rahmen üblicher Dissertationen hinausgeht.

Koblenz/Bonn

Ulrich Nonn

Avenarius, Alexander: *Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (6. bis 12. Jh.)* (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 35), Wien, München (R. Oldenbourg Verlag) 2000, 263 S., ISBN 3-7029-0448-4 (Wien), 3-486-64841-1 (München).

Vf. ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Geschichte der Slowakischen Akademie der Wissenschaften in Bratislava mit dem Forschungsbereich mittelalterliche Geschichte Ost- und Südosteuropas, lehrt byzantinische Geschichte und Kirchengeschichte, wirkte als Gastprofessor an verschiedenen europäischen Universitäten, veröffentlichte diverse Bücher und Aufsätze. Vf. unternimmt in seinem neuen Buch den Versuch, die Akkulturationsprozesse, die unter byzantinischen Einflüssen auf die Ideologie und Kultur der slawischen Völker vor sich gingen, in ihren beiden ent-

scheidendsten Phasen zu analysieren: in der Rezeption, in der sich zugleich eine bestimmte Auswahl abzeichnete, sowie einer Phase der Transformation byzantinischer Einflüsse, d.h. die Anpassung an die Bedingungen, Möglichkeiten und Bedürfnisse der slawischen Gesellschaften.

Im Einleitungskapitel sieht er in der hier analysierten bisherigen Forschung zwei dominierende Positionen, einerseits von einer „Überbetonung des kulturellen Einflusses von Byzanz, die der immanen Entwicklung der slawischen Kultur einen nur sehr engen Raum überlässt, andererseits von der übermäßigen Akzentuierung eines eigenständigen, von byzantinischen Vorbildern unabhängigen Prozesses“ (11). Dabei zeigt er, wie manigfaltig „Kultur“ in der einschlägigen Fachliteratur ausgelegt wird. Vf. unternimmt den Versuch, „die außerordentliche Rolle und das kulturelle Wirken der höher entwickelten (byzantinischen) Kultur im slawischen Umfeld zu unterstreichen, in dem kaum die ersten Ansätze einer kulturellen Entwicklung vorhanden waren“ (14). Es geht ihm nicht darum, die slawische Kultur als solche zu erfassen, sondern nur jene Prozesse zu verfolgen, die unter dem vordringenden byzantinischen Einfluß verliefen. Dabei zeigen sich unterschiedliche byzantinische Intentionen für die Gegend oberhalb der mittleren Donau, im Gebiet der Ostslawen sowie auf der Balkanhalbinsel.

Kap. 2: *Byzanz und die Slawen vor der Mitte des 9. Jhs* (20–49), rechnet diesen Zeitabschnitt, in dem sich ein Übergang von Stammesordnungen zur Staatlichkeit vollzog, „zur dynamischsten Epoche der byzantinisch-slawischen Beziehungen“ (20) durch Anpassung an das wirtschaftliche, kulturelle und gesellschaftliche Leben des Reiches. Noch sei nicht befriedigend geklärt, ob bereits in dieser Zeit, wo und unter welchen Umständen eine slawische Liturgie- und Literatursprache entstand. – Den Hauptschwerpunkt bildet Kap. 3: *Byzanz und die Slawen in Mitteleuropa von der Mitte des 9. bis zum Ende des 12. Jhs* (49–143). Nach einer Einleitung über byzantinische Missionen und Strategien incl. des Verhältnisses eigener Herrschermacht zu den als ihr untergeordnet gelgenden slawischen Fürsten befaßt sich dieses Kapitel mit Großmähren, dem Werk von Konstantin und Method. Die Analyse von Quellen und Sekundärliteratur verweist auf noch offene Fragen. So ist „Slawische Liturgie“ terminologisch nicht eindeutig, da zwei Riten darunter verstanden werden können. Da alle erhaltenen liturgischen Denkmäler erst aus späterer Zeit stammen, kann nur durch eingehende

sprachliche und stilistische Analyse festgestellt werden, ob es sich um ein Werk Konstantins bzw. der byzantinischen Mission handelt. Das gilt auch für die Bibelübersetzungen. Im Blick auf das Benutzen byzantinischer oder römischer Bräuche meint Vf.: beim Bewerten von Konstantins und Methods gesamtem liturgischen Werk kann man „von einer Art von Synkretismus sprechen“ (102). – Es folgen spezielle Darlegungen über die kyrillo-methodianische Tradition und die kulturelle Entwicklung in Böhmen, in Ungarn und der Slowakei.

Einen weiteren Schwerpunkt bildet Kap. 4: *Byzanz und der slawische Balkan von der Mitte des 9. bis zum Ende des 12. Jh.s* (144–176). Bezuglich der Entwicklung auf dem westlichen slawischen Balkan wird nur kurz auf Serbien eingegangen. In Kroatien kam es offenbar während des 11.–13. Jh. zu einer Anpassung an den lateinischen Ritus und so zu einer Blüte der liturgischen glagolisch-slawischen Bücher im späten Mittelalter. Der größere Teil des Kapitels behandelt Byzanz und Bulgarien von der ersten Hälfte des 9. Jh.s bis 1204. Fast unerwähnt bleiben für Bulgarien die lateinische Periode, die Responsa Nicolai papae sowie die konfessionelle Problematik des Konzils von 870. Bei den beiden markanten literarischen Schulen aus dem ersten Bulgarenreich werden unterschiedliche Tendenzen aufgezeigt. Die Missions- und Kulturtätigkeit seitens der von Kliment geprägten Schule von Ochrid verlief im südwestlichen Bulgarien in Zusammenarbeit mit, aber auch mit Spannungen zwischen der kyrillo-methodianischen und der byzantinischen Tradition. Man knüpfte an die aus Mähren mitgebrachten liturgischen Texte an, Kliment selbst schuf fast ausschließlich Mahnreden und Predigten im Blick auf zwei Hauptmotive: christliche Lebensweise sowie Bekämpfung des Heidentums und der Götzenverehrung; Hebung der Moral in der Gesellschaft. – Die Schule von Preslav passte sich stärker an die politischen und kulturellen Bedürfnisse und Ziele des sich entfaltenden bulgarischen Reiches an. Es zeigt sich ein allmähliches Abflauen der kyrillo-methodianischen Tradition. An die Stelle der glagolitischen tritt eine neue Schrift, die aus der griechischen Unziale hervorging. Die ersten Denkmäler in der kyrrillischen Schrift sind in Bulgarien gegen Ende des 9. Jh.s und sicher aus dem Jahr 931 nachgewiesen. Zunehmend hielt man es für nötig, den Christen eine zusammenfassende Lehrung über den christlichen Glauben und einen umfangreichen Einblick in verschiedene Probleme des Glaubens zu ge-

ben. Dazu eignete sich u.a. besonders das Werk des Kyrillos von Jerusalem.

Anschließend behandelt Kap. 5: *Byzanz und Altrußland im 9. bis 12. Jh.* (177–211). Die Christianisierung Rußlands begleitete das Vordringen der byzantinischen geistigen und materiellen Kultur. Im Unterschied zur Architektur sind die Ansätze der schriftlichen Kultur mit der slawischen Schrift aus Bulgarien übernommen worden. Auch die anfängliche russische Kultur war mimetisch und von byzantinischen Mustern abhängig. Ilarions Werk über das Gesetz und die Gnade ist Anfang eines langfristigen Anpassungsprozesses des byzantinischen Einflusses an die lokalen Bedingungen. Die verhältnismäßig geringste Umbildung der byzantinischen Tradition in Rußland kann bei der Übernahme des monastischen Ideals beobachtet werden. Im späten 12. Jh. kam es unter Beibehaltung der grundsätzlich probyzantinischen Linie immer stärker zu eigenem Denken, einem Geist des Wetteiferns mit Byzanz.

Kap. 6: *Zusammenfassung* (211–216) berührt u.a. das Entstehen und Wirken der slawischen kulturellen Wechselbeziehungen bzw. ihrer Einheit nach dem Zerfall des kyrillo-methodianischen Erbes. Das Weiterwirken der kyrillo-methodianischen Kultur wurde durch jenes Element ermöglicht, das sich dem byzantinischen wie auch dem westlichen Kulturkonzept entzog: die Anerkennung der slawischen Sprache nicht nur als Missions-, sondern auch als Liturgie- und Literatursprache sowie die damit verbundene hohe Rolle der Bildung in der Gesellschaft, wenn auch in differenzierter Weise in Kroatien, Böhmen, Bulgarien und Rußland. – Das Buch behandelt Entstehung, Zusammenhang, Konzeption vieler Quellen sowie deren unterschiedliche Deutung in der Forschung. Dies ermöglicht es dem Leser, die dargelegten Ergebnisse sowie die als noch ungelöst angesprochenen Fragestellungen – durchaus kritisch – mit zu durchdenken.

Berlin

Hans-Dieter Döpmann

*Die Register Innocenz' III. 7. Band. 7. Pontifikatsjahr, 1204/1205. Texte und Indices.* Unter der Leitung von Othmar Hageneder bearbeitet von Andrea Sommerlechner und Herwig Weigl gemeinsam mit Christoph Egger und Rainer Murauer (= Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom. II. Abt. Quellen, 1. Reihe, Bd. 7), Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften) 1997, LXVII, 495 S., 6 Abb., ISBN 3-7001-2550-X.

Bei der Bedeutung der Persönlichkeit und des Pontifikates Innocenz' III. braucht über das Gewicht der kritischen Edition seiner Register kein Wort verloren zu werden. Der vorliegende Band folgt in Anlage und Durchführung dem bewährten Vorbild der bisher bereits erschienenen Bände. Die Briefe des 7. Pontifikatsjahres Innocenz' III. lagen bisher in zwei Editionen vor (Maurinerausgabe, Paris 1791; J. P. Migne, PL CCXV, Paris 1855 u. 1891). Die Briefe des 7. Pontifikatsjahres, in das u.a. die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer und die Anfänge des Lateinischen Kaiserreiches im Osten fielen, befinden sich auf den Folien 134–203 des Codex Reg. Vat. 5, der zu Beginn des 17. Jhs durch die Zusammenlegung des Fragments des 3. Jahrgangs mit dem ursprünglich eine Einheit bildenden 5., 6. und 7. Registerjahrgängen entstanden ist. 231 Briefe sind für den genannten Zeitraum (Februar 1204 – Januar 1205) ediert. Die Adressen nennen die Empfänger. Nur einige Beispiele: Der lateinische Kaiser von Konstantinopel und die Könige von Böhmen, Ungarn, England, Frankreich, Bulgarien, Sizilien und Armenien erhalten das illustris; nobilis vir sind der Doge von Venedig, die Richter von Cagliari und Torres u.a. Adelige. Die Wendung spiritum consilii sanioris bei Briefen an Exkommunizierte steht vor Schreiben an den Dogen von Venedig (Nr. 18), an die Kanoniker und Ministerialen von Mainz (54[53]) und an Wilhelm Capparrone (130). Sonderformen sind die Überschrift Ordo coronationis Petri, regis Aragonum (229) und die Bezeichnung der Beilage zu Brief 126 an den König von Ungarn: Hec cedula fuit interclusa in litteris ad prefatum regem transmissis (S. IX). Im genannten Schreiben (Nr. 18) hält der Papst dem Dogen von Venedig (Heinrich – Enrico Dandalo) am 25. Februar 1204 – zwei Monate vor der Plünderung und Verwüstung der Kaiserstadt durch die lateinischen Kreuzfahrer – die Eroberung der zum Königreich Ungarn gehörigen Stadt Zadar durch das Kreuzfahrerheer vor; er trägt ihm und den Venezianern auf, sich um die Losprechung von der Exkommunikation, der sie deswegen verfallen sind, zu bemühen und sich künftig der Befreiung des Heiligen Landes zu widmen. Kurz nach seiner Kaiserkrönung in Konstantinopel (16. Mai 1204) berichtet Kaiser Balduin dem Papst über die Ereignisse, die zur Eroberung Konstantinopels durch das Kreuzfahrerheer führten, und über seine eigene Wahl und Krönung zum Kaiser. Er bittet ihn, im Westen für die Unterstützung des Lateinischen Kaiserreiches zu werben, auch entsprechende Ablässe

zu verleihen, Kleriker zu senden, in Konstantinopel ein allgemeines Konzil einzuberufen und dieses selbst zu besuchen. Außerdem empfiehlt der Kaiser ihm den Dogen Enrico Dandalo und die im Heer befindlichen Venezianer (Nr. 152). Gerade an diesem Schreiben wird sichtbar, daß der von Migne gebotene Text häufig und erheblich zu verbessern ist. Die zwiespältige Haltung des Papstes zu den Ereignissen um den IV. Kreuzzug, seine Hoffnungen und Irrungen werden noch in einigen weiteren Stücken dieses Jahres offenbar, z.B. in Nr. 153 (vom 7. November 1204) an Kaiser Balduin, worin er dessen Reich und Leute in päpstlichen Schutz nimmt; er ermahnt den Kaiser, die griechische Kirche und sein Reich in Gehorsam zum Apostolischen Stuhl zu halten und die kirchlichen Güter zu bewahren, bis der Papst über ihre Zukunft befinden hat. Dazu die Nr. 154 (vom 13. November 1204), gerichtet an die Bischöfe, Äbte und den Klerus im Kreuzfahrerheer in Konstantinopel – über die heilsgeschichtliche Bedeutung der Eroberung dieser Stadt); Nr. 164 (vom 7. Dezember 1204: zur Besetzung der von den Griechen verlassenen Kirchen in Konstantinopel mit lateinischen Klerikern); Nr. 201 (zweite Jahreshälfte 1204: Kaiser Balduin bittet um päpstliche Bestätigung der Verträge mit dem Dogen Dandalo und den Venezianern); Nr. 202 (zweite Jahreshälfte 1204: Bericht des Dogen Dandalo über die Ereignisse, über seine wegen der Eroberung Zadars erfolgte Exkommunikation und seine vom Kardinalallegenat vollzogene Absolution); Nr. 203 (vom 21. Januar 1205: der Papst erklärt den Bischöfen, Äbten und Klerikern noch einmal die heilsgeschichtliche Bedeutung der Eroberung Konstantinopels; er kassiert die vom venezianischen Domkapitel an der Hagia Sophia vorgenommene Wahl des päpstlichen (venezianischen) Subdiakons Thomas Morosini zum Patriarchen als unkanonisch und bestellt diesen von sich aus zum Patriarchen); Nr. 204 (ca. vom 21. Januar 1205: päpstliche Mahnung an Kaiser Balduin und den Dogen Dandalo, den neuen Patriarchen Thomas bei seinem Eintreffen in Konstantinopel zu empfangen, zu ehren und zu schützen); Nr. 205 (vom März 1204: Übereinkunft führender Kreuzfahrer über die Beuteverteilung u.a. bei der unmittelbar bevorstehenden Eroberung Konstantinopels); Nr. 206 (vom 29. Januar 1205: Mitteilung an den Dogen Dandalo mit Exkommunikationsdrohung; ähnlich Nr. 208). Nr. 229 bringt den Krönungsordo König Peters von Aragón und schildert dessen am 11. November 1204 in Rom erfolgte Krönung und Schwertleite

sowie die Übertragung seines Reiches an die Römische Kirche samt der Verpflichtung zur jährlichen Zinszahlung (die zugehörigen Urkunden sind inseriert). Die beiden letzten Stücke berichten dem Papst von der Krönung König Kalojans der Bulgaren und Walachen durch den Kardinallegaten Leo (Nr. 230; vom November 1204) und dem gleichzeitigen Aufenthalt des Kardinallegaten in Trnovo mit Salbung und Weihe des Primas Basilius der Bulgaren zum Patriarchen, der anschließenden Salbungen und Weihen der Metropoliten und Bischöfe, mit Pallientübergabe an die Metropoliten; der neue Patriarch berichtet ferner über die Krönung und Weihe des Bulgarenzaren Kalojan und kündigt dem Papst die Übersendung zweier Knaben an, welche die lateinische Sprache erlernen sollen.

Diese wenigen Beispiele geben nur einen kleinen Einblick in den Reichtum, welchen auch dieser Registerband vermittelt. Der Band wird durch umfassende Indices (in der Anlage des 5. Jahrgangs der Register, Pontifikatsjahr 1202/03, Wien 1994), einige Nachträge (zum 6. und 7. Band) und sechs Abbildungen (Facsimile) beschlossen. – Auch dieser Band ist in gewohnter Sorgfalt erstellt. Allen, die daran gearbeitet haben, gebührt hohe Anerkennung und aufrichtiger Dank.

München

Georg Schwaiger

Oepen, Joachim: *Die Totenbücher von St. Maria im Kapitol*. Edition und personengeschichtlicher Kommentar (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 32), Siegburg (Verlag Franz Schmitt) 1999, 583 S., 8 Abb., ISBN 3-87710-192-5.

„Lange glaubte ich, das Gedächtnis sei dazu da, uns zu erinnern, jetzt aber weiß ich, dass es vor allem dazu da ist, zu vergessen.“ Diese Beobachtung des Historikers Pierre Chaunu könnte auch den Verfassern mittelalterlicher Memorialüberlieferung als Leitmotiv gedient haben, die versuchten, das Vergessen durch schriftliche Erinnerung zu überwinden. Das Gedenken an die Verstorbenen durch ihre Einbeziehung in die Gebetsgemeinschaft wurde im Mittelalter v.a. durch die Klöster und Stifte intensiv gepflegt. Der Aufzeichnung und Nennung der Namen kam eine konstitutive Bedeutung für die weitere Teilhaberschaft der Toten an der Gemeinschaft der Lebenden zu, denn das Totengedenken umfasste Lebende und Verstorbene gleichermaßen und wirkte insofern gemeinschaftsstiftend. Mit den Memoriestiftungen wurde nicht nur das Gebet gefördert, sondern auch die aktive Caritas durch die

Verteilung von Nahrungsmitteln und Kleidung an Arme.

Stand bislang die frühmittelalterliche Memorialüberlieferung der großen Reichsklöster im Mittelpunkt des Forschungsinteresses, lenkt J. Oepen (aus der Schule Erich Meuthens) nun den Blick auf das spätere Mittelalter, indem er die Totenbücher des alten, wahrscheinlich von Plektrud, der Ehefrau des fränkischen Hausmeiers Pippin, gegründeten und auf den Fundamenten eines römischen Kapitolstempels errichteten Kölner Damenstiftes St. Maria im Kapitol untersucht. Der betrachtete Zeitraum erstreckt sich dabei vom Ende des 13. bis ins 17. Jh. Auch in personeller Hinsicht war diese Kirche eine der größten unter den Damenstiften im deutschen Sprachraum: 34 Pfründen für die Stiftsdamen und 13 Kanonikerstellen waren zu vergeben, wozu noch 20 bis 23 Vikare kamen. Die wirtschaftliche Basis des Stiftes, die sich auch in den Stiftungsaktivitäten widerspiegelt, scheint insgesamt wohl solide gewesen zu sein.

Schaut man sich das Werk genauer an, stellt man fest, dass es sich bei diesem Opus magnum gleich um mehrere, genauer um drei Bücher handelt. Neben der Edition führt eine einleitende und ausführliche Tour d'horizon vor, welch breites Spektrum an Teilbereichen der Geschichtsforschung durch die Auswertung eines solchen Memoriensbuches angesprochen ist. Im dritten Teil, dem personengeschichtlichen Kommentar, werden alle Stifter vorgestellt: Neben den Verweisen zum Fundort im Memoriensbuch präsentiert Oepen Kurzbiographien. In diesen Biogrammen werden nicht nur die reinen Lebens- und Amtsdaten präsentiert, sondern – soweit dies möglich ist – Angaben zu persönlichen Lebensumständen, zu weiterem Pfründenbesitz, zur akademischen Laufbahn und zu ökonomischen Aktivitäten. Wichtig erscheint hier v.a., dass der Autor (Quer-)Verweise auf andere, verwandte oder befreundete, Personen gibt. Auf diese Weise werden bestimmte Verflechtungen und personale Netzwerke sichtbar, in denen diese Menschen gestanden und agiert haben: Nicht nur eine Reihe von Familien wird in ihrer Zusammensetzung erkennbar, sondern man kann hier politischen und wirtschaftlichen Interessengemeinschaften nachspüren, die nach Bedarf „aktualisiert“ werden konnten. Dabei können die Strukturen dieser Netze häufig nur durch subtile Indizienbeweise aufgedeckt, die jeweiligen Beziehungsintensitäten oft jedoch nicht genau abgeschätzt werden. Die quantifizierende Analyse sozialer

Merkmale lässt in der Regel nur erste Aspekte sichtbar werden, denn wichtige Beziehungen sind nicht nur über das gleiche Sozialprofil zu erkennen, weil auch die vertikalen Strukturen zu berücksichtigen sind. So finden wir u.a. Konsortien von Kaufleuten zur Finanzierung größerer Projekte oder politische Parteiuungen der Kölner Oberschicht (z.B. 460, 464f.). Durch diese Daten wird die herausragende Stellung des Stiftes in der reichen Kölner Kirchenlandschaft unterstrichen, denn St. Maria im Kapitol pflegte zu Rat und Bürgerschaft der Rheinmetropole besondere Beziehungen. Der gewählte prosopographische Zugriff ermöglicht darüber hinaus Einblicke in die Binnenverhältnisse des Stiftes: in die soziale Zusammensetzung, in die verschiedenen Ämter und Funktionen, und erlaubt Aussagen über die „Sozialmentalitäten“ (49). Z.T. sind auf diese Weise regelrechte Ämterlaufbahnen bzw. -hierarchien zu beobachten (z.B. 497ff.).

Die Zeugnisse des liturgischen Gebets- und Totengedenkens sind selbst schon „geschichtlich“, haben also den Charakter von historischen Quellen. Ihr Aussagewert geht weit über den ursprünglichen Zweck ihrer Anlage hinaus (11) – und dadurch werden sie für den Historiker noch wertvoller. Neben der Namensnennung zeichnen sich die hoch- und spätmittelalterlichen Memoriensbücher dadurch aus, dass in ihnen Angaben zum Stiftungsgut und der Verteilung seiner Erträge sowie zur Ausführung des Gedenkens zu finden sind.

J. Oepen hat sich dem sehr mühsamen Unterfangen der Datierung der Einträge (häufig nur aufgrund der Analyse diffiziler paläographischer Merkmale zu leisten) sowie der Identifizierung der Personen unterzogen. Dabei beachtete er nicht nur die Einträge in den Memoriensbüchern, sondern darüber hinaus sehr viele weitere Quellen wie Rechnungsschriftgut und Urkunden. Wie die Ergebnisse zu den verschiedenen historischen Teilgebieten sowie die sorgfältig erstellten Biogramme zeigen, hat sich diese detektivische Kleinarbeit gelohnt.

Mit diesem Werk wird auch der lange wenig beachteten Quellengattung „Amtsbuch“ die entsprechende Aufmerksamkeit zuteil. Denn die zunächst liturgischen Zwecken dienende Quellengattung gibt Auskunft über eine Reihe anderer Themenfelder: Heortologie (u.a. Frage nach der Existenz unterschiedlicher Räume und Schichten kultischer Verehrung), Kodikologie (formale und inhaltliche Gestaltung von Amtsbüchern), Paläographie (Schriftentwicklung und wichtige Datie-

rungskriterien) und Sprachgeschichte, Topographie (Lage von Altären und Gräbern in der Kirche sowie von Häusern in der Stadt), Liturgie-, Frömmigkeits-, Mentalitäts- und Wirtschaftsgeschichte (Entwicklung der Stiftsökonomie, Art und Höhe der Präsenzen, Münzentwicklung) sowie natürlich die Personengeschichte (personale Netze, Genealogie). Lediglich zur Ereignisgeschichte wird man in dieser multivalenten Quellengattung nur ver einzelte Hinweise finden.

Der Autor präsentiert eine detaillierte Beschreibung der Handschriften: Titel, Signaturen, Beschreibstoff, Größe, Datierung, Schreiber, Aufbau etc. Das Problem der Darstellung der verschiedenen Überlieferungsschichten – bedingt durch die unterschiedlichen Handschriften mit mehreren Redaktionsstufen – löst Oepen sowohl in methodischer Hinsicht als auch hinsichtlich der Präsentation und Lesbarkeit in vorzüglicher Weise. Entscheidend sind die jeweils ältesten Einträge im jeweils ältesten Memoriensbuch, die anderen Schriftschichten sind, gekennzeichnet mit Großbuchstaben (A–G), in chronologischer Folge dieser ältesten Fassung hinzugefügt. Auf diese Weise ist die Lesbarkeit gewährleistet und gleichzeitig der Blick auf nachträgliche Variationen gerichtet. Durch das gebotene Konkordanzverzeichnis kann man sehen, wie lange ungefähr jede Memorie, die an sich auf Ewigkeit angelegt war, tatsächlich gefeiert wurde und wann man in welcher Höhe Stiftungsreduktionen vornahm.

Die Gesamtgeschichte des Stiftes St. Maria im Kapitol ist zwar noch nicht geschrieben, doch mit diesem Werk ist schon ein ganz wesentlicher Bereich aufgearbeitet und analysiert. Dabei aber kann diese Studie nicht nur als Teil einer Gesamthistorie angesehen werden, sondern sie ist gerade aufgrund ihres exzellenten methodischen Ansatzes für andere Stiffe oder Klöster grundlegend und wegweisend. Im Gegensatz zu den traditionellen Stiftsgeschichten, in denen i.d.R. versucht wird, alle Aspekte einer geistlichen Institution anzusprechen und in ihrem historischen Verlauf darzustellen, erscheint – gerade im Hinblick auf die oft dichte (für Köln kaum zu bewältigende) Quellenüberlieferung – die Konzentration auf eine bestimmte Quellengruppe oder auf einen bestimmten Themenbereich (Liturgie, Verfassung, Wirtschaft, Architektur etc.) sinnvoller. Auf diese Weise erfahren die untersuchten Quellen oder speziellen Themen eine adäquatere und genauere Würdigung, als dies im Rahmen einer traditionellen Gesamtgeschichte überhaupt erfolgen kann.

Nicht nur die übersichtliche Struktur des Werkes, abgerundet durch ein einschlägiges Literaturverzeichnis und durch ein ausführliches Orts- und Personenregister, sondern auch der eingängige Stil tragen zur guten Lesbarkeit bei. Das in den „Studien zur Kölner Kirchengeschichte“ erschienene Buch ist – wie bei dieser Reihe üblich – sehr gut ausgestattet: Äußere Aufmachung und Textgestaltung sind ebenso gut gelungen wie die Wiedergabe der exzellenten Fotos und die genealogischen Tafeln. – Dieses Opus ist also nicht nur ein wichtiger Baustein zur Geschichte der *Colonia Sacra*. J. Oepen setzt aufgrund seiner herausragenden Editionsleistung und insbesondere durch den hervorragenden methodischen Zugriff Maßstäbe für andere Editionen und Kommentierungen von Memorialüberlieferungen.

Köln

Wolfgang Rosen

*Metz, Detlef: Gabriel Biel und die Mystik (= Contubernium 55). Stuttgart (Steiner) 2001, XII, 457 S., geb., ISBN 3-515-07824-X.*

Bereits 1998 hat D. Metz in dem Sammelband „Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben“ (hg. v. U. Köpf und S. Lorenz, hier 55–91) einen Extrakt seiner nun vollständig vorliegenden, von Ulrich Köpf betreuten Tübinger Dissertation veröffentlicht. Seitdem scheint keine Überarbeitung des Manuskripts mehr erfolgt zu sein; die neueste Forschungsliteratur – neben den Beiträgen des genannten Sammelbandes etwa die Monographie von G. Faix über das Oberdeutsche Generalkapitel der Brüder vom gemeinsamen Leben (1999) – wurde nicht mehr berücksichtigt.

Den Ausgangspunkt der Arbeit bildet die Frage, wie sich der – streng ontologisch und erkenntnistheoretisch gefasste – Nominalismus eines Autors wie Gabriel Biel auf seine Theologie im allgemeinen und seine Frömmigkeit im besonderen auswirkt. Diese Fragestellung wird hier anhand der Mystikrezeption Biels exemplifiziert. In der Vergangenheit erschienen vielen Gelehrten Nominalismus und Mystik a priori als unvereinbar. Bahnbrechend für die Vorstellung einer „nominalistischen Mystik“ wurde Heiko A. Obermans Studie „The Harvest of Medieval Theology“ (1963), in der er auch mystischen Elementen in der Theologie Biels nachging. Der Vf. baut auf den Ergebnissen Obermans auf. Anhand eines zuvor definierten Begriffs von „Mystik“ befragt er die beiden scholastischen Hauptwerke Biels, den Sentenzenkommentar (*Collectio-*

*rium circa quatuor libros Sententiarum*) und die Meßkanonauslegung (*Canonis missae expositio*), systematisch auf die Verwendung mystischer Begrifflichkeit und Vorstellungen. Dabei operiert er bewußt mit einem eng gefaßten Verständnis von Mystik, für die der Rekurs auf mystische Erfahrung im Sinne eines „unmittelbaren Einswendens mit dem Gegenüber“ unter „Loslösung aus dem bisherigen Weltzusammenhang“ (20) konstitutiv sei, vermeidet aber durch die Einbeziehung von Vorstufen und „Wegen zur Mystik“ (12f.) heuristische Verengungen.

Leider geht der Vf. allzu rasch über die literarkritischen Probleme der *Expositio* hinweg, die er „als ein Werk Biels betrachtet“ (8). Die von Biel selbst eingeräumte weitgehende Abhängigkeit seiner Meßkanonauslegung von der *Expositio canonis missae* seines Erfurter, Kölner und Mainzer Studienfreundes und Weggefährten Eggelin Becker hätte gerade bei einer so diffizilen Analyse, die sich vielfach auf einzelne Termini oder Partikeln stützen muß, eine exakte Scheidung zwischen Übernahmen aus der Vorlage und eigenem Gut Biels erfordert. Es mag richtig sein, daß die gegenüber dem Sentenzenkommentar insgesamt deutlich häufigere Verwendung mystischer Begriffe und Vorstellungen in der *Expositio* auf „das verschiedene literarische Genus und damit die jeweilige Intention“ (429) zurückzuführen ist. Gleichwohl hätte wenigstens bei singulären oder den sonstigen Äußerungen Biels widersprechenden Passagen die in zwei Manuskripten (StUB Frankfurt a.M.: Ms. Barth. 93; Stadtarchiv Köln: GB fol. 99) überlieferte Auslegung Beckers vergleichend herangezogen werden müssen; dies gilt besonders für die Abschnitte zur Passionsmystik und für Exp. 86 P-S (zur Erfahrbarkeit der Früchte der Eucharistie, vgl. 336–348). Freilich rächt sich hier auch das Versäumnis von Oberman und Courtenay, die bei ihrer Edition der *Expositio* die Kollationierung dieser Manuskripte unterlassen (und sogar auf eine substantielle Erörterung der literakritischen Probleme verzichtet) haben.

Daß sich die Berücksichtigung der reichen Predigtauslieferung Biels im Rahmen einer Dissertation aus arbeitsökonomischen Gründen verbot (8f.), ist nachvollziehbar. Im Sinne der Fragestellung der Untersuchung bleibt die Auswertung dieses Materials, zu der Wilfrid Werbeck bereits erste Beiträge vorgelegt hat, jedoch ein dringendes Desiderat – nicht zuletzt, um der vom Vf. selbst monierten einseitigen Wahrnehmung Biels als scholastischen Theologen (2f.) zu begegnen. Vielleicht ließen sich hier auch Aufschlüsse

über eigene mystische Erfahrungen Biels gewinnen, wie sie eine Bemerkung seines Schülers und Nachfolgers auf dem Tübinger Lehrstuhl Wendelin Steinbach anzudeuten scheint (352f.).

Ausweislich seiner Hauptwerke ist Biel kein Mystiker und hat, anders als etwa Gerson, auch keine Theologie der Mystik entwickelt. Die hier vorgelegte Analyse mußte so zu einer subtilen philologisch-theologischen Spurensuche und -sicherung werden. (Da zahlreiche Stellen mehrfach unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt werden, wäre neben dem Personen- und Sachregister ein zusätzlicher Index der Biel-Zitate hilfreich gewesen.) Dabei hat der Vf. seine Aufgabe überzeugend gelöst. Dank seiner breiten begriffs- und ideengeschichtlichen Hintergrundkenntnisse und der umfangreichen Berücksichtigung von Vergleichsstellen anderer Autoren gelangt er durchweg zu treffenden und besonnenen Urteilen. Obwohl er sich in Anlage und Durchführung seiner Untersuchung an einem apriorischen Mystik-Begriff orientiert, wird er der Intention Biels gerecht. Besonderes Augenmerk richtet der Vf. darauf, ob Biel mit bestimmten Begriffen der mystischen Tradition wirkliche religiöse Erfahrungen verbindet. Tatsächlich kommt er zu dem Ergebnis, daß Biel wesentliche mystische Theologumena wie *unio* und Einwohnung zunächst nicht auf exklusive religiöse Erfahrungen einzelner anwendet, sondern zur Beschreibung des jedem Christen durch Gottesliebe und das *facere quod in se est* erreichbaren Gnadenstandes, genauer: des eingegossenen Gnadenhabitust, gebraucht; dabei liegt eine für das Spätmittelalter typische „Diffusion“ (P. Dinzelbacher) oder „Divulgarisierung“ der Mystik vor. Wie nach Biel der Gnadenstand als solcher nicht erfahrbar ist, so sagen umgekehrt besondere religiöse Erfahrungen nichts über den Gnadenstand aus; sofern sie dem Menschen von Gott geschenkt werden, handelt es sich um eine *gratia gratis data*, doch können sie

auch aus der natürlichen Veranlagung hervorgehen oder dämonisch gewirkt sein. Nur wenige, besonders vollkommene Menschen gelangen zu einer höheren, im strengen Sinne mystischen Stufe der Einwohnung, die durch höchste Steigerung der Gottesliebe und Heiligung erreicht wird und bis zur völligen Willens-einheit mit Gott führen kann, wobei der menschliche Wille Gewalt über den Willen Gottes erlangt – ein kühner Gedanke, der sich ähnlich nur bei Meister Eckhart, Ockham und ansatzweise bei Pierre d’Ailly findet. Während Biel eine Wesens-mystik ablehnt, kennt er also eine Wil-lensmystik, die – entsprechend dem aktualistischen Zug seiner Theologie – präziser als „Liebesmystik“ zu charakterisieren ist (316, 430). Dabei erweist sich Biel im einzelnen von der *Devotio moderna* und Gerson, aber auch von Alexander von Hales und Bonaventura geprägt; der areopatischen Mystik steht er fern.

Der (philosophische) Nominalismus Biels hat also eine – wenngleich spezifische – Rezeption mystischer Vorstellungen ebensowenig verhindert, wie er seine Theologie im ganzen determiniert hat (zu Recht kritisiert der Vf. in diesem Zusammenhang das Konstrukt einer „nominalistischen Theologie“, 412–417). Tatsächlich umfaßt Biels Nominalismus sowohl „katalysierende“ als auch „retar-dierende Momente“ (391–400) für die Mystikrezeption. Freilich bleibt das Thema mystischer Erfahrung in der Theologie Biels peripher; in ihrem Zentrum steht die Heilsfrage. Doch indem Biel der theologischen Wissenschaft die Aufgabe zuweist, durch Vermittlung der notwen-digen Gotteserkenntnis Devotion und Gottesliebe im einzelnen zu entzünden (401–403), gibt sie ihm auch die Mittel an die Hand, vielleicht einmal zur höchsten Stufe der *unio* aufzusteigen. Insofern kann der Vf. Biels Hauptwerk in gewagter Zuspritzung sogar als „indirekt mystagogisch“ apostrophieren (403).

Mainz

Wolf-Friedrich Schäufele

## Reformation

Raunio, Antti: *Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz in der Theologie Martin Luthers von 1510–1527* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 160), Mainz (Philipp von Zabern) 2001, X, 399 S., geb., ISBN 3-8053-1655-0.

In der vorliegenden Untersuchung, der überarbeiteten Fassung einer Arbeit, die 1994 von der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki als Dissertation angenommen wurde, wird die Bedeutung der Goldenen Regel in Luthers Theologie im Zeitraum von 1510 bis 1527 untersucht. Dabei geht es dem Verf. darum zu zeigen, dass Luther die Goldene Regel als natür-

liches und geistliches Gesetz verstanden und darin die Theologie der Liebe fokussiert hat, die als das Zentrum seiner Theologie insgesamt anzusehen sei. Damit verbindet sich das Interesse, gegen eine bestimmte Sichtweise in der Lutherforschung den spezifischen Ansatz der neueren finnischen Lutherforschung zur Geltung zu bringen und weiter zu explizieren, indem Luthers Anschauung von der Gottförmigkeit des Menschen im Rahmen einer „realistische[n] theologische[n] Ontologie“ (371) entfaltet wird.

Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick, der nachzuweisen versucht, dass die bisherige Interpretation der Goldenen Regel in Luthers Theologie von einem neukantianischen Wirkungsdenken bestimmt war (13–52), wird zunächst der Bedeutung der Goldenen Regel in der Patristik und der mittelalterlichen Theologie nachgegangen (53–123). Dabei wird eine „Spannung zwischen ordo caritatis und selbstloser agape“ herausgearbeitet, insofern eine „nach oben strebende Liebe“ und eine „schenkende und gebende Liebe“ nebeneinander stehen (122). Vor diesem Hintergrund werden sodann zwei Predigten des jungen Luther aus dem Jahre 1510 oder 1512 analysiert, in denen es um die Funktion der Goldenen Regel im Prozess des praktischen Schließens geht, wobei das Handeln des Menschen als ein Zusammenwirken seines freien Willens mit Gott verstanden wird (125–146). Spielt der augustinische ordo-Gedanke hier immer noch eine Rolle, auch wenn Luther den Akzent bereits auf die agape gelegt hat, so ändert sich dies mit der Römerbriefvorlesung (147–220), in der Luther die traditionelle Auffassung eines von der Selbstliebe ausgehenden ordo caritatis verwirft. Demgegenüber versteht er unter der rechten christlichen Liebe allein die agape, die sich in den Nächsten hineinsetzt. In diesem Zusammenhang kommt der Goldenen Regel eine fundamentale Bedeutung zu, und es ist ein Verdienst der vorliegenden Arbeit, darauf aufmerksam zu machen. Um nun aber die Funktion und die Reichweite der Goldenen Regel in Luthers Theologie in historischer und theologischer Hinsicht genau bestimmen zu können, bedarf es einer eingehenden Analyse der jeweiligen Textstellen, und gerade das leistet diese Arbeit nicht hinreichend genug. Statt dessen wird schon zu Beginn des Abschnitts über die Römerbriefvorlesung die Generalthese aufgestellt, dass für Luther „die Goldene Regel als natürliches Gesetz auch ein geistliches Gesetz ist“ (148). Alles konzentriert der Verf. nun darauf, das zu untermauern,

wobei in einem großen Wurf nicht nur die gesamte theologische Anthropologie Luthers in den Blick kommt, sondern diese auch aus dem spezifischen Blickwinkel der finnischen Lutherforschung entwickelt wird. Grundlegende Unterscheidungen in der Theologie Luthers werden zwar zur Sprache gebracht, aber durch das dominierende Motiv der „Teilhabe an den göttlichen Eigenschaften“ (179 u.ö.) eingeblendet. Damit verbindet sich das generelle Verdikt über ein relationales Denken, das als ein ‚transzendentales Deutungsschema‘ verworfen wird. Jede Lutherinterpretation, die etwa Luthers Auffassung von der Externität der Gnade oder seine Kritik an der scholastischen Habitus-Lehre hervorhebt, wird kategorisch als Missverständnis abgetan (179–182).

Die Feststellung, „dass Luthers gesamte Analyse des Römerbriefes durch sein Verständnis der Goldenen Regel strukturiert ist“ (218), überdehnt aber deren Bedeutung, solange nicht deutlich wird, dass hier nicht der Goldenen Regel eine Schlüsselfunktion zukommt, sondern der Rechtfertigungstheologie, die ihr erst die entscheidende inhaltliche Ausrichtung gibt. Es ist bezeichnend, dass in dieser Lutherinterpretation letztlich die Liebe in den Mittelpunkt rückt und den Glauben geradezu ‚überformt‘. Die noetische und die soteriologische Reihenfolge werden verkehrt, wenn die Goldene Regel zum Kriterium einer Glaubenserkenntnis und dann letztlich sogar zum Heilsweg erhoben wird (195 u. 219). Dass Luther den scholastischen Begründungszusammenhang der Anschauung von der Gnadeneingießung prinzipiell überwunden hat und darunter kein Geschehen mehr versteht, das in substanzontologischen Kategorien zu explizieren ist, wird außer Acht gelassen (327f.). Gleichermaßen gilt für das Verständnis von Glaube und Gerechtigkeit, was in letzter Konsequenz dazu führt, dass der Verf. zwei „Phasen“ der Konstitution und der Realisierung der Gerechtigkeit zu erkennen meint (330f.). Wenn zudem ein solches Prozessdenken mitsamt seinen ontologischen Implikationen dort verankert wird, wo im Kontext der Römerbriefauslegung der Zusammenhang der Goldenen Regel mit der reformatorischen Grundeinsicht in das ‚simul iustus et peccator‘ hergestellt wird (192–200), so wird nicht nur ausgeblendet, dass sich Luther hier noch mystischer Sprache bediente, sondern auch die Bedeutung des ‚simul‘ in der Theologie Luthers verkannt, denn diese ‚Gleichzeitigkeit‘ ist gerade nicht prozesshaft bzw. ontologisch zu denken. Schließlich entfaltet auch Luthers Sakramentaltheorie die Wortgebundenheit

der Relation des Menschen zu Gott im Glauben und nicht seine Partizipation an der göttlichen Natur, denn im Abendmahl vollzieht sich eben keine „Wandlung“, sondern hier ist Christus im Wort präsent (vgl. 346–354).

Insgesamt dominiert in der vorliegenden Arbeit eine bestimmte systematische Perspektive, während der historischen Genese von Luthers Verständnis der Goldenen Regel gerade auch in der Zeit zwischen 1517 und 1527 kaum nachgegangen wird. Hier geht es erneut um die Auffassung der Goldenen Regel als „Gesetz der göttlichen Liebe“ (221), wobei ihre Relation zum Dekalog sowie ihre anthropologische Verortung im Herzen des Menschen und ihre Erfüllung „als Kooperation mit der eingeflossenen Gerechtigkeit Gottes“ (331) im Vordergrund stehen. Es ist das Verdienst dieser Arbeit, ein wichtiges Thema der Theologie Luthers in den Blick zu nehmen, und es wird Aufgabe der Forschung sein, dem in historischer und theologischer Hinsicht weiter nachzugehen.

Bonn

Michael Basse

*Dieter, Theodor: Der junge Luther und Aristoteles.* Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (= Theologische Bibliothek Töpelmann 105), Berlin (de Gruyter) 2001, XVI, 687 S., geb., ISBN 3-11-016756-5.

Nach Luther verhindert eine aristotelisch orientierte Theologie das rechte Verständnis der Schrift (1,29). Bei der beträchtlichen Spannweite der Interpretationen seit dem Mittelalter ist daher Luthers eigenes Verständnis seiner Beziehung zu Aristoteles auf Grund ausdrücklicher Namensnennung der Ausgangspunkt der Untersuchung (6). Entsprechend sind auch der inhaltliche und „institutionelle Aristotelismus“ zu unterscheiden (14). Ähnliches gilt von der Scholastik, die kein einheitlicher Begriff ist (31). Gleichwohl sprechen Grane und insbesondere Ebeling, Luther betreffend, von einer „Fundamentalunterscheidung“, ohne dabei das „Gesamtphenomen“ Scholastik entsprechend begründen zu können (35ff.). Wegen dieser unbefriedigenden Weise des hermeneutischen Zugangs zu Texten (10) ist die „hermeneutische Erschließung und disputative Rekonstruktion der Kontroverse“ erforderlich (7ff.), verbunden mit der kritischen Rückfrage an Luther, ob dieser Aristoteles oder die Scholastik jeweils richtig verstanden hat

(9; 26). Da Luther außerdem kein „Metateorit“ war, ist der „Perspektivenwechsel“ geboten, auch wegen der bisher zu wenig befragten Alternativen. Außerdem war die Negation für die Zeitgenossen nur bei festgestellten Gemeinsamkeiten überzeugend (27f.).

Höhepunkt der subtilen und souveränen Analysen ist die im 6. Kapitel entwickelter umfassende und zuvor nicht geleistete Analyse der philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation von 1518 als Höhepunkt von Luthers Auseinandersetzung mit Aristoteles (431–631), also die ausdrückliche, auch philosophische Auseinandersetzung mit ihm (22). Besonders für den jungen Luther ist die im ersten Kapitel erörterte Gottesliebe von einer „basalen Bedeutung“ (146). Nach nominalistischer Lehre soll der Mensch mit einem natürlichen Akt der Gottesliebe wieder in den Zustand der Gnade kommen (143). Nach Dtn 6,5 fordert aber die Gottesliebe die Ganzheit des Menschen. Es kommt daher bei den Gegnern zu einer „Motivationsaporie“, wonach Gott nicht letztes Ziel ist, wenn er um seiner selbst und um eines Vorletzten willen geliebt wird (ebd.). Der Irrtum der *theologia gloriae* besteht also darin, die Liebe des Menschen zum Guten in die Liebe zu Gott „aufzuheben“. Da also der *amor hominis* sich nicht auf Gott hin transzendieren kann, weil er alles, auch Gott auf sich bezieht, zerbricht er vor dem Kreuz (144f), so daß nur die *promissio* aus den Aporien der moralisch-metaphysischen Gottesliebe, die das Gesetz aufzeigt, herausführt (146). Die Konsequenzen treffen also auch Thomas (148).

Das 2. Kapitel untersucht die „Zirkularität“ entweder durch das Tun des Gerechten gerecht zu werden, oder die Gegenposition, wonach gerecht zu handeln, Gerechtigkeit voraussetzt (252). Ersteres mußte Luther auf Grund der Ethikkommentare Aristoteles selbst zuschreiben, also eine Freiheitskonzeption, die das christliche Sünden- und Gnadenverständnis zerstört, die aber in Wahrheit aus christlichen Quellen (Buridan; Biel) stammte und die so die „verschlungenen dialektischen Wege“ der Aristoteles-Rezeption zeigt (253f), die aber Thomas, anders als Biel, nicht trifft (255).

Im 4. Kapitel ist es in der theologischen Rezeption des Bewegungsbegriffs ein „ockhamistisch verstandene(r) Aristoteles“. Aus der Bewegung als Einheit und Kontinuität zwischen Anfangs- und Endpunkt wird so eine Bewegung *e contrario in contrarium* wie als *de bono in melius* angenommen (343f.). Die „Simultaneität“ von Gerecht- und Sündersein läßt Luther

daher Begriffe wie *actus* und *habitus* als ungeeignet erscheinen, schließt aber den Fortschritt in der Gerechtigkeit nicht aus, sondern ein. Das *simul* ist also kein „unglückliches Bewußtsein“, sondern das Wachsen im Glauben ist zugleich Wachsen in der Sündenerkenntnis (343ff.). So mit ergibt sich aus den Mitteln der Bewegungslehre eine Alternative zur aristotelischen Wesensbetrachtung der Dinge (346).

Was die im 5. Kapitel erörterte Logik angeht, so hat Luther die Rationalität in der Theologie nicht umfassend erörtert (430). Die Logik ist keine universale Instanz zur Beurteilung jeglicher Materie, auch der Theologie nicht (427). Allerdings macht die Syllogistik auch nicht das Ganze der Dialektik aus, was auch für die Trinitätslehre gilt (430).

Insgesamt legt der Vf. eine Arbeit von epochaler Bedeutung vor, die das Verhältnis Luther-Aristoteles erstmals auf eine tragfähige Basis stellt und damit auch eine differenziertere Beurteilung der Scholastik ermöglicht. Andererseits reicht der Zeitraum bis 1518 keineswegs aus, um das Verhältnis von Theologie und Philosophie umfassend zu klären. Damit ist auch, weit über Luther hinausreichend, die philosophische Relevanz von Trinitäts- und Zweinaturenlehre gemeint, die, wie bereits der nicht erwähnte Erwin Metzke zeigen konnte, auch die neue Vermittlung des Unendlichen und des Endlichen bei Hegel vorbereitet, die den substanzontologisch orientierten Aristotelismus genauso überwindet wie den scholastischen Gradualismus von Natur und Gnade. Hier erweisen sich die philosophischen Voraussetzungen von Luthers Gegnern als theologisch unzulänglich. Was in Luthers konkretem Geistverständnis gemeint ist, liegt jenseits von Substanzontologie und Spiritualismus. Mit dieser philosophischen Umorientierung des theologischen Denkens auf der Basis einer trinitarisch und christologisch neuinterpretierten Rechtfertigung ergibt sich die Möglichkeit, von Luther aus den Neuprotestantismus auch philosophisch in Frage zu stellen. Das Thema Theologie und Philosophie bei Luther ist daher erst in Umrissen skizziert. Für die weitere Arbeit hat Theodor Dieter Bahnbrechendes geleistet. Logische Voraussetzungsanalyse und *coincidentia oppositorum* sind damit auf der Tagesordnung.

*Laatzen* *Ulrich Asendorf*

Schwinge, Gerhard: *Melanchthon in der Druckgraphik*. Eine Auswahl aus dem 17. bis 19. Jh. Dokumentation einer

Ausstellung aus den Beständen der Graphiksammlung des Melanchthonhauses Bretten präsentiert aus Anlaß der 5. Verleihung des Melanchthonpreises der Stadt Bretten am 20. Februar 2000, hg. v. Günter Frank. Überstadt-Weiher (verlag regionalkultur) 2000, 119 S., kt., ISBN 3-89735-131-5.

Anlässlich der fünften Verleihung des Melanchthon-Preises der Stadt Bretten an den amerikanischen Melanchthonforscher Timothy J. Wengert durch deren Oberbürgermeister Paul Metzger (der verdienstvolle Mäzen der Melanchthon-Forschung steuerte ein Vorwort bei) und einer internationalen, von der DFG, der Bundes- und Landesregierung geförderten, von Günter Frank geleiteten Tagung „Melanchthon und die Neuzeit“ wurden im Frühjahr 2000 in Bretten zwei Ausstellungen gezeigt: im Melanchthon-Haus eine Wiederholung der von Barbara Bauer konzipierten „Melanchthon und die Marburger Professoren“ (deren Katalog erschien aus diesem Anlaß in 2., verb. Aufl.) und in der Sparkasse Bretten die hier anzuseigende, die Gerhard Schwinge, der ehrenamtliche Betreuer der Druckgraphiksammlung des Melanchthon-Hauses, entwarf und realisierte; sie ist Heinz Scheible gewidmet. Der Rezensent kann die im Katalog abgebildeten und (unterschiedlich, manchmal zu wenig ausführlich) beschriebenen 68 Ausstellungsstücke nicht besser vorstellen als dies das schmale, aber gehaltvolle Buch auf der Rückseite selber tut: „Aus den reichhaltigen Schätzen der Graphiksammlung des Melanchthonhauses Bretten präsentiert Gerhard Schwinge „Melanchthon in der Druckgraphik“. Die Auswahl aus dem 17. [Nota bene: 16!] bis 19. Jh. führt eindrucksvoll [in drei Abteilungen] vor Augen: Melanchthon als Reformator, als Praeceptor Germaniae und als Mensch.“ Die Vorderseite gibt im reizvoller fotografischer Verzerrung Nr. 44 von 1674 wieder, das wohl einzige Bildnis Melanchthons, wo „auf dessen Antlitz der Hauch eines Lächelns liegt“ (78). Schwinges Buch beweist, daß es, seit dem „Beginn der ikonographischen Melanchthon-Rezeption“ mit Theodor de Brys Stich von 1569 (Nr. 19, S. 46f.), eine ununterbrochene, immer positive, wenn schon der eigenständigen Bedeutung Melanchthons nie gerecht werdende druckgraphische Melanchthon-Rezeption gegeben hat – auch diese (wie das Luther-Bild) ein Spiegel der Kulturwandlungen von vier Jahrhunderten, wie Günter Frank hervorhebt (4). Gerhard Schwinge hat damit einen originellen, für diese Form der Repräsentation

Melanchthons bisher (meines Wissens) beispiellosen Beitrag zur „allgemeinen, immer wieder international verstandenen Kulturgeschichte“ (6) geleistet. Dieser kann hier nicht in vollem Umfang gewürdigt werden. Die folgenden ergänzenden Bemerkungen zu einigen Graphiken von, wie ich denke, besonderem Interesse, sollen Schwinges Verdienst nicht schmälern, vielmehr akzentuieren und nur punktuell weiterführen. – Eingehende Analyse verdiente später einmal der prächtige, großformatige (daher unvermeidlich viel zu klein reproduzierte) „Bilderbogen zur Reformationsgeschichte“, den Schwinge wohl zutreffend mit dem Toleranzpatent Joseph II. von 1781 in Verbindung bringt (Nr. 5, S. 16f.). Die hier unter vielem anderem erscheinende Gruppe von „sechs Theologen des 16. Jhs.“ läßt sich identifizieren als die im Kloster Berge versammelten Väter der Konkordienformel (die mögliche Vorlage dieses Teilstücks des offensichtlich irenisch-gesamtprotestantischen und doch dem Luthertum freundlich zugewandten Plakates ist in einer Fassung von 1707 abgebildet bei Inge Mager, Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel, Göttingen 1993, 511). Die 36, rechts unten in einem Regal aufgestellten theologischen und historischen Bücher (eine Art Minimal- oder Idealbibliothek; darunter wieder die Konkordienformel!) ließen sich anhand der Rückentitel sicherlich theologiegeschichtlich aufschlußreich identifizieren und auf den Inhalt des Plakates beziehen. – Zu dem bekannten, auf Hans Troschel zurückgehenden Jubiläumsstich von 1617 (Nr. 1 u. 2, S. 8–11) ist Schwinge leider die eingehende, respektvolle Untersuchung entgangen, die wir Ruth Kastner verdanken: Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationsjubiläum von 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext, Frankfurt a.M./Bern 1982, 261–277. Die Vf.n hebt die „hervorragende Qualität“ (277) und überzeugungskräftige Gestaltung wie weite und lange Verbreitung hervor. Sie hat diesen Stich auch beschrieben in: Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jhs., hg. v. Wolfgang Harms, München 1980, 216f. – Zu dem bekannten „Reformatorenbild“ mit seinen zwei Vorlagen von etwa 1620 und 1640 (Nr. 3, S. 12f.) äußere ich mich in meinem Beitrag zu Hieronymus Zanchi in dem Wolfenbütteler Kongreßband „Artes et Scientiae“ (im Druck). – Schließlich sei darauf verwiesen, daß Schwinge (nach dem unbeachtet gebliebenen Wilhelm Hammer erstmal!) zeigt, daß der Titel „Praeceptor Germaniae“ für Melanchthon

„gleich nach [...] seinem Tod“ gedruckt begegnet (nach drei gegenteiligen, unbewiesenen Behauptungen in den Melanchthon-Artikeln der Lexika BBKL und LThK<sup>3</sup> sowie TRE s.v. Schule und Kirche übrigens endlich wieder korrekt nach der Quellenlage: Brockhaus Enzyklopädie<sup>20</sup> 14 [1998] 460b [anonym!]). Dieser Titel kommt auf frühen Bildnissen Melanchthons offensichtlich nicht vor; anders als „Germaniae Phoenix“, der 1569, 1587, 1648, 1669 und 1674 begegnet (so nannte Melanchthon 1610 im Vorwort zu seinem Apk-Kommentar übrigens auch Matthias Hoe von Hoenegg!), und „Lumen Germaniae“, das auf dem mit Recht als „selten“ bezeichneten Heidelberger Stich von 1610 steht (vgl. 45, 46f. und 76f.). Schwinge hat damit eine Fülle von Material beigebracht, das meinen Versuch über „Die Bezeichnung Melanchthons als Praeceptor Germaniae“ (in: Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus, Wittenberg 1999) berichtigt und erweitert. – Die, wie bei Ausstellungskatalogen üblich, dem Zeitdruck geschuldete Fehlerliste ist nicht vollständig, doch kann der aufmerksame Leser stehengebliebene Irrtümer selbst korrigieren, weshalb auf eine Errata-Liste verzichtet sei.

Burgdorf bei Bern      Theodor Mahlmann

Sommer, Rainer: Hermann von Wied. Erzbischof und Kurfürst von Köln, Tl. 1: 1477–1539 (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 142), Köln (Rheinland-Verlag) 2000, 509 S., geb., ISBN 3-7927-1788-3.

Die Evangelische Kirche im Rheinland besitzt in Rengsdorf bei Neuwied eine Tafelungsstätte mit dem Namen „Haus Hermann von Wied“. Tatsächlich ist der 1552 als evangelischer Christ gestorbene Kölner Erzbischof mit dem von Bucer und Melanchthon verfaßten „Einfältigen Bedenken“ von 1543 und mit seinem gescheiterten Kölner Reformationsversuch eine Gestalt der rheinischen evangelischen Kirchengeschichte, die mit Adolf Clarenbach zwar einen Märtyrer, aber keinen Reformator aufzuweisen hat. Hermann von Wied hatte aber auch eine katholische Seite, auf die J. F. Gerhard Goeters 1986 in einem Aufsatz „Der katholische Hermann von Wied“ in den „Monatsheften für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes“ aufmerksam machte. Hier knüpft Verf. an, der eine Biographie des 1477 als fünfter Sohn des Grafen Friedrich von Wied geborenen

Kölner Kurfürst-Erzbischofs bis 1539 vorlegt. 1539 war das Jahr des Frankfurter Anstandes und der Bundesversammlung des Schmalkaldischen Bundes in Frankfurt am Main, an der ein Vertreter des Erzbischofs teilnahm, bevor Hermann 1540 in Hagenau mit Bucer zusammentraf. Verf. fügt noch einen Überblick über die Zeit der Hinwendung Hermanns zur Reformation und über den 1539 beginnenden Kölner Reformationsversuch hinzu. Das Jahr 1539 erscheint als Zäsur.

Verf. verfolgt das Leben Hermanns, beginnend mit Herkunft und Jugend, der Wahl zum Erzbischof von Köln 1515, der Königskrone Karls V. 1520 in Aachen – Hermann war der Coronator –, dem Streit mit der Reichsstadt Köln um den Eintritt des Erzbischofs, der Reaktion auf die reformatorische Bewegung und dem Ketzerprozeß gegen Adolf Clarenbach und Hermann Fliesteden. Dem Begehrten der Theologischen Fakultät der Kölner Universität nach verstärktem Vorgehen gegen die Lehre Luthers begegnete der Erzbischof zurückhaltend; stattdessen suchte er 1523 und 1529 Erasmus von Rotterdam an seinen Hof nach Bonn zu ziehen. Die Verbrennung Clarenbachs und Fliestedens 1529, vom Kölner Rat verlangt und von den Theologen der Universität gerechtfertigt, erfolgte auf Anordnung des „Greven“ Hilger von Spiegel, des Vorsteher des kurfürstlichen Schöffengerichts. Die Rolle des Erzbischofs, als Inhaber der Blutgerichtsbarkeit weltlicher Gerichtsherr auch in der ansonsten seinem politischen Zugriff entzogenen Reichsstadt Köln, ist unklar. „Daß Hilger von Spiegel diese Entscheidung aus eigener Machtfälle gefällt hat, ist ausgeschlossen. Ohne Weisung aus der erzbischöflichen Kanzlei konnte und durfte er in diesembrisanten Fall nichts unternehmen. Die Frage, ob und wieweit die Hinrichtung aber auf einen Befehl Hermanns zurückzuführen ist, läßt sich von den vorhandenen Quellen her nicht beantworten. Ein solches massives Eingreifen entspräche freilich nicht der sonst an den Tag gelegten eher zögerlichen Haltung des Erzbischofs bei der Verfolgung von Kettern“ (189).

Verf. geht ausführlich auf die Konfrontation Hermanns von Wied mit der reformatorischen Bewegung in Paderborn ein, wo dieser 1532 zum Administrator des Bistums gewählt wurde. Die führenden Träger der Paderborner, von reformatorischen Ideen gespeisten Aufstandsbewegung wurden von Hermann in Erwartung der Hinrichtung begnadigt. Nicht begnadigt wurden die beiden gefangenen reformatorischen Prädikanten, die aber auf einem Gefangenentransport von Anhän-

gern befreit werden konnten. Verf. zweifelt, ob es beim Paderborner Aufstand von 1532 um „geistliche Erneuerung“ und nicht nur um „angestautem Unmut über die sozialen Zustände, vornehmlich über die wirtschaftlichen Privilegien und Machtpositionen des Klerus“ (268) ging. Diese Frage kann hier unerörtert bleiben; wichtig ist, daß Stadt und Hochstift Paderborn nach 1532 wieder fest an die alte Kirche gebunden waren und blieben. Fraglich scheint Verf. auch, inwieweit Hermann die treibende Kraft bei der Niederschlagung des Paderborner Aufstands war. Er sieht die Drahtzieher in den kurkölnischen Räten und mutmaßt, daß Hermann, sich ihnen lediglich anschloß.

Engagiert zeigte sich Hermann in seiner katholischen Zeit für kirchliche Reformen. „Aber es waren jene Reformen im Bereich der Jurisdiktion und Verwaltung, für die er schon seit Jahren ( ...) vekhem eingetreten war. Ihre Durchführung wäre bestenfalls ein Laborieren an Symptomen gewesen; für Hermann aber waren sie das Herzstück kirchlicher Erneuerung“ (207f.). Dabei ging es um die Pfründenvergabe und um die päpstlichen Provisionen, worüber der Erzbischof schon in den späten 1520er Jahren mit Rom in Konflikt geriet, was sich 1530 bei der Vergabe von Pfründen in den Kölner Stiften St. Kunibert und St. Andreas wiederholte. In der Regelung des Benefizialrechts sah Hermann 1530 das Hauptproblem der Kirchenreform, während er die auf dem Reichstag in Augsburg aufgeworfenen theologischen Fragen als bloße „appendices“ betrachtete. „Drastischer kann die völlige Verkenntnis des reformatorischen Aufbruchs bei Hermann wohl kaum ausgedrückt werden“ (210).

Wie ist das alles mit dem Hermann von Wied von 1543, dem Namenspatron des „Hauses Hermann von Wied“, in Verbindung zu bringen? Verf. antwortet, Hermann habe sein Zusammensehen mit Bucer und Melanchthon „nicht als konfessionellen Grenzübergang verstanden“ (9). Er habe seine Reformation im Rahmen der katholischen Kirche zu verwirklichen gesucht, sei damit aber gescheitert, weil „die Konfessionalisierung bereits zu Beginn seiner Reformbemühungen schon so weit fortgeschritten war, daß ihm kein Spielraum mehr blieb und er sich an den lehrmäßigen Grenzziehungen seiner Zeit messen lassen mußte“ (12). Hermann von Wied könne weder theologisch und politisch als Protestant verrechnet werden, noch sei er als katholisch im nachtridentinischen Sinne in Anspruch zu nehmen. Aber auch als Stammvater der Ökumene tauge er nicht. Habe er sich in den letzten

Jahren vor 1539 als katholischer Erzbischof um eine kirchliche Neuordnung bemüht, so nach 1539 als entschiedener Reformer, der „nach Kooperationsverweigerung der Katholiken einseitig mit den Protestanten zusammenging“ (14).

Das alles ist gut recherchiert und gut begründet. Unzutreffend ist jedoch, daß ein Student, „bevor er sein Studium an einer der vier klassischen Fakultäten aufnahm, zunächst einmal die artistische Fakultät durchlief“ (34), weil es neben dieser nur drei obere Fakultäten gab. Störend sind die geographischen Versehen, so wenn Wied am Rhein „etwas oberhalb von Koblenz“ (29) statt unterhalb – liegt, wenn Frankreich „im Westen“ statt im Osten vom Reich begrenzt wird (69) oder wenn Hermann von Wied eine Reise „von Bonn aus per Schiff“ nach Frankfurt am Main unternahm und dabei „rheinabwärts in Richtung Mainz“ (85) fuhr. Die kurkölnischen Territorien umfaßten das rheinische Erzstift, das Herzogtum Westfalen und das Vest Recklinghausen; ein „westfälisches Erzstift“ (46) und ein „lippisches Stift“ (46) existierten nicht.

Köln

Harm Klutting

*Tamburini, Filippo / Schmugge, Ludwig (Hgg.): Häresie und Luthertum. Quellen aus dem Archiv der Pönitentiarie in Rom (15. und 16. Jh.) (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, N.F., H. 19). Paderborn u.a. (Ferdinand Schöningh) 2000, 231 S., ISBN 3-506-73269-2.*

Als Papst Leo XIII. das Vatikanische Geheimarchiv im Jahr 1881 für die Zeit bis zum Beginn des Pontifikats seines Vorgängers Pius IX., also bis 1846, für die Wissenschaft öffnete (das vorher nur besonders zugelassenen Benutzern zugänglich gewesen war), blieben päpstliche Sonderarchive weiterhin verschlossen. Als vor wenigen Jahren das Archiv der Kongregation für Glaubensfragen zugänglich gemacht wurde (nachdem es lange geheißen hatte, dort sei kein Archiv vorhanden, weil offenbar alle Akten als zum Geschäftsgang gehörig betrachtet wurden), erregte dies großes Aufsehen in der Öffentlichkeit. Verständlicherweise war dies beim Archiv der päpstlichen Pönitentiarie anders, das seit 1983 benutzt werden kann. Denn was für Geheimnisse konnte man in diesem Amt erwarten, das für Buße und Gnadenreise zuständig ist? Dennoch hat z.B. das Deutsche Historische Institut in Rom bereits drei Bände

eines „Repertorium Poenitentiariae Germanicum“ publiziert, um zusätzlich zu den Personendaten und Informationen, die im Repertorium Germanicum aus Beständen des Vatikanischen Archivs verzeichnet werden, auch die deutschen Beiträge aus dem Archiv der Pönitentiarie zu erfassen.

Aber es gab auch andere Fragestellungen, die dieses Archiv interessant machen. Z.B. „sind die Dispense vom Makel der illegitimen Geburt untersucht worden“. Einer der Herausgeber des hier zu besprechenden Buches, Ludwig Schmugge, entdeckte einen illegitimen geborenen Martin Luther und stellte die Frage, ob dies nicht der Reformator sei (Archiv für Reformationsgeschichte 1991, 311–314). Wenige Jahre später stellte Karl Borchardt fest, daß es sich dabei um einen Kleriker der Diözese Mainz handelte und nur eine Namensgleichheit vorliegt (ebd. 1996, 393–399). Schmugge hat seine seinerzeit gestellte Frage in der vorliegenden Publikation dann auch als überholt erklärt – voreilige Schlüsse aus neuen Quellen sind also nicht ratsam. Der andere Herausgeber, Filippo Tamburini, der Archivar der päpstlichen Pönitentiarie gewesen ist und der 1999 starb, hat sich um sein Archiv sehr verdient gemacht, damit es Benutzern zugänglich gemacht werden konnte, und hat in zahlreichen Arbeiten Forschungsergebnisse aus den Beständen dieses Archivs vorgelegt.

Im vorliegenden Band werden lateinische Dokumente aus der Zeit zwischen 1279 und 1586 vorgelegt – der Untertitel ist also nicht ganz exakt. Der Schwerpunkt liegt allerdings auf den Jahren 1438 bis 1556, wie F. Tamburini hervorhebt. Den Quellen gehen Regesten in deutscher und italienischer Sprache voraus, während die Anmerkungen in Deutsch formuliert worden sind. Beide Herausgeber verfaßten in ihren Muttersprachen Einleitungen, in denen Schmugge den Forschungsstand skizziert, während Tamburini den Inhalt der publizierten Dokumente zusammenfaßt. Die Quellen werfen neues Licht auf die Auswirkungen, die die Reformation in ganz Europa gehabt hat. Tamburini spricht von ihr als „der großen protestantischen Rebellion“. Unbekannte Kleriker und Laien begegnen in den Texten, aber auch bekannte Anhänger Roms wie Johannes Fabri oder Johannes Cochlaus; aber es kommen auch Personen vor, die es mit der Inquisition zu tun bekamen wie Pietro Carnesecchi oder Giovanni Morone. Nicht alles, was man erfährt, ist neu, aber es ist doch aufschlußreich, warum sich so unterschiedliche Personen mit Anträgen

oder Bitten an die – wie sie eigentlich heißt – *Sacra Penitentzieria Apostolica* wandten. In den Anmerkungen wird Literatur genannt, die den Sachverhalt zu präzisieren vermag. Wieder im Gegensatz zum Untertitel stammen nicht alle Dokumente aus dem Archiv der Pönitentiarie; einige, allerdings nur wenige, wurden vielmehr dem Vatikanischen Archiv entnommen, die mit Themen, die in der Pönitentiarie behandelt worden sind, zu tun haben. Nicht aufgenommen wurden Anträge, die Persönliches betreffen, soweit es dem Beichtgeheimnis unterliegt. Vielmehr war das Auswahlkriterium die Frage der Häresie.

Die älteste hier publizierte Supplik aus dem Jahr 1279 betrifft einen Laien, der in Ägypten zum Islam übergetreten war; nachdem er Buße getan und „sich vom sarazenenischen Irrtum losgesagt hat“, bittet er um Absolution, die gewährt wird. In einem Antrag aus dem Jahr 1284 wird dagegen nur um die Losspredung vom unberechtigten Vorwurf der Häresie nachgesucht. Es werden auch einige Formulare wieder abgedruckt, die etwa festlegen, daß in einer Diözese kein Inquisitionsprozeß eingeleitet werden soll, solange diese unbesetzt ist – es sei denn, der Glaube sei gefährdet und der Apostolische Stuhl müsse befragt werden. Im 15. Jh. hat in den Dokumenten der Hussitismus Spuren hinterlassen. So bittet ein Priester der Diözese Prag, der Hussit und verheiratet gewesen war, nach dem Tod seiner Frau und der inzwischen vollzogenen Priesterweihe um deren Anerkennung. Lapidar wird verfügt: „Fiat si est ita.“ Um Nachprüfungen vor Ort kam die Pönitentiarie dabei natürlich nicht herum. Zumeist werden die Personen benannt, die sich der Sache annehmen sollen. Und natürlich muß der Petent auch seine Gebühr an die päpstliche Behörde bezahlen; normalerweise kommen Kosten an Prokurator hinzu, die sich im nicht besonders übersichtlichen römischen Geschäftsgang auskennen und die das Anliegen vorantreiben. Die unterschiedlichsten Themen begegnen: Frauen und Männer, die zu den „Armen von Lyon“ gehört haben, wollen reumütig wieder aufgenommen werden; auch persönliche Probleme oder Verfehlungen von Klerikern kommen zur Sprache.

Der Schwerpunkt liegt aber auf der Reformationszeit. Dabei fällt auf, daß bereits im Jahr 1516 ein Benediktiner behauptet, der Abt seines Klosters könne nicht mehr alle Mönche ernähren, so daß er bittet, außerhalb seines Klosters leben zu dürfen. Während es sich hier eher um einen persönlichen Zwist gehandelt haben dürfte,

besitzen ähnliche Anträge aus späteren Jahrzehnten mehr Glaubwürdigkeit. Auf persönliche Probleme dürfte auch die Supplik eines Dominikaners aus dem Kloster von Lyon zurückgehen, der 1516 meint, er halte die Streitigkeiten in seinem Konvent nicht aus, und der bittet, als Einsiedler leben zu dürfen. Mit Häresie hat es eigentlich nichts zu tun, wenn ein Buchhändler aus Lyon 1518 den Antrag stellt, Werke des Hieronymus drucken zu dürfen.

Der erste Hinweis auf die Ausbreitung der evangelischen Lehre betrifft einen Kleriker der Diözese Augsburg, der von seinem Bischof suspendiert wurde. Er tat Buße und bittet um Absolution von der Exkommunikation wegen Häresie, worüber bereits am 13. Januar 1522 positiv entschieden wurde. Johannes Fabri, der Dispense vom Ehehindernis wegen Blutsverwandtschaft beantragt hat, werden diese gratis erteilt; Begründung: „scrispit et scribit contra Martinum Lutherum“; dieses große Entgegenkommen wurde am 1. April 1522 verfügt. Ein anderer Geistlicher aus der Diözese Augsburg hat die päpstliche Lehre verteidigt und einen Gegner im Kampf erschlagen, er bittet um Absolution, die am 15. September 1522 erteilt wird. Eine weitere Supplik belegt, daß Johannes Cochlaeus päpstlicher Pönitentiar gewesen ist, was bisher umstritten war. Auch seltsame Personen begegnen. So berichtet ein Priester, daß er als Söldner an zwei Kriegen teilgenommen hat, zuletzt an der Eroberung Württembergs durch Herzog Ulrich; die ererbte Absolution wird ihm am 21. Januar 1535 gewährt. Häufig beantragen wegen Häresie verurteilte Laien, daß öffentliche Bußen oder Kerkerhaft gemildert werden möchten; sie bitten um Absolution und verpflichten sich zu guten Werken oder Pilgerreisen. Auffällig ist die Supplik eines Bischofs von Kreta: 1551 teilt er mit, daß er lutherische Werke gelesen hat, um sie zu widerlegen; er glaubt nicht, daß er sich etwas zuschulden kommen ließ, bittet aber vorsichtshalber um Absolution, die ihm auch gewährt wird.

In den Jahren 1536/37 kam es zu Diskussionen, ob Juden in Bologna (also im Kirchenstaat) hebräische Bücher drucken dürfen. Der des Hebräischen mächtige Hieronymus Aleander lehnt dies ab, ebenso der Magister Sacri Palatii. Doch die Juden haben in dem Sohn Pier Luigi des Papstes Paul III. einen einflußreichen Fürsprecher. Der Antrag wird mit der Auflage genehmigt, daß keine Lästerung Jesu Christi publiziert werden darf – zwar nicht eigentlich eine Frage der „Häresie“, aber hier wohl wegen der Materie aufgenom-

men, obwohl die Dokumente zum Teil schon bekannt waren. Aufschlußreich ist auch, daß eine spanische Adlige 1538 bittet, das Alte Testament oder die Bibel in Spanisch besitzen zu dürfen – die Bibel in Volkssprachen schien bekanntlich „Irrlehrer“ Vorschub zu leisten.

Pietro Carnesecchi, 1567 in Rom als Häretiker hingerichtet und verbrant, begiebt zuerst 1539 mit der Bitte um Bestätigung einer Erbpacht aus einer ihm gewährten Prähende, nämlich den Einkünften eines Klosters. Um dieselbe Prähende geht es auch in einer Supplik von ihm aus dem Jahr 1554, obwohl bereits zwei Jahre vorher Papst Julius III. dieselbe an Giovanni Morone vergeben hatte, weil er meinte, Carnesecchi habe auf diese Einkünfte verzichtet. Hier griff natürlich Paul IV. ein, der die Genannten der Häresie anklagten ließ und die Prähende an einen (lachenden) Dritten vergab.

Das Werk bietet also einen reichen Überblick über Personen, die sich dem Papst wieder unterordnen wollten oder die erklärten, nur fälschlich der Häresie angeklagt worden zu sein, bis hin zu Personen, die weiterhin der Irrlehre verdächtigt wurden. Das Buch dokumentiert auch, daß es an vielen Orten an Säkularclerikern mangelte, so daß Ordensleute batzen, an deren Stelle arbeiten zu dürfen. Aus den verschiedensten Ländern stammen die vorgetragenen Anträge; 1559 etwa aus Valladolid, als zwei Zisterzienserinnen viele ihrer Klosterschwestern der Häresie verdächtigten, oder aus Polen, wenn ein adliger Kleriker aus Gnesen um Absolution bittet, weil er seit zehn Jahren ein Zisterzienserkloster leitet, ohne die Gelübe abgelegt zu haben – datiert auf „nach 1586“.

Überrascht hat mich, daß von „reformiert“ gesprochen wird, wo reformatorisch oder reformerisch gemeint ist. So wird vom „italienischen Reformierten-Milieu“ geredet, wo es um reformerische Bestrebungen oder den italienischen Evangelismus geht. Auch die Formulierung: „In Wittenberg... wurde er (Amerbach) mit Luther, Melanchthon und anderen reformierten Persönlichkeiten bekannt“ dürfte in der „nach Gottes Wort reformierten Kirche“ oder dem Reformierten Weltbund Erstaunen auslösen. Gewöhnungsbedürftig ist das Personenregister, weil es nach den Vornamen in ihrer lateinischen Form geordnet worden ist. Den bekannten Großpönitentiar Antonio Pucci findet man also unter „Antonius...“ Girolamo Aleandro unter „Hieronymus...“ Giovanni Morone unter „Johannes...“ usw. Aber das mindert den Wert dieser Sammlung nicht, weil es vor allem

auf die Publikation von wichtigen Quellen zu Theologie und Frömmigkeit in einem weiten geographischen Raum ankam.

Erlangen

Gerhard Müller

*Strohm, Christoph (Hg.): Johannes a Lasco (1499–1560).* Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14.–17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (= Spätmittelalter und Reformation, NF 14), Tübingen (Mohr Siebeck) 2000, X, 390 S., geb., ISBN 3-16-147430-9.

Der Sammelband enthält die Beiträge der Johannes a Lasco-Tagung, die 1999 im ostfriesischen Emden und damit an dem Ort stattfand, wohin der polnische Adlige Jan Laski 1540 kam und wo er Ende 1542 oder Anfang 1543 Superintendent für Ostfriesland wurde und als Reformator wirkte, bis er im September 1548 nach London ging, von wo aus er im Frühjahr 1549 nach Ostfriesland zurückkehrte, um sich nach kurzem Aufenthalt ins Herzogtum Preußen zu begeben. Im Sommer 1549 noch einmal in Emden, ging er 1550 nach London, wo er Superintendent der französischen, niederländischen und italienischen Flüchtlingsgemeinden wurde. Nach dem Tod Eduards VI. 1553 kehrte er im Frühjahr 1554 mit Teilen seiner niederländischen Flüchtlingsgemeinde über Dänemark nach Ostfriesland zurück. 1556 war a Lasco wieder in Polen, wo er am 8. Januar 1560 starb. Diese Daten der Biographie ergeben sich aus dem Beitrag von *Menno Smid*, „Reisen und Aufenthaltsorte a Lascos“ (187–198). Doch steht die äußere Biographie dieser exceptionellen Gestalt der Reformationsgeschichte, auch wenn sie in fast keinem der 17 Aufsätze gänzlich ausgebendet wird, in diesem Band nicht im Mittelpunkt. Diesen Platz nimmt die intellektuelle Biographie und vor allem die Theologiegeschichte ein.

Der nach Auffassung des Rezensenten wichtigste, die Gattung eines Tagungsbeitrags sprengende Aufsatz des Bandes stammt von *Cornel A. Zwierlein*. Dieser gelangt unter dem Titel „Der reformierte Erasmianer a Lasco und die Herausbildung seiner Abendmahllehre 1544–1552“ (35–99) zu bemerkenswerten Ergebnissen. Zwierlein kann zeigen, daß a Lasco als Reformator ein „Spätstarter“ (42) war, dem als Zweitegeborenem aus adeligem Hause der Weg auf einen Bischofsstuhl der alten Kirche in Polen – sein On-

kel war Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen – bestimmt war. Der Tod dieses Onkels 1531 ließ jedoch den Einfluß und auch das Geld der Łaskis in Polen schwinden, so daß Jan Łaski weder den erzbischöflichen Stuhl von Gnesen noch ein weniger bedeutsames Bistum in Polen erhielt. Zwierlein sieht einen Zusammenhang zwischen Łaskis „zunehmender Außenseiterposition in Polen und seiner ‚Flucht‘ in den Westen und dann in das reformatorische Lager 1539ff.“ (47) – gemeint ist die Zeit seit dem Beginn seiner 1539 in Frankfurt am Main begründeten Freundschaft mit Albertus Rizaeus Hardenberg und der im Frühjahr 1540 in Löwen mit einem Bürgermädchen geschlossenen Ehe und dem damit verbundenen Zölibatsbruch, worüber Menno Smid Auskunft gibt. Łaski habe, so Zwierlein, lange „zwischen verschiedenen Lebensentwürfen, zwischen gesellschaftlich vorgegebenen Rollen entscheiden“ können „und sich erst aufgrund äußerer Anstoßes letztgültig für die Rolle ‚Reformator‘“ (44) entschieden. So stellte sich die in Polen und in der alten Kirche ausgebliebene Erfüllung seiner Bestimmung schließlich in Ostfriesland ein: „Im reformatorischen Lager wird er dann endlich von der Gräfin Anna gerufen, wie er es in Polen stets vom König erwartet hatte, und er nimmt den Ruf auf die Superintendentur an. Damit ist er Bischof: oo, wie er selbst das Amt begreift; sein Reformatorentum ist also bei aller geistigen Umorientierung, bei Annahme des neuen Sprachgebrauchs usw. letztlich institutionell als Erfüllung der Ausgangsbestimmung des Zweitgeborenen, des für die kirchliche Karriere bestimmten, zu verstehen. A Lasco wird Reformator, indem er das Amt eines Bischofs übernimmt“ (48). Methodisch und mit seiner irenischen Neigung knüpfte a Lasco als Reformator nach Zwierlein bei seinen Basler Studien von 1525 und damit bei Erasmus von Rotterdam an. „Das Epitethon ‚Erasmianer‘ ist also sicher berechtigt, auch und gerade am Beginn seiner Einübung in die Rolle des Reformators“ (54).

Wichtig sind vor allem die Ergebnisse Zwierleins zur Abendmahllehre a Lascos. Er geht aus von einer Neudatierung der Schrift „Breue et clarum doctrinæ de coena Domini compendium“, die er zusammen mit der „Epitome doctrinæ“ für „den frühesten Text a Lascos zum Abendmahl überhaupt“ (66) hält, auf „vor Frühjahr 1544“ (66) und stellt eine neue Chronologie von a Lascos Schriften zum Abendmahl auf, die ihn drei Abschnitte unterscheiden läßt: „Die Organisation der ostfriesischen Kirche verlangte möglichst rasch eine allgemeinverbindliche

Doktrin, die mit der ‚Moderatio‘ 1545/46 gefunden war [...]. Anfang 1548 folgt mit ‚De Interpretatione ...‘ anlässlich der Bedrängnis, der Hardenberg in Bremen seitens der Lutheraner ausgesetzt war, eine ausführlichere und äußerst konzise Zusammenfassung. 1552 schließlich, veranlaßt durch die neuen Auseinandersetzungen in England, rundet a Lasco seine Sakramentslehre in der ausführlichen ‚Tractatio de sacramentis‘ ab“ (67). Von besonderem Interesse ist Zwierleins Ergebnis zu der Frage, wo a Lasco mit seiner Abendmahllehre theologisch anknüpfte. Die quellenmäßig wie argumentativ gut abgesicherte und belegte Antwort lautet – „bei aller Vorsicht, die aufgrund letztlich stets unsicherer ‚Ähnlichkeitsvergleiche‘ geboten ist, und anders als bisher in der Forschung zu lesen war“ (97) – : bei Johannes Oekolampadius, den a Lasco aus seiner Basler Zeit kannte und dessen Schriften (Zusammenstellung: 59f.) er zur Zeit der Ausarbeitung der „Epitome doctrinæ“ besaß. „Die entsprechenden Argumente gegen die Realpräsenz kannte er schon lange. Sie dürften ihm nach seiner Hinwendung zur Reformation als ein selbstverständliches Gebot der Rationalität erschienen sein. Er folgt dabei der Auffassung Oekopampads, nicht im ‚hoc‘ (wie Karlstadt), nicht (oder höchstens auch) im ‚est‘ (wie etwa Hoen, Zwingli und Bullinger) den Tropus zu sehen, sondern im ‚corpus‘. [...] A Lasco läßt sich in dieser tropischen Auffassung und Argumentation als Oekolampadist bezeichnen“ (69f.). Zwierlein schlußfolgert: „Soweit es die Person des ostfriesischen Reformators anbelangt, ist bei der institutionalisierenden ‚Reformation von oben‘ in Emden die dogmatische Verbindungslinie nach Basel zu ziehen“ (64). Zwierlein arbeitet die zentrale Stellung von 1 Kor 10,16 und damit des Begriffs der „communio“ als Mitte der Abendmahllehre a Lascos in Verbindung mit der Lokalisierung des Tropus in „hoc est corpus meum“ im „corpus“ und das passivische Verständnis der „communio“ bei a Lasco heraus: „Sein Abendmahlverständnis geht immer von dieser ‚communio‘ aus, in seinen Definitionen ist das Abendmahl die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi“ (67). In diesem Zusammenhang steht seine Entdeckung, wonach a Lasco auf den „communio“-Begriff konzentrierter Abendmahllehre eine juristische Exegese zugrunde liegt. Eine juristische Quelle zieht zur Auslegung von oo auch Bucer heran, doch könnte, so Zwierlein, „die Bucer-Stelle a Lasco höchstens auf den juristischen Sprachgebrauch überhaupt aufmerksam gemacht haben – als Quelle für seine Exe-

gese reicht sie nicht hin“ (79). Hier ermittelt Zwierlein zwei juristische Werke: die 1534 von Viglius Zuichemus (= Wigle Ayta), einem Freund des Erasmus, nach einer in Venedig aufgefundenen Handschrift herausgegebene Paraphrase der Institutionen des römischen Rechts des Theophilos aus dem 6. Jh. und das 1540 von Adam Sualemburg herausgegebene Lehrbuch des römischen Rechts des byzantinischen Juristen Konstantin Harmenopoulos aus dem 14. Jh. „Zu der Zeit, als a Lasco augenscheinlich aus einem der beiden Bücher zitierte – wahrscheinlich aus dem ΕΞΑΒΙΒΛΟΣ des Harmenopoulos – konnte man allerdings noch die Juristen, die sich mit diesen Quellen beschäftigten oder überhaupt die sprachliche Kompetenz hierfür hatten, an ein, zwei Händen abzählen“ (81f.). Mit dieser juristischen Quelle gelangt a Lasco zu einem Verständnis der „communio“ im Sinne der Miteigentumsgemeinschaft des Corpus Iuris Civilis. „Daß a Lasco keinerlei Bedenken hat, die Heilige Schrift mittels juristischer Begriffe zu erklären, ist dabei letztlich wieder Ausdruck des philologisch-erasmischen Schriftprinzips im Gegensatz zu einem lutherischen: In letzter Konsequenz darf jeder Text zu Erhellung jedes anderen – sogar der Bibel – herangezogen werden, solange die philologischen Verfahren eingehalten werden“ (87).

Greift man nun neben der Abhandlung von Zwierlein, die hier mit Absicht in aller Breite vorgestellt wird, zu einigen anderen Aufsätzen des Bandes, so zeigt sich, daß dieser mehr Fragen aufwirft als beantwortet. Jan Rohls stellt in seinem Beitrag „A Lasco und die reformierte Bekenntnisbildung“ (101–124) fest, daß die Abendmahlssauflistung a Lascos „über diejenige Oekolampads“ hinausgeht „und bereits durch Calvin inspiriert“ (108) ist, während er in der Abendmahlsslehre in a Lascos „Kleinem Emder Katechismus“ von 1554 „mehr Gemeinsamkeiten mit Bullinger als mit Calvin“ (114) sieht – Zwierlein spricht hingegen von der Anregung Bullingers durch a Lascos Abendmahlsslehre. Rohls verfolgt die Bekenntnisentwicklung in Ostfriesland, London und Polen von a Lascos „Epitome doctrinæ“ von 1544 und der „Moderatio“ sowie dem „Großen Emder Katechismus“, beide von 1546, über den „Kleinen Emder Katechismus“ von 1554 bis zu dem 1557 im polnischen Pinczów ausgearbeiteten und am „Kleinen Emder Katechismus“ orientierten Bekenntnis.

Hingegen glaubt Willem van't Spijker in seinem Aufsatz „Die Bedeutung des Kölner Reformationsversuchs für a Lasco“

(245–260) in der Abendmahlsslehre a Lascos ein eigenes Profil ausmachen zu können, womit er indirekt Rohls – oder dieser ihm – widerspricht, während er die von Zwierlein aufgezeigte Beziehung zu Oekolampad gar nicht sieht: „In der Abendmahlsslehre entwickelte a Lasco ein ganz eigenes Profil. Luther war ihm nicht konsistent genug. Und mit Zwingli und Karlstadt, die er in einem Atemzug nannte, fühlte er sich nicht verwandt. Sie waren für ihn keine Autoren, die die Schriften (sic!) gut verstanden und denen man in der Frage der Abendmahlstheologie folgen konnte, aber auch Bucer und Calvin vertraten eine andere Auffassung als er. Sie betonten die Gemeinschaft mit Christus, wie er es tat, jedoch verstanden sie die Gemeinschaft in seinen Augen zu aktiv“ (257). Die Frage nach der Bedeutung des Kölner Reformationsversuchs des Erzbischofs Hermann von Wied für a Lasco – dieser griff als ostfriesischer Superintendent nachweislich auf das Kölner „Einfältige Bedenken“ zurück – beantwortet der Verfasser zurückhaltend: „Das ‚Einfältige Bedenken‘ enthielt, was das Abendmahl des Herrn angeht, keine inspirierenden Gedanken für a Lasco. [...] Wie steht es mit der Abendmahlsliturgie, die Bucer im ‚Einfältigen Bedenken‘ präsentierte? A Lasco hat davon nur wenig Gebrauch gemacht“ (258).

Hervorzuheben sind die anregenden Beiträge von Heinz Schilling, „Johannes a Lasco und Ostfriesland. Eine europäische Beziehungsgeschichte am Vorabend der Konfessionalisierung“ (1–20), in dem nun auch dieser Autor für den „Anfang der 1540er Jahre“ von der „voranschreitenden“ – also vorher begonnenen – „Konfessionsbildung“ (13) spricht, während er sonst anderen gern die Ansetzung eines – doch irgendwie mit der Konfessionsbildung zusammenhängenden – „Konfessionellen Zeitalters“ ab etwa 1525 / 30 zum Vorwurf macht und darin eine unzulässige Frühdatierung erblickt, und von Nicolette Mout, „Erasmianischer Humanismus und reformierter Protestantismus zur Zeit a Lascos“ (21–34). Hier vermißt der Rezensent Bernd Moellers zuerst 1959 erschienenen Aufsatz „Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation“, ohne dessen Heranziehung manches als neu erscheint, was längst Allgemeingut ist, so die Feststellung: „Viele der Reformatoren waren zudem selbst Humanisten: Melanchthon, Zwingli, Bucer, Brenz, Oekolampad, Capito, Vadian und so weiter. Luther war eher eine Ausnahme, und auch er hat reichlich aus der Quelle des Humanismus geschöpft. Es ist jedoch gesagt worden,

und ich meine mit Recht, daß „viele Bibelhumanisten im Wirken Luthers und seiner Anhänger die Realisierung ihrer Ideale wiedererkannt haben“ (29), wobei Cornelis Augustijn zitiert wird. Hervorhebung verdienen nach dem Urteil des Rezessenten auch die Aufsätze von *Eberhard Busch*, „Die Ekklesiologie bei a Lasco und Calvin“ (125–143), und von *Christoph Strohm*, „Kirchenzucht und Ethik bei a Lasco“ (145–171), ohne daß diese vier Beiträge hier inhaltlich gewürdigt werden können.

Dieser wichtige Sammelband enthält außerdem folgende Aufsätze, die hier aus Raumgründen nur genannt werden können: *Timothy Fehrer*, „Diakonnamet und Armenfürsorge bei a Lasco. Theologischer Impuls und praktische Wirklichkeit“ (173–185), *Konrad Gündisch*, Transsilvanische Kontakte und Interessen der Familie a Lasco“ (199–217), *Henning P. Jürgens*, „Auctoritas Dei et auctoritas principis. A Lasco in Ostfriesland“ (219–244), *Wim Janse*, „A Lasco und Albert Hardenberg. Einigkeit im Dissens“ (261–282), *Max Engammare*, „Jan Laski's annotated copy of Erasmus' New Testament“ (283–298), *Piet Visser*, „A Lasco wedder uns'. A Lasco und die Täufer und Nonkonformisten“ (299–313), *Diarmuid MacCulloch*, „The importance of Jan Laski in the English Reformation“ (315–345), *Janusz Mattek*, „Jan Laski in der polnischen Geschichtsschreibung“ (347–355), *Jasper Vree*, „Abraham Kuyper als Erbe a Lascos“ (357–375).

Das Inhaltsverzeichnis weist bei den Seitenzahlen zum Titel MacCulloch einen Zählfehler auf.

Hermannstadt (Sibiu)  
und Köln

Harm Kluiting

*Larsson, Tord: God in the Fourth Gospel. A Hermeneutical Study of the History of Interpretations (= Coniectanea Biblica, New Testament Series 35). Stockholm (Almqvist & Wiksell International), 2001, XIV, 319 S., brosch., ISBN 91-22-01909-X.*

Die Lunder theologische Dissertation behandelt das Gottesverständnis in der Auslegung des Johannesevangeliums bei sechs Theologen: Aus dem 16. Jh. Luther (22–60) und Calvin (61–97), aus dem 19. Jh. B. F. Westcott (98–140) und H. J. Holtzmann (141–167), aus dem 20. Jh. R. Bultmann (168–212) und R. E. Brown (213–237). Der Zeitsprung und die enge Auswahl in einer auslegungsgeschichtlichen Arbeit ist durch einen knappen Zeitrahmen für das Promotionsstudium be-

dingt (vgl. 8, A. 19), dann aber durchaus sinnvoll. Von Luther existieren freilich nur Predigtnachschriften über Joh. von den übrigen Auslegern Kommentare. Neben der Ergiebigkeit für das Spezialthema hat allerdings auch die Suche nach für die behandelten Perioden repräsentativen Auslegern eine Rolle gespielt (7). Bei Bultmann nimmt der Joh.-Kommentar tatsächlich einen zentralen Platz in seiner Lebensarbeit ein, ähnlich bei Brown. Für die beiden Reformatoren kann man das kaum sagen, auch nicht für Westcott und Holtzmann.

Im ersten Hauptteil der Arbeit bietet der Vf. eine deskriptive Darstellung der Quellen. Die Thematisierung des Gottesbildes bei Joh im Verständnis der Ausleger erlaubt eine für eine Dissertation angemessene Konzentration. Larsson betont jedesmal, daß es zu dem betr. Autor darüber noch keine Untersuchung gebe. Eine Charakterisierung der jeweiligen Theologie der Verfasser ist allerdings von diesem Aspekt her nur in unterschiedlichem Maße möglich (zur Auswahl vgl. auch 7): Bei Luther und Calvin ideal, bei Bultmann mit Vorbehalt, am wenigstens bei Brown, zu dem Larsson bemerkt: „Brown says [abgesehen von zwei Stellen] practically nothing about God“ (230). Luthers Theologie der Verborgenheit Gottes und seiner Offenbarung in Niedrigkeit, wie auch Calvins Theologie der Hoheit und Majestät Gottes sind mit einer gelungenen Auswahl von Zitaten ausgezeichnet getroffen. Hervorragend ist auch der Abschnitt über Bultmann, dessen Existentialtheologie der Verf. mit Sympathie begegnet. Westcott, besser bekannt durch die fast gleichzeitige Textausgabe des NT (Westcott-Hort, 1881), erscheint im Kommentar als philosophischer Wort-für-Wort-Ausleger. Theologisch wurzelt er im konservativen Anglicanertum des 19. Jhs. In der theologischen Wertung des Joh gibt es bei ihm Spannungen, auch durch die Trennung zwischen Gott und dem „Vater“ bei Johannes. Brown, als hervorragender Vertreter der modernen katholischen Exegese ausgewählt (8), wird mit dem Anliegen, einen historischen Hintergrund für Joh zu finden, als Antipode zur Bultmann-Schule gekennzeichnet (236). Methodisch wird seine Arbeit mit zahlreichen Parallelen, fußend auf einer konkordanzähnlichen Bibelkenntnis (236), hervorgehoben. Holtzmanns Charakterisierung, durch seine Diktion erschwert (164), bleibt blaß. Ein Ausblick auf die Voraussetzungen seiner Exegese im Historismus und Idealismus des 19. Jhs wäre für das Verständnis seiner Bezeichnung des Joh als „Lehrschrift“ (148 u. ö.), in der er ei-

nen neo-platonischen Gottesbegriff findet, seinen „Universalismus“ (vgl. 265) und andere Züge hilfreich gewesen.

Auf die Einzeldarstellungen lässt Larson einen zweiten, vergleichenden und wertenden Hauptteil (238–277) folgen. Hier treten auch seine eigenen, im deskriptiven Teil stark zurückgenommenen Wertungen hervor. Als bewußtem Lutheraner stehen ihm Luthers und Bultmanns Auffassungen am nächsten (241, Anm. 1). Die Worte über Jesu „Erhöhung“, die δόξα-Aussagen u. ä. erscheinen ihm bei Joh zentral (256). Die Vielfalt der Ansätze ist ein wichtiges Resultat (240). Überall bildet auch die Hermeneutik einen wichtigen Aspekt in den Einzeldarstellungen und der Zusammenschau. Gegen Schluß (270–274) wird auch eine brauchbare Einteilung verschiedener Unterarten von Interpretationsgeschichte geboten. Abschließend folgen Hinweise für eine christliche Gottessuche heute (274–277).

Hinzuweisen ist noch auf die informative, in der Untersuchung stets präsente Bibliographie zur Gesamtaufgabe, der Auslegungsgeschichte allgemein und den behandelten Autoren (278–298), Indices und schließlich eine englische Übersetzung lateinischer und deutscher Zitate [offensichtlich gedacht für angelsächsische Leser (!)].

Im ganzen ist dies eine fundierte Arbeit, die breite Kenntnisse des Verfassers im Johannesevangelium und zur Johannesexegese speziell sowie der Auslegungsgeschichte im allgemeinen verrät. Daß für die Theologie Luthers, Calvins und Bultmanns zahlreiche theologiegeschichtliche Vorarbeiten existieren, deutet der Verf. gelegentlich an, entwickelt seine Ergebnisse – für den informierten Leser reizvoll – aber scheinbar unabhängig davon aus Beobachtungen an den Auslegungen zu Joh selbst.

Bochum

Henning Graf Reventlow

*Mehlhausen, Joachim: Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 72), Berlin; New York (de Gruyter) 1999, X, 574 S., geb., ISBN 3-11-015053*

Das Œuvre des am 3. April 2000 verstorbenen Tübinger Professors für Kirchenordnung Joachim Mehlhausen (= M.) umfasst eine Reihe von kirchenhistorischen Monographien und Aufsätzen, vornehmlich zur Reformationszeit sowie zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jhs. Ein Teil der verstreut in Sammelwerken und Zeitschriften pub-

lizierten Aufsätze des langjährigen Mit herausgebers der ZKG wurde unmittelbar vor seiner schweren Erkrankung von ihm selbst für diesen Band zusammen gestellt. Der Titel dieses Bandes nimmt ein Augustinisches Motto (Conf. XI, 18, 23) auf, mit dem dieser erinnerte Vergangenheit schmerhaft und platonisierend nicht im faktischen Rang der dauerhaften „res ipsae“ ansiedelt; es dauerten lediglich „verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt.“

Die Literaturangaben der Aufsätze sind aktualisiert, ihnen beigegeben ist ein Nachweis der Erstveröffentlichungen, eine Bibliographie M.s sowie ein Personenregister. Bereits das letztere belegt ein drucksvoll den Kenntnisreichtum dieses Tübinger Gelehrten, der seine Wahrnehmung der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte auf sorgfältiges Quellenstudium wie auf eine souveräne und differenzierte Wahrnehmung der neueren Forschungsliteratur stützte. Zudem besaß Mehlhausen die Gabe, übersichtlich und exakt pointierend, aber auch lesbar und verständlich Kirchengeschichte zu beschreiben – damit stets ihre Gegenwartsbedeutung im Auge behaltend, ohne auf einen kurzsichtigen Aktualitätsbezug zu reduzieren.

Die Aufteilung des Bandes entspricht den Forschungsinteressen des Autors: In einem ersten Teil sind vier Aufsätze „Zur Theologiegeschichte der Reformation“ zusammengestellt, in denen die reformatorische Wende in Luthers Theologie (3–19), der 1990 in der ZThK publizierte Beitrag „Forma Christianismi“ zur differenten Beurteilung eines kleinen, aber doch zentralen katechetischen Lehrstücks durch Luther und Erasmus von Rotterdam (20–37), die Debatte um die Abend mahlssformel des Regensburger Buches (38–63) und der Streit um die Diaphora (64–94) dargestellt werden. Mit dieser Auswahl werden Einblicke in zentrale Weichenstellungen der Reformations geschichte gewährt, deren Vorgeschichte und theologische und kirchenpolitische Kontexte erläutert sind, aus denen eine souverän aus den Quellen geschöpfte, eigene Interpretation des Verfassers hervorgeht. In dem 1980 gedruckten Aufsatz zur adiaphoristischen Frage wird nicht allein die sich wirkungsgeschichtlich durchsetzende positionelle Klarheit und Polemik des 1546 in Wittenberg promovierten, seit 1549 in Magdeburg wirkenden Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) in ihrem Recht gewürdigt, sondern kundig und sorgfältig abwägend auch der theologische und kirchenpolitische Kontext der

melanchthonischen Position erhellt. M. wirbt um Verständnis für pluriforme Argumentationen in der unübersichtlichen und historisch offenen zeitgeschichtlichen Lage in den bewegten Wochen des Herbst und Winter 1548/1549 nach dem Augsburger Interim – dessen Text er 1970 selbst ediert hat. Er verweist zu Recht auf die tiefere, dem adiaphoristischen Streit zugrunde liegende Fragestellung. Für den Wittenberger, der den Magdeburger Schmähsschriften verständnislos gegenüberstand, war durchaus fraglich, „ob es nicht ein legitimes Recht der weltlichen Obrigkeit sei, über Angelegenheiten der äußeren Kirchenordnung zu entscheiden, während über die das Heil betreffende Lehre allerdings nur Christus selber zu bestimmen habe“ (86). Flacius dagegen habe früh erkannt, dass die Bestrebungen zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit „durch Restauration alter, ‚ehrlicher‘ kirchlicher Lebensäußerungen ... den tiefer liegenden, theologisch und nicht pragmatisch begründeten Sinn der bereits vollzogenen gottesdienstlichen Reformen“ verkannten (90). Diese maßvoll differenzierende, stets an den Quellen und der historischen Situation orientierte Diktion prägt alle Beiträge des Buches.

Im zweiten Teil „Zur Theologiegeschichte des 19. Jhs.“ sind sieben Aufsätze zusammengestellt. Sie gelten der Wirkungsgeschichte der Confessio Augustana im 19. Jh. (95–122), der Entwicklung des evangelischen Kirchenverfassungsrechts (123–187), bieten zwei biographische Skizzen zum Lebenswerk der Rechtsgelehrten Bruno Bauer und Ferdinand Christian Baur (188–220 und 221–246) und einen zuweilen amüsant geschriebenen Beitrag zur kirchenhistorischen Bedeutung des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. (247–272). Nach einer Analyse von Carl Immanuel Nitzschs Beitrag zur evangelischen Kirchenverfassung (273–299) werden Ernst Troeltschs Soziallehren mit Adolf Harnacks klassischem Lehrbuch der Dogmengeschichte verglichen (300–320).

Von diesen Aufsätzen sei exemplarisch der Beitrag zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts herausgegriffen (Erstpublikation 1995). Er bietet weit mehr als einen kirchengeschichtlichen Schneisenanschlag in Grundzüge des evangelischen Kirchenrechts im 19. Jh. M. stellt die für den Progress der säkularen Moderne eminent bedeutsame, aber auch detailreiche Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenverfassungsrechts einleitend dar als eine Entwicklung, die „im wesentlichen von zwei Bewegungen bestimmt“ wurde: Einerseits kam es zu

einer langsam „Ablösung der Kirche vom Staat“, andererseits bildete sich ein eigenständiger kirchlicher Rechtskreis heraus, „der sich vom staatlichen Recht immer deutlicher abzuheben begann, rechtssystematisch aber nach dessen Prinzipien gestaltet blieb“ (123). Die von diesen Kräftefeldern bestimmte Entwicklung zur kirchlichen Verfassung autonomie hatte ihre politische Voraussetzung in den Beschlüssen des Wiener Kongresses von 1814/15. Der damit rechtspolitisch und kirchenrechtlich initiierte Prozess wurde in der napoleonischen Ära vom Reichsdeputationshauptschluß von 1803 prädisponiert und fand 1918/19 in der Weimarer Verfassung in der klareren Unterscheidung von Staat und Kirche seinen rechtlich verbindlichen und zukunftsprächtigen Ausdruck. M. zeichnet die sich zwischen diesen historischen Stationen entwickelnde Debatte in der Kirchenrechtswissenschaft nach, angefangen von Friedrich Carl von Savigny (1779–1861) bis zu Rudolf Sohms (1841–1917) provozierendem Kirchenrecht (1. Bd. 1892). Zudem werden die kirchlichen Unionsschlüsse des 19. Jhs. und ihre kirchenrechtlichen Nachwirkungen skizziert. Ein eigener Abschnitt gilt der für spätere Verfassungen wegweisenden Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung vom 5. 3. 1835, zeigt aber auch kirchenrechtliche Folgewirkungen der Revolution von 1848 und erläutert in einem geographisch differenzierten Überblick die Kirchenverfassungen in den deutschen Mittelstaaten. Die Kenntnis dieser Entwicklung ist zweifellos nicht nur hilfreich, sondern notwendig in den Debatten über gegenwärtig relevante Aspekte des Verhältnisses von Staat und Kirchen.

Diesen unaufdringlichen, aber stets spürbaren Gegenwartsbezug der Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung M.s zeigen elf Beiträge „Zur Theologiegeschichte des 20. Jhs.“.

Deren Anfang bildet der 1988, durchaus beziehungsreich Helmut Gollwitzer zum 80. Geburtstag gewidmete Aufsatz: „Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung“, der eine breite Debatte zum Selbstverständnis der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung angeregt hat. Als provozierend erwies sich insbesondere die These des Autors, das „erstrebenswerte Ziel der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung“ sei nicht zuletzt „die Entdeckung relevanter heuristisch-kritischer Fragen für Theologie und Kirche heute“ (332). Die übrigen in diesem Teil zusammengestellten Aufsätze gelten dem Begriff der Kirchenpolitik (336–362), dem Schriftgebrauch in der Anfangszeit des Kirchen-

kampfes (363–382), der Rezeption der Barmer Erklärung zunächst in der württembergischen Sozietät (383–401), sodann allgemeiner in den evangelischen Landeskirchen nach 1945 (500–527), zu dem der Verkirchlichung des deutschen Protestantismus nach 1933 (402–417). Zudem finden sich aus der historischen Analyse erwachsende, systematisch-theologisch nachdenkenswerte Erwägungen zum protestantischen Ethos des Widerstandes (418–437) und zur Wahrnehmung von Schuld in der Geschichte (458–484) im Blick auf frühe Stimmen in der Schulddiskussion nach 1945. Neben einem Rückblick auf die Konvention von Treysa (485–499) sind auch in diesem Teil zwei biographische Aufsätze enthalten, eine Gedenkrede auf Jochen Klepper (438–457) und der Gedenkartikel für den 1975 verstorbenen Lehrer M.s, Ernst Bizer (528–547). Dieser Beitrag schließt den Kreis der hier zusammengestellten Veröffentlichungen M.s, lenkt er doch zu der von Bizer eingeleiteten Debatte um die reformatorische Wende Martin Lu-

thers zurück, mit deren Behandlung der zu besprechende Band beginnt.

Vielleicht kennzeichnet ein Motto, mit dem Mehlhausen die Charakterisierung seines Lehrers beginnt, auch dessen eigenen Wirken. Bizer habe stets ein klares Ziel vor Augen gehabt, schreibt Mehlhausen über seinen Lehrer, habe sich als Kirchenhistoriker und als akademischer Lehrer stets und vor allem als Theologe verstanden. Das leitende „Ziel aller theologischen Arbeit“ sei ihm der „auf Weisung und Trost“ angewiesene Mensch gewesen. Bizer habe „gegen die Unverbindlichkeit der je allgemein anerkannten Praxis oder der sogenannten praktischen Vernunft“ stets „für die Eindeutigkeit und situationsbezogene Klarheit des Theologenwortes“ gestritten (528). Die Beiträge dieses Bandes bezeugen auf ihre Weise diesen Maßstab kirchenhistorischer Arbeit und sind in einem weiteren Sinne bleibende „vestigia verbis“ eines engagierten Kirchenhistorikers geworden.

Aachen

Uwe Rieske-Braun

## Neuzeit

Diederich, Toni; Helbach, Ulrich (Red.): *Das Historische Archiv des Erzbistums Köln. Übersicht über seine Geschichte, Aufgaben und Bestände (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 31)*, Siegburg (Verlag Franz Schmitt) 1998, 504 S., geb., ISBN 3-87710-187-9.

Das Historische Archiv des Erzbistums Köln wurde als Institution 1921 unter Erzbischof Karl Joseph Kardinal Schulze gegründet, nachdem das Bistum Breslau 1896 mit der Gründung eines Diözesanarchivs vorangegangen war. Seine Bestände reichen mit dem Bestand „Erzbistum Köln, Urkunden“ bis ins 13. Jh. zurück. Die Anfänge des heutigen Archivs lagen im Jahre 1823, zwei Jahre nach der Wiedererrichtung des – räumlich nicht mit der alten Erzdiözese Köln identischen – Erzbistums Köln durch die Bulle „De salute animarum“ von 1821. Während das älteste Archiv der Erzbischöfe von Köln im 12. Jh., wahrscheinlich bei dem Stadtbrand von 1150, untergegangen war, gelangten sehr erhebliche Archivbestände durch die linksrheinisch-französische Säkularisation zunächst an den französischen und 1814 / 15 an den preußischen Staat. Sie bilden heute u.a. den großen Bestand „Kurköln“ im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv Düsseldorf. Hin-

gegen ging das 1795 vor den französischen Okkupanten nach Werl und später nach Arnsberg, beide im damaligen kurkölnischen Herzogtum Westfalen, geflüchtete alte Archiv des Erzbischöflichen Generalvikariates in das heutige Historische Archiv des Erzbistums Köln ein. Diese Archivalien wurden 1823 in das alte Gebäude der Dombibliothek in Köln überführt. Toni Diederich, seit 1979 Direktor des Historischen Archivs des Erzbistums Köln, verfolgt dessen Vorgeschichte seit 1823 und dessen Geschichte seit 1921. Er geht auf die Archivalienabgaben infolge der Wiedererrichtung des Bistums Aachen 1930 und der Gründung des Bistums Essen 1958 ein und behandelt die Auslagerung der Bestände während des Zweiten Weltkriegs, die kriegsbedingten Verluste und die Rückführung der Bestände nach Kriegsende. Er würdigt seine Vorgänger in der Leitung des seit 1958 im heutigen Gebäude an der Gereonstraße / Kardinal-Frings-Straße untergebrachten Archivs: Friedrich Wilhelm Lohmann (1921–50), Robert Haas (1950 / 52–67) und Ewald Walter (1967–77), aber auch herausragende Archivmitarbeiter: Peter Klein (1938–44), Eduard Hegel (1945 / 46–49) und Jakob Torsy (1952–86). So entsteht eine ebenso übersichtliche und zuverlässige wie eindrucksvolle Archivgeschichte.

Die durch einen Orts- und Personen- sowie durch einen Sachindex gut erschlossene Bestandsübersicht erfüllt alle Erwartungen des in und mit Archiven arbeitenden Historikers und Kirchenhistorikers. Es erübrigst sich, die Bestände des Historischen Archivs des Erzbistums Köln hier aufzulisten. Hervorhebung verdient der reichhaltige Nachlaß-Bestand. Die Lektüre der Übersicht des Bestands „Nachlässe“ von Adolf Abs über Heinrich Flattén, Josef Kardinal Frings, Johannes Kardinal von Geissel, Joseph Kardinal Höffner oder Paulus Kardinal Melchers bis zu Peter Zorn, die die Seiten 329–408 füllt, vermittelt ein bemerkenswertes Bild katholischer, vorwiegend rheinischer Kirchengeschichte des 19. und 20. Jh.s.

Hermannstadt (Sibiu) und

Köln

Harm Klüting

*Schneider, Bernhard: Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815 – 1848 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, Band 84), Paderborn u.a. (Schöningh) 1998, 412 S., Ln. geb., ISBN 3-506-79989-4.*

Die im Wintersemester 1996/97 von der Theologischen Fakultät der Universität in Freiburg i. Br. angenommene Habilitationsschrift von Bernhard Schneider widmet sich der Frage, wie im deutschen Katholizismus die europäischen Revolutionen von der großen französischen 1789–1799 bis zur belgischen von 1830 rezipiert wurden. Der suggestive Titel „Katholiken auf die Barrikaden?“ verheißt eine spannende Lektüre. Warum jedoch in dem Werk kein einziger Katholik auf den Barrikaden zu finden ist, wird uns im Laufe dieser Besprechung besonders interessieren.

Bernhard Schneider hat für sein – im übrigen ansprechend und sorgfältig gestaltetes – Buch als Textgrundlage die periodische Presse unterschiedlicher Thematik und Gruppierungen im deutschen Katholizismus herangezogen. Damit trägt er einer historiographischen Wendung Rechnung, die von sozialhistorischen Forschungen, die sich direkten persönlichen Kontakten (den bekannten Revolutionspilgern) und revolutionären Ansätzen in Deutschland widmeten, zu Fragen nach den Medien und Themen des Kulturtransfers übergegangen ist. Schneider liefert im ersten Kapitel deshalb auch eine fast schon handbuchartig zu nennende instruktive Überblicksdarstellung zur katholischen Presse und allgemein zur Lesekul-

tur in Deutschland von 1815–1848. Insgesamt liegen den dann durchgeföhrten Analysen nur 40 Zeitschriften zugrunde, an sich eine geringe Anzahl, die sich aber durch die Sorgfalt der Erschließung und durch das Bemühen, die verschiedenen Strömungen im deutschen Katholizismus zu Wort kommen zu lassen, rechtfertigt. Hier zeigt sich einmal mehr der Wert hermeneutischer Gründlichkeit.

Schneider ist sich durchaus bewußt, daß von den Zeitschriften nicht auf die Meinung der Katholiken geschlossen werden darf (21). Dies ist ein Problem, das bei der Erforschung jeder Weltanschauungsgruppe mittels der Äußerungen ihrer oftmals selbsternannten Wortführer auftaucht, allerdings im Falle der Katholiken im 19. Jh. verschärft, denn viele entzogen sich der Tendenz zur Uniformisierung und engagierten sich in nichtkonfessionell kirchlich geprägten Organisationen, ohne ihr Selbstverständnis als Katholiken aufzugeben. Dominik Burkhardt hat neulich diese Problematik am Beispiel des Vereinswesens anschaulich demonstriert (1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung des „Katholischen Vereinswesens“, in: *Saeculum* 49, 1998, 61 – 106). Deshalb beinhaltet die Frage nach der Revolutionsrezeption durch die Katholiken eine Unschärfe, weil Konfessionszugehörigkeit, Kirchlichkeit und öffentliches Auftreten nicht auseinandergehalten werden.

Nicht zu rechtfertigen ist die zeitliche Begrenzung der Studie. Während die zeitliche Obergrenze von 1848 noch einen gewissen pragmatischen Sinn macht, da diese Revolution ausschnittsweise schon Thema einer Dissertation (von Stefan J. Dietrich) ist und eine eigene Untersuchung erfordert (Hermann-Josef Scheidgen bereitet hierzu in Bonn eine Habilitationsschrift vor), führt die Festlegung der Untergrenze auf die Jahre 1814/15 zu erheblichen methodologischen und inhaltlichen Verzerrungen. Schneider rechtfertigt diese Entscheidung mit der kirchlichen Reorganisation in Deutschland. Darauf setzt er ein sich aus seiner Fragestellung nicht ableitbares Kriterium voraus, während es heuristisch viel spannender gewesen wäre zu fragen, inwieweit sich in der Rezeption der Französischen Revolution nach 1815 eine Neuformierung des Katholizismus und ein Bewußtsein von „Aandersartigkeit“ und „Ungleichzeitigkeit“, die so im 18. Jh. nicht bestanden hatten, widerspiegeln oder erst gar in Gang setzen. Des Weiteren führt Schneider als Grund für seine zeitliche Untergrenze an, daß erst ab 1815 ein

distanziertes Betrachten der Französischen Revolution und der napoleonischen Herrschaft möglich gewesen wäre. Dieses Argument ließe sich analog gegen die Untersuchung der zeitgenössischen Rezeption aller anderen Revolutionen einwenden, gravierender aber ist, wie gesagt, dass so die diachrone Entwicklung der Rezeption selbst ausgeklammert wird. So steht die Französische Revolution wie ein monolithisches historisches Ereignis, dem keine Sympathie abzugewinnen war, in der ganzen Studie im Raum – kein besonders überraschendes Ergebnis. Stattdessen hätte die schwierigere Quellenauswahl für die Zeit vor dem Fall Napoleons – die Schneider als drittes Argument für seine Entscheidung anführt – sicherlich manches Überraschende zutage gefördert, denn die Untersuchung hätte geradewegs in die Geschichte spätjansenistischer und aufklärerischer Strömungen geführt, die eine Reform der Kirche durch die Reform des Staates sich erhofften und deren politische Hochzeit 1815 in Deutschland, wo Schneider beginnt, schon vorbei war – ganz anders in Italien, wo sie eine erhebliche Fernwirkung hatten. Statt dessen also sind nach 1815 keine deutschen Katholiken auf den Barrikaden – noch nicht einmal als Geistestäter. Es spricht vieles für die These, daß die Identität derer, die sich nach 1815 selbst öffentlich als Katholiken äußerten, ungeachtet aller theoretischen Nuancen gerade auch in der gemeinsamen Ablehnung der Französischen Revolution bestand, die als weltgeschichtliches Naturereignis, das eine neue Epoche der Menschheit eingeläutet und ihnen endgültig allen Fortschrittsoptimismus genommen hatte, wahrgenommen wurde. Die Französische Revolution war eine schlechte „Mutter unserer Zeit“ (101), eine „allgemeine und permanente Revolution“ (100) des Satans. Selbst aufklärerisch-katholische Autoren vertraten im Gefolge älterer Geschichtsphilosophien die Notwendigkeit von Revolutionen nur noch „deutlich abgeschwächt“ (348). Welchen Anteil der Katholizismus im politischen Diskurs dabei hatte, dass es in Deutschland bis 1918 zu keiner Revolution kam, wird von Schneider jedoch nicht thematisiert. Die Studie verharret weitestgehend positivistisch im katholischen Binnenraum, ohne nach Gemeinsamkeiten oder strukturellen Analogien in anderen Strömungen der ersten Hälfte des 19. Jhs oder der Funktionalität der Revolutionsrezeption zu fragen. Revolutionsdeutungen und Ursachenbenennungen werden aufgelistet, ohne historisch hergeleitet und eingebettet zu werden. Lediglich an einer Stelle zeigt Schneider

auf, wie die durchgehend ablehnende Haltung aller katholischer Autoren gegenüber der Französischen Revolution für die konfessionelle Auseinandersetzung dienstbar gemacht wurde, indem eine Linie von der Reformation zur Revolution gezogen wurde. Diese Fiktion hatte übrigens in der Französischen Revolution selbst bei ihren Akteuren – diesmal positiv gewendet – eine nicht unbedeutende Rolle gespielt.

Die Rezeption der zeitgenössischen Revolutionen im 19. Jh. ist demgegenüber gelungener. Der polnischen Revolution von 1830 und den Vorgängen in Irland, für die Katholiken in Deutschland beide von hohem Interesse, will Schneider jedoch eigene Studien widmen. Interessant sind seine Ausführungen zur Rezeption der Revolution von 1830 in Belgien. Zwar fragt man sich erneut, warum er aus dem 18. Jh. die Brabantische Revolution von 1789 nicht vergleichend mit in die Untersuchung einbezogen hat, aber es gelingt ihm, die ganze Paradoxie der Revolutionswahrnehmung im deutschen Katholizismus des 19. Jhs aufzuzeigen. Die Ultramontanen als Antiatenisten zeigten mehr Sympathie für die belgischen Katholiken als die Liberalen und Staatskirchner, obwohl ihnen jeder Aufstand problematisch war. Hier zeigt Bernhard Schneider gekonnt auf, wie ungeachtet päpstlicher Verurteilungen in Deutschland der Blick auf Belgien die Partizipation an den Verfassungsprogrammen der Revolution von 1848 vorbereitete.

Augsburg/Düsseldorf Martin Papenheim

Schäfer, Gerhard K. (Hg.): *Dem Reich Gottes Bahn brechen. Gustav Werner (1809–1887). Briefe – Predigten – Schriften in Auswahl*, Stuttgart (Kohlhammer) 1999, XVI, 765 S., Ln. geb., ISBN 3-17-015653-5.

Man mag geteilter Meinung darüber sein, ob Gustav Werner zu den wirklich „herausragenden Gestalten des deutschen Protestantismus“ gehört, wie G. K. Schäfer in seiner Einführung zu der vorliegenden Quellensammlung betont (S. XI). Aber unbestritten ist sicherlich, daß Werners vielfältiges Wirken auf diakonischem und sozialpolitischem Feld inmitten der großen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen im Deutschland des 19. Jhs in den entsprechenden Darstellungen gegenüber dem Werk Johann Hinrich Wicherns oder Friedrich Bodelschwinghs meist in den Hintergrund tritt. Ein Grund dafür mag in der lokalen Be-

schränkung von Werners Einrichtungen auf das Gebiet des damaligen Königreiches Württemberg liegen. Ein weiterer Grund kann in der Außenseiterrolle Werners gesehen werden, der als Anhänger Emanuel Swedenborgs die Verkrustungen der Amtskirchen zugunsten der „neuen“, der johanneischen Kirche der tätigen Liebe im Sinne Swedenborgs aufzubrechen suchte, was letzten Endes zum Ausschluss Werners aus dem württembergischen Kirchendienst führte. Und schließlich hat sicherlich auch die bislang unbefriedigende Quellsituation, verstärkt noch durch die Zerstörung des Archivs der Reutlinger Gustav-Werner-Stiftung in den letzten Kriegstagen, dazu geführt, daß die Bedeutung des theologischen Denkens Werners eigentlich erst in den letzten Jahren mit den Arbeiten von Paul Krauß, Joachim Trautwein, Eberhard Zwink, Karlheinz Bartel und Martin Rückert in das Blickfeld der Forschung getreten ist. Gerade an diesem Punkt wird die vorliegende Quellenedition Schäfers aber neue, wichtige Impulse geben können. Die 245 Aktenstücke umfassende Edition ist dreiteilt. Ein erster Teil belegt die Jugend-, Studien- und Vikariatszeit Werners (1823–1839/40); ein zweiter Teil den Aufbau seiner Einrichtungen (1840–1862); der letzte Teil die Zeit der wirtschaftlichen Krise und der Neuformierung von Werners Werk (1863–1887). Die drei Teile folgen mit kleinen Abweichungen jeweils dem gleichen Aufbauschema von Briefen, Dokumenten, Predigten und religiösen Vorträgen sowie Statuten, Erklärungen und Berichten Werners über seine Arbeit. Angesichts des Umfangs der Edition erweist es sich für den Leser als sehr hilfreich, daß jedem dieser Teile eine kurze Einleitung vorausgeht, in der die Bedeutung und der Inhalt der wesentlichen Quellentexte vorgestellt wird. Von besonderem Interesse sind die bislang ungedruckten Texte, vor allem Briefe Werners, von denen sich freilich nicht mehr allzu viele erhalten haben. Der Herausgeber hat daher als Ergänzung für bestimmte Zeitabschnitte auch von anderen Personen an Werner gerichtete Briefe mit aufgenommen, ein wegen einer gewissen Willkür und Zufälligkeit nicht ganz unproblematisches Verfahren, das aber in diesem Fall doch recht gut geeignet ist, zumindest das Umfeld Werners aufzuhellen. Gerade nun Werners Briefe belegen seine sehr frühe Hinwendung zu Swedenborg, den bereits der Zwanzigjährige als Wegweiser auf Gott hin röhmt (Brief an seinen Vater, Nr. 6, S. 18ff.). Fortan blieb Swedenborg für Werner persönliches Leitbild und theologische Inter-

pretationshilfe. Schäfers Quellenedition unterstreicht damit Zwinks Hinweis, daß Werners Theologie nicht nur temporär und im Zusammenspiel mit anderen Einflüssen, sondern sein ganzes Leben lang wesentlich von Swedenborgs Gedanken-gut gestaltet worden ist (BWKG 88, 1988, 402ff.). So verweist eine lebhafte Korrespondenz auf die stets engen, wenn auch nicht immer konfliktfreien Kontakte Werners mit den führenden Swedenborgianern in Deutschland wie Ludwig Wilhelm Hofacker, Johann Friedrich Immanuel Tafel und Johann Gottlieb Mittnacht. Noch 1883 droht der inzwischen 74-jährige Werner seinem Pflegesohn und späteren Biographen Paul Wurster mit ernsthaften persönlichen Konsequenzen, falls Wurster der Lehre Swedenborgs widersprechen würde, weil er damit auch Werners eigene Grundlagen angreife (Brief an Wurster, Nr. 201, S. 516). Werner übernimmt die Kritik Swedenborgs an der lutherischen Rechtfertigungslehre, in der die Liebe zugunsten des allein selig machenden Glaubens empfindlich abgewertet werde. Hier liegen dann auch wesentliche Schwächen und Stärken der Theologie Werners begründet. Luthers Verschränkung von Glaube und Liebe bleibt Werner fremd, wie überhaupt fast die ganze Theologie des Reformators (Vom freien Willen, 1856, Nr. 145, S. 341). So meint Werner, den Glauben eines Menschen vor allem am sichtbaren Ergebnis seines Handelns bewerten zu können. Auch die eigenen Predigten misst er nach ihrem „Erfolg“ bei den Zuhörern (Reformationspredigt o.D., Nr. 56). Seine Zuhörer geraten dabei nicht selten von der Rolle des Gegenübers in die eines Objektes von Werners Liebesdrängen. Aber an dieser Stelle wird uns Werner auch wieder sympathisch und nötigt uns allen Respekt für seine große praktische Lebensleistung ab. Unter dem Leitmotiv, „es muß alles Religiöse zur Tat werden“ (Sendbrief 1860, Nr. 172, S. 455), setzt er bereits als junger Pfarrgehilfe seine hohen Ansprüche an ein christliches Liebeshandeln mit der Gründung einer Kleinkinderschule in die Tat um. Die Quellenedition belegt ausführlich den Aufbau, aber auch die Krisen von Werners diakonischen Einrichtungen, die zu Orten und bundesgenossenschaftlichen Gemeinwesen christlicher Vollkommenheit werden sollten. Durch die Gründung „christlicher Fabriken“ suchte Werner in sie auch die aufstrebende Industriebewegung zu integrieren, um dadurch deren kapitalistische Züge zu überwinden und der wachsenden Proletarisierung der Arbeiterschaft entgegenzuwirken. Es galt für Werner „die industriellen Produktivkräfte

den Zielen des Reiches Gottes dienstbar (zu) machen.“ (Schäfer, S. IX.). Nebeneinander stehen so die eher nüchtern klingenden Vereinsstatuten und Berichte Werners zu seinen Aktivitäten und seine mit spürbarem Herzblut verfassten Darlegungen einer christlichen Gesellschaftsutopie in Gestalt des in seinem Wirken sich durchsetzenden Reich Gottes. Vieles davon wurde von der historischen Realität bereits zu Werners Lebzeiten für ihn selber schmerhaft widerlegt, manches aber bleibt notwendige Anfrage und Auftrag an das gegenwärtige diakonische Handeln der Kirche. Hierfür leistet die vorliegende Quellenedition nicht nur der wissenschaftlichen Forschung eine hervorragende Hilfe, sondern lädt jeden an der Persönlichkeit Gustav Werners Interessierten zum Lesen ein.

Stuttgart

Tilman Schröder

Nothnagle, Almut / Abromeit, Hans-Jürgen / Foerster, Frank (Hgg.): *Seht, wir gehen hin-auf nach Jerusalem*. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum von Thalita Kumi und des Jerusalemsvereins, Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2001, 351 S., kt., ISBN 3-374-01863-7.

Seit den frühen 1990er Jahren wendet sich in Deutschland die kirchengeschichtliche und missionswissenschaftliche Forschung verstärkt der Erforschung des evangelischen Wirkens im Heiligen Land zu. Hatte zuletzt die „Kaiserreise“ Wilhelms II. in das Heilige Land vielfältige Beachtung gefunden, so liegt nun zum 150jährigen Jubiläum der Ausbildungsstätte „Thalita Kumi“ und des Jerusalemsvereins eine gemeinsame Festschrift vor. – Absicht der Herausgeber war es, „die Vielfalt der Stimmen zum Klingen zu bringen, die mit den beiden Jubiläen in Verbindung stehen, ob sie es als einen Teil der eigenen Biographie beschreiben oder aus der Distanz eines Forschungsinteresses tun“ (9). Das Ergebnis ist eine Festschrift, deren „Unebenheiten“ in Stil, Länge und Ertrag den positiven Gesamteindruck nicht schmälern. – Die Herausgeber wollen mit 21 Beiträgen „der Geschichte nachgehen, aber auch Gegenwart und Zukunft nicht aus dem Blick verlieren“ (10). Wird bei dem historischen Rückblick überwiegend Bekanntes referiert, erfahren die Leser dort Neues, wo Herausforderungen in Gegenwart und Zukunft erörtert werden. Hier liegen die Stärken der Festschrift, sind die Beiträge facettenreich, differenziert und informativ.

Die Festschrift ist in drei Abschnitte unterteilt. Ein erster Teil analysiert die

historischen „Grundlagen im 19. Jh.“. Während sich A. Carmel auf den christlichen Beitrag zum Wiederaufbau Palästinas konzentriert, beschäftigen sich T. Neubert-Preine unter der Überschrift „Diakonie für das Heilige Land“ mit der Person Theodor Fliedners und F. Foerster mit der Entwicklung des Jerusalemsvereins in den ersten hundert Jahren. Greifen Carmel und Foerster vor allem auf eigene, ältere Veröffentlichungen zurück, bemüht sich Neubert-Preine auch um die Rezeption archivalischer Quellen.

„Thalita Kumi – Geschichte und Gegenwart“ lautet der Titel des zweiten Teils. J. Eisler und R. Felgentreff gehen in ihren Beiträgen auf die für die Kaiserswerther Palästinaarbeit herausragenden Diakonissen Charlotte Pilz, Betha Herz und Najla Moussa Sayegh ein, während V. Raheb, W. Goller und G. Füllkrug-Goller die konzeptionelle pädagogische Einordnung des aktuellen Schulbetriebs untersuchen. Was diesem Teil fehlt, sind Hinweise auf die pädagogische Ausrichtung Kaiserswerther Schularbeit in den vergangenen Jahrzehnten. Mit der Ausbildung von Mädchen, der Einführung der Koedukation und religionsübergreifender Unterrichtsklassen beschriften die Diakonissen in Palästina neue Wege. Dennoch enthält dieser zweite Teil eine gelungene Beschreibung jener Institution, die von Menschen unterschiedlicher Frömmigkeit und kultureller Identität geprägt wurde. Die mit großer Sympathie für die Arbeit der Frauen abgefaßten Beiträge werden ergänzt durch biographische Erinnerungen von S. Farhat-Naser. Sie nähern sich dem bislang kaum erforschten Thema der Missionsarbeit von Frauen an, vermitteln eine differenziertere Wahrnehmung Kaiserswerther Schularbeit und stellen so eine bemerkenswerte sozialgeschichtliche Einordnung der pädagogischen Arbeit in den palästinensischen Kontext dar.

„Der Jerusalemsverein – Geschichte und Gegenwart“ lautet der dritte und umfangreichste Abschnitt. Die Beiträge widmen sich der Vereinsarbeit von der Gründungszeit (F. Foerster) über die Mandatszeit (R. Löffler) bis zum Wiederaufbau nach dem Zweiten Weltkrieg (P. Hoffman). Biographische Skizzen und Erinnerungen (J. Wehrmann und A. Karnatz; D. Haddad), hermeneutische Überlegungen zu einer kontextuellen palästinensischen Theologie (M. Raheb) sowie die Darlegung aktueller Vereinsarbeit (A. Nothnagle; C. Rhein, H.-J. Abromeit) ergänzen den Abschnitt. – Den Herausgebern ist es gelungen, in diesem Sammelband historisch Grundlegendes mit persönlichen Erinnerungen und Programmatischem zusam-

menzuführen. Wer sich über die Entwicklung Kaiserswerther Arbeit im Heiligen Land oder die aktuelle Ausrichtung evangelischer Werke in Palästina informieren möchte, findet in der vorliegenden Festschrift ein informatives Werk.

*Bad Hersfeld*

*Martin Lückhoff*

*Schweda, Torsten: Harburg. Evangelische Kirche in der Urbanisierung. Stadtentwicklung und Kirchengeschichte vom Ausgang des 19. Jhs bis 1937* (Harburger Jahrbuch 20/1997), Hamburg-Harburg (Hamburger Museum für Archäologie und die Geschichte Harburgs) 1997, 447 S., geb., ISSN 0722-6055.

Das Verhältnis von Kirche und Stadt ist in den letzten Jahrzehnten gerade im Blick auf das Mittelalter und die Frühe Neuzeit zum Thema speziellerer, auf einzelne Städte bezogener Untersuchungen geworden. Für das 19. und 20. Jh. wären solche, an der Nahtstelle von Kirchengeschichte und Praktischer Theologie angesiedelten Studien in vermehrter Zahl zu wünschen, zumal das Thema seit dem späten 19. Jh. in der theologischen Reflexion und in der kirchlichen Praxis selbst als drängend empfunden wurde. Die vorliegende Arbeit, eine von dem Praktischen Theologen Wolfgang Grünberg betreute Dissertation, stammt aus dem Umfeld der „Arbeitsstelle Kirche und Stadt“ der Hamburger Theologischen Fakultät. Sie gehört neben Untersuchungen zum Verhältnis von Kirche und Stadt in Hamburg und Berlin (vgl. dazu 28f.) zu den exemplarischen Pionierleistungen für die Zeit der Industrialisierung und dem damit verbundenen neuzeitlichen Urbanisierungsschub.

In der „Vorbemerkung“ und in seiner „Einleitung“ (Kapitel 1) benennt der Vf. das Ziel und die Methode: „Im Vordergrund des Interesses steht in dieser Arbeit die praktisch-theologische Fragestellung nach den strukturellen kirchlichen Handlungsmustern, mit denen die evangelische Kirche auf Veränderungen reagierte, die im weiteren Sinn mit der Urbanisierung im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh. verbunden waren“ (18). Zum Strukturellen gehören die äußere institutionelle Gestalt der Kirche wie ihr inneres, gottesdienstliches Leben oder das Verhältnis von Kirchengemeinden und kirchlichen Vereinen. Der zeitliche Rahmen ergibt sich durch die Vergrößerung Harburgs durch Eingemeindungen im Jahre 1888 wie durch das Ende der politischen Selb-

ständigkeit Harburgs mit dem Groß-Hamburg-Gesetz von 1937 (19f., 34).

Das 2. Kapitel „Stadtentwicklung Harburgs bis 1937“ verdeutlicht die sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Hintergründe einer schnellen Industrialisierung und der damit verbundenen Mobilität und Fluktuation. – Das 3. Kapitel informiert über die in Harburg vorherrschende kirchliche und theologische Tradition im Sinne des evangelisch-lutherischen, obrigkeitlich orientierten Kirchenwesens: „Die Harburger Kirche bis zum 19. Jh.“. – Zum eigentlichen Thema kommt der Vf. im 4. Kapitel: „Kirchliche Strukturen in Harburg am Übergang vom 19. zum 20. Jh.“. Die Harburger Kirche war eingebunden in die Strukturen der Hannoverschen Landeskirche; freikirchliche Gemeinden boten nur am Rande eine Herausforderung. Das in den folgenden Kapiteln immer wieder benannte und von den damaligen Zeitgenossen als Hauptproblem gesehene strukturelle Defizit der Harburger Kirche war das vieler städtischer Gemeinden: Ihre Mitgliederzahl wuchs, aber der als Allheilmittel angesehene Bau von Kirchen und die vermehrte Anstellung von Pastoren und Diakonen konnte nur allmählich in die Tat umgesetzt werden. So wurde erst 1894 eine zweite Kirche in Harburg erbaut. Die vom Vf. herangezogenen Hauptindikatoren für die Probleme der Kirche in der Stadt betreffen den Rückgang des Gottesdienstbesuches und der Nachfrage nach Kasualien (mit Ausnahme der Konfirmation).

Das 5. Kapitel „Die Harburger Kirche in der Urbanisierung bis 1924“ zeigt, wie sich die Probleme um die Zeit des I. Weltkriegs verschärften. Demgegenüber trat kirchlicherseits – mit Ausnahme einer Denkschrift des Pastors Ludwig Sietz – eher Hilflosigkeit zutage. Die Neugründung von Kirchengemeinden und die Anstellung zusätzlicher Pastoren hielt mit dem Bevölkerungszuwachs nicht Schritt. Die Bauprojekte, zuvörderst Kirchen, aber auch Pastorale, banden finanzielle und ideelle Ressourcen, während die Vereinsarbeit auf sich selbst gestellt war und die Errichtung von Gemeindehäusern auf sich warten ließ. Die Kirche begriff sich noch als moralische Anstalt, als sie vom Staat gar nicht mehr als solche missbraucht wurde, und sie führte einen längst verlorenen Kampf gegen den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturwandel.

Im 6. Kapitel zeigt der Vf., wie dieser Kampf auch unter veränderten politischen Bedingungen weitergeführt wurde: „Kirchliches Handeln unter den Herausforderungen des urbanen Wandels

in Harburg bis 1937". Der Kampf gegen die für die kirchlichen Mißstände verantwortlich gemachte Sozialdemokratie demonstrierte die „geistige und strukturelle Unbeweglichkeit der Kirche“ (247). Eine Ausnahme stellte allein der Wilhelmsburger Pastor Johann Gottlieb Cordes dar, der die Kirche aufrief, nicht zur Sekte zu werden und das Leben der Arbeiterschaft kennenzulernen. Der konservative Grundcharakter der kirchlichen Arbeit, orientiert an einem überholten Gesellschaftsbild, machte trotz des Engagements der kirchlichen Vereine einen Aufbruch der Kirche in die Gesellschaft hinein unmöglich. Schon zu Beginn des 20. Jhs gab es Kirchenaustrittswellen, die 1919 und 1928–1932 wieder einsetzten. Auf dieser Grundlage konnte das deutschchristliche Programm, das nach Volkstümlichkeit der Kirche rief, geradezu als modern verstanden werden.

Das 7. Kapitel bietet eine „Bilanz: Kirche in der Urbanisierung“. Hier werden die schon benannten Ergebnisse der einzelnen Kapitel zusammengefaßt. Zusätzlich wird darauf hingewiesen, daß die Distanz der kirchlichen Repräsentanten nicht nur zur Arbeiterschaft, sondern auch zum Bürgertum wuchs – dieser Aspekt hätte durchaus noch vertieft werden können. – Das den lokalen Horizont detaillreich darstellende Buch ist um den Abdruck wichtiger Dokumente und um etliche Tabellen und Statistiken ergänzt; die reichlich dargebotenen Porträts von Pastoren und die Abbildungen von Kirchen haben eher illustrativen Wert.

Auch wenn es nicht um theologische Konzeptionen geht (18), hätte mehr zu dem im späten 19. Jh. viel diskutierten Konzept von Emil Sulze gesagt werden können, der nur einmal kurz in einer Anmerkung erwähnt wird (353). Namen wie Oskar Pank und Ludwig Heitmann, die für die zeitgenössische Einschätzung der kirchlichen Lage wichtig sind, fehlen; Otto Dibelius wird nur mit seinem „Jahrhundert der Kirche“ angeführt (366). Das Exemplarische an der Harburger Entwicklung hätte stärker herausgearbeitet werden können: Die Differenzen im Kirchenbild zwischen Pfarrerschaft und in den Vereinen engagierten Gemeindegliedern etwa waren typisch, dies gilt natürlich auch für das Grundproblem der unüberschaubar gewordenen Kirchengemeinden oder den Ruf nach Seelsorgebezirken. Eher beiläufig berührt der Vf. das Phänomen, daß im Zuge der Industrialisierung und Urbanisierung zwar ein Rückgang der Quantität an Kirchlichkeit, aber auch ein Zuwachs an Qualität zu beobachten war, nämlich in Form der freikirchlichen Ge-

meinschaften (85f.) und auch der Vereine innerhalb der Landeskirche. Die statistischen Zahlen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jhs., die die Frequentierung gottesdienstlicher „Angebote“ der Kirche messen, erfassen – sieht man von der Teilnahme am Abendmahl ab – nicht die Religiosität und die Intensivierung der Partizipation der „Laien“ am Leben der Kirche. Aus dem vom Vf. ausführlich vorgestellten Vereinsleben im Sinne einer „Kirche von unten“ (113) läßt sich also auch eine positive Bilanz ziehen.

Kiel

Klaus Fitschen

Junginger, Horst: *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft*. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches. Stuttgart (Steiner) 1999, 399 S., ISBN 3-515-07432-5.

Dieses Buch Jungingers (= J.s) (eine „leicht veränderte“ phil. Diss. Tübingen 1997) ist nicht nur ein Beitrag zur Geschichte der Universität Tübingen, sondern weit darüber hinausgehend ein ganz bedeutender Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft (= RW). Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf dem Zeitraum ca. 1920–1950 und bildet damit die erste große Untersuchung über die Verstriickungen und die Ideologisierung der RW während der Nazizeit. Damit tritt die Religionswissenschaft in den Kreis jener Wissenschaften ein, die diesen Zeitraum wissenschaftsgeschichtlich aufarbeiten. – Die Arbeit basiert auf intensiven Archivstudien – Akten, Nachlässen, Briefen (Verzeichnis 329/30), – mündlichen Informationen und einer breiten Auswertung der relevanten Literatur (die Bibliographie ist in die Zeit vor 1945 [331–364] und nach 1945 [365–385] sinnvollerweise unterteilt), was das Ganze zu einer wertvollen, wohl fundierten Monographie macht, was im übrigen auch die Vielzahl von Anmerkungen belegt. Darüber hinaus ist, um noch beim Äußeren zu bleiben, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Personen- und Ortsregister beigegeben sowie ein Verzeichnis der Veranstaltungen am religionswissenschaftlichen Seminar in der Zeit von 1921–1948 (319–328).

Die Arbeit gliedert sich in vier ungleiche Abschnitte: I Die Vorgeschichte des Faches bis zu seiner Einrichtung 1922 (11–48); II Die Etablierung der Religionswissenschaft 1933 (49–100); III Die Transformierung des Faches in den Nationalsozialismus

(109–160); IV Völkische Religionswissenschaft (161–297), woran sich eine kurze Zusammenfassung (298–316) anschließt. – J. läßt die Religionswissenschaft mit dem Orientalisten und Indologen Heinrich Ewald (1803–1875) beginnen, der seit 1838 in Tübingen lehrte und 1848 nach einem Zerwürfnis mit C.F. Baur die Universität verließ. Ihm folgte sein Schüler Rudolf Roth (1821–1895) der als Indologe „Allgemeine Religionsgeschichte“ lehrte. Dies geschah in enger Verbindung mit der Philologie und außerhalb der theologischen Fakultät. Diese enge Verbindung der Religionswissenschaft/-geschichte mit der Indologie blieb in Tübingen weit über 1945 hinaus bestehen. Sein Schüler und Nachfolger Richard Garbe (1857–1927) hielt von 1895–1921 vor allem Vorlesungen zur allgemeinen Religionsgeschichte und zur Religionengeschichte Indiens. Garbe ist freilich nicht in der Lage, der Religionswissenschaft ein eigenes Gesicht zu geben, weder methodisch noch institutionell.

Das zweite Kapitel beginnt mit der 1922 erfolgten Institutionalisierung der RW/RG im Zusammenhang mit der von Garbe betriebenen Neuordnung des Orientalischen Seminars, an der J.W. Hauer, der sich als ehemaliger Indienmissionar 1921 bei Garbe für RW habilitiert hatte, indirekt beteiligt war. J. zeichnet nun den weiteren frühen wissenschaftlichen Werdegang Hauers, zeigt dessen enge Verbindung zu Friedrich Heiler und vor allem Rudolf Otto und deren Gemeinsamkeit, Religion aus dem Erlebnis von Religion wissenschaftlich erklären zu wollen (bes. 80ff., 86ff.). Für diesen religionswissenschaftlichen Ansatz wählt J. die Bezeichnung „theologische Religionswissenschaft“ wobei man m.E. aber eher von religiöser Religionswissenschaft sprechen sollte; denn sie ist zutiefst im religiösen Erleben begründet und gerade deshalb liberal und antidogmatisch eher mythisierend und mystifizierend als analytisch-wissenschaftlich. J. sagt mit Recht, daß Hauer seinem Grundanliegen treu bleibt, „nämlich eine auf Schleiermacher zurückgehende neue Verbindung von Wissenschaft und Religion zu schaffen“ (55). Dabei gilt der sogenannte sensus numinis als kategorialer Schlüsselbegriff (90), der vor allem dazu dienen soll, „einen neuen Zugang für eine religionswissenschaftliche Erkenntnistheorie dieses der Pole von Atheismus und kirchlichem Dogmatismus zu gewinnen“ (93). Dieser Ansatz aber führt Hauer schließlich direkt zu seiner völkischen Religionswissenschaft.

Folgerichtig bilden die beiden Kapitel über Hauers Wirken während der NS-

Zeit den Schwerpunkt der Arbeit. Minutiös stellt J. dar, wie sich Hauer auf den verschiedenen Ebenen nicht nur um ein gutes Verhältnis zu den Nationalsozialisten bemüht, sondern auch um deren Anerkennung. Er wird Mitglied in verschiedenen Organisationen, im Mai 1933 schließt er sich bereits Rosenbergs „Kampfbund für deutsche Kultur“ an und im Dezember wird er Mitglied der Hitlerjugend, tritt in die SS ein, wo er es bis zum Hauptsturmführer „bringt“, wird Mitglied des SD (1934) und tritt schließlich 1936 in die NSDAP ein. Während der gesamten Zeit des 3. Reiches nutzt er seine besonderen Beziehungen zum Reichssicherheitshauptamt nicht nur, um hochschulpolitische und personalpolitische Ziele zu erreichen, sondern auch um seine Vision von einer deutschgläubigen Religion durchzusetzen – als eine Art dritte Konfession neben den beiden Kirchen. Auch sein wissenschaftliches Arbeiten in jener Zeit diente fast ausschließlich der Etablierung seiner „arischen Weltanschauung“ auch an den Universitäten, was ihm 1940 mit der Errichtung des Faches „völkische Religionswissenschaft“ gelang. Gegen Ende des Krieges umfaßte das Tübinger „Arische Institut“ vier Abteilungen: Indologie, Religionsgeschichte, arische Weltanschauung und Erforschung des Okkultismus (220ff.). Es ist erschütternd zu lesen, wie weit Hauer sich mit seinem gesamten Denken und wissenschaftlichen Arbeiten in die teils skurrilen Gedankengänge der NS-Ideologie verstrickt, und die von ihm getriebene Religionswissenschaft aufgrund ihrer totalen Ideologisierung zu einer reinen Weltanschauungslehre wird. Dies veranschaulicht auch sein Projekt, einen NS-Weltanschauungsunterricht zu etablieren, für den er die Unterrichtsmaterialien aufbereitete und zwar mit den „Spruchbüchern“ und „Urkunden und Gestalten der germanisch-deutschen Glaubensgeschichte“, die sogar noch gegen Ende des Krieges in Druck gingen und später unter dem Titel „Der deutsche Born“ in Tübingen erschienen (223–233). Hauer hält also auch nach der „Epurierung“, wie die Entnazifizierung in der französischen Zone hieß, an seiner religiös-ideologischen Religionswissenschaft fest, zumal er nur als „Mitläufer“ eingestuft, aber trotz seiner Verschleierungsversuche dennoch in den Ruhestand versetzt wurde (288–298).

Im Anschluß an Hauer behandelt J. noch zwei weitere Vertreter der Religionswissenschaft, die mit Hauer eng zusammenarbeiteten und ähnliche Ansätze und Ziele verfolgten: Otto Huth (249–268) und Hans Enders (268–288).

J. zeigt an dem so erschütternden Beispiel Hauers auch ein generelles Problem der Religionswissenschaft auf, wohin nämlich eine bloß über das Philologische und bloß über das Historische hinausgehende „wesensgemäße“ Bearbeitung der Religionsgeschichte (ver)führen kann. Mit Recht stellt er fest, daß „in einer bedenklichen und sachlich nicht gerechtfertigten Verallgemeinerung ... die Suche nach einer hinter den religiösen Geschichtlichen Tatsachen liegenden Wahrheit zum theoretischen Programm erhoben“ (299) wurde. J. ist weiterhin Recht zu geben, wenn er feststellt: „in der Tat ist ‚Wahrheit‘ als Ergebnis einer religiösen Erfahrung oder göttlichen Offenbarung keine wissenschaftliche Kategorie und in dieser Form für die Religionswissenschaft unbrauchbar“ (299/300). Ein solcher Ansatz ist gerade deshalb so gefährlich, weil letztlich immer die eigene Religiosität, die eigene religiöse Erfahrung, zum Maßstab und Erkenntnisgrund wird, weshalb ich J., wie oben schon gesagt, nicht folgen kann, wenn er diese Richtung als „theologische RW“ charakterisiert. Ich würde eher von einer religiösen Religionswissenschaft sprechen.

Marburg

Rainer Flasche

Norden, Günther van/Faulenbach, Heiner: *Die Entstehung der Evangelischen Kirche im Rheinland in der Nachkriegszeit (1945–1952)* (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 134), Köln (Rheinland-Verlag) 1998, 225 S., geb., ISBN 3-7927-1756-5.

Der Band vereinigt zwei Beiträge, von denen der erste, die von Günther van Norden verfaßte Abhandlung „Die rheinische Provinzialkirche 1945/46“, an eine Tagung von 1995 anknüpft, die den Anfängen der rheinischen und der westfälischen Landeskirche nach dem Zweiten Weltkrieg galt und deren Referate in dem Sammelband von Bernd Hey / Günther van Norden (Hrg.): Kontinuität und Neubeginn. Die rheinische und westfälische Kirche in der Nachkriegszeit 1945–1949 (Bielefeld 1996) vorliegen. Hatte van Norden dort eher knapp über den Neubeginn der rheinischen Provinzialkirche der altpreußischen Kirche berichtet, so bildet der in dem Band von 1996 gedruckte Text jetzt in bearbeiteter und erweiterter Fassung die beiden ersten Kapitel des nunmehr auf zehn Kapitel erweiterten Beitrags. Doch bleibt die Darstellung immer noch auf den Zeitraum von der Bildung der Kirchenleitung April/Mai 1945 bis zur

Provinzialsynode in Velbert September/Oktober 1946 konzentriert. Schon am 6. März 1945 – zwei Monate vor der deutschen Kapitulation, während amerikanische Truppen vor Düsseldorf standen – begannen die Verhandlungen über die Bildung einer neuen Kirchenleitung für das evangelische Rheinland mit einem Gespräch zwischen Joachim Beckmann und Helmut Rößler. van Norden arbeitet heraus, daß die Initiative zum Neubeginn im Rheinland nicht, einer verbreiteten und ihm zu folge auf Johannes Schlingensiepen zurückgehenden Vorstellung entsprechend, von der Bekennenden Kirche ausging, sondern „von der Seite [...], die am stärksten diskreditiert war“ (9), nämlich vom Konsistorium, genauer von Konsistorialrat Rößler. Er fragt: „Warum ließ Beckmann sich darauf ein? Warum bestand er nicht mit seinen Kollegen im Rheinischen Rat darauf, den Anspruch [der zweiten Reichsbekenntnissynode] von Dahlem [1934], Kirchenleitung für die ganze rheinische Kirche zu sein, nunmehr zu realisieren?“ (9). Die Antwort lautet: „Weil er realistisch einschätzte, daß die Mehrheit der rheinischen Gemeinden mit ihren Pfarrern dem rheinischen Rat auf diesem Wege jetzt ebenso wenig folgen würde wie in den vergangenen Jahren, daß darum in der neuen Kirchenleitung die Frontverbreiterung stattfinden müsse, die man bisher so vehement bekämpft hatte, und daß eine möglichst umfassende Rechtskontinuität bewahrt werden müsse“ (10). Rößler, der hier anstelle des Konsistorialpräsidenten Dr. Koch tätig wurde, berief sich auf die ihm nach eigener Darstellung im September 1944 vom juristischen Vizepräsidenten im Berliner Evangelischen Oberkirchenrat, Heinrich Evers, für den Fall der Besetzung des Rheinlands durch Truppen der Kriegsgegner des Deutschen Reiches mündlich übertragene Leitung des rheinischen Provinzialkonsistoriums. Am 4. Mai 1945 legte Beckmann seinen Entwurf einer Vereinbarung „zur Wiederherstellung einer bekanntschaftsgebundenen Ordnung und Leitung der Evangelischen Kirche im Rheinland“ vor, in der die heutige Bezeichnung der rheinischen Landeskirche zum erstenmal gebraucht wurde. van Norden geht ausführlich auf die Denkschrift des Essener Pfarrers Heinrich Held „Zur Lage der Rheinischen Kirche“ vom 5. Mai 1945 ein, der sich vom Entwurf Beckmanns deutlich unterschied. Held widersprach dem Zusammengehen mit dem Konsistorium und sah die Bildung der rheinischen Kirchenleitung aus der Evangelischen Bekenntnissynode im Rheinland vor – „Das war Dahlem 1945.“

(15) –, machte dann aber die Einschränkung, daß die Kirchenleitung „im Einvernehmen mit dem Provinzialkirchenrat von 1932“ (15) gebildet werden sollte. „Mit dieser Denkschrift war das Kunststück vorgezeichnet, auf der einen Seite den Leitungsanspruch der BK zu realisieren, wie Dahlem ihn vorgegeben hatte, und auf der anderen Seite die breite Mehrheit des kirchlichen Personals in den Pfarrämtern und Gemeinden zu gewinnen, die den Weg der BK bisher nicht mitgegangen war“ (15). Der 7. Mai 1945 brachte die grundsätzliche Übereinkunft über die Bildung der Übergangskirchenleitung, bestehend aus sieben Mitgliedern, darunter drei von der BK, nämlich Beckmann, Held und Schlingensiepen, unter dem Vorsitz eines Vertreters der BK. „Dieser Beschuß vom 7. Mai 1945 bedeutete zwar nicht einen Sieg der Bekennende Kirche in dem Sinne Helds, daß die Leitung der Rheinischen Kirche von der Bekennissynode gebildet werden sollte, aber die Herstellung eines starken Gewichts der Bekennenden Kirche“ (16f.). Damit war die neue Kirchenleitung gebildet. „Sie war ein Kompromißgebilde, eine Koalition. Die BK-Kräfte hatten nicht entschieden, trotz des Eingreifens Hels, auf Dahlem bestanden: Es war nicht die Kirchenleitung der Bekennenden Kirche für die Rheinprovinz durchgesetzt worden“ (19).

Van Norden geht – um ein Beispiel aus seiner sehr viel mehr wichtige Einzelaspekte umfassenden Darstellung herauszugreifen – ausführlich auf die von der rheinischen gemeinsam mit der westfälischen Kirche erarbeitete Presbyterwahlordnung ein. Hier standen aufgrund der Erfahrungen mit den Kirchenwahlen von 1933 zwei Konzepte zur Debatte: Beschränkung des Wahlrechts auf die sog. Kerngemeinde oder Selbstergänzung des Presbyterium durch Kooperation. Die Provinialsynode in Velbert vom September 1946 entschied zugunsten des Wahlrechts der Kerngemeinde; erst die rheinische Presbyterwahlordnung von 1967 führte das Wahlrecht aller erwachsenen, konfirmierten Gemeindemitglieder ein. Interessant ist auch – ein zweites Beispiel – die konfessionelle Frage. Die Separation der rheinischen Provinzialkirche von der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (APU) bedeutete, trotz konfessioneller Verselbständigungsbestrebungen wohl zuerst auf lutherischer Seite, nicht Aufgabe der Union. Vielmehr verteidigte die Provinialsynode im September 1946, der mehrheitlichen Willensäußerung der Gemeinden entsprechend, die Kirchengemeinschaft zwischen Luther-

anern, Reformierten und Uniten und die Gemeinsamkeit von *Unio* und *Confessio*.

Im zweiten Teil des Bandes behandelt Heiner Faulenbach das Thema „Neuanfänge in der Evangelischen Kirche im Rheinland 1945 bis 1952“, deckt also einerseits denselben Zeitraum ab wie van Norden, geht aber andererseits darüber hinaus bis zur Konstitution der 45. Rheinischen Provinialsynode von 1948 als „Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland“, womit die Übergangszeit des Notkirchenregiments endete, bis zum Kirchenleitungsgesetz von 1948 und bis zur Kirchenordnung von 1952. Mit der Kirchenordnung von 1952 kam, so Faulenbach, „das bruderrätlich-kirchliche Handeln ab 1933 [...] mit der Reinigung von all den Elementen in den Kirchenordnungen von 1835 und 1923, die bruderrätlichem Leitungs-, Theologie- wie Kirchenanspruch nicht genügten, [...] ans Ziel“ (223). Stärker als van Norden betont Faulenbach die Rolle der BK: „Ab Mai 1945 übernahm der dahlematisch orientierte Bruderrat in Verbindung mit allen, Rechtskontinuität sichernden Institutionsrepräsentanten dominierend die Leitung der Provinzialkirche. [...] Im Rheinland erhielt der Bruderrat auf dem geschilderten, ausgehandelten Weg die kirchliche Macht, sodaß man darin keine ‚Machtergreifung‘ sehen konnte, wiewgleich es sich dennoch faktisch darum handelt. Der Bruderrat sicherte seine neue Stellung durch den Einbezug von verfassungsmäßigen Kontinuitätsträgern ab“ (160f.).

Man hätte dem Band das leider fehlende Register gewünscht. Mit dem eingangs erwähnten Tagungsband von 1996, mit der Habilitationsschrift von Jürgen Kampmann („Von der altpreußischen Provinzial- zur westfälischen Landeskirche 1945–1953. Die Verselbständigung und Neuordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen“, Bielfeld 1998) und mit den ebenfalls von Kampmann verfaßten Abschnitten „Neuorientierung nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges“ (561–603) und „Äußere und innere Probleme der Nachkriegszeit“ (604–649) im dritten Band der von J. F. Gerhard Goeters + Joachim Rogge + herausgegebenen „Geschichte der Evangelischen Kirche der Union“ von 1999 können die Lösung der beiden westlichen Kirchenprovinzen aus der altpreußischen Kirche und die Entstehung sowie die erste Zeit der „Evangelischen Kirche im Rheinland“ und der „Evangelischen Kirche von Westfalen“ als gut erforscht bezeichnet werden.

Köln

Harm Klutting

*Engelbrecht, Sebastian: Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsen 1971–1989 (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 6), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2000, 381 S., geb., ISBN 3-374-01798-3.*

Anfang der 1990er Jahre spaltete die protestantische Öffentlichkeit eine heftige Debatte über die Frage: War die kirchliche DDR-Vergangenheit eine Geschichte der Anpassung oder der Opposition? Der Streit hat sich inzwischen gelegt, Fragen und Antworten wurden differenzierter.

Zurück blieb aber in kirchlichen Kreisen Ostdeutschlands ein mitunter stark ausgeprägtes Misstrauen gegenüber westdeutschen Zeithistorikern. Nur vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass der Autor der Studie über kirchenleitendes Handeln in der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsen während der 70er und 80er Jahre sich unter einem gewissen Rechtfertigungzwang sieht. So verspricht der Klappentext, E. versuche, „mit fairen Mitteln Geschichte nachzuzeichnen“, und im Vorwort bemüht sich der Autor nachzuweisen, dass er trotz seiner Westberliner Herkunft und damit als „Outsider“ über die jüngste Geschichte der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsen schreiben könne. Er kann es, so lässt sich nach der Lektüre sagen, denn er hält sich an die Regeln wissenschaftlichen Arbeitens – die einzigen Kriterien, die bei einer wissenschaftlichen Monographie zählen sollten.

Die bei der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig eingereichte Dissertation untersucht am Beispiel der mitgliederstärksten Landeskirche die Qualität kirchenleitenden Handelns unter den spezifischen Bedingungen der DDR. Im Besonderen interessiert sich E. für die kirchliche Kommunikationsfähigkeit in politischen Fragen. Denn dort war die Spannung zwischen staatlichem Druck und den Erwartungen von Kirchenmitgliedern an die kirchenleitenden Instanzen nach alternativem Handeln und demokratisch-partizipatorischen Formen der Kommunikation am größten. E.s Untersuchung basiert vornehmlich auf Quellen aus dem Landeskirchenarchiv des Ev.-Luth. Landeskirchenamtes Sachsen, die ihm unter Verzicht auf die Einhaltung der Akten-Verschlussfrist in begrenztem Umfang zugänglich gemacht wurden. Ergänzend sichtete er Quellenmaterial im „Archiv Bürgerbewegung e.V.“ in Leipzig sowie Akten in staatlichen Archiven und führte mehrere Zeitzeugengespräche. Die Fokussierung auf Quellen kirchlicher Provenienz ist angesichts des Erkenntnisinter-

esses des Autors richtig. Dennoch hätte E. auf Einsicht in die Unterlagen des Staatsicherheitsdienstes bei der Bundesbeauftragten nicht gänzlich verzichten sollen. Denn am Rande geht er in seiner Darstellung ja doch auf den Einfluss des MfS auf die kircheninternen Kommunikationsprozesse ein. Die Durchsicht der Akten bei der Bundesbeauftragten hätten hier genaueres Aufschlüsse geben können über die Wege und den Erfolg solcher Einflussnahme. Durch das bewusste Ignorieren der Quellen geheimpolizeilicher Provienz aber bleibt beim Leser ein gewisses Unbehagen zurück.

E. interessiert die Spannung zwischen theologischem Ideal und kirchlicher Realität und so schickt er seinen historischen Praxisbeispielen eine theologische und soziologische Orientierung über kirchenleitendes Handeln in der „Kommunikationsgemeinschaft Kirche“ voraus. Als ideal beschreibt er eine Kirchenleitung, die im Netzwerk der episkopalen, presbyterianen und kongregationalen Leitungsform funktioniert. In einem weiteren hinführenden Kapitel charakterisiert der Autor das theologische Selbstverständnis der kirchenleitenden Handelnden im Hinblick auf die politische Verantwortung der Kirche. Dabei geht er besonders auf die Theorie von Landesbischof Johannes Hempel über das „begrenzte politische Mandat der Kirche“ ein. Als weiteren Bedingungsfaktor kirchenleitenden Handels beleuchtet er dessen kirchliche und außerkirchliche Rahmenbedingungen. Er zeigt auf, dass die innerkirchlichen Handlungsspielräume durch die Kräfteverteilung in den landeskirchlichen Leitungsgremien begrenzt, durch die theologischen und juristischen Reformen der 1960er und 1970er Jahre neu geklärt, von kirchlichen Gruppen mitbestimmt und durch die Mittel der innerkirchlichen Information und Kommunikation teils mehr teils weniger nachvollziehbar gemacht wurden. Das entscheidende Element für die Begrenzung oder Öffnung politischer Handlungsspielräume durch außerkirchliche Faktoren waren die Gespräche zwischen Kirchenvertretern und staatlichen Stellen. Im Hauptkapitel der Studie behandelt E. fünf Fallbeispiele aus den Jahren 1971 bis 1989, die in je spezifischer Weise die Problematik kirchenleitenden Handelns in politischen Konfliktfällen veranschaulichen. Am Beispiel der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Jugendweihe und Konfirmation werden plebisitzäre Formen gemeindlicher Teilhabe an synodalen Entscheidungsprozessen dargestellt. Hier waren es die Gemeinden, die 1976 mehrheitlich gegen die Kirchenzucht vo-

tierten. Im Abschnitt über die sächsischen Reaktionen auf den Vortrag Hans Joachim Fränkels am 8. November 1973 in der Dresdner Annenkirche, in dem der Görlitzer Bischof die Kirche zu kritischer Stellungnahme zu politischen Fragen aufgefordert hatte, wird gezeigt, wie staatliche Repression und innerkirchliche Selbstdisziplinierung die Herstellung der unzensierten Öffentlichkeit einer kirchlichen Veranstaltung verhinderten. Als drittes Fallbeispiel wählte E. den Konflikt um den Aufnäher „Schwerter zu Pflugscharen“ in den Jahren 1981 / 82, der in Sachsen seine Wurzeln hatte und mit besonderer Intensität geführt wurde. Landesbischof Hempel und der Landeskirchenamtspräsident Kurt Domsch waren dabei zunächst die kirchenamtlichen Motoren, später angesichts staatlicher Androhung von Konsequenzen die Bremsen der Aufnäher-Aktion. Die eigentlichen Träger der kirchlichen Initiative, die Jugendlichen, wurden so zu bloßen Objekten staatlicher und kirchlicher Entscheidungen, was ihr Vertrauen in die kirchliche Demokratie erschütterte. Am Beispiel des Friedensforums in der Dresdner Kreuzkirche am 13. Februar 1982 zeigt der Autor, wie die kirchlichen Leitungsinstanzen den Spagat zwischen der kirchennahen Friedensbewegung und den Interessen der staatlichen Verhandlungspartner versuchten. Aus dem kirchlichen Selbstverständnis heraus, Schutzinstanz für eine pazifistisch orientierte junge Generation zu sein, fand die „Verkirchlichung“ und Mäßigung einer zunächst institutionsfrei gedachten Friedensinitiative statt. Da sich das kirchliche Schutzzinteresse mit dem Sicherheits- und Ordnungsinteresse des Staates traf, kam es dabei zu einem „agreement ohne gleichen“ zwischen Staat, Partei und Kirche (314). Dennoch bot das Friedensforum zu Beginn der 80er Jahre die seltene Möglichkeit zu Information und Dialog zwischen kirchlicher „Spitze“ und „Basis“. Als fünftes Fallbeispiel beschreibt E. die Entstehung der alternativen innerkirchlichen Kommunikationskultur in den 80er Jahren. Er beleuchtet die Aktivitäten des Pfarrers Christoph Wonneberger, die Friedensgebete in Leipzig sowie Untergrundspublikationen, die auf kirchlichen Vielfältigungsapparaten hergestellt wurden. Ermöglicht und gesichert wurde diese alternative Öffentlichkeitsarbeit durch die Einbindung in kirchliche Organisationsformen und Räume sowie durch

die kirchliche Verteidigung in Gesprächen mit Staatsvertretern. Kirchenleitende Instanzen beteiligten sich indes auch an deren Reglementierung und Einschränkung.

Am Ende des Buches zieht E. anhand seiner theologischen Ausgangsposition ein Resümee. Er erkennt in der realen Kommunikationsgemeinschaft der sächsischen Landeskirche Elemente und Ansätze von kirchenleitendem Handeln einer idealen Kommunikationsgemeinschaft: Dazu gehört die synodale Leitungsform; die unter dem Synodalpräsidenten Johannes Cieslak eine Aufwertung erfuhr. Das durch Hempel repräsentierte episkopale Element der Kirchenleitung stand für die Verwirklichung von Mündigkeit und Partizipation. Die Initiativen kirchlicher bzw. unter dem Dach der Kirche agierender Gruppen sowie Gemeinden bildeten zunehmend ein kommunikatives Element der Kirchenleitung aus. Landesbischof, Landeskirchenamt, Kirchenleitung und Landessynode trugen die Initiativen der „Basis“ mit bzw. tolerierten sie zumindest weitgehend. Insgesamt schränkten aber alle vier in der Verfassung legitimierten Leitungsinstanzen aus verschiedenen Gründen und auf unterschiedliche Weise die Partizipation der „Basis“ und die Öffentlichkeit des Leitungshandelns auch ein. Das kirchenleitende Handeln im Gegenüber zum Staat charakterisiert E. als ambivalent. So mutig das Vorgehen der offiziellen Leitungsorgane auch gewesen sei, die „Erfolge waren keine Triumphe widerständiger Heroen, vielmehr die Ergebnisse einer Diplomatie der kleinen Schritte, zumeist erkauft durch Zugeständnisse oder zumindest von ihnen begleitet“. Auch bleibt für den Autor die Frage offen, warum die Kirchenvertreter Mitte der 80er Jahre, als ihr Handlungsspielraum wuchs, ihre gestärkte Position nicht durch ein offensiveres Auftreten gegenüber den staatlichen Stellen und den aktiven Ausbau einer politisch wirksamen innerkirchlichen Kommunikationskultur nutzten. Bei aller berechtigten Kritik honoriert E. jedoch am Ende auch die Leistung der Kirchenleitung: Sie ermöglichte angesichts einer politisch homogenisierten Gesellschaft und zensierte öffentlichen Kommunikation in der DDR einen freien Diskurs ihrer Glieder, an dem auch Nichtmitglieder teilnehmen konnten.

München

Claudia Lepp

# Wilhelm Schneemelcher

( 21. August 1914 – 6. August 2003

Am 6. August 2003 verstarb im Alter von 88 Jahren der emeritierte Professor der Theologie D. Dr.h.c. Wilhelm Schneemelcher. Er hat von 1951 bis 1966 den Rezensionsteil dieser Zeitschrift betreut und gehörte von 1966 bis 1997 zu ihren Mitherausgebern.

Wilhelm Schneemelcher ist am 21. August 1914 als Sohn des im Evangelisch-Sozialen Kongress engagierten Pfarrers und Harnackschülers Wilhelm Schneemelcher (1872–1928) in Berlin geboren. Sein eigenes theologisches Studium an der Berliner Universität 1933–1938 war nachhaltig durch den Einfluss von Hans Lietzmann (1875–1942) bestimmt. Als dessen Schüler wurde er 1940 zum Lizenziaten der Theologie promoviert. 1938 nahm er als Hilfskraft bei der Kommission für spätantike Religionsgeschichte („Kirchenväterkommission“) der Preußischen Akademie der Wissenschaften eine wissenschaftliche Tätigkeit auf. Die Zeitverhältnisse versagten ihm jedoch eine gradlinige Fortführung dieser Arbeit. Nach dem Zweiten Weltkrieg trat er zunächst im Ausbildungsdienst und dann als Pastor in den Dienst der Hannoverschen Landeskirche, übernahm zugleich aber schon 1946 einen Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen. Dort konnte er sich 1949 für das Fach Kirchengeschichte habilitieren und wurde 1953 zum außerplanmäßigen Professor ernannt. Im Folgejahr wurde er als ordentlicher Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte in die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn berufen. Das Gesicht dieser Fakultät hat er bis zu seiner Emeritierung 1979 mitgeprägt. Einer zwischenzeitlichen Berufung an eine andere Universität ist er nicht gefolgt. 1954 wurde ihm die theologische Ehrendoktorwürde der Universität Göttingen und 1966 die Ehrendoktorwürde der Universität Straßburg verliehen. 1968/69 – dem Jahr des 150. Gründungsjubiläums der Universität – war er Rektor der Universität Bonn. 1973 wurde er in die Rheinisch-Westfälische (heute: Nordrhein-Westfälische) Akademie der Wissenschaften berufen.

Der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Arbeit Schneemelchers von seiner im Krieg verloren gegangenen Dissertation über ein Thema der frühchristlichen Liturgiegeschichte bis zu einer Darstellung der Geschichte des Urchristentums aus der Feder des Emeritus war die alte Kirchengeschichte und insbesondere die Patristik. Als kennzeichnend für seinen theologischen Stil mag dabei seine Göttinger Antrittsvorlesung „Athanasius von Alexandrien als Theologe und Kirchenpolitiker“ gelten (ZNW 43 [1950/51] 242–256). Sie

betont die Eigendynamik der theologischen Motive in der Entwicklungsgeschichte des altkirchlichen Dogmas gegenüber einer Übergewichtung der politischen und kirchenpolitischen Faktoren. Auf der anderen Seite hat Schneemelcher aber auch die extreme Alternative einer Verengung der Kirchengeschichte auf Theologiegeschichte vermieden. In besonderem Maß verbindet sich sein Name mit der Arbeit an den neutestamentlichen Apokryphen. Noch von Edgar Hennecke (1865–1952) selbst übernahm er die Aufgabe einer Neubearbeitung von dessen Sammlung „Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung“. Er hat sie konzeptionell zu einem viel genutzten fachwissenschaftlichen Hand- und Arbeitsbuch um- und ausgestaltet, das auch eine englische Übersetzung erfahren hat. Schneemelchers Beschäftigung mit den kirchenhistorischen Fragen des konstantinischen Jahrhunderts weckte sein Interesse an der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Es spiegelt sich unter anderem in seiner Beteiligung an der Herausgabe des Evangelischen Staatslexikons. Seine Kritik am Schlagwort eines konstantinischen Zeitalters beruht auf einem grundsätzlichen Einspruch gegenüber einer Abfallstheorie als metahistorischem Zugang zur Kirchengeschichte.

Schneemelcher hat sein besonderes Arbeitsgebiet nicht nur durch eigene Sachbeiträge, sondern auch durch eine rege wissenschaftsorganisatorische Tätigkeit gefördert. Er hat bei der 1961/2 erfolgten Einrichtung der von den deutschen Akademien der Wissenschaften getragenen Patristischen Kommission mitgewirkt und war in Kontakt mit der EKD intensiv an der Vorbereitung der Gründung des Patriarchalischen Instituts für Patristische Studien in Vlatadon (Thessaloniki) beteiligt, das 1966 errichtet wurde und 1968 seine Arbeit aufnahm. Dabei lag ihm zugleich daran, die aktuelle ökumenische Bedeutung der patristischen Arbeit für den Dialog mit den Orthodoxen Kirchen geltend zu machen. Ihm hat er in enger Fühlung mit dem Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique in Chambesy bei Genf während der siebziger und achtziger Jahren eine Reihe eigener Beiträge gewidmet. Zudem ist sein wissenschaftsorganisatorisches und -politisches Engagement stets auch über die Grenzen des eigenen Arbeitsbereichs hinausgegangen. Eine äußere Anerkennung hat es 1976 mit der Verleihung des Großen Verdienstkreuzes und 1984 mit der des Großen Verdienstkreuzes mit Stern des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland gefunden. Als der ehemalige Deutsche Evangelische Theologentag nach 1960 nicht mehr als gesamtdeutsche Einrichtung fortgeführt werden konnte, hat er sich als Präsident des Evangelisch-Theologischen Fakultätentages erfolgreich um dessen Umwandlung in einen erstmals 1963 in Wien stattfindenden Europäischen Theologentag bemüht, den Vorläufer des 1974 eingerichteten, von der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie getragenen Europäischen Theologenkongresses. Von 1963 bis 1967 war er Mitglied des Wissenschaftsrates, 1978–1981 Sekretär der geisteswissenschaftlichen Klasse und 1982–1985 Präsident der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. 1986–1995 war er als Vertreter der EKD Mitglied des Arbeitskreises gesellschaftlicher Gruppen der Stiftung des Hauses der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland und führte zugleich dessen Vorsitz.

Knut Schäferdiek

# UNTERSUCHUNGEN

## Überlegungen zur Katalogisierung von Sermoneshandschriften anhand des Bestandes der Universitätsbibliothek Leipzig<sup>1</sup>

von Anette Löffler

Seit 1960 finanziert die Deutsche Forschungsgemeinschaft Projekte im Rahmen der Katalogisierung abendländischer Handschriften in Deutschland, die einen besonderen Schwerpunkt in der Bearbeitung der mittelalterlichen Texthandschriften aufweisen<sup>2</sup>. Im Laufe der Jahre bildete sich hier eine Grundlagenerschließung auf hohem, international anerkanntem Niveau heraus. Wer einen Blick in die dabei entstandenen rund 100 Handschriftenkataloge wirft, wird außerdem schnell das außerordentlich breite Spektrum bemerken, das sie umfassen. Als Erschließungsgrundlage dienen die vom Unterausschuss für Handschriftenkatalogisierung herausgegebenen Richtlinien, deren Erscheinen in fünfter Auflage zeigt, wie aktuell sie sind<sup>3</sup>.

Ein Handschriftenkatalog umfasst je nach Bearbeitungszeitraum unterschiedlich viele Codices. Grundsätzlich existiert eine Signaturenfolge von 60–200 Handschriften, die bislang am Ende jeweils einen gedruckten Katalog ergaben. Diese Signaturenfolge stellt allerdings oft das Produkt einer gewissen Zufälligkeit dar. Natürlich gibt es eine ganze Reihe von Handschriftenkatalogen, welche fast geschlossene Klosterbestände beinhalten, etwa der Münchener Katalog zu St. Emmeram oder der des Franziskanerklosters Lüneburg<sup>4</sup>, die

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Werkstattberichtes, den ich bei dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) angeregten Workshop an der Universitätsbibliothek Leipzig im Januar 2002 zu dieser Thematik gehalten habe.

<sup>2</sup> Siehe <http://www.dfg.de/foerder/biblio/handschrift/projekte.html>.

<sup>3</sup> Richtlinien Handschriftenkatalogisierung des DFG-Unterausschusses für Handschriftenkatalogisierung, Bonn 41992. Den deutschen Richtlinien vergleichbar: Richtlinien und Terminologie für die Handschriftenbeschreibung. Die Beschreibung mittelalterlicher Handschriften, in: Bibliothekswesen und Forschung. Festgabe für Otto Mazal (Studien zur Bibliotheksgeschichte, hrsg. von Wolfgang Milde), Graz 1982, 12–24.

<sup>4</sup> Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München, Teil 4.2: Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg, beschrieben von Elisabeth Wunderle, Wiesbaden 1995. Handschriften der Ratsbücherei Lüneburg, II: Die theologischen Handschriften, 1: Folioreihe, bearbeitet von Irmgard Fischer, Wiesbaden 1972.

meisten Bestände sind jedoch weniger homogen. Hier hängt es im Wesentlichen von der Einschätzbarkeit der Bestände und der entsprechenden Erfahrung des Einschätzenden ab, wo und wie die Bearbeitungsgrenzen gezogen werden. Handschriftenabteilungen, in denen schon seit längerem katalogisiert wird, wo bereits viele Vorarbeiten bspw. zu Provenienzen, Einzelstempel, Wasserzeichen etc. geleistet wurden, können hier gewisse Forschungstraditionen ausnutzen. Zu denken wäre in diesem Zusammenhang etwa an die Abteilungen in Berlin, Darmstadt, Frankfurt, Hamburg, Köln, München, Stuttgart oder Würzburg<sup>5</sup>. In einigen dieser genannten Bestände sind die Codices nach Provenienzen vorsortiert, bspw. in Frankfurt oder Würzburg. Andere sind nach Formaten aufgestellt, bspw. in Augsburg oder Berlin, wieder andere besitzen eine mal mehr, mal weniger exakte Aufteilung nach inhaltlichen Gesichtspunkten, wie z. B. Stuttgart – oder Leipzig.

Die ‚moderne‘ Handschriftenkatalogisierung beginnt in Leipzig nach der Wende. Bereits aus den 1900er bzw. 20er Jahren existieren jedoch die beiden Kataloge von Rudolf Helssig, der die theologischen Handschriften der Signaturengruppe Ms 1–500 sowie die juristischen Handschriften Ms 870–1113, Letztere mit Lücken, beschrieben hatte<sup>6</sup>. Beide Kataloge sind 1995 und 1996 in einem Nachdruck, die theologischen leider immer noch ohne Register, erschienen. Zwischen den beiden Katalogen von Helssig klaffte eine große Lücke, von den nach Numerus currens folgenden Codices ganz zu schweigen, denn die UBL besitzt rund 1700 mittelalterliche Handschriften. In diese 1700 Codices integriert sind die deutschsprachigen Handschriften, die seit wenigen Jahren als Katalog greifbar sind<sup>7</sup>.

Ein kurzer Blick auf den Leipziger Bestandsaufbau zeigt Folgendes: Die Handschriften Ms 1–869 beinhalten den großen Block der theologischen Handschriften, gefolgt von jeweils weitgehend kompakten Blöcken der juristischen, medizinischen und naturwissenschaftlichen, philologischen und historischen, philosophischen und astronomischen Handschriften<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> In der Universitätsbibliothek Würzburg ist die von der DFG unterstützte Handschriftenkatalogisierung von Eigenbeständen vorerst abgeschlossen, ebenso in der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt, der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt und der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg.

<sup>6</sup> Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek Leipzig, Abt. IV: Die lateinischen und deutschen Handschriften, Bd. I: Die theologischen Handschriften, Teil 1 (Ms 1–500), beschrieben von Rudolf Helssig, Leipzig 1926; Abt. VI: Die lateinischen und deutschen Handschriften, Bd. 3: Die juristischen Handschriften, beschrieben von Rudolf Helssig, Leipzig 1905.

<sup>7</sup> Verzeichnis der deutschen mittelalterlichen Handschriften in der Universitätsbibliothek Leipzig, bearbeitet von Franzjosef Pensel, zum Druck gebracht von Irene Stahl (Deutsche Texte des Mittelalters Bd. 70; Verzeichnis altdeutscher Handschriften Bd. 3), Berlin 1998.

<sup>8</sup> Ganz am Ende des Bestandes befindet sich noch eine kleinere Gruppe theologischer Handschriften. Eine Bestandsübersicht bei Gerhard Karpp, Geschichte, Bestand und Erschließung der Sondersammlungen in der Universitätsbibliothek Leipzig, Vortrag gehalten auf der DFG-Handschriftenbearbeitertagung 1999 in Leipzig, vgl. <http://www.dfg.de/foerder/biblio/handschriften/karpp.html>.

Wie bereits erwähnt, liegen die ersten 500 Codices in dem Helssig'schen Katalog vor, vor kurzem erst, nämlich 1999, ist der Folgeband von Peter Burkhardt mit Ms 501–625 erschienen<sup>9</sup>. Danach werden zwei weitere Kataloge mit der Signaturenfolge Ms 626–750 sowie Ms 751–869 folgen und diese Lücke füllen<sup>10</sup>.

Innerhalb der Leipziger theologischen Handschriften ist ebenfalls eine gewisse Grüppchenbildung zu erkennen. Am Anfang des Bestandes sind es vor allem Bibeln und Psalterien, gefolgt von Handschriften der Kirchenväter, Sammelhandschriften, Homiliaren und Sermoneshandschriften, Liturgica und Viten. Wie kommt diese Aufstellung zustande?

Mit der Säkularisation in Sachsen in den Jahren 1541–1543 wurden die Bibliotheken der Leipziger Klöster und der Klöster des Umlandes aufgelöst<sup>11</sup>. Es ist im Wesentlichen ein Verdienst des damaligen Rektors der Universität Kaspar Borner, dass ein Großteil dieser Bestände in die damals noch recht junge Universität überführt wurden, wo sie auf Pulten ausgelegt und mit Ketten gesichert wurden. Der Bibliothekar und Bibliotheksdirektor Johann Friedrich (1563–1629) ließ dann 1601 wahrscheinlich alle Bücher, also Handschriften und Drucke nach Fächern ordnen und mit Signaturen versehen<sup>12</sup>. In der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts nahm Hermann Leyser die heutige Aufstellung vor. Er versuchte, eine grobe chronologische Ordnung nach Autoren einzuführen, zumindest was die theologischen Codices betraf.

Der von mir zu bearbeitende Bestand Ms 626–750 beginnt infolgedessen inmitten der Sammelhandschriften, um dann relativ schnell über Homiliare bei den Predigten zu enden. Innerhalb dieser Sermonenreihen wurden die Codices in einer recht weitgefassten zeitlichen Reihenfolge aufgestellt, so sind die Papierhandschriften überwiegend in den höheren Signaturengruppen zu finden, während Pergamenthandschriften eher am Anfang der Sermonarien erscheinen. Keine Rücksicht genommen wurde bei dieser Aufstellung auf Formate oder Provenienzen, d.h. die Handschriften des Dominikaner- und Franziskanerklosters in Leipzig sowie der Leipziger Augustiner-Chorherren sind vermischt mit den Beständen der Pegauer Benediktiner, der Altzeller Zisterzienser, der Pirnaer Dominikaner, der Chemnitzer Benediktiner, der Petersberger Augustiner-Chorherren sowie der beiden Fürstenkollegien<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek Leipzig, Abt. V: Die lateinischen und deutschen Handschriften, Bd. 2: Die theologischen Handschriften, Teil 1 (Ms 501–625), beschrieben von Peter Burkhardt, Wiesbaden 1999.

<sup>10</sup> Abt. V: Die lateinischen und deutschen Handschriften, Bd. 2: Die theologischen Handschriften, Teil 2 (Ms 626–750), beschrieben von Anette Löffler (Manuskript abgeschlossen); Abt. V: Die lateinischen und deutschen Handschriften, Bd. 2: Die theologischen Handschriften, Teil 3 (Ms 751–869), beschrieben von Monika Linder (in Bearbeitung).

<sup>11</sup> Christian Alschner, Die Säkularisation der Klosterbibliotheken im albertinischen Sachsen, Diss. Leipzig 1969.

<sup>12</sup> Gerhard Loh, Geschichte der Universitätsbibliothek Leipzig von 1543 bis 1832. Ein Abriss (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 95), Leipzig 1987, bes. 11–13 und 28–30.

<sup>13</sup> Von fast allen dieser genannten Bestände existieren Bücherverzeichnisse aus dem frühen 16. Jahrhundert sowie Sequestrationslisten aus der Mitte des 16. Jahrhunderts.

## Die Stellung von Sermones in Forschung und Sekundärliteratur

Wer die Präsenz von Sermones im alltäglichen Leben hinterfragt, wird als Erstes auf die von Johann Baptist Schneyer in einem mehrbändigen Repertorium aufgeführten Prediger und den ihnen zugewiesenen Sammlungen von Einzelpredigten stoßen, die sicherlich nicht vollständig sind. Tausende von Sermones für verschiedene Tage, verschiedene Anlässe, unterschiedliche Orden, Temporale- und Sanktoralezyklen, Fastenpredigten, Communepräventionen, Epistel- und Evangeliensermones<sup>14</sup>.

Im Gegensatz zu den deutschsprachigen Predigten, welche auch in den Beständen der UBL greifbar sind, und wo in den letzten Jahren umfangreiche Forschungen betrieben wurden, findet die Forschung zu lateinischen Sermones überwiegend im Ausland statt<sup>15</sup>. Dabei sind die Voraussetzungen, zumindest was Quellenmenge und -zugänglichkeit angeht, in hiesigen Bibliotheken und Archiven ausgesprochen gut. Das jüngst erschienene Handbuch von Beverly Maine Kienzle zeigt in seiner umfangreichen Bibliografie zu den einzelnen Kapiteln deutlich die Schwerpunkte und Vorlieben der letzten Zeit<sup>16</sup>. Neben den klassischen, rein theologischen Fragestellungen früherer Jahre und Jahrzehnte rücken inzwischen eher Gesichtspunkte bspw. der Interdependenz zwischen Stadt, Universität und Kloster in ihren Auswirkungen auf die Predigtätigkeit in den Vordergrund<sup>17</sup>. Mehr und mehr ist es inzwischen möglich, aufgrund der breiten Quellenbasis und deren insgesamt guter Zugänglichkeit Fragen nach der Zuweisung bestimmter anonymer Predigtsammlungen an bestimmte Prediger oder die Verifizierung bereits bekannter Sammlungen an andere Autoren zu beantworten<sup>18</sup>. Unabdingbare

<sup>14</sup> Johann Baptist Schneyer, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350, 11 Bde., Münster 1969–1990. Ludwig Hödl/Wendelin Knoch (Hrg.), Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1350–1550, nach den Vorarbeiten von J.B. Schneyer, CD-ROM, Münster 2001. Immer noch grundlegend Jean Longère, *La prédication médiévale* (*Études Augustiniennes*), Paris 1983.

<sup>15</sup> Exemplarisch zu Forschungsüberblicken bei deutschsprachigen Predigten Volker Mertens (Hrg.), *Die deutsche Predigt im Mittelalter*, Tübingen 1992. Volker Mertens/Hans-Jochen Schiewer (Hrg.), *Predigt im Kontext*, Tübingen 200[0]. Hans-Jochen-Schiewer/Volker Mertens (Hrg.), Repertorium der ungedruckten deutschsprachigen Predigten des Mittelalters, Bd. I: Die Handschriften aus dem Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis und benachbarte Provenienzen, Tübingen 200[2].

<sup>16</sup> Beverly Mayne Kienzle, *The Sermon* (*Typologie des sources du Moyen âge occidental 81–83*), Turnhout 2000.

<sup>17</sup> Hier als Auswahl Nicole Bériou/David L. d'Avray, *Modern questions about medieval sermons: essays on marriage, death, history and sanctity* (*Biblioteca dei 'Medioevo Latino'* 11), Spoleto 1994. Beverly Mayne Kienzle, *Models of holiness in medieval sermons* (*Textes et études du moyen âge* 5), Louvain-la-Neuve 1996. Carolyn A. Muessig, *Medieval monastic preaching* (*Brill's studies in intellectual history* 90), Köln 1998. Jacqueline Hamesse, *Medieval sermons and society: cloister, city, university* (*Textes et études du moyen âge* 9), Louvain-la-Neuve 1998.

<sup>18</sup> Dazu bspw. exemplarisch Peter Orth, *Spuria unter den Predigten Gebuins von Troyes. Ein Nachtrag zu Schneyers Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, in: *Scriptorium* 52.2 (1998) 364–371.

Grundlagen sind somit die Kenntnisse über die vorhandenen Quellen, einerseits möglich über Schneyers Repertorium und seinen Nachlass auf CD-ROM, andererseits über die überwiegend von der Deutschen Forschungsgemeinschaft nach deren Richtlinien zur Handschriftenkatalogisierung finanzierten mittelalterlichen Handschriftenkataloge<sup>19</sup>.

Was versteht man nun unter einer Sermoneshandschrift? Um bezüglich inhaltlicher Komponenten auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen, erscheint es angebracht, den Begriff Sermoneshandschrift in der von mir im Folgenden gebrauchten Form zu definieren. Meine Ausführungen zu Sermoneshandschriften und ihrer Katalogisierung beziehen sich ausschließlich auf lateinische Handschriften, deutschsprachige Predigten finden keine Berücksichtigung. Wenngleich in manchen Bereichen der Übergang von Homilien zu Sermones fließend ist, wurden Homiliare, unabhängig von ihrer zeitlichen Stellung, ebenfalls nicht berücksichtigt<sup>20</sup>. Damit ist automatisch eine gewisse zeitliche Grenze nach unten gegeben, da sich Sermones normalerweise nicht vor dem 12. Jahrhundert finden. Die Zeitgrenze in die andere Richtung wurde mit dem Jahre 1500 festgelegt, Handschriften des 16. Jahrhunderts werden in diese Überlegungen nicht miteinbezogen. Der Begriff Sermoneshandschrift wurde von mir außerdem dahingehend definiert, dass nur Codices mit einem Sermonesanteil von mehr als 50% in dieser Betrachtungsweise Eingang gefunden haben. Dies bedeutet, dass ausgehend von der Blattanzahl die Sermones über die Hälfte der Blätter belegen müssen. Ist dies nicht der Fall, fällt der Codex, so bedeutsam er auch sein möge, aus dieser Untersuchung heraus.

Als inhaltliche Kriterien sind gleichfalls einige Ausschlüsse aufzuführen. Predigtmaterialien oder Notizen sind nicht mitaufgenommen, da sie das zu untersuchende Spektrum quantitativ verfälschen können. Thematische Predigten, in diesem konkreten Fall Universitäts- und Konzilspredigten, bleiben ebenso von den folgenden Überlegungen ausgenommen. Gleichfalls wurde Handschriftenmakulatur nicht mitberücksichtigt<sup>21</sup>.

### Die Katalogisierung von Sermoneshandschriften

Wie bei nahezu allen wissenschaftlichen Diskussionen ist die Frage, wie ein derartiger Codex katalogisiert werden soll vor allem eine Frage der Sichtweise, dem Standpunkt, der betroffenen Parteien. Ein Handschriftenkatalogisierer

<sup>19</sup> Weiterhin über Hilfsmittel wie Johann Baptist Schneyer, Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 8), München 1958. Ders., Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters, München 1965.

<sup>20</sup> Die schwierige zeitliche und inhaltliche Trennung von Homilien und Sermones ist umfassend behandelt bei Jacqueline Hamesse/Xavier Hermand (Hrg.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale* (Publications de l'institut d'études médiévales 14), Louvain-la-Neuve 1993.

<sup>21</sup> Obwohl hier die sekundäre Verwendung von Sermoneshandschriften als Spiegel, Falzverstärkung o.Ä. nicht selten vorkommt.

wird andere Schwerpunkte setzen als der Geldgeber dieser Arbeiten. Ein Benutzer setzt bestimmte Erwartungen und Anforderungen in die Katalogisate, die nicht unbedingt mit denen der Informationsvermittler, in diesem Fall Bibliotheken, Archive und Museen, identisch sind.

Das Katalogisat einer mittelalterlichen Handschrift ist gemäß den Richtlinien zweigeteilt. Es besteht aus der äußereren, kodikologischen Beschreibung und dem inhaltlichen Teil. Die kodikologische Beschreibung von Sermoneshandschriften weicht in keinem Punkt von diesen Vorgaben der DFG ab. Bei der inhaltlichen Beschreibung freilich stößt der Bearbeiter sehr schnell an quantitative Grenzen und muss abwägen, was er stärker gewichten möchte – oder muss: Die Suche nach der inhaltlichen Struktur und den eventuell damit verbundenen Zuordnungsmöglichkeiten bislang nicht bekannter, anonymer oder falsch zugeordneter Sermones oder aber die *summa summarum* mit zwei Wochen knapp bemessener Zeit, die ihm laut Arbeitsvertrag für jede Handschrift zustehen und in denen das Katalogisat fertig zu sein hat. Denn die zur Verfügung stehende Zeit pro Handschrift orientiert sich im Wesentlichen an Textblockhandschriften, Texte also, die über viele Blätter verteilt sind, ggf. auch über einen gesamten Codex reichen oder wie bei Sammelhandschriften viele Texte innerhalb eines Codex beinhalten. Ganz anders das Verhalten von Sermoneshandschriften. Eine einzelne Predigt kann zwar je nach Aufbau auch in ihrem Umfang ganz erheblich variieren, sie bewegt sich in der Regel zwischen einer Spalte und höchstens 2 Blättern<sup>22</sup>. Eine Sermonessammlung kann aus 60 Sermones bestehen, es können aber auch ohne weiteres 300 sein<sup>23</sup>. Es ist möglich, dass es sich um einen geschlossenen Zyklus handelt, d.h. dass alle Sermones von demselben Autor stammen<sup>24</sup>; denkbar – und nicht nur das – ist aber auch, dass jede Predigt einen anderen Autor hat oder dass der gesamte Zyklus anonym ist<sup>25</sup>. Oder aber dass nur ein Teil der Handschrift einen Sermonesyklus beinhaltet, während die anderen Partien anderen Textgruppen angehören<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Als Beispiel für Sermones, die im seltensten Fall eine Spalte überschreiten UBL, Ms 635, 197ra-214ra: Hinricus Honover, *Sermones dominicales per annum*, hier insgesamt 61 Sermones. Für das andere Extrem mit Sermoneslängen von mehr als einem Blatt z. B. UBL, Ms 705, 1ra-309vb: Guibertus Tornacensis, *Sermones de tempore*, hier insgesamt 83 Sermones.

<sup>23</sup> So bspw. UBL, Ms 722, 1ra-120vb: Bertholdus Ratisbonensis, *Sermones de tempore* mit 55 Sermones. Ein anderes Beispiel UBL, Ms 730, 7ra-226va: Thomas Agni de Lentino (Ps.-Thomas de Lisle), *Sermones de sanctis* mit 329 Sermones.

<sup>24</sup> So UBL, Ms 723, 1ra-234rb: Conradus de Saxonia, *Sermones de tempore* mit 254 Predigten.

<sup>25</sup> Ein Zyklus mit ständig wechselnden Autoren z. B. UBL, Ms 715, 3ra-173vb: *Sermones de tempore* OFM. Ein anonymer Zyklus s. UBL, Ms 695, 1ra-212ra: *Sermones anonymi de tempore*.

<sup>26</sup> Hier etwa UBL, Ms 693, in der neben den *Sermones dominicales* des Paulus Rypen (1ra-87vb), ein *Tractatus de vita perfectionis*, Papstbulle, juristische Texte und expositiones enthalten sind.

### Vorgehensweise in der Universitätsbibliothek Leipzig: Beispiele

Um der Struktur einer Sermoneshandschrift auf die Spur zu kommen, ist es notwendig, dass jede einzelne Predigt zunächst verzeichnet wird. Dies geschieht üblicherweise derart, dass Perikope und Textbeginn sowie das Explicit aufgenommen werden<sup>27</sup>. Hierbei ist weiter zu klären, ob die Predigt einem konkreten Autor zugeordnet werden kann bzw. ob sie in anderen anonymen Sammlungen vorkommt oder ob sie gleichzeitig für mehrere Autoren in Anspruch genommen wird, was bedeutet, dass bislang keine eindeutige Autorschaft vorgenommen wurde. Es ist weiterhin zu untersuchen, ob der Umfang der Predigt mit dem bei Schneyer verzeichneten Incipit und Explicit identisch ist, oder ob, was häufig der Fall ist, hier Textänderungen in Form von Kürzungen oder Hinzufügungen festzustellen sind. Unter Umständen gelangt man, wenn aus welchen Gründen auch immer das Incipit verändert ist, zu einer ganz anderen Predigt und kann nicht erkennen, dass der Abschreiber vielleicht jedes Mal ‚nur‘ den ersten Satz weggelassen oder verändert hat.

Handelt es sich bei der zu bearbeitenden Handschrift um eine geschlossene Sammlung, muss eine Überprüfung auf Vollständigkeit gegenüber Schneyer erfolgen, bei Unvollständigkeit sollte wenigstens eine Erklärungsmöglichkeit angeboten werden. Wesentlich mehr Arbeit muss sich der Katalogisierer bei Zyklen mit verschiedenen Autoren oder bei anonymen Sammlungen machen.

Bei Zyklen wird jede einzelne Predigt einem Autor oder mehreren Autoren oder anonymen Sammlungen zugewiesen. Ist jede Predigt nur jeweils einem Autor zuweisbar, wird nach der kompletten Einzelabprüfung eruiert, welche Autoren wie oft und an welcher Stelle vorkommen, ob also eine bestimmte Schwerpunktbildung eines bestimmten Autors oder eines bestimmten Zeitraumes festzustellen ist. Prinzipiell genauso erfolgt die Überprüfung bei mehreren potenziellen Autoren für eine Predigt, mit dem Unterschied, dass die Predigten der verschiedenen Autoren miteinander auf Textgleichheit verglichen werden sollten, idealerweise sollte natürlich hier ein Blick in die entsprechenden Leithandschriften geworfen werden. Am kompliziertesten, aber oft auch am aufschlussreichsten erwiesen sich Predigtyketen der verschiedenen anonymen Sammlungen. Schneyers Repertorium bietet hier mit einem umfangreichen Teil von Franziskanersermones bereits erste Einordnungsmöglichkeiten; vor allem bei den anonymen Predigten gibt es Möglichkeiten, diese doch in relativ engen Zusammenhang mit konkreten Autoren oder Predigten bestimmter Orden zu setzen.

Damit ist die Möglichkeit von Zyklenbildung bei Sermones aber noch nicht erschöpft. Die Praxis zeigt, dass auch an die Verbindung mehrere Zyklen untereinander zu denken ist. Hier einige Beispiele zu den verschiedenen Präliminarien aus den Beständen der UBL.

<sup>27</sup> Meist ist es aus Zeitgründen nicht möglich, die dispositions zu benennen. Diese Aufgabe wird auch in Zukunft dem Forscher vorbehalten bleiben.

## a) UBL, Ms 639

Die Handschrift Ms 639 ist ein Teil einer ehemals noch umfangreicheren Sammelhandschrift, die hauptsächlich aus Sermonessammlungen besteht. Die Tatsache, dass der Codex trotz seiner 319 Blätter nicht vollständig ist, ergibt sich aus dem Beginn der zeitgenössischen Foliierung auf 1recto mit 80, d.h. die ersten 79 Blätter fehlen<sup>28</sup>. Dies korrespondiert mit dem Inhalt, der Codex beginnt mit der Summa de discretione confessionum des Frater Rudolfus, beim vorliegendem Text fehlt das 1. Buch, das einen Quaternio umfasst haben dürfte<sup>29</sup>.

Die Handschrift ist erst im 17. Jahrhundert in der Bibliotheca Paulina nachzuweisen, erstmals fassbar ist sie in der so genannten Oratio, einem Teilverzeichnis von Handschriften der Paulina, das Joachim Feller, der damalige Direktor der Paulina, 1676 veröffentlichte<sup>30</sup>. Feller kürzte die Inhaltsangaben, die sich auf dem Titelschild befanden, auf zwei Sermones-sammlungen (Ludovici fratris sermones de tempore, Conradi fratris de congregatione aquarum) zusammen, während er in seinem 1686 erschienenen Handschriftenkatalog alle drei Titel aufführte<sup>31</sup>. Dass dem Codex neun verschiedene Textgruppen zugrunde liegen, erkannte Feller nicht.

Wie der Codex in die Paulina gelangte, muss derzeit offen bleiben. Eine Eingliederung in die Bibliothek durch die oben bereits erwähnten, im 16. Jahrhundert aufgelösten Klöster scheidet insofern aus, als sich keine Besitz-vermerke oder -einträge eines dieser Konvente finden. Ebenso ist der Codex nicht in den klösterlichen Bücherverzeichnissen des frühen 16. Jahrhunderts bzw. in den Sequestrationslisten aus der Mitte des 16. Jahrhunderts zu finden. Dennoch ist die Annahme mehr als berechtigt, eine Entstehung in Mittel-deutschland im 1. Drittel des 14. Jahrhunderts anzunehmen, wie aus mehreren Angaben geschlossen werden kann.

Der Schreibervermerk auf 311v erwähnt einen frater Conradus predictor, welcher diese Sermones gesammelt und ihr den Namen *Congregatio aquarum multarum* gegeben hatte. Dieser Frater Conradus wird einige Zeilen weiter

<sup>28</sup> Die Handschrift besitzt zwei zeitgenössische Foliierungen, deren Erste die modernen Blätter 1–18 umfasst (im Codex: *Lxxx-xvii*) und die Zweite die Blätter 20–320 (im Codex: *i-ccviii*).

<sup>29</sup> Welche Texte vor der Summa enthalten sind, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Vgl. zur Summa unter Bezugnahme auf diese Handschrift Joseph Klapper, Deutscher Volksglaube in Schlesien in ältester Zeit, in: Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 17 (1915) 19–57. Dazu auch Marco Mostert, Boerengeloof in de dertiende eeuw. Met een uitgave en vertaling van Frater Rudolfus, *De officio cherubim II,8–10*, in: De betovering van het middeleeuwse christendom. Studies over ritueel en magie in de Middeleeuwen, hrsg. von Marco Mostert / Albert Demyttenaere, Hilversum 1995, 217–261, mit weiterer Literatur.

<sup>30</sup> Joachim Feller, *Oratio de Bibliotheca Academiae Lipsiensis Paulina ( ... )*, Lipsiae 1676, I, pulp. 44, Nr. 6. Im Ersten, mit *I'* bezeichneten Teil führte Feller die Pergamenthandschriften auf.

<sup>31</sup> Joachim Feller, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Paulinae in academia Lipsensi ( ... )*, Lipsiae 1686, 149, Nr. 28.

unten noch näher bezeichnet als Conradus de Nyzza, das vermutlich mit dem schlesischen Neisse gleichgesetzt werden kann<sup>32</sup>. Im 15. Jahrhundert wurden auf dem vorderen Spiegel weitere Einträge vorgenommen, so wusste ein nicht genannter Benutzer oder Besitzer des Codex zu berichten, dass es sich um Epistel- und Evangeliensermones für das ganze Jahr und zu den Heiligen handele, welche in Wien während 21 Jahren zusammengetragen worden seien. Ein weiterer Besitzer aus dem 15. Jahrhundert namens Paul Hasen aus Windsheim schrieb dazu, er selber habe unter vielen Ausgaben Bücher gesammelt<sup>33</sup>. Ein Kaufvermerk derselben Hand, mutmaßlich der von Paul Hasen, bemerkte schließlich den Kaufort und die Kaufsumme; Für 16 *antiquis* erwarb er den Codex in Erfurt. Bezogen auf die Herkunft des Codex bedeutet das zusammengefasst Folgendes: Wir haben es mit einer heute unvollständigen Handschrift zu tun, die von Frater Conradus im heute schlesischen Neisse, exakter gefasst im dortigen Franziskanerkloster, geschrieben wurde. Frater Conradus sammelte und schrieb die Sermones über einen Zeitraum von 21 Jahren in Wien mit, wo er sich vermutlich aufgrund des Studiums aufhielt. Rund 100 Jahre später erwarb der Windsheimer Paul Hasen den Codex in Erfurt, möglicherweise weilte auch er zu Ausbildungszwecken in Erfurt, wenngleich er in der dortigen Matrikel nicht nachzuweisen ist. Weitere 200 Jahre später befand sich die Handschrift auf dem Tisch des Joachim Feller.

Zum Inhalt. Abzüglich der Sermonessammlungen beinhaltet der Codex neben Kurztexten die erwähnte *Summa de discretione confessionum* des Frater Rudolfus, das *Purgatorium sancti Patricii* des Henricus Salteriensis<sup>34</sup>, einige isolierte Sermones von Innozenz III. und des Odo de Ceritona sowie die Temporalepredigten des so genannten Frater Ludovicus, einem Franziskaner, der vor allem im mitteldeutschen Raum tätig war und im Zusammenhang mit Berthold von Regensburg zu sehen ist<sup>35</sup>. Von den 58 bei Schneyer überlieferten Predigten sind 56 in diesem Codex sowie in einer weiteren Leipziger Handschrift, Ms 719, überliefert, oftmals weichen die Explicits von Schneyer's

<sup>32</sup> Mutmaßlich aus dem dortigen Franziskanerkloster, vgl. Lucius Teichmann, Neisse, Franziskanerkloster, in: Schlesisches Klosterbuch (Jb der schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 27), Sigmaringen 1986, 19–39. Dazu auch Gerhard Graf, Peterskirchen in Sachsen. Ein patrozinienkundlicher Beitrag zum Land zwischen Saale und Neiße bis an den Ausgang des Hochmittelalters (Europäische Hochschulschriften 834), Frankfurt 1999, 133 f.

<sup>33</sup> Hier Erich Stahleder, Die Handschriften der Augustiner-Eremiten und Weltgeistlichen in der ehemaligen Reichsstadt Windsheim (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums Würzburg 15), Würzburg 1963. Paul Hasen ist im Augustinerkloster nicht nachgewiesen, s. auch Gerhard Rechter, Studien zur Geschichte der Reichsstadt Windsheim. Das Kloster der Augustinereremiten 1291–1515, in: Jb für fränkische Landesforschung 42 (1982) 67–144. Gerlinde Lamping, Die Bibliothek der Freien Reichsstadt Windsheim, Bad Windsheim 1966.

<sup>34</sup> Noch immer maßgebend Ed Mall, Zur Geschichte der Legende vom Purgatorium des heil. Patricius, in: Romanische Forschungen 6 (1891) 143–195.

<sup>35</sup> Adolph Franz, Drei deutsche Minoritenprediger aus dem XIII. und XIV. Jahrhundert, Freiburg 1907, bes. 50–52.

Angaben ab<sup>36</sup>. Gleich zu Beginn dieses Zyklus erscheint ein umfangreicher Marginaltext mit seinerseits 48 Sermones, der auf den Haupttext Bezug nimmt. (Abb. 1) So sind bspw. Predigten vorhanden, die die Gleiche, bereits im Haupttext vorkommende Perikope zur Grundlage haben<sup>37</sup>. Eine weitere Variante besteht im Vorkommen einer anderen Perikope zum im Haupttext bereits belegten Festtag<sup>38</sup>. Nur an zwei Stellen ganz zu Anfang dieses Zyklus treten Marginalpredigten auf, deren Festtag bei Ludovicus fehlen<sup>39</sup>.

Von den Marginalpredigten sind lediglich drei einem konkreten Autor zuzuweisen; es handelt sich um eine Predigt des Guilelmus de Malliaco und zwei des Conradus de Saxonia, die restlichen 45 müssen als anonym gelten<sup>40</sup>.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Hinzufügung der Marginaltexte. Im Unterschied zu Glossen-Handschriften, wo der Schriftraum von vornehmesten entsprechend gestaltet wurde, bleiben bei der Anlage von ‚zufällig‘ oder spontan entstandenen Marginalien für die Beschriftung lediglich die vier, meist eher schmalen Ränder übrig. Um eine eindeutige Bezugnahme von Marginal- zu Haupttext zu ermöglichen, dürfte der Schreiber vermutlich versucht haben, die Marginalien so zu platzieren, dass die Parallelität zum Haupttext auf derselben Seite weitestgehend erhalten bleibt. Ein einmal als brauchbar gefundenes Beschreibschema sollte demnach beibehalten werden. Im vorliegenden Fall existiert zwar ein Hauptschema der Beschreibungsrichtung auf sechs der acht Ränder, aber daneben noch fünf weitere, bei diesem Zyklus praktizierte Möglichkeiten<sup>41</sup>. Der Schreiber wandte folgende Beschriftungsreihenfolge am konsequentesten an: oberer Rand Verso-Seite, linke Rand Verso, unterer Rand Verso, unterer Rand Recto, oberer Rand Recto, seitlicher Rand Recto. Auf den 57 Doppelblättern wurde dieses Schema 46-mal praktiziert. Für ein Abweichen vom Hauptschema gab jedes Mal konkrete Gründe, bspw. wenn bereits ein anderer, älterer Marginaltext vorhanden war oder wenn in den Marginaltext noch eine zusätzliche Auslegung dahingehend integriert wurde, dass auf einem Teil der Ränder der Marginalsermo zu stehen kam, auf den bis dahin freien Rändern ein Einschub zum Marginalsermo platziert wurde<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Schneyer (wie Anm. 14), Rep. 4, 112–116, Nrn. 1–25 und 28–56; weiter Schneyer, Beobachtungen (wie Anm. 19), 25; Schneyer, Predigt (wie Anm. 19), 169.

<sup>37</sup> So bspw. zur Dominica tertia in adventu: Miserunt Iudei [Io 1,19] auf 21rb mit einer Alternativpredigt mit der gleichen marginalen Perikope auf 20v.

<sup>38</sup> Ms 639, 32vb zu Cena domini die Perikope *Misit aquam* [Io 13,5], zum gleichen Fest marginal mit alternativer Perikope *Transi hospes* [Sir 29,33].

<sup>39</sup> Bei dem in Ms 639 aufgeführten Zyklus des Ludovicus fehlen folgende marginal besetzte Tage: 21v–22r *Preparate corda* [I Rg 7,3] mit einer Predigt zu Trinitatis sowie 23v–24r *Filiī autem* [Mt 8,12] mit einer Predigt zu Feria V post Quinquagesimam.

<sup>40</sup> 24v–25r Schneyer (wie Anm. 14), Rep. 2, 484, Nr. 19; 36v–37v Schneyer, Rep. 1, 756, Nr. 133; 37v–38v Schneyer, Rep. 1, 756, Nr. 138.

<sup>41</sup> Die beiden zur Bindung weisenden Ränder sind immer unbeschrieben.

<sup>42</sup> So war bspw. 41v/42r bereits ein geringfügiger älterer, marginaler Kommentar vorhanden, der den Schreiber zu einer Abweichung von seinem gewohnten Schema zwang.

Auf 77ra beginnt schließlich ohne eigentliche Erwähnung die *Congregatio aquarum multarum* mit einem Zyklus von 57 Sonntagspredigten über Epistelperikopen, ergänzt um 13 marginale, sich auf diesen Zyklus beziehende Sermones. Interessant ist hier auch wiederum die Gestaltung der Marginalpredigten. Die ursprünglich freien Ränder wurden ebenfalls in kurzem zeitlichen Abstand von einer einzigen Hand mit zusätzlichen Predigten versehen. Die zur Verfügung stehenden vier Ränder je Seite wurden jedoch erneut nicht einheitlich, hintereinanderweg beschrieben. Eine erste marginale Predigtreihe läuft ausschließlich auf den oberen Rändern, eine zweite Predigtreihe nach einem wechselnden Schema auf den seitlichen und unteren Rändern. Warum? Der Schreiber stand zu Beginn der Marginaltexte offensichtlich vor dem Problem, wie er zwei Sermones, die sich auf jeweils einen Sermo bzw. einen Festtages des Haupttextes bezogen, auf den Rändern unterbringen konnte. Eine Predigt schrieb er auf die oberen Ränder, die andere auf die vier verbleibenden. (Abb. 2) Da für die zweite Predigtreihe deutlich mehr Platz zur Verfügung stand, nämlich jeweils zwei Ränder je Seite, verschob sich der zeitliche Rahmen der ersten Reihe sehr stark. Abweichungen von dem Hauptschema in zwei Reihen gab es gleichfalls insgesamt fünf, auch sie sind alle erklärbar. So musste wiederum Rücksicht auf einen vorhandenen, älteren Marginaltext genommen werden oder aber eine der beiden Reihen war gerade am Seitenende zu Ende und die potenzielle Fortsetzung konnte es vertragen, erst ein Blatt später zu beginnen<sup>43</sup>.

Inhaltliche Ähnlichkeiten mit dem als Graeculus bekannten Autor sowie eine weitgehende Parallelüberlieferung in der Münchener Handschrift Clm 5852 legen auch hier ein franziskanisches Umfeld nahe.<sup>44</sup>

Laut der oben aufgeführten Inhaltsbeschreibung aus dem 15. Jahrhundert sind an dieser Stelle noch zwei weitere Teilzyklen zu erwarten. Auf 94ra beginnt ein Sanktoralezyklus mit 90 Predigten, von denen sich die Hälfte unter verschiedenen Autoren wiederfindet, die alle Mitglieder des Franziskanerordens waren. Zu diesem Zyklus existieren wiederum 42 marginale Predigten mit Bezug zum Haupttext, sind aber zu einem wesentlich geringeren Teil konkreten Predigern zuzuweisen. Als 3. Teil sind von 188rb bis 311vb die Sermones per annum aufgezeichnet worden, eine Sammlung von 131 Predigten, welche gleichfalls in engem Zusammenhang mit den Franziskanern zu stehen scheinen. Auch hier wurden 20 marginale Sermones aufgeschrieben, die alle anonym sind<sup>45</sup>. Außerdem besitzt der Codex mehrere, verschiedene nachgetragene Register. So sind in der Tabula sermonum, die 17v-18r den Marginaltext bildet, sowohl Predigten der Hauptzyklen als auch der Marginalsermones vorhanden. Die auf einer ursprünglich freien Seite nachgetragene Sermonestabelle auf 19v führt ausschließlich die auf 20r

<sup>43</sup> Ein älterer Marginaltext z. B. auf 90v/91r.

<sup>44</sup> Franz (wie Anm. 35) postuliert hier eine direkte Abhängigkeit des Graeculus von UBL, Ms 639. 19 dieser Sermones sind außerdem in UBL, Ms 747 überliefert.

<sup>45</sup> Die Zahl der Marginalsermones dürfte nur deshalb so gering sein, da viele Ränder bereits mit Exzerpten aus Hugo Argentinensis, Compendium theologicae veritatis, belegt waren.

folgenden Marginalsermones auf. Von 312r-316v wird schließlich ein alphabetischer Index für die Haupttexte mit Blatt- und Dispositionsangaben aufgeführt.

Zusammengefasst ist nach der Maßgabe der Handschriftenkatalogisierung nun alles geklärt. Die Struktur der Handschrift wurde erkannt und wieder-gegeben sowie die Sermones den verschiedenen Autoren zugeordnet. Die Beschreibung gibt Auskunft über die Herkunft des Codex, welche Sermones welchem Autor zugehörig sind, wie die Festreihenfolge ist, wie die Marginaltexte sich zum Haupttext verhalten, die nicht nachgewiesenen Sermonesinitien befinden sich im Register. Die Handschrift ist also lückenlos behandelt. Allerdings war diese Materialfülle nicht nur auf neun Seiten Beschreibung zu bewältigen, sondern es wurde auch fast viermal so viel Zeit benötigt, wie mir gemeinhin für eine Handschrift zur Verfügung steht. Auf der einen Seite steht also die strafliche und vorsätzliche Verletzung von Zeit- und Inhaltsvorgaben der DFG, auf der anderen Seite eine Beschreibung, die jeden Benutzer auch ohne homiletisch ausgebildetes Bibliothekspersonal finden lässt, wonach er sucht. Eine Konstellation, auf die später noch zurückzukommen sein wird.

### b) Ms 698

Eine weitere Leipziger Sermoneshandschrift vermag in klarer Weise das Dilemma des Katalogisierers deutlich zu machen. Unter der Signatur Ms 698 findet sich ein Codex in Octav-Format mit 363 Blättern. Die Handschrift stammt aus dem 3. Viertel des 13. Jahrhunderts und befand sich in der Bibliothek des Zisterzienserklosters Altzelle, wie aus entsprechenden Besitzvermerken des 14. Jahrhunderts hervorgeht<sup>46</sup>. (Abb. 3) Im Altzeller Bücherverzeichnis von 1514 ist der Codex unter der Signatur O 43 verzeichnet, möglicherweise sind auf dem Codex noch sehr geringe Reste dieses alten Titelschildes sichtbar<sup>47</sup>. Unter den 363 Blättern befinden sich auf 28 Blättern keine Predigten, diese sind mit Texten wie bspw. das Soliloquium des Hugo de sancto Victore, Marienwunder oder Hymnen des Ps.-Bernardus Claraevalensis gefüllt. Den Hauptteil nehmen freilich zwei Temporale-Zyklen ein. Zyklus 1 umfasst 259 Predigten im Lauf des Kirchenjahres, wobei die vorkommenden Tage meist mehrfach belegt sind. Bei der Katalogisierung kristallisierte sich ein klar definiertes Belegungsschema heraus, das erklären

<sup>46</sup> Die abwechselnden schwarzen und roten Buchstaben sind für Altzeller Besitzvermerke eher ungewöhnlich, gleichwohl kommen derartige Besitzvermerke noch in weiteren Leipziger Handschriften vor, bspw. in Ms 718 oder Ms 736.

<sup>47</sup> Ludwig Schmidt, Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern: Altzelle, in: Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde 18 (1897), 253 f.: *Marsilius duo opera sermonum de tempore et quadragesimale unum cum opere sermonum ipsius de sanctis, Hugo de s. Victore de arra anime, De infancia b. Marie et salvatoris nostri libellus, de assumptione beate virginis libellus, Miracula beate virginis, Vita sancti Joseph ord. s. Augustini, Planctus b. Bernhardi de compassionie b. virginis et de passione Christi.*

kann, warum diese Mehrfachbelegungen vorkommen. Neben den rubrizierten Tagesangaben fanden sich fast immer Buchstabenkürzungen, die anfangs keinen Sinn ergaben. So waren die ersten Sermones mit dem Buchstaben *B* gekennzeichnet, andere mit *l* oder *lu*, manche mit *c* oder *col*, einige mit *al*. Allein auf den ersten 42 Blättern fanden sich neben sechs bislang nicht nachgewiesenen Sermones solche des Guilelmus, Aldobrandinus de Cavalcantibus, Lucas de Bitonto und Berthold von Regensburg. In der Folge der folgenden 110 Blätter steigt die Anzahl verschiedener Autoren und verschiedener Sammlungen weiter an. Genannt seien an Einzelautoren vor allem Johannes de Opreno, Thomas Aquinas und Robertus de Sorbonio.

Eingetragen in eine Liste und verglichen mit den Buchstabenkürzungen ergab sich folgendes Bild: Die entsprechenden Festtage waren meist mehrfach belegt, aber nicht willkürlich. Bei allen Sermones mit dem Buchstabenkürzel *B* handelt es sich um eine in sich geschlossene, freilich mit Lücken behaftete Sermonesreihe des Berthold von Regensburg<sup>48</sup>. (Abb. 4) Abweichungen gegenüber den Initien in Schneyers Repertorium entstanden durch Textauslassungen oder –veränderungen in den ersten Zeilen, wie eine Überprüfung an UBL Ms 689, einer reinen Berthold-Handschrift, ergab<sup>49</sup>. Sowohl Ms 689 als auch Ms 698 sind bei Schneyer als Textzeugen für den Rusticanus de tempore aufgeführt, was bedeutet, dass Schneyer den vorliegenden Codex zumindest in Ansätzen durchgeblättert hatte<sup>50</sup>. Parallel zu diesem Zyklus wurde ein solcher des Lucas von Bitonto gesetzt, dafür stand das Kürzel *l* oder *lu*<sup>51</sup>. (Abb. 5) Dieser Zyklus fand im Gegensatz zu dem Berthold-Zyklus keinen Eingang in Schneyers Repertorium. Die Festbelegungen durch diese beiden Prediger erfolgten grundsätzlich nach einem Schema, das eine gewisse Einheitlichkeit aufwies. Da die Festtage mehrfach belegt waren, war an jedem Tag von Berthold und Lucas mindestens eine Predigt vorhanden. Allerdings gab es auch Abweichungen dahingehend, dass z. B. Nativitas domini nur mit drei Sermones des Lucas von Bitonto belegt war, aber keine Predigt des Berthold von Regensburg aufwies<sup>52</sup>.

Es darf bereits als ungewöhnlich gelten, dass zwei Zyklen nebeneinander gestellt in einer Handschrift als alternative Predigten auftauchen, wenngleich es in den in Leipzig zu bearbeitenden Handschriften noch weitere Beispiele für ein solches Vorgehen gibt. Eine Interpretationsmöglichkeit könnte in der Predigtsystematik zu suchen sein, in Form eines unmittelbar aufeinander folgenden Versuches, zwei Franziskanerprediger, die beide jeweils zu den maßgeblichen Vertreten ihres Orden gehörten, miteinander zu vergleichen. An dieser Stelle sei nochmals auf die ungewöhnliche Verbindung von Zyklen

<sup>48</sup> Folgerichtig ist diese Handschrift nicht bei Laurentius Casutt, *Die Handschriften mit lateinischen Predigten Bertholds von Regensburg OM ca. 1210–1272*, Fribourg 1961 zu finden. Schneyer (wie Anm. 14), Rep. 1, 473–477, Nrn. 3–61, mit Lücken.

<sup>49</sup> Die Anzahl an Berthold-Predigten ist in Ms 698 gegenüber Ms 689 deutlich geringer, die textliche Wiedergabe ist jedoch weitgehend identisch.

<sup>50</sup> Der zu dieser Handschrift gehörende Benutzungsnachweis ist nicht vorhanden.

<sup>51</sup> Schneyer (wie Anm. 14), Rep. 4, 50–68, Nrn. 2–259, mit Lücken.

<sup>52</sup> UBL, Ms 698, 21ra, 21vb und 22rb.

verschiedener Einzelprediger desselben Ordens, wofür es wenige Vergleichsbeispiele gibt, hingewiesen, wie auch auf die Verflechtung von Sermoneszyklen verschiedener Ordensprediger<sup>53</sup>.

In der vorliegenden Handschrift existieren aber noch weitere Kürzel. Alle die Sermones, die mit *c* oder *col* bezeichnet wurden, weisen ebenfalls eine Gemeinsamkeit auf. (Abb. 6) Es handelt sich um Einzelpredigten des Thomas von Aquin und des Johannes de Opreno; zusätzlich tauchen in diesem Kontext auch Sermones anonymer Sammlungen auf, nämlich einer anonymen Sammlung der Staatsbibliothek München, Clm 2983 sowie der Dominkanersammlung Amplon. oct. 64 der Erfurter Bibliotheca Amploniana. Es scheint sich hier demnach um einen Dominikanerzyklus zu handeln, der einerseits aus Predigten einzelner Autoren, andererseits aus Predigten anonymer Zyklen zusammengesetzt ist. Folglich könnte *c* bzw. *col* als Kürzel für *collectio* oder *collatio* stehen, in dem Sinne, dass es sich um einen Mischzyklus, eine Sammlung handelt.

Bleibt noch das Kürzel *al* zu klären. (Abb. 7) Die Sermones in diesem Zyklus setzen sich aus einzelnen Predigten des Robertus de Sorbonio sowie aus Teilen folgender Sammlungen zusammen: Biblioteca vaticana: Cod. Ottobeuren lat. 268; Paris, Bibliothèque Nat.: Nat. lat. 15952; London, British Museum: Brit. Mus. 16590; Prag: Met. Kap. F. 46; SB München: Clm 9593; UB Graz: Univ. 1255, dem sattsam bekannten Assisi 432 und weiteren einzeln verstreuter Predigten. Folglich handelt es sich um eine *Collectio* der Franziskaner, *al* könnte damit für *altera* oder *alia collectio* stehen. Ergänzt werden diese Zusätze durch Bemerkungen wie *secundum ordinem*. (Abb. 8)

Dies bedeutet zusammengefasst, wir haben es hier mit vier ineindergrifffenden Sammlungen zu tun, zwei mit franziskanischen Einzelautoren, eine Dominikanersammlung und nochmals eine der Franziskaner. Der Auftraggeber dieser Handschrift schuf sich also einen direkten Textvergleich von vier verschiedenen Sammlungen. Allein vor dem Hintergrund der Materialfülle, die dem Schreiber bei der Anfertigung zur Verfügung gestanden haben muss, ist dies schon beachtlich. Eine Interpretation der Sammlung könnte lauten, dass es sich um ein Handexemplar eines Prediger-Mönches handeln könnte mit einer reichhaltigen Auswahl an Texten, dies würde auch gestützt durch die Größe des Codex, der mit Außenmaßen von 21 x 14 cm doch sehr handlich wirkt.

Damit kommen wir zum 2. Teil der Handschrift. Hier handelt es nicht um die zu erwartende Sanktorale-Sammlung, sondern um einen weiteren Temporale-Zyklus, allerdings ohne irgendwelche Kürzel<sup>54</sup>. Dennoch ergibt

<sup>53</sup> So bspw. auch in UBL, Ms 712 eine Vermischung von Predigten des Conradus de Waldhausen und des Graeculus, auf dem Titelschild der Bibliothek und auf dem vorderen Spiegel diese Sammlung insgesamt als Granum Piperis bezeichnet, vgl. hierzu auch Johann Baptist Schneyer, Winke für die Sichtung und Zuordnung spätmittelalterlicher lateinischer Predigtreihen, in: *Scriptorium* 32 (1978) bes. 241 f. Darüberhinaus Ludwig Hödl, J.B. Schneyer, Repertorium der lateinischen Sermones des Spätmittelalters, in: *Scriptorium* 53.1 (1999) 145–159.

<sup>54</sup> Einen 2. Temporalezyklus ist außerdem bereits im Alzeller Bücherverzeichnis von 1514 erwähnt, vgl. Schmidt (wie Anm. 47).

eine inhaltliche Auswertung wiederum eine Teilung in zwei collectiones: Eine Erste, die mit Predigten des Johannes de Castello und des Johannes de Rupella sowie dreier anonymer Sammlungen bestückt ist, sowie eine 2. mit Sermones des Aldobrandinus de Cavalcantibus, Guilelmus Peraldus, Martinus de Troppau, Peregrinus de Oppeln, Petrus Remensis und Thomas Aquinas und einer anonymen Sammlung. Folglich ist der 1. Zyklus als Franziskanersammlung, die Zweite als Dominikanersammlung anzusprechen. Dass die in diesem Codex aufgeführten anonymen Sammlungen anderer Bibliotheken in diesem Zusammenhang in ein eindeutig bestimmtes Ordensumfeld rücken, sei hier nur am Rande erwähnt. Eine Hilfestellung bei der Interpretation dieser Reihen gibt ein Teil der Rubriken. Neben den entsprechenden Festtagen finden sich gelegentlich Bemerkungen wie *secundum seculares*. (Abb. 9) Daraus dürfte der Schluss zu ziehen sein, dass es sich bei diesen Predigten um solche der Franziskaner handelt.

Der handbuchartige Charakter dieser Handschrift wird dadurch nachdrücklich unterstrichen. Er erlaubt es dem Besitzer oder Benutzer, auch Weltgeistlichen Unterschiede in den Sermones besser zu erläutern und gleichzeitig umfangreiches, praktisches Anschauungsmaterial in der Hand zu haben. Warum dieses genial durchdachte Belegungsschema nicht auf den Sanktorale-Zyklus übertragen wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Hier erscheint der ‚normale‘ Modus für Predigten. Am Ende dieses Beispiels sollte man sich noch einmal deutlich vor Augen halten, dass es sich im Wesentlichen um eine einzige Schreiberhand dreht. Vor allem muss die Klosterbibliothek, aus der diese Predigtsammlungen abgeschrieben wurden, selbst im Bereich Ordenspredigten außerordentlich gut sortiert gewesen sein. Denn dass der Schreiber von einer gleichartig angelegten Handschrift abgeschrieben haben könnte, ist eher abwegig, er hätte dann auf die zusätzlichen Rubriken und die Kürzel verzichten können.

### Der Leipziger Sermonesbestand im Vergleich

Generalisierend ausgedrückt handelt es sich bei Sermoneshandschriften demnach um eine quantitativ opulente und in ihrer Aussagefähigkeit nahezu unerschöpfliche Quelle. Als Einstieg in diesen quantitativ-vergleichenden Bereich muss noch eine weitere Einschränkung vorgenommen werden. Die Grundlage für die anschließenden Ergebnisse sind die bereits gedruckten, modernen Handschriftenkataloge der DFG, die über ein auskunftsähiges und entsprechend untergliedertes Register verfügen<sup>55</sup>. Dieses Register diente als

<sup>55</sup> Ein in seiner Breite etwas zu üppig geratenes Register (abgesehen von der unorthodoxen Vorgehensweise der Registerteilung) in Bezug aus Sermones s. Handschriftenkataloge der Universitätsbibliothek Tübingen, hrsg. von Berndt von Egidy, Bd. 1: Die lateinischen Handschriften, Teil 2: Signaturen Mc 151 bis Mc 379 sowie die lateinischen Handschriften bis 1600 aus den Signaturengruppen Mh, Mk und aus dem Druckschriftenbestand, beschrieben von Gerd Brinkhus und Arno Mentzel-Reuters, Wiesbaden 2001.

Grundlage für die Suche nach einschlägigen Codices<sup>56</sup>. Eine Suche nach Sermoneshandschriften in den diversen Registern erwies sich dabei als unterschiedlich erfolgreich. In 53 Katalogen wurden entsprechende Codices verzeichnet<sup>57</sup>, deren Überprüfung der Textbeschreibung folgendes Bild ergab.

Unter den zu beschreibenden Handschriften mit Sermones, deren absolute Zahl von Katalog zu Katalog variiert, liegt in 22 Katalogen, also etwas weniger als der Hälfte, der Anteil von Sermoneshandschriften zwischen einem und 5%. (Abb. 10) Zählt man die von mir so bezeichnete zweiten Kategorie, die einen Sermonesanteil in den Handschriften von 5–10% aufweist, hinzu, kommen 12 weitere Kataloge dazu. Insgesamt 34 Handschriftenkataloge, nahezu 75% des hier betrachteten Bestandes, weisen demnach Handschriften auf, bei denen maximal jeder 10. Codex mit Predigten bestückt ist. Es ist also bereits an dieser Stelle ein Trend absehbar: Je höher der Prozentsatz an Predigthandschriften innerhalb eines Bestandes wird, desto geringer wird die Anzahl der Kataloge bzw. desto weniger Bestände mit einer hohen Anzahl von Sermoneshandschriften gibt es. Folgerichtig konsequent sind die weiteren Bestandszahlen. In neun Katalogen nimmt der Sermonesanteil 10–15% ein. Die nächste Stufe, eine Belegungsdichte von 15–20% können nur noch fünf Kataloge aufweisen. Die Maximalverteilungen von 20–25% bzw. 25–30% sind nur noch bei jeweils zwei Katalogen gegeben<sup>58</sup>. Übertroffen wird die Quote von 30% nur noch von dem jüngst erschienenen Kölner Katalog von Joachim Vennebusch, dessen achter Handschriftenkatalog mit dem Schwerpunkt homiletischer und hagiographischer Codices einen Anteil von 35–40% Sermones aufweist<sup>59</sup>. Anders ausgedrückt, Bestandsgruppen mit einem Viertel oder einem Drittel der Codices mit homiletischem Inhalt kommen zusammen nur fünfmal vor. Kataloge mit mehr als den genannten 40% an Predigten sind bislang nicht katalogisiert worden – könnte und sollte das heißen, es gibt sie nicht ?

<sup>56</sup> Dies bezieht sich im Wesentlichen auf das Personen-, Orts- und Sachregister, welches so untergliedert sein muss, dass eine einigermaßen problemlose und effektive Suche nach Sermonesyklen möglich ist. Daneben ist jedoch auch ein eigenes Sermonesregister sehr hilfreich.

<sup>57</sup> Es bleibt dennoch erstaunlich, dass über die Hälfte der DFG-Kataloge die oben genannten Voraussetzungen nicht erfüllt.

<sup>58</sup> In die Kategorie 20–25% fallen folgende Kataloge: Die homiletischen und hagiographischen Handschriften des Stadtarchivs Köln, Heft VI,1: Handschriften der Gymnasialbibliothek, beschrieben von Joachim Vennebusch, Köln 1993. Des Weiteren Die Handschriften der Würtembergischen Landesbibliothek Stuttgart, 2. Reihe: Die Handschriften der ehemaligen Hofbibliothek Stuttgart, Bd. 1.2; Codices ascetici (HB I 151–249), beschrieben von Virgil Ernst Viala / Hermann Hauke, Wiesbaden 1970. Die Kategorie 25–30% belegen: Kat. Lüneburg II. 1 (wie Anm. 4). Katalog der Universitätsbibliothek Eichstätt, I. Die mittelalterlichen Handschriften, Bd. 2: Cod. st 276 – Cod. st 470, beschrieben von Karl Heinz Keller, Wiesbaden 1999.

<sup>59</sup> Die homiletischen und hagiographischen Handschriften des Stadtarchivs Köln, Heft VII,2: Handschriften der Sammlung Wallraf, Handschriften des Bestandes W\*, beschrieben von Joachim Vennebusch, Köln 2001. Der Band umfasst ‚lediglich‘ 61 Handschriften insgesamt.

Die einzige, quantitative Ausnahme stellen die Sermoneshandschriften der UB Leipzig dar. Unter der dort derzeit bearbeiteten Bestandsgruppe mit den Codices Ms 626–750, insgesamt 120 Handschriften, befinden sich 61 Sermoneshandschriften, das sind knapp über 50%<sup>60</sup>. (Abb. 11) Bei dieser außerordentlich ungewöhnlichen Massierung an Homiletika innerhalb dieser Leipziger Signaturengruppe handelt es sich um den größten zu bearbeitenden Einzelbestand mit Predigten im bisherigen Katalogisierungsprojekt der DFG.

Natürlich relativiert sich die Sermonesdichte dieses ungewöhnlichen Einzelbestandes bereits bei einem Vergleich mit der Gesamtzahl der theologischen Leipziger Handschriften und erst recht bei einem Vergleich mit dem gesamten mittelalterlichen Handschriftenbestand. Dennoch bleibt zunächst einmal die Sermonesanzahl innerhalb eines Einzelbestandes maßgeblich. Unter Einbeziehung der gedruckten Leipziger Kataloge und den in Bearbeitung befindlichen verschiebt sich die relative Häufigkeit auch innerhalb des Leipziger Gesamtbestandes zwangsläufig. Von den betrachteten 869 theologischen Leipziger Handschriften wären dann insgesamt 129 als Sermoneshandschriften zu bezeichnen, die sich auf vier Kataloge verteilen<sup>61</sup>. Zum Vergleich: In der Bayerischen Staatsbibliothek München verteilen sich 42 Sermoneshandschriften auf insgesamt sechs verschiedene Kataloge.

Die 53 DFG-Kataloge mit lateinischen Predigten verteilen sich auf 26 verschiedene Bibliotheken, Archive und Museen. In diesen Katalogen werden insgesamt 6747 Handschriften beschrieben, davon handelt es sich bei 563 Codices laut der obigen Definition um Sermoneshandschriften. Dies ergibt ein statistisches Mittel von 127 Katalogisaten je Band; statistisch umgerechnet heißt dies, dass sich in jedem dieser 53 DFG-Kataloge 10,6, also elf Sermoneshandschriften befinden. (Abb. 12) Vergleicht man dieses statistische Mittel mit den vier Leipziger Katalogen, die durchschnittlich 217 Handschriften je Band aufweisen, so ergibt sich für Leipzig ein Mittel von 34 Sermoneshandschriften pro Katalog. Noch ein letzter Vergleich in diesem Punkt. Die UBL für sich genommen hat pro Katalog bereits dreimal so viele Predigthandschriften wie die ‚normalen‘ DFG-Kataloge, der Einzelbestand Ms 626–750 sogar mehr als fünfmal so viel.

Einen weiteren wichtigen Einzelpunkt bilden die Provenienzen. Ein Blick auf die Kataloge mit hohem Sermonesanteil zeigt, dass es sich hier um überwiegend monastisch geprägte Bestände handelt. Unter den gegebenen Umständen ist mit ‚hohem Sermonesanteil‘ eine Quote über 15% gemeint. Mit dieser Prämisse geht es um die Bestände Füssen, St. Mang der UB Augsburg, der Dombibliothek St. Peter in Fritzlar, den Handschriften der Mainzer Kartause, den Landshuter Franziskanern, Letzterer heute aufbewahrt in der UB München, die alle einen Sermonesanteil von 15–20%

<sup>60</sup> Die fehlenden vier Codices auf die Gesamtsumme von 125 Codices sind deutschsprachige Handschriften und sind im Kat. Pensel/Stahl (wie Anm. 7) katalogisiert. Zählt man die in dieser Bestandssignaturengruppe vorhandenen Homiliare hinzu, erhöht sich die Anzahl der Homiletika auf 67.

<sup>61</sup> Die bei dieser Zusammenfassung berücksichtigten 18 Sermones-Codices der Signaturengruppe UBL, Ms 750–869 stellen lediglich eine ungefähre Angabe, basierend auf dem derzeitigen Stand der Katalogisierung dar.

besitzen. Ferner handelt es sich um die homiletischen Handschriften der Kölner Klöster sowie Codices aus dem Franziskanerkloster Lüneburg, aus Beständen der Staatsbibliothek München, einen Teil der asketischen Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart und die Codices der UB Eichstätt, in denen jeweils Bestände verschiedener Klosterbibliotheken vereint sind. (Abb. 13) Alle Mainzer Sermoneshandschriften stammen bspw. aus der dortigen Kartause, während bei Eichstätt insgesamt 13 verschiedene Handschriftenprovenienzen berücksichtigt werden müssen. Ähnliches gilt für Leipzig, die dortigen Sermoneshandschriften stammen überwiegend aus dem Zisterzienserkloster Altzelle, gefolgt von den Leipziger Dominikanern, dem Benediktinerkloster Pegau, den Leipziger Franziskanern und weiterer vereinzelter Klöster und Institutionen<sup>62</sup>.

Das Schneyer'sche Repertorium und die verdienstvolle Veröffentlichung des Nachlasses von Schneyer durch die Professoren Hödl und Knoch ist hinreichend bekannt. Schneyer führte die von ihm benutzten Primärquellen, die Handschriften, in Form von alphabetischen Listen am Ende jeder Sermonessammlung auf. Bei den Ordenspredigten sowie den anonymen Sammlungen wurden gleichfalls alphabetisch die einzelnen Zyklen dem entsprechenden Aufbewahrungsort zugeordnet. Die Teilung zwischen dem gedruckten Oeuvre von Schneyer und seinem Nachlass auf CD-ROM besteht in den Lebensdaten der Verfasser, das Repertorium endet mit 1350, der Nachlass setzt dort ein und führt die Autoren weiter bis 1500. In den bereits zitierten 53 Handschriftenkatalogen sind Codices unterschiedlichster Datierung zu finden. (Abb. 14) Von den dort bearbeiteten 563 Sermoneshandschriften entfällt nicht gänzlich unerwartet der geringste Prozentsatz auf Predigten des 12. Jahrhunderts: 0,35% oder zwei Handschriften<sup>63</sup>. Handschriften mit der Datierung 12./13. Jahrhundert sind es bereits doppelt so viele, 0,7% oder vier Handschriften, auf die Gesamtmenge gesehen aber auch noch nicht sehr viel. Diese geringe Anzahl erhöht sich erwartungsgemäß mit abnehmendem Alter der Codices, was nichts anderes bedeutet: Je jünger die Handschrift, desto größer wird die Anzahl an Predigthandschriften. So entstammen dem 13. Jahrhundert bereits 3,3% der Handschriften, nämlich 19 Codices<sup>64</sup>. Dies steigt sich auf 15,7% für das 14. Jahrhundert (in Zahlen: 88) und 77,8% für das 15. Jahrhundert (in Zahlen: 436)<sup>65</sup>. Mehr als drei

<sup>62</sup> So kommen beispielsweise auch Codices aus den beiden Fürstenkollegien vor.

<sup>63</sup> Hier handelt es sich um das aus Weingarten stammende Sermonarium HB I 68 der WLB Stuttgart (wie Anm. 58), Bd. 2.1.1: Codices ascetici (HB I 1–150), beschrieben von Johanne Autenrieth / Virgil Ernst Fiala, Wiesbaden 1968, 108–111. Bei der 2. Handschrift handelt es sich um die aus der Benediktinerabtei Afflighem herührende Handschrift 2° Ms. theol. 28 aus Kassel, vgl. Die Handschriften der Gesamthochschulbibliothek Kassel, Landesbibliothek und Murrhardsche Bibliothek der Stadt Kassel, Bd. 1,1: Manuscripta theologica: Die Handschriften in Folio, bearbeitet von Konrad Wiedemann, Wiesbaden 1994, 34 f.

<sup>64</sup> Diejenigen Datierungen der Handschriften, die Jahrhundertgrenzen überschreiten (z. B. 13./14. Jahrhundert), sind bei den Statistiken nicht berücksichtigt.

<sup>65</sup> Eine 437. Handschrift bleibt von dieser Statistik insofern ausgenommen, als es sich bei der Kölner Handschrift W 8 um einen zweiteiligen Codex handelt, der einen

Viertel der Predigtsammlungen sind also im 15. Jahrhundert geschrieben bzw. abgeschrieben worden, demgegenüber nur wenig mehr als ein Achtel im 14. Jahrhundert zu Pergament kam. Allerdings muss an dieser Stelle deutlich betont werden, dass die 77,8% sich auf die Datierung der Niederschrift bezieht, nicht etwa auf die Lebenszeit des Verfassers.

Ein Vergleich mit ausgewählten Handschriftenkatalogen gegenüber dem Bestand UBL, Ms 626–750, Letzterer auf der Grundlage der bislang katalogisierten Handschriften, macht ferner deutlich, dass im hiesigen Bestand auch die Datierung der Sermonescodices nahezu vollständig aus dem Rahmen fällt<sup>66</sup>.

Nach der vorhergehenden Statistik wäre analog zu den anderen Handschriftenbeständen ein geringer Anstieg vom 12. auf das 13. Jahrhundert und ein deutlicherer in das 14. Jahrhundert zu erwarten, um dann schließlich einen eindeutigen Schwerpunkt im 15. Jahrhundert zu finden. Die Realität gestaltet sich bezüglich dieser Sermoneshandschriften der UBL jedoch ganz anders. Zehn Handschriften stammen aus dem 15. Jahrhundert, 20 Codices datieren im 14. Jahrhundert. 15 Handschriften, quantitativ gesprochen genau zwischen den Handschriften des 15. und 14. Jahrhunderts liegend, sind im 13. Jahrhundert geschrieben worden. (Abb. 15) Dieses erstaunliche Faktum wird komplettiert durch zehn Handschriften mit der Datierung 13./14. Jahrhundert, die den zeitlich frühen Ansatz der Leipziger Sermones nochmals nachdrücklich unterstreichen<sup>67</sup>.

Welche Ergebnisse lassen sich aus dem bisher gesagten ziehen? Die Sermoneshandschriften der UBL weichen in wesentlichen Punkten von anderen, vergleichbaren Beständen ab. Die absolute Anzahl ist mit Abstand die größte. Außerdem fällt die zeitliche Streuung vollständig aus dem üblichen Erwartungsrahmen heraus.

### Interessenverteilung

Von zentraler Bedeutung ist nachwievor die Frage, wie denn nun eine Katalogisierung beschaffen sein sollte. Dazu ist es notwendig, Überlegungen über diejenigen Personenkreise anzustellen, die mit dieser Katalogisierung und ihren Ergebnissen zusammenhängen.

Die maßgeblich an der Katalogisierung bzw. dessen Ergebnisse beteiligten Kreise sind der Katalogisierer selber, der Benutzer, die Besitzer, d.h. die Bibliotheken und die Geldgeber. (Abb. 16) Ausgehend von verschiedenen

---

Sermonesblock aus dem 13. und einen aus dem 15. Jahrhundert besitzt (vgl. Anm. 59), hier 8. Da die Sermones des 13. Jahrhunderts deutlich überwiegen, wurde dieser Codex als Sammlung des 13. Jahrhunderts behandelt.

<sup>66</sup> Die Katalogisierung der Handschriften UBL, Ms 626–750 ist derzeit noch nicht vollständig abgeschlossen. Für die noch zu bearbeitenden sieben Codices können bezüglich der Datierung keine Angaben gemacht werden.

<sup>67</sup> Aufgrund des noch laufenden Katalogisierungsprojektes (Abschluss: Oktober 2002) sind die wenigen, noch nicht bearbeiteten Handschriften bei der Datierung nicht berücksichtigt.

Kriterien, bspw. Detailtreue, Umfang einer Katalogisates, Einhaltung des Zeitrahmens, Benutzerfreundlichkeit, Kosten, werden die Wünsche und Anforderungen an ein Katalogisat unterschiedlich ausfallen.

Für den Katalogisierer sind die Kosten eines solchen Projektes irrelevant. Von eher untergeordneter Wichtigkeit ist meist der Zeitrahmen, man braucht eben so lange für eine Handschrift, bis man damit fertig ist und ein zufrieden stellendes Ergebnis erzielt hat. Auf die Benutzerfreundlichkeit im eigentlichen Sinne entfällt gleichfalls nicht das Hauptaugenmerk des Katalogisierers, er kennt den Codex ja bis ins Detail und weiß folglich bestens darüber Bescheid. Für den Bearbeiter stehen Aussagekraft, Detailtreue und Umfang im Vordergrund.

Bei den Bibliotheken als Informationsbereitsteller bietet sich ein dem 1. Fall gleichendes Bild. Da die Kosten derartiger Projekte meist von der DFG getragen werden, ist zumindest dieser Faktor eher sekundär, was allerdings durch die von der Bibliothek zu erbringende Eigenleistung meist relativiert wird. Der Zeitrahmen derartiger Unterfangen spielt ebenso eine eher untergeordnete Rolle, da die DFG-Projekte in ihrer Dauer fixiert sind. Für Bibliotheken hoch im Kurs steht ganz ohne Frage die Benutzerfreundlichkeit in enger Verbindung mit Detailtreue und Umfang. Zweierlei gibt es hier zu bedenken. Zum einen ist nach Abschluss des Kataloges der Spezialist, nämlich der Katalogisierer, oftmals nicht mehr vor Ort, d.h. für Anfragen über die Handschrift kann nur noch auf das Katalogisat selbst zurückgegriffen werden. Informationen, die im Katalogisat oder im Register nicht enthalten sind, müssen vom zuständigen Bibliothekspersonal unter erheblichem zeitlichen und auch personellen Aufwand erarbeitet werden oder sie können im Extremfall nicht gegeben werden, was den Benutzer zu einer Einsichtnahme oder die Bibliothek zur Verfilmung der Handschrift zwingt. Zum Zweiten zeigt die Erfahrung, dass nach Vorlage eines gedruckten Handschriftenkataloges die Nachfrage der dort beschriebenen Codices ansteigt und dass das Interesse der Forschung erst auf bestimmte Themengebiet gelenkt wird.

Eine gleichfalls klar umrissene Vorstellung der Katalogisierungsprojekte hat der Geldgeber. Für ihn spielen Detailtreue und Umfang eine eher untergeordnete Rolle, die Benutzerfreundlichkeit nimmt einen Platz im Mittelfeld ein. Klare Prioritäten hingegen besitzen Zeitrahmen und vor allem die Höhe der Kosten. Inwieweit die so genannten ‚Neuen Konzepte der Handschriftenerschließung‘ der DFG die Katalogisierung derartiger Handschriften für alle daran im weitesten Sinne Beteiligten steuern kann, erscheint an dieser Stelle sehr diskussionswürdig<sup>68</sup>.

Der Benutzer schließlich wird wiederum großen Wert auf Detailtreue, Umfang und Aussagefähigkeit legen, denn je aussagekräftiger ein Katalogisat ist, desto einfacher ist der Zugriff auf Informationen, die für eine wissenschaftliche Arbeit benötigt werden. Ein gutes Katalogisat kann unter Umständen die Benutzung der Handschrift selbst überflüssig machen;

<sup>68</sup> Die ‚Neuen Konzepte der Handschriftenerschließung‘ sind aufrufbar auf der Homepage der DFG unter der Rubrik Erschließung überregional bedeutsamer Bestände: <http://www.dfg.de/foerder/biblio/handschrift.html>.

möglicherweise braucht nur ein Teil des Codex für eine Verfilmung vorbereitet werden. Ganz nebenbei wird also auch ein gewisser Bestandsschutz durch die Art der Katalogisierung gewährleistet.

### Katalogisierungsempfehlungen für Sermoneshandschriften

Wie muss nun ein Katalogisat beschaffen sein, damit alle diese beteiligten Gruppen einen möglichst großen Nutzen daraus ziehen können? Aufgrund der in der Universitätsbibliothek Leipzig praktizierten Katalogisierungspraxis wurden folgende Vorschläge vorgestellt und diskutiert.

Das für die Katalogisierung geltende Grundschema der Beschreibung einer einzelnen Predigt wird als bekannt vorausgesetzt<sup>69</sup>. (Abb. 17) Im Falle eines Sermoneszyklus existieren folgende Fallunterscheidungen.

#### a) Zyklus eines Autors

Ist der Autor des Zyklus aufgrund der Initien in Schneyers Repertorium nachweisbar, genügt in der Beschreibung die Nennung von Autorennamen, Zyklusangabe (etwa Quadragesimalpredigten, Epistelsermones) sowie der Nachweis bei Schneyer. Des Weiteren ist der Zyklus auf Vollständigkeit zu prüfen, Abweichungen in Form von Ergänzungen oder Hinzufügungen müssen angegeben werden. Auf Initien innerhalb der Beschreibung kann in diesem Fall verzichtet werden, für das Register empfiehlt sich allerdings die Aufnahme der ersten und letzten Predigt<sup>70</sup>.

#### b) anonyme Zyklen

Ist ein Sermoneszyklus über seine Initien in Schneyers Repertorium nicht recherchierbar, d.h. ist der Text des Zyklus keinem der bei Schneyer vorkommenden Autoren oder anonymen Sammlungen zuzuweisen, wird die Beschreibung als Ganzes deutlich aufwendiger. Es empfiehlt sich hier, als Beschreibungsminimum die ersten und letzten beiden Sermones des Zyklus in die Textbeschreibung aufzunehmen. Wünschenswert ist außerdem die Erfassung einiger Predigten in der Zyklusmitte. Dies könnten bei einer Temporalesammlung bspw. Predigten zu Ostern und/oder Pfingsten sein. Bei einem Sanktoralezyklus könnten Marienfeste und/oder andere herausgehobene Feste in der Beschreibung Berücksichtigung finden. Ähnlich sollte es bei den Initien gehandhabt werden. Die in der Beschreibung aufgeführten Initien werden auf alle Fälle ins Register übernommen, zusätzlich dürfen auch weitere Initien integriert werden.

<sup>69</sup> Vgl. den Predigtaufbau generell bei Longère (wie Anm. 14).

<sup>70</sup> Wenn gleich die Richtlinien der DFG in einem solchen Falle nahe legen, auf Initien im Register gänzlich zu verzichten, ist es dennoch für den Benutzer hilfreich.

### c) Mischzyklen

Hier empfiehlt sich eine ausführliche Katalogisierung dergestalt, dass prinzipiell alle Wochen- und Festtage aufgeführt werden sollten. Ein sehr umfangreicher Zyklus oder eine Sammlung mit sehr vielen, verschiedenen Autoren wird jedoch nur in wissenschaftlich begründeten Ausnahmefällen Predigt für Predigt katalogisiert werden können. Ist diese Ausnahme nicht gegeben, sollte auf jeden Fall versucht werden, möglichst klar die Struktur des Zyklus herauszuarbeiten und dabei diejenigen Predigten zu berücksichtigen, die dafür notwendig sind. Sind einzelne Autoren bei Schneyer nachzuweisen oder zuzuordnen, kann die Tagesnennung unterbleiben, da über die dortige Siglenliste eine eindeutige Verifizierung des Festes durchführbar ist. Bei denjenigen Sermones, deren Initien nicht bei Schneyer recherchierbar sind, sollte eine Auswahl innerhalb der Beschreibung gegeben werden. Der Umfang dieser Auswahl sollte sich an der Bedeutung der Handschrift und ihrer Strukturierung orientieren. Erscheinen mehrere nicht identifizierte Sermones hintereinander, kann dies verkürzt vermerkt werden, etwa in Form einer Zusammenfassung, dass zu bestimmten Festtagen bestimmte Predigten auf bestimmten Blättern vorhanden sind. Für das Register gilt zunächst, dass ein Teil der nicht nachgewiesenen Sermones dort aufgeführt werden. Bei überschaubaren Sammlungen oder bei einer nicht allzu großen Anzahl dieser Initien können auch alle ins Register übertragen werden.

In der weiterführenden Gesamtbeschreibung der Handschrift und der Zusammenfassung eines Zyklus sollten weiterhin folgende Punkte Berücksichtigung finden: Die Anzahl der Predigten, der Grundbestand bei Schneyer, die Wochentage (sofern vom üblichen Schema abweichend) bzw. deren Reihenfolge, die Belegungszahl (d.h. ob ein Festtag mit einer oder mit mehreren Predigten belegt ist), die Nennung weiterer Autoren und/oder Zyklen mit einzelnen Predigten. Bei Sammlungen mit hohem Sermonesannteil könnte es von Nutzen sein, ein eigenes Sermonesregister zu erstellen<sup>71</sup>.

Eine Überlegung für die Zukunft wäre ferner, ob alle erfassten Sermonesinitien, auch diejenigen, die nicht im Register aufgeführt werden, Eingang finden sollten in eine Art zentrale Sermones-Datenbank, vergleichbar der bisherigen Praxis der Initien-Recherchen bei der Kommission für Buch- und Schriftwesen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, nur in einem wesentlich erweiterten Rahmen<sup>72</sup>. Die Vorteile lägen auf der Hand. Alle bisher katalogisierten Initien mit oder ohne Autorennachweisen wären unter Angabe des entsprechenden Codex greifbar, zumal diese Arbeit vom Katalogisierer ohnehin schon geleistet wurde. Wo und von wem diese Datenbank installiert werden sollte, ist natürlich ein ganz anderes Problem.

<sup>71</sup> Bei dem hier behandelten Bestand UB Leipzig, Ms 626–750 wird dies in der Weise praktiziert, dass es neben dem normalen Initienregister ein zweites Register für Homilien und Sermones angelegt wurde.

<sup>72</sup> Unter der Adresse <http://www.oeaw.ac.at/ksbm/k5.htm#ausst> können Initienregister verschiedener österreichischer Klöster nachgefragt werden, aber auch Predigtreihen von Iohannes Milicius, Iohannes Zengast und Thomas Ebendorfer, die von Franz Lackner bearbeitet wurden.

### Zusammenfassung

Die Katalogisierung lateinischer Sermoneshandschriften setzt in ihrer Komplexität erhebliche Anforderungen an den Bearbeiter. Dass bei einer entsprechenden Strukturierung gute, die Forschung weiterführende Ergebnisse erzielt werden können, steht außer Frage. Der Beschreibungsmodus kann in gewisse Bahnen gelenkt werden, wenngleich die Bedeutungseinschätzung des Codex und die Wiedergabe ihrer Struktur immer nach Maßgabe des Bearbeiters erfolgen muss. Einige Bestände, wie derjenige der Universitätsbibliothek Leipzig, erfüllen in ihrer Massierung durchaus die Kriterien eines Referenzkataloges. Das Beschreibungsschema kann modifiziert auch auf andere Bereiche (Rezepte etc.) übertragen werden.

Die Bedeutung des Leipziger Bestandes kann an dieser Stelle gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Vor allem der Querschnitt durch verschiedene Klosterbibliotheken ermöglicht hier eine Reihung von Codices, die von ihrer Entstehung her deutlich aus dem Rahmen des üblichen herausfallen. Auch die Datierung ist im Ganzen gesehen als ungewöhnlich einzuschätzen. Der Bestand dürfte für die Forschung noch viele Überraschungen bereithalten.

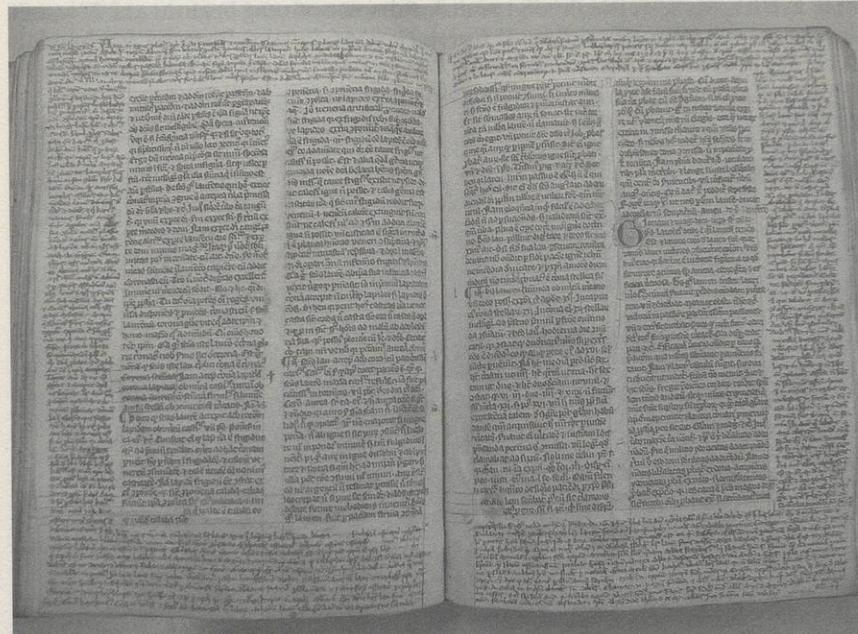


Abb. 1: UBL, Ms 639: Auf 152rb Beginn der Predigt zu Laurentius mit der Perikope *Gloriam et magnum decorum* [Ps 20,6]; als Alternative auf dem oberen Rand von 151v eine weitere Predigt zu Laurentius.

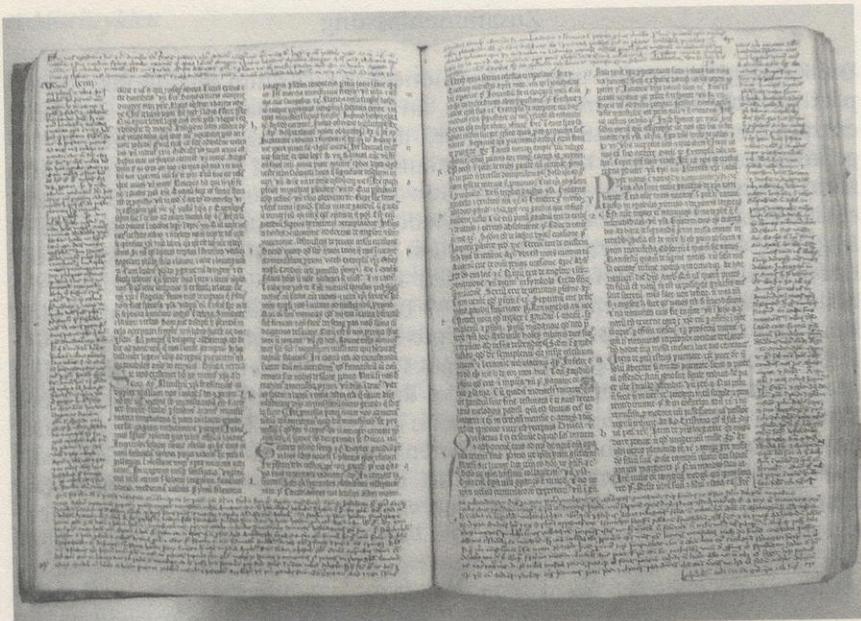


Abb. 2: UBL, Ms 639: Die Predigt zum 3. Adventssonntag beginnt auf 77va mit der Perikope *Sic vos (!) existimet* [I Cor 4,1], über die gleiche Perikope handelt auch der alternative Sermo auf dem oberen Rand. Auf dem linken Rand von 77va erscheint eine zweite Predigtreihe, hier zu *Nativitas domini*.

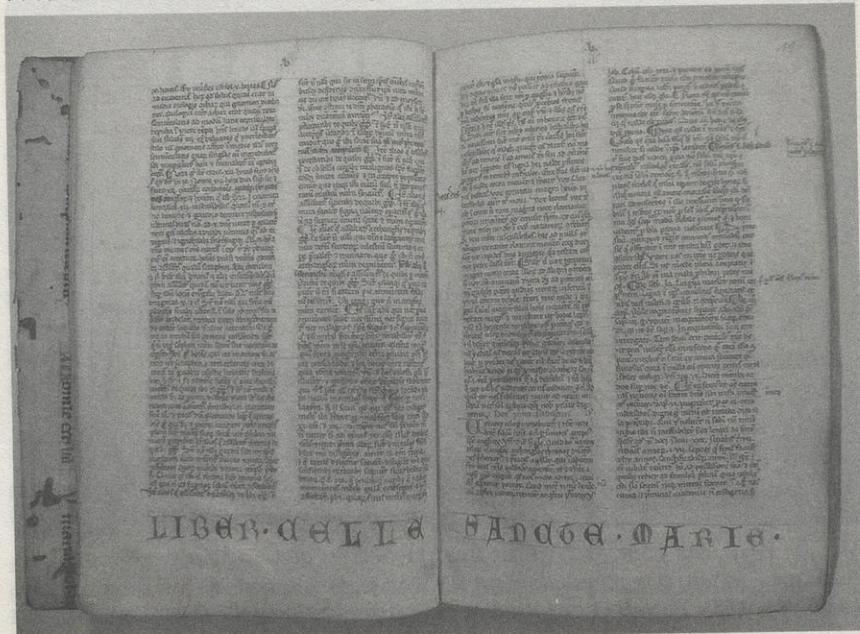


Abb. 3: UBL, Ms 698: Auf den unteren Rändern sind Besitzvermerke des Zisterzienserklosters Altzelle zu finden.

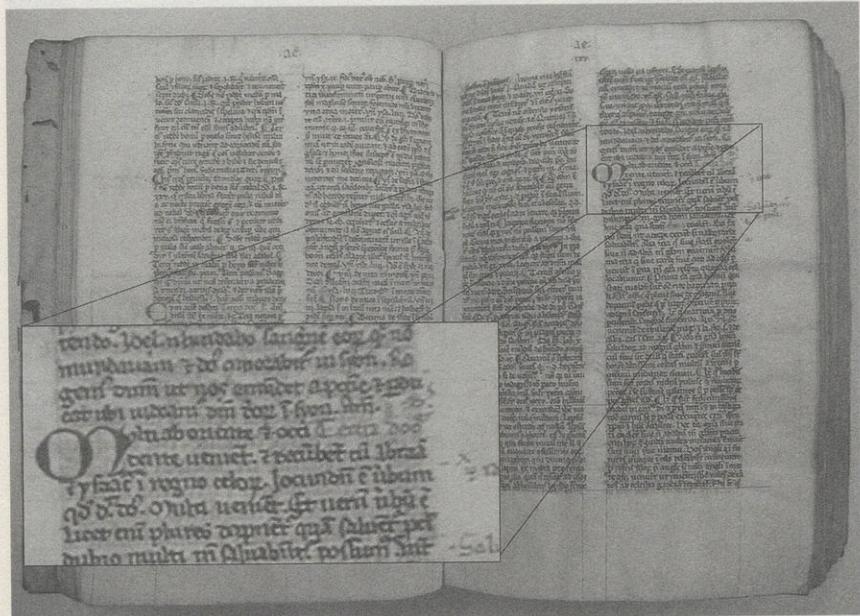


Abb. 4: UBL, Ms 698, 34r: Detail zur Dominica tertia post epiphaniam mit dem charakteristischen Kürzel *B*, stellvertretend für den Zyklus des Berthold von Regensburg.

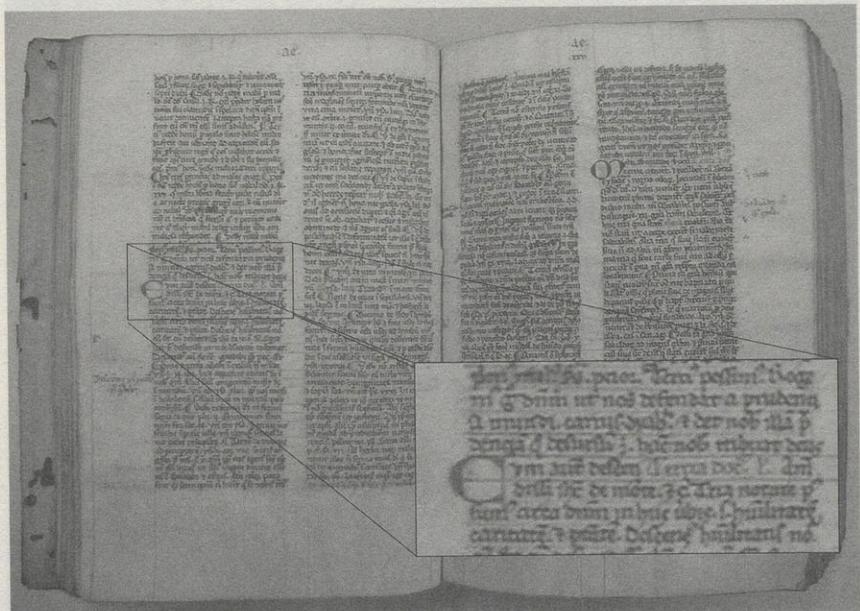


Abb. 5: UBL, Ms 698, 33v: Der Beginn des 3. Adventssonntags, hier mit dem Kürzel *I* für die Sammlung des Lucas de Bitonto.

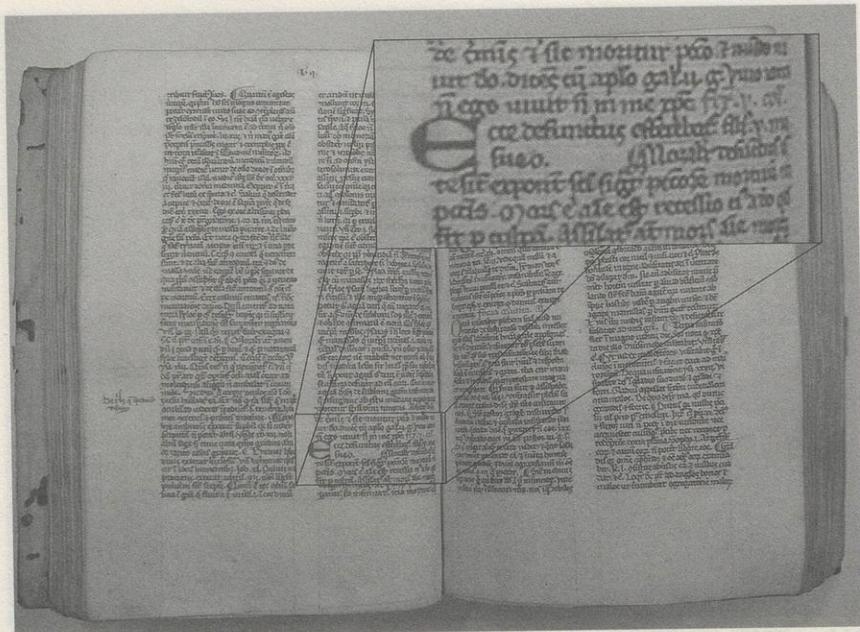


Abb. 6: UBL, Ms 698, 64v: Der Donnerstag nach dem 4. Quadragesimalsonntag ist gekennzeichnet mit dem Kürzel *col*, das für eine Collectio OP steht.

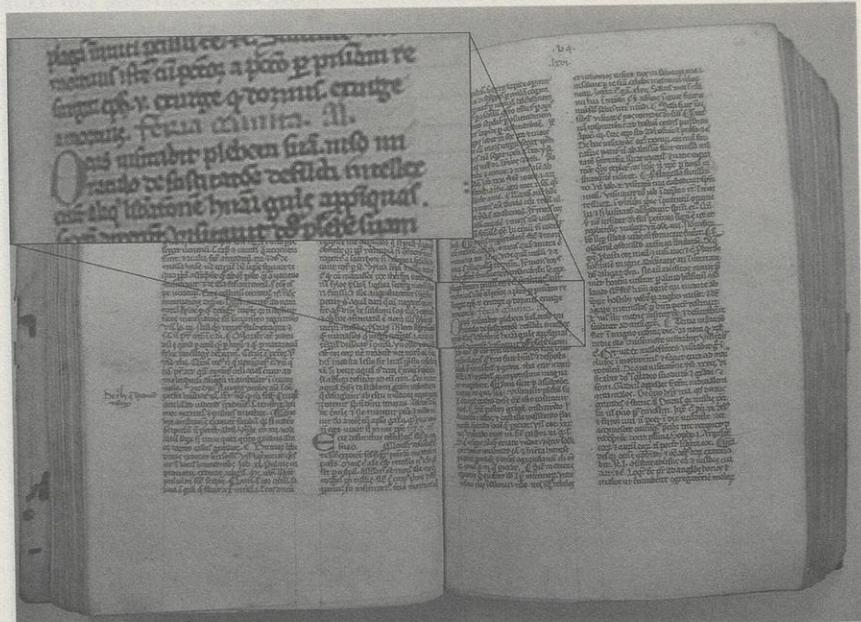


Abb. 7: UBL, Ms 698, 65r: Eine vierte Sermones-Sammlung, abgekürzt mit den Buchstaben *al*, dürfte als altera collectio aus franziskanischem Zusammenhang zu interpretieren sein.

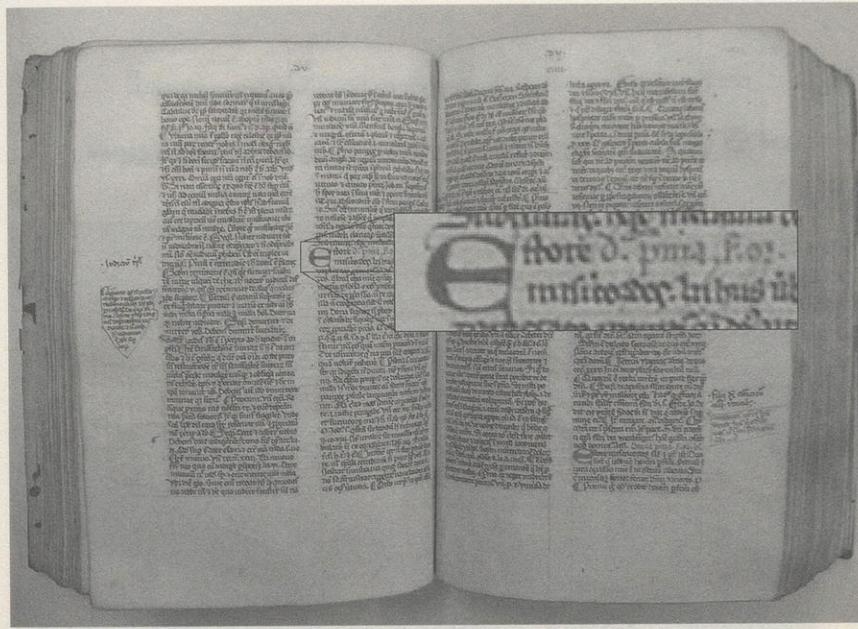


Abb. 8: UBL, Ms 698, 109v-110r: In Anlehnung an die vier ineinander verschachtelten Sermoneszyklen werden ungefähre Zuweisungen mit Bemerkungen wie *secundum ordinem* vorgenommen.

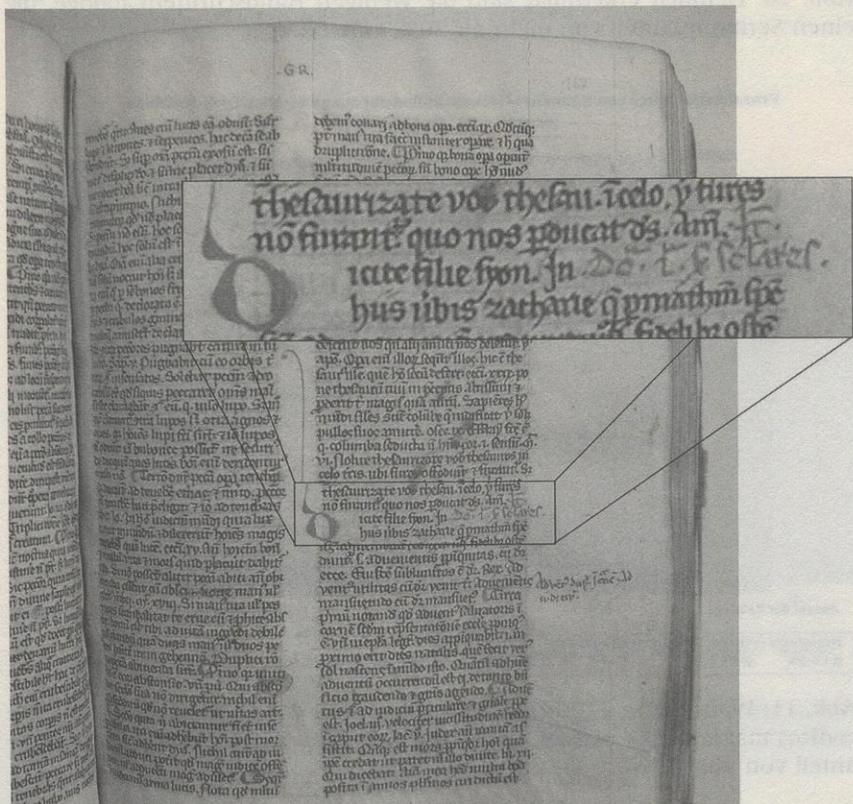


Abb. 9: UBL, Ms 698, 167r: Eine weitere Zuordnung an die Franziskanersammlung besitzt den Zusatz *secundum seculares*.

**Prozentualer Anteil von Sermones- Handschriften der ausgewerteten DFG- Kataloge**

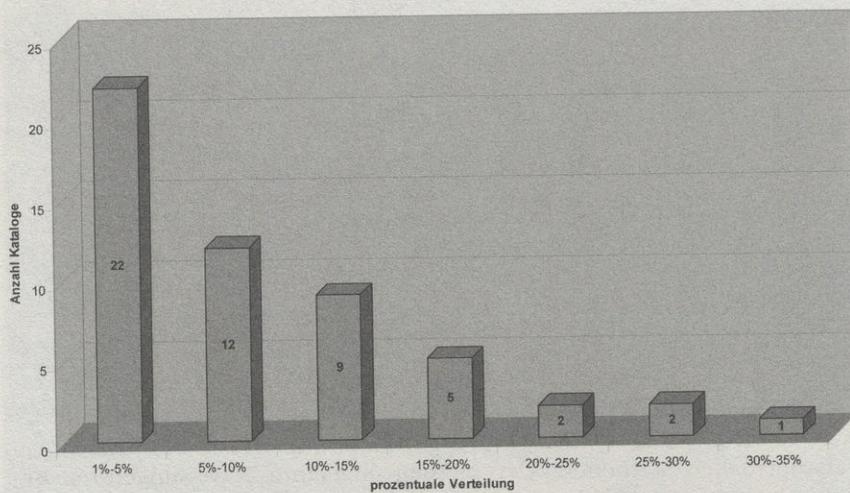


Abb. 10: Deutlich erkennbar sind die wenigen Handschriftenkataloge, die einen Sermonesanteil von mehr als 20% aufweisen.

**Prozentualer Anteil von Sermones- Handschriften der ausgewerteten DFG- Kataloge  
(einschl. UBL, Ms 626 - 750)**

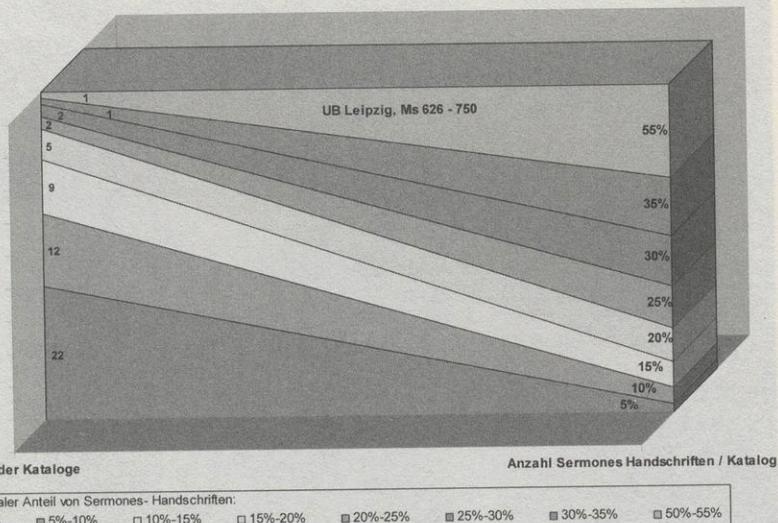


Abb. 11: Während in 22 Handschriftenkatalogen die Anzahl von Sermones-codices maximal 5% beträgt, besitzt der Leipziger Katalog einen Sermones-anteil von über 50%.

## Verteilung Handschriften / Kataloge und Sermones- Handschriften / Kataloge

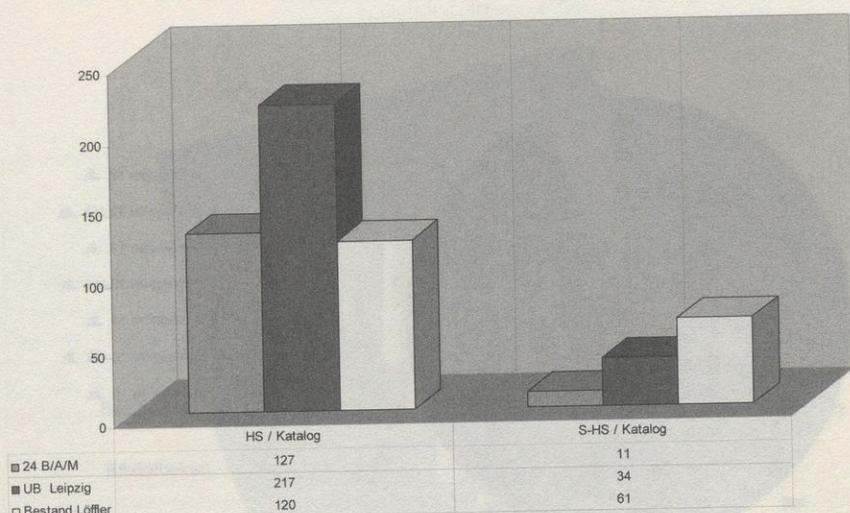


Abb. 12: Die Sermonesbestände der UB Leipzig sind im Vergleich zu anderen Handschriftenbeständen mit Abstand am größten.

## Anzahl der Provenienzen bei Katalogen mit Sermones- Handschriften

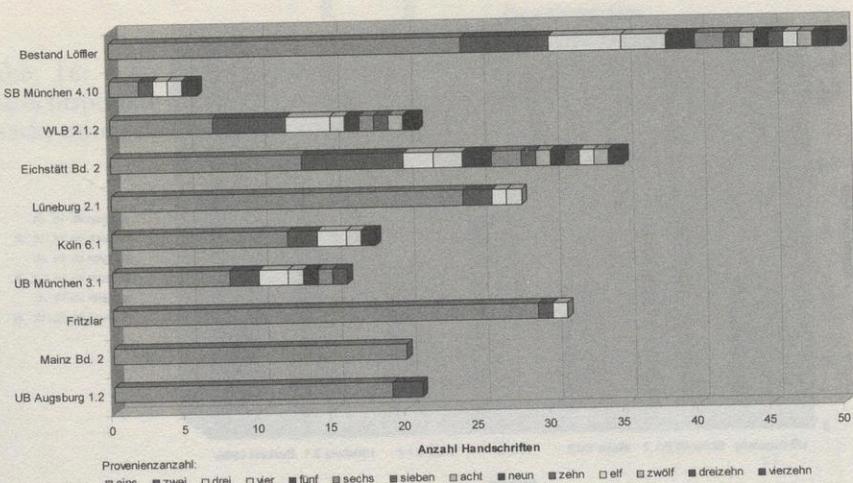


Abb. 13: Zwar besitzen fast alle hier aufgeführten Kataloge eine schwerpunktmaßige Provenienz (im Falle Leipzigs ist dies das Zisterzienserkloster Altzelle), aber die Streuung ist dennoch erheblich.

### Datierung aller katalogisierten Sermones-Handschriften

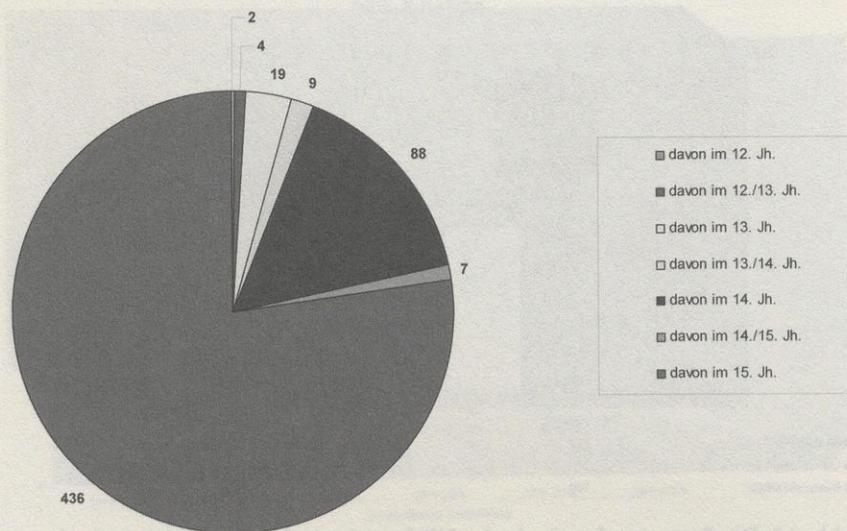


Abb. 14: Eine Datierung aller katalogisierten Sermoneshandschriften in den ausgewerteten DFG-Katalogen zeigt deutlich den Schwerpunkt im 15. Jahrhundert.

### Verteilung ausgewählter Kataloge nach Datierung

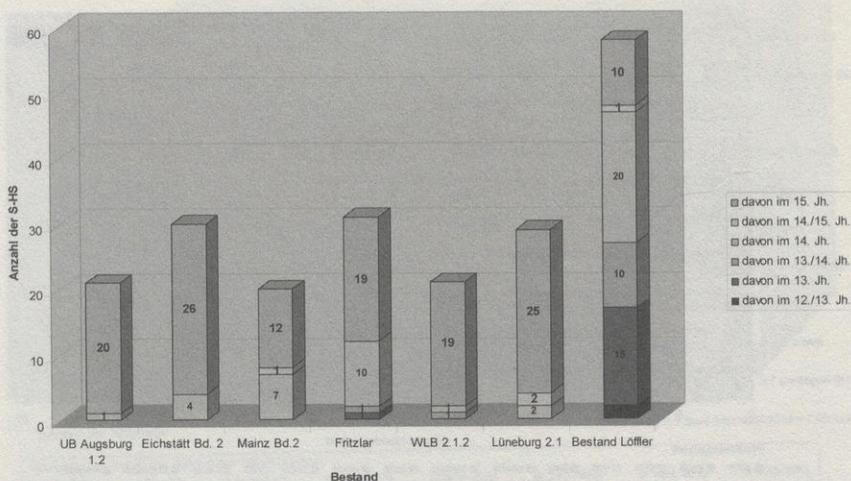


Abb. 15: Die krasse Ausnahme der Datierungsschwerpunkte bildet der Bestand UBL, Ms 626–750. Hier existieren wenige Handschriften aus dem 15. Jahrhundert, dafür umso mehr aus dem 13. und 14. Jahrhundert.

### Interessenbewertung

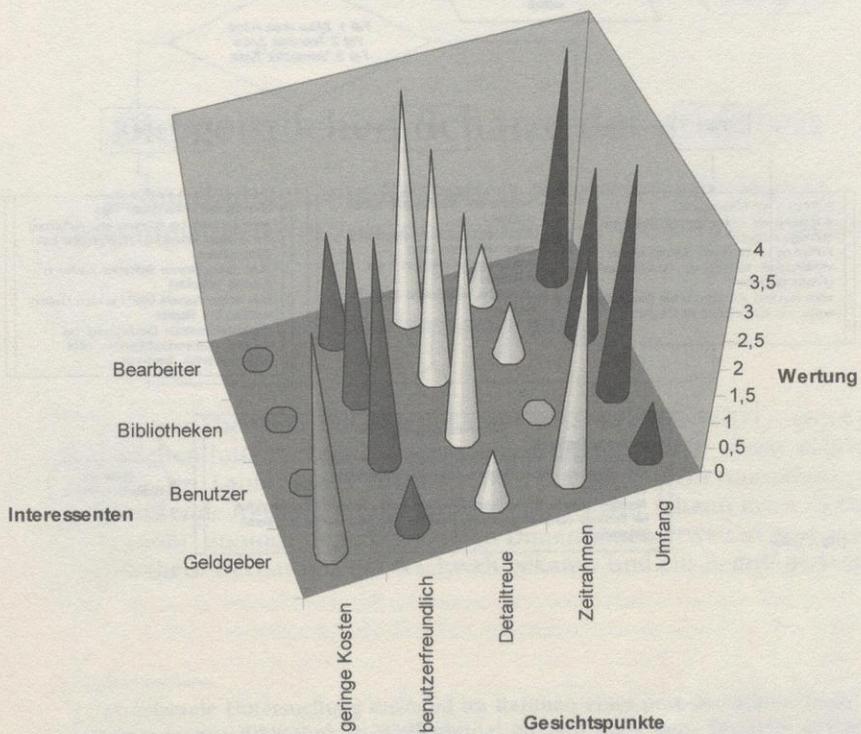
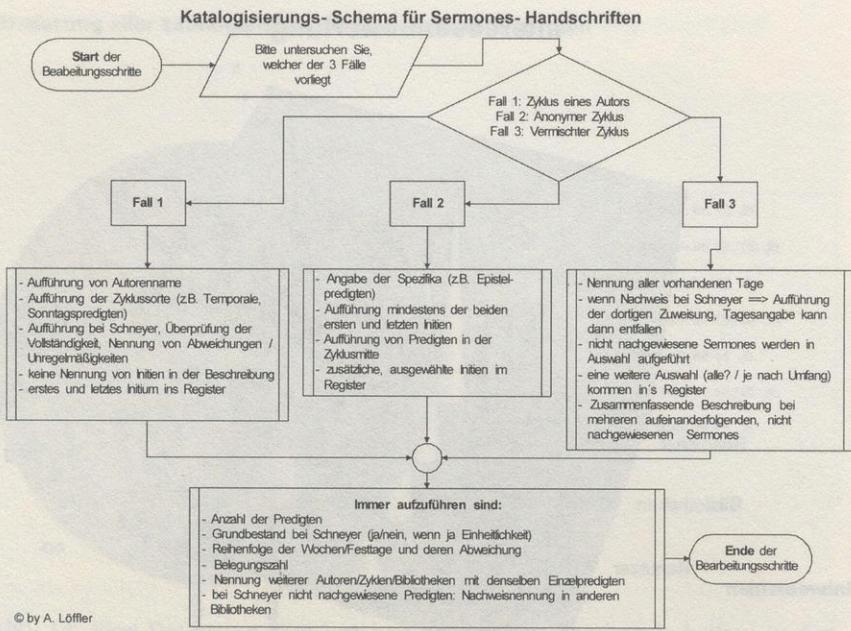


Abb. 16: 4 an der Katalogisierung beteiligte Gruppen und verschiedene Gesichtspunkte ergeben auf der Wertungsskala von 0 (sehr wenig) bis 4 (sehr stark) unterschiedliche Interessen.



© by A. Löffler

# Die geistlichen Schätze der anderen

Anmerkungen zur Rezeption römisch-katholischer  
Erbauungsbücher in Johann Gerhards „Meditationes Sacrae“  
(1606)\*

von Alexander Bitzel

Der Jenenser Theologieprofessor Johann Gerhard (1582–1637) – einer der maßgeblichen lutherischen Theologen der frühen Neuzeit<sup>1</sup> – war zuhöchst bibliophil. Im Laufe seines Lebens erwarb er eine Büchersammlung, die beeindruckende Ausmaße annahm, von seinem Sohn Johann Ernst Gerhard (1621–1668)<sup>2</sup> zu noch imponierenderen Dimensionen erweitert wurde und als *Bibliotheca Gerhardina* der Nachwelt bekannt und ein Begriff geworden

---

\* Die folgende Untersuchung entstand im Rahmen eines post-doc Stipendiums, das die Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel im Jahr 2001 dem Verfasser gewährte. Der HAB sei an dieser Stelle für ihre Förderung gedankt. Einige Thesen des Textes wurden im Mai 2001 im Wolfenbütteler Stipendiatenkolloquium diskutiert. Für Anregungen und Kritik hat der Vf. insbesondere folgenden Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kolloquiums zu danken: Frau Dr. Gillian Bepler (Wolfenbüttel), Frau Prof. Dr. Cornelia Niekus Moore (Honolulu/HI), Herrn Prof. Dr. Friedrich Niewöhner (Wolfenbüttel/Berlin), Herrn Dr. Thomas Ulrich Schauerte (Berlin), Herrn PD Dr. Ulrich Schneider (Wolfenbüttel/Leipzig) sowie Frau Stephanie Wodianka (Gießen).

<sup>1</sup> Vgl. Jörg Baur, Johann Gerhard, in: Martin Greschat (Hrg.), *Gestalten der Kirchengeschichte VII: Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart-Berlin-Köln 1982, 99–119. Martin Honecker, Gerhard, Johann, in: TRE 12 (1984) 448–453. Jörg Baur, Die Leuchte Thüringens Johann Gerhard (1582–1637). Zeitgerechte Rechtgläubigkeit im Schatten des Dreißigjährigen Krieges, in: Ders., *Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen*, Tübingen 1993, 335–356. Theodor Mahlmann, Gerhard, Johann, in: Wilfried Härtle – Harald Wagner (Hrg.), *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, München 21994, 108–110. Johann Anselm Steiger, Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie (= *Doctrina et Pietas I/1*), Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

<sup>2</sup> Vgl. zu Johann Ernst Gerhard: Sebastian Niemann, *Christliche Sterbens=Lust / Bey ... Leichbegängnuß Des ... HERRN JOHANNIS ERNESTI GERHARDI ... Welcher Am 24. Febr. dieses 1668sten Jahres ... dem Leibe nach Jn sein Ruhekämmerlein versencket worden*, Jena: Johann Jakob Bauhofer [1668] [Exemplar: TULB Jena]. DBA 383/33–35. ADB 8 (Neudr. 1968), 772.

ist<sup>3</sup>. In dieser Bibliothek befanden sich viele Erbauungsschriften, wie eine Rekonstruktion derselben deutlich werden läßt<sup>4</sup>. Diese Beobachtung ermöglicht Erkenntnisse dahingehend, welche devotionalen Schriften Gerhard beim Verfassen eigener religiöser Gebrauchstexte wie etwa der „Meditationes Sacrae“ aus dem Jahr 1606 beeinflußt haben<sup>5</sup>, wobei Aussagen in diesem Zusammenhang immer nur mehr oder weniger plausibel sein können, da höchst selten eindeutig festzustellen ist, wann Gerhard welche Bücher erworben hat<sup>6</sup>. Grundsätzlich kann er bei der Abfassung der „Meditationes“ nur solche Bücher aus seiner Bibliothek rezipiert haben, deren Drucklegung vor 1606 erfolgt ist. Das Jahr der Drucklegung der „Meditationes“ hat als terminus ante quem für literarische Vorlagen zu gelten. Damit ist freilich noch keine Aussage darüber getroffen, ob Gerhard diese Vorlagen zu dem Zeitpunkt, als er seine „Meditationes“ abfasste, tatsächlich besessen hat. Gut möglich ist, daß er ein rezipiertes Buch nach 1606 erworben und das in den „Meditationes“ Zitierte zuvor in einer seiner Florilegiensammlungen exzerpiert hat. Bis 1616 hat Gerhard solche Sammlungen geführt, wie die Drucklegung seiner „Aphorismi sacri“ belegt<sup>7</sup>. Andererseits spricht einiges dafür, daß Gerhard bereits 1606 im Besitz vieler jener Bücher war, auf die er sich in den „Meditationes“ bezieht. Denn schon in jungen Jahren verfügte er über eine umfangreiche Bibliothek, die er größtenteils mit geliehenem Geld erworben hatte. Als Gerhard nämlich 1603 zu sterben drohte, setzte er ein Testament auf, in dem er u.a. seine Mutter bat, im Falle seines Ablebens mit Hilfe seiner Bücher seine Bücherschulden zu begleichen<sup>8</sup>. Der Bücherfreund Gerhard war also kein allzu seriöser Buchkäufer, der nur das erwarb, was er bezahlen konnte. Man sollte darum nicht davon ausgehen, daß er erst ab

<sup>3</sup> Vgl. Helmut Claus, *Bibliotheca Gerhardina. Eigenart und Schicksal einer thüringischen Gelehrtenbibliothek des 17. Jahrhunderts* (= Veröffentlichungen der Landesbibliothek Gotha 12), Gotha 1968. Helmut Claus, Von der *Bibliotheca ducalis Gothana* zur Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, in: BFB 20 (1992) 21–31. Stefanie Seidel, *Bibliotheken. Die schönsten Räume. Die wertvollsten Sammlungen Deutschland, Österreich, Schweiz*, München 1995, Nr. 27.

<sup>4</sup> Zur Rekonstruktion der *Bibliotheca Gerhardina*, welche kurz vor dem Abschluß steht, vgl.: Johann Anselm Steiger, Der Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie. Johann Gerhard (1582–1637) und ein Forschungsprojekt, in: KuD 43 (1997) 58–76, hier 69f. Ralf Georg Bogner, Nichts als Schwierigkeiten und Probleme. Zur Edition des Katalogs der *Bibliotheca Gerhardina*, in: Christiane Reitz (Hrg.), *Vom Text zum Buch* (= Subsidia Classica 3), St. Katharinen 2000, 93–101.

<sup>5</sup> Grundlage der Untersuchung ist folgende Ausgabe: Johann Gerhard, *MEDITATIONES SACRAE* (1606/07) Lateinisch-deutsch. Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger (= *Doctrina et Pietas I/3, 1–2*), Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

<sup>6</sup> Vgl. zu diesem Problem: Claus, *Bibliotheca Gerhardina* (wie Anm. 3), 21f.

<sup>7</sup> Zwei seiner Florilegiensammlungen ließ Gerhard in den Jahren 1611, bzw. 1616 drucken: Johann Gerhard, *Aphorismi Succincti et Selecti, In Viginti Tribus Capitibus, totius Theologiae nucleus continentis*, Jena: Tobias Steinmann 1611. Johann Gerhard, *Aphorismi sacri praecipuae theologiae practicae complectentes*, Jena: Tobias Steinmann 1616.

<sup>8</sup> Vgl. Steiger, *Johann Gerhard Studien* (wie Anm. 1), 170.

1606, als er eine Superintendentenstelle in Heldburg antrat und erstmals eigenes Geld verdiente, damit anfing, Bücher zu kaufen. Zudem stammte Gerhard aus einer reichen Quedlinburger Ratsfamilie. Er verfügte also von Hause aus über nicht geringe finanzielle Mittel, die es ihm schon früh erlaubt haben dürften, seinen bibliophilen Interessen nachzukommen. Beide Beobachtungen legen die Vermutung nahe, daß Gerhard 1606 die meisten derjenigen Bücher besaß, die er in den „*Meditationes*“ rezipierte. Wenn sich überdies in Gerhards erhaltenen Handexemplaren Anstreicherungen an den Stellen finden, die Gerhard in den „*Meditationes*“ zitiert oder alludierte, kann man sicher damit rechnen, daß er dieses Buch vor Abfassung der „*Meditationes*“ erworben hat. Leider haben sich nur wenige solcher Handexemplare in Gotha, wohin die *Bibliotheca Gerhardina* im späten 17. Jahrhundert von den Gerharderben verkauft wurde<sup>9</sup>, erhalten. Es gibt gleichwohl gute Gründe, nicht generell davon auszugehen, daß Gerhard vor 1606 Texte anderer Autoren nur auszugsweise in Florilegiensammlungen zur Verfügung standen. Vielmehr kann und sollte man mit einem Einfluß der jungen *Bibliotheca Gerhardina* auf Gerhards Erbauungsschriftstellerei rechnen. Die Rekonstruktion dieser Bibliothek erlaubt es darum, Rezeptionsvorgänge im Werk Johann Gerhards quasistrikt nachzuvollziehen.

Für die Erforschung des konfessionellen Zeitalters besonders interessant und aufschlußreich ist die Frage, welche nichtlutherischen Texte seiner im Aufbau befindlichen Bibliothek Johann Gerhard in seinem berühmtesten Erbauungsbuch – in den „*Meditationes Sacrae*“ – rezipiert hat. Erlaubt doch die Untersuchung dieser Zusammenhänge Einblicke in Gerhards interkonfessionelle und ökumenische Lesegewohnheiten ebenso wie in den Ideen- und Theogieaustausch zwischen den einzelnen Konfessionskirchen der frühen Neuzeit, die gemeinhin als schroffe, erratische und selbstgenügsame Blöcke wahrgenommen werden, welche die konfessionelle Konkurrenz meist nur als zu bekämpfendes Übel wahrgenommen haben. Daß es demgegenüber auch einen literarischen Austausch zwischen den einzelnen Kirchen gab, werden die folgenden Ausführungen zeigen.

Bei der Rekonstruktion von Rezeptionsvorgängen wird zu fragen sein, wie Gerhard römisch-katholische Texte verarbeitet und ob er dabei Umdeutungen und Neuinterpretationen vornimmt. Außerdem werden Überlegungen zu der Frage angestellt, wie es dazu kam, daß römisch-katholische Schriften in Gerhards „*Meditationes*“ Spuren hinterlassen konnten.

## I

Gerhards „*Meditationes Sacrae*“ gehören zu den erfolgreichsten devotionalen Büchern des 17., 18. und 19. Jahrhunderts. Sie haben unzählige Auflagen erlebt und sind in verschiedenste Sprachen – u.a. ins Rätoromanische – übersetzt worden<sup>10</sup>. Die „*Meditationes*“ versammeln Betrachtungen zu

<sup>9</sup> Vgl. Claus, *Bibliotheca Gerhardina* (wie Anm. 3), 35–38.

<sup>10</sup> Vgl. Johann Anselm Steiger, Nachwort, in: Gerhard, *MEDITATIONES SACRAE* (1606/07) (wie Anm. 5), 701–705.

unterschiedlichen biblisch-theologischen Themen. Von der Notwendigkeit der Sündenerkenntnis bis hin zu den letzten Dingen der menschlichen Existenz, bis hin zu Tod, jüngstem Gericht und himmlischer Glückseligkeit, wird in 51 Betrachtungen alles das meditiert, was angefochtenen Christen Trost und Zuversicht vermitteln kann. In den „Meditationes“ finden sich zahlreiche Bezugnahmen auf römisch-katholische Schriftsteller. Nachweisbar sind in der *Bibliotheca Gerhardina* indessen nicht alle zitierten Texte, was eine Rekonstruktion von Rezeptionsvorgängen ein wenig verkompliziert.

Anhand weniger Beispiele soll die Rezeption römisch-katholischer Schriften durch Gerhard näher betrachtet werden. Es handelt sich durchweg um Schriften, die im zeitgenössischen frühneuzeitlichen Katholizismus weit verbreitet waren<sup>11</sup>. Die erste stammt von dem spanischen Franziskanermönch Diego de Estella (1524–1578)<sup>12</sup>, zwei weitere von Juan Luis Vives (1493–1540)<sup>13</sup>, eine vierte von Henricus Harphius (?-1478)<sup>14</sup>. Alle drei Autoren gehören zu den moderaten altgläubigen, bzw. römisch-katholischen Geistern. Estella war zwar zunächst Hofprediger in Madrid, fiel dort aber 1567 in Ungnade, wurde des Erasmianismus verdächtigt und von der Inquisition verfolgt. Vives war von Hause aus gar kein Theologe, sondern Philologe und Humanist, der im seinerzeit weltoffenen niederländischen Brügge lebte, mit Erasmus, Guillaume Budè, Thomas Morus<sup>15</sup> und anderen Großdenkern befreundet war<sup>16</sup> und zeitweise Professuren in Löwen und Oxford versah<sup>17</sup>. Henricus Harphius war ein wichtiger mystischer Theologe des Spätmittelalters, der die meiste Zeit seines Lebens in den Niederlanden verbrachte. Auf den ersten Blick weist seine „Theologia Mystica“ zwar ein vergleichsweise strenges altgläubiges Profil auf. Sie entging gleichwohl nicht

<sup>11</sup> Vgl. Steiger, Nachwort (wie Anm. 5), 669f. 673f.

<sup>12</sup> Vgl. R. Aubert, *Didacus v. Estella*, in: LThK 3 (21959) 370. Fernando Domínguez, *Estella, Diego (Didacus) de*, in: LThK 3 (31995) 894.

<sup>13</sup> Vgl. Carlos G. Norena, *Juan Luis Vives* (= Archives Internationales d'Histoire des Idées 34), Den Haag 1970. August Buck (Hrg.), *Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. November 1980* (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 3), Hamburg 1981. J. Ijsewijn – A. Losada (Hrg.), *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Acta Colloquii Brugensis 23–26 IX 1985* (= Colloquia Europalia I), Leuven 1986. Enrique González y González, *Joan Llívís Vives De l'Escolastica al Hvmanismo*, Valencia 1987. Philip C. Dust, *Three Renaissance Pacifists. Essays in the Theories of Erasmus, More, and Vives* (= American University Studies IX/23), New York-Bern-Frankfurt/M.-Paris 1987. Antonio Fontán, *Juan Luis Vives (1492–1540). Humanista. Filósofo. Político*, Valencia 1992. F.J. Fdez. Nieto – A. Melero – A. Mestre (Hrg.), *Luis Vives y el Humanismo Europeo*, Valencia 1998. Fernando Domínguez, *Vives, Juan Luis*, in: LThK 10 (32001) 834f.

<sup>14</sup> Vgl. Paulus Volk, Heinrich Herp, in: LThK 4 (11932) 1000f. A.F. Manning, Heinrich Herp(ius), in: LThK 5 (21960) 191f. Thom Mertens, Heinrich Herp(ius), in: LThK 4 (31995) 1388.

<sup>15</sup> Vgl. August Buck, Einleitung, in: *Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch* (wie Anm. 13), 7.

<sup>16</sup> Vgl. J. Ijsewijn – A. Losada (Hrg.), *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio* (wie Anm. 13).

<sup>17</sup> Vgl. Carlos G. Norena, *Vives* (wie Anm. 13), 1–120.

dem Schicksal, auf dem Index der heiligen Inquisition zu landen<sup>18</sup>. Ihre vielfältigen Übereinstimmungen mit Positionen der späteren lutherischen Theologie – auf die weiter unten kurz eingegangen wird – kommen nicht von ungefähr. Dennoch waren die Schriften von Harphius, Estella und Vives, auf die Gerhard in den „Meditationes Sacrae“ Bezug nimmt, im Katholizismus seiner Zeit populär. Sie repräsentieren gleichwohl einen gemäßigten Flügel des konfessionellen Katholizismus<sup>19</sup>.

Aus Estellas Schrift „DE CONTEMNENDIS MVNDI Vanitatibus, Libri tres“<sup>20</sup> zitiert Gerhard in einer Meditation (3) über die Früchte der wahren und ernsten Buße<sup>21</sup>. Das Zitat ist einem Kapitel entnommen, das Estella mit „Quomodo poenitentia in hora mortis sit inutilis“ überschrieben hat. Estella beschreibt dort nicht nur die Vergeblichkeit, sondern die Unmöglichkeit der Buße in der Todesstunde. Er führt aus, daß man Buße und Sündenbekennen, d.h. die Umkehr zu Gott nicht aufschieben dürfe, da es vielleicht morgen schon zu spät sein könnte, weil man nie wisse, wann der Tod auf einen warte. Demnach gilt Estella zufolge: „Cum nescias an cras victurus sis, hodie sine mora fac poenitentiam“<sup>22</sup>.

Der Zusammenhang des Zitats bei Estella und Gerhard ist derselbe. Wie Estella schreibt Gerhard in seiner Meditation über die Früchte der wahren Buße, daß die Buße „FUndamentum principium sanctae vitae“ sei<sup>23</sup>. Anaphorisch prägnant formuliert er: „Ubi vera poenitentia non est, ibi nec peccatorum remissio, nec DEI gratia, nec Christus, nec ipsius meritum, nec pro peccatis satis factio, nec justitia, nec tranquilla conscientia, nec spiritus sanctus, nec sancta Trinitas, nec vita aeterna.“<sup>24</sup> Dementsprechend konkliert Gerhard in Übereinstimmung mit Estella: „Quid ergo poenitentiam nostram differimus? cur in crastinum eam rejicimus?“<sup>25</sup>

Die Todesstunde hält somit auch Gerhard für gänzlich ungeeignet, Buße zu tun, weil die diversen Todesängste des Menschen ein trostreiches Gottesgedenken nicht erlauben. Dieser Meinung ist ebenso Estella, weshalb Gerhard Estella zitierend schreiben kann: „in morte si agas poenitentiam, non relinquis peccata, sed peccata te relinquent:“<sup>26</sup>, ein Satz, der so zu verstehen

<sup>18</sup> Vgl. Klára Erdei, Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditationen im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 8), Wiesbaden 1990, 161.

<sup>19</sup> Mit Steiger, Nachwort, 672 (wie Anm. 10), kann man also von einer Rekatholisierung des Luthertums im 17. Jahrhundert, wie sie Otto Ritschl und Paul Althaus d.Ä. vor geraumer Zeit beobachtet haben wollen, nicht sprechen.

<sup>20</sup> Diego de Estella, DE CONTEMNENDIS MVNDI Vanitatibus, Libri tres, Köln: Hermann Mylius 1624 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 1235.2 Theol.].

<sup>21</sup> Sämtliche Zitatnachweise sind der Steigerschen Edition der „Meditationes (1606/07)“ entnommen. Sie wurden lediglich anhand von frühneuzeitlichen Textausgaben überprüft.

<sup>22</sup> Diego de Estella, DE CONTEMNENDIS (wie Anm. 20), 129.

<sup>23</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 37.

<sup>24</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 38.

<sup>25</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 38.

<sup>26</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 41. Diego de Estella, DE CONTEMNENDIS (wie Anm. 20), 129.

ist, daß ein Sterbender in der Todesstunde nicht nur von allen guten Geistern, sondern selbst von seinen Sünden allein und im Stich gelassen wird.

Gerhard hat diesen Satz in seinem Handexemplar des *Estellatextes* angestrichen<sup>27</sup>. In diesem Fall kann man also davon ausgehen, daß Gerhard den *Estellatext* bei Abfassung der „*Meditationes*“ besessen hat. Aufs ganze gesehnen ist die Rezeption Estellas durch Gerhard kongenial.

An anderen Stellen der „*Meditationes*“ zitiert Gerhard aus den „*Satellites animi*“ des spanischen Humanisten Juan Luis Vives. Es handet sich dabei um einen moraltheologischen Traktat, der die für Trost und Moral notwendigen Seelenbegleiter gekrönter Häupter und anderer frommer Christen auflistet. Vives gibt seine Ratschläge sentenzenhaft und versieht sie mit knappen Glossen<sup>28</sup>.

Gerhard zitiert Vives in einer Meditation (33) über die Reinheit des Gewissens, in welcher er über die Ruhe handelt, die der Seele zuteil wird, wenn sie sich im Frieden mit Gott befindet. In diesem Zusammenhang führt Gerhard eine Vivessentenz an, welche die Ruhe der Seele auf den Frieden mit Christus zurückführt<sup>29</sup>. Abgesehen davon, daß der Zusammenhang von Seelenfrieden und intakter Gottesbeziehung biblisch vorgegeben ist und zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Theologie nicht strittig war, erleichtert Gerhard die Textstruktur des Vivestrakts, kongenial aus diesem zu zitieren. Können abgeschlossene Sentenzen doch leichter ohne wesentliche Umdeutungen neu kontextualisiert werden als Sätze aus längeren Textpassagen.

In einer Meditation über den Geiz (35) zitiert Gerhard aus Vives‘ Schrift „AD VERAM Sapientiam Introductio“, die ebenso wie die Seelenbegleiter sentenzenhaft strukturiert ist<sup>30</sup>. Er formuliert dort mit Hilfe des Spaniers den Gedanken, daß der Schulschein Christi verbürge, daß es denen, die nach dem Reich Gottes streben, an nichts fehlen werde<sup>31</sup>.

In der Meditation über die Eigenschaften der wahren Liebe (36) bringt Gerhard mit einem Viveszitat die theologische Einsicht zur Sprache, daß der Mensch seinen Nächsten auch dann lieben solle, wenn er, der Nächste, ihm unwürdig erscheine, weil Gott auch diesen Nächsten liebe<sup>32</sup>. Ebenso mit einem Viveszitat führt Gerhard in einer Meditation über die Eitelkeit der Welt (39) den Gedanken aus, daß der Mensch darauf achten solle, daß seine Taten vor dem Gerichtshof Gottes und dem des eigenen Gewissens standhalten

<sup>27</sup> Vgl. Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 41/Anm. 28.

<sup>28</sup> Juan Luis Vives, *Satellitium animi, siue symbola, Principum institutioni potissimum destinata*, Lyon: Jean Frellon 1556 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 350 Quod. (1)], fol. D7r-F8v.

<sup>29</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 182. Vives, *Satellitium* (wie Anm. 28), fol. D8v.

<sup>30</sup> Juan Luis Vives, AD VERAM Sapientiam Introductio, Lyon: Jean Frellon 1556 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 350 Quod. (1)], fol. A1v-D6v.

<sup>31</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 191. Vives, *Sapientiam* (wie Anm. 30), fol. C1v.

<sup>32</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 200. Vives, *Sapientiam* (wie Anm. 30), fol. C4v.

können; daß er nicht Reichtümern nachjagen, sondern sich damit begnügen solle, daß Gott ihn kenne, d.h. im biblischen Sinne: ihn liebe<sup>33</sup>.

Beide Vivestexte, auf die Gerhard hier Bezug nimmt, sind als Exemplare der *Bibliotheca Gerhardina* belegt. Handexemplare mit Marginalnotizen an jenen Stellen, die in den „Meditationes“ zitiert werden, existieren allerdings nicht mehr. Die Frage, ob Gerhard beide Bücher vor oder nach 1606 erworben hat, muß darum offenbleiben. Aufgrund der aphoristischen Struktur beider Viveszitate ist es sehr gut möglich, daß Gerhard den spanischen Denker zunächst in eine Florilegiensammlung exzerpiert und zu einem späteren Zeitpunkt die Volltexte gekauft hat. Wie auch immer die Dinge in puncto Bucherwerb stehen mögen, so ist doch festzustellen, daß Gerhards Zitate aus der „Introductio ad veram sapientiam“ ebenso wie seine Zitate aus den „Satellites animi“ in ihrem neuen Kontext keinen anderen Sinn bekommen. Gerhard hat Vives also ebenso kongenial zitiert wie Estella.

Ein wenig komplizierter ist die Klärung der Rezeptionswege bei Gerhards Bezugnahmen auf die „Theologia Mystica“ des Henricus Harphius<sup>34</sup>. Nicht nur die Rezeptionswege, sondern auch die Art der Rezeption unterscheidet sich signifikant von dem, was bisher zu beobachten war. In den „Meditationes“ wird die „Theologia Mystica“ an einigen Stellen rezipiert. Dieser Harphiustext ist aber weder im Katalog der *Bibliotheca Gerhardina* verzeichnet, noch konnte er bislang als Bestand der Bibliothek nachgewiesen werden. Es ist somit nicht möglich, Gerhards Harphiusrezeption mit Hilfe eines Handexemplars zu klären. Selbstverständlich kann nicht ausgeschlossen werden, daß Gerhard mehr Bücher besessen und benutzt hat als im Katalog seiner Bibliothek verzeichnet oder heute noch in Gotha vorhanden sind. Wahrscheinlicher aber ist, daß Gerhard Harphius in seiner Jenenser Studienzeit gelesen, jedoch nie eine Ausgabe der „Theologia Mystica“ erworben hat, sondern aus dieser Sätze, die ihm gefallen haben, exzerpiert und in eine Aphorismen- oder Florilegiensammlung eingeschrieben hat<sup>35</sup>. Die folgenden Beobachtungen werden diese Vermutung bestätigen.

Wie bei Estella und Vives ist zu prüfen, ob Gerhard Harphius kongenial rezipiert oder nicht. Der erste zu untersuchende Rezeptionsvorgang findet sich in Gerhards Meditation (18) über die heilsame Teilnahme an Leib und Blut Christi im Abendmahl. Ursprünglich lautet der Satz, auf den Gerhard rekurriert, bei Harphius: „[Christus dicit] Cibus sum grandium, cresce manducabis me, nec me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.“<sup>36</sup> Gerhard verändert den Satz, indem er das Subjekt auswechselt und die

<sup>33</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 216. Vives, Sapientiam (wie Anm. 30), fol. D5r.

<sup>34</sup> Henricus Harphius, THEOLOGIA MYSTICA CVM SPECVLATIVA, TVM PRAE-CIPVE AFFECTIua, quae non tam lectione iuuatur quam exercitio obtinetur amoris, tribus libris luculentissime tradita, Köln: Melchior Novesianus 1538 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 398.1 Theol. 2° (2)].

<sup>35</sup> Laut Steiger, Nachwort (wie Anm. 10), 642f., geht aus einem Brief Johann Arndts an Gerhard aus dem Jahr 1605 hervor, daß Gerhard die *Theologia Mystica* des Henricus Harphius seinem Freund Arndt zur Prüfung übersandt hat.

<sup>36</sup> Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 18v.

Ergänzung, Christus verwandele sich in einen menschlichen Körper auf ganz andere Weise als eine konventionelle Speise, fallen läßt. In den „Meditationes“ lautet der Satz dann: „Hic ille cibus grandium, manducamus eum, nec tamen mutamus eum in corpus nostrum, sed mutamur in ipsum.“<sup>37</sup> Hat Gerhard Harphius hier trotz grammatischer Eingriffe kongenial zitiert oder nicht? Zur Klärung dieser Frage sei zunächst ein Blick auf den weiteren Kontext, aus dem das Harphiuszitat stammt, geworfen.

Bei Harphius findet sich der von Gerhard rezipierte Gedanke in einem Kapitel über die fünf Wirkungen des Eucharistiesakraments. Sie bestehen Harphius zufolge im: „remittere culpam, delere reatum, augere vitam spiritualem, vnire corpori mystico, viuere summo deo.“<sup>38</sup> Harphius führt aus, daß der natürliche Mensch die fünffache segensreiche Wirkung der Eucharistie nicht erkennen kann: „Conscientiam tamen habens peccati mortalis, hos effectus consequi non videtur“<sup>39</sup>. Nicht der gefallene, sondern nur der wiedergeborene Mensch, der die Eucharistie im Glauben geistlich wahrzunehmen vermag, kann ermessen, welche Wohltaten sie bewirkt. Der Glaube ist die Voraussetzung für einen heilsamen Gebrauch des Altarsakraments. Es ist wie bei der Passion Christi. Auch diese dient grundsätzlich allen zur Vergebung ihrer Schuld und zur Zueignung der Gnade Gottes. Doch de facto entfaltet sie ihre heilsame Wirkung nur bei denen, „qui passioni Christi coniunguntur per fidem charitatem.“<sup>40</sup> Im Analogieschluß fährt Harphius fort: „Sic hoc sacramentum vel sacrificium (quod est memoriale dominicae passionis) non habet effectum nisi in illis qui per fidem charitatem huic coniunguntur.“<sup>41</sup> Bis hierher besteht eine grundsätzliche Einigkeit zwischen Harphius und der lutherischen Theologie. Gerhard könnte jeden Satz ohne weiteres unterschreiben.

Die darauf folgenden Passagen bei Harphius sind jedoch in einer Weise von altgläubigen Theologumena geprägt, daß man definitiv nicht damit rechnen kann, daß Gerhard sie gutgeheißen oder positiv hätte rezipieren können. Harphius handelt hier u.a. darüber, daß die Wirkung der Eucharistie zusammenhinge mit dem Grad der Demut dessen, der die Elemente empfange<sup>42</sup>. Die Ansicht, daß man je nach mitgebrachter Devotion mehr oder weniger gereinigt werde bei der Eucharistie, ist ganz unevangelisch. Quantitatives Denken liegt Lutheranern nicht. Sie denken in dualen Entweder-Oder-Kategorien, im Falle des Altarsakraments: entweder man glaubt daran, daß sich Christus in Brot und Wein den Menschen schenkt und die Sünden – und zwar alle – vergibt oder man glaubt das nicht und behält seine Schuld<sup>43</sup>. In derselben Passage bringt Harphius außerdem die später für

<sup>37</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 105.

<sup>38</sup> Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v.

<sup>39</sup> Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v.

<sup>40</sup> Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v.

<sup>41</sup> Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v.

<sup>42</sup> Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v.

<sup>43</sup> Vgl. Johann Gerhard, LOCORUM THEOLOGICORUM ... TOMUS PRIMUS [-NONUS], Jena: Tobias Steinmann 1610–1622 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 229.9 Theol.-229.17 Theol.], hier TOMUS QVINTUS, 454–465.

die römisch-katholische Theologie zentrale Auffassung zur Sprache, daß sich der satisfaktorische Opfertod Christi bei jeder Feier der Eucharistie wiederhole<sup>44</sup>, eine Idee, gegen welche lutherische Theologen seit jeher opponierten<sup>45</sup>. Beide Passagen können unmöglich Gerhards Zustimmung gefunden haben.

Im unmittelbaren Kontext der Sentenz, die Gerhard in seiner Meditation zitiert, handelt Harphius davon, daß der Gläubige, wenn er Brot und Wein zu sich nimmt, mit Christus vereinigt und in ihn hineinverwandelt wird zur *unio mystica*. Diesen Vorgang begreift Harphius paradoxal, indem er den Prozeß der Verdauung einer Speise umkehrt und schreibt, daß im Falle des eucharistischen Essens nicht die Speise in den menschlichen Körper diffundiert und mit ihm eins wird, sondern der Mensch in die Speise eingeht und mit Christus eins wird, eine Einheit bildet, die vollkommen ist und keine Differenz mehr aufweist zwischen dem Mystiker und Gott<sup>46</sup>. Kann ein lutherischer Theologe wie Johann Gerhard diesen Aussagen zustimmen? Nur zum Teil.

Denn die lutherische Mystik<sup>47</sup> differiert wesentlich von der mittelalterlichen und der römisch-katholischen Mystik der frühen Neuzeit. Die wichtigste Differenz besteht in der Definition der *unio mystica*, dem End- und Höhepunkt mystischer Meditation: mittelalterliche Theologen definieren diese *unio* als totale Befreiung des Menschen aus seiner leiblich-affektiven Verfaßtheit: der Mystiker ist ein affektfreies Wesen, das mit Christus verschmolzen ist. Lutheraner sprechen zwar auch im Sinne von Gal 2,20 von einer Vereinigung des Mystikers mit Christus, behalten dabei aber mit 1Kor 13,12 die für die lutherische Konzeptionierung des Gott-Mensch-Verhältnisses charakteristische *coram*-Struktur immer im Auge<sup>48</sup>. Die mystische Vereinigung ist demnach keine Verschmelzung, vielmehr eine solche, bei welcher der Mensch nicht entpersönlicht wird, sondern im engen Gegenüber zu Gott seine natürliche Verfasstheit weiterhin behält. Lutheraner definieren nämlich die *unio mystica* im Zusammenhang mit ihrem anthropologischen Grundaxiom, demzufolge ein Mensch unter irdischen Bedingungen – also vor dem Übertritt ins Jenseits – immer und selbst im Status der *unio mystica* ein *simul iustus et peccator* bleibt.

Es besteht also zwischen Gerhard und Harphius eine fundamentale Differenz bezüglich der Frage, wie die *unio mystica* zu denken sei. Dennoch

<sup>44</sup> Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v-18r.

<sup>45</sup> Vgl. etwa: Jakob Heerbrand (Praes.) / Kyberus, David (Resp.), DISPVATATIO DE MISSA PONTIFICIA, Tübingen: o.D. 1573 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 151.10 Theol. (18)]. Friedrich Balduin (Praes.) / Cocus, Martinus (Resp.), Articulorum Smalcaldicorum DISPVATATIO SEXTA De MISSA PONTIFICIA, Wittenberg: Johann Gormann 1605 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: in 326.3 Theol. (6)].

<sup>46</sup> Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 18v.

<sup>47</sup> Zu dieser vgl.: Johannes Wallmann, Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Tübingen 1995, 1–19. Steiger, Johann Gerhard Studien (wie Anm. 1), 52–123.

<sup>48</sup> Vgl. Steiger, Johann Gerhard Studien (wie Anm. 1), 116.

rezipiert Gerhard einen Text, in dem Harphius seine *unio*-Konzeption zur Sprache bringt. Im Zusammenhang seiner Meditation macht Gerhard aber deutlich, daß er bei der Hineinverwandlung des Kommunikanten in die Abendmahlsspeise keine vollkommene Verschmelzung des Gläubigen mit Christus im Sinn hat, sondern eine Einheit in Differenz. Gerhard übernimmt also von Harphius einen Gedanken, den er dann neu und anders interpretiert. Von einer kongenialen Rezeption des Harphius durch Gerhard kann hier nicht die Rede sein.

In einer Meditation (24) über die Erwählung des Menschen in Christus zitiert Gerhard Harphius aufs neue. Der lutherischen Theologie entsprechend betont Gerhard dort die Unmöglichkeit, im Blick auf die Erwählung mehr sagen zu können, als daß alle jene, die an Christus glauben und sein Verdienst im festen Vertrauen (*fiducia*) annehmen, zur Gruppe derer gehören, die vor aller Zeit im Sinne von Eph 1,4 zum ewigen Heil erwählt worden sind. Spekulationen darüber, weshalb Gott manche Menschen verwerfe und ob Gott diese Verwerfung eventuell ebenso wie die Erwählung vor aller Zeit beschlossen und unwiderruflich festgeschrieben haben könnte, ob Gott also manche Menschen zu Sünde und Verderben erschaffen habe – solche Spekulationen, die immer auch die Gefahr in sich bergen, daß der Spekulierende sich selbst zur Gruppe der Verworfenen zählen könnte, weist Gerhard kategorisch zurück mit der Warnung: „*Extra Christum Deus est ignis consumens, cave ergo ne huic igni appropinques, ne consumaris.*“<sup>49</sup> Wie Luther<sup>50</sup> betont Gerhard, daß man sich in Sachen der Erwählung streng und ausschließlich an Christus, an den sich offenbarenden Gott, halten solle und keinesfalls versuchen dürfe, dem verborgenen Gott, den es auch gibt, dessen Ratschlüsse aber bis zum jüngsten Tag unerforschlich sind und bleiben, in die Karten schauen zu wollen. Wer sich mit der Erwählung befaßt, dessen Gedanken sollen sich um die drei trinitarischen Fixpunkte drehen: „*Misericordia DEI diligenter: meritum Christi patientis: gratia Spiritus sancti per Evangelium vocantis.*“<sup>51</sup>

Der über die Erwählung Meditierende wird also aufgefordert, sich auf die Gnade Gottes zu konzentrieren, die derart unermeßlich ist, daß selbst der am Kreuz hängende Gott für jene betet und jene gewinnen möchte, die ihn mißhandeln<sup>52</sup>. Wer sich dessen bewußt wird, der braucht sich von metaphysischen Spekulationen dahingehend, ob er vielleicht gar nicht erwählt sein könnte, nicht mehr anfechten lassen. Denn schlimmer als um die Mörder Jesu kann es um ihn auch nicht stehen. Gottes Gnadenangebot ist universal und wird keinem verweigert, der sich nicht als seiner unwürdig erweist. Gerhard stellt Gott seinen Lesern als einen gnädigen vor, der sie in Christus errettet hat, weil sie mit Adam gefallen waren, der sie züchtigt, wenn sie sündigen, der sie aufrichtet, wenn sie fallen, der sie führt, wenn sie gehen, der sie annimmt, wenn sie zu ihm kommen und der langmütig mit ihnen ist

<sup>49</sup> Gerhard, *MEDITATIONES* (1606/07) (wie Anm. 5), 131.

<sup>50</sup> Gerhard, *MEDITATIONES* (1606/07) (wie Anm. 5), 132/Anm. 12.

<sup>51</sup> Gerhard, *MEDITATIONES* (1606/07) (wie Anm. 5), 132.

<sup>52</sup> Gerhard, *MEDITATIONES* (1606/07) (wie Anm. 5), 133f.

und willig ihnen die Schuld erläßt: „affuit ibi in expectando longanimitas, in condonando facilitas“<sup>53</sup>.

Zur Formulierung des letzten Gedankens, daß Gott langmütig ist und den reuigen Sündern willig ihre Schuld erläßt, verwendet Gerhard Worte aus Harphius' „Theologia Mystica“. Der ursprüngliche Kontext bei Harphius ist folgender: Harphius meditiert Hld 1,2 Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes; denn deine Liebe ist lieblicher als Wein. Doxologisch bezieht er die dort erwähnten angenehmen Weinströme auf Gottes Vergebungsbereitschaft und formuliert: „Nam gemina dulcedo suauitatis exhuberat in pectore sponsi, scilicet in expectando longanimitas, condonando facilitas“<sup>54</sup>. Das Wissen um beides, um Gottes Langmut und Leutseligkeit, bringt Harphius dazu, von Gott den Kuß der Erlösung zu erbitten. Nicht im Vertrauen auf eigene Werke, sondern allein der Gnade Gottes wegen wagt er es, diesen Wunsch zu äußern<sup>55</sup>.

Bei Harphius ist also der Zusammenhang, aus dem Gerhard die Wendung „expectando longanimitas, condonando facilitas“ entnimmt, ein anderer als der, in dem die Wendung in den „Meditationes Sacrae“ zu stehen kommt. Der Sache nach könnte Gerhard zwar Harphius' Ausführungen über den Kuß der Erlösung zustimmen. Gleichwohl kontextualisiert er die von Harphius stammende Wendung neu, indem er sie in eine Betrachtung über die Erwählung Gottes einfügt. Die Wendung behält zwar ihren ursprünglichen Sinn. Sie wird anders als das oben betrachtete Harphiuszitat nicht umgedeutet. Von einer kongenialen Harphiusrezeption durch Gerhard kann man aber nicht wirklich sprechen.

Es ist nun zu vermuten, daß sich Gerhard im Falle von kongenialen Rezeptionen die Texte, aus denen er zitiert, in toto zueigen gemacht hat. Im Falle von nicht- oder semikongenialen Rezeptionen hingegen dürfte er sich die zitierten Sentenzen nicht in ihrem ursprünglichen Kontext, sondern als Einzelsätze angeeignet haben. Diese Vermutung wird das Folgende anplausibilisieren.

## II

Stellt man die Frage, warum Johann Gerhard in seinen „Meditationes Sacrae“ zitierend oder alludierend auf römisch-katholische Schriften Bezug nimmt, so ist zunächst festzuhalten, daß das Abfassen theologisch-meditativer Texte selbst ein meditativer Akt ist, welcher die affektive Versenkung des Autors in einen biblischen Text voraussetzt<sup>56</sup>. Gerhard schreibt dazu im

---

<sup>53</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 134.

<sup>54</sup> Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 1r.

<sup>55</sup> Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 1r.

<sup>56</sup> Zum Zusammenhang von Meditation, Homiletik und Rhetorik vgl.: Udo Sträter, Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts (= Beiträge zur historischen Theologie 91), Tübingen 1995, 93–100.

Vorwort seiner „Meditationes“ an die Adresse der Leser: „non h̄ic invenies scurriles facetias, sed spirituales interioris hominis divitias“<sup>57</sup>.

Seine Meditationen sind demnach in einem Prozess der introspektiv orientierten Betrachtung geistlicher Kostbarkeiten (divitiae) entstanden. Quelle aller geistlichen Schätze ist die biblische Überlieferung. Sie gilt es, beim Meditieren selbstapplikativ und in affektiv-involvierter Weise von allen Seiten zu betrachten, zu ruminieren und ins Herz zu fassen<sup>58</sup>.

Dieser Frömmigkeitsübung misst Gerhard große Bedeutung zu. Er begreift die geistliche meditatio nicht als etwas für seltene und besondere Stunden, sondern als zentralen Bestandteil der christlichen, näherhin der theologischen Existenz. Das geht unter anderem aus Gerhards Studienanleitung hervor, die er als Professor in Jena für angehende Studenten der Theologie verfaßt hat, um ihnen ein sinnvolles akademisches Curriculum an die Hand zu geben und sie vor den im studentischen Leben nicht seltenen Irritationen einer gottseligen Lebenspraxis zu warnen<sup>59</sup>.

Mit Luther<sup>60</sup> schreibt Gerhard im Vorwort dieser Studienanleitung, daß drei Faktoren das theologische Studium bestimmen sollen: die oratio, die

<sup>57</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 23f.

<sup>58</sup> Vgl. Johann Gerhard, SCHOLAE PIETATIS LIBER I [-II]. Das ist / CHristlicher vnd heilsamer Vnterrichtung / was für Vrsachen einen jeden wahren Christen zur Gottseligkeit bewegen sollen / auch welcher gestalt er sich an derselben vben soll / Das erste[-ander] Buch, Jena: Tobias Steinmann 1622 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: Yv 481 Helmst. (1-2)], Bd. 2, fol. 43r-43v: „Das Wort Gottes ist ein heiliger Same Luc. 8.v.11. wenn der Same soll Frucht bringen / so muß er ins Erdreich auffgenommen vnd in demselben foviret / erhalten / erwärmet / vnd befeuchtet werden / also wenn der geistliche Same des göttlichen Worts zur Gottseligkeit in vns fruchtbar seyn soll / so muß er durch Betrachtung [lat: meditatio, A.B.] im Hertzen foviret vnd bewahret werden. Das Wort Gottes ist das rechte Brot des Lebens / damit Gott der HEErr vnsere Seele speiset Deut. 8.v.3. soll das leibliche Brot zur Nahrung des Leibes dienlich seyn / so muß es zerkewet vnnd verdawet werden / also wenn das geistliche Brot das Wort Gottes vnsere Seele speisen vnd sättigen soll / so muß es durch die Betrachtung gleichsam zerkevwt vnd verdawet werden / daß es in alle Adern des innerlichen Menschen sich hernacher austheile“. Zur frühneuzeitlichen Meditationsspraxis vgl.: Martin Nicol, Meditation II, in: TRE 22 (1992) 337–353, hier 345. Erdei, Auf dem Wege (wie Anm. 18), 45–48. Bengt Hägglund, „Meditatio“ in der lutherischen Orthodoxie, in: Udo Sträter (Hrg.), Pietas in der Lutherischen Orthodoxie (= Themata Leucoreana), Wittenberg 1998, 19–31. Stephanie Wodianka, Francois de Sales und die „Introduction à la vie dévote“ – weibliche Meditation für jedermann? in: Gerhard Kurz (Hrg.), Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit (= Formen der Erinnerung 2), Göttingen 2000, 175–200, hier 176. Gerhard Kurz, Zur Bedeutung der „Betrachtung“ in der deutschen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Ders. (Hrg.), Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit, 219–250, hier 232. Zur „ruminatio“ vgl.: F. Ruppert, Meditatio – Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation, in: EuA 53 (1977) 83–93.

<sup>59</sup> Johann Gerhard, METHODUS STUDII THEOLOGICI. Jena: Tobias Steinmann 1620 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 919.157 Theol. (2)]; dazu: Steiger, Johann Gerhard Studien (wie Anm. 1), 143–155.

<sup>60</sup> Vgl. Oswald Bayer, Oratio, Meditatio, Tentatio. Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis, in: LuJ 55 (1988) 7–59.

meditatio und die tentatio<sup>61</sup>. Unter meditatio verstehen Luther und Gerhard die Auslegung und Betrachtung biblischer Texte, nicht im Sinne einer unterkühlten-distanzierten, modern-wissenschaftlichen Exegese, sondern im Sinne eines intensiven und affektiv-involvierten Schriftstudiums<sup>62</sup>.

Die Notwendigkeit des intensiven Schriftstudiums für Theologiestudenten und Christen im allgemeinen begründet Gerhard in seiner Studienanleitung vor allem damit, daß „Deus piis precibus invocatus salutarem sui cognitionem efficaciā Spiritus sancti vult accendere, non tamen immediatè, sed per auditum, lectionem ac meditationem verbi.“<sup>63</sup>

Die Schriftbetrachtung bereitet also den Boden vor für das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen. Biblische Texte zu meditieren ist ein unverzichtbarer Bestandteil der christlichen praxis pietatis.

Methodisch geschieht die Meditation in der Weise, daß die persona meditans mit der Betrachtung eines biblischen Textes beginnt und diesen entsprechend Ps 1,2 und Jos 1,8 mit anderen biblischen Texten ins Gespräch bringt. Ausgehend von dieser still<sup>64</sup> oder murmelnd<sup>65</sup> vollzogenen, inner-

<sup>61</sup> Gerhard, METHODUS (wie Anm. 59), 13; vgl. außerdem: Johannes Wallmann, Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt (= Beiträge zur historischen Theologie 30), Tübingen 1961, 74f. Zu dieser Trias im Werk Matthias Hafenreffers vgl.: Hägglund, „Meditatio“ (wie Anm. 58), 21. Darauf, daß es sich bei der Trias oratio, meditatio, tentatio nicht um drei voneinander isolierte Operationen, sondern um drei Momente einer einzigen Bewegung handelt, macht aufmerksam: Oswald Bayer, Oratio, Meditatio, Tentatio (wie Anm. 60), 22 ff. Zum systematisch-theologischen Zusammenhang vgl. auch: Ralf Stolina, Gebet-Meditation-Anfechtung. Wegmarken einer theologia experimentalis, in: ZThK 98 (2001) 81–100.

<sup>62</sup> Mahnend schreibt Gerhard, METHODUS (wie Anm. 59), 13: „Deinde mediteris, hoc est, Scripturam sacram summo studio evolvas interius in corde mediteris, nec perversam illam opinionem induas, quasi sufficiat semel, bis, terve legere.“; vgl. dazu auch: Gerhard, SCHOLAE PIETATIS LIBER II (wie Anm. 58), fol. 43r: „Das Wort Gottes ist ein heiliger Same Luc. 8.v.11. wenn der Same soll Frucht bringen / so muß er ins Erdreich auffgenommen vnd in demselben foviret / erhalten / erwärmet / vnd befeuchtet werden / also wenn der geistliche Same des göttlichen Worts zur Gottseligkeit in vns fruchtbare seyn soll / so muß er durch Betrachtung [lat: meditatio, A.B.] im Hertzen foviret vnd bewahret werden“. Daß Luther dadurch, daß er die meditatio streng auf die Schrift bezog, den traditionellen meditatio-Begriff seiner Zeit umdeutete, betonen: Martin Nicol, Meditation bei Luther (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 34), Göttingen 1984, 64; sowie: Oswald Bayer, Oratio, Meditatio, Tentatio (wie Anm. 60), 39. Die lutherische Orthodoxie folgte Luther bei dieser Umdeutung. Zum Zusammenhang von meditatio und oratio bei Luther und in der Tradition vor ihm vgl.: Nicol, Meditation, 64ff. Zum selben Zusammenhang bei Gerhard vgl.: Steiger, Nachwort (wie Anm. 10), 682, 686.

<sup>63</sup> Die Notwendigkeit des intensiven Schriftstudiums wird begründet in: Gerhard, METHODUS (wie Anm. 59), 140–143.

<sup>64</sup> Zur intensiven, ja intimen Beziehung zwischen Buch und Leser, die das stille Lesen ermöglichen kann, vgl.: Alberto Manguel, Eine Geschichte des Lesens, Berlin 31998, 66f. 10f. Gegenteiliger Auffassung im Blick auf die größere Innigkeit beim stillen Lesen ist: Matthias Bickenbach, Von den Möglichkeiten einer „inneren“ Geschichte des Lesens (= Communicatio 20), Tübingen 1999, 76ff.

<sup>65</sup> Welche theologischen Gründe Luther veranlaßten, die laute meditatio der stillen vorzuziehen, entfaltet: Nicol, Meditation (wie Anm. 62), 76–81.

kanonisch einherambulierenden und ruminierenden Schriftbetrachtung bekommt der Meditierende die Welt in den Blick, begreift diese als Gottes Schöpfung und entdeckt in ihr die Wohltaten Gottes<sup>66</sup>. Die Übung erreicht ihr Ziel, wenn sich die verschiedenen Bibeltexte und die in biblischer Perspektive geistlich wahrgenommene Schöpfungswelt wechselseitig auslegen und amplifizieren. Dabei werden die biblischen Texte der meditierenden Person in einer Weise zueigen, daß die Person in eine neue, nicht aus eigener, sondern aus göttlicher Kraft erschaffene geistliche Sphäre hineinversetzt wird.

Ermöglicht werden Auslegung, amplificatio und geistlich dislozierende Textzueignung durch das Wirken des Heiligen Geistes. Dieses wird zunächst durch die gottesdienstliche Predigt (Röm 10,17) und anschließend durch die häusliche Bibelmeditation in Gang gebracht<sup>67</sup>. Die private meditatio kommt dann zu sich selbst, wenn es zu einem Sprechen des Heiligen Geistes in der persona meditans kommt, wenn die betrachteten Schriftstellen und Schöpfungsloxi sich selbst auszulegen beginnen und der in der Schrift inkarnierte Christus zu reden anhebt<sup>68</sup>, ohne daß der Meditierende noch etwas anderes zu tun hätte, als zu lauschen und sich vom Fluß der meditatio in den cursus evangelii einschreiben zu lassen<sup>69</sup>. Der solcherart in den Weltlauf des Wortes Gottes Immatrikulierte findet sich wieder in einer Sphäre, in der ihn die Predigt Christi ermahnt, erbaut und tröstet.

Bei der Verschriftlichung einer Meditation wird also – theologisch gesprochen – eine Predigt Christi zu Papier gebracht<sup>70</sup>. Biblisch gewonnene Einsichten treten ans Licht und werden textuell festgehalten. Schriftliche Meditationen sind demnach – um es allgemein zu formulieren – vergegenwärtigte geistliche Innenwelten, deren Existenz auf die biblische Überlieferung zurückgeht.

Sowohl die Meditation selbst, als auch ihre Veräußerlichung und Objektivierung in einem Text dienen demselben Zweck. Sie wollen den Meditierenden durch die pneumatisch kausierte Aneignung, Reflexion und

<sup>66</sup> Vgl. Gerhard, SCHOLAE PIETATIS Liber II (wie Anm. 58), fol. 40vff. 43rff. 46vff. Diesen Zusammenhang thematisieren im Blick auf Catharina Regina von Greiffenberg: Barbara Thums, Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik: Catharina Regina von Greiffenbergs „Geistliche Gedächtnisorte“, in: Gerhard Kurz (Hrg.), *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit* (wie Anm. 58), 251–272, hier 254ff. Christian Soboth, „HErr / mein Gedächtniß ist vom Wachs zu deinen lenken“ – Formen und Funktionen der memoria in den „Geistlichen Sonetten, Liedern und Gedichten“ von Catharina Regina von Greiffenberg; in: Gerhard Kurz (Hrg.), *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit* (wie Anm. 58), 273–290, hier 281.

<sup>67</sup> Daß die private meditatio nach Gerhards Ansicht den Gottesdienstbesuch voraussetzt und nicht überflüssig macht, betont: Steiger, Nachwort (wie Anm. 10), 679ff.

<sup>68</sup> Vgl. zu Luther: Nicol, *Meditation* (wie Anm. 62), 77f. 88–91. Bayer, *Oratio, Meditatio, Tentatio* (wie Anm. 60), 47ff. in bezug auf Gerhard vgl.: Sträter, *Meditation* (wie Anm. 56), 52. Steiger, Johann Gerhard Studien (wie Anm. 1), 45ff.; in bezug auf Matthias Hafenreffer vgl.: Hägglund, „*Meditatio*“ (wie Anm. 58), 22.

<sup>69</sup> Vgl. Oswald Bayer, *Oratio, Meditatio, Tentatio* (wie Anm. 60), 16f. 40.

<sup>70</sup> Exakt so beschrieb Catharina Regina von Greiffenberg ihre Tätigkeit bei Auffassung ihrer geistlichen Texte; vgl. dazu: Soboth, *Formen und Funktionen* (wie Anm. 66), 273.

Vergegenwärtigung diviner Wahrheiten und Sphären trösten, ermahnen und zu einem gottgefälligen Lebenswandel motivieren<sup>71</sup>. Diesen Zusammenhang bestätigt die Beobachtung, daß Gerhard die erste Fassung seiner „Meditationes“ bei schwerer lebensbedrohlicher Krankheit zur Tröstung seiner selbst verfasst hat<sup>72</sup>. Auf derselben Linie wird Christian Scriver (1629–1693) einige Jahre später Kranken und Angefochtenen raten, zum Zwecke der Selbsttröstung Kompilationen von Zitaten aus der Bibel und aus Erbauungsbüchern zusammenzustellen<sup>73</sup>.

Gerhards „Meditationes“ geben also den Blick frei auf biblisch geschöpfte und profilierte Gegenstände, die ihn, Gerhard, im Innersten ermahnen, erbauen und trösten. In Gerhards Meditationen finden sich Gedanken, die den Kern seiner theologischen Existenz ausmachen. Darum versäumt er im Vorwort der „Meditationes“ auch nicht den Hinweis, daß Meditationen keine wissenschaftlichen Traktate sind und darum keine exakten exegetischen Beobachtungen enthalten, die dann ihrerseits mit Zitaten aus anderen Traktaten angereichert werden, bzw. die auf andere Texte Bezug nehmen, um diese zu diskutieren. Seine Leser ermunternd, im Blick auf die gelehrte Öffentlichkeit aber auch ein wenig apologetisch bemerkt Gerhard: „homilias scribo, non exactas Disputationes“<sup>74</sup>.

Wenn man nun Gerhards Aussage berücksichtigt, daß die Meditation Schriftauslegung ist, zu der – wie Gerhard in seiner „Schola pietatis“ betont – neben dem Bibeltext nichts weiter benötigt wird<sup>75</sup>, dann sind die nichtbiblischen Zitate, Bezugnahmen und Allusionen, die der persona meditans in den Sinn kommen, Lekturereminsensen und Erinnerungen an einmal gelesene Texte. Diese literarischen Gedächtnisspuren sind Gerhard im Prozeß des Meditierens in die Feder geflossen.

Daß Gerhard seine Meditationen tatsächlich nur mit der aufgeschlagenen Bibel vor sich geschrieben hat, legt die Beobachtung nahe, daß er in der handschriftlich erhaltenen Erstfassung der „Meditationes“ aus dem Jahre 1603<sup>76</sup>, nichtbiblische Texte nur selten exakt zitiert. Er hat also keine Zitatenkompilation aus verschiedenen vor ihm liegenden Büchern zusammengeschrieben, sondern im Fluß der meditatio eines Bibeltextes unter

<sup>71</sup> Vgl. Elke Axmacher, Praxis Evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller (1547–1606) (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 43), Göttingen 1989, 325ff. Von Gerhards Meditationen kann freilich gesagt werden, daß sie – wie Ernst Koch, Therapeutische Theologie. Die *Meditationes sacrae* von Johann Gerhard (1606), in: PuN 13 (1988), 25–46, hier 38f., beobachtet hat – im Vergleich zu Johann Arndts „Vier Büchern vom wahren Christentum“ primär dem Trost und erst sekundär der Besserung des Lebens dienen.

<sup>72</sup> Vgl. Koch, Therapeutische Theologie (wie Anm. 71), 28.

<sup>73</sup> Vgl. Steiger, Nachwort (wie Anm. 10), 636.

<sup>74</sup> Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 23.

<sup>75</sup> Gerhard, SCHOLAE PIETATIS LIBER II (wie Anm. 58), fol. 40r. Zu Gerhards Beschreibung der Meditation und verschiedener meditativer Methoden in dieser Schola pietatis vgl.: Koch, Therapeutische Theologie (wie Anm. 71), 35ff.

<sup>76</sup> Johann Gerhard, MEDITATIONES SACRAE (1603/4) Mit einem Faksimile des Autographs. Kritisch herausgegeben von Johann Anselm Steiger (= Doctrina et Pietas I/2), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

anderem dasjenige zu Papier gebracht, was ihm als Lektürereminiszenz in den Sinn kam.

Wenn man weiterhin Gerhards Bemerkung ernst nimmt, daß er in den „*Meditationes Sacrae*“ allein „spirituales interioris hominis divitias“ biete, dann bedeutet das im Fall von nichtbiblischen Texten, daß Gerhard diese ganz und gar verinnerlicht und als kostbare Preziosen betrachtet haben muß. Die zitierten oder alludierten nichtbiblischen Texte müssen sich in Gerhards meditativen Gedankenfluß mehr oder weniger unwillkürlich eingestellt haben. Sie gehören somit zum Kernbestand seines theologischen Erinnerungsraumes. Sie traten vor sein inneres Auge, als er im Gespräch mit Schrift und Schöpfung in der Textwelt, gewissermaßen in den Lagerräumen<sup>77</sup> seines Gedächtnisses umherstreifte<sup>78</sup>.

Gerhard muß sich also diejenigen Texte, auf die er in den „*Meditationes*“ Bezug nimmt, zuvor eingeprägt und zueigen gemacht haben. Das Auswendiglernen von Texten fiel dem damaligen Gelehrten nicht schwer. Nahm doch die Schulung des Gedächtnisses eine zentrale Stellung in der frühneuzeitlichen Schul- und Universitätsdidaktik ein<sup>79</sup>. Von daher war Gerhard daran gewöhnt, Texte durch intensive Lektüre seinem Gedächtnis einzuprägen. Nun sind aber Einprägung und die geistige Aneignung von Texten nicht dasselbe. Die Aneignung kann auf die Einprägearbeit folgen oder mit ihr einhergehen, muß es aber nicht. Gleichwohl kann man davon ausgehen, daß sich ein im Auswendiglernen geübter Leser einen Text quasiamtisch aneignet, wenn er von diesem innerlich angerührt wird. Dann fallen Einprägung und Aneignung ineinander. Die Textaneignung ist also etwas qualitativ anderes als das Auswendiglernen. Sie geschieht, wenn ein Text denjenigen, der ihn liest, packt und ergreift. Letzteres muß bei denjenigen Texten und Sentenzen, die Gerhard in seinen „*Meditationes*“ zitiert, der Fall gewesen sein. Die hier in Rede stehenden Textpassagen von Estella, Vives und Harphius müssen ihm in einer Art zueigen geworden sein, daß sie fortan zum aktiven Bestand seines theologischen Repertoires gehörten; d.h. Gerhard hat diese Texte verinnerlicht, weil sie ihn angerührt oder präziser: affektiv involviert haben.

<sup>77</sup> Vgl. Ivan Illich – Barry Sanders, *Das Denken lernt schreiben. Lesekultur und Identität*, Hamburg 1988, 24–39. Christian Sobotka, *Formen und Funktionen* (wie Anm. 66), 278 280.

<sup>78</sup> Zum allgemeinen Zusammenhang von *meditatio* und *memoria* vgl.: Wodianka, Francois de Sales (wie Anm. 58), 194f.

<sup>79</sup> Vgl. Heinrich Julius Kaemmel, *Geschichte des Deutschen Schulwesens im Übergange vom Mittelalter zur Neuzeit*, Leipzig 1882 [Nachdruck Hildesheim 1986], 184f. Hans Heumann, *Schulpforta von 1543 bis 1935*, in: Ders. (Hrg.), *Schulpforta, Tradition und Wandel einer Eliteschule*, Erfurt 1994, 33–230, hier 51; Steiger, Johann Gerhard Studien (wie Anm. 1), 152ff. Wilhelm Kühlmann, *Pädagogische Konzeptionen*, in: *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte I. 15. bis 17. Jahrhundert*, herausgegeben von Notker Hammerstein, München 1996, 153–196, hier 165ff. Gerhard Arnhardt, *Das Curriculum für Eisleben (1525) – Aufpunkt für die Konstituierung des protestantischen Gelehrten-schulwesens*, in: Philipp Melanchthon und das städtische Schulwesen. Begleitband zur Ausstellung (= *Veröffentlichungen der Lutherstätten Eisleben 2*), Halle 1997, 97–106, hier 100.

Die Aneignung eines devotionalen Textes gleicht der Sache nach der Bibelmeditation. Hier wie dort wird der Leser in einen Text hineingenommen und durch die Lektüre auf irgend eine Weise verändert, sei es, daß er getröstet oder erbaut oder ermahnt wird. Der Text wird so zu einem Teil der inneren Verfaßtheit des Lesers, er wird ihm zueigen.

Nun scheint es im Rahmen des lutherischen Meditationsverständnisses, das streng am reformatorischen sola scriptura orientiert ist und demzufolge meditatio allein Schriftbetrachtung und -aneignung ist, nicht angemessen zu sein, die Aneignung nichtbiblischer Texte eine Meditation zu nennen. Man könnte höchstens unscharf von einer meditationsähnlichen Form des Umgangs mit nichtbiblischen Texten sprechen. Es sei denn, man begreift die Passagen und Zitate, die Gerhard nichtlutherischen Texten entnimmt, als Zusammenfassungen und Bündelungen biblischer Inhalte. In diesem Fall könnte man davon sprechen, daß Gerhard diese Texte meditiert hat. Denn komprimierende Zusammenfassungen biblischer Inhalte sind prinzipiell meditationswürdig, wie die lutherische Praxis der Katechismusmeditation belegt<sup>80</sup>, bei welcher ja abgesehen von Dekalog, Credo und Vaterunser auch von biblischen Texten abgeleitete Passagen meditiert werden und zwar darum, weil sie biblische Inhalte treffend zusammenfassen und auf den Punkt bringen<sup>81</sup>.

Nun spricht alles dafür, daß Gerhard die Vives-, Estella- und Harphiusspassagen, auf die er sich in den Meditationen bezieht, für prägnante Kondensate biblischer Inhalte gehalten hat. Denn einzig ihr bibeltheologischer Charakter machte sie rezipierbar für einen lutherischen Theologen wie Gerhard, der größten Wert darauf legte, in seinen Texten das reformatorische sola scriptura Prinzip zu realisieren<sup>82</sup>. Die Bedingung der Möglichkeit für Gerhards Rezeption mittelalterlicher, bzw. römisch-katholischer Devotionalschriften ist also darin zu sehen, daß diese Texte konsequent biblisch inspiriert und geschöpft sind. Die Schriftorientierung dieser Texte erklärt auch, weshalb die inhaltlichen Differenzen zwischen vielen katholischen und lutherischen Erbauungsschriften nicht gravierend, bzw. zuweilen überhaupt nicht gegeben sind. Darum konnten Devotionalschriften konfessionell indifferent gebraucht und gelesen werden<sup>83</sup>. Wenigstens für Gerhard gilt, daß er alles, was er als schriftgemäß erkannte, für rezipierbar hielt.

---

<sup>80</sup> Zur Lutherschen, bzw. lutherischen Katechismusmeditation vgl. Nicol, Meditation (wie Anm. 62), 150–167. Sträter, Meditation (wie Anm. 56), 126ff.

<sup>81</sup> Eine ähnliche meditative Aneignung eines nichtbiblischen Textes, nämlich einer Lutherpredigt durch Herzog Albrecht von Preußen beobachtet: Reinhard Schwarz, Meditation, Gebet und Bekenntnis. Ein Beispiel des Herzogs Albrecht von Preußen (1490–1568), in: Luther 61 (1990), 60–71.

<sup>82</sup> Vgl. Bengt Hägglund, Polemics and Dialogue in John Gerhard's Confessio catholica, in: LuQ 14 (2000), 159–172, hier 166.

<sup>83</sup> Vgl. Udo Sträter, Sonthom, Bayly, Dyke und Hall. Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert (= Beiträge zur historischen Theologie 71), Tübingen 1987. Sträter, Meditation (wie Anm. 56), 105ff. in bezug auf Gerhards Meditationen vgl.: Steiger, Nachwort (wie Anm. 10), 701–728.

Konfessionelle Scheuklappen hatte er, wenn biblisch geprägte Texte vor ihm lagen, nicht<sup>84</sup>.

Insofern nun Gerhard die rezipierten Harphius-, Estella- und Vivespassagen für Zusammenfassungen biblischer Inhalte gehalten hat, kann man ihre Aneignung eine meditative Aneignung nennen, bei der ähnlich wie bei der Katechismusmeditation nichtbiblische Sätze meditiert werden, weil sie prägnante Zusammenfassungen biblischer Inhalte sind. Mit dieser meditativen Aneignung spätmittelalterlicher und römisch-katholischer Autoren anerkennt Gerhard, daß es im außerlutherischen Bereich Texte gibt, die biblisch-theologisch Hand und Fuß haben und geeignet sind, gläubige Seelen zu trösten, zu erbauen und zu ermahnen.

### III

Wenn es stimmt, daß das Abfassen von Meditationen selbst ein meditativer Akt ist und dem Meditierenden nichtbiblische Texte nur dann in den Sinn kommen und in die Feder fließen, wenn er sie sich zuvor – sofern es sich um sachgemäße und theologisch stimmige Zusammenfassungen biblischer Inhalte handelt – meditativ zueigen gemacht hat, dann hat sich einer der maßgeblichen lutherischen Theologen der frühen Neuzeit zuweilen mit nichtlutherischen Texten, bzw. mit Sentenzen, die solchen entnommen sind, erbaut und getrostet. Das ist eine Form praktizierter Ökumene, wie man sie im Zeitalter des Konfessionalismus kaum vermutet hätte.

Selbstverständlich hat der große Dogmatiker und Kontroverstheologe Gerhard nur solche nichtbiblischen Texte meditiert, die seinen theologischen Überzeugungen entsprachen, die er also für biblisch geschöpft hielt. Darum ist es wahrscheinlich, daß er sich im Fall einer kongenialen Bezugnahme auf einen nichtbiblischen Text diesen in toto verinnerlicht haben dürfte, wohingegen er sich im Fall einer dem ursprünglichen Kontext nicht entsprechenden Zitation das Zitat wohl als Aphorismus oder Einzelsentenz angeeignet hat. Kaum vorstellbar ist nämlich, daß Gerhard bei der Lektüre eines für seine Begriffe heterodoxen Textes einen einzelnen Satz, der ihm gefiel und zusagte, isoliert und unter Ausblendung des Kontextes meditiert und verinnerlicht haben könnte.

Gerhard hatte demnach nicht nur mit römisch-katholischen Volltexten, sondern auch mit Florilegiensammlungen meditativen Umgang. Letzteres ist eine bereits im 16. Jahrhundert geläufige Frömmigkeitspraxis<sup>85</sup>. Wie intensiv Gerhard diese Sentenzenmeditation gepflegt hat, belegt der Umstand, daß sich das oben erwähnte erste Harphiuszitat schon in der handschriftlichen Erstfassung der „Meditationes“ findet, wo es dem Schriftbild nach bruchlos in

<sup>84</sup> Vgl. Steiger, Nachwort (wie Anm. 10), 678.

<sup>85</sup> Vgl. Sabine Vogel, Kulturtransfer in der frühen Neuzeit. Die Vorworte der Lyoner Drucke des 16. Jahrhunderts (= Spätmittelalter und Reformation 12), Tübingen 1999, 135.

den Textduktus integriert ist<sup>86</sup>. Gerhard scheint diese Harphiussentenz vollkommen verinnerlicht zu haben.

#### IV

Was die zu Beginn der Untersuchung aufgeworfene Frage anbetrifft, welchen Einfluß die junge Bibliotheca Gerhardina auf Gerhards Erbauungsschriftstellerei hatte, so kann abschließend nur konstatiert werden, daß die Sache kompliziert ist: Abgesehen davon, daß es problematisch ist, Aussagen darüber zu treffen, welche Bücher Gerhard wann angekauft hat, stecken in Gerhards Schriften Bezugnahmen auf unterschiedlichste Schriftsteller und Traditionen. Gerhards stupende Belesenheit macht es schwer, wenn nicht gar unmöglich, alle nichtbiblischen Zitate und Allusionen in seinen Schriften nachzuweisen. Die Rekonstruktion der Gerhardina erlaubt allerdings Aufschlüsse dahingehend, welche Bücher Gerhard zu einem bestimmten Zeitpunkt benutzt und rezipiert haben könnte.

Genauere Informationen ließen sich aus Gerhards Schriften zu der Frage zusammentragen, auf welche Weise nichtlutherische Textpassagen in die „Meditationes Sacrae“ eingeflossen sind. Verschiedene Indizien ließen darauf schließen, daß sich einer der berühmtesten lutherisch-orthodoxen Theologen hin und wieder mit altgläubigen und römisch-katholischen Devotional-texten erbaut und getröstet hat, wenn er sie für theologisch unbedenklich hielt. Das ist eine für das Zeitalter der Konfessionalisierung unerwartete ökumenische Praxis. Offenbar gab es zu Johann Gerhards Zeiten einen regen interkonfessionellen Literatauraustausch, eine Art selbstverständlicher Ökumene, in der man grundsätzlich bereit war, Texte anderer Konfessionsparteien zu lesen, zu studieren und zu bewerten. Theologen der frühen Neuzeit wußten, wenn sie die kontroverstheologischen Klingen zogen, gegen wen sie antraten. Sie hatten die Texte und Argumente der Gegner genau studiert. Berührungsängste gab es nicht. Mindestens Gerhard war auch nicht von vornherein der Meinung, daß ein nichtlutherischer Text nichts taugen könne, sonst hätte er römisch-katholische und andere nichtlutherische Schriften weniger beachtet. Er befasste sich aber – wie die vielen nicht-lutherischen Schriften seiner Bibliothek belegen – intensiv mit römisch-katholischen, calvinistischen und antitrinitarischen Denkern. Sein selbstgewisser theologischer Standpunkt ermöglichte ihm ein produktives ökumenisches Gespräch mit Estella, Vives und Harphius. Mehr noch: Gerhard war selbstbewußt genug, um sich von römisch-katholischen Schriftstellern trösten zu lassen. Er suchte und fand in den Texten altgläubiger und römisch-katholischer Theologenkollegen geistliche Schätze. Zu lernen ist aus dieser Beobachtung, daß ökumenischer Austausch erst dann fruchtbar, eruditiv und erbaulich wird, wenn man eine eigene theologische Position hat, über die sich gegebenenfalls auch streiten läßt.

---

<sup>86</sup> Gerhard, MEDITATIONES SACRAE (1603/4) (wie Anm. 76), 30.

# „Fortpflanzung des Christentums“ oder das Verhältnis von Christentum und Kultur aus der Sicht Herders

W (zu Herders 200. Todestag am 18. 12. 1803)<sup>1</sup>

Thomas Zippert

„Fortpflanzung des Christentums“ – dieser Titel ist Herders „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“ entnommen. Dort beschreibt Herder, wie sich das Christentum von seinem Ursprung her als fremde morgelländische Pflanze ‚fortpflanzt‘ in die Kulturen der griechischen und lateinischen Länder und später in die ganz anders gearteten Kulturen nördlich der Alpen.

Um Fortpflanzung des Christentums ging es Herder auch in seinen beiden Brotberufen. Als Lehrer arbeitet er im „Pflanzgarten“ der Schule. Als Prediger sieht er es in Auslegung von Jak 1,21 als seine Berufung an, „dies Wort, was selig machen kann, in Menschliche Herzen zu pflanzen“<sup>2</sup>.

Herder (geboren 1744 in Mohrungen, Ostpreußen) blieb beides ein Leben lang: 1764 trat er nach zweijährigem Studium der Theologie und Philosophie (bei Kant und Hamann) seine erste Lehrerstelle als Collaborator der Domschule in Riga an und wurde nach kirchlichem Examen 1767 Pastor adjunctus der Vorstadtkirchen dort. 1769 ging er auf große Reise, wurde für ein Jahr Prinzenerzieher und Reisebegleiter beim Erbprinzen von Holstein-Gottorp, bevor er 1771 als Oberprediger und Konsistorialrat nach Bückeburg geht. 1776 holt ihn Goethe nach Weimar. Als Generalsuperintendent obliegt ihm neben Predigtätigkeiten auch die Verantwortung für das Schulwesen in Sachsen-Weimar. Von 1777–1788 ist er mit den Vorbereitungen für die Gründung eines Seminars zur Ausbildung von Landschullehrern beschäftigt. Neben anderen Reformprojekten verfasst er auch Schulbücher und reformiert Liturgie und Gesangbuch. 1788 wird er Vizepräsident, 1801 dann auch

<sup>1</sup> Vortrag vor der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie am 23. 3. 2002 in Wittenberg; Tagungsthema war die Christianisierung der Germanen in den ideologischen Kontexten des 19. und 20. Jh.

<sup>2</sup> Johann Gottfried Herder, Werke in 10 Bänden (Bibliothek Deutscher Klassiker), hg. von Günter Arnold u.a., Frankfurt/Main 1985–2000 (Frankfurter Ausgabe = „FA“), hier: FA 6,721.733; 1,40; 9/1,48 (Abschiedspredigt in Riga).

Präsident des Oberkonsistoriums. Mehrfache Rufe an Universitäten oder eigene Bewerbungen (Göttingen!) lehnt er nach oft langem Zögern ab.

„Fortpflanzung des Christentums“ im doppelten Sinn des Wortes, aktiv zu ihr beitragend und reflektierend ihren Weg deutend, um beides ging es Herder lebenslang. Die „Samenkörner der Offenbarung“<sup>3</sup> gedeihen anders, je nach Zeit, Ort, Umständen und Klima. Sie setzen nicht nur Agrikultur, sondern Kultur im weitesten Sinne voraus. Und wenn sie aufgehen, wachsen, blühen und vergehen, bilden und verändern sie ihre Umgebung.

Das klingt sehr ‚organisch‘ und klang für einige Zeiten aber mehr nach (blut- und) bodenständiger Theologie. Das ist es aber nur auf den ersten Blick. Dieser Aufsatz möchte belegen, dass die mehr oder weniger latenten, nationalistisch klingenden Passagen in Herders Werk, die in der Wirkungsgeschichte begierig aufgegriffen und bis hin zur These von der „Germanisierung des Christentums“ verbogen wurden, eingebettet sind in seinen Humanitätsbegriff, der als christologisch inspirierter Begriff den Horizont für andere Kulturen in ihrer jeweiligen Bildungsgeschichte öffnet, ohne den Blick für die je individuelle, an eine bestimmte Kultur gebundene Bildungsgeschichte zu verlieren.

### 1. Zur Wirkungsgeschichte Herders

In den 60er Jahren des 19. Jh. setzte etwa zeitgleich mit dem Entstehen der Suphanischen Werkausgabe eine Herder-Renaissance bei Germanisten, Historikern, Philosophen und Theologen ein<sup>4</sup>. Sie kennt liberale Tonarten (August Werner<sup>5</sup>), aber auch nationalpatriotische (unter den Theologen z. B. Otto Pfleiderer<sup>6</sup>). Rudolf Wielandt, Stadtvikar in Heidelberg, führt seinen Gedanken von der „Germanisierung und Modernisierung des Christentums“ auf Herder zurück, denn „sein Patriotismus, seine innere Aufrichtigkeit, sein Denkbedürfnis, seine Pietät gegen die alten Grundlagen der Kirche und seine ganze Anschauung vom inneren Organisationsbetrieb der einzelnen Völker und Ideenwelten laufen für ihn in solchen Reformforderungen zusammen. Als Vater und Schutzherr dieses Gedankens gilt ihm kein geringerer als Luther“<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> So immer wieder in den Provinzialblättern (in: Johann Gottfried Herder, Sämmtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, Berlin 1877–1913 (= „SWS“, Neudruck bei Olms); hier SWS 7; FA 9/1,83.87.u.ö.

<sup>4</sup> Bernhard Becker, Herder-Rezeption in Deutschland. Eine ideologiekritische Untersuchung, St. Ingbert, 1987, 104.

<sup>5</sup> August Werner, Herder als Theologie, Berlin 1871.

<sup>6</sup> Otto Pfleiderer, Herder. Rede zur Gedenkfeier im Rathaus zu Berlin am 16. Dezember 1903, Berlin 1904.

<sup>7</sup> Rudolf Wielandt, Herder Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen (Diss.), Naumburg 1903, 93; ferner: ders., Herders Gedanken über eine Germanisierung und Modernisierung des Christentums, in: Protestantische Monatshefte 7 (1903) 449–454.

Auch in der Weimarer Republik, im Dritten Reich und in der DDR blieb Herder solch vereinnahmende Rezeption durch den Zeitgeist unter durchaus wechselnden Vorzeichen nicht erspart<sup>8</sup>.

Inzwischen ist es ein Gemeinplatz in der Herderforschung, dass sich nationalistisches und völkisches (und später sozialistisches) Denken zu Unrecht auf Herder bezieht, auch wenn er kräftig zum Aufblühen der Begriffe „Nation“ und „Volk“ beigetragen hat<sup>9</sup>. Gerade die mittel- und osteuropäischen Völker berufen sich noch heute auf Herder (v.a. die Slawenkapitel in den *Ideen*), wenn es um die Wurzeln der Entstehung ihres eigenen Nationalbewusstseins geht<sup>10</sup>. Wieso sollen sich heute nicht auch Theoretiker der Multikulturalität auf Herder berufen<sup>11</sup>? Beim Blick auf die bisherige Wirkungsgeschichte Herders sollte das nicht verwundern.

Ich vermute, diese Uneindeutigkeit der Wirkung Herders, die Anfälligkeit für seine missbräuchliche Rezeption liegen an der kaum zu erfassenden Komplexität („Weitstrahlsinnigkeit“<sup>12</sup>) seines Denkens, aber auch daran, dass er die Grundlagen und Spuren seines Gesamtansatzes gerne verwischt hat.

Fokussiert auf die Frage nach der Germanisierung des Christentums bzw. Christianisierung der Germanen fällt auf, dass es neben dem offensichtlich nicht nationalistischen Humanitätsbegriff und seinem zeitlebens anhaltenden Interesse an fremden Kulturen auch einen Strang in Herders Werk gibt, der – ohne den Blick auf das Gesamtwerk Herders – den Gedanken von einer Germanisierung des Christentums zu fördern scheint. Wie ist der Befund und wie hängt diese drei Stränge zusammen?

<sup>8</sup> Martin Redecker, *Humanität, Volkstum, Christentum in der Erziehung*, Berlin 1934; Martin Doerne, *Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1927 – insgesamt s. dazu Becker (Anm. 3).

<sup>9</sup> Tadeusz Namowicz, *Zur religiösen Komponente in Herders Auffassung von Volk und Nation*, in: Wilhelm-Ludwig Federlin (Hg.), *Sein ist im Werden. Essays zur Wirklichkeitsskultur bei Johann Gottfried Herder anlässlich seines 250. Geburtstages*, Frankfurt/Main 1995, 151–169; ferner der Sammelband von Regine Otto (Hg.in), *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*, Würzburg 1996; ferner: Marion Heinz, *Herders Volksbegriff zwischen Metaphysik und Humanitätsidee*, in: Rudolf Burger (Hrg.), *Gesellschaft, Staat, Nation*, Wien 1996, 141–158; Ulrich Gaier, *Epidemischer Zeit- und Nationalwahnsinn. Herder zwischen geläutertem Patriotismus und Kritik am Nationalismus*, in: Joseph Kohnen (Hrg.), *Königsberg-Studien. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. und angehenden 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main 1998, 179–189.

<sup>10</sup> Die Beiträge der Sektion III in: Otto, *Nationen und Kulturen* (Anm. 9) – „Rezeption der herderschen Vorstellungen von Nationen und Kulturen in verschiedenen Ländern“ (319–375) – vermitteln davon ein anschauliches Bild. S.a.: Vicki Spencer, *Beyond Either/Or. The Pluralistic Alternative in Herder's Thought*, in: Hans Adler/Wulf Koepke (Hg.), *Herder Jahrbuch = Herder Yearbook*, Stuttgart 1998, 53–70.

<sup>11</sup> Vgl. in: Otto, *Nationen und Kulturen* (Anm. 8) die Sektion II „Herders Konzept der Identität von Kultur und Nation unter den Bedingungen multinationaler und multikultureller Entwicklung“, 177–301.

<sup>12</sup> So Goethe in einem Brief an Schönborn vom 8. 6. 1774 über Herders Älteste Urkunde des Menschengeschlechts (in: Lutz Richter [Hrg.], Johann Gottfried Herder im Spiegel seiner Zeitgenossen, *Briefe und Selbstzeugnisse*, Göttingen 1978, 155.)

Nach einigen illustrierenden Zitaten wird es systematischer, wenn die für das Verständnis dieses Themas unverzichtbaren Theorieelemente Herders vorgestellt werden. Den Schluss bilden einige Überlegungen zu seinem Humanitätsbegriff.

## 2. Interesse an nordischen Kulturen und Religionen – der Befund

In den „*Fragmenten, die neuere Literatur betreffend*“ von 1767ff untersucht Herder spracharchäologisch, welchen historischen und klimatischen Bedingungen (Montesquieu) die deutsche Sprache in ihren literarischen Gattungen unterworfen ist und welche Entwicklungsschichten von Sprache, Literatur und Mythologie in seiner Gegenwart gleichzeitig wirksam sind, bis hin zur Ursprungsschicht biblischer Überlieferung. Sie gehört für Herder mit zum Sediment der eigenen Kultur und Sprache. Dies tut er gegen das Paradigma der Nachahmung der griechisch-römischen und der französischen ‚Leitkultur‘ im Deutschland seiner Zeit. Er tut dies nicht aus nationalistischen Erwägungen. Es geht ihm als Prediger und Lehrer um die Suche nach wirksamer Kommunikation zu seinen Zeit-, vor allem aber seinen Glaubensgenossen (dazu unten mehr). Wie Klopstock im „*Nordischen Aufseher*“ sucht er nach der besten Art „über Gott zu denken“, genauer: nicht zu denken, sondern eine Empfindung „mit ihren Nuancen bestmöglich aus[zu]drücken“. In der 3. Sammlung der Literaturfragmente stellt er zu einem möglichen „schöpferischen“ und „fruchtbaren“ „neueren Gebrauch der Mythologie“ fest, dass sie nicht als Selbstzweck, sondern als Werkzeug, als „Quelle sehr lebhafter Bilder anzusehen (freilich nicht der eigenen Zeit)“ ist, aber um damit „selbst Erfinder zu werden“<sup>13</sup>.

Im 1770 hat Herder erstmals den Boden des Deutschen Reiches betreten. Im Gedicht „*Mutter Vaterland*“<sup>14</sup> beschreibt er die Situation Deutschlands. In dieser Zeit war er nicht nur von Klopstocks „*Väterhimmelreich*“ und „*Hermann's Schlacht*“, sondern auch sehr von Thomas Abbt (seinem Vorgänger in Bückeburg) und dessen Schrift „*Tod für das Vaterland*“ geprägt<sup>15</sup>. Er setzt aber deutliche Akzente gegen nationalistisches Denken, wenn er den Germanenmythos historisiert, männliche durch weibliche Bilder ersetzt, ein „Vaterland der menschlichen Nähe“ sucht. Das malt er nicht in kriegerischen Fantasien aus, sondern benennt seine gegenwärtige Misere und stellt ihr seine Wunschkantie von „*Mutter Vaterland*“ gegenüber. Nationales Denken führt hier nicht zu Feindbildern. Einheitsstiftende Momente der Vergangenheit entfalten ihre Kraft im Andenken, im Nachdichten, im

<sup>13</sup> FA 1,526.529.435.442.449 (SWS 1); vgl. Zippert, Bildung durch Offenbarung, Marburg 1994, 123–128. Neuerdings der wichtige Aufsatz von Ulrich Gaier, Formen und Gebrauch neuer Mythologie bei Herder, in Karl Menges/Regine Otto/Wulf Koepke (Hrg.), Herder Jahrbuch = Herder Yearbook 2000, Stuttgart 2001, 111–133.

<sup>14</sup> SWS 5,329–332; dazu: Otto Dann, Herder und die Deutsche Bewegung, in: Gerhard Sauder (Hrg.); Johann Gottfried Herder 1744–1803, Hamburg 1987, 308–340

<sup>15</sup> Vgl. „Über Thomas Abbs Schriften. Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet“, FA 2, 565–608.

Errichten von „Denkmälern“ für die eigene so andere Gegenwart, nicht in politischer Wiederholung oder Restauration<sup>16</sup>.

Herder steuert den „Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker“ und „Shakespear“ der Programmschrift des Sturm und Drang „Von deutscher Art und Kunst bei<sup>17</sup>. Ossian steht auch nicht nur für Herders Liebe zur nordischen Mythologie, sondern für sein lebenslanges Interesse an Volksliedern und Volksdichtungen. Die sind für Herder interessant als Muster ursprungsnaher und wirkungsvoller, d. h. die Menschen eines Kulturkreises auch tatsächlich bildender, das Herz rührender Poesie, weil sie in (gemeinsamen) natürlichen Notwendigkeiten und Bedürfnissen wurzeln. Sie sind für ihn also sowohl historisch als auch homiletisch und pädagogisch interessant.

Darin ähneln sie den „Fragmenten zu einer Archäologie des Morgenlandes“ bzw. „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Mit diesen seiner Meinung nach tatsächlich Ältesten Urkunden des Menschengeschlechts‘ hat er sich ebenfalls zeitlebens beschäftigt<sup>18</sup>. Diese alle mythologischen Überlieferung der Antike prägende Ursprungspoesie wollte er in seiner Gegenwart, d. h. Morgen für Morgen, als „Gemälde der Morgenröte, Bild des werdenden Tages“ lebendig wirksam („bildend“) werden lassen. Bedeutung gewann sie für Herder aber nicht nur durch ihr Alter, sondern durch den in ihr offenbaren Inhalt, nämlich göttlichen Unterricht zur Selbsterkenntnis als Ebenbild Gottes, bestimmt zur Selbstbestimmung im Rahmen der Schöpfung in Arbeit und Genuss: „Komm’ hinaus Jüngling, aufs freie Feld und merke. Die urälteste herrlichste Offenbarung Gottes erscheint dir jeden Morgen als Tatsache, großes Werk Gottes in der Natur.“<sup>19</sup>

Dass sich wenig später die im dunklen Ton gehaltene Nachdichtungen MacPhersons ebenso als Fälschungen erwiesen wie sich das Alter der Ältesten Urkunden nicht halten ließ, zeigt nur, wie sehr Herder hier abhängig von eigenen systematischen Vorgaben, Zielen und vom Geschmack seiner Zeit war – was nichts über die Bedeutung des Sachgehalts aussagen muss.

Herder über seine reflektierte Liebe zu dieser Art Dichtung: „Sie lachen über meinen Enthusiasmus für die Wilden beinahe so, wie Voltaire über Rousseau,

<sup>16</sup> Vgl. Hans Peter Herrmann, „Mutter Vaterland“. Herders Historisierung des Germanenmythos und die Widersprüchlichkeit des Vaterlandsdiskurses im 18. Jahrhundert, in: Herder Jahrbuch = Herder Yearbook 1998 (Anm. 10) 97–122, hier 112f. 118f. Herder hatte schon sehr früh ein ziemlich klares Bild der politischen und soziologischen Situation seiner Gegenwart („Haben wir noch das Publikum der Alten?“ – FA 1, s.u. 3.1.). Seine Kultur der Denkmale – ein Jan Assmann vor der Zeit?

<sup>17</sup> SWS 5,159–207.208–257 (FA 2,443–549); Herder beschäftigt sich auch später mit Ossian: „Homer und Ossian“ (SWS 18,446–462; FA 8,71–88) und Adrastea V,2 (SWS 24, 310–311. 38–42)

<sup>18</sup> Vgl. den von Rudolf Smend besorgten Band 5 der FA (mit der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“ samt komplizierter Vorgeschiede und „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Zur Vorgeschiede gehören auch der „Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst“ (SWS 32,85–139, nicht in der FA!) und die Abhandlung „Von der Ode“ (SWS 32,61–84; FA 1,57–100).

<sup>19</sup> FA 5,239 (SWS 6,258); vgl. Heinz Gockel, Herder und die Mythologie, in: Sauder, Herder (Anm. 14), 409–418, hier 417; sowie der Sammelband: Brigitte Poschmann (Hg.), Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, Rinteln 1989

dass ihm das Gehen auf Vieren so wohl gefiele: Glauben sie nicht, dass ich deswegen unsre sittlichen und gesitteten Vorzüge, worin es auch sei, verachte. Das Menschliche Geschlecht ist zu einem Fortgange von Szenen, von Bildung, von Sitten bestimmt: Wehe dem Menschen, dem die Szene missfällt, in der er auftreten, handeln und sich verleben soll! Wehe aber auch dem Philosophen über die Menschheit und Sitten, dem Seine Szene die Einzige ist, und der die Erste immer, auch als die Schlechteste, verkennet! Wenn alle mit zum Ganzen des fortgehenden Schauspiels gehören: So zeigt sich in jeder eine neue, sehr merkwürdige Seite der Menschheit!“

Und ebenso wie er neben Ossian auch Volkslieder aus dem deutschen<sup>20</sup>, englischen, nordischen und baltischen Raum anführt, sagt er zu Luthers Kirchenliedern: „Wahrhaftig nicht Notfälle einer ungeschliffenen Muse, für die wir sie gütig annehmen: Sie sind allen alten Liedern solcher Art, sie sind der ursprünglichen, unentnervten, freien und männlichen Sprache besonders eigen: Die Einbildungskraft führet natürlich darauf, und das Volk, das mehr Sinne und Einbildung hat, als der studierende Gelehrte, fühlt sie, zumal von Jugend auf gelernt, und sich gleichsam nach ihnen gebildet, so innig und übereinstimmend, dass ich mich z. E. wie über zehn Torheiten unsrer Liederverbesserung, so auch darüber wundern muss, wie sorgfältig man sie wegbannet, und dafür die schläfrigsten Zeilen, die erkünsteltsten Partikeln, die mattesten Reime hineinpropft.“<sup>21</sup>

Ossian war nur der Beginn. 1773 entsteht das erste Manuskript seiner Sammlung „Alte Volkslieder“, zu denen sein Buch über das Hohe Lied „Lieder der Liebe“ wiederum das Seitenstück darstellt. Zu ihrer Zeit und an ihrem Ort haben die biblischen Texte dieselbe Funktion. Weitere Sammlungen von Paramythien, Parabeln, Fabeln und Übersetzungen alter Dichtungen (z. B. die mehrfach aufgelegte Nachdichtung des „Cid“) folgen im Laufe des Lebens<sup>22</sup>.

In seiner Bückeburger Geschichtsphilosophie „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ geht Herder kurz auf die „Gährungen“ und der Kulturvermischungsprozess in der Völkerwanderungszeit ein.

Die Kultur der Antike, die „schönen römischen Gesetze“ und Kenntnisse konnten nicht Kräfte ersetzen, die verschwunden waren, (...) – also Tod! ein abgematteter, im Blute liegender Leichnam – da ward in Norden neuer Mensch geboren. Unter frischem Himmel, in der Wüste und Wilde, wo es niemand

<sup>20</sup> Wie wenig rein historisch dieses Verständnis ist, zeigt die Aufnahme von Neudichtungen wie „Sah ein Knab ein Röslein stehen“ und „Der Mond ist aufgegangen“ in die Sammlung der Volkslieder.

<sup>21</sup> SWS 5,168.200 (FA 2,456.490). Vgl. auch „Von Ähnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst, nebst verschiednem, das daraus folget“ (FA 2,550–563): „Und doch bleibt's immer und ewig, dass wenn wir kein Volk haben, wir kein Publikum, keine Nation, keine Sprache und Dichtkunst haben, die unser sei, die in uns lebe und wirke.“ (557) „Alle unpolizierte Völker singen und handeln; was sie handeln, singen sie und singen Abhandlung. Ihre Gesänge sind das Archiv des Volks, der Schatz ihrer Wissenschaft und Religion, ihrer Theogonie und Kosmogonien der Taten ihrer Väter und der Begebenheiten ihrer Geschichte, Abdruck ihres Herzens, Bild ihres häuslichen Lebens in Freude und Leid, beim Braubett und Grabe.“ (560)

<sup>22</sup> 1778/79 dann veröffentlicht (SWS 25; FA 3); vgl. dazu Gockel (Anm. 19).

vermutete, reifte ein Frühling starker, nahrhafter Gewächse, die in die schöneren, südlicheren Länder – jetzt traurigleere Äcker! – verpflanzt neue Natur annehmen, große Ernte fürs Weltschicksal geben sollten!“ ( ...) „aber wenn sie statt der Künste *Natur*: Statt der Wissenschaften, *gesunden nordischen Verstand*, statt der feinen, *starke und gute*, obgleich *wilde Sitten* brachten, und das alles nun *zusammen gärte* – welch ein Eräugnis!“ – „Indes hatte die Vorsehung für gut befunden, zu dieser neuen *Gärung nordsüdlicher Säfte* noch ein neues Ferment zu bereiten und zu zumischen – die *christliche Religion*“, als „*Triebfeder der Welt*“ ( ...) „als *Ferment*, als *Sauerteig*, zu Gutem oder zu Bösem – wozu man noch will.“<sup>23</sup> – Am Ende formuliert Herder: „Wem ists nicht erschienen, wie in jedem Jahrhunderte das so genannte ‚Christentum‘ völlig *Gestalt* oder *Analogie* der Verfassung hatte, mit oder in der es existierte! Wie eben derselbe *gothische Geist* auch in das *Innere* und *Äußere* der Kirche eindrang, *Kleider* und *Cerimonien*, *Lehren* und *Tempel* formte, den *Bischofstab* zum *Schwert* schärfte, da alles *Schwert* trug, und *geistliche Pfründen*, *Lehne* und *Sklaven* schuf, weil’s überall nur solche gab.“

Das ist für Herder Teil der Mischung nordischer und südlicher Kultur, deren helle und dunkle Aspekte er gegeneinander abwägt und so zu einer Neubewertung des Mittelalters entscheidend beiträgt. Es gibt das Christentum nur in vielerlei Gestalt als Ferment der umgebenden Kultur: Diese Kultur prägend, aber auch von ihr geprägt. Das klingt banal, wird aber schwierig, wenn man diese Prozesse wirklich genauer analysieren bzw. durch eigene Bildungsaktivitäten selbst vorantreiben will.

Ersteres tut er auch in den *Ideen* – Letzteres, wie der Titel sagt, in den „*Briefen zur Beförderung der Humanität*“.

Zur Chronologie: Herders „*Ideen*“ entstanden innerhalb von sieben Jahren 1784–1791, direkt nach den „*Briefen das Theologiestudium betreffend*“ (1780/1) und „*Vom Geist der Ebräischen Poesie*“ (1782/3)<sup>24</sup>. Zeitgleich mit ihnen erschien die Schrift „*Gott. Einige Gespräche*“ (1787, vor dem 4. Teil der *Ideen*) und der Beginn der Sammlung „*Zerstreute Blätter*“ (1785–97). 1788 und 89 darf er – natürlich nach Goethe – für ein knappes Jahr nach Italien und vollendet danach 1791 den letzten Teil der *Ideen*. Im Jahr danach beginnt er die zehn Sammlungen der „*Briefe zur Beförderung der Humanität*“ (1792–97). Die Sammlung „*Christlicher Schriften*“ entsteht zwischen 1793 und 1798. 1799 und 1800 erscheinen die beiden Kritiken gegen Kant, ab 1801 die drei Bücher der *Adrastea* – um nur die wichtigsten Schriften zu nennen.

Das sind reichlich produktive Jahre und eine Werkgeschichte mit ineinander verschachtelter Entstehungsgeschichte, vielen Dopplungen und Querverbindungen, aber auch Widersprüchen wegen unterschiedlicher Zielgruppen“.

<sup>23</sup> Vor allem der 2. Abschnitt zur Völkerwanderungszeit und zum Mittelalter (FA 4,42–56; SWS 5,529); Zitate S. FA 4,43–45 –ausgeführt in: Wie die Deutschen Bischöfe Landstände wurden (1774 entstanden; SWS 4,676–698) und später im 4. Buch der Ideen weiter ausgeführt.

<sup>24</sup> Diese drei Schriften sind auch als Wiederauflage der Bückeburger Hauptschriften Provinzialblätter, Älteste Urkunde und Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit zu lesen.

Herder betrieb diese Schriftstellerei ja auch zum Unterhalt seiner zahlreichen Familie, nicht nur weil ihm sein Genius immer Neues einflüsterte<sup>25</sup>. In der Vielzahl der Schriften fallen die *Ideen* wegen ihres systematischen Aufbaus auf.

Die Analyse der *Ideen* zeigt: Sie gehören zur dritten Bildungsaufgabe Herders, der Reflexion der Voraussetzungen seiner beruflichen Bildungstätigkeit als Lehrer und Prediger. Sie verstehen sich – wie die Vorgängerschrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ – wohl auch als Reflexion in bildender Absicht, abgestimmt auf die besondere Weimarer Kommunikationssituation, vermutlich mit apologetischen Hintergedanken.

Über seine Intention gibt er im Vorwort Rechenschaft: „..., ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Großen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte?“<sup>26</sup>

Das Werk ist zugleich Philosophie, Kulturgeschichte und eine Art Dogmatik. Es zeigt, auf welche Weise und wie komplex und voraussetzungreich Herder in systematischem Zusammenhang die Frage nach der Fortpflanzung des Christentums im Verlauf der Geschichte insgesamt in unterschiedlicher Kultur bis an die Schwelle seiner eigenen Gegenwart behandelt. Die Briefe zur Beförderung der Humanität versteht Herder selbst als Fortsetzung der *Ideen*. Sie bilden die Brücke zu den konkreten, hier für die literarische Öffentlichkeit wahrgenommenen Bildungsaufgaben seiner Gegenwart, nämlich eben diese ‚Beförderung der Humanität‘ selbst. Um im vierten und letzten Teil der *Ideen* die „Fortpflanzung“ des Christentums im Rahmen einer europäischen Kulturgeschichte beschreiben zu können, braucht er also einen langen Anweg.

In den beiden ersten systematischen Teilen der *Ideen* entwickelt er die Kategorien und Entwicklungsgesetze menschlicher Geschichte.

(1) Der Erste der vier Teile ist Herders Reformulierung der Schöpfungslehre: „die Grundlage, teils im allgemeinen Überblick unserer Wohnstätte, teils im Durchgange der Organisationen, die unter und mit uns das Licht dieser Sonne genießen.“<sup>27</sup> Der „Gang Gottes in der Natur“ (ebd.) richtet sich in der Grobstruktur nach dem Ablauf der Bilder des Schöpfungsmorgens: zunächst der „Stern und Sternen“ (1. Buch), dann das Reich (die „Organisation“) der Pflanzen (2. Buch) und Tiere (3. Buch), schließlich der Mensch (4. Buch) als im „aufrechten Gang“ erster „Freigelassener der Schöpfung“, zu Vernunft, Sprache, Freiheit, Humanität und Religion bestimmt<sup>28</sup>. „Religion ist die höchste Humanität des Menschen“, auch wenn er zu ihr erst gebildet werden bzw. sich selber bilden muss<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Dazu Hans Dietrich Irmscher, in FA 7,809.

<sup>26</sup> FA 6,14 (SWS 13).

<sup>27</sup> FA 6,16.

<sup>28</sup> FA 6,145f.111.114.

<sup>29</sup> FA 6,160.

Um die Hoffnung auf Unsterblichkeit wenigstens aus der „Analogie der Natur“ zu begründen, schiebt Herder im 5. Buch seine Theorie „aufsteigender Formen und Kräfte“ nach<sup>30</sup>.

Ihr liegt der Sache nach ein Entwurf der Reisezeit zu Grunde (1769), der an Bedeutung schwer überschätzt werden kann (erst 1960 wieder erstmals von Irmscher ediert): „Zum Sinn des Gefühls“. In diesem Text wird deutlich, dass auch diese Theorie der Kräfte („Anziehung und Zurückstoßung“, „Selbstgefühl und Kraft“) auf diesen Humanitätsbegriff zielen:

„Jede Religion, Gebet, Anruf hoher Wesen ist also Tochter der Furcht, der Schwachheit, der Unwissenheit. Gott ist so mit dem Ganzen der Welt beschäftigt, wie wir mit dem Ganzen unseres Körpers. Aber ihn *empfinden*, mit dem Schauder seiner Gegenwart: Wie das Tier und der Elephant: Ihn *denken* mit Vernunft und aus Gründen: Ihn *lieben*: Das ist Lob, das ist Dienst, das ist Religion, keine Bitte, keine Klage. Sei du deinem Gott, wie du es sein kannst, so lobst du ihn reell: Du tust das in der Kette mit ihm, was du zu tun hast: Du hältst, ziehst an, stößt zurück: Bis was du bist. Die Unsterblichkeit der Seele schließt sich hier mit ein: So lange Gott, Gott ist, so auch ich p.“

Sein Begriff der Humanität erhält eine eschatologische Dimension: „was aus unsrer Menschheit allein in jene Welt übergehen kann; es ist eben diese *Gottähnliche Humanität*, die verschlossene Knospe der wahren Gestalt der Menschheit“<sup>31</sup>.

(2) Der zweite Teil mit seinen 5 Büchern setzt die Schöpfungslehre als Anthropologie fort. Er entfaltet die Anthropologie in der Vielfalt der Erscheinungsweisen des Menschen: in unterschiedlichen „Erdstrichen“ (6. Buch), je nach „Klima“ und „Genetik“ (7. Buch), sowohl in den vielfältigen Möglichkeiten *individueller* Bildung der Sinne, der Einbildungskraft, des Verstands, der Empfindungen und Triebe und Glückseligkeitsvorstellungen, und das je nach Erdstrich, Klima und Anlage (8. Buch). Im 9. Buch entfaltet er die *sozialen* Bedingungen menschlicher Bildung: Sprache, Wissenschaft, Kunst, Regierung und Religion (als „älteste und heiligste Tradition der Erde“)<sup>32</sup>. Das letzte Buch geht in leicht verschleiernde Aufnahme der Hauptgedanken der *Ältesten Urkunde* der Frage nach dem Anfang menschlicher Geschichte und den „ältesten Schrifttraditionen über den Ursprung der Menschengeschichte“ nach. Das sind nicht die Traditionen asiatischer Religionen, sondern die mosaische Tradition. Ursprung wird für Herder immer noch auch als historischer Anfang gedacht.

So wird vom Ende der ersten beiden Teile deutlich, dass es sich beim theologischen Sachgehalt um eine Reformulierung zumindest der Themenbestände der Schöpfungslehre handelt. Schöpfung aber ist ein offener Prozess der Interaktion von Kräften, muss also letztlich als Geschichte entfaltet werden<sup>33</sup>. Das tut Herder ab dem dritten Teil.

<sup>30</sup> FA 4,233–242, hier 240.

<sup>31</sup> FA 6,189; vgl. den Schluss des 4. mit dem 5. Buch.

<sup>32</sup> FA 6,372.

<sup>33</sup> Natur- und Menschengeschichte sind natürlich durch das Kontinuum interagierender Kräfte miteinander verbunden; Herder beschränkt sich auf die Menschengeschichte, die natürlichen Bedingungen werden miteinbezogen bzw. sind z.T. schon benannt worden (6. Buch).

(3) Herder ändert nun seine Methode. Die Logik der Darstellung wird historisch-geographisch. Es reicht Herder nie, nur kategorial, formal oder transzental über Geschichte zu philosophieren. Es geht um konkrete „Entwicklungen“, Interaktionen, Abhängigkeiten, die die jeweilige Gegenwart haben so werden lassen, wie sie ist und dann prägend weiter wirkt. Pflanzen brauchen und haben ihren Boden. Deshalb geht es ohne einen Gang durch die vorchristlichen Kulturen im dritten Teil nicht ab, bevor im Vierten die Geschichte vor allem Europas und des Christentums Thema wird.

Buch 11–14 skizzieren die Entfaltung der Kulturen von Fernost nach West, beginnend in China, über die alten Kulturen des Nahen Ostens, bis nach Griechenland und Rom.

Parallel zur Theorie der Kräfte im fünften Buch und abweichend von der historisch-geographischen Darstellungsweise, entfaltet er im 15. Buch „Humanität als Zweck der Menschennatur“. Die Geschichte ist für Herder keine Fortschrittsgeschichte, sondern bleibt „Fortgang“, bestimmt dazu, „mancherlei Stufen der Kultur in mancherlei Veränderungen zu durchgehen“<sup>34</sup>.

In der konkreten Geschichte will er dennoch aufweisen, dass letztlich die zerstörenden den erhaltenen Kräften unterliegen. Vernunft und Billigkeit gewinnen die Oberhand „nach Gesetzen ihrer innern Natur“ und befördern so die Humanität und seine Glückseligkeit<sup>35</sup>.

„Vernunft“ heißt: „er vernimmt die Sprache Gottes in der Schöpfung d. i. er sucht die Regel der Ordnung, nach welcher die Dinge zusammenhangend auf ihr Wesen gegründet sind.“ „Billigkeit“ ist „praktische Vernunft“, „das Maß der Wirkung und Gegenwirkung zum gemeinschaftlichen Bestande gleichartiger Wesen“<sup>36</sup>. Dennoch „Missbrauch wird sich selbst strafen und die Unordnung eben durch den unermüdeten Eifer einer immer wachsenden Vernunft mit der Zeit Ordnung werden.“<sup>37</sup>

Unabhängig von und vor einer christologischen Konkretion und Vollendung wird hier Humanität rein formal als inhärente Entwicklungstendenz von Geschichte erwiesen. In der Geschichte walitet eine „weise Güte“ bzw. Vorsehung, mit der es gut ist, im Einklang zu leben. Es wundert nicht, dass dies Goethe gefiel<sup>38</sup>.

(4) Der vierte und letzte Teil nun, nach der Italienreise fertig gestellt, lenkt den Blick auf die Geschichte des Christentums. Es beginnt mit einer Skizze der Kultur der nördlichen Völker Europas (16. Buch) vor der Christianisierung. „Von selbst hat sich kein Volk in Europa zur Kultur erhoben; jedes vielmehr hat seine alten rohen Sitten so lange beizubehalten gestrebet, als es irgend tun konnte, wozu denn das dürftige, raue Klima, und die Notwendigkeit einer wilden Kriegsverfassung viel beitrug. Kein europäisches Volk z. B. hat eigene Buchstaben gehabt oder sich selbst erfunden; (...) die ganze Kultur des nordöst- und westlichen Europa ist ein Gewächs aus Römisch-Griechisch-

<sup>34</sup> FA 6,647.

<sup>35</sup> FA 6,656.

<sup>36</sup> FA 6,665f.

<sup>37</sup> FA 6,669.

<sup>38</sup> FA 6,936f.

Arabischem Samen.“ (...) Es war „*eine fremde Religion* nötig, um das was die Römer durch Eroberung nicht hatten tun können, *durch eine geistliche Eroberung* zu vollführen.“<sup>39</sup>

Danach beschreibt er Ursprung – die „echteste Humanität“ sei in Jesu Reden enthalten<sup>40</sup> – und Fortpflanzung des Christentums in der Alten Kirche (17. Buch). Geschichte der Reiche in der Völkerwanderungszeit kommen zunächst politisch-gesellschaftlich-kulturell in den Blick (18. Buch). Die Eigenarten des Feudalwesens und die damit konkurrierenden, sich aber auch anpassenden Feudalstrukturen des Papsttums machten alles zu „Einem Deutsch-Römischen Chaos“<sup>41</sup>. Die ambivalenten Wirkungen der „römischen Hierarchie“ und ihr Verhältnis zu den politischen Mächten, zu Kultur und Verfassung der europäischen Völker im frühen Mittelalter werden differenziert analysiert, aber auch ihre durchaus wirksamen und angemessenen Missions- und Kulturbildungsstrategien beschrieben (19. Buch). Erwähnt werden auch die islamischen Reiche und ihre konstitutiven Einflüsse auf Europa. Für Herder sind sie Teil der europäischen Geschichte.

Im letzten Buch, das den Zeitraum von Kreuzzügen bis zur beginnenden Neuzeit am Vorabend der Reformation behandelt, geht es um wesentliche Faktoren und Impulse der europäischen Kultur: Handel, Rittertum, Kreuzzüge, Städte, Wissenschaften und Künste und für die weitere Entwicklung bedeutende Erfindungen (Universitäten, Magnetnadel, Glas, Schießpulver und Papier). Europa ist geprägt von „*Tätigkeit und Erfindung*, auf *Wissenschaften* und *gemeinschaftliches, wetteiferndes Bestreben*“ gegründet. Der „Druck der Römischen Hierarchie“ gegen die politischen Mächte (als „unentbehrliche Fessel für die rohen Völker des Mittelalters“) war auf Zeit lobenswert, bis sozusagen zwischen Druck und Gegendruck von Thron und Altar der dritte Stand „hervorgetrieben“ wurde – die Reformation wird erst in den *Humanitätsbriefen* gewürdigt<sup>42</sup>.

Dies Alles ist nicht von einer Schwärmerei für nordische Kultur getränkt, sondern sachlich und nüchtern notiert. Die Frage nach der Christianisierung der Germanen bzw. der Germanisierung des Christentums wird unter dieser Frage der Kulturgegnung und Kulturvermischung abgehandelt. Die Abfassung dieses Teils war mühsam und hat aber kein richtiges Ende. Das liefern erst die *Humanitätsbriefe*<sup>43</sup>. Sie laufen nach vielen Gestalten der Humanität auf eine christologische Doxologie zu:

„Und warum verhehlen wir eine Norm der Ausbreitung des moralischen Gesetzes der Menschheit, die uns so nahe lieget? *Das Christentum gebietet die reinste Humanität auf dem reinsten Wege*. Menschlich und für jedermann fasslich; demütig, nicht stolz-autonomisch; selbst nicht als *Gesetz* sondern als

<sup>39</sup> FA 6,707.

<sup>40</sup> FA 6,708.

<sup>41</sup> FA 6,803.

<sup>42</sup> FA 6,897; FA 7,90–101. Dazu ausführlich Martin Ohst, Herder und Luther, in: Christoph Marksches/Michael Trowitzsch (Hrg.), *Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*, Tübingen 1999, 119–137.

<sup>43</sup> Zur Entstehungsgeschichte vgl. den Kommentar von Hans Dietrich Irmscher in FA 7,809–812.

Evangelium zur Glückseligkeit Aller gebietet und gibt es verzeihende Duldung, eine das Böse mit Gutem überwindende tätige Liebe. Es gebietet solche nicht als einen Gegenstand der Spekulation, sondern gibt sie als Licht und Leben der Menschheit, durch Vorbild und liebende Tat, durch fortwirkende *Gemeinschaft*. Es dienet allen Klassen und Ständen der Menschheit, bis in jeder jedes Widrige zu seiner Zeit von selbst verdorret und abfällt. (...) Das Labyrinth seiner Missbräuche und und Irrwege ist nicht unendlich; auf seine reine Bahn zurückgeführt kann es nicht anders als zu dem Ziel streben, den sein Stifter schon in dem von ihm gewählten Namen ‚Menschensohn‘ (d. i. Mensch) und im Gerichtsspruch des letzten Tages ausdrückte.“<sup>44</sup>

Das letzte Lebensjahrzehnt: Nach *Ideen* und *Humanitätsbriefen* widmet sich Herder diesem Themenkreis nochmals von mehreren Seiten. In „*Iduna oder der Apfel der Verjüngung*“, 1795 für die „Horen“ geschrieben, zeigt sich Herders Interesse an nordischer Mythologie:

„Warum wollen wir nicht den höchsten Gott als „*Allvater, Freia*“ als die Göttin der Liebe, *Löbna* als die Beschützerin der ehelichen Eintracht, *Saga* als die Göttin der Geschichte, *Wara* als die Aufseherin der Gelübde, in Sonderheit der Liebesbeteuerungen, annehmen, da ihre Namen, was sie sind, deutlich und schön sagen? (...) Wird man diesen wiederkommenden Altvätern und Großmüttern, den Ureltern unsrer Sprache nicht gerne Stühle setzen und ehrenhaftesten Platz im Hause einräumen, selbst wenn dies Haus der wohlversehenste Pallast wäre?“ – Freilich stellt er wenig später heraus, wie „entfernt“ und „fremdartig“ diese Mythologie für seine Gegenwart ist und wie heterogen ihre Wurzeln sind: „Das *asotische Heldenleben*, da Jemand mit dem Schwert in der Faust sich alles erlaubt hält; das willst du preisen?“

Dennnoch: „Mich dünkt, dass die Bilder, die in dieser Mythologie über Hölle und Himmel gegeben werden, unserm nordischen Gefühl angemessener sind als die morgenländischen Bilder.“<sup>45</sup>

Aber es geht ihm nicht um Repristination und Wiederaufguss nordischer Mythologie, nicht um den Vorbildcharakter dieser Dichtungen oder um Herabsetzung der in den Schulen kanonischen griechischen Mythologie, die Schiller in den „Götter Griechenlands“, gegen den sich Herder hier wendet, durch das Christentum bedroht sah, sondern um den „Geist“ dieser Dichtungen, darum ihren ‚Reichtum‘, nicht ihre offensichtliche ‚Rohheit‘, zu brauchen und wirken zu lassen, und zwar als vergangenen aber noch wirksamen Geist (Wurzel').

Diese Polemik gegen nationalistische Selbstüberhebung, besonders in Frankreich, England und China setzt sich bis in die *Adrastea* fort<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Schluss der Humanitätsbriefe (FA 7,752), vgl. dazu die weiteren ‚Christologie-Kapitel‘: Ideen I,4,6, (FA 6,154–164); IV,17,1 (FA 7,710–721); bes. 708 („echteste Humanität ist in den wenige Reden [sc.Jesu] enthalten“); Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (FA 9/1, 758–774;828–831).

<sup>45</sup> 1796 als Beitrag zu den Horen entstanden (SWS 18,483–502; FA 8,155–172); Zitat 489f.494f.502. (FA 8,160.165.172).

<sup>46</sup> 1802f erschienen, gegen das „unhaltbare Principium eines erwählten Volks Gottes“ (FA 10,88); gegen „Gods own country“ (FA 10,163). Vgl. schon in den Humanitätsbriefen: „Unter allen Stolzen halte ich den Nationalstolzen, sowie den

„Die schädlichste Krankheit der Geschichte ist ein *epidemischer Zeit- und Nationalwahnsinn*, zu dem in allen Zeitaltern die schwache Menschheit geneigt ist. Nichts dünkt uns wichtiger als die Gegenwart; nichts seltner und größer als was wir erleben. Treten nun zu diesem engen Gefühl noch aufblühender Nationalstolz, alte Vorurteile von mancherlei Art, Verachtung anderer Völker und Zeiten, von außen anmaßende Unternehmungen, Erobrungen, Siege, vor Allem endlich jene *behagliche oder vornehme Selbstgefälligkeit* hinzu, die sich selbst als den Mittelpunkt der Welt auf dem Gipfel der Vollkommenheit wähnet und nach dieser Voraussetzung Alles beäugt: So kommt in dies ganze Chinesische Gemälde [sc. Reich der Mitte zu sein] eine Verzogenheit der Begebenheiten und Figuren, die bei angewandtem Talent zwar unterhalten, vielleicht auch bezaubern kann, am Ende aber doch ermüdet.“<sup>47</sup>

Nationalistische bzw. kulturelle Selbstüberhebung ist auch ein Teilapekt der Missionsgeschichte. Im 5. und 7. Stück der *Adrastea* finden sich ausführliche Gedanken zu diesem Thema. Mit ihrer Abkehr vom kulturellen Eurozentrismus gehen sie weit über den schon weit gespannten Rahmen der *Ideen* hinaus.

Am Anfang der „*Gespräche über die Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen*“, einem Dialog zwischen Europäer und Asiat, steht: „Wir haben Macht, Schiffe, Geld, Kanonen, *Kultur*.“ Darauf der Asiat: „Haben jene Völker *keine Kultur*? Mich dünkt, die feinste, die es im Menschengeschlechte gibt.“ – Am Ende dann: „Christen, ihr habt viel zu vergüten, viel zu versöhnen! Dass Ihr es tut, dass Ihr eure Schuld erstattet, dafür bürgt das *Schicksal*.“<sup>48</sup>

Einiger Grund zum Nationalstolz, besonders der verspäteten deutschen Nation (so es sie überhaupt gibt), besteht in der Nachahmung des Besten anderer Völker. Das aber ist „nichts Partikulares, sondern Humanität“<sup>49</sup>. – Aber darin zeigt sich wiederum eine verdeckte Norm, an der andere Kulturen gemessen werden.

Humanität bzw. Menschlichkeit sind auch sachlicher Gehalt von Herders *Religionsverständnis* aus dieser Zeit<sup>50</sup>. Mit seinem Begriff der „Religion der Religionen“ versucht er, dem Problem der Vielfalt der Religionen zu begegnen. Humanität entsteht weder durch ostindische Kompanien noch durch Missionsgesellschaften. Er öffnet die Wahrnehmung für die Eigenart anderer Religionen und Kulturen und deren mögliche Beziehung.

---

Geburts- und Adelstolzen für den größten Narren. Was ist Nation? Ein großer, ungejäteter Garte voll Kraut und Unkraut. ( ...) Lasset uns, so viel wir können, zur Ehre der Nation beitragen; auch verteidigen sollen wir sie, wo man ihr Unrecht tut, ( ...) sie aber ex professo preisen, das halte ich für einen Selbstruhm ohne Wirkung.“ (FA 7,225; bes. 244–251).

<sup>47</sup> FA 10,204 (SWS 23,214f).

<sup>48</sup> III. Buch, 1. (=5). Stück (SWS 23; FA 10, 377–476; bes. 468f.475f).

<sup>49</sup> Ulrich Gaier, Epidemischer Zeit- und Nationalwahnsinn (Anm. 9), 187 (mit Bezug auf FA 7,571f; vgl. die ganze neunte und zehnte Sammlung der Humanitätsbriefe FA 7,581–665; 669–753).

<sup>50</sup> Vgl. Briefe zur Beförderung der Humanität (FA 7) und: Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (SWS 20; FA 9/1).

Nach einer Skizze von Zinzendorfs Lebenswerk und der Geschichte der christlichen Mission in China, Paraguay und im Norden folgt ein höchst lesenswerter fiktiver Dialog über „National-Religionen“, an dessen Ende folgende Passage steht<sup>51</sup>:

„Nun weißt du, Winnfried, was meine Religion aller Religionen sei. Eine *Adrastea* ist, aber in einer weit höheren Gleichung, als ihr die Griechen je gaben. Diesen war sie zuerst eine neidige, dann eine warnende oder strafende Göttin; ihr höchster Sinn spruch war: ‚nicht über das Maß.‘ Die Nemesis des Christentums setzt in der moralischen wie in der physischen Welt *Gleichgewicht* und *Vergeltung* in Allem, dem Geringsten und Größten, als Naturgesetz zum Grunde; die Bestimmung des Menschen aber hebt sie zu *Überwindung des Bösen durchs Gute*, zur beharrlichen *Großmut* wohltätig empor. *Menschlichkeit* endlich macht sie zur Zunge der Waage, und, als Kompensation der Vorsehung, gleichsam zur entscheidenden Stimme des Weltrichters; des Richters, der immer kommt und da ist, der Alles empfängt und Alles vergütet.“

Ist diese Religion nicht allgemein? ist sie nicht in jedes Menschen Herz geschrieben? oft aber unter einem Schleier, oft unter viel Hülle verborgen. Weg zu tun sind diese Hüllen, damit die ewige Regel, das allgegenwärtige Auge sichtbar, das Buch auf dem Altar ihm aufgeschlagen werde. Ist dies, so mögen alle Nationen sich ihres Gottes, ihres Landes und ihres Lebens freun und Feste feiern. Der Kelch des Christentums in Wohltätigkeit und stillem Erbarmen, in brüderlicher Gemeinschaft, Verzeihung und Großmut, in Geduld endlich und Beharrlichkeit wird immer das *Fest der Feste* bleiben.“<sup>52</sup>

– So weit so gut. Formaler und christlicher Humanitätsbegriff scheinen harmonisch miteinander vereint. Und das Christentum ist als allgemeine „Religion der Religionen“ in beinahe unherderscher Weise als Vollendung perfektibilisiert. So wundert es nicht, dass sich Herders Liebe zum Einzelnen wieder meldet. Der kleine Text „Zutritt der nordischen Mythologie zur neueren Dichtkunst“<sup>53</sup> ist Herders letzter Blick auf dieses Thema, im nächsten Band der *Adrastea* ebenfalls 1803 erschienen. Trotz seines Begriffs der „Religion der Religionen“ hält er am Eigenwert nordischer Mythologie und Kultur fest.

„So wenig die Griechen ihre Mythen für Isländer und Deutsche erfunden oder angewandt haben; so wenig wäre die Edda für sie gewesen. Bei uns, die wir in der Mitte stehn, ist die Frage: Was wir aus der und jener *Sagenlehre* zu machen verstehn? wie wir sie zu gebrauchen vermögen? Nur in der Anwendung findet jede Sage ihren Wert; und da die nordische Mythologie unserer Sprache näher oder gar einheimisch ist, da die Helden, von denen sie redet, Brüder unserer Vorfahren, und die Taten, ja das Klima derselben selbst unserm Genius verwandt sind, so kommt es nur darauf an, wem die nordische *Iduna* ihren Apfel schenke?“ Und doch warnt er zugleich vor den Gefahren: „Großsprecherei“ und „Rohheit“. Es komme auf die sprachliche und tradi-

<sup>51</sup> Adrastea, IV.Buch, 1./2. (=7./8.) Stück (SWS 24,1-176; FA 10,575-642 – samt einem längeren Abschnitt über die Bekehrung der Juden).

<sup>52</sup> ebd. 58f (FA 10,624f.613).

<sup>53</sup> Adrastea V.2 (SWS 24,311-317; FA 10,836-841). Im Nachlassband der Adrastea wendet er dieselben Kriterien ein allerletztes Mal, wenn auch nur summarisch und rückblickend auch auf die „Morgenländische Literatur“ an (FA 10, 856-862).

tionskritische Untersuchung dieses „Naturheidentums“ als Eigentum und Ausdruck bestimmter Völker, Nationen und Zeiten an<sup>54</sup>.

Wenn er so die je individuelle Kultur von Völkern und Nationen samt ihren Mythologie betont und schätzt, in welchem Verhältnis soll und kann das Christentum als „Religion der Religionen“ zu anderen Kulturen stehen? In einem Gespräch nach der Passage über die Missionsgeschichte fragt er: „Ist ihnen [sc. den Lappländern] der dogmatische Katechismus, sind ihnen, da sie nie aus ihrem Lande gekommen sind, die Bücher der Schrift, die Geschichte und Bilder aus Palästina verständlich? Ist die Religion, deren sie bedürfen, ihnen nicht ins Herz geschrieben?“<sup>55</sup>

Dennoch lehnt Herder Mission nicht ab, im Gegenteil: Das Christentum bleibt ihm „Werkstatt der Menschlichkeit“, das „große Band alle Völker der Erde einander zu nähern und sie mit einander zu verbinden“, das Werkzeuge der Lebenserleichterung („Kultivierendes“ im doppelten Wortsinn, 611) und „stille Tugend und Sanftmut“ bringt bzw. eigentlich zu bringen habe. Freilich sieht er deren Grenzen, und zwar theologischer und kultureller Art: „Überhaupt säet der Ackermann seinen Samen; die Kraft der Natur erziehet und reift jeden in seiner Art“ je nach unterschiedlicher Bildung und Sprache. Christentum und Kultur stehen also nicht in einem Konkurrenzverhältnis, sondern überlagern und durchdringen sich auf je individuelle Weise, sollten es jedenfalls:

„Nicht zerstören sollte es die National-Religionen, sondern sie läutern, ihnen aufzuhelfen. Dass jede Nation Gott auf die ihr eigenste Weise liebe, dem Nächsten auf die ihm gefälligste Weise diene.“ – „Der Herz der Menschen will selbstgefühlte Religion, der Verstand der Menschen will selbstgedachte Wahrheit“, nicht in toten oder kulturfremden oder unauthentischen Formeln oder Formen. – „Wer sich seiner Nation und Sprache schämt, hat die Religion seines Volks, also das Band zerrissen, das ihn an die Nation knüpft.“ Und er bezieht sich auf Luther, „der mit der echten Sprache seines Volks ihm auch echte Religion, d. i. Überzeugung, Glaube, Geist und Herz zurückrief“. Eben: „Protestantismus gegen alles Unbehörige, alles Fremde“ (sc. als das nicht Selbstgefühlte und -gedachte)<sup>56</sup>.

Durch dieses Pendeln zwischen Liebe zur Eigenart dieser oder jener Kultur und Metareflexionen werden immer wieder Einfallstore für nationalistisches Denken, für Boden- oder Zivilreligion geöffnet, auch wenn Herder gerade wegen seines Wissens um den Eigenwert und die Eigendynamik der jeweiligen Kulturen keine „Deutsche Kirche“ inaugurierten will. Er verweist auf die „abgeschlossene“ und deshalb bei lebendigem Leibe „verwesende“ anglikanische Kirche. Der weitere Kontext zeigt anderes: Er wünscht sich Nationalreligionen „zum Frieden der Welt, zu Ausbildung jedes Volks auf seinem Stamm, in seinen Zweigen. Keine fremde Sprache oder Religion wird sodann die Sprache und das Gemüt einer andern Nation, welche es auch sei, despotisieren. (...) Jede Nation blüht wie ein Baum auf eigner Wurzel, und das

<sup>54</sup> FA 10,838f.

<sup>55</sup> FA 10,595f.

<sup>56</sup> FA 10,611–614.

Christentum, d. i. *echte Überzeugung gegen Gott und Menschen*, ist dann nichts als der reine Himmelstau für alle Nationen, der übrigens keines Baumes Charakter und Fruchtart ändert, der kein menschliches Geschöpf exnaturaliert.“

So erscheint das „Menschengeschlecht als eine Familie der verschiedensten Charaktere und Nationalreligionen, die es wirklich ist und nicht anders, als sein kann, zu Einem Zweck.“ Und sein Gesprächspartner setzt – Lessing modifizierend – fort: „Und jede Religion, ihrer Stelle angemessen, strebte auf dieser Stelle die Bessere, d. i. die Beste ihrer Art zu werden, ohne sich mit andern zu messen und zu vergleichen.“ Letztlich habe dann nicht nur jede Nation, sondern jedes Individuum „seine Religion, wie sein Herz, seine Überzeugung und Sprache.“ – „und kein anderer über das Innerste im Herzen eines Andern richten dürfte“, ja nicht einmal danach fragen. „Dass die so genannte Fortpflanzung des Christentums damit eine andre Art gewonne, darf ich dir wohl nicht sagen.“<sup>57</sup>

### 3. Zum Verständnis nötige Theorieelemente aus Herders Gesamtwerk

So weit einige Befunde zum Thema, historisch geordnet und leicht strukturiert und miteinander ins Gespräch gebracht. Die Bedeutung dieser Befunde verschiebt sich, wenn man die Folgen der komplexen Bestimmung seiner drei „Berufe“ und wichtige unter der Oberfläche wirksame Theorieelemente Herders mit einbezieht.

Herder hat sich offensichtlich schon sehr früh ein klares Bild des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs und der Funktionen der einzelnen Sphären erworben.

In „Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?“ fragt er in der Hanserepublik Riga beim Bezug eines neuen Gerichtshauses und entwickelt die nicht aufeinander reduzierbaren Funktionen von Politik („Sitz der Gerechtigkeit“), Wissenschaft und Schule („Pflanzgarten der Weisheit, Tugend und Religion“, „Rüstkammer für den Staat“), der Ökonomie (dient der „Versorgung der Alten, „Elenden und Verdienstvollen“) und der Religion („Zufluchtsort der Bekümmerten“, bildet zur „Gottesfurcht“). Besonderes Augenmerk wendet Herder der zu dieser Zeit gerade entstehenden literarischen Öffentlichkeit zu<sup>58</sup>. Dieser differenzierte Blick und dieses Modell einer Stadtrepublik sind noch in den *Ideen* und den *Humanitätsbriefen* wirksam, werden aber nirgends als Gesellschaftstheorie am Stück entfaltet. Sein Konzept bleibt offen und plastisch genug, um nicht Norm und Maßstab für andere Zeiten zu werden<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> FA 10,614f.

<sup>58</sup> FA 1,40–55, vgl. zum Nachweis der Zitate Zippert, Bildung (Anm. 13) 91.

<sup>59</sup> Vielleicht noch am deutlichsten zu Beginn der Humanitätsbriefe anhand von Benjamin Franklin (FA 7,14–30. Vgl. Horst Dreitzel, Herders politische Konzepte, in: Sauder, Herder (Anm. 14) 267–298, bes. 273f; ferner: Otto Dann (ebd.) 317).

In ebenfalls sehr frühen, nie veröffentlichten Texten skizziert er seine beruflichen Aufgaben innerhalb dieses Gesamtzusammenhangs als Lehrer, Prediger und philosophierender Schriftsteller<sup>60</sup>. Er bleibt diesen drei Aufgaben zeitlebens treu, modifiziert sie aber, wenn sich seine Lebenssituationen ändern.

In allen drei Aufgaben geht es ihm um Bildung, Seelenbildung, freilich auf je unterschiedliche Art. Diesen drei Aufgaben entsprechen drei unterschiedliche Gruppen von Werken:

- Dokumente seiner Tätigkeit als Lehrer bzw. Verantwortlicher für das Schulwesen, vor allem seine Schulreden und seine Bearbeitung des lutherischen Katechismus<sup>61</sup>.
- Dokumente seiner Tätigkeit als Prediger: Seine bisher nur zu einem Drittel edierten Predigten<sup>62</sup>, die lange Reihe der Bibellexegesen für das lesende Publikum und schließlich die fünfteilige Sammlung christlicher Schriften aus den 1790er Jahren, in denen er die bildende Kraft der biblischen Tradition immer wieder neu zu erweisen versucht. Dieser kontinuierliche Strang seiner Werke und seines Wirkens findet nicht das ihm sachlich gebührende Forschungsinteresse bei Germanisten oder Theologen.
- Werke, die theoretische und praktische Voraussetzungen für die beiden anderen Aufgaben schaffen bzw. reflektieren. Dazu gehören seine sprach- und geschichtsphilosophischen, aber auch seine ästhetischen und wahrnehmungpsychologischen Werke (Plastik, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*), natürlich auch seine im engeren Sinne theologischen oder philosophischen Werke (*Gott. Einige Gespräche; Zum Sinn des Gefühls*). Seine Tätigkeit als Kritiker und Rezensent versteht er immer auch zugleich als Arbeit an der Bildung des Publikums. Oft sind auch diese wissenschaftlichen Werke im Stil „schöner Prose“ geschrieben, weil Herder diesen Stil für bildender, d.h. wirkungsvoller hält als einen rein wissenschaftlichen Stil<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> „Von der Gratia in den Schulen“ (FA 1,30–39), „Redner Gottes“ (FA 9/1,9–18), „Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann“ (FA 1,101–134); Zippert, Bildung (Anm. 13) 90–109; Walter Dietze, „Ein würdiger Lehrer der Menschheit zu werden ...“ Über Johann Gottfried Herders Anfänge, in: Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 120,3, Berlin 1978, 3–22; Dreitzel (Anm. 59), 277–285.291.

<sup>61</sup> Vgl. besonders den von Rainer Wisbert herausgegebenen Bd 9/2 der FA (mit dem Reisejournal und vielen Neueditionen von Schulreden Herders).

<sup>62</sup> Wilhelm-Ludwig Federlin, Anmerkungen Herders zu einem Predigtentwurf J. Georg Müllers zu Johannes 6,1ff. Pilotstudie für eine neue Herderpredigtenedition, in: Poschmann (Hg), Bückeburger Gespräche 1988 (Anm. 19), 321–342.

<sup>63</sup> Dies begründet er in seiner Abgrenzung von Hamann (Dithyrambische Rhapsodie über die Rhapsodie kabbalistischer Prose) und in den Literaturfragmenten von 1767, weil er diesen Stil, eine Mischung aus Poesie und Prosa für seine Zeit, d.h. für den Entwicklungsstand von Sprache und Kultur, wie für seine Zielgruppe (das „Volk“) und deren Bildung für den angemessenen und wirkungsvollsten hält (FA 1,183f.250–259; vgl. Zippert, Bildung [Anm. 13] 106).

In Riga sah er sich zunächst vor die Aufgabe gestellt, wie er *wirksam kommunizieren* kann, d. h. die Seelen der Menschen (seine Dom-Schüler und Predighörer) auch erreicht und verändert, also bildet<sup>64</sup>. Von daher stammt sein schon in Riga sich zeigendes und lebenslang weiter bestehendes Interesse an Literatur in ihren vielfältigen, vor allem poetischen Gattungen, an Sprache, Sprachgeschichte und Kunst überhaupt samt Untersuchungen zur Ästhetik, zur Wahrnehmungs- und Rezeptionspsychologie.

Aber er bleibt dabei nicht stehen und fragt weiter nach den geschichtlichen Bedingungen seines Arbeitens; dies tut er im Zusammenhang erstmals in der Bückeburger Geschichtsphilosophie „*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*“. Dies wiederum geht nicht ohne Rückbezug auf philosophische und theologische Grundlagen, denen er sich ab der Reisezeit mehrfach widmet („*Zum Sinn des Gefühls*“).

Immer wieder erlebt Herder die Konkurrenz seiner drei selbst gestellten Aufgaben. Eine Folge zu Beginn seines Wirkens ist das anonyme Auftreten. Später verwischt er gerne seine kirchlich-theologischen Spuren – sie waren damals wie heute beim Publikum (nicht erst in Weimar) nicht so rezeptionsförderlich, konnten aber (bis heute) den Eindruck entstehen lassen, er sei eigentlich kein Mann der Kirche mehr oder es gehe ihm um ein Entweder-Oder von nordischer Mythologie und Christentum. Immer wieder überlagern sich bei ihm konkrete Bildungsinteressen und Reflexion der Bedingungen und Inhalte dieser Bildungsinteressen. Herders „*Älteste Urkunde*“ z. B. ist Auslegung der Genesis als Poesie über den Schöpfungsmorgen in bildender Absicht und zugleich Untersuchung ihrer Entstehungs- und Tradierungsgeschichte der Hieroglyphe als der Ursprung aller anderen Schöpfungsmythen. Die Bückeburger Geschichtsphilosophie Philosophie, aber „zur Bildung der Menschheit“<sup>65</sup>.

*Bei Herder überlagern sich, im Bilde des Anfangs gesprochen, die Aufgaben als Gärtner und die des staunenden und reflektierenden Gartenbetrachters, aber diese Mischung passt zusammen.*

*Herder kennt nicht die Pflanze an sich, sondern nur einzelne Pflanzen und Samenkörner (Individualitätsaxiom).*

Herder denkt streng individualistisch. „Alles Allgemeine besteht nur in Besondern.“<sup>66</sup> Jedes Individuum ist Träger, genauer: Verwirklichung einer eigenen Kraft, die sich als Träger dieser Kraft innewerden. In ihren Wirkungen entfalten und offenbaren sie sich. Letztlich offenbart sich in ihnen die Urkraft, Gott. Herder denkt diese Offenbarung nach dem Modell des Kunstwerks, das er vom Künstler her als Wirkung bzw. vom Rezipienten her als Offenbarung künstlerischer Kraft deutet.

<sup>64</sup> Nachweise bei Zippert, 107–109. Vgl. hierzu besonders die Rigaer Abschiedspredigt (FA 9/1,45–66).

<sup>65</sup> Vgl. neben Zippert, 213–298, Gerhard vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde. Zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, in: Sauder, Herder (Anm. 14) 364–382, bes. 375.

<sup>66</sup> FA 9/1,104; SWS 7,269.

Diese „Theorie auf- und absteigender Kräfte“ ist auch Herders Mittel, die Imago-Dei-Lehre in ihrem Sachgehalt zu rekonstruieren. So wird für ihn verständlich, wie Menschen als Ebenbilder Gottes Gott offenbaren (abbilden) und zugleich selber göttliche Kraft haben. Auf diese Weise wird sie zum konstitutiven Bindeglied von philosophischer und theologischer Tradition<sup>67</sup>.

Diese Individuen befinden sich in ständiger Wechselwirkung mit ihrer Umwelt. Durch Stoß und Gegenstoß, Kraft und Gegenkraft, Liebe und Hass beeinflussen sie sich in diesem Bildungsprozess kontinuierlich gegenseitig. Sie entstehen, wachsen, blühen auf und vergehen wieder, sind aber in diesem Prozess zugleich abhängig von konkreten, prägenden Umweltbedingungen der Familie, der Geschichte und Kultur bis hin zum „Klima“ bestimmter Erdteile<sup>68</sup>. Für Herder entstehen so zwischen den einzelnen Individuen und dem Gang der Geschichte insgesamt die intermediären Größen der Völker, Nationen, Kulturen und Zeiten<sup>69</sup>. Jede Zeit, jede Kultur, jedes Volk ist dabei zwar gottunmittelbar, aber selber kein direktes Geschöpf Gottes<sup>70</sup>.

*Folge:* „Volk“ kann deshalb in Herders Denken keinerlei ontologischen Rang beanspruchen. Kein einzelnes Volk, keine Zeit kann sich deshalb Gott näher dünken als andere. Jede hat an ihrem Ort besondere Chancen, Aufgaben und Begrenzungen. *Problem:* Unter diesen Bedingungen wird es schwer, die besondere Funktion und Mission Jesu Christi bzw. des Volkes Israel zu denken. Denn dann sind andere Religionen und Heilsbringer gleich gültig.

*Herder interessiert sich dafür, was Pflanzen treiben lässt, wodurch ihre Triebe entstehen und wachsen (Priorität des „Gefühls“, der unteren „Seelenkräfte“ und des „Volkes“).*

Schon in seiner Studienzeit lernte er durch Kant und die von ihm benutzten Lehrbücher Alexander Gottlieb Baumgartens<sup>71</sup>, dass die „unteren Seelenkräfte“: Triebe, Gefühl und Sinnlichkeit, im Bildungsprozess Priorität haben, d. h. früher einsetzen und stärken wirken als die oberen Kräfte von Vernunft und Einsicht. Diese Umgewichtung in der klassischen Psychologie zeigte sich auch bei anderen Autoren, die in Herders eigenem Bildungsgang wichtig waren, nicht zuletzt bei Hamann. Herder entwickelt seine eigene Auffassung in den „Kritischen Wältern“, in der „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ von

<sup>67</sup> Herder greift neben der imago-Dei-Lehre hier Elemente der leibnizschen Monadenlehre und der Kraftlehre von Newton und Lambert auf. Entfaltet hat Herder diese für ihn selber grundlegende Theorie das erste Mal während der Reisezeit in „Zum Sinn des Gefühls“ und in der „Plastik“, später in den Ideen, in „Gott“ und in den Gegenkritiken zu Kant. Zippert, Bildung (Anm. 13) 170–185.254–256.

<sup>68</sup> Herder greift auf Montesquieus „Klima“-Theorie zurück und entwickelt sie weiter. SWS 5,502–5,565f.

<sup>69</sup> Marion Heinz, Herders Volksbegriff (Anm. 9) 143.152ff: „Nation“ und „Volk“ werden von Herder synonym gebraucht. S.a. Tadeusz Namowicz, Zur religiösen Komponente in Herders Auffassung von Volk und Nation, in: Sein ist im Werden (Anm. 9) 156.

<sup>70</sup> „Wir sind bei dieser Fortrückung freilich auch auf unsrer Stelle, Zweck und Werkzeug des Schicksals.“ „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich.“ (SWS 5,557.509: Auch eine Philosophie der Geschichte).

<sup>71</sup> Dazu FA 1,651–694 und der Kommentar von Ulrich Gaier.

1772 und in der Preisschrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“: „Wir sind gleichsam Tierartige Geister: Unsre sinnlichen Kräfte scheinen, wenn ich so sagen darf, in Masse und Raum genommen, eine größere Gegend unserer Seele auszufüllen, als die wenigen obern: Sie entwickeln sich früher: Sie wärken stärker: Sie gehören vielleicht mehr in unserer sichtbare Bestimmung dieses Daseins als die andern: Sie sind, da wir hier noch keine Früchte geben können, die Blume unserer Vollkommenheit. Der ganze Grund unserer Seele sind dunkle *Ideen*, die lebhaftesten, die meisten, die Masse, aus der die Seele ihre feinern bereitet, die stärksten Triebfedern unsers Lebens, der größte Beitrag zu unserm Glück und Unglück.“ Er [der Prediger] stärkt den ganzen Menschen; sowohl die *sinnlichen*, nur *glaubende*, auf *Autorität beruhende*, *dunkle*, aber *so lebhafte* und *würksame Kräfte*, auf die *Alles im Leben ankömmt*; als das *kleine deutliche Fassungsvermögen*, das natürlich nur in *sehr milden* bedachtamen Situationen wärken kann.“<sup>72</sup>

Das gilt individuell wie kollektiv. Das „Volk“, an das sich Herder als Lehrer und Prediger gewandt weiß, ist so. Macht, Autorität und Gehorsam, „Liebe“ und „Not“ sind die Haupttriebkräfte der Geschichte, auch in der Geschichte der Religion<sup>73</sup>. Möglicherweise hat Herder in der Weimarer Zeit den oberen Kräften etwas mehr Raum eingeräumt, aber nicht viel.

Wirksame Kommunikation darf deshalb diese unteren Kräfte nicht übergehen, muss Kommunikationsformen suchen, die die gefühlhaften und sinnlichen Seiten des Menschen ansprechen. Das sind für Herder poetische und mythologische Texte und Bilder. Weil es ihm letztlich um den ganzen Menschen geht, müssen freilich auch die in ihnen liegende Bestimmung zur Entfaltung der oberen Kräfte im Blick bleiben. Er kann es auch genießen auf der Höhe des Baumes seiner philosophischen Spätzeit Aussicht zu haben<sup>74</sup>. Es ist Bestimmung des Menschen, alle in ihm liegenden Kräfte zu entfalten, freilich nur die, die bestimmungsgemäß sozial- und schöpfungsverträglich sind.

Herders Interesse am Volk ist bildungstheoretisch und –pragmatisch bestimmt. Als Gärtner geht es ihm um alle Pflanzen, vor allem aber um die kleinen Pflänzchen. Anders ausgedrückt: Man muss dem Volk aufs Maul schauen, um es erreichen und bewegen zu können. Bildung ist keine Privileg der Hochkultur sondern ein Phänomen, ein Faktum auch der unteren

<sup>72</sup> SWS 4,27 (FA 2,273, 4. Kritisches Wäldchen); SWS 7,244; FA 9/1,85 (Provinzialblätter); Zippert, Bildung (Anm. 13) 128–138.189–194..

<sup>73</sup> FA 9/1, 821 – besonders ausgeprägt entfaltet in den „Provinzialblättern“ (z. B. FA 9/1,99f; SWS7,265): „Das Volk, noch nicht zu Raisonnement gebildet [immerhin geht auch das!], glaubt und handelt“ nimm ihm den Glauben, dein ewig Raisonnement kann nichts ersetzen und hat geschwächt, hat verdorben! Aber gib Kindern und Menschen Ein Wort Gottes, stark geglaubt, anschauend erkannt, unmittelbar im Vorbilde aufs Herz, zur Tat streben: Es tut!“ (SWS 7,246; FA 9/1, 87).

<sup>74</sup> So häufig die Metapher im 3. Teil der Bückeburger Geschichtsphilosophie: FA 4,84.90.95 („Eben an Baumes höchsten Zweigen blühen und sprießen die Früchte – siehe da die schöne Voraussicht des größten der Werke Gottes! Aufklärung“).

Kulturschichten und -sedimente. Das wissen die Macher im Zeitalter der Massenmedien und Massenpsychologie noch viel besser als Herder.

*Problem*: Weiß es auch die Kirche? Herder hat nicht so deutlich wie wir nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts gesehen, zu was destruktive niedere – und höhere! – Kräfte des Menschen im Stande sind, auch wenn der um die fatale Kraft der Lüge weiß, der er eine kleine, aber wichtige Abhandlung widmete<sup>75</sup>.

*Was kleinen Pflanzen früher treiben half, wird ihnen auch heute helfen, sich zu entwickeln und zu treiben (das Lebensalteraxiom).*

Konstitutiv für sein gesamtes Werk ist die Lebensalteranalogie. In ihr wird erstens die Entwicklung des einzelnen Menschen mit der Entwicklung der Menschheit insgesamt parallelisiert; sie ist von Gott so geordnet. Kindliche Bildungsprozesse laufen in etwa so ab wie die der Menschheit oder einzelner Kulturen in ihren Frühphasen. Herder konnte diese Lebensalteranalogie schon in Johann Arndts *Vier Büchern vom wahren Christentum* finden, die Hausbuch in Herders Elternhaus wie in Herders eigenem Haus in Weimar waren<sup>76</sup>.

Das erklärt für Herder zweitens, warum Urkunden aus der Kindheit der Menschheit noch heute bildende Wirkung entfalten können und auf welche Weise sie es tun können. Denn – eine weitere implizierte Voraussetzung – im Kontinuum der Kräfte wirken gleiche oder ähnliche Kräfte weit stärker aufeinander als unähnliche. „Gott hat das Menschengeschlecht im Großen *wirklich so* entwickelt, wie sich die Kräfte eines einzelnen Kindes entwickeln.“ Denn (so die Absätze vorher): „Gott offenbarte sich dem Menschengeschlecht zu mancher Zeit und auf mancherlei Weise; so viel ich aber sehe, waren seine Offenbarungen nicht immer und fast nie *moralische Diskurse, Vorträge, Predigten*, die Pflicht oder Thema auf der Nadelspitze mit sich führten. Samenkörner warens, die auf mancherlei Weise verhüllt und gesät, viel in sich hielten, was erst ein Zeitverlauf und oft ein großer Zeitlauf entwickeln sollte. (...) Bei Kindern wächst aller Unterricht aus *Erfahrung* und *Geschichte*: Jene öffnet Aug und Sinn, diese Ohr und Gedanken: Der *Religionsunterricht* tue also beides. Was ein Kind fasst ist nur *Tatsache*, lernts also im Leben den guten Gott *in der Natur* und in jeder *Lebensbeziehung*, die sich für sein zartes Alter öffnet, fühlen und schmecken, wird *Gottesfurcht* von Kind an sein Eden, wie *Tugend* die Ordnung seiner Gesundheit und Freude“<sup>77</sup>.

Drittens sind den Lebensphasen bestimmte Literaturgattungen typischerweise zugeordnet: der Kindheit und Jugend die Poesie (im weitesten Sinn), der Erwachsenenzeit die Prosa, dem Alter die Philosophie. Kinder brauchen also Poesie, Erwachsene – und die sind Herders Lesepublikum – Prosa. Deren bildende Wirkung steigert Herder, indem er sie um poetische Elemente zur „schönen Prosa“ erweitert. „Gott spricht und handelt mit Menschen als Kindern, und Kinder sind sinnlich.“ – Ebenso wie das Volk, der „größte und

<sup>75</sup> „Über die dem Menschen angeborene Lüge“ (SWS 9,536–540; FA 4,395–404) und der 4. Teil der Ältesten Urkunde (SWS 7; FA 5).

<sup>76</sup> Vorrede zum 3. Buch; dazu Zippert, Bildung (Anm. 13) 37f.

<sup>77</sup> SWS 7,242 (FA 9/1,83f)

sinnlichere Teil der Menschheit'. An dieser Parallelisierung wird vollends klar, dass sein Volksbegriff von seinem Verständnis der Wirksamkeit der unteren Seelenkräfte für jeden Bildungsprozess abhängig ist<sup>78</sup>.

Viertens dient diese Analogie der eigenen Ortsbestimmung. „Unser bürgerliches Volk, die Antipoden der Menschheit, hat seine Muttersprache verlernt, da es aus dem Garten Gottes verstoßen wurde“ – Anders als Hamann ist Herder davon überzeugt, dass sich die Geschichte nicht zum Ursprung zurück, sondern fortbewegt, weshalb sich Herder seiner Gegenwart – anders als Hamann – auch *verständlich machen will*<sup>79</sup>. Herder sieht den Entwicklungsstand der eigenen Kultur als den einer Spätphase mit viel „Aussicht“, Übersicht und Reflexion, die aber die tatsächlich bildenden und prägenden Schichten im Menschen aus dem Blick verliert und nicht mehr erreicht – dem will er z.B. durch die Art seiner Poesie- und Bibellexegese abhelfen<sup>80</sup>. Er traut den ursprungsnäheren Mythen und Dichtungen immer noch bildende Kraft zu, und zwar egal, woher sie stammen. Im Bild gesprochen: Die Samenkörner sind nicht so unterschiedlich wie die Bäume selber. Sie sehen ähnlich aus und brauchen trotz unterschiedlicher Klimate Ähnliches. Man darf nicht vergessen, dass sich Herder ja auch für die Mythologien, Dichtungen und Poesien vieler anderer Kulturen interessiert hat. Alle offenbaren Menschheit und Humanität.

*Problem:* Neben aller pädagogischen und didaktischen Erfahrung, die für die Richtigkeit dieser Analogie sprechen, fehlen auch hier inhaltliche Kriterien. Offensichtlich erfordert die Eigenart seiner eigenen Gegenwart als Spätzeit auch bei Poesie die vermittelnde Tätigkeit des Hermeneuten. (Ob und wie dies Axiom unter Bedingungen einer Mediengesellschaft mit immer mehr vermittelten bzw. gar virtuellen Erfahrungsräumen gilt, ist für mich offen.)

#### „Menschliche“ Bibellektüre (Hermeneutik).

„Menschlich muss man die Bibel lesen: Denn sie ist Buch durch Menschen für Menschen geschrieben: Menschlich ist die Sprache, menschlich die äußereren Hülfsmittel, mit denen sie geschrieben und aufzuhalten ist; menschlich endlich ist ja der Sinn, mit dem sie gefasst werden kann, jedes Hülfsmittel, das sie erläutert, so wie der ganze Zweck und Nutzen, zu dem sie angewandt werden soll. Sie können also sicher glauben, je humander (im besten Sinn des Worts) Sie das Wort Gottes lesen, desto näher kommen Sie dem Zweck seines Urhebers, der Menschen zu seinem Bilde schuf, und in allen Werken und Wohltaten, wo er sich uns als Gott zeigt, für uns menschlich handelt.“<sup>81</sup>

Für Herder ist Hermeneutik die *Umkehrung seiner Theorie der Textkonstitution*<sup>82</sup>. Jeder Text, auch jeder Bibeltext, hat für ihn vier Konstitutionsschichten. Ausgangspunkt ist eine geschichtliche Tatsache (a). Mit dieser Tatsache stehen Menschen, in diesem Fall Textautoren, als ganze in

<sup>78</sup> SWS 7,265; FA 9/1,102.

<sup>79</sup> FA 1,31; Zippert, Bildung (Anm. 13) 77f.

<sup>80</sup> Zippert, 273–275.

<sup>81</sup> Anfang der Briefe, das Studium der Theologie betreffend (FA 9/1,145; SWS 10,7). Im 12., 26. und 29. Brief wird diese Thematik fortgesetzt.

<sup>82</sup> Zippert, Bildung (Anm. 13) 284–289.

einem Interaktionszusammenhang (b), dessen verschiedene Stufen und Rahmenbedingungen er wahrnehmungpsychologisch und geschichtsphilosophisch analysiert. Durch unbewusste und bewusste Faktoren der Sinnes- „Wahr-Nehmung“ mehrfach vermittelt, wird daraus in einem durchaus kreativen Prozess Sprache, d.h. Poesie bzw. „Geschichte“ (c). Diese wiederum setzt einen mündlichen bzw. schriftlichen Traditions- und Kommunikationszusammenhang aus sich heraus (d).

Die Auslegung eines Textes geht den umgekehrten Weg von der Analyse der Traditionsgeschichte über den Text selber als Dokument einer kreativen Verarbeitung von Wirklichkeit samt den hin zu der Wirklichkeit, die sich einem Autor gezeigt hat.

Diese Theorie der Textentstehung und Rezeption löst für Herder das Inspirationsproblem. Im Gefolge des Geniegedankens von Shaftesbury sind in der Tat alle Schriftsteller „inspiriert“ durch eine ihnen sich aufdrängende Wahrnehmung oder Idee – genauso wie Dichter auch. Und genauso wie bei Dichtern wird auf unverwechselbar individuelle Weise daraus ein Text. Göttlich ist nicht der Inspirationsweg als solcher (der ist ein Gemisch aus *opus dei* und *opus hominum*). Göttlich sind auch nicht die einzelnen Fakta, auch wenn sie für Herder in der Regel „passivum Divinum“ sind. Göttlich ist ein Text, wenn es in ihm um das Ganze von Welt und Mensch geht.

*Problem:* Dadurch werden die Kanongrenzen der Bibel relativiert. Das sola scriptura erläutert sich für Herder aus dem solus Christus, dem sola gratia und dem sola fide. Die aber offenbaren sich auch außerhalb der Schrift. Diese Art der Hermeneutik erweitert die Menge offenbarungshaltiger Texte erheblich, wirft aber die Frage nach Kriterien der Wahrheit auf. Die liegen für Herder im Humanitätskonzept.

#### *Das Ganze der Geschichte als regulative Idee.*

Vorausgesetzt ist in Herders *Geschichtsphilosophie* immer die Idee eines prinzipiell offenen, d. h. die Relativität, Vorläufigkeit und Begrenztheit des eigenen Standpunktes mit einbeziehender „Fortganges“ der Geschichte als „Bildungsgeschichte der Menschheit“. Fortgang meint nie Fortschritt im Sinne der aufklärerischen Perfektibilitätsgedanken, sondern wird meist in organischen Bildern beschrieben<sup>83</sup>. „Die Perfektibilität ist also keine Täuschung; sie ist Mittel und Endzweck zu Ausbildung alles dessen, was der Charakter unsres Geschlechts *Humanität* verlangt und gewähret.“<sup>84</sup>

Diese Ausbildung geschieht durch Interaktion in ununterbrochener Kette. Folgen dieser Interaktion heißen Bildung. Die Unvermeidlichkeit dieser Interaktion, der Folgeträchtigkeit von Verhalten, das letztlich bestimmungs-gemäße Zusammenspiel der Kräfte formuliert der später Herder immer wieder neu im Bild der *Nemesis* und der *Adrastea*<sup>85</sup>.

Die Idee des theologisch begründeten Geschichtsganzen hat für Herder die Funktion einer – wie er es nie ausdrücken würde – „regulativen Idee“. Sie ist

<sup>83</sup> Zippert, Bildung (Anm. 13) 266–273. Polemik gegen die Vervollkommnung SWS 5,554 (FA 4,78).

<sup>84</sup> FA 7,131.

<sup>85</sup> S.o. Kap. 2.5.

unvermeidbar, aber nicht formulierbar. Sie ist das systematische Komplement seines konsequenteren Individualismus.

Aber es gibt immerhin ein formales Kriterium gelungener Bildung und Entwicklung durch Interaktion: Es ist Bestimmung des Menschen, die in ihm angelegten Kräfte situations- und bestimmungsgemäß zu entfalten, so dass im Interaktionsprozess das ständige Gegeneinander von Kraft und Gegenkraft, von Liebe und Hass letztlich die Liebe und die Versöhnung überwiegen, und zwar individuell und sozial-ökologisch. Das war der Kerngedanke des Humanitätsverständnisses in den *Ideen*. Diese Bestimmung kann nur in Freiheit und nur jeweils individuell erreicht werden; sie kann auch verfehlt und das Zusammenspiel gestört werden. Herder hat damit Sünde, wenn auch auf versteckte Weise, zu einem konstitutiven Teil seines Bildungsdenken gemacht.

Die Geschichte Gottes wird insgesamt zu einem „Gang Gottes über die Nationen“, „Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden“, auch wenn diese letztlich nicht erkennbar ist bzw. sich nur fragmentarisch offenbart<sup>86</sup>. Sie ist immer noch offen. Jeder Moment der Geschichte hat seinen Sinn in sich, ist aber auch Mittel für andere Stufen der Entwicklung.

*Problem:* Dieses rein formale Verständnis von Geschichte führt geradewegs in den Historismus. Denn auch wenn er gut und böse, humanitätsförderlich und -hemmend unterscheidet, bleibt jeder Moment in den Gang der Geschichte einbezogen. Das entbindet aber nicht von konkreter und normativ gesteuerter Verantwortung für humane Bildung in offenen Punkt der eigenen Gegenwart. Das öffnet die Tore weit – und das ist gut so. Herder selbst orientiert sich in dieser Vielfalt an einheitsstiftenden, ja an vereinfachenden Ursprüngen und an seinem Konzept von Humanität. Die Pflanzenmetaphorik („Samenkörper“) begünstigt diesen Blick auf die Ursprünge bzw. Anfänge.

*Herder bleibt immer Gärtner zur Fortpflanzung des Christentums unter Bedingungen seiner Gegenwart, wie sehr sich auch diese Pflanze seit den Ursprüngen durch unterschiedliche Kulturen und Klimate verändert und mutiert, zu neuen Arten ausgebildet, gekreuzt oder wieder zurückgebildet haben mag.*

#### 4. Zusammenfassung: Herders mehrschichtiger Humanitätsbegriff

Das Problem einer Germanisierung des Christentums oder der Christianisierung der Germanen stellt sich im Rahmen des komplexen Konzepts der „Fortpflanzung des Christentums“ nun anders dar.

a) Von „Germanisierung des Christentums“ zu sprechen, wird der Komplexität des kulturphilosophischen und kulturgeschichtlichen Ansatzes Herders nicht gerecht. Genauso gut müsste man von einer Romanisierung, Anglisierung usw. des Christentums in den jeweiligen Kulturen reden und zugleich mitbedenken, dass Impulse des Ursprungs christlicher Religion (die Religion Jesu) wirksam werden können. Wenn er nordische Mythologie

---

<sup>86</sup> Hierzu vor allem „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (SWS 5,513; FA 4,41f.81.88).

schätzt (oder ihr wie im Falle Ossians auf den Leim geht), liegt das auch an seiner Theorie wirksamer Bildungsprozesse. Poesie und Mythos als Samenkörner des Ursprungs bilden die unteren Seelenkräfte stärker als alles andere, qua Lebensalteranalogie auch über die Zeiten hinweg. Sie sind freilich auf Weiterentwicklung und -entfaltung angelegt. Schaut man diese Dichtungen und Mythen genauer an, zeigen sie, wie Herder deutlich erkennt, in der Regel Spuren komplexer Entstehungs- und Tradierungsprozesse. Sein Humanitätsverständnis erlaubt ihm auch die „rohen“ Züge zu erkennen, auch wenn es ihn als Gärtner interessiert, was ursprünglich in diesem Garten im Norden Europas wuchs und gedieh.

b) „Fortpflanzung des Christentums“, Mission bzw. Bildung versteht er sehr vielschichtig als Prozess der gegenseitigen Beeinflussung, Überlagerung, Schichtung unterschiedlicher Kulturen<sup>87</sup>. Das schließt für ihn ein: Kultursegmente samt Verfassungs-, Institutions- und Sozialgeschichte in ihren klimatischen geographischen, ökonomischen und technischen Bedingungen und Kulturinhalte: die verschiedenen Künste und – alles in allem – die Sprache selber. Auch die Religion bzw. die Religionen insgesamt sind ein „Ferment“ in diesem „Sauerteig“.

c) Sein Konzept von Humanität hat dabei eine dreifache Funktion:

Es beschreibt einmal *formal*, wie Bildungsprozesse gemäß seiner Theorie der Kräfte faktisch ablaufen (individuell – interaktiv, frei und notwendig, sukzessiv sich entfaltend, d.h. mit sich selbst und der Umwelt zusammenstimmend usw.) und was ihre tatsächlichen Dynamiken und inhärenten Ziele sind: Freiheit, Vernunft, Billigkeit<sup>88</sup>.

Dieses Konzept öffnet. Denn Humanität gibt es nicht pur, sondern nur in konkreten geschichtlichen Gestalten, durch Vorbild und Nachahmung wirkend. Eine davon ist das Christentum als „Religion der Religionen“. Denn Vernunft wird durch Weisheit, Billigkeit durch praktisch-tätige Liebe überboten und vollendet – nach dem Vor- und Urbild Jesu Christi und seiner Religion. Aber auch andere Religionen erhalten, soweit sie Humanität zeigen („offenbaren“), Offenbarungsqualität. Der Kanon ist nicht abgeschlossen. Im Rahmen von Humanität gibt es inhaltliche Vergleichspunkte.

Damit aber fängt der Humanitätsbegriff an, *normative Kraft* zu entfalten. Und das soll er für Herder auch. Humanität kann und muss ‚befördert‘ und gebildet werden, nicht nur, aber auch durch Religion bzw. Religionen. Denn Bildung bezieht sich nicht in erster Linie reflexiv auf die Vergangenheit, sondern ist *in der Gegenwart* ein freier, in die Zukunft offener Prozess, der freie Menschen zur Partizipation und bewussten Gestaltung aufruft. Weil Bildung zur Humanität frei ist, braucht sie Richtung und Ziel, kann sie auch fehlschlagen oder sich schlecht und ‚umständlich‘ entwickeln. Oft braucht es die Nemesis/Adrastea, um die Dinge wieder gerade zu rücken.

Humanität beginnt damit, *kategoriale* Funktion zu bekommen. Sie ist weniger Station auf dem Weg zu einem inklusivistischen Verständnis

<sup>87</sup> Also nicht als „Inkulturation“ einer Kultur in eine andere.

<sup>88</sup> Zentral sind hier die Humanitätskapitel und die Theorie der Kräfte, z.B.: in den Ideen (Kap I,V; III,15).

christlicher Religion<sup>89</sup>, sondern wird zur *regulativen Idee*. Denn diese selegerende und beurteilende Funktion nimmt das Humanitätskonzept m. E. auch gegenüber der eigenen christlichen Religion selber ein<sup>90</sup>.

Diese Metaposition nimmt sein Humanitätskonzept auch dann ein, wenn man feststellt, dass der konkrete Gehalt von Humanität bei Herder immer wieder christologisch inspiriert, gefüllt und geprägt ist. Viele seiner Werke haben christologische Schlusskapitel, die nicht die Funktion von Anhängseln, sondern die von Doxologien haben, rhetorisch pointiert ans Ende gesetzt<sup>91</sup>. Herder scheint hier unentschieden. Wie wenig andere Theoretiker der Bildung blieb er immer im geistlichen Amt tätig und wirksam (Gesangbuchreformen, Katechismus, Schulbücher, Förderung der Lehrer und Pfarrerausbildung), relativierte unter anderem Blickwinkel aber immer wieder eben diese Position.

### Zwei Problemanzeichen zum Schluss:

a) Kann seine Idee der Humanität, sein Christentum als „Religion der Religionen“ in dieser Metaposition „Tau“, Ferment und Sauerteig im Bildungsprozess der Welt werden? Dieser Perspektivwechsel in der Metaphorik erstaunt: Es geht nicht um konkrete Werke der Fortpflanzung im doppelten Sinn, sondern um ganz verschiedene Bäume, die letztlich auf *eine* Humanität zustreben, um deren Pflege mit demselben „Himmelstau“, und das nicht gegen ihre individuelle oder kollektive Natur und Kultur.

Es braucht wohl beides zugleich und das nicht auf verschiedene Lebensalter oder Schichten verteilt: ‚selbstgefühlte‘ Bildung, die Sinne, Herz und dann auch irgendwann den Verstand der Menschen erreicht und mit konkreten, lebendig-wirksamen Bildern, Erfahrungen, Bildern, Liedern und Geschichten erfüllt bzw. ausdrückt, was bewegt, eben orientierend bildet – *und* die

<sup>89</sup> So zuletzt Hans-Martin Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001.

<sup>90</sup> Vgl. besonders die Sammlung christliche Schriften aus den 1790er Jahren.

<sup>91</sup> So z. B. bei den Provinzialblättern, den Humanitätsbriefen, der Ebräischen Poesie. Eine Untersuchung, über die theoretische bzw. faktische Funktion und Bedeutung seiner Christologie aber steht noch aus, wobei neben Predigten und Gedichten Herders Orientierung an unterschiedlichen Zielgruppen zu berücksichtigen ist. Dem Predigtpublikum kann er nicht – bzw. nicht zur selben Zeit – dasselbe anvertrauen wie seinen Entwürfen oder (ggf. anonym) der literarischen Öffentlichkeit. In diesem Punkt die mehrschichtigen kontinuierlichen Elemente des herderschen Denkens zu wenig würdigend: Johann Anselm Steiger, Von Riga nach Weimar. Auf den Spuren von Johann Gottfried Herders theologischer und homiletischer Entwicklung, in: KuD 47 (2001) 308–355. Zu wenig gewürdigt ist z. B. die Auseinandersetzung mit Heilmann (Dogmatik und Homiletik. Vgl. Zippert, Bildung [Anm. 13] 62–68.80–85) und Hamann schon 1765 (Steiger, 319, vgl. FA 1,30ff) oder die Wurzeln des Humanitätsgedankens in der Bückeburger Zeit (324). Herders „Kehren“ sind m.E. zum Teil zeitlich verzögerte Entwicklungsschritte und Ausdifferenzierungen oder wohl überlegte Anpassungen ans Publikum im Rahmen eines relativ früh „*in nuce*“ vorliegenden Grundansatzes, der mit Vorarbeiten vor allem in den Entwürfen der Reisezeit vorliegt.

reflektierende, religionsübergreifende Arbeit an dem, was uns Menschen als Menschen verbindet und trennt. Das Christentum hat bei Herder das Potenzial zu beidem.

Eine solche ‚Metafunktion‘ scheint heute in verschärft multikultureller Situation der Begriff Humanität wieder zu bekommen als ein Begriff zur Überbrückung und Differenzierung kontingenter, sich selber möglicherweise absolut verstehender Einzelkulturen und Religionen, die auf ihren menschlichen Kern zurückgeführt oder darin relativiert werden – wie auch immer dieser Begriff dann konkret-kontingent gefüllt wird<sup>92</sup>.

b) Aber Spätepochen – so eine zweite Problemanzeige – sind gekennzeichnet durch indirekte Bildungsprozesse, durch eine Fülle wirksamer, auch widersprüchlicher Bildungsfaktoren. In einer Medien- und Informationsgesellschaft, die immer mehr virtuelle Welten ausbildet, verschärft sich dieses Problem. Kommt hier Herders Menschenbild und Bildungsverständnis an seine Grenzen, überlebt sich sozusagen selber? Auch sein Christentum eine Pflanze seiner Zeit und Kultur? Oder müssten wir fragen, wo heute die starken, das Individuum wie seine Kultur prägenden Bildungsprozesse stattfinden und wo hier in unserem Kulturgemisch neue Kultur entsteht und humane Potenziale wirksam und deshalb zu fördern sind?

---

<sup>92</sup> Zippert, Art. Humanität, in: RGG 3 (42000) 1947f.

# Die mittelalterlichen Bußbücher – Trägermedien von Einfachreligiosität?

Hubertus Lutterbach

Gewiss ist es bemerkenswert, dass man erst am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter damit begann, die in den unterschiedlichen, Liturgiefamilien' entstandenen rituellen Gebräuche buchstäblich zu fixieren, wodurch in der Folge auf dem Gebiet der ehedem oral gestalteten liturgischen Praxis eine Explosion an Schriftlichkeit in Gang gesetzt wurde<sup>1</sup>. Bemerkenswerter noch ist die Tatsache, dass man sich im Frühmittelalter mit Hilfe der eigentlich für Hochkulturen charakteristischen Schriftlichkeit daran mache, religiöse Regularien festzuschreiben, die nicht mehr vorrangig altkirchliches Erbe sichern, sondern im Kern vielmehr als Manifestationen älterer Religionslogiken zu charakterisieren sind<sup>2</sup>. Dieses Zusammenwirken von hochkultureller Memotechnik und einfachreligiösen Ausdrucksformen ist charakteristisch für die allermeisten Bußbücher, die im Kern jeweils einen Sündenkatalog umfassen, welcher für die meisten Sünden eine exakt bemessene Bußauflage vorschreibt<sup>3</sup>. Die frühesten Bußbuch-Exemplare stammen aus Irland und reichen in das 6. Jahrhundert zurück, bevor sie im 7. Jahrhundert mittels der Mission durch irische Asketen in das Frankenreich gelangten. Im Unterschied zu vergleichsweise wenigen Bußbuch-Exemplaren in Irland löste der ‚Import‘ der irischen Paenitentialien auf den Kontinent dort geradezu eine Welle der Schriftlichkeit aus. Die Verbreitungs- zahlen dieser Bußbücher sind höchst erstaunlich: „Ca. 400 Handschriften aus

<sup>1</sup> Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 384f.; für den Bereich der Mönchserwerbung s. Hubertus Lutterbach, *Monachus factus est. Die Mönchserwerbung im frühen Mittelalter*. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte, Münster 1995; ders., „*Chartas aut venditiones aut donationes facere*“. Literalität und Mönchserwerbung im frühen Mittelalter, in: Clemens M. Kasper/Klaus Schreiner (Hrg.), *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*, Münster 1997, 75–95.

<sup>2</sup> Mit zahlreichen Beispielen Arnold Angenendt, *Verschriftlichte Mündlichkeit – Vermündlichte Schriftlichkeit. Der Prozeß des Mittelalters*, in: Heinz Duchardt/Gerd Melville (Hrg.), *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1997, 3–25.

<sup>3</sup> Cyrille Vogel, *Les „Libri Paenitentiales“*, Turnholt 1978, 28; Raymund Kotje, Art. Bußbücher, in: LMA 2 (1983) 1118–1122, bes. 1118.

dem Frankenreich, aus Italien, Spanien und England“<sup>4</sup>, die vornehmlich als Hilfsmittel für die Gemeindepfarrer zum Einsatz kamen und ihnen Weisung gaben bei der Durchführung der Beichte<sup>5</sup>.

Tatsächlich gehörten die Bußbücher zum Gebrauchsschrifttum: „Diese Texte wurden in der pastoralen Arbeit benutzt“<sup>6</sup>, „trugen [überdies] wesentlich zur Durchsetzung der frühmittelalterlichen Bußpraxis bei“<sup>7</sup>, prägten schließlich mit dem ihnen zugrunde liegenden ‚Tun-Ergehen-Zusammenhang‘ zwischen menschlichem Einsatz und gottgeschenkter Wohlfahrt weitere Bereiche der Frömmigkeit (Schenkungswesen, Votivmesspraxis)<sup>8</sup>, welche in der Folge wiederum mittels Schriftlichkeit geregelt werden mussten. Ebenso wie die übrigen Liturgiebücher, die weithin altkirchliches Gedankengut überliefern (Missale, Sakramentar etc.), sollte in jeder Gemeinde auch ein Bußbuch vorhanden sein; dieses war allerdings, wie schon angesprochen, zumeist einem im Vergleich mit der Alten Kirche einfacheren Verständnis der (Buß-)Frömmigkeit verpflichtet und markiert insofern einen folgenreichen geistlichen Neuansatz in der christlichen Geschichte.

Aus entwicklungsgeschichtlicher Perspektive illustrieren die Paenitentiaien mehr als jedes andere Schriftmedium den erstmals durch Josef Andreas Jungmann konstatierten Umbruch vom hohen theologischen Reflexionsniveau der Alten Kirche hin zu der Einfachreligiosität, welche sich im Zuge der Minderung der römischen Zivilisation durch die Völkerwanderung im Westen zunehmend Bahn zu brechen vermochte<sup>9</sup>. Ohne christliche Tradition, ja geradezu undenkbar für die altkirchliche Intentionsethik, waren die in den Bußbüchern abgezählten Bußauflagen für die meisten Vergehen sowie das Fasten als beinahe omnipräsente Bußleistung. Gleichzeitig zeichnet sich als Leitkategorie hinter vielen der behandelten Vergehen ab, dass das Paradigma der kultischen Reinheit dasjenige der in der Alten Kirche ehedem bestimmenden Herzensreinheit an den Rand zu drängen vermochte; als sündhaft, weil kultisch verunreinigend galten in der Tradition des alttestamentlichen

<sup>4</sup> Ludger Körntgen, Art. Bußbücher, in: LThK 2 (³1994) 822–824, hier 822.

<sup>5</sup> Franz Kerff, Libri paenitentiales und kirchliche Strafgerichtsbarkeit bis zum Decretum Gratiani. Ein Diskussionsvorschlag, in: ZSRG.K 75 (1989) 23–57, hier 28 kommentiert: „Zahlreiche Bußbuchhandschriften dürften während des frühen und hohen Mittelalters tatsächlich im Besitz von Priestern gewesen sein, die sich ihrer für das Verfahren der Privatbuße bedient haben.“

<sup>6</sup> Rob Meens, The Penitential of Finnian and the Textual Witness of the Penitentiale Vindobonense B, in: Medieval Studies 55 (1993) 243–255, hier 244.

<sup>7</sup> Körntgen, Art. Bußbücher (wie Anm. 4) 824.

<sup>8</sup> Zu diesen Aspekten der Gezählten Frömmigkeit s. die entsprechenden, im Erscheinen begriffenen kirchengeschichtlichen Dissertations-Studien von Thomas Braucks und Rolf Busch, Münster.

<sup>9</sup> Josef Andreas Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, in: ZKTh 69 (1947) 36–99 hat den genannten Umbruch zwar konstatiert; in einen religionsgeschichtlichen Kontext gerückt wurde er aber erst durch die Forschungen von Arnold Angenendt, s. dazu Arnold Angenendt, Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 20/21 (1978/1979) 28–55; auch ders., Das Mittelalter – eine archaische Epoche?, in: ThQ 173 (1993) 287–300.

Heiligkeitsgesetzes fortan jedweder Kontakt mit Körperflüssigkeiten sowie jeder fahrlässige Umgang mit der heiligen Materie. Vor diesem entwicklungs geschichtlichen Hintergrund ist im Unterschied zur bislang weitgehend dogmengeschichtlich dominierten Bußforschung als neuartiges Ergebnis herauszustellen: Die Paenitentialien sollten mittels Schriftlichkeit die im Vergleich zur Alten Kirche neuartigen, aber religionsgeschichtlich insgesamt ‚einfacheren‘ Religionsformen in jede Kirchengemeinde bringen, so dass sich jedes beichtende Gemeindemitglied mit ihnen im Rahmen der regelmäßigen Beichte konfrontiert sah.

### 1. Die Grundoption der „Gezählten Frömmigkeit“

Im Unterschied zu allen früheren, von den Christen bedienten Literargenera lassen sich die Bußbücher als große zahlenbeherrschte Kompendien beschreiben<sup>10</sup>. Zum ersten Mal in der Christenheit ist mit Blick auf die Paenitentialien berechtigt von „Gezählter Frömmigkeit“ zu sprechen<sup>11</sup>. Nach Maß, Zahl und Gewicht war das Leben in vollkommener Schönheit von Gott geschaffen (Weish 11,21) und sollte vom Menschen in dieser Perfektion erhalten werden. Wenn diese einzigartige Harmonie zwischen Himmel und Erde jedoch gestört wurde, ließ sich das vom Menschen angerichtete Unheil nach Maß, Zahl und Gewicht in seiner Schwere einteilen und durch die Erfüllung entsprechender Bußauflagen ausgleichen; weil der ‚Mathematiker-Gott‘ nach frühmittelalterlicher Vorstellung nicht einmal die kleinste Sünde ungeahndet durchgehen ließ<sup>12</sup>, oblag es den Menschen, die aus göttlicher Sicht fällige Buße, welche Maß, Zahl und Gewicht des sündigen Eingriffes in die irdisch-himmlische Harmonie exakt entsprechen musste, so schnell wie möglich zu leisten, um Gottes stets nach Ausgleich strebender Gerechtigkeit zuvorzukommen. Im Hintergrund steht zweifellos die durch Marcel Mauss ins Bewusstsein gehobene, für einfache Religionssysteme charakteristische, gleichwohl auch noch in Kulturen mit hohem Reflexions niveau anzutreffende Logik des ‚do ut des‘<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Diese Qualifikation trifft für die Gattung ‚Bußbuch‘ zu, wobei an dieser Stelle ausdrücklich festgehalten werden soll, dass besonders die Bußbücher der ersten Generation gar keine bzw. nur wenige abgezählte Bußauflagen enthalten und spätere Paenitentialien nicht unbedingt für jedes angeführte Delikt eine abgezählte Buße vorgeben.

<sup>11</sup> Arnold Angenendt/Thomas Braucks/Rolf Busch/Thomas Lentes/Hubertus Lutterbach, Gezählte Frömmigkeit, in: FMSt 29 (1995) 1–71.

<sup>12</sup> Arnold Angenendt, Deus qui nullum peccatum dimittit. Ein ‚Grundsatz‘ der mittelalterlichen Bußgeschichte, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hrg.), Und dennoch ist von Gott zu reden. FS Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1994, 142–156.

<sup>13</sup> Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften, Frankfurt 1984. Zu dieser Thematik neuerdings auch Natalie Zemon Davis, Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Kaiser, München 2002.

Dass es dieser vornehmlich auf Gabe und Gegengabe basierenden Bußauffassung nicht eigentlich um die im Hintergrund einer Tat stehende Intention geht, gibt beispielhaft das zwischen 550 und 650 entstandene Paenitentiale Ambrosianum als eines der frühesten Bußbücher zu erkennen, insofern es die angezielte Äquivalenz der rein äußerlich beurteilten, deshalb quantifizierbaren Untat des Menschen sowie die entsprechend fällige Bußauflage wiederholt mit der Wendung *tantum – quantum* wiedergibt: „Solange (*quanto*) er [der Sünder] im Widerspruch verharrt, so lange (*tanto*) lebt er abgeschieden in der Buße.“<sup>14</sup> Oder: „Solange (*quanto*) er bei seiner Unversöhnlichkeit bleibt, so lange (*tanto*) Zeit hindurch tut er Buße bei Wasser und Brot.“<sup>15</sup> Oder: „So lange (*quanto*) er seinen Haß nicht zurücknimmt, so lange soll (*tanto*) er bei Wasser und Brot leben.“<sup>16</sup> Während diese leicht vermehrbar Beispiele gewissermaßen als mathematische Gleichungen anzusehen sind, die sich auf Zeitmaße bzw. Zeitäquivalenzen beziehen, führen andere Bußbücher Äquivalenzformeln an, die das Gewicht der Sünde spiegelbildlich nach Flüssigkeitsmaßen berechnen. So heißt es in dem offenbar für Klosterbrüder konzipierten Bußbuch des Iren Columban (+ 615): „Wer [als Tischdiener im Refektorium] eine größere Menge Bier verschüttet hat, erhält genau so viele Tage keine Bierration, bis die verloren gegangene Menge wieder ausgeglichen ist.“<sup>17</sup> Auf gleichfalls ‚abgezählte‘ Weise bemisst sich die offenbar material zu entrichtende Buße bei Verlust oder Zerstörung eines Gegenstandes; die fällige Ausgleichsleistung richtet sich allein nach dem Wert des betroffenen Objekts<sup>18</sup>. Vor dem Hintergrund dieser im Frühmittelalter dominanten, eigentlich ‚unethischen‘ Bußauffassung gilt es kulturvergleichend zu unterstreichen: Während sich die Bußauflage in der Alten Kirche allein nach der einer Missetat zugrunde liegenden Intention richtete und damit weder gewogen noch gezählt werden konnte, bemisst sie sich in den Bußbüchern in einem zuvor unbekannten Ausmaß nach dem exakt äußerlich quantifizierbaren Tatbestand<sup>19</sup>.

In diesen Kontext der dominanten äußerlich-körperlichen, beinahe ‚seelenlos‘ zu nennenden Fastenbußauflagen fügen sich auch die Bußkommutationen als weiterer Zweig am Baum der gezählten Frömmigkeit sinnvoll ein; gemeint ist die Möglichkeit, die ‚Währung‘ der auferlegten (Fasten-)Buße gegen eine andere ‚Bußwährung‘ (Geld, Kniebeugen etc.) umzurechnen, wobei die Äquivalenz der beiden Weisen der Bußleistung unbedingt gewahrt bleiben musste. Ausführliche Musterbeispiele für derartige Umrechnungen

<sup>14</sup> Paenitentiale Ambrosianum 3,6, ed. Ludger Körntgen, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher, Sigmaringen 1993, 262.

<sup>15</sup> Ambrosianum 4,1, ed. Körntgen (wie Anm. 14) 263.

<sup>16</sup> Ambrosianum 4,2, ed. Körntgen (wie Anm. 14) 263.

<sup>17</sup> Columban, Regula Coenobialis 3, ed. G. S. M. Walker, Sancti Columbani Opera. Dublin 1957, 146.

<sup>18</sup> Columban, Regula Coenobialis 10, ed. Walker (wie Anm. 17) 160.

<sup>19</sup> Zur Problematik s. Hubertus Lutterbach, Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in: FMSt 29 (1995) 120–143; ders., Die Klosterbuße am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur iro-fränkischen ‚Regula Mixta‘, in: ZKG 106 (1995) 56–69.

bietet schon eine lange, in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts im irischen Kloster Tallaght abgefasste Liste<sup>20</sup>. Weiter überliefern derartige Kommutationen auch die *Canones Hibernenses* aus dem 7. Jahrhundert<sup>21</sup>, die sich mit ihren Umrechnungsmöglichkeiten allesamt auf die Fastenbuße von einem Jahr beziehen: Als Äquivalente für die Ein-Jahres-Buße geben sie 12 unterschiedliche Kombinationen von verschiedenen, wiederum genau abgezählten Einzelbußmaßnahmen vor. Sowohl diesen zuletzt angeführten ‚Komponenten‘ als auch denjenigen aus dem Kloster Tallaght ist der auffällige Umstand gemeinsam, dass sich die Kommutationen mit Ausnahme der Ableistung von Psalmen durchweg auf körperliche und damitzählbare Bußleistungen beziehen (Kniebeugen, Stehen mit ausgestreckten Händen, besonders hartes Fasten etc.): Ein Jahr Fastenbuße kann u.a. ersetzt werden durch: Einen Monat in großem Schmerz, so dass man das Leben in Gefahr glaubt; eine Periode von drei Tagen *statio* ohne Schlaf, allenfalls ein kurzer, oder: drei Mal 50 Psalmen inklusive *Cantica*, alsdann das sich über zwölf Stunden erstreckende *Officium* sowie 12 Kniebeugen je Stunde und Ausstrecken der Hände beim Gebet; dreitägiges Liegen mit einem Heiligen im Grab ohne Essen, Trinken und Schlaf sowie bei detailliert ausgeführten Gebetsleistungen<sup>22</sup>.

Zwar blieben dem Beichtvater im Rahmen des Tarifbußsystems mitunter Ermessensspielräume<sup>23</sup>; gleichwohl bezieht sich die von Synoden- und

<sup>20</sup> The Old-Irish Table of Commutations, ed. D. A. Binchy, in: Ludwig Bieler (Hrg.), *The Irish Penitentials*, Dublin 1963, 278–282.

<sup>21</sup> *Canones Hibernenses*, bes. Teil 2 ed. Bieler (wie Anm. 20) 162–167.

<sup>22</sup> *Canones Hibernenses* 2,7.2 und 3, ed. Bieler (wie Anm. 20) 162–164. Zur Bedeutung der körperlichen Bußauflagen s.u.

<sup>23</sup> Während sich der Ermessensspielraum des Beichtvaters allerdings in der Alten Kirche allein auf die Individualität des Sünders inklusive der für seine Tat maßgeblichen Umstände bezogen hatte, beschränkte er sich im Frühmittelalter weitgehend auf die möglichst exakte Bemessung des Schadens; hauptsächlich dieser konnte in seiner Höhe von einem Beichtvater zum nächsten unterschiedlich veranschlagt werden (z.B. Wert eines beschädigten Gegenstandes), insofern die entsprechende Bußbuch-Weisung eine derartige Möglichkeit zuließ. Überdies konnten zwei Beichtväter für ein Delikt selbst dann eine unterschiedlich bemessene Bußauflage verhängen, wenn sie auf ein und dasselbe Bußbuch zurückgriffen; dieser Fall wurde dann möglich, wenn das von beiden zugrunde gelegte Bußbuch das in Frage kommende Delikt zwei Mal auflistet, und zwar mit einer jeweils unterschiedlich hohen Tarifbußauflage. So führt das als *Excarpus Cummeani* bekannte Bußbuch zwei Bestimmungen für das eine Delikt der Bestialität an: Die eine wurzelt im Bußbuch des Theodor und fordert für dieses Delikt 15 Jahre Buße (*Excarpus Cummeani* 3,10, ed. Hermann-Josef Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, 2 Bde., Mainz 1883–1898, hier II, 613), die andere lehnt sich an das *Paenitentiale Columbani* an und sieht eine nur ein- oder zweijährige Buße für Laien vor (*Excarpus Cummeani* 3,28, ed. Schmitz II, 616); zur unterschiedlichen Einschätzung der Bestialität in den Bußbüchern s. Pierre Payer, *Sex and Penitentials. The Development of a Sexual Code 550–1150*, Toronto/Buffalo/London 1983, 44–46 und Rob Meens, *Het tripartite boeteboek. Overlevering en betekenis van vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften*, Hilversum 1994, 276–279; zum Umgang mit Bestialität im Kontext der übrigen Sexualvergehen s. Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln/Weimar 1999,

Konzilsvätern im 9. Jahrhundert vorgetragene Kritik an den Bußbüchern weder auf diese Ermessensspielräume, noch attackiert sie das System der gezählten Frömmigkeit an sich. Ja, man unterstützte das Tarifbußsystem sogar ausdrücklich, wenn sich die Kritik allein darauf bezog, dass man die vorgegebenen Bußauflagen für zu niedrig bemessen hielt. Interessanterweise wird dieser Einwand vorgetragen am Beispiel der Sodomie-Delikte, die zum einen bereits alttestamentlicher Darstellung zufolge Gottes Zorn heraufbeschworen und sein lebensvernichtendes Gericht über verschiedene Städte provoziert hatten; zum anderen ordnen frühmittelalterliche Quellen dieses Deliktfeld im Vergleich zu den übrigen Vergehen als *pessimum crimen* ein<sup>24</sup>. Während die Konzilsväter von Châlon-sur-Saône 813 die zu niedrigen Tarifbußauflagen der Paenitentialien noch allgemein tadeln<sup>25</sup>, verbindet das Konzil von Paris 829 die Forderung nach Abschaffung der Bußbücher ausdrücklich damit, dass diese die Befleckung zwischen einem Menschen und einem Tier bzw. diejenige unter Männern mit einer zu geringen Buße belegten und damit weder dem individuellen Heil des Sünders noch der Wohlfahrt von dessen Mitchristen Rechnung trügen. Besonders Kanon 34 prangert die genannten Delikte wegen deren gemeinschaftsgefährdender Dimension an, um daraus die Folgerung zu ziehen, dass die entsprechend angegebenen Bußauflagen durch die weitaus höheren Bußzeiten des altkirchlichen Konzils von Anchyra ersetzt werden müssten<sup>26</sup>, um nur ja die göttlichen Kollektivstrafen zu vermeiden (Sintflut, Gericht über Sodom etc.), die ansonsten entsprechend dem Tun-Ergehen-Zusammenhang unweigerlich über das Gemeinwesen hereinbrechen würden<sup>27</sup>. Kein Zweifel: Die Synodenväter kritisieren weder die den Bußbüchern zugrunde liegende Tathaftung noch den in den Tarifbußen zum Ausdruck kommenden Einfluss der gezählten Frömmigkeit; vielmehr machen sie sich sogar beides zu eigen, wenn sie als verbindliche Alternative zu den Niedrigbußen der Paenitentialien auf die wenigen zahlenmäßig vorgegebenen Bußmaße altkirchlicher Provenienz verweisen; natürlich entsprechend dem ‚neuen Denken‘ im Sinne von kirchenrechtlich unumstößlichen Bußmaßen, ohne diese entsprechend der ursprünglichen Handhabung allein als Richtmaße zu verstehen, die von den

161–165. Bei der Entscheidung über die Bußauflage musste sich der Priester zwischen diesen Bußmaßen entscheiden; sehr viel selteneren Bußbestimmungen zufolge konnte er die Bußauflage ohne gezählte Tarifbußvorgabe nach eigener Einschätzung verhängen.

<sup>24</sup> Capitula Theodolfi II 7,11, ed. Peter Brommer, *Capitula Episcoporum I*, Hannover 1984, 168.

<sup>25</sup> Concilium Cabillonense (a. 813) 38, ed. Albert Werminghoff, *Concilia Aevi Karolini I*, Hannover/Leipzig 1908, 281.

<sup>26</sup> Concilium Parisiense (a. 829) 34, ed. Werminghoff, *Concilia I* (wie Anm. 25) 635.

<sup>27</sup> Concilium Parisiense (a. 829) 34, ed. Werminghoff, *Concilia I* (wie Anm. 25) 634; übrigens lässt sich dieser Strang der Kritik an den Bußbüchern noch bis zu Petrus Damiani (+ 1072) verfolgen, der die Bußbücher gleichfalls aufgrund ihrer zu niedrigen Bußauflagen als heilsgefährdend ablehnt und seine Kritik an den Bußmaßen für sodomistische Delikte festmacht. Dazu Hubertus Lutterbach, *Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit?*, in: HZ 267 (1998) 281–311, hier 305f.

Beichtvätern an die individuelle Situation des Sünder angepasst werden mussten.

## 2. Tarifiertes Fasten als Einheitsbuße

Die im Vergleich zur Alten Kirche weithin ‚einfachere‘ Bußlogik in den Paenitentialien manifestiert sich nicht allein dadurch, dass die für eine Sünde fällige Buße abgezählt wurde, sondern gleichermaßen durch den Umstand, dass sie in den allermeisten Fällen einzig aus einer Fastenauflage bestehen sollte; Fasten und Büßen waren gleichsam Synonyme<sup>28</sup> – eine in ihrer Reichweite von der Dogmengeschichte bislang nirgends ausgelotete Tatsache.

Allzumeist schreiben die Paenitentialien als Bußauflage eine tariferte Fastenzeit bei Wasser und Brot (*in pane et aqua*) vor. Ein Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Fastens lehrt, dass diese beiden Nahrungsmittel bereits seit antiker Zeit einerseits als asketische, andererseits auch als kultisch besonders reine Lebensmittel galten. Konsequenterweise hat der Sünder nicht wenigen Bußauflagen zufolge als erstes eine bestimmte Dauer des Fastens bei Wasser und Brot auf sich zu nehmen, bevor er sich alsdann in einer Periode bereits erleichterten Fastens allein noch des Fleisches und des Weines enthält. Mit anderen Worten: Eine Bußauflage, allzumal eine von vornherein ausdrücklich verschärfe, geht normalerweise einher mit ‚Vegetarismus auf Zeit‘; einem fleischlosen Lebensstil also, wie er von den griechischen Philosophen empfohlen und in dieser Spur von den christlichen Mönchen als Ausdruck ihres Büßerlebens lebenslänglich gefordert war<sup>29</sup>. Treffend ist festzuhalten, dass die frühmittelalterlichen Büßer in puncto Ernährung zeitweise gleich den Mönchen leben sollten. Dieses Ergebnis unterstützen auch die in vereinzelten Bußbüchern überlieferten ‚Fastenpläne‘ (z. B. Paenitentiale Cummeani [s. VII]<sup>30</sup>; Decretum XIX des Burchard von Worms [+ 1025]<sup>31</sup>), die näherhin ausführen, welche Nahrungsmittel ein Sünder z. B. angesichts einer siebenjährigen Fastenbuße in welcher Menge und zu welchen Zeiten zu sich nehmen darf. Selbst Fastenkommutationen, die das Ziel verfolgen, das ursprünglich auferlegte Bußfasten durch eine verkürzte, dafür aber verschärfe Fastenzeit einzulösen, bestehen nicht selten nachdrücklich auf dem Fleischverzicht. So fordern die Canones Hibernenses (s. VII med.) für die verkürzten Äquivalenzzeiten, dass sie dafür „ohne Fleisch und

<sup>28</sup> Bernhard Poschmann, Buße und Letzte Ölung, Freiburg i. Br. 1951, 67; Cyrille Vogel, Les ‚Libri Paenitentiales‘ (wie Anm. 3) 37.

<sup>29</sup> Dazu umfassend Hubertus Lutterbach, Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes, in: Saec. 50 (1999) 177–209; zur traditionsgeschichtlichen Herleitung des mittelalterlichen Bußfastens s. ders., Die Fastenbuße im Mittelalter, in: Klaus Schreiner (Hrg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München 2002, 399–437.

<sup>30</sup> Paenitentiale Cummeani 2,2, ed. Bieler (wie Anm. 20) 112–115.

<sup>31</sup> Burchard von Worms, Decretum XIX (ohne Kapitel), ed. Jean-Paul Migne, PL 140, Paris 1888, 980C–981A.

Wein, Butter und süße Milch verbracht werden“<sup>32</sup>. Vor diesem Hintergrund kann kein Zweifel daran bestehen bleiben, dass sich den Bußbüchern zufolge besonders der Sünder um eine auch kultisch reine Lebensweise zu bemühen hat; nicht zuletzt deshalb, weil seine Sünde wesentlich als kultische Befleckung galt, wie noch zu erläutern sein wird. In eben diese Richtung deutet auch die bisweilen zusätzlich zur Fastenbuße auferlegte Enthaltung vom ehelichen Beischlaf<sup>33</sup>. Mehr noch: Wenn Bußbücher ausdrücklich den in der antiken griechischen Medizin ebenso wie in der spätantiken christlichen Bußauffassung maßgeblichen Grundsatz *contraria contrariis sanare* übernehmen, zeigt sich anhand der vergleichsweise uniformen ‚Fastenbuß-Diätvorschriften‘, die im Dienste der Wiederherstellung der kultischen Reinheit stehen, die zwar wörtliche, aber eben nicht inhaltlich identische Anwendung der angegebenen Maxime; denn nach mittelalterlichem Verständnis besteht die für den Betroffenen entscheidende Konsequenz jeglicher Sünde in der vor allem den Körper betreffenden Verunreinigung, welcher er so schnell wie möglich entgegenzuwirken hat<sup>34</sup>.

Anhand eines weiteren Indizes lässt sich gleichfalls nachweisen, wie zentral die frühmittelalterliche Bußfrömmigkeit die Sünde als etwas Äußerlich-Körperliches ansah, für das der menschliche Körper mit allen seinen Gliedern einzustehen hat. Einer irischen Kommutationstabelle zufolge beträgt die Gesamtzahl der Glieder eines Menschen 365<sup>35</sup>. Angesichts des Verständnisses von Sünde als einem aufgrund der kultischen Verunreinigung vorrangig körperlich relevanten Geschehen dachte man sich jedes Körperteil durch die Missetat beschmutzt; in der Konsequenz setzte man alles daran, mittels einer 365-tägigen Bußauflage jedes Glied des Körpers einzeln reinzuwaschen. Tatsächlich heißt es im Blick auf die Umrechnung einer einjährigen Fastenbuße angesichts von Todesgefahr: „Das Singen von 365 Pater noster [wird fällig], stehend, mit zum Himmel ausgestreckten Armen, ohne dass die Ellbogen die Seiten berühren, dazu inbrünstige Konzentration auf Gott“ sowie zusätzliche, hier nicht weiter auszuführende körperliche Erschwernisse<sup>36</sup>. Diese in einer Kommutationstabelle aus dem 8. Jahrhundert überlieferte Umrechnung, die alle 365 Glieder des Menschen binnen kürzester Zeit für die Ewigkeit zu bereiten sucht, wird in eine weit zurückreichende, allseits respektierte Tradition gestellt, die die bedeutendsten irischen Asketen seit langem mitgetragen hätten<sup>37</sup>. Noch deutlicher kommt das Verständnis der allein vom Körper begangenen und entsprechend körperlich abzuwaschenden Sünden im Blick auf die Bußwerke zum Ausdruck, die einem in Sünden verstorbenen Menschen zum Zwecke seiner Errettung vor den ewigen Qualen ‚nachgesandt‘ werden sollen: „Die Buße für die Befreiung

<sup>32</sup> Canones Hibernenses 2,11, ed. Bieler (wie Anm. 20) 166.

<sup>33</sup> Z. B. Paenitentiale Columbani B 14, ed. Walker (wie Anm. 17) 174; Paenitentiale Bigotianum II 5,1, ed. Bieler (wie Anm. 20) 220.

<sup>34</sup> Lutterbach, Die Fastenbuße im Mittelalter (wie Anm. 29).

<sup>35</sup> The Old-Irish Table of Commutations 1, ed. Binchy (wie Anm. 20) 278.

<sup>36</sup> The Old-Irish Table of Commutations 31, ed. Binchy (wie Anm. 20) 281.

<sup>37</sup> The Old-Irish Table of Commutations 31, ed. Binchy (wie Anm. 20) 281.

einer Seele aus der Hölle [beträgt] 365 Pater noster und 365 Kniebeugen und 365 Geißelhiebe an jedem Tag eines Jahres sowie ein monatliches Fasten – das errettet die Seele aus der Hölle. Denn diese Buße“, so heißt es in bedeutungsvoller Erläuterung, „steht in Proportion zur Anzahl der Glieder und Sehnen/Nerven im menschlichen Körper.“<sup>38</sup> Vor diesem Hintergrund fällt zugleich ein unerwartetes Licht auf die in den meisten Bußbüchern oftmals in Jahresangaben bemessenen Fastentarifbußen: Im Frühmittelalter sah man hinter einem Bußjahr die Unterteilung in 365 Tage, über die sich die Buße ab einem gewissen Schweregrad deshalb erstrecken musste, um jedes von der menschlichen Sünde betroffene, kultisch verunreinigte Körperglied einen Tag lang zu reinigen; angesichts schwerer Sünden und entsprechend mehrjährigen Bußfastens musste dieser körperliche Reinigungsprozess sogar wiederholt durchlaufen werden. Mit anderen Worten: Das hier zur Diskussion stehende Bußverständnis artikuliert in aller Deutlichkeit ein Körperverständnis, das eben nicht konsequent von der für Hochkulturen charakteristischen Auffassung eines einheitlichen körperlichen Steuerungszentrums (z. B. Seele) ausgeht und dieses, entsprechend etwa dem altkirchlichen Bußverständnis, durch einen medizinal aufgefassten Umerziehungsprozess zu bessern sucht; als dominant erweist sich vielmehr eine wesentlich ursprünglichere Auffassung vom menschlichen Körper, die jedem Körperglied ein ‚Eigenleben‘ zubilligt und es angesichts von sündhafter Verschmutzung ebenso wie alle anderen menschlichen Glieder für die Ausgleichsleistung und die Reinigung zur Rechenschaft zieht<sup>39</sup>.

Einige Bußbücher aus dem 8. Jahrhundert bringen die Auffassung, dass die durch den Körper begangene Sünde auch durch den Körper ausgeglichen werden muss, sogar mittels einer dem Apostel Paulus zugeschriebenen Formel auf den Punkt: „Wer durch den Körper sündigt, möge sich auch durch den Körper bessern. Er soll das tun durch Fasten, Nachtwachen und Gebete zum Herrn.“<sup>40</sup> Ein prüfender Blick in die Wortkonkordanz zur lateinischen Vulgata ergibt, dass das Wort trotz der oben rezitierten Beteuerung nicht vom Apostel Paulus stammt. Überdies findet sich eine entsprechende Überlieferung weder in der Vulgata-Tradition des Alten noch des Neuen Testaments. Zwar soll hier die Entstehungsgeschichte dieses Wortes, die den im Frühmittelalter theologisch begrenzten Verständnishorizont eindrucksvoll belegt, nicht im Ein-

<sup>38</sup> The Old-Irish Table of Commutations 1, ed. Binchy (wie Anm. 20) 278.

<sup>39</sup> Zur Genese des hochkultürlichen, gewissermaßen modernen Körperverständnisses mit einer Seele als Steuerungszentrum s. Wolfgang Schild, Der gequälte und entehrte Körper. Spekulative Vorbemerkungen zu einer noch zu schreibenden Geschichte des Strafrechts, in: Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler (Hrg.), Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München 1992, 147–168.

<sup>40</sup> Paenitentiale Pseudo-Egberti 13,11, ed. Schmitz II (wie Anm. 23) 672: *Apostolus dixit: Qui per corpus peccat, per corpus emendet, hoc est jejuniis et vigiliis et orationibus ad dominum;* auch Paenitentiale mixtum Bedae-Egberti 45, ed. Schmitz II (wie Anm. 23) 699; Confessionale Pseudo-Egberti 2, ed. F. W. H. Wasserschleben, Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851 [ND 1958], 303f.; Excarpus Cummeani 2, ed. Schmitz II (wie Anm. 23) 604.

zelenen rekonstruiert werden<sup>41</sup>; gleichwohl ist es aus heutiger Sicht ein bemerkenswertes Zusammentreffen, dass die frühmittelalterliche Bußfrömmigkeit auf den Apostel Paulus rekurrierte, um den Zusammenhang von ‚Sünde durch den Körper‘ und ‚Besserung durch den Körper‘ zu rechtfertigen. Ausgerechnet diesem nämlich gebührt das Verdienst, den christlichen Begriff des Gewissens in entscheidender Weise mitgeprägt und im Vergleich zur hellenistischen Tradition bedeutend erweitert zu haben; Paulus versteht das Gewissen nicht allein als Instanz, mit deren Hilfe sich der Mensch rückblickend seiner fehlerhaften Handlungen bewusst wird, sondern überdies als Instanz, die dafür verantwortlich ist, die persönlichen Intentionen in Hinsicht auf zukünftige Handlungen in den Blick zu nehmen<sup>42</sup>. Überdeutlich fällt auch unter diesem Gesichtspunkt der Abstand zwischen altkirchlicher und frühmittelalterlicher Bußauffassung ins Auge: Obwohl Paulus das Gewissen als das innere Zentrum des Menschen ansieht, mit dessen Hilfe dieser sowohl rückblickend reflektiert als auch seine inneren Fehlhaltungen im Blick auf die Zukunft hin bessert, rekurriert die von der oben angeführten Maxime mitbestimmte frühmittelalterliche Bußfrömmigkeit in einer Weise auf Paulus, dass sie den Begriff des Gewissens oder der Seele auslässt und insofern den Eindruck erwecken konnte, als wenn der Apostel der Vater einer ‚seelenlosen Tathaftung‘ wäre. Auch wenn man berücksichtigt, dass zumindest eines der oben angeführten Bußbücher angelsächsischer Provenienz im Anschluss an die zitierten ‚Körper-Bußformeln‘ darlegt, dass zwischen den durch den Leib und den durch die Seele entstandenen Sünden unterschieden werden müsse<sup>43</sup>, ändert dies nichts daran, dass die allermeisten Bußbücher in ihrer Auffassung darüber, ob die jeweilige Sünde im Leib oder in der Seele wurzelt, weit von der altkirchlichen Klarheit entfernt sind. Für das Verständnis des Bußfastens und der übrigen körperlichen Bußpraktiken hat die Feststellung, dass viele Paenitentialien den Ort der Sünde nicht eindeutig bestimmen, weitreichende Folgen: Einige Traditionen innerhalb der Bußbücher dürften eher dahingehend zu interpretieren sein, dass sich die körperliche Buße allein auf den in Sünde gefallenen Körper des Menschen bezieht. Dagegen soll die Auflage der Fastenbuße gemäß anderen Überlieferungen über den Weg der körperlichen Buße auch oder sogar vor allem die Seele treffen, insofern die jeweiligen Bestimmungen die Seele für das Zustandekommen der Seele verantwortlich machen. Vor dem Hintergrund, dass die Fastenbuße in den Paenitentialien als weitgehend aus der ursprünglichen Trias von Fasten, Almosen und Gebet ausgegliederte Einheitsbuße fungiert, ist allerdings kaum zu bestreiten, dass damit ein sehr differenziertes erzieherisches Einwirken auf die Seele über den Körper nicht länger möglich ist.

<sup>41</sup> Ein derartiger Rekonstruktionsversuch findet sich bei Lutterbach, Die Fastenbuße im Mittelalter (wie Anm. 29) 429–433.

<sup>42</sup> Henry Chadwick, Art. Gewissen, in: RAC 10 (1978) 1025–1107, hier 1066.

<sup>43</sup> Paenitentiale mixtum Pseudo-Egberti 45, ed. Schmitz II (wie Anm. 23) 699.

### 3. „Gezählte Frömmigkeit“ im Dienste des kultischen Reinheitsverdikts

Die Untersuchungen zur „Gezählten Frömmigkeit“ in den Paenitentialien haben ergeben, dass das Charakteristikum der in der christlichen Geschichte neuartigen Bußbücher nicht allein in einem schriftlich festgelegten Tarifbußsystem zu sehen ist, sondern dieses in bislang unbekannter Weise vielmehr im Dienste einer Ethik steht, die entscheidend von den neutestamentlichen und altkirchlichen Vorgaben abweicht. Unter den im Frühmittelalter gewandelten zivilisatorischen Bedingungen vollzog sich eine zwar nicht vollständige, gleichwohl durchschlagende Abkehr vom Leitgedanken der ethischen Reinheit hin zur Grundoption zugunsten der kultischen Reinheit<sup>44</sup>.

Grundsätzlich differenziert die Religionsgeschichte zwischen Gesellschaften, in denen die Idee der kultischen Reinheit vorherrscht und Gemeinschaften, die einen spiritualisierten, sittlich-religiösen Reinheitsbegriff vertreten. Wahr liegt beiden Vorstellungen das Wissen um eine Grenze zwischen dem ‚Heiligen‘ und dem ‚Profanen‘ zugrunde. Doch bezieht sich die kultische Reinheit auf die Kultgegenstände und Kulthandlungen, denen sich der Mensch allein in kultisch reinem Zustand nähern darf. Im Blick auf die Handhabung der Sexualität folgt daraus, dass sich der Mensch idealiter von jedwedem Kontakt mit Körperflüssigkeiten fern zu halten hat, um seine vor allem körperlich verstandene, kultische Reinheit nicht zu gefährden<sup>45</sup>. Für das Verhalten in der Liturgie und für den Umgang mit der heiligen Materie ergibt sich die unabdingbare Konsequenz, dass der Zelebrant die Kulthandlungen möglichst ohne den Profanität indizierenden Einfluss von Störungen, also fehlerfrei zu vollziehen hat und er die Kultgegenstände ebensowenig wie die heilige Materie der Profanität schutzlos ausliefern darf<sup>46</sup>. Als erstrangige Quelle der kultischen Verunreinigung ist schließlich die Nahrungsaufnahme anzuführen; auch in diesem Bereich des Alltagslebens wirkt sich vor allem der Kontakt mit Blut kultisch polluierend aus<sup>47</sup>.

Das Neue Testament mit seinem gesinnungsethisch geprägten Horizont setzt sich ausdrücklich ab von den Prämissen des noch im alttestamentlichen Heiligtumsgebot eingeschränften kultischen Reinheits- bzw. Unreinheits-

<sup>44</sup> Arnold Angenendt, Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese, in: Georg Jenal (Hrg.), Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. FS Friedrich Prinz, Stuttgart 1993, 297–316.

<sup>45</sup> Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23).

<sup>46</sup> Hubertus Lutterbach, The Holy Mass and Holy Communion in the Medieval Penitentials (600–1200). Liturgical and Religio-Historical Perspectives, in: Charles Caspers/Gerard Lukken (Hrg.), Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture, Kampen (NL) 1995, 61–82.

<sup>47</sup> Rob Meens, Pollution in the Middle Ages. The Case of Food Regulations in Penitentials, in: Early Medieval Europe 4 (1995) 3–19; Hubertus Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600–1200). Religionsgeschichtliche Perspektiven, in: AKG 80 (1998) 1–37; im Bluttabu wurzelte im Frühmittelalter auch das Jagdverbot der Kleriker, s. dazu ders., Die für Kleriker bestimmten Verbote des Waffentragens, des Jagens sowie der Vogel- und Hundehaltung (a. 500–900), in: ZKG 109 (1998) 149–166.

verdikts: „Es zählt nur die [innere] Reinheit des Gewissens und des Herzens. Sie wird hergestellt durch Sündenvergebung oder durch gute Taten.“<sup>48</sup> Somit erhebt sich die Frage, warum diese neutestamentliche Grundoption im Frühmittelalter zumindest im Blick auf die drei oben genannten Bereiche (Sexualität, Liturgie, Ernährung) weitgehend außer Kraft gesetzt wurde? Immerhin: In nicht wenigen Bußbüchern findet sich die Wichtigkeit von Sexualabus, Liturgietabus und Ernährungstabus dokumentiert, insofern die Übertretung der entsprechenden Weisungen als tarifbußwürdige Verfehlungen aufgelistet werden; wie schon bei der Festschreibung der Tarifbuße wird also auch in dieser Hinsicht zivilisationsgeschichtlich einfaches Gedankengut mit Hilfe der Schriftlichkeit als einem für Hochkulturen charakteristischen Medium festgehalten: Obgleich die Ausübung der Sexualität dem Neuen Testament zufolge vor allem im Dienste der Gottes- und Nächstenliebe zu stehen hat, reklamieren zahlreiche Bußbücher im Kontext der Sexualvorschriften die Leitkategorie der kultischen Befleckung (*pollutio*); obgleich das Neue Testament keine liturgischen Vorschriften überliefert, befassen sich nicht wenige Paenitentialien in rubrizistischer Weise mit dem äußerlich korrekten Verhalten des Zelebranten und der liturgischen Versammlung; obgleich, neutestamentlich gesehen, nicht dasjenige den Menschen verunreinigt, was von außen in den Magen hineinkommt, sondern vielmehr dasjenige, was aus dem Herzen des Menschen aufsteigt, überliefern die Bußbücher seit dem 7. Jahrhundert oftmals Speisetabus. Kein Zweifel: Diese in Bußbüchern exemplarisch dokumentierten Tabus unterstreichen den frühmittelalterlichen Umbruch von der Intentionshaftung altkirchlicher Prägung zu der zivilisationsgeschichtlich ursprünglicheren Tathaftung auf nachdrückliche Weise<sup>49</sup>.

Die Abkehr vom neutestamentlich-ethischen zum frühmittelalterlich-kultischen Reinheitsverdikt lässt sich terminologisch weiter exemplifizieren. Obgleich im Neuen Testament, in der Alten Kirche sowie während des Frühmittelalters im Bereich der ‚Deliktsprache‘ mitunter identische Termini benutzt wurden, konnte sich deren Bedeutungsgehalt im genannten Zeitraum grundlegend wandeln. So folgte die Umwertung des in den Bußbüchern durchschnittlich am intensivsten berücksichtigten Delinquenzbereiches der Sexualvergehen einer Grundüberzeugung, die man auf die vermeintliche Autorität des Apostels Paulus zurückführte: „Der Apostel Paulus sagt: ‚Jede unreine Befleckung (*immunda pollutio*) bedeutet zugleich eine Schuld (*iniquitas*) und wird Unzucht (*fornicatio*) genannt‘“, wie es in einem Bußbuch aus dem 9. Jahrhundert widerhallt<sup>50</sup>. Diese Gleichsetzung scheint im Frühmittelalter geographisch durchaus weit verbreitet gewesen zu sein;

<sup>48</sup> Klaus Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1994, 81.

<sup>49</sup> Dorothea Wendebourg, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche, in: ZKG 95 (1984) 149–170 weist darauf hin, dass die Sexualabus im Unterschied zu den Liturgie- und Speisetabus bereits auf eine zumindest dünne altkirchliche Tradition zurückblicken können.

<sup>50</sup> Paenitentiale Pseudo-Theodori 13,1, ed. Wasserschleben (wie Anm. 40) 598: *Paulus itaque Apostolus dicit: (...) omnis enim immunda pollutio iniquitas est, et fornicatio dicitur.*

unter anderem findet sie sich in den Sentenzen des Isidor von Sevilla (+ 633), im Werk Pirmans (+ 753), in den Aufzeichnungen des Thomas von Froidmont oder im Rahmen der Predigtlehre des Alanus ab Insulis (+ 1202)<sup>51</sup>. Die Einzelanalyse der in der zitierten Bestimmung aufgegriffenen und einander gleichgestellten Termini fördert eine im Unterschied zum Neuen Testament vorherrschende kultische Konnotation der Begriffe klar zu Tage: Der Terminus *pollutio* dient im alttestamentlichen Heiligkeitgesetz als Schlüsselterminus zur Beschreibung der kultischen Unreinheit (Lev 18,24.25.27.30), wohingegen er im Neuen Testament aufgrund der hier omnipräsenen Bedeutung der ethischen Reinheit folgenlos ist. Dass der in dem Bußbuch-Zitat angeführte Terminus *fornicatio* entgegen der neutestamentlich maßgeblichen ethischen Konnotation (Gal 5,19) gleichfalls im Sinne der kultischen Unreinheit verstanden wird, leitet sich vor allem von der in manchem Bußbuch rezitierten neutestamentlichen Jakobusklausel (Apg 15,20.29; 21,25) her; diese verlangte den Heidenchristen als Konzession an die Judenchristen das Verbot von Götzenopfern, von Blut und Ersticktem sowie schließlich von jeder Unzucht (*fornicatio*) ab. Obwohl das Neue Testament die *fornicatio* mit der Ausnahme der Jakobusklausel stets im Sinne der ethischen Reinheit versteht, rekurriert nicht allein das oben angeführte Paenitentiale *Pseudo-Theodori* „zielsicher“ auf das neutestamentlich-singuläre Verständnis der *fornicatio*. So gesehen führte die um der Einheit der Christen willen von Paulus auf dem Apostelkonzil übernommene Konzession der Heidenchristen an die Judenchristen, die man rückblickend tatsächlich als eine „theologische Positionsverschiebung ersten Ranges“ betrachten muss<sup>52</sup>, noch nicht eigentlich in der Alten Kirche zu einer spürbar-praktischen Einschränkung des Evangeliums Jesu Christi, sondern vielmehr erst in (früh-)mittelalterlicher Zeit. Kultischer Hintergrund ist auch für den im Neuen Testament ethisch verstandenen Terminus *iniquitas* zu konstatieren; im Neuen Testament noch Kernelement einer Intentionsethik, rekurrierte man im Frühmittelalter auf die ältere Bedeutung von *iniquitas*, wie sie in Lev 19,8 oder Lev 17,6 in der hebräischen Wurzel ‚awon‘ zum Tragen kommt: ‚awon‘, ein im Dienste der kultischen Reinheit stehender Terminus<sup>53</sup>, dessen Urgehalt durch die Gleichsetzung mit *pollutio* und *immunditia* nachhaltig unterstrichen wird. – Mehr noch konnten sowohl das Nomen *fornicatio* als auch der Terminus *pollutio* jeweils sowohl zur Bezeichnung von sexuellen Klein- als auch von Kapitaldelikten herangezogen werden: Unter der Rubrik *fornicatio* können sowohl die bekannten *crimina capitalia* als auch Tatbestände wie Masturbation oder nächtliche Ejakulation

<sup>51</sup> Isidor von Sevilla, *Sententiae II* 39,19, ed. Jean-Paul Migne, PL 83, Paris 1888, 642C; Pirmin, *Scarapsus* 14, ed. Ursmar Engelmann, *Der heilige Pirmin und sein Pastoralbüchlein*, Sigmaringen 1976, 38; Thomas von Froidmont, *Liber de modo bene vivendi* 23,66, ed. Jean-Paul Migne, PL 184, Paris 1887, 1241A; Alanus ab Insulis, *Summa de arte praedicatoria* 5, ed. Jean-Paul Migne, PL 210, Paris 1885, 121D.

<sup>52</sup> August Strobel, *Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites*, in: Paul-Gerhard Müller/Werner Stenger (Hrg.), *Kontinuität und Einheit. FS Franz Mussner*, Freiburg/Basel/Wien 1981, 81–104, hier 102.

<sup>53</sup> K. Koch, Art. awon, in: ThWAT 5 (1986) 1160–1177, hier 1174.

zur Sprache kommen<sup>54</sup>. Umgekehrt findet man in manchem Bußbuch als *pollutio* sowohl die freiwillige und unfreiwillige Ejakulation bezeichnet, aber auch z. B. den Geschlechtsverkehr mit einer *ancilla Dei* oder das sexuelle Zusammengehen eines Ehemannes mit einer fremden Ehefrau<sup>55</sup>. Die nicht zuletzt durch Bußbücher popularisierte Bezeichnung von Kapitaldelikten als *pollutio* war übrigens von derartiger Prägkraft, dass noch einer lehramtlichen Entscheidung aus dem Jahre 1665 zufolge diejenigen, die Geschlechtsverkehr unter Männern oder mit Tieren gehabt hätten, in der Beichte nichts Anderes sagen sollten, als dass sie sich eine *pollutio* verschafft hätten (*se procurasse pollutionem*)<sup>56</sup>!

Angesichts der aufgezeigten Prämissen im Umgang mit der menschlichen Sexualität, wie sie auch in zahlreiche Bußbücher eingegangen sind, galt als Ideal ein Leben ohne Sexualität, genauerhin eine von Sexualität unkorrumpierte Lebensweise; allein wer derart unirdisch, gewissermaßen ‚weltabgehoben‘ lebte, durfte für sich in Anspruch nehmen, die himmlisch-irdische Harmonie in optimaler Weise geachtet und das Äußerste zur eigenen Heilssicherung getan zu haben. Aus der Perspektive einer anderen Metapher lebte ein solcher Mensch auf Erden die *vita angelica*, in dessen Dienst sich die christlichen Zönobiten schon seit dem 4. Jahrhundert gestellt hatten<sup>57</sup>. Die Heilsamkeit dieser kultisch reinen Lebensweise konnte noch dadurch verstärkt werden, dass der Mensch zum einen ‚sicherheitshalber‘ möglichst wenig Nahrung zu sich nahm, jedenfalls keine blutdurchtränkte; zum anderen optimierte er seine Aussichten auf das Heil durch die mit der *vita angelica* eng verbundene Ausübung von Liturgie und Gebet, so dass er dem Heiligen an heiligen Orten und während heiliger Zeiten ungeteilt und unbeeinflusst von profanen Störungen oblag<sup>58</sup>. Jede Abweichung von diesem Ideal galt als defizitär, wie auch die frühmittelalterliche Auffassung der ehelichen Lebensweise als *peccatum* oder die Auffassung des Verlusts der Jungfräulichkeit als *corruptio* in einigen Bußbüchern explizit belegen<sup>59</sup>.

Ein Bußbuch aus dem 7. Jahrhundert verdeutlicht anhand der ‚Sicherheitsriten‘, die für den Übergang von der sexuell noch unberührten Lebensweise zur ehelichen Gemeinschaft vorgesehen sind, das Ausmaß der mit der Ehe gegebenen Gefährdung und Verunreinigung für die Betroffenen: „Im Blick auf ihr erstes Beilager/ihre erste Hochzeit muss der Priester eine Messe halten und beide segnen. Danach halten sie sich für 30 Tage von der Kirche fern. Im

<sup>54</sup> Z. B. Paenitentiale Cummeani 2,1–33 unter der Überschrift *De fornicatione*, ed. Bieler (wie Anm. 20) 112–116.

<sup>55</sup> Z. B. Paenitentiale Cummeani 2,25, ed. Bieler (wie Anm. 20) 116; Paenitentiale mixtum Bedae Egberti 1,1, ed. Schmitz II (wie Anm. 23) 685.

<sup>56</sup> 28 Sätze, verurteilt in den Dekreten des Heiligen Offiziums vom 24. September 1665, ed. Heinrich Denzinger/Peter Hünermann, *Enchiridion symbolarum*, Freiburg/Basel/Wien <sup>37</sup>1991, 623, Nr. 24: *Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata eiusdem speciei infimae; ideoque sufficit dicere in confessione, se procurasse pollutionem.*

<sup>57</sup> Karl Suso Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum ‚engelgleichen Leben‘ im frühen Mönchtum, Münster i. W. 1964.

<sup>58</sup> Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23) 108–114.

<sup>59</sup> Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23) 106–108.

Anschluss büßen sie weitere 40 Tage, indem sie sich dem Gebet widmen, bevor sie dann ihre Gaben für die Eucharistie bringen und kommunizieren.<sup>60</sup> Einem Bußbuch aus dem 10. Jahrhundert zufolge gilt unter Berufung auf die heiligen Bücher, dass die Eheleute drei Tage und drei Nächte ihre *castitas* hüten, nachdem der gläubige Mann seine rechtmäßige Frau (*legitima uxor*) zum ersten Mal nach Hause geführt hat. Am dritten Tag müssen die beiden wegen ihres Segens – offensichtlich in der Kirche – anwesend sein und die Eucharistie empfangen. Alsdann, so fährt das Bußbuch fort, dürfen die beiden ihr Ehebündnis vor Gott und der Welt vollziehen (*coniugium tenere*), wenn sie es für nötig (*necesse*) erachten<sup>61</sup>. Der ohnehin polluierende Effekt des erstmaligen Vollzugs der Ehe wächst schließlich geradezu ins Unermessliche, wenn die beiden damit zugleich Sexualität als Blutsverwandte praktizieren; in dieser kultischen Begründung wurzelt zugleich der beispiellose Aufschwung kirchlicher Inzest-Gesetzgebung ab dem Beginn des 6. Jahrhunderts, der sich besonders im 8. Jahrhundert in beinahe allen Bußbüchern niedergeschlagen hat<sup>62</sup>.

#### 4. Die gesellschaftsprägenden Folgen der Bußbücher als Trägermedien von Einfachreligiosität

Das neuartige Ergebnis unserer religionsgeschichtlich angelegten Untersuchung besteht darin, dass es – trotz aller regional und zeitlich gebotenen Differenzierungen – vor den Bußbüchern keine christliche Literargattung gab, die in vergleichbarer Weise als Trägermedium von Einfachreligiosität gelten darf. Genauerhin impliziert diese Aussage wichtige Hinweise auf die Ausrichtung der frühmittelalterlichen Ethik, wie sie besonders anhand von Paenitentialien greifbar wird; denn die oben anhand terminologischer Umwertungen beispielhaft aufgezeigte Abkehr vom Paradigma der ethischen Reinheit zugunsten des kultischen Reinheitsverdikts bedeutete, dass im Kontext der frühmittelalterlichen Einfachgesellschaft zwar die ursprünglicheren kultischen Logiken maßgeblich waren, aber mittels deren Befolgung die neutestamentlichen Forderungen dennoch erfüllt wurden. Einige Beispiele: Das Neue Testament lehnt den Ehebruch ab, weil er gegen das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe gerichtet ist. Dagegen galt der Ehebruch gemäß der kultisch-frühmittelalterlichen Vorstellung als obsolet, weil er eine weitere Befleckung des bereits durch den ersten ehelichen Vollzug zwangsläufig befleckten „einen Fleisches“ der Eheleute nach sich zieht<sup>63</sup>. Mit anderen

<sup>60</sup> Canones Gregorii 62, ed. P. W. Finsterwalder, Die „Canones Theodori Cantuarensis“ und ihre Überlieferungsformen, Weimar 1929, 259.

<sup>61</sup> Paenitentiale Pseudo-Egberti 21, ed. Wasserschleben (wie Anm. 40) 327.

<sup>62</sup> Zur frühmittelalterlichen Inzestgesetzgebung s. grundlegend Paul Mikat, Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien. 511–626/627, Paderborn 1994 (Lit.); zu den kultischen Prämissen der Inzest-Gesetzgebung s. Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23) 166–195.

<sup>63</sup> Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23) 139.

Worten: Im Horizont der frühmittelalterlichen Einfachgesellschaft gelangte man weithin erst über den Umweg der Befolgung kultischer Plausibilitäten zu einer Einhaltung des neutestamentlichen Unzuchtsverbotes. In gleicher Weise ist exemplarisch hinzuweisen auf die in zahlreichen Bußbüchern geahndeten Verletzungs- und Tötungsdelikte, besonders auf die Verbote der Kindstötung sowie der Abtreibung<sup>64</sup>. Nachdem die Christen die Norm des Kinderschutzes als Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe ein erstes Mal in der griechisch-römischen Welt eingepflanzt hatten, weil dort entsprechende Regelungen unbekannt waren, sahen sie sich im Frühmittelalter den heidnischen Germanenvölkern gegenüber, unter denen der Kinderschutz gleichfalls ohne Tradition war<sup>65</sup>. Offenbar spielte das Verdikt der kultischen Reinheit auch bei dieser neuerlichen Durchsetzung des Kinderschutzes eine prägende Rolle. Immerhin heißt es in einem fränkischen Bußbuch aus dem 8. Jahrhundert exemplarisch, dass Gott nichts so sehr suche wie das durch Tötung verloren gegangene Blut eines Menschen, eben weil der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei: „So nämlich spricht der Herr zu dem hochheiligen Noah: ‚Ich erforsche euer Blut und ziehe Nachricht ein von euren Seelen (...)‘ (Gen 9,5).‘ Wenn Gott schon gesagt hat, die Gewalttätigkeit der Tiere zu erforschen, denen er das Gesetz nicht auferlegt hat, weil die Tiere keinen Verstand haben, um wie viel mehr erkundigt er sich nach dem Blut für die von einem Menschen begangene Gewalttätigkeit, dem er den Auftrag gegeben hat: ‚Du sollst nicht töten (Ex 20,13).‘“<sup>66</sup> So deutet Entscheidendes darauf hin, dass die ‚Bluthaftung‘ als Ausdruck des kultischen Reinheitsverdikts auch im Falle des Kinderschutzes maßgeblich war und man wiederum über diesen ‚Umweg‘ zugleich dem neutestamentlichen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe Geltung verschaffte. Es verdient Beachtung, dass nicht das weltliche Recht, sondern die kirchlichen (Rechts-)Quellen, allen voran die Bußbücher, die Durchsetzung dieser Normen einschärften<sup>67</sup>.

## 5. Ausblick: „Gezählte Frömmigkeit“ als Medium der Interiorisierung

Viele Bußbücher deuten darauf hin, dass der Priester die bisweilen sogar mit Blick auf den Beichtenden in Frageform formulierten Vergehen samt den dazugehörigen Tarifbußen seinem Gegenüber vorgetragen hat, um den Beichtenden auf diese Weise zu einem – gemessen an dem jeweils vorliegenden

<sup>64</sup> Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23) 198–208.

<sup>65</sup> Hubertus Lutterbach, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg/Basel/Wien 2003, 172–191.

<sup>66</sup> Paenitentiale Oxoniense II 6, ed. Raymund Kottje, Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX, Turnholt 1994, 192.

<sup>67</sup> Hubertus Lutterbach, Der zivilisationsgeschichtliche Beitrag der frühmittelalterlichen Bußbücher zum christlichen Kinderschutz, in: HJ 123 (2003) 3–25; Heinz Wilhelm Schwarz, Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters. Eine Untersuchung (...) anhand von Rechtsquellen des 5. bis 9. Jahrhunderts, Siegburg 1993, 27; Günter Jerouschek, Lebensschutz und Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots, Stuttgart 1988, 62–66.

Bußbuch – möglichst umfassenden Sündenbekenntnis anzuleiten<sup>68</sup>. Unter dieser Perspektive könnte man die Bußbücher berechtigt als ‚Urahnen‘ der Fragenkataloge charakterisieren, wie sie später in den Fragestücken des obrigkeitlichen Inquisitionsprozesses im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit wiederkehren sollten; ja, es erscheint plausibel, in der frühmittelalterlichen, mit Hilfe der Paenitentialien vollzogenen Beichte eine Vorläuferin des späteren geistlichen bzw. weltlichen Inquisitionsprozesses zu sehen, der in seiner binnengeschichtlichen Ausprägung schließlich bis zu den noch in den 1960er Jahren üblichen ‚Sündenspiegeln‘ reicht. Diese in zahlreichen Bußbüchern überlieferte priesterliche Anleitung zur Gewissenserforschung, mit der sich jedes Gemeindemitglied zumindest idealiter regelmäßig konfrontiert sah, setzte bei den Christen auf die Dauer einen Prozess der Verinnerlichung des Sündenrasters und eine langsam zunehmende Verfeinerung des Gewissens in Gang, die zugleich der neutestamentlichen Intentionsethik neue Verständnisräume eröffneten. So wurde im Frühmittelalter die Beichte ein wichtiger Ort für die erneute Grundlegung des ‚inneren Menschen‘; grundsätzlich sieht sich ein solcher gesamtgesellschaftlicher Prozess der Subjektivierung nämlich auf zivilisatorische Hintergrundbedingungen angewiesen, die im Frühmittelalter vor allem noch die Beichte zu garantieren vermochte: „Besonders wichtig ist in diesem Kontext die Frage, inwiefern das Individuum durch ausdrücklich von den Gruppen inszenierte Prozeduren zur Selbstdarstellung, zum Selbstbekenntnis, zur Offenlegung seines Inneren und zur Aufdeckung seiner Vergangenheit veranlasst wird.“<sup>69</sup> Mit anderen Worten: Obgleich die Bußbücher in zuvor unbekanntem Maße als Trägermedien von Einfachreligiosität gelten dürfen und als Literargattung den religiösen Umbruch zwischen Alter und frühmittelalterlicher Kirche manifestieren, beförderten nicht zuletzt die von ihnen vertretenen Optionen eine Wiederentdeckung der Subjektivität, wie sie sich im Spätmittelalter wiederum mittels Schriftlichkeit und Zählen artikulierte<sup>70</sup>, allerdings unter anderen Vorzeichen als im Frühmittelalter: „Im Späten Mittelalter sollte das Zählen in der Frömmigkeit seinen Höhepunkt finden, dies allerdings auf ganz unterschiedliche Weise. Was im frühen Mittelalter keimte, wurde nun zur Blüte getrieben und perfektioniert: Eine regelrechte Heilsarithmetik bildete sich aus, umfasste immer weitere Trägergruppen und erhielt durch die zunehmende Bedeutung der Schriftlichkeit ihre wichtigste Absicherung. Gleichzeitig aber mehrte sich eine Kritik am Zählen, die an die Stelle der äußereren Werke [und der Befolgung der kultischen Reinheit] Herzensfrömmigkeit und Tugendschulung zu setzen versuchte. Noch auf den Umgang

<sup>68</sup> Hubertus Lutterbach, Die Bußordines in den iro-fränkischen Paenitentialien. Schlüssel zur Theologie und Verwendung der mittelalterlichen Bußbücher, in: FMSt 30 (1996) 150–172, hier 162–170.

<sup>69</sup> Alois Hahn, Identität und Selbsthematisierung, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hrg.), Selbsthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt 1987, 9–24, hier 11.

<sup>70</sup> Thomas Lentes, Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination, in: Gottfried Kerscher (Hrg.), Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur, Berlin 1993, 120–151.

mit der Zahl und dem Zählen schlug dies zurück: Gezählt wurde nun auch, um den inneren Menschen auszugestalten.“<sup>71</sup>

## Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Alexander Bitzel  
Welfenstraße 15  
76137 Karlsruhe

Dr. phil. Annette Löffler  
Blümnerstraße 8  
04229 Leipzig

PD Dr. Hubertus Lutterbach  
Seminar für Mittlere und  
Neue Kirchengeschichte  
Johannisstraße 8–10  
48143 Münster i. W.

Alexander Ritter M. A.  
Am Hemel 4  
55124 Mainz

Professor Dr. Knut Schäferdiek  
Jahnstraße 38g  
53397 Lohmar

Pfr. Dr. theol. Thomas Zippert  
Gansau 1  
34613 Schwalmstadt

---

<sup>71</sup> Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (wie Anm. 11), hier aus dem Abschnitt von Thomas Lentes, III. Gezählte Frömmigkeit im Spätmittelalter, 40f.

# MISZELLE

## „Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert“

(*l*) Bericht zur Tagung vom 11.-14. September 2002 in der  
Dombibliothek zu Hildesheim

von Alexander Ritter M.A.

Vom 11. bis zum 14. September 2002 fand in der Dombibliothek zu Hildesheim unter der Leitung von Harm Klueting eine Tagung zum Thema „Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert“ statt. Die Thematik sollte nicht nur unter ihren theologischen Gesichtspunkten behandelt werden, sondern auch in ihrer Relevanz für die Verfassungsgeschichte des Alten Reiches, seiner politischen Strukturen und deren Reform. Die aus der Auseinandersetzung zwischen konfessionalistischen und irenischen Strömungen des 17. und 18. Jahrhunderts erwachsenden Bewegungen, wie der Jansenismus, der Pietismus und nicht zuletzt auch die Aufklärung im weitesten Sinne, waren ebenso Gegenstand gemeinsamer Erörterung wie die Bedeutung des gesamten Themen- und Fragenkomplexes für das ökumenische Gespräch der Gegenwart. Der Vielfalt der behandelten Einzelfragen entsprach die – durchaus auch ökumenische – Auswahl der Referenten, darunter Historiker, Theologen, Juristen und Philosophen.

Nach Anreise und Begrüßung durch den Tagungsleiter und den Gastgeber Dombibliothekar Jochen Bepler am Nachmittag des 11. September hielt Christoph Stumpf den ersten Vortrag zum Thema „Der Westfälische Frieden und die Wiedervereinigung der Konfessionen in verfassungshistorischer Perspektive“. Mit Blick auf das in § 9 und 11 des Augsburger Religionsfriedens von 1555 verankerte konfessionelle Wiedervereinigungsgebot erläuterte der Referent die gemeinsame Perspektive der unterschiedlichen Konfessionsparteien, eine konfessionelle Wiedervereinigung mittels eines in § 25 geforderten Generalkonzils bzw. von Religionsgesprächen zu erzielen. Auf das letztliche Scheitern dieser Absicht durch die widersprüchliche Interpretation des Religionsfriedens als „ersten Schritt“ oder Minimalgarantie einerseits und provisorischer Suspendierung der bischöflichen Jurisdiktion andererseits stützte der Referent seine Kernaussage, daß sich das Reichsrecht zunehmend religiös desinteressiert zeigen sollte, weil der Wahrheitsgrad der Konfession auf juristischem Wege nicht hinterfragbar war. Im Anschluß an den Vortrag wurde insbesondere diese These lebhaft diskutiert. So blieb das Kaisertum auch unter veränderten verfassungsrechtlichen Gegebenheiten

eine letztlich genuin katholische Institution, was sich unter anderem durch den Erlass des Restitutionsediktes im Jahre 1629 als – so Matthias Schnettger – „Akt der Kirchenadvokatie des Kaisers“ anschaulich nachweisen lässt.

Der zweite Referent des Tages, Christoph Böttigheimer, behandelte das Unionskonzept des Helmstedter Irenikers Georg Calixt (1586–1656) und lenkte damit das Interesse der Tagungsteilnehmer auf die theologischen Modelle und Perspektiven der Ireniker des 17. Jahrhunderts. Ausgehend von der erst vor wenigen Jahren unterzeichneten evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ erläuterte der Referent Calixts Konzept des „Fundamental- bzw. Grundkonsenses „in antiquitatis“, der dem gegenwärtig geführten ökumenischen Dialog im Sinne einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ sicherlich wertvolle Impulse zu geben vermag. Die Frage von Hinske, wie Calixt die Erkenntnis des „Heilsnotwendigen“ durch den Gläubigen definierte, gab den Anstoß zur anschließenden Diskussion des Vortrages. Als Ergebnis wurde noch einmal betont, dass für Calixt wie auch für die meisten seiner Zeitgenossen außerhalb der Kirche kein Heil zu finden war. Er trat jedoch für allgemein evidente Erkenntnisprinzipien ein, die Erkenntnis mittels der Schrift (als evidentes Wort Gottes) und die der ersten nachgeordneten Erkenntnis mittels der von Menschen geprägten kirchlichen Tradition. Calixt habe schon damals entscheidende Impulse für den ökumenischen Dialog gegeben, er habe aber dennoch den Glauben zu sehr auf das Wissen reduziert, lautete das Fazit der Tagungsteilnehmer.

Das erste Referat am folgenden Donnerstag, dem 12. September 2002 hielt Sebastian Barteleit zum Thema „Protestantische Einheit und Antikatholizismus: Politisch-Religiöse Argumentationsmuster im England der 1650er Jahre“. Auch diesmal ging es um Unionskonzepte, namentlich um die Vorschläge des Irenikers John Dury, Richard Baxters und anderer. Mit Blick auf die deutlich antikatholischen Züge der protestantischen Einheitsbestrebungen in England formulierte der Referent seine These, daß „jeder Unionsversuch – zumindest im vorliegenden Falle – darauf zielte, sich gegen Dritte abzugrenzen“. Damit charakterisierte er eine Irenik, die – anders als der Entwurf Calixts – keineswegs auf einen Konsens zwischen Katholiken und Protestanten zielte. Um die Fundamentalartikel wurde in England nicht gerungen, sie wurden verordnet, erklärte der Referent auf Nachfrage von Böttigheimer. Klutting wies auf den protestantischen Charakter des englischen Staates der Frühen Neuzeit hin, welcher – so Matthias Schnettger – stark durch die Auseinandersetzung mit dem spanisch-habsburgischen Katholizismus als Verkörperung eines streng monarchistischen Herrschaftsdeals geprägt war. Martin Brecht gab zu bedenken, dass das „Antikatholikenargument“, das sich protestantische Publikationen im England der Frühen Neuzeit zu eigen machten, auch in Deutschland genutzt wurde, beispielsweise von den Pietisten in ihrer Auseinandersetzung mit der Habsburgischen Monarchie.

In dem anschließend folgenden Referat zum Thema „Katholisch-protestantische (Re-)Unionsbestrebungen im Reich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts“, legte Schnettger dar, wie sich nach dem Westfälischen Frieden von 1648 die Einsicht durchsetzte, dass ein gewaltsamer Weg zur

Lösung der Konfessionsfrage nicht mehr möglich erschien. Die Notwendigkeit konfessionsübergreifender politischer Kooperation gegen Frankreich und die Türken ließ die Reichsfürsten enger zusammenrücken und schien günstige Bedingungen zu schaffen, die innerhalb des Reichs bestehenden konfessionellen Differenzen auf friedlichem Wege beizulegen. Tatsächlich fanden unter der Beteiligung bzw. auf Anraten verschiedener Theologen und Diplomaten wie Molan, Rojas y Spinola, Ernst von Hessen-Rheinfels-Rotenburg und nicht zuletzt auch Leibniz einige Religionsgespräche statt, die jedoch alle letztlich daran scheiterten, daß man von katholischer Seite die Rückführung der Protestanten zu der einen katholischen Kirche betrieb, auf protestantischer Seite jedoch eine Union auf gleicher Augenhöhe wünschte. Bis sich dieses günstige Klima während der letzten zwei Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts wieder verschlechtern sollte, waren einige protestantische Fürsten teils aus persönlichen, teils aber auch aus politischen Gründen wieder zur katholischen Kirche zurückgekehrt, denn eine Konversion konnte sich durch die zu erwartenden Versorgungs- und Aufstiegsmöglichkeiten auch politisch auszahlen. Während der anschließenden Diskussion ergab sich, daß das Beispiel der Fürstenkonversionen und die Absicht, konfessionelle Differenzen durch Religionsgespräche auszuräumen, die durch Religionsgesetze belasteten Untertanen nicht zu mehr Toleranz ermutigen konnten. Auf die Frage nach dem zeitgenössischen Selbstverständnis insbesondere der beiden protestantischen Konfessionsparteien, gab Alexander Ritter zu bedenken, dass selbst von protestantischen Zeitgenossen mitunter von einer „Augsburger Confusion“ gesprochen wurde, die kaum zur kirchlichen Einheit, schon gar nicht mit den Katholiken, qualifiziert sei.

Das dritte Referat des Tages hielt Klaus Wappler über „Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg, das Berliner Religionsgespräch von 1662–63 und das Streitverbot von 1664“. Im Jahre 1613 war Kurfürst Johann Sigismund zum Calvinismus übergetreten. Weil diese Konversion im Lande heftig kritisiert wurde, verzichtete der Landesherr auf die Anwendung des ius reformandi und hatte damit de facto schon vor 1648 einen paritätischen protestantischen Staat geschaffen, was jedoch konfessionelle Auseinandersetzungen auf Dauer nicht verhindern konnte. 1662 hatten diese Kontroversen an Schärfe deutlich zugenommen, so daß sich die Regierung veranlaßt sah, ein Toleranzedikt zu erlassen, dem noch im gleichen Jahr ein Religionsgespräch zu Berlin folgen sollte. Anders als das Religionsgespräch zu Kassel, das ein Jahr zuvor Veranstaltet wurde, zielt das Berliner Gespräch nicht auf die Feststellung eines gemeinsamen Lehrfundaments beider protestantischer Konfessionsparteien, sondern darauf, die Verketzung der Reformierten zu unterbinden, weshalb man deren Bekenntnisschriften einer kritischen Prüfung unterzog. Hier sah der Referent einen wesentlichen Grund für das Scheitern des Berliner Gesprächs. Als unmittelbare Folge wurde 1664 ein sogenanntes Streitverbot erlassen – um die Einheit des Protestantismus zu wahren, wie Wappler auf Nachfrage von Kluetting deutlich machte. Christoph Link stellte die Frage, ob dieses Streitverbot die Konfessionskontroversen als Angelegenheit der Religion oder der öffentlichen Ordnung behandelte. Im Gespräch wurde noch einmal deutlich, daß ein protestantischer Landesherr im 17. Jahrhundert konfes-

sionelle Konflikte, die er für staatsgefährdend hielt, im Interesse der öffentlichen Ordnung unterbinden durfte. Die Entscheidung über religiöse Wahrheit (*potestas ecclesiastica interna*) fiel hingegen nicht in seinen Zuständigkeitsbereich. Die Politik Kurbrandenburgs – so das gemeinsame Fazit – hat zwar 1648 die politische Anerkennung der Reformierten durchgesetzt und den Hugenotten religiöse Toleranz gewährt, ein wirklicher „Durchbruch“ blieb der Toleranzpolitik des Großen Kurfürsten jedoch versagt.

Nach der Mittagspause sprach Dietrich Meyer über die Unionspläne des Daniel Ernst Jablonski (1660–1741), den man sicherlich als einen der bedeutendsten Förderer einer innerprotestantischen Kirchenunion bezeichnen kann. Bereits unmittelbar nach dem Rijswijker Friedensschluß, den Leibniz als Bruch des Westfälischen Friedens kritisierte, korrespondierte Jablonski mit letzterem über die Möglichkeit einer Einigung aller Christen, wobei sich Jablonskis Ansinnen stärker auf die Einigung der Protestanten als die von Leibniz beabsichtigte Union von Protestant und Katholiken richtete. Anders als Leibniz betrachtete Jablonski noch immer das Religionsgespräch und nicht die Geheimdiplomatie als geeignetes Mittel, eine Einigung zu erreichen, die auf der Grundlage des Consensus Sandomiriensis von 1570 und auf Initiative der Fürsten realisiert werden sollte. Jablonskis Absicht, die anglikanische Kirche in sein Unionswerk einzubinden, warf in der folgenden Diskussion die Frage auf, ob er dies unter Ausschluß der Lutheraner beabsichtigte. Wolf-Friedrich Schäufele wies schließlich darauf hin, daß Brandenburg/Preußen einerseits und Hannover/England andererseits zu Beginn des 18. Jahrhunderts in der Planung eines konfessionellen Ausgleiches eine führende Stellung besetzten und sich Preußen hier sehr stark an dem Vorbild Hannovers orientierte.

Das vierte und letzte Referat des Tages hielt Gottfried Hornig über das „Abflauen der konfessionellen Polemik in der protestantischen Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts“. Zunächst erläuterte der Referent Sigmund Jakob Baumgartens (1706–1757) Konzept, die Disziplin der polemischen Theologie aus ihrer Verengung auf die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Theologie herauszuführen und durch eine sachliche, alleine an der Heiligen Schrift orientierte Auseinandersetzung mit verschiedenen Gegnern der lutherischen Lehre zu ersetzen. Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755), der zweite Kontroverstheologe, den Hornig vorstellte, rückte die theologische Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche ebenfalls in den Hintergrund, wenn auch aufgrund einer anderen Motivation wie Baumgarten: Die Auseinandersetzung mit Atheismus und Deismus hielt Mosheim für dringlicher als die mit Rom. Für Johann Salomo Semler (1725–1791) war das Anerkennen der „Privatreligion“ ein wichtiges Anliegen, das sich aus seinen historischen Forschungen und seiner exegetischen Methode ergab. Er war als einer der ersten bereit, die von einander abweichenden Kirchenlehren als unterschiedliche Heilswege anzuerkennen. Die konfessionelle Polemik – so der Referent – hatte tatsächlich ihre zentrale Bedeutung innerhalb der wissenschaftlichen Theologie verloren, denn viele konfessionelle Kontroversen waren nunmehr historisch. Ohne dem konfessionellen Gegensatz gegenüber indifferent zu werden, wandelte sich die

Polemik allmählich zur sachlichen theologischen Auseinandersetzung und damit zu einem Teilbereich der Dogmatik. Ausgehend von dieser Feststellung wurde anschließend diskutiert, in welchem zeitlichen und sachlichen Rahmen sich im Bereich der katholischen Theologie eine ähnliche Entwicklung vollzog.

Am Freitag, dem 13. September 2002, sprach Bruno Bernard zum Thema „Jansenismus und Irenik“ und skizzierte die Entwicklung dieser vielschichtigen geistigen Bewegung von ihren Ursprüngen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis hin zu ihren Einflüssen, die bis weit in das 18. Jahrhundert hinein in verschiedenen europäischen Staaten spürbar waren. Bernard machte deutlich, daß das Schicksal des Jansenismus, der ursprünglich auf eine Reform der nachtridentinischen römisch-katholischen Theologie zielte, nicht nur von der Streitkultur zwischen seinen Anhängern und der römischen Hierarchie bestimmt wurde, sondern auch in besonderem Maße von der Entwicklung der politischen Kräfteverhältnisse zwischen der Kurie und den europäischen Herrscherhäusern. Obwohl die Bewegung von ihren führenden Vertretern, wie beispielsweise noch 1686 durch Antoine Arnauld, als „Phantom“ bezeichnet wurde, wirkte sie doch gerade in Frankreich und den Niederlanden auf die verschiedensten Gegner des römischen Zentralismus ausgesprochen attraktiv. Inwiefern der Jansenismus, namentlich in Utrecht, entgegen der Absicht seiner führenden Köpfe tatsächlich schismatische Tendenzen aufwies, war Gegenstand der anschließenden Diskussion.

Das nächste Referat hielt Martin Brecht zum Thema „Pietismus und Irenik“ und zeigte zunächst Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Strömungen auf. So richteten sich beide gegen die durch Religionsgesetze geformten Gesellschaftsstrukturen; der durch den Pietismus betriebenen „Nivellierung der konfessionellen Grenzen innerhalb des Protestantismus“ – so Brecht – entsprach jedoch dessen scharfe Ablehnung des Katholizismus, was auch in Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie von 1699 und 1700 programmatischen Ausdruck fand. Das Verhältnis zwischen Pietismus und Katholizismus war somit keineswegs ein friedliches. Andererseits lehnten die Pietisten die polemische religiöse Auseinandersetzung, wie man sie aus dem 16. und 17. Jahrhundert kannte, ab. An dieser interessanten Beobachtung orientierte sich die anschließende Diskussion der Tagungsteilnehmer. Auf die Nachfrage an den Referenten, ob der Pietismus unter diesen Umständen die Disputation als Mittel der theologischen Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus tatsächlich gemieden habe, erklärte Brecht, daß sich die Pietisten von einer direkten Konfrontation mit Vertretern der katholischen Theologie wenig versprachen und sich in diesem Bereich deshalb meist der Kontroverspredigt bedienten. So sehr sich auch der Pietismus in vielen Punkten auf das Vorbild der Urkirche bezog, so wenig legte er Wert auf den „consensus quinque saecularis“, der noch für viele Ireniker des 17. Jahrhunderts Weg und Möglichkeit einer konfessionellen Einigung darstellte.

Nach einer kurzen Pause referierte Wolf-Friedrich Schäufele über die protestantisch-katholischen Einheitsbestrebungen im Zeitalter der Aufklärung, die er anhand des sog. „Fuldaer Unionsplanes“ von 1779 und der durch den Schweizer Johann Baptist von Salis (1737 † vor 1812) und Gottfried

Leberecht Masius (1754 † nach 1805) projektierten „Apostolischen Kirche der Gelehrten“ exemplarisch erläuterte. Beide Projekte wurden – anders als frühere Einigungsversuche – von privater Seite betrieben. Sie warben jedoch bei den beiden mächtigsten aufgeklärten Fürsten ihrer Zeit um Unterstützung: Die beiden Initiatoren des sog. „Fuldaer Unionsplans“, Johann Rudolph Anton Piderit (1720–1791) und Petrus Böhm (1747–1822) bei Kaiser Joseph II., Masius und Salis bei Friedrich dem Großen. Wie frühere Projekte dieser Art sollten auch diese beiden Pläne scheitern, wenn auch im Detail aus anderen Gründen, wie der Referent erläuterte. Dennoch zeichnete sich bereits ab, daß eine innerprotestantische Einigung unter Ausschluß der Katholiken in den Bereich des Möglichen rückte. Bezüglich der beiden von Schäufele skizzierten Unionsentwürfe wurde während der abschließenden Diskussion noch einmal deutlich, daß der Versuch, neben den bereits existierenden, in der Wahrnehmung Einzelner für unvereinbar gehaltenen Konfessionen eine (zusätzliche) „Unionskonfession“ zu gründen, immer auch die Gefahr noch stärkerer konfessioneller Zersplitterung und Entfremdung birgt.

Es folgte das Referat von Christoph Link über die „Josephinischen Toleranzpatente“ von 1781 und das sog. „Woellnersche Religionsedikt“ von 1788. Während die Josephinischen Toleranzpatente – Link beschränkte sich in seinen Ausführungen auf das Hauptpatent – den Katholizismus in den habsburgischen Territorien den Postulaten der Aufklärung öffnen wollten, zielte das in Preußen erlassene Woellnersche Edikt letztlich auf die rechtliche und theologische Konservierung der drei seit 1648 zugelassenen Konfessionen vor der als bekenntniszersetzend empfundenen Aufklärung. Weil letzteres die genannten drei Konfessionen einander rechtlich gleichstellt, ging es, obwohl es restaurative Züge trug, über die durch Joseph II. gewährte Toleranz den nichtkatholischen Bekenntnissen gegenüber faktisch weit hinaus. Als Leitfaden im Umgang mit den Postulaten der Aufklärung hat das Woellnersche Edikt versagt – es blieb nicht lange in Kraft. Auch die Josephinischen Toleranzpatente kann man – so Link – als historisch verspätet betrachten. Als Rechtsgrundlage für die Integration der Protestanten in den Untertanenverband der Habsburgermonarchie sollten sie in positiver Erinnerung bleiben. Auch auf diesen Vortrag folgte eine angeregte Diskussion. Es wurde noch einmal deutlich, daß sich der Staat schon seit 1648 immer stärker zu einer säkularen Rechtsgemeinschaft entwickelt hatte. Die Religion wurde als integraler Bestandteil der öffentlichen Ordnung dem Interesse des Staates untergeordnet, war aber zugleich konstitutiv für dessen Zusammenhalt. Auf der Grundlage der Westfälischen Friedensinstrumente hatte das Woellnersche Edikt den drei Konfessionen im Königreich Preußen zwar völlige Parität gewährt, das Konventikelverbot – so Martin Brecht – blieb jedoch weiterhin bestehen.

Einen öffentlichen Abendvortrag hielt Gunther Wenz über seine Arbeit als Mitglied der Gemeinsamen Kommission des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Einheitssekretariates. Das Grußwort sprach Bischof Josef Homeyer von Hildesheim. Er mahnte, sich auf das Gemeinsame zu besinnen, aber gleichzeitig die konfessionellen Milieus und Ausprägungen zu bewahren, da diese für die Ökumene eine Bereicherung darstellten. Hier knüpfte

auch der Vortrag von Wenz an: Mit dem Hinweis auf die Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre legte er dar, welche Fortschritte im „ökumenischen Gespräch der Gegenwart“ – so auch der Titel seines Vortrages – während der letzten fünf Jahre erzielt worden sind. Man müsse die jeweiligen konfessionellen Traditionen als Bereicherung christlicher Kultur und Frömmigkeit begreifen, da sich hier tatsächlich nichts Kirchentrennendes mehr finde. Probleme bereite derzeit noch die Verhältnisbestimmung zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Getauften und dem ordinationsgebundenen Amt. So müsse man auf evangelischer Seite die Notwendigkeit eines „universalkirchlichen Einheitsdienstes“, also eines allgemeinen Kirchenoberhauptes, anerkennen. Auf katholischer Seite müßte man sich jedoch fragen, ob an dessen universalem Jurisdiktionsprimat festzuhalten sei, den es nach evangelischer Auffassung von Amt und Ordination nicht geben kann. Die Anerkennung der evangelischen Ordination nach CA 14 durch die katholische Kirche scheint derzeit eine der schwierigsten Fragen im ökumenischen Dialog zu sein. Die Fragen des Publikums bezogen sich dagegen stärker auf den ökumenischen Handlungsspielraum im Gottesdienst und der Spendung von Sakramenten. So wurde beispielsweise gefragt, wann man wohl mit einem ökumenischen Abendmahl als Mittelpunkt und Hauptaussage christlicher Nächstenliebe und Gemeindelebens rechnen kann. Das Schlußwort – auch in diesem Sinne – sprach Landesbischof i. R. Horst Hirschler.

Am Samstag, dem 14. September 2002 referierte Norbert Hinske über die Persönlichkeit Immanuel Kants (1724–1804) im „Auf und Ab der katholischen Kantrezeption“. So wies Hinske unter anderem nach, daß Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von katholischen Zeitgenossen mitunter weitaus positiver aufgenommen wurde, als man heute gemeinhin annimmt. Kants Religionskritik bezog sich keineswegs nur auf die Gottesbeweise und die Verfahrensweisen der Dogmatik, sondern auch auf die Interpretation der durch philologisch-exegetische Arbeitstechniken gewonnenen Erkenntnisse. Das Lutherische „sola scriptura“ führe nach Kant zu einem ständigen Wechsel wissenschaftlich begründeter Schriftauslegungen mit fraglichem Erkenntnisgewinn. Zwar sei die philologische Arbeit unentbehrlich, der Text gewinne seine Bedeutung jedoch nicht aus sich selbst. Die „Conditio humana“, der „Umstand, daß der Mensch auf seine Grundaussagen insgeheim schon immer gewartet habe“, sei – so Hinske – nach Kant Korrektiv der wissenschaftlichen Schriftexegese. Diese Auffassungen fanden im katholischen Deutschland gegen Ende des 18. Jahrhunderts mitunter ein überraschend positives Echo und dürften auch für ein noch stärker ökumenisch geprägtes, gegenwärtiges Schriftverständnis wertvolle Impulse geben – so das Fazit der anschließenden Diskussion.

Das letzte Referat der Tagung hielt Harm Klüting über Nikolaus von Hontheim (1701–1790), dessen „Febronius“ von 1763 und den Gedanken der konfessionellen Wiedervereinigung. Eigentlich unter dem Titel „De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis [...]“ veröffentlicht, jedoch unter dem Pseudonym, das sich Hontheim eigens zugelegt hatte, bekannt geworden, formulierte der „Febronius“ eine zweifache Forderung: die Reduktion des päpstlichen Primats zugunsten des Episkopats und die

Wiedervereinigung der Konfessionen im Glauben. Hontheim rechnete damit, daß die Kirchenvereinigung möglich sei, wenn man dem Papst nach dem gallikanischen Kirchenmodell lediglich einen „Ehrenvorsitz“ einräumte. Damit hatte er – wie in der Schlußdiskussion noch einmal betont wurde – einen kirchentrennenden Faktor klar benannt, der auch im gegenwärtigen ökumenischen Dialog über die Amtsauffassung der jeweiligen Konfessionskirchen eine Rolle spielt. Allerdings schätzte Hontheim die Ursachen der Kirchenspaltung falsch ein, indem er Lehrdifferenzen ignorierte bzw. als politische Meinungsverschiedenheiten betrachtete – so das Fazit des Referenten. Hontheims Angebot ging wohl nicht weit genug, die Wirkung des „Febronius“ war gering, da die Menschen für seine Ideen nicht bereit waren.

Die Ideen und Entwürfe Hontheims und anderer Persönlichkeiten, deren Werk im Verlauf dieser Tagung kritisch gewürdigt wurde, haben nicht nur Theologie und Politik ihrer Zeit beeinflußt, sondern bieten selbst dem gegenwärtigen ökumenischen Dialog noch sinnvolle Anregungen und Denkanstöße. Hierin waren sich alle Teilnehmer der Tagung einig. In einer Zeit, in der es für Kirche und Gemeinde schwierig geworden ist, ihre Grundsätze und Angebote auf breiter Basis weiterzuvermitteln, müssen diese unter kritischer Würdigung ihrer Genese und Entwicklung daraufhin geprüft werden, wie sie den Erfordernissen der Gegenwart noch gerecht werden können. Viele dieser Grundsätze können nämlich nicht aufgegeben werden, ohne den Fortbestand der Religionsgemeinschaft zu gefährden. Andererseits dürfen sie auch nicht als statische Satzungen gelten, denn in der kritischen Würdigung ihrer Geschichte und Gegenwart erweist sich, ob der ökumenische Dialog auch in der Zukunft erfolgreich fortgesetzt werden kann.

Ein Tagungsband zur genannten Veranstaltung ist unter folgendem Titel erschienen: Harm Klueting (Hrsg.): Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, Hildesheim 2003.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

Aigrain, René: *L'hagiographie. Ses sources – Ses méthodes – Son histoire.* Reproduction inchangée de l'édition originale de 1953. Avec un complément bibliographique par Robert Godding (= Subsidia hagiographica, 80), Bruxelles (Société des Bollandistes) 2000, 539 S., Pb., ISBN 2-87365-008-7.

Wenn eine wissenschaftliche Monographie fast fünfzig Jahre nach ihrem Erscheinen unverändert nachgedruckt wird, kann es sich eigentlich nur um eine Arbeit handeln, die in ihrer Aussage bislang unüberholt ist und die sich darüber hinaus in der Forschung einen festen Platz als Standardwerk erobert hat. Das trifft uneingeschränkt auf das vorliegende Buch von René Aigrain (1886–1957) zu, der an den Facultés catholiques de l'Ouest in Angers gelehrt hat (siehe die Hinweise S. VI Anm. 4; eine Bibliographie seiner Werke liegt nicht vor), denn seine *Hagiographie* ist „aujourd'hui encore, l'un des ouvrages les plus fréquemment cités dans les études hagiographiques“ (S. V). Deshalb hatte Robert Godding als Herausgeber des Nachdruckes auch keine Probleme, die Berechtigung dieses Unternehmens zu begründen.

Natürlich ist die Erforschung hagiographischer Quellen in den letzten Jahrzehnten strömungsreich verlaufen und entschieden vorangetrieben worden, zumal sie durch neuere methodische Zugänge nicht mehr nur unter kirchlichen Gesichtspunkten betrachtet wurden, sondern namentlich für die Sozialgeschichte als wertvolle Zeugnisse gleichsam neu entdeckt worden sind. „Für heutige Fragestellungen“, so Hans-Werner Goetz (Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung, Darmstadt 1999, 163), „bietet die mittelalterliche Hagiographie eine wahre Fundgrube.“ Dieses rege Forschungsinteresse kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass den traditionsreichen Analecta Bollandiana (seit 1882) neuerdings mit *Hagiographica. Rivista di agiografia e biografia della Società*

internazionale per lo studio del Medio Evo Latino eine eigene hagiographiegeschichtliche Zeitschrift zur Seite getreten ist, die betont moderne Auswertungsmethoden berücksichtigt (seit 1994 unter der Leitung von Claudio Leonardi; siehe die Vorstellung in ZKG 114, 2003, 99ff.). In Deutschland hat sich 1994 unter der Leitung von Klaus Herbers und Dieter R. Bauer ein „Arbeitskreis für hagiographische Fragen“ konstituiert, der zu jährlichen Arbeitstreffen einlädt und Beiträge zur Hagiographie herausgibt (als Band 1 Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, Stuttgart 2000). Kurzum, die Hagiographie stellt ein fruchtbare Forschungsfeld dar, was auf internationaler Ebene zuletzt die Übersicht zu modernen Ansätzen und Vorhaben in *Hagiographica* 6, 1999 eindrucksvoll gezeigt hat.

In dieser Situation ist die Besinnung auf die Grundlagen hilfreich, und gerade dabei leistet Aigrains Studie wertvolle Dienste. Das Buch ist klar und zugänglich geschrieben, so dass die Lektüre auch Studienanfängern zugemutet werden kann. Überdies ist es stringent gegliedert und durch mehrere Register erschlossen, wodurch man rasch an die benötigten Informationen gelangen kann. Nicht erwarten darf der Benutzer eine umfassende Quellenkunde, dazu muss er den voluminösen Katalog der *Bibliotheca Hagiographica Latina* heranziehen. Bisweilen erlag Aigrain allerdings wohl der Versuchung, Vollständigkeit anzustreben, was dann zu Lasten eingehenderer Informationen gehen musste. Insgesamt gesehen kann man jedoch nur staunend seinen umfassenden Überblick über Quellen und Forschung registrieren.

Aigrains Ausgangspunkt ist seine Definition von Hagiographie: „L'hagiographie, c'est, d'après l'étymologie du mot, l'étude scientifique des saints, de leur histoire et de leur culte, une branche donc, spécialisée par son objet, des études historiques“ (7). Dementsprechend ist das Ziel seiner Studie: „c'est l'esquisse de ce que doit être

l'hagiographie en elle-même, c'est-à-dire la définition d'une technique, d'une méthode, avec l'histoire sommaire de la manière dont cette méthode a été mise en œuvre depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours" (ebd.).

Auf dieser Basis stellt der erste Abschnitt des dreiteiligen Werkes die Quellen der Hagiographie vor, differenziert in Kalendarien und Martyrologien (11–106) sowie dokumentarische und erzählende Quellen (107–192). In dieser formalen Quellenpräsentation werden alle Varianten des hagiographischen Materials behandelt, wobei Aigrain durchaus auch detaillierte Erörterungen vornimmt. Der ausführliche zweite Teil 'La critique hagiographique' führt in beachtlicher Klarheit in die wissenschaftlichen Arbeitsweisen ein (193–288). Hier macht sich Aigrains Stoffbeherrschung bezahlt, wenn er stets in enger Anlehnung an die Grundsätze der Quellenkritik kompetent die 'coordonnées hagiographiques' bestimmt (256ff.) und so dem Historiker den Zugang zur Interpretation erleichtert und ihn vor Fehldeutungen separat betrachteter Texte bewahrt. Der dritte Teil schließlich ist der Geschichte der Erforschung der Hagiographie seit dem 17. Jh. gewidmet (289–388), wobei das Kapitel über die Bollandisten und die *Acta Sanctorum* durch Aigrains besonderes Engagement hervorsticht. Die Materialpräsentation gerät hier allerdings wegen der Fülle zu weilen zur Aufzählung, und bedauerlich ist die zu geringe Berücksichtigung der deutschen Forschung, die in kümmerlichen acht Druckzeilen abgetan wird (385). Da die *Scriptores rerum Merovingicarum* der *Monumenta Germaniae historica* bis heute vorbildliche Quellenedition vorgelegt haben (unter anderem durch den großen Gelehrten Wilhelm Levison, dessen Name im Register auch noch falsch geschrieben wird, S. 521), ist das eine unverzeihliche Lässigkeit (372). Gleichwohl ist

dieser forschungsgeschichtliche Abschnitt, der natürlich nur bis zur ersten Hälfte des 20. Jhs. reicht, zu begrüßen, zumal dergleichen in dem schmalen Band zur lateinischen Heiligenita von Dieter von der Nahmer (*Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994) fehlt.

Die Aktualisierung eines so dichten Werkes ist praktisch unmöglich, aber ebenso unmöglich wäre es, den Fortschritt der Forschung überhaupt nicht zu berücksichtigen. Die hier gewählte Lösung ist eine ergänzende Bibliographie, die für jeden mit der Hagiographie Beschäftigten eine wahre Fundgrube darstellt. Allerdings wird er sich erst in der Materialfülle zurecht finden müssen, denn der Aufbau dieser geradezu monumentalen Ergänzung (393–490) ist nicht besonders übersichtlich. Die Angaben folgen der Gliederung von Aigrain und sind zu den einzelnen Abschnitten, deren Seitenzahlen jeweils verzeichnet sind, im Block gesetzt. Godding hat sich sogar die Mühe gemacht, etwa zu einzelnen Viten exakte Verweise auf Lexika, Handbücher und Sammelwerke anzugeben. Hilfreich ist auch eine Liste von Sammelwerken und Kongressberichten (396–400; die Zeitschrift *Hagiographica* ist nicht berücksichtigt). Da es bei dieser Anlage leicht zu Mehrfachnennungen kommen kann, wird intern verwiesen und außerdem ein Register der Autoren angefügt (527–536). Natürlich wird es jedem Fachmann leicht fallen, zu seinem Spezialgebiet fehlende Arbeiten nachzutragen, aber das kann bei einer solchen Unternehmung eines Einzelnen gar nicht ausbleiben.

Zusammenfassend betrachtet stellt der Nachdruck des 'Aigrain' in Verbindung mit der ausführlichen Bibliographie ein unverzichtbares Hilfsmittel für die Erforschung hagiographischer Quellen dar.

Paderborn

Lutz E. v. Padberg

## Alte Kirche

Dassmann, Ernst: *Kirchengeschichte 1. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, (= Studienbücher Theologie 10; 2. Aufl.), Stuttgart (Kohlhammer) 2000, 272 S., kt., ISBN 3-17-016792-8.

Der 1991 zum erstenmal erschienene Band von Ernst Dassmann (= D.) kam im Jahr 2000 in zweiter Auflage heraus. Das Textcorpus blieb in seinem Umfang

erhalten (284 S.) und wurde, wo nötig, korrigiert und in bezug auf die Literaturangaben ergänzt. Das als Einführung in das frühe Christentum konzipierte Studienbuch will insbesondere Studienanfänger und interessierte Laien erreichen (5). – Der Bonner Patrologe und langjährige Leiter des F.J. Dölger-Instituts versteht sein Buch ausdrücklich als „theologische Abhandlung“; er sieht sich als Anwalt einer „theologisch verstandene(n)

Kirchengeschichte", die auch über den Glauben Auskunft zu geben hat (5). Entsprechend dieser Sicht liegt das Datum, bei dem die kirchengeschichtliche Rekonstruktion einsetzt, im Ostergeschehen (18f., Ostern als historisches Ereignis). Das reflektierende Einbeziehen der neutestamentlichen Texte, so dass die historischen Ereignisse und lebendiger Glaube, der sich auf die Bibel als Offenbarung Gottes bezieht, miteinander ins Gespräch kommen, gehört zu den charakteristischen Merkmalen dieser kirchengeschichtlichen Darstellung. Im Verlauf der Ausführungen hergestellte Bezüge zur Gegenwart, insbesondere zu Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, ergeben auch für nicht katholische Leser (wie die Rezensentin) erhöhlende Einblicke (69f., 113, 126, 218, 234).

Folgen die ersten drei Kapitel einem chronologischen Verlauf (Anfänge; Heidenmission; Lösung der Kirche von der Synagoge), so bündeln die folgenden sechs die Entwicklung der christlichen Gemeinden unter thematischen Perspektiven (Religiöse Umwelt; Äußere Widerstände; Innere Gefährdungen; Theologische Klärungen; Gottesdienst und Leben; Mission und Ausbreitung). Die Frage nach den Triebkräften der Mission, die Frage danach, wie aus einer sich aus dem Judentum heraus entwickelnden unbedeutenden Minderheit bis zum Ende des 3. Jhs eine Größe werden konnte, die aufgrund ihrer Anziehungskraft gesellschaftlich und politisch zunehmend an Bedeutung gewann, bildet so etwas wie eine Klammer, die die ersten und letzten Kapitel miteinander verbindet. Besonders hervorzuheben erscheinen mir D.s Erläuterungen zur Verankerung der heidnisch-antiken Religiosität im Ablauf des alltäglichen Lebens von „Haus und Gesellschaft“ (83ff.). Hierbei wird gut vorstellbar, welch konkreten Herausforderungen das frühe Christentum zu begegnen hatte. Einen ähnlich plastischen Einblick in die realen Lebensumstände spätantiker Christinnen und Christen vermittelt der Abschnitt über „Christliche Lebensgestaltung“ (227ff.), in dem Ergebnisse der sozialgeschichtlichen Forschung aussagekräftig zum Tragen kommen. Das umfangreichste Kapitel „Theologische Klärungen“ (151ff.) subsumiert unter dieser Überschrift die klassischen dogmatisch-theologischen Auseinandersetzungen über Gotteslehre und Christologie, Entwicklung der Ämter, das Verhältnis von Schrift und Tradition sowie den Problemkreis von Buße und Sündenvergebung. Im Abschnitt, der die Herausbildung der kirchlichen Ämter verfolgt, werden auch

„Frauen im kirchlichen Dienst“ berücksichtigt (172ff.). Seine Einschätzung zur Rolle der Frauen im frühen Christentum fasst D. mit folgenden Worten zusammen: „Negative Urteile über die Wertschätzung der Frau in frühchristlicher Zeit ergeben sich nicht, wenn man beurteilt, was die frühe Kirche für die Frauen getan hat, sondern was sie angeblich unterlassen hat“ (255).

Die mit Hinweisen auf archäologische Zeugnisse und mit Quellentexten umsichtig ausgestattete Einführung in die Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte vermag interessierten Leserinnen und Lesern einen lebendigen Einblick sowohl in das Wachsen und Werden der Kirche als auch in die Werkstatt des Historikers zu vermitteln. D. erläutert die Schwierigkeit, mit z.T. nur minimalem Quellenmaterial zurechtzukommen; er informiert über Forschungskontroversen und argumentiert dabei für die von ihm eingenommenen Positionen (118, 128, 132, 135f., 166). Diese grundsätzliche Dialogbereitschaft scheint jedoch nicht für den von der römischen Kirche erhobenen Primatsanspruch zu gelten. Der historische Bogen, den D. schlägt, endet in seinem letzten Satz beim Vorrang Roms (267). Wenn man die in diesem symbolträchtigen Schluß zusammen laufenden Linien zurückverfolgt, dann stellt sich der Eindruck ein, der einer nicht römisch-katholischen Leserschaft Beschwer bereitet. Im Kontext der Beschreibung vom Zustandekommen der Synoden als Instrument der Kirchenleitung heißt es (180f.): „Trotz möglichen Missbrauchs, der erst in nachkonstantinischer Zeit zum Problem wurde, war das Zusammenwachsen der Gemeinden zu größeren organisatorischen Verbänden, das über die Provinzsynoden zu immer weiträumigeren Gebilden, zu Patriarchaten, ökumenischen Konzilien und im Westen zum römischen Papsttum führte, folgerichtiger Ausdruck der geistig-theologischen Überzeugung von der Kirche als universaler Gemeinschaft der Gläubigen.“ Sein Kirchenverständnis deklariert der Vf. mit folgenden Worten: „Nur wenn man die Kirche als eine von Gott geöffnete Wirklichkeit betrachtet, in der historische Prozesse nicht einfach beliebig ablaufen, lässt sich die Entwicklung, die zur Ausbildung rechtlich verfasster Ämter geführt hat, als ein nicht nur von der geschichtlichen Notwendigkeit geforderter, sondern auch vom Heiligen Geist geleiteter Prozess begreifen, der die apostolischen Ansätze entfaltet, die im Wesen der Kirche selbst geschlossen liegen“ (166). Im Grunde kündigt sich dieser ekklesiologische Deu-

tungsansatz bereits in den von D. an den Beginn seiner Darstellung plazierten Reflexionen über das Ostergeschehen an. Der Ursprung der Kirche liegt in „der kirchenstiftenden Absicht Jesu, die wiederum mit der Interpretation der Osterverkündigung zusammenhängt“ (19). – D. s Kirchengeschichte I repräsentiert eine insgesamt differenzierte Einführung, bei der stellenweise ein deutliches konfessionelles und positionelles Profil zu Tage tritt.

Hamburg

Ruth Albrecht

*Runia, David T.: Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1987–1996. With Addenda for 1937–1986 (with the assistance of H. M. Keizer and in collaboration with The International Philo Bibliography Project (Supplement to Vigiliae Christianae 57), Leiden-Boston-Köln (Brill) 2000, XXII, 412 S., geb., ISBN 90-04-11682-6.*

Bereits in seiner Dissertation von 1983, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, hatte R. einen erschöpfenden Überblick über die Philo-Forschung, die Literatur, ihre Dissens und Probleme gegeben und die Trends benannt. Daraus ist weiteres erwachsen, wie das *The Studia Philonica Annual* und das umfangreiche bibliographische Werk, von dem jetzt der zweite Band vorliegt. Der erste Band von 1988, 2. Aufl. 1992, hatte es sich zum Ziel gesetzt, die Literatur der letzten 50 Jahre zu sammeln. Der 2. Band bietet insofern eine Neuerung, als den einzelnen Titeln durch einen Kreis von 14 Mitarbeitern kritische Referate angefügt sind, was einen riesigen Arbeitsaufwand bedeutet. Berücksichtigt ist auch alle Literatur, in der Philo vorkommt, weiterhin auch elektronische Medien u. a. In einem 1. Teil sind Bibliographien, Editionen, Übersetzungen, Kommentare u. ä. aufgelistet, der wesentlich umfangreichere 2. Teil bietet die kritischen Studien. Die Auflistung geschieht zumeist nach Erscheinungsjahren und innerhalb dieser alphabetisch. Die Ordnung ist also wesentlich formal, nicht sachlich. Insgesamt sind (mit den Nachträgen) über 1130 Items zusammengekommen. Eine Reihe von Registern erschließt den Inhalt.

Natürlich stellt sich die Frage, wie ein solches Buch zu benutzen ist. Wer Informationen über eine Publikation oder über Arbeiten eines Autors sucht, wird diese schnell finden: Er hat ein hervorragendes Nachschlagewerk zur Hand. Schwieriger ist es, sachlich Relevantes herauszufinden. Der umfassende Charakter birgt natürlich auch die Gefahr, daß Wichtiges im *mare*

*magnum* der Bezugnahmen in anderen Zusammenhängen, wobei oft genug nur bekannte Handbuchweisheiten über Philo referiert werden, untergeht. Hier findet der Benutzer Hilfe im Register der Philo-Passagen, dem der griechischen Begriffe, vor allem aber im sehr detailliert erarbeiteten *Index of subjects* (376–408).

Immer wiederkehrende Themen und Probleme sind wie eh und je die Art der Synthese von Judentum und griechischer Philosophie (vor allem Platon und die Stoa), das Verhältnis zum jüdischen, bes. rabbinischen, Umfeld, die Wirkung auf die Kirchenväter, die Handhabung exegesischer Methoden, bes. der Allegorie. Eher zeitbedingt sind die feministischen und sexualen Fragestellungen. – S. 94 lies πολιτικός.

Greifswald

Hans Georg Thümmel

*Hägg, Tomas / Rousseau, Philip (Hgg.): Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity. with the assistance of Christian Högel (= The Transformation of the Classical Heritage 31), Berkeley (University of California Press) 2000, XII, 288 S., geb., ISBN 0-520-22388-8.*

Wie kann man das Überschreiten von Grenzen zwischen zwei Kategorien beschreiben, wenn im selben Atemzug die gegenseitige Interaktion so intensiv gedacht wird, dass beide zu Momenten einer einzigen Bewegung und literarischen Gestaltung werden? Die Herausgeber Hägg und Rousseau wagen in der lesenswerten Einleitung zu ihrem ausgewählten Beispiele behandelnden Symposiumsband (Bergen 28.–31.8. 1996) aus dem trendy klingenden Forschungsprojekt „Rhetoric and the Translation of Culture“ die Quadratur des Kreises. Sie versuchen, spätantike Biographie und Panegyrik in Abgrenzung zueinander zu definieren und zu qualifizieren. Biographie – das breitere Konzept, das auch Panegyrik umfasst. Ein Fragezeichen der Autoren („It is arguable that ...“, 2) relativiert in der Eröffnung diese Überlegung. Das Setting für die Panegyrik sei „life“, während der Biograph sich vor der Leserschaft hinter seinem Text verstecken könne; ein „we are to believe“ entzieht auch diese Gegenüberstellung nicht jedem Zweifel (3). Biographie sei sowenig wie Panegyrik notwendig chronologisch ausgerichtet, beides könne aber chronologische Passagen von Viten beinhalten (5). Vielleicht sei es die größere Freiheit, die den Biographen gegenüber dem Panegyriker auszeichne, vielleicht eben („may“, 6). Überdies ver-

mag der Biograph seinem Helden Worte in den Mund zu legen, was von dem Panegyriker nicht geteilt werde, „at least on that scale“ lautet die Einschränkung (8). Und während die Biographie sich unter christlichem Einfluss in die Autobiographie auflöse, blähe sich die Panegyrik in die Selbstbeweihräucherung auf (10). Doch worin besteht der Unterschied, wenn der Panegyriker notwendigerweise als Lobredner von Gott und der Welt mehr sich selbst und seinen gnadengeschenkten Ruhm im Auge hat als sein Redethema? Aus Biographie wird Hagiographie und mit der Hagiographie steigert sich das Knäuel zwischen Panegyrik und Biographie zum unentwirrbaren Faden ohne Ariadne: „Matters are complicated by the fact that, from the outset, biography and panegyric were interwoven“ (15). Was wäre Wissenschaft, wenn es ihr nicht gerade darum ginge, das augenscheinlich Untrennbare nicht doch noch für den Geist zu unterscheiden? Freude machen Kreuzworträtsel erst, wenn die Lösungen nicht aufzugehen scheinen.

Die Beiträge der einzelnen meist bekannten Autorinnen und Autoren gruppieren sich vor allem um folgende drei Schwerpunkte: Porphyrius (G. Clark, M. J. Edwards), die *Vita Antonii* (A. Cameron, Ph. Rousseau, S. Rubenson) und Gregor von Nazianz (F.W. Norris, D. Konstans, J. Børtnes); gefolgt werden diese Ausführungen von einem Beitrag von R.J. Pennella über Themistius, von P. Cox Miller über Biographiesammlungen und von G. W. Bowersock über das syrische Leben des Rabula.

G. Clark vergleicht Porphyrius und Iamblich, wirft aber auch einen Blick auf die christliche Radikalisierung des asketischen philosophischen Ideals (46f.) und seine Neuausrichtung „in concern for less privileged human beings“ (47). M.J. Edwards sieht in Porphyrius' Plotin nicht nur einen paganen Heiligen, sondern einen paganen Christus. Hier hätte er die These noch zuspitzen können, denn es gibt Hinweise darauf, dass Porphyrius seinen Protagonisten als Anti-Christus stilisiert. Wenn Porphyrius etwa herausstellt, dass Plotin zwar die Geburtstage des Sokrates und Plato gefeiert habe, nicht aber den eigenen, hingegen der Tod als das Erlösungsmittel des wahren Philosophen zu preisen sei, so wusste er sich sicher einig mit den Christen, was die zweite These betraf, während er die Diesseitsorientierung des Inkarnierten mit Plotin kontrastierte. Edwards spielt gar mit dem Gedanken, ob Porphyrius' Plotinbiographie nicht ein paganner Beitrag zur Evangelienliteratur darstellt (66–69). Dieser Gedanke

spricht für W. Kinzigs jüngst aufgestellte These von Porphyrius Christianus (W. Kinzig, War der Neuplatoniker Porphyrius ursprünglich Christ? In: M. Baumbach/H. Köhler/A.M. Ritter [Hgg.], Mousopolos Stephanos. Festschrift für Herwig Görögmanns, Heidelberg 1998, 320–332.). Hieraus gar einen, wie A. Cameron andernorts einmal ausführte, „war of biography“ zwischen Christen und Neuplatonikern abzuleiten (vgl. 222), scheint mir überzogen und der älteren, nicht genügend kritischen Lesart christlicher und neuplatonischer Apologetik verpflichtet zu sein, die das Verhältnis zwischen Christen und Nichtchristen in martialischen Tönen beschreibt; gerade weil das Verhältnis Christen-Nichtchristen zumeist eher banal war und sich Banalität für apologetische Zwecke wenig eignet, musste es reisserisch aufgemacht verkauft werden, zumal die Abnehmer in der Regel Insider waren (Anders P. Cox Miller in ihrem Beitrag, S. 222.227).

A. Cameron liest die *Vita Constantini* im Vergleich zur *Vita Antonii* und begreift sie als die Lebensbeschreibung eines „holy man, with the difference, of course, that this holy man is also an emperor“ (82). Dabei wird zugestanden, dass Eusebius nicht zwischen Panegyrik und Biographie unterscheiden lässt. Kann man die Vita dennoch als historische Quelle betrachten? Mit Hinweis auf den hermeneutischen Wechsel von „Quelle“ zu „Text“ stellt Cameron nicht nur diese Frage bloß, sie insinuiert damit auch, dass für den Historiker die panegyrische Biographie aussagekräftiger ist als eine vermeintlich von der Panegyrik absetzbare historiographische Vita. In den Beiträgen von Ph. Rousseau und S. Rubenson steht die in der *Vita Antonii* gezeichnete Figur des Heroen als Meister und Lehrer im Mittelpunkt. Er erscheint mehr als ein Lehrmeister, denn als Lesemeister. Sowohl in der Vita wie in den Briefen des Antonius begegnet etwa wiederholt die Auffassung, dass alles an der Intellekt bestimmten Seele hänge, da diese als eine schöne und vollkommene Seele geschaffen worden sei. Nicht die Bücher, nicht einmal die Schrift selbst böten die Gewähr, die die eigene Seele für den Weg zur Vollkommenheit darstellt (117). In dieser Zurückweisung von Buchweisheit und klassischer Bildung unterscheidet sich die *Vita Antonii* von den Viten des Hieronymus und Gregor von Nyssa (133). Leider wird diese spannende Gegenüberstellung in dem stark deskriptiven Beitrag von Rubenson nicht weiter ausgeführt. Dafür findet sich eine gewisse Fortführung des Gesprächs bei F.W. Norris über Gregor von Nazianz. Unterschwellig

verrät Gregors Leichenrede auf Basilius, dass über allem Lob des Verstorbenen die von Gregor unternommene Aufgabe der Vermittlung von klassischer Kultur und Christentum von ihm gelungener in Angriff genommen wurde als von Basilius (155). Dieses inhärente und subtext angelegte Selbstdlob wird deutlicher in dem von D. Konstans herangezogenen Gedicht Gregors *De vita sua*, auch wenn Basilius augenscheinlich als der geistliche Lehrer und Meister geschildert wird (192). Hier wie dort wird die Selbstpositionierung und Selbststilisierung des Rhetors aus der inhaltlichen Verbundenheit und Freundschaft zwischen diesem und dem Verstorbenen erklärt (175–177). Wie wenig außergewöhnlich ein solches Selbstmarketing für einen Rhetor dieser Zeit war, erörtert R.J. Penella mit Blick auf Themistius (195–201; vgl. 214). Dass das Bild eines syrisch-semitischen Kulturaumes, der vom Bereich des Hellenismus abgegrenzt ist, nicht standhält, verdeutlicht G.W. Bowersock. Auch die Vita des Konvertiten Rabbula ist keinem anderen Biographiekonzept verpflichtet als dem des spätantik hellenistischen. Wie griechische Biographietraditionen aus der Malerei und Skulptur Parallelen entnahmen, so auch hier: Das Bild, das die Vita von Rabbula zeichnet, ist poetisch zu verstehen. Dass Bowersock die Vita (vermutlich wegen der gezeichneten „realistischen Landschaft“, 269) nicht als Panegyrik betrachten und hingegen der Hagiographie zuturnen will (258), leuchtet angesehen der zuvor von anderen festgestellten Überschneidungen der „verschiedenen Gattungen“ nicht ein. Viele Felder des Rätsels sind noch zu füllen, einige hilfreiche Buchstaben liefert der vorliegende Band.

Birmingham

Markus Vinzent

Gantz, Ulrike: *Gregor von Nyssa, Oratio consolatoria in Pulcheriam (= Chrésis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Bd. VI)*. Basel (Schwabe & Co AG) 1999, 315 S., geb., ISBN 3-7965-1101-5.

Das Ziel wissenschaftlicher Ausbildung ist, dass Schülerinnen und Schüler über Lehrende hinauswachsen. Im vorliegenden Band hat die Vf.in die durch ihren Lehrer Christian Gnilka begründete und mit den ersten beiden Bänden ideologisch höchst problematisch eröffnete Reihe Chrésis (vgl. dazu meine Rezension von Bd. 2 in ZKG 106 [1995] 133–137) in der Übersetzung des Textes und in weiten Tei-

len des Kommentars, der paganes und frühchristliches Material aufarbeitet, auf wissenschaftliches Niveau geführt. Doch auch sie kämpft als klassische Philologin mit Theologumen von einem anachronistisch dogmatisch-fixierten Blick aus, um Gregors von Nyssa Umgang mit dem antiken Gedankengut als reinigende Chrésis zu stilisieren. Auch wenn sich die Behandlung vorchristlicher Traditionen durch die Kirchenväter mit dem Schlagwort „reinigende Chrésis“ bisweilen korrekt beschreiben lässt (etwa in der Bestimmung der Seelenkrankheit, die durch einen Christen mit dem Sündenbegriff kontaminiert wird, 77; das Befolgen des Willens Gottes im Unterschied zum stoischen Übereinstimmen mit dem Logos und den Naturgesetzen, 78), finden sich bei der Vf.in Beispiele, die a) stillschweigend übergangen, b) überzeichnet und c) ungerechtfertigterweise umgedeutet werden.

a) Die Vf.in legt großen Wert auf den typisch christlichen biblischen Sprachgebrauch, verschweigt aber, dass auch jüdische Autoren wie etwa Philo sich z.T. derselben Sprache und Motive bedienen (von denen Christen wie Gregor nicht selten sogar abhängig sind).

b) Sie gesteht etwa zu, dass Gregors Lob der Philanthropie bereits eine bedeutende Rolle in der paganen Kaiserpanegyrik hatte. Doch die Vf.in meint bei Gregor „eine neue, tiefere Bedeutung“ derselben im christlichen Gebrauch zu entdecken u. a. aus der Tatsache, dass Gregor auf Mt 25,40 als Stütze verweist. Sie schließt: „Damit wird deutlich, wie grundlegend das Christentum die traditionelle Auffassung vom Kaiser, der kraft seiner Tugenden die Welt regiert, umgeformt hat“ (117). Rez. würde vorsichtiger urteilen: Zweifellos hat das Christentum mit dem Hinweis auf „Arme, Witwen und Waisen“ einen bedeutenden Fokus gebracht, den es in dieser herausragenden Bedeutung früher nicht gab. Doch die Armenorientierung des Christentums zu nennen, ohne auf die sozialen Leistungen vorchristlicher Kaiser und deren Hochschätzung in der Gesellschaft zu sprechen zu kommen (und ohne Hinweis auf die jüdische Zedaka zu geben), um dadurch das Christentum mit dem Heidentum zu kontrastieren, ist Schwarz-Weiß-Malerei.

c) Wenn Gregor im Unterschied zu anderen Kirchenvätern das Lob der edlen Herkunft der Pulcheria nicht verschweigt, so kann ich seine christliche Umformung dieses Topos, die „ganz andere Tiefe“ und den „neuen Sinn“ (111) desselben bei Gregor nicht auf Anhieb erkennen. Alleine dadurch, dass der *optimus princeps*

nun „durch andere, christliche Tugenden hervorsticht“ (111), die in der „Frömmigkeit“ gipfeln, welche „vor allem in der Bekämpfung des Götzen Dienstes und des Arianismus“ sich zeigt, scheint mir aus der christlichen Positionierung Gregors her zwar evident, mag auch den heidnischen vom christlichen Rhetor unterscheiden, leuchtet mir aber als Qualitätsurteil nicht ein.

Was bleibt überhaupt am Ende vom modernen Extrahieren einer „Methode“, wenn, wie die Vf inzugeben muss, „die Variabilität der Chrēsis“ so groß ist, dass „die Antwort auf die Frage, ob der Gebrauch einer Sache durch den Christen ratsam ist, je nach Ort, Zeit und Umständen ganz verschieden ausfallen“ könnte (7726). Wenn es lediglich darum geht, daß Christen ältere Topoi und Gedankenmodelle in christliche Termi ni gießen, antikes Gedankengut mit biblischen Belegen rechtfertigen und gegenüber einer freien, sich oft widersprechenden Meinungsvielfalt verschiedener philosophischer Schulen und Richtungen allmählich in ein dogmatisches Gebäude umbilden, wäre das in der Verkürzung zu banal, um es eine bestimmte Methode zu nennen. Außerdem kann man im Christentum nicht von der Errichtung *eines* Gebäudes, sondern vielmehr von einem Wuchs ganzer Straßenzüge, Städte und Landschaften sprechen. Chrēsis, wenn sie denn je eine den frühen Christen (bewußte/unbewußte?) „Methode“ gewesen war, ist sehr viel komplexer zu bestimmen als auf einem schwarz-weißen Hintergrund, der Heidentum und Christentum aus einem neuzeitlichen Konzept des „auf Dauer die Billigung der Kirche gefunden(en)“ Systemgebäudes zeichnet (284). Zwar lässt sich die Position einnehmen, Philologie und (theologie-)historische Forschung müsse „die Grundsätze des sich entfaltenden christlichen Lehrgebäudes ... als höchstes Kriterium bei der Bewertung des ‚rechten Glaubens‘ heran(ziehen)“ (284), doch fällt ein solcher Ansatz außerhalb der Bewertung einer wissenschaftlich-diskursiven Rezension und stellt sich selbst in den Rahmen denominationalistisch-normativer Meinungsäußerungen. Wie schwer es eine solche Position im Umgang mit der Apokatastasislehre des Normbischofs Gregor von Nyssa hat, zeigen die beiden letzten Seiten der vorliegenden Arbeit.

Bis auf einige Akzentfehler ist die Arbeit formal weithin makellos. In der parallel zu Spiras Text (GNO 9,461–472) gegebenen gut lesbaren Übersetzung sind mir lediglich zwei unglückliche Übertragungen ins Auge gestochen (*ἀνάλυσις* übersetzt mit „Rückkehr“ statt mit „Auflösung“ – als

Gegensatz zum Werden/Entstehen des Menschen –, 470,32; und kurz darauf τὸ συμφέρον mit „das Nützliche“ statt „das Entsprechende“, 471,4).

Birmingham

Markus Vinzent

*Duval, Yvette: Chrétiens d’Afrique à l’aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution, Paris (Institut d’Études Augustiniennes) 2000, 524 S., 11 Fig., ISBN 2-85121-181-1.*

Der Titel dieses neuen Buches aus der Feder der bekannten französischen Althistorikerin, die neben vieler anderem durch ihr großes zweibändiges Werk über die Kultplätze der Märtyrer in Afrika vom 4. bis zum 7. Jh. bekannt geworden ist (Rom 1987), könnte zunächst den Eindruck erwecken, also ob man es allgemein mit der diokletianischen Christenverfolgung im römischen Nordafrika zu tun habe. Aber bereits der Untertitel kündigt die Einschränkung an, über die man in der Einführung kurz und präzis unterrichtet wird. Es handelt sich um eine Neuinterpretation („relecture“) zweier zeitgeschichtlicher Texte, die im Codex Parisinus n. 1711 (zurückgehend auf eine Handschrift der Abtei von Cormery, 8/9. Jh.) überliefert sind: Es sind dies einmal die *Gesta apud Zenophilum*, welche die Prozeßakten gegen den wegen *traditio* angeklagten Bischof Silvanus von Cirta/Constantine vom Jahr 320 enthalten, zum andern die *acta purgationis Felicis*, der Bericht über die Untersuchung gegen den wegen des gleichen Vergehens beschuldigten Bischof Felix von Abthugni. Die erneute eingehende Behandlung dieser Texte begründet die Autorin u.a. mit einer exzellenten Photokopie der Handschrift, die ihr zur Verfügung gestellt wurde und dem Buch am Ende beigegeben ist. Da die beiden Zeugnisse, die eine Fülle allgemein wichtiger Auskünfte nicht nur über die damalige Verfolgung, sondern auch über das Leben von Christengemeinden bieten, in dieser Ausführlichkeit und unabhängig von späteren Quellen (Optatus, Augustinus) noch nicht behandelt wurden, ist eine erneute Beschäftigung sehr wohl gerechtfertigt.

Der erste Abschnitt über die *Gesta* vor dem Gericht des consularis Numidiae Zenophilus beginnt mit einer formalen Klärung über Ort (Cirta und nicht Timgad, wie einst P. Monceau vorschlug) und Personen (Zenophilus, den agilen donatistischen Ankläger Nundinarius, den exceptor Sextus und weitere Namen, aufgrund

deren die Vf.in sogar Änderungen in der nordafrikanischen Prosopographie für notwendig hält), so daß hier, wie sie es ausdrückt, ein ganzes Tableau der Kirche von Cirta und ihrer Kleriker zwischen 303 und 320 aufgrund der mündlichen Zeugen geboten werde. Die kurze Zusammenfassung über die Verfolgung von 303 zeigt, daß der damals zum Bischof von Cirta gewählte, aber nun vor Gericht stehende Silvanus sein Vergehen – Auslieferung eines wertvollen Leuchters und eines für die Liturgie verwendeten Behälters – keineswegs leugnet, aber angesichts der dadurch möglichen Rettung der Gemeinde vor weiteren repressiven Maßnahmen herunterspielt. Außerdem, so die Vf.in, werde hier deutlich, daß es danach keine weitere Durchsuchung christlicher Plätze mehr gegeben habe. Was die Wahl des Silvanus betrifft, so entscheidet sich D. für das Jahr 305 (nach einem Vorschlag Augustins) und nicht für ein späteres Datum, etwa 308, wie etwa B. Kriegbaum meinte, der dieses Ereignis von der Veröffentlichung des Toleranzedikts von Maxentius in Cirta abhängig machen wollte (Kirche der Traditionen oder Kirche der Märtyrer, Innsbruck 1986, 86). Die Wahl habe in der großen Stadtkirche stattgefunden, was man aus der Angabe *casa maior* ablesen könne, außerdem sei S. zwar der Kandidat der einfachen Leute gewesen, aber keineswegs nur von diesen gewählt worden, da der Ankläger von dem vagen Hinweis auf einige *seniores* abgesehen, die für Donatus stimmten, keine weiteren Namen anführen kann. Ähnlich urteilt übrigens bereits T.D. Barnes (Constantine and Eusebius, Cambridge/Mass. 1981, 23ff.). Daher könnte aus dieser Wahl kein sozialer Gegensatz zwischen den Anhängern der beiden Bewerber konstruiert werden, wie man es in der neueren Forschung häufig zu tun pflegt (vgl. z. B. W. H. C. Frend: The Donatist Church, Oxford 1972, 11f.). Die breiten Ausführungen über den nunmehr schon zwanzig Jahre dauernden Episkopat des Silvanus schließen mit der Bemerkung, daß man jenem „einzigartigen Zeugnis“ mit Verwunderung entnehmen könne, wie dieser *traditor* trotz seiner Schuld von einer Mehrheit der Gemeindeangehörigen und der benachbarten Bischöfe gewählt wurde, aber andererseits Erstaunen angebracht sei über das harte und lieblose Verhalten der Donatisten, die ihre Gegner noch nach langer Zeit denunzierten, allen voran Nundinarius, der sogar von Silvanus zum Diakon geweiht worden war (wohl aus einem gewissen Entgegenkommen heraus) und nun im Jahr 320 als Ankläger auftrat, ausgestattet

mit einem *libellus*, der die Anschuldigungen gegen den eigenen Bischof enthielt und von ihm öffentlich verbreitet wurde. Wenn der Statthalter einen Prozeß anstrengte, trotz des kaiserlichen Verbots, solche Schriftstücke über kirchliche Auseinandersetzungen anzunehmen, so wegen der Gewandtheit des Diakons, der einen persönlichen Angriff seines Bischofs auf ihn zum Vorwand genommen habe. Da man aus Augustinus erfahre, daß Silvanus durch den Spruch des Richters in die Verbannung gehen mußte, passe dies gut zusammen mit dem Toleranzedikt des Kaisers für die Donatisten vom 8. Mai 321. Die Gesta seien, so heißt es zusammenfassend, trotz allem ein sprechendes Zeugnis dafür, daß man von donatistischer Seite rigoros gegen die Laschheit und Kompromißbereitschaft der „Orthodoxen“ vorgegangen sei. In der modernen Forschung könne man aber noch immer eine gewisse Parteilichkeit theologisch engagierter Gelehrter erkennen, die sich schwer tun mit der Anerkennung einer zu Recht erfolgten Verurteilung des Silvanus (zumal er in der Legende sogar als Bekener hochstilisiert wird), obwohl doch der Richter, der im Namen Konstantins entschied, selbst noch Heide war.

Der zweite nicht minder ausführliche Abschnitt beschäftigt sich mit der Kirche von Abthugni (in der Africa Proconsularis) nach den Akten des Prozesses gegen den ebenfalls als *traditor* beschuldigten Felix, der dort Bischof war, aber sich bei der Auslieferung der Bücher gar nicht in der Stadt aufhielt. Zunächst bemüht sich die Vf.in um den authentischen Text, der auch als Appendix II bei Optatus von Mileve erhalten ist und einleitend in seiner vollen Länge abgedruckt wird (mit einigen Verbesserungen gegenüber Ziwsa). Dabei stellt sich heraus, daß jede der beiden Überlieferungen trotz ihrer gegenteiligen Verwendung abhängig ist vom Aktenmaterial und so die ursprüngliche Fassung noch greifbar wird. In diesem Prozeß geht es bekanntlich darum, daß der donatistische Ankläger Ingentius, ein Ratschreiber aus Abthugni und Freund des von Felix (wegen Simonie) abgesetzten Bischofs Maurus, in der Stadt belastendes Material gegen Felix sammelte (wegen angeblicher Auslieferung von Büchern). Mangels klarer Beweise fügt er seiner Anklageschrift einen von dem ehemaligen Duumvir Alfius Caecilianus geschriebenen Brief hinzu, den er durch einen belastenden Nachtrag in übler Weise fälschte (Felix sei bei der *traditio* ganz sicher in der Stadt gewesen). Auch wenn diese Fälschung rasch erkannt wurde, so ist doch für D. der Bericht des Caecilianus samt

Anhang ein weiteres wichtiges Dokument für die Verfolgungsmaßnahmen im einzelnen mit präzisen Angaben über Bücher und Mobiliar in den Kirchen (das man zunächst zu Lasten der Bücher schützen wollte), aber auch für die Kenntnis der komplexen sozialen Zusammenhänge in den einzelnen Gemeinden (Sympathie des Duumvir für die Christen, unparteiische Rolle des Advokaten Apronius und des Prokonsuls Aelianus) und schließlich für die Praktiken mancher Donatisten, die sich oft nur aus persönlichen Gründen zu solchen Attacken hinreißen ließen. Was die Gemeinde von Abthugni betrifft, so gab es dort wohl neben dem Bischof keinen weiteren Priester, aber insgesamt gute Beziehungen zwischen Christen und Heiden. In der Stadt habe es damals noch keine donatistische Gruppe gegeben, da die Angriffe von außen gesteuert wurden und Ingentius ein Werkzeug einflußreicher Donatisten von Karthago war, wo man Felix als Konsekranten des katholischen Bischofs Caecilianus, der mehrheitlich gegen Donat anerkannt wurde, treffen wollte.

Recht informativ gibt sich auch der dritte Abschnitt zu erkennen, welcher die materielle Ausstattung der afrikanischen Kirche zu Beginn des 4. Jh. zum Inhalt hat, wie sie erneut aus diesen zeitgenössischen Texten abgelesen werden kann. Die darin enthaltenen Angaben hält die Verf. für umso wichtiger, da man sowohl von literarischer wie archäologischer Seite immer die gleichen, wenig zahlreichen Kultplätze im Auge habe mit Untersuchungsergebnissen, welche eine längere Entwicklung dokumentierten, während hier punktuelle Einblicke über eine Kirche (samt Ausstattung) möglich seien. Das große Kapitel über die kirchlichen Plätze behandelt zunächst die beiden Ausdrücke für die Gotteshäuser, *casa maior* in Cirta und *ecclesia* in Abthugni, wo die Gläubigen zu ihren Gebetsgottesdiensten zusammenkommen. Die unterschiedlichen Bezeichnungen seien ein gutes Beispiel dafür, so wird gefolgert, daß der Name *basilica* erst nach dem Kirchenfrieden von 313 üblich geworden sei. Diese Entdeckung hält die Verf. auch deshalb für zutreffend, weil der Duumvir Caecilianus, der ihn gebraucht, noch Heide war. Was die Kirchenschätze angeht, Vasen, Leuchter, Bücher usw., so läßt die Feststellung aufhorchen, daß die Kirche von Cirta bereits im Jahr 303 damit gut ausgestattet gewesen sei, während archäologische Funde, die Ähnliches bezeugen, erheblich später anzusetzen seien. Schließlich fällt auch Licht auf die Bedeutung der sozialen und karitativen Rolle der Kirche, da nach den Ge-

sta im Jahre 320 dem Bischof von Cirta eine gewisse Geldsumme zur Verfügung stand, die für Arme, Alte und Kranke, aber auch für den Unterhalt der Kleriker ausgegeben wurde. Am Schluß geht es in einer eingehenden Interpretation um den nur einmal gebrauchten Begriff *area martyrum* (*gesta apud Zenoph.*, ed. Ziwsa p. 194 anläßlich der Wahl des Silvanus: *nam cives in area martyrum fuerunt inclusi*). Die Verf. erklärt seine Verwendung als Irrtum einer Kopistenübertragung (für *in casa maiore*), da er nirgendwo sonst, weder in einer literarischen noch in einer archäologischen Quelle, erscheine. Erdbestattungen der Christen in *area* habe es zwar seit dem 2. Jh. gegeben (vgl. Tert. Scap. 3,1), aber nicht institutionalisiert durch eine kirchliche Autorität, so daß die Bezeichnung nach dem Ende der Verfolgung hätte übernommen werden können.

Mit einem übersichtlichen Fazit, wo vor allem noch einmal die gewaltlose, in legalen Formen sich vollziehende Verfolgung der heidnischen Behörden gegen die Christen hervorgehoben wird (keine Gewalt gegen Personen, keine Verletzung privaten Eigentums) sowie mit einem doppelten Annex – neue Lesarten zu den Gesta apud Zenoph. und einem informativen Bildteil (Inchriften, Mosaiken, liturgische Geräte, Pläne) – endet das ebenso umfassende wie informative Buch, das wegen seines klaren, übersichtlichen Aufbaus und seines gefälligen Französisch zu einer erfreulichen Lektüre wird.

Wendelstein

Richard Klein

Mayeur, J.M./ Pietri, L./ Vauchez, A./ Venard, M.: *Histoire du Christianisme. Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, tome III, Desclée 1998, 1321 S., geb., ISBN 2-7189-0633-2.

Mit diesem Werk liegt nun auch der dritte Band einer umfassenden Kirchengeschichte vor, die, zum größten Teil bereits erschienen, auf 14 Bände geplant ist und das monumentale Werk von Fliecher-Martin ablösen soll. Achtzehn Gelehrte haben an dem Band mitgearbeitet, wobei darin oft von denselben Autoren Längsschnitte geboten werden, die in der Gliederung zerteilt wurden.

Der Band beginnt mit der Nachgeschichte von Ephesus 431. Was sich hier bis Chalkedon 451 und weit darüber hinaus abgespielt hat, haben Chr. Fraisse-Coué und P. Maraval detailliert und lesbar dargestellt. Allgemeinere Einschätzungen finden sich kaum, doch legen sich dem Leser anhand des gebotenen Materials

Schlußfolgerungen nahe. Das für uns schwer verständliche Ineinander von rücksichtlosem Machtkampf und Ringen um dogmatische Formeln findet eine vorurteilslose Darstellung. Wurde auch eine Veranstaltung (Ephesos 449) als „Räuber-synode“ gekennzeichnet, so unterscheidet sich doch der Stil der übrigen Aktivitäten kaum davon. Gelang es 449 Dioskur, zwei seiner vier Patriarchenkollegen (Konstantinopel und Antiochien) zu stürzen, während es bei dem dritten (Rom) beim Versuch blieb, so stürzte ihn seinerseits in Chalkedon 451 eine römische Überrumpungsaktion, eine nicht geplante Sitzung ohne Wissen der kaiserlichen Kommissare, aber mit vorwiegender Beteiligung „antiochenischer“ Bischöfe.

Neben den Scharen weiterer abgesetzter Bischöfe gibt es die große Zahl derjenigen, die an beiden Konzilien teilgenommen haben und alle Verurteilungen unterschrieben haben. Der Wandel scheint überhaupt nur dadurch möglich, daß Theodosios II., der das Ganze für eine östliche Angelegenheit ansah und Ephesos 449 für gültig erklärt hatte, starb, und sein Nachfolger Markian romfreudlich war. Der Rückbezug auf die alten sanktionierten Formeln half nicht weiter (... tout le monde en appelaient finalment aux mêmes textes, mais en les interprétaient différemment, 89). Die Nachgeschichte von Ephesos 431 stellt sich weniger als Lösung der Probleme, sondern eher als eine Folge von Kompromissen dar, die nie wirklich tragfähig waren, auch Chalkedon mit den vier gegensätzlichen Begriffen nicht. Nestorios wird verurteilt, weil er das Theotokos nicht anerkannte, Eutyches, weil er theopaschitisch gelehrt hatte. Aber der, der geboren wird, ist identisch mit dem, der leidet (dem irdischen Christus), sofern nicht überhaupt schon das Geborenwerden ein πάσχειν ist.

Auch die danach immer wieder aufgestellten Einigungsformeln wurden dann doch abgelehnt oder von jeder Partei in ihrem Sinne gedeutet, ganz abgesehen davon, daß sie die Zahl der Formeln, auf die man sich berufen konnte, vermehrten und noch mehr Verwirrung stifteten.

Dazu gehört auch der Tomus Leonis, geschrieben von einem wenig über die östliche Debatte informierten Papst zu einem Zeitpunkt, da auch das Konzil 449 noch nicht stattgefunden hatte (Rarement le fossé aura été si grand entre la réalité des enjeux dans la pars Orientis et les illusions du pape sur la situation, S. 51). Man fragt sich, ob der Tomus nicht gerade deswegen als rechtgläubig gelten konnte, weil er die scharfen Konsequenzen beider Seiten nicht zieht, sondern irgendwo in

der Mitte bleibt. Nachdem zunächst der Osten auf Rom überhaupt keine Rücksicht genommen hatte, wird der Tomus jedoch schließlich zu einem der Hauptbezugspunkte. Weithin ging es jedoch nicht mehr darum, Glaubensbekenntnisse abzulegen, sondern Verurteilungen zu unterschreiben.

Die ägyptischen Bischöfe, die sich vor der Konzilsversammlung auf den Boden warfen und baten, man möge doch Erbarmen mit ihnen haben, weil sie nicht nach Hause zurückkehren könnten oder getötet würden, wenn sie sich gegen ihren Erzbischof aussprächen, kennzeichnen die Situation ebenso, wie Juvenal v. Jerusalem, der vom Konzil abgesetzt worden war und sich durch seine Zustimmung die Rückkehr auf den Patriarchenstuhl erkauft hatte, aber in Palästina so feindlich empfangen wurde, daß er sich schnellstens nach Konstantinopel absetzte, um nicht wie der Bischof von Skythopolis getötet zu werden. Die syrischen Mönche, die nach der Absetzung des Patriarchen Flavian nach Antiochien geschickt wurden, um die Bevölkerung zu beruhigen, wurden von dieser in den Orontes geworfen. 453 verfügte der Kaiser die Vertreibung aller rebellischen Bischöfe und die Hinrichtung der Widerstrebenenden, und ähnliches ereignete sich in der Folgezeit immer wieder. Nicht zuletzt standen dahinter römische Forderungen, die Widerstrebenende zu eliminieren. Die Reihe der Aufstände, Morde, Verbannungen etc. etc. reißt nicht ab.

Die dogmatischen Formeln werden von den Autoren korrekt zitiert, doch wird kaum nach den theologischen Hintergründen gefragt. Gerade deswegen erhalten die Machtkämpfe einen solch gespenstischen Charakter. Fragt man nach Motiven der Frömmigkeit, die man auf allen Seiten doch am Werk sehen möchte, dann sind vielleicht zwei Grundpositionen zu unterscheiden. Die einen sahen in Christus als dem menschgewordenen Gott den Gegenstand ihrer Anbetung, wobei dies hinzukommen kann, daß die Annahme und Vergöttlichung der Menschheit durch den Logos Garantie und Schema eigener Erlösung ist. Bei den anderen herrschte ein Gottesbewußtsein vor, das wohl auch von griechischer Philosophie geprägt, aber doch verinnerlicht war, das sich Gott so erhaben vorstellte, daß er Mensch werden muß, um leiden zu können, weil es ein Widerspruch in sich wäre, daß Gott Veränderungen erleidet.

Wieweit allerdings die Volksmassen und die Mönchshaufen (und vielleicht auch manche Bischöfe), die sich im Streit lautstark engagierten, hier tiefere Einsich-

ten besaßen, bleibe dahingestellt. Wahrscheinlich spielen auch solche Irrationalitäten mit, wie sie Menschen sich für eine bestimmte Fußballmannschaft oder eine Zirkuspartei begeistern lassen, so wie ja in der Tat die Blauen als chalkodenisch, die Grünen als monophysitisch galten. Und viele unterschrieben nur aus Angst, ihren Bischofsstuhl zu verlieren (... que la majorité fut forcée de souscrire à une formule nettement dyophysite, 91 Anm. 36. Hervorhebung vom Autor). Es gab eine große Zahl von Bischöfen, die den Nestorios als zu Unrecht verurteilt ansah. Und so verwundert es auch insgesamt nicht, daß die ausgeschlossenen Nestorianer und Monophysiten in eigenen Kirchen weiterlebten.

Was auch nicht gesagt, aber aus den Materialien deutlich wird, ist die Herausbildung der Vorstellung vom „Ökumenischen Konzil“. Ephesos 449 wurde zunächst für gleichrangig mit Ephesos 431 gehalten, und es ging darum, den Glauben von Nikaia und Ephesos festzuhalten. In Chalkedon wird dann auch auf Konstantinopel 381 rekuriert.

Die Verhältnisse im Westen stellen J. Fontaine, L. Pietri, Y. Modéran und Cl. Sotinel dar.

Seltsam mutet es an, wenn nach der Schilderung von Massakern durch das Militär, von verbrannten Klöstern, mordenden und ermordeten Mönchen etc. im Osten nun plötzlich bei der Betrachtung der Germaneneinbrüche im Westen ein klassisches Schema von römischer Zivilisation auf der einen Seite und brutalen und perfiden Barbaren auf der anderen angewandt wird. Die römische Weltherberung, bei der gewiß nicht zimperlich verfahren wurde, als Ausbreitung von Romaniitas, die Invasionen anderer als Einbruch von Barbaries zu verstehen, ist zunächst ein ideologisches Schema, das noch stärker hätte hinterfragt werden müssen.

Dieses Schema ist weiterhin um den fragwürdigen konfessionellen Gegensatz Katholizismus – Arianismus bereichert. Wenn man einmal davon ausgeht, daß der eigentliche Areios eine Nachfolge in Aetios und Eunomios fand, daß es daneben einen linken Origenismus gab, der innerhalb einer Hypostasenlehre im Interesse des Monotheismus mehr oder weniger subordinationistisch dachte, daß davon noch einmal ein Homöortum zu unterscheiden ist, das die Einheit der Kirche mit einer weiten Formel zu erhalten suchte, wobei die letzteren beiden von Athanasios unsachgemäß als „Arianer“ bezeichnet wurden, dann bleiben die Fragen, in welchen Glaubensinhalten „ger-

manischer Arianismus“ besteht, wie er sich historisch herleiten läßt, und was Selbstverständnis und was feindliche Polemik ist (Tout ce que nous savons ... de la théologie de l’Église arienne vandale vient d’indications indirectes fournies par des polémistes catholiques, 263). Diese Fragen sind auch hier nicht beantwortet.

Die trinitarisch-christologischen Fragen des Ostens hatten im „Katholizismus“ des Westens wenig Widerhall gefunden (... la foi des populations gauloises peu accessibles aux subtilités de la théologie, S. 235). Bei den „Barbaren“ ist anscheinend noch weniger Sinn für Theologie zu erwarten. Immer wieder wird auf den glühenden Marien- und Märtyrerkult verwiesen, der aber nichts mit Christologie zu tun hat. Worin unterschieden sich also diese Kirchen, die sich gegenseitig ihre Überzeugung aufzudrängen und Proselyten zu machen versuchten? Ob sich diese Germanen je selbst als „Arianer“ bezeichnet haben, bleibt offen. Auch andere Fragen bleiben unbeantwortet (On ignore d’abord à quel moment précis eut lieu leur conversion, 263).

Am schlechtesten scheinen die Beziehungen zwischen „Arianern“ und „Katholiken“ in Nordafrika (aber auch dort vor allem in der Proconsularis), am besten in Italien gewesen zu sein. Selbst im gallischen Westgotenreich scheint die Toleranz vorgeherrscht zu haben, auch wenn L. Pietri bemüht ist, die „extrémités“ des „fanatisme des ariens“ (330) herauszustellen. Und so erscheint Chlodwigs Bildung einer fränkischen Großmacht durch militärische Unterwerfung der germanischen Nachbarstaaten geradezu als erfolgreicher Kreuzzug.

P. Maraval und Cl. Sotinel stellen auch das Zeitalter Justinians dar. Das Konzil 553 erscheint als reine Machtaktion Justiniens, als Versuch, die Einheit der Kirche in der Weise herzustellen, daß die Monophysiten zurückgewonnen werden. Papst Vigilius wird aus Rom entführt, er ist in Konstantinopel, aber weigert sich mit seinen Klerikern, am Konzil teilzunehmen. Daraufhin wird er aus den Diptychen gestrichen, und das Konzil findet ohne abendländische Beteiligung statt. Erst Monate später unterschreibt Vigilius unter größtem Druck halbherzig die Konzilsgebisse, und die Frage bleibt, inwiefern dieses Konzil überhaupt „ökumenisch“ war. Jedenfalls hat Justinian sein Ziel nicht erreicht, die Monophysiten wurden nicht zurückgewonnen, der Graben zu den „Nestorianern“ wurde größer, und in Italien gab es Schismen (C'est en Italie que le mouvement de refus des décisions du deuxième concile de Constantinople

est le plus organisé et le plus durable, 434).

Die Situation war so verfahren, daß keine Klärung möglich schien. Entweder man zog sich auf weite Formulierungen zurück, die keine Seite zufrieden stellten, oder entschied sich für eine der Parteien und versuchte, die andere mit aller Härte staatlicher Machtmittel zu unterdrücken.

Der einzige vielleicht tragfähige Ansatz war die nur begriffliche Unterscheidung der NATUREN (évé θεωρία 466, 473). Sie konnte sowohl dem Glaubenssatz Rechnung tragen, daß Gott, weil er prinzipiell leidensunfähig ist, Mensch werden mußte, um für die Menschheit leiden zu können, wie auch die personale Einheit Jesu Christi sichern, die unglaublichwürdig wird, wenn dieselbe sich einmal als Gott, einmal als Mensch betätigt. Aber für solche Lösungen waren die Fronten längst zu sehr verhärtet.

Unter der Hand entsteht im Reich eine monophysitische Kirche mit eigener Hierarchie, wobei freilich auch dieses Kirche immer neue Spaltungen erfährt.

Tiefe und fundierte Einblicke in die Organisation und das geistliche Leben der Kirche gibt B. Flusin. Die Kirchenstruktur zeichnet er von der Ortsgemeinde bis zu den Patriarchien, wobei das System der „Pentarchie“ wohl kaum wirklich existiert hat (Le système des cinq patriarchats, s'il a jamais existé, n'a pas encore trouvé son plein développement, 511f., zum 28. Kanon von Chalkedon) und Zypern und Illyricum ohnehin außerhalb des Patriarchatssystems standen.

Das Mönchtum ist sowohl in seiner Aufsässigkeit gegen kirchliche Obrigkeit wie in seinen geistlichen Idealen geschildert. Der Kampf für das, was die Mönche als reine Lehre ansahen, konnte kriegerische Formen annehmen. So fallen tausend chalkedonensische Mönche auf einer Pilgerfahrt zum Symeonheiligtum in einen monophysitischen Hinterhalt und dreihundert verlieren ihr Leben (579). Koinobitisches und anachoretisches Ideal halten sich die Waage, auch beim Besiedeln der Wüste Palästinas (Theodosios der Koinobiarch und Sabas, der Archimandrit der Anachoreten). Die Verbindung der (bes. dörflichen) Bevölkerung zu den Mönchen, die als gebildet hervorragten und die als geistliche Autoritäten galten, hat viel zur Kirchentrennung beigetragen. Der monophysitische Klerus wurde aus den Klöstern aufgebaut. Andererseits waren es Mönche, die letztlich im Orient Chalkedon zum Durchbruch verhalfen. Allgemein fand sich große Vielfalt, die besonders an dem in

Konstantinopel reichlich vertretenen Mönchtum illustriert wird.

Eine bunte Fülle bietet der Überblick über die monastische spirituelle Literatur mit wichtigen Einzelheiten im Detail. Die Ausführungen über Bilderkult, Marienkult, Pilgerfahrten und ihre Ziele vervollständigen dieses Bild ebenso wie die Diskussion der Denkmäler christlicher Bildkunst durch J.-M. Spieser.

Auch die Ausführungen über die westlichen Nationalkirchen von denselben Verfassern, die zuvor schon den Westen behandelt hatten, bietet ein unterschiedliches Bild. Das trifft schon für die sog. arianischen Kirchen zu. In Afrika herrscht zunächst (523) ein friedliches Verhältnis zu Byzanz. Die byzantinische Eroberung führte schließlich zur Ausrottung der Vandale. Trotz Schwierigkeiten kommt es in der Folgezeit noch einmal zu einer Blüte afrikanischen Christentums, die besonders am archäologischen Material abzulesen ist. In Italien sind die verschiedenen Tendenzen und Kräfte noch nicht ins Gleichgewicht gekommen, als seit 568 die Langobarden einfallen. Spanien konstituiert sich national und kirchlich, besonders seit 589 die Westgoten endgültig „katholisch“ geworden waren, im antibyzantinischen Sinne.

L. Pietri entwirft vom Frankenreich weiterhin ein Bild, das durch moderne Vorstellungen geprägt scheint. Zwar zerfällt dieses Reich dauernd in Teilreiche, die sich in Bruderkriegen zerfleischen, aber doch gibt es das eine Vaterland („patrie“), und die Herkunft von Chlodwig und der an Rom orientierte Glaube (la catholicité gauloise) einen Gallien gegen das Drohen der heidnischen Völker Germaniens aus dem Nordosten (... qui protègent la Gaule, au nord-est, de la menace des peuples païens de Germanie ..., S. 745f.). Zweifelnd fragt man sich, ob vielleicht die Franken gar keine Germanen waren. Eigentlich regiert der König die Kirche, andererseits wächst sich die ökonomische und rechtliche Machtstellung der Bischöfe zu deren Herrschaft aus. Wie allenthalben übernehmen auch hier die Bischöfe Funktionen ziviler Machtausübung.

Die Kirchengeschichte der britischen Inseln in dieser Zeit, von P.-Y. Lambert und Chr. Lougee dargestellt, ist durch eine schlechte Quellenlage gekennzeichnet, die fast alles im Dunkeln lässt. Nur über monastische Strukturen und das Bußwesen, das für das Abendland überhaupt einflußreich wurde, läßt sich etwas Sichereres sagen.

Das Kapitel, das an das Ende des zu betrachtenden Zeitraumes führt, ist Gregor d. Gr. gewidmet (L. Pietri und Chr.

Fraisse-Coué). Natürlich ist Gregor eine bedeutende Gestalt gewesen, aber indem alles auf ihn bezogen wird, erscheint er als der die Zukunft der Kirche Prägende, und der Weg ins 7. Jh. steht weltweit unter dem Zeichen des römischen Primats. Freilich ist der Primat als Selbstverständlichkeit von hinten gesehen, und auch L. Pietri muß zugestehen, daß die Zeitgenossen dafür nicht so viel Verständnis hatten (*Sur les Églises établies au sud et à l'ouest de la Méditerranée occidentale*, Grégoire contre ... réelles difficultés pour exercer l'autorité du Siège apostolique, S. 865). Auch Byzanz kümmerte sich kaum um die westlichen Ansprüche.

Jedes Stück Geschichtsschreibung ist notwendig ein Ausschnitt. Immerhin endet in diesem Band die eigenständige Betrachtung des Ostens mit Justinian und dem Dreikapitelstreit, und Maurikios und Phokas erscheinen nur noch als Partner (oder Gegner) Gregors.

Danach werden die innere Verhältnisse im Westen durchleuchtet. J. Biarne schildert die Entwicklung des westlichen Mönchtums besonders unter dem Gesichtspunkt der Herausbildung der Regel. Trotz vieler Informationen wird wenig von den geistlichen Idealen spürbar. F. Monfrin und P. Bernard schildern die Christianisierung nach Raum und Zeit, d.h. das Durchdringen von Stadt und Land mit kirchlichen Strukturen und die Herausbildung liturgischer Ordnungen. B. Beaujard und F. Prévot fügen dem den Aspekt des Heiligenkultes hinzu.

In einem letzten Teil schildern N. Garsoian und B. Martin-Hissard die Geschichte der Kirchen in Persien, Armenien und Georgien, wobei noch einmal die Frage des Anschlusses an die im byzantinischen Reich formulierten Bekenntnisse zur Debatte steht.

Als auch in diesem Band nicht gelöst kann das Problem der Namensformen gelten, so stehen „Nestorius“, „Acacios“, „Acace“, „Cyrille“ etc. nebeneinander. – Die beigegebenen Abbildungen und Karten sind zwar instruktiv, aber zu knapp, um die Fülle des Gebotenen illustrieren zu können. – Dieses Buch ist nicht nur dick, es ist auch inhaltsreich und spannend zu lesen, wie das knappe Aufzeigen einiger der angeschnittenen Probleme verdeutlichen möchte.

Inzwischen ist eine deutsche Ausgabe erschienen: Die Geschichte des Christentums, Bd. 3, Freiburg 2001.

Greifswald

Hans Georg Thümmel

Gnilka, Christian: *Prudentiana I. Critica*, München–Leipzig (K.G. Saur Verlag) 2000, 762 S., geb., ISBN 3-598-77436-2.

Der umfangreiche Band ist, wie der Untertitel besagt, ausschließlich textkritischen Problemen gewidmet, ein 2. Band mit dem Titel *Exegetica* soll demnächst folgen. Die ersten 12 Kapitel bieten leicht verbesserte Abdrucke früherer Arbeiten (seit 1965), ergänzt durch Addenda am Schluß, während der größere Teil, die Kapitel XIII bis XIX (291–647), hier erstmals vorgelegt werden.

Zum Verständnis für die Arbeit des Vf.s ist auszugehen von den Forschungen des bekannten Philologen G. Jachmann, der bereits vor mehr als fünfzig Jahren eine kritische, stilistisch wie sprachlich begründete Echtheitsanalyse antiker Texte über die bereits in den Handschriften aufscheinenden Probleme hinaus gefordert hatte. Gerade im Fall des Prudentius habe es schon im 5. Jh. zahlreiche Interpolationen mehr oder weniger erfahrener Bearbeiter gegeben, die meinten, den authentischen Text besser verständlich machen zu müssen. Mit der Übernahme jener Ansicht, die speziell für die spätantiken Dichter als eine selbstverständliche Tatsache angesehen wird und durch den Handschriftenbefund auch vielfach bestätigt wird, bezieht Gnilka (G.) eine Gegenposition gegenüber der These von authentischen Doppelfassungen, wie sie z. B. von F. Klingner und G. Pasquali mit Nachdruck vertreten wurde. Weiter entwickelt wurde diese Theorie von dem letzten Prudentius-Herausgeber M. Cunningham (CCL 126, 1966), der glaubte, daß man es hierbei im wesentlichen mit Parallelstellen zu tun habe, die am Rande notiert gewesen und *ex humana fragilitate aut dolomalo* in die Verse eingedrungen seien. Für diese Deutung zahlreicher vom Rand her eingedrungener loci similes (als Autorvarianten) muß sich dieser Editor von G. und anderen (z. B. K. Thraede) herbe Kritik gefallen lassen (bes. 64f.: „stiftet eine nie dagewesene Verwirrung“ – „höchste Stufe von Unwissenschaftlichkeit“), zumal diese der Meinung sind, daß Cunningham die Zeitmeinung auf seiner Seite habe. Liest man allerdings die Bemerkungen G.s, die er seiner langen Behandlung der Apotheosis vorausschickt (459), so erschrickt man freilich über die sich daraus ergebenden Konsequenzen, daß gerade in diesem am meisten entstellten Text fast alles neu erarbeitet werden müsse, da hier aufgrund rezensorischer Erweiterungen und Umformungen in einer Frühphase vornehmlich aus theologischen

Gründen eine mächtige Erschütterung festzustellen sei. Es geht dabei sowohl um die erste und zweite Praefatio wie auch um das Hauptgedicht, wo bereits die früheren Herausgeber Bergmann, Lavaud u. a. an zahlreichen Stellen Zweifel über die Echtheit angemeldet hatten. Parallelen zur Enstellung des Prudentius-textes sieht G. auch bei Claudian und Prudentius von Nola, wo er in Untersuchungen (Kap. II und XVIII) die Existenz sogar von Großinterpolamenten nachweisen zu können glaubt, die ebenfalls auf Simplifizierungstendenzen, fad Generalisierungen, Schwelgen im Detail, Ausbreitung mythologischen Wissens (mit Anleihen beim Originaltext) u.a. zurückzuführen seien.

Aus der überreichen Fülle von *Einzelbeispielen*, wo G. glaubt allein aufgrund innerer, interpretatorischer Kriterien solche Interpolamente eruieren zu können (entgegen der „Irrlehre von den authentischen Doppelfassungen“), kann hier nur wenig herausgegriffen werden. In einem längeren Abschnitt nimmt er sich unter dem Stichwort „Das Templer Romae und die Statuengruppe bei Prudentius“ die Verse *contr. Symm.* 1, 215–237 vor. Dabei kann er an Hand detaillierter, auch die archäologische Forschung einbeziehender Untersuchungen zeigen, wie der Dichter selbst nur solche Begebenheiten, Örtlichkeiten und Kultplätze bzw. -figuren erwähnt, die damals dem Betrachter beim Gang durch die Stadt noch unmittelbar vor Augen standen (zur Festigung des heidnischen Götterglaubens durch die Verehrung der öffentlich aufgestellten Götterbilder), während es dem gewiß nicht ungebildeten Interpolator (bzw. den Interpolatoren) um gelehrt wirkende Ergänzungen und Erweiterungen mancher Namensperipherasen gegangen sei. Dabei wird deutlich, wie dieser z. B. nicht mehr vorhandene Statuen u.a. einführt (auch von außerhalb der Stadt), die er aus Vergil und anderen Vorlagen kennt (*Hercules*, *Picus* usw.). Ebenfalls aus *contr. Symm.* (2, 302) stammt der Nachweis eines mißglückten Interpretaments, da dort fälschlicherweise Euander und Aeneas zu etruskischen Königen umgedeutet werden. Schließlich sei die ausführliche Studie „Antike Götter beim echten und beim unechten Prudentius“ herausgegriffen, wo G. immer wieder falsche Zudichtungen mit grellen Übermalungen und offenkundigen Fehlern zutage fördert (z. B. *contr. Symm.* 1, 367a: Proserpina als Furie, oder per. 10, 99 a: Pluto vergröbert als Folterknecht usw.). Natürlich kann der feinsinnige Interpret G. nicht umhin, einem Redaktor trotz aller Verstöße gegen

Sprache und Prosodie gelegentlich gute Kenntnisse in der früheren heidnischen und christlichen Literatur zu attestieren (Tertullian, Minucius Felix, Laktanz), womit dieser dem vorliegenden echten Text – allerdings mißglückte – Glanzlichter habe aufsetzen wollen. Trotzdem ist unverkennbar, wie G. sowohl auf rein sprachlich – stilistischer Ebene wie auch durch Überprüfung des sachlichen Gehalts zu durchwegs nachvollziehbaren Ergebnissen gelangt. Dabei spart er freilich in geradezu emotionaler Manier nicht mit abwertenden Ausdrücken gegenüber den jeweiligen Diaskauasten, denen er stilistische Minderwertigkeit, platte Information, grobschlächtige Erklärungen, hässliche Füße, hölzerne Antithesen, grammatische Mängel, bizarre Bildlichkeit, liederliche Prosodie (bes. bei Eigennamen) und vieles andere vorhält. Auf der anderen Seite fällt naturgemäß alles Licht auf den echten Dichter Prudentius, an dem er feines Gespür, flotten Erzählfluss (per. 4: Beim Gabenzug der Städte zu Ehren Saragossas), Klarheit und Zügigkeit der Exegese (hamart. praef. 36/47: Ausscheidung des doppelten Gedichtschlusses mit der Marcionversion), klare Linien- und Gedankenführung, lebhafte und aufgelockerte Diktion, meisterhaften Wohlklang usw. bewundert. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß von hier aus der Weg zu einem subjektivem Urteil bisweilen nicht allzu weit ist.

Das Buch, dessen Lektüre dem Leser eine hohe Konzentration abverlangt, schließt mit einem vorbildlichen Register (Stellen, Wörter, Interpolationswesen, dieses durch seine Systematik weit über Prudentius hinausweisend) und einer Reihe von Abbildungen (meist Handschriften). Ob der „geschuldete Dienst“ mit „barmherzigen Händen“, den der Verf. dem Maro christianus seit Jahrzehnten durch die Beschäftigung mit bereits bekannten Interpolamenten oder die Begründung neuer Atheten zu erweisen sucht, auch einmal zu einer dies alles berücksichtigenden Prudentiusausgabe führen wird?

Wendelstein

Richard Klein

*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Bd. 42, Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1999, 232 S., Ln. geb., ISBN 3-402-08133-4.

Mit 8 Aufsätzen, 19 Rezensionen, einem umfangreichen Bildteil und Berichten aus der Arbeit des Franz Joseph Dölger-Institutes liegt inzwischen ein neuer

Band des bewährten Jahrbuches vor. – Eröffnet wird die Reihe der Aufsätze mit einem Vortrag von Heinz Robert Schlette zur Wertung von Griechentum und Christentum im Werk Albert Camus: *Rejoindre les Grecs – Griechen und Christen bei Albert Camus* (5–19). Es ist der Versuch, Ursprünge für das Denken Camus aufzuzeigen, die bei der Beurteilung des Philosophen zu wenig berücksichtigt werden. Camus selbst verstand sich, wie Schlette an Hand zahlreicher Belege aufzeigt, nicht als Christ, sondern im übertragenen Sinne als Griech und formulierte seinen Standpunkt in deutlicher Antithese zum Christentum. Schlette geht zunächst der Frage nach, woher Camus sein Bild des Christentums empfing. Ein Schlüssel liegt für ihn bereits in der Examensarbeit von C. aus dem Jahre 1936 mit dem Thema *Christliche Metaphysik und Neuplatonismus*. Schlette weist mit Recht darauf hin, daß Camus kein Theologe war, sondern sich weitgehend sekundärer Quellen bediente. Zudem kannte er Christentum fast nur in der spezifischen Form seiner algerischen Heimat als Religion der Eroberer. So bildete sich ein Bild von Christentum, in dem die ratio sich bedingungslos dem kirchlich fixierten Glauben unterordnen hatte. Die ratio mußte gezähmt werden, damit der Glaube herrschen konnte. Dem stellt Camus sein Verständnis des griechischen Denkens gegenüber, in dem der Mensch nicht seines Denkens entbunden wird. Eine Konsequenz ist für Camus die Neuentdeckung des formalen Ansatzes der griechischen Weltzuwendung, etwa im Mythos vom Sisyphos. Es ist die Reflexion des Absurden, die Wahrnehmung eines anstößigen Verhältnisses zwischen dem Menschen und einer Welt, die auf Fragen nach Sinn und Einheit schweigt, die aber durch eine bewußte Wahl der Deutung erträglich und lebbar gemacht werden kann. Die griechischen Mythen werden für Camus dabei zu wichtigen und zeitlosen Hilfen seiner Weltdeutung. Mit Bedauern stellt der Verf. fest, daß Camus ein sehr einseitiges und enges Bild vom katholischen Christentum der dreißiger Jahr hatte und daß von daher eine heutige Beurteilung christlicher Theologie wohl anders ausfallen würde. Ob dann eine Synthese von Christentum und Antike bei Camus möglich gewesen wäre, muß dahingestellt bleiben.

Katharina Schneider beschäftigt sich in ihrem Aufsatz *Die Stellung der Juden und Christen in der Welt nach dem Diognetbrief* (20–41) mit grundlegenden Aspekten dieser Schrift, um so zu einer genaueren theologiegeschichtlichen und chronologischen Einordnung beizutragen, die bei

diesem Kunstbrief immer noch unklar ist. Im ersten Teil ihrer Abhandlung befaßt sich die Autorin ausführlich mit der Bewertung des Judentums durch Diognet. Dieser rückt das Judentum stark in die Nähe des Heidentums, lehnt jegliche Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament ab und sieht von daher auch keine heilsgeschichtliche Verbindung zwischen altem und neuem Volk Gottes. Hier steht er ganz in der Tradition der Apologie. Die Verf. weist dabei mit Recht darauf hin, daß die Polemik des Diognet weniger von der Auseinandersetzung mit bestimmten jüdischen Positionen gekennzeichnet ist, sondern eher eine globale Ablehnung des Judentums darstellt. Auf Grund dieser und anderer Beobachtungen vermutet sie die Entstehungszeit unmittelbar nach der Trennung von Kirche und Synagoge, noch vor Markion. In einem zweiten Teil untersucht die Vf. in dann die Darstellung des Christentums durch Diognet, womit er sich gegen die Vorwürfe von nichtchristlicher Seite wehrt. Seine Apologie mündet in der Betonung des Mysteriums christlicher Existenz in dieser Welt, das durch die Bürgerschaft der Christen in zwei Weiten gekennzeichnet ist. Nach Meinung der Vf. zeigen dabei die apologetischen Ausführungen des Diognet noch kein entwickeltes, fortgeschrittenes Stadium christlicher Apologetik, sondern nehmen nur die bekannten Topoi der frühen Zeit auf. Diese sowie einige andere Beobachtungen führen sie zu dem Schluß, daß die Entstehungszeit in der ersten Hälfte des 2. Jhs anzusetzen ist.

Mit seinem Beitrag *Der philosophiegeschichtliche Ort von Minucius Felix Dialog „Octavius“* (41–49) unternimmt Alfons Fürst eine nähere Standortbestimmung der Schrift jenes römischen Rechtsanwalt und Apologeten, die wohl aus der ersten Hälfte des 3. Jhs stammt. Ansatzpunkt ist für Fürst die Beobachtung, daß Minucius Felix seinen *Octavius* den christlichen Glauben nicht unter Rekurs auf biblische und andere christliche Traditionen verteidigen läßt, sondern eher durch philosophische Argumente. Sein klassisches Vorbild ist Cicero, vor allem dessen Schrift „Über das Wesen der Götter“. Fürst weist sehr genau nach, wie der antike Autor die Argumentationen dieser Schrift aufnimmt und weiterführt. Die erkenntnistheoretische Diskussion zwischen Epikureern und Stoikern findet so in der christlichen Apologetik ihre Fortsetzung. Der „Octavius“ ist somit ein wichtiges Beispiel für die Übernahme der antiken Philosophie in den Dienst der christlichen Theologie. Was mit Origenes begonnen hatte, nämlich die Grundlegung der Theologie mit Hilfe der

Philosophie, wird bei Minucius Felix weiterentwickelt in einem Dreieck aus Pyrrhonismus, Platonismus und Christentum.

Mit seinem Beitrag *Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'antiquité* (50–71) macht Andrzej Wypustek auf einen Aspekt in den Gerichtsverfahren gegen christliche Märtyrer aufmerksam, der bisher viel zu wenig beachtet wurde. Es geht um die Bewertung der Sexualität und den Vorwurf, die Christen würden eine *magia nocens* anwenden, um soziale Beziehungen wie Ehe, Familie, ja alle Formen der Partnerschaft zu zerstören zugunsten einer extremen Enthaltsamkeit. An Hand der apokryphen Apostelakten, apologetischer Schriften und zahlreicher Märtyrerberichte sowie auch Prozeßakten zeigt der Verf. auf, wie oft dieser Vorwurf im Vordergrund stand und Fragen der Lehre und des Glaubens eine nachgeordnete Rolle spielten. Mag auch vieles in den Märtyrerberichten überzeichnet oder einseitig dargestellt sein, so weisen die Erkenntnisse von Wypustek doch darauf hin, daß hier den römischen Richtern und vor allem den zuschauenden Volksmassen eine Auffassung von Ehe und Sexualität begegnete, die nicht nur ungewohnt war, sondern auch Angst machte und bei Bewegungen wie den Enkratiten oder Montanisten extrem gelebt wurde. Da war der Vorwurf der Magie schnell bei der Hand und sorgte für pogromartige Stimmungen, die nicht nur aus der Ablehnung eingeschlossenen fremden Glaubens heraus zu erklären waren.

Wie spannend und ertragreich die Beschäftigung mit nichtliterarischen Quellen zum antiken Christentum sein kann, zeigt die Vorstellung des Katalogs *Spätantik-frühislamische Textilien in der Studiensammlung des F. J. Dölger-Institutes* (72–115). Sabine Schrenck als Herausgeberin stellt zusammen mit anderen Mitarbeiterinnen die einzelnen Fundstücke vor. Ein ausgezeichneter Bildteil macht Lust, die kleinen, aber ergiebigen Fundstücke im Original zu betrachten.

Gleichfalls in den archäologischen Bereich führt der Beitrag von Iris Stollmayer, *Spätantike Trikonchoskirchen – ein Baukonzept?* (116–157). Die Vf. in geht der Frage nach, ob es für die spätantiken Trikonchoskirchen ein einheitliches Baukonzept gegeben hat, so daß von einer architektonischen Abhängigkeit gesprochen werden kann. Ein ausführlicher Katalog sowie zahlreiche Baupläne sind dem Beitrag beigefügt. Nach eingehender Untersuchung des Materials kommt die Verf. zu dem Schluß, daß ein einheitliches Baukonzept nicht vorliegt und allenfalls von einem

gemeinsamen Bauthema gesprochen werden kann.

Welcher Schatz an künstlerischer Gestaltung und historischer Aussage auch in kleinen Arbeiten verborgen sein kann, führt Josef Engemann in seiner äußerst sorgfältigen Untersuchung *Das spätantike Consulardiptychon in Halberstadt: westlich oder östlich?* vor (158–168). Ein reichhaltiges Bildmaterial ergänzt den Beitrag, in dem der Autor zu dem Schluß kommt, daß das Diptychon in das 5. Jh. und der westlichen Tradition zuzuordnen ist.

Im abschließenden Beitrag *Zur Apsistornwand von SS. Cosma e Damiano / Rom* (169–183) untersucht Rotraud Wisskirchen die Frage, ob die Ausgestaltung der Apsistornwand dieser Kirche Sergius I. (687–701) zuzuordnen ist. Die erhaltenen Reste des Mosaiks stellen im Mittelpunkt das Lamm Gottes dar, das von Gestalten aus der Offenbarung des Johannes umgeben ist. Neben dem kunstgeschichtlichen Ergebnis, daß die Arbeit in der Tat in das 8. Jh. fällt, ist auch die kirchengeschichtliche Zuordnung besonders interessant. Bei der Fertigstellung galt offiziell das auf dem 2. Trullanum 692 beschlossene Verbot, Christus in Gestalt eines Lammes abzubilden. Sergius I. gab dennoch Befehl, ein Lamm darzustellen. Insofern kann von einer bewußten Manifestation päpstlichen Selbstbewußtseins gegen die kaiserliche Macht gesprochen werden.

Bonn Wilhelm-Peter Schneemelcher

*Steigerwald, Gerhard: Purpurgewänder biblischer und kirchliche Personen als Bedeutungsträger in der frühchristlichen Kunst* (=Hereditas 16), Bonn (Norbert M. Borengässer) 1999, XXXII, 223 S., Ln. geb., ISBN 3-923946-43-0.

Der Vf. geht der Frage nach, was Purpurgewänder in frühchristlicher Zeit bedeuten. Wichtig ist die Unterscheidung der verschiedenen Purpursorten, von denen das Preisedikt Diokletians zwölf kennt. Der tyrische (Blatta-)Purpur war später (seit Theodosius II.) in bestimmten Anwendungen den Kaisern vorbehalten. Der Spottmantel Christi (Mark 15, 16–19 par) imitiert nur den kaiserlichen Purpur und wird dann auch in der Exegese als karmesinfarben auf Blut und Leiden gedeutet. In der Diskussion der schriftlichen Zeugnisse wird aus den Zufälligkeiten einer dünnen literarischen Überlieferung zu viel geschlossen. Aber auch die Kette der Denkmäler ist nicht sehr dicht. Seit dem NT ist Christus Basileus und kann prinzipiell im Purpur vorgestellt werden. Die

Erwähnung des Purpurs unterliegt keiner Eigenentwicklung. Die bildlichen Zeugnisse setzen um 400 ein. An Christus in Purpurkleidung (vor allem Pallium und Chlamys) anzuschließen sind, entsprechend den Angehörigen des Kaiserhauses, Maria (meist in Palla oder Cyclas) und ebenfalls Ecclesia, seltener Engel und Heilige. Auf die heiligen Gestalten übertragenen Vorstellungen vom kaiserlichen Hof sind Motivation genug für die Darstellung purpurner Kleidung. An biblischen Gestalten im Purpur begegnen vor allem Könige. Da Denkmäler als ganze besprochen werden, findet man die Aussagen über den Purpur, über Art, Farbwert, aber auch über Anwendungsvorschriften eher nebenbei, und das gleiche gilt für die vorzüglichen kostümkundlichen Bemerkungen. Zu hoffen ist, daß dies künftig bei der ikonographischen Beschreibung frühchristlicher Denkmäler berücksichtigt wird. Bei der Unterscheidung der Purpursorten wird nicht gefragt, wie getreu als textiler Purpur Vorgestelltes durch andere Materialien – etwa Mosaik – wiedergegeben werden konnte, auch nicht, ob die Ausführenden je überhaupt einen Kaiser gesehen hatten. Ein Schönheitsfehler des Buches besteht darin, daß mehr Vergleichsbeispiele als besprochene Denkmäler abgebildet sind.

Greifswald

Hans Georg Thümmel

Knipp, David: „Christus Medicus“ in der frühchristlichen Sarkophagskulptur. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts (= Supplements to Vigiliae Christianae 37), Leiden (Brill) 1998, XV, 212 S., 34 Abb., geb., ISBN 90-04-10862-9.

Der Vf. will drei neutestamentliche Heilungswunder, nämlich die Heilung des Blinden, des Gichtbrüchigen und der Blutflüssigen, in der Kunst der theodosianisch-honorianischen Zeit untersuchen. Das NT und andere schriftliche Quellen sollen herangezogen werden, um die theologischen Inhalte und die Bedeutung der Auftraggeber herauszuarbeiten. Als Beispiele nimmt der Vf. je einen Sarkophag in Marseille (Blinder; Kap. II, 24–89) und Mailand (Blutflüssige; Kap. III, 90–139) sowie die kleine Gruppe der Einzugs- oder Bethesda-Sarkophage (Gichtbrüchiger; Kap. IV, 140–184). Schon diese Auswahl ist problematisch: Der Sarkophag in Marseille ist ein handwerklich sehr bescheidenes Stück, das in einer lokalen Werkstatt in Südgalien, und zwar wohl in Massilia, entstanden sein wird; in

der Produktion in Südgalien ist es ein Sonderfall; Vorlage war wahrscheinlich ein Exemplar aus Konstantinopel, das vereinfacht und vergröbert worden ist (ein aus Konstantinopel nach Massilia exportierter Kasten ist durch eine Zeichnung belegt: J. Dresken-Weiland, Ein oströmischer Sarkophag im Marseille, RömQSchr 92, 1997, 1–17; der Deckel hat westliche Form, gehörte also ursprünglich nicht dazu). Der Kasten in Mailand ist ebenfalls ein singuläres Stück; er zeigt zwar erheblich bessere Qualität, ist aber in einer lokalen Werkstatt in Oberitalien, wohl in Mediolanum, gearbeitet worden; Stil und Ikonographie weisen auf eine Vorlage aus Konstantinopel, die allerdings ganz anders umgesetzt worden ist als bei dem Exemplar in Marseille; einige der Szenen scheinen von stadtömischen Vorbildern übernommen worden zu sein. Die kleine Gruppe der Bethesda-Sarkophage gehört in die Spätphase der stadtömischen Produktion; einige Stücke sind exportiert (z. B. Ischia, Tarragona), andere in lokalen Werkstätten in Gallien kopiert worden (z. B. Clermont-Ferrand). Die Frage stellt sich, ob die zwei provinziellen Sarkophage, beides Sonderfälle, und die kleine stadtömische Gruppe (um 15 Exemplare, einschließlich der lokalen Kopien, sind bekannt, viele davon in kleinen Fragmenten) eine ausreichende Basis für weiterführende Überlegungen sind; der V. geht darauf nicht ein und sieht das Problem offensichtlich gar nicht.

Die Arbeit ist 1995/96 am Kunsthistorischen Institut der Universität Hamburg als Dissertation angenommen worden. Es ist guter Brauch, daß Rez. bei Dissertationen ein gewisses Maß an Nachsicht mitbringen. Beim vorliegenden Werk sind aber – trotz aller Nachsicht – erhebliche Einwände zu machen. Das Manuskript hätte vor dem Druck gründlichst durchgesehen werden müssen, zumal, da es in einer angesehenen Reihe und zu hohem Preise erschienen ist. Sprachlich hätte vieles geglättet, komplizierte lange Sätze unterteilt, zahlreiche Wiederholungen getilgt werden müssen. Die Zitierweise hätte vereinheitlicht werden können. Der Vf. kennt offensichtlich wichtige neuere Literatur nicht. Nur drei Beispiele: A. Effenberger, Studien zu den Bildwerken der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung III: Das Petrusrelief von Alacam, Forschungen und Berichte 27, 1989, 129–154 (zu Kap. II 8, S. 82–86); N. Firatli u.a., La sculpture byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul, 1990 (zu allen dortigen Stücken); S. Frerich, Zur Deutung der Szene „Frau vor Christus“ auf frühchristlichen Sarkophagen, in: Stimuli.

Festschrift für E. Dassmann, hrg. von G. Schöllgen – C. Scholten. JbAC Erg.-Bd. 23 (1996) 557–574 (wäre für das gesamte Kap. III, 90–139, wichtig). Der Vf. hat sich auch nicht über die Namen von Museen informiert. So werden Museen in Berlin (damals Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, jetzt umbenannt), Arles (Musée d'Arles Antique), Istanbul (Archäologisches Museum) oder Rom (Museo Nazionale Romano) falsch benannt. Die Stücke in Rom werden nicht einheitlich nach dem Repertorium, sondern in ganz unterschiedlicher Weise zitiert.

Viele Seiten lang werden Äußerungen aus der älteren Sekundärliteratur referiert oder gar im Wortlaut abgedruckt. Der Vf. ringt sich meist nicht zu einem eigenen Urteil durch, sondern lässt überholte oder manchmal geradezu absurde neben überzeugenden Vorschlägen stehen; offensichtlich sollen die Leser für sich entscheiden, was sie für das Richtige halten. Manchmal werden stilistische Vergleiche gezogen, die für den Rez. keineswegs überzeugend sind. Der Sarkophag in Marseille soll z. B. dem Elfenbeinkästchen aus Pola stilistisch wie ikonographisch nahestehen (30) und deshalb in das Jahrzehnt 430/40 zu datieren sein. Nach allgemeinen Überlegungen ist der Sarkophag zwar in das frühere 5. Jh. zu datieren, wie in der Regel angenommen wird, stilistisch und ikonographisch hat er aber nach Ansicht des Rez. nichts mit dem Elfenbeinkästchen zu tun. Der Rez. würde z. B. die Tatsache, daß Christus auf diesem Sarkophag beim Heilungswunder, nicht jedoch in der Mittelszene einen Nimbus hat, nicht so bewerten wie der Vf., der seitener lange Überlegungen anstellt und Exkurse macht (vor allem 34–74). Die Frage ist, wie die konstantinopler Vorlage ausgesehen und was der einheimische Steinmetz aus ihr gemacht hat. Bei der *Traditio Legis* ist Christus als zentrale Gestalt genügend hervorgehoben, und es wäre schwierig gewesen, einen Nimbus in die Palmbäume einzufügen; beim Wunder sollte er vielleicht durch den schief und krumm eingeritzten Nimbus deutlicher gekennzeichnet werden. Nach Ansicht des Rez. haben die langen Ausführungen zum Photismos-Gedanken, Christus-Helios, Sonne und Auge in der Mythologie u.s.w., die sich an das Vorhandensein dieses Nimbus knüpfen, keine Verbindung zu dem Sarkophag in Marseille.

Bei der Behandlung des Exemplares in Mailand wird ein langer Absatz eingeschoben, „Stil und Einordnung des Sarkophags in die frühchristliche Kunst Oberitaliens“ (Kap. III 4; 126–134). Der Vf. bemüht sich allerdings nicht, die verstreuten lokalen Stücke der römischen Kaiserzeit und der frühchristlichen Zeit zusammenzustellen und sorgfältig zu untersuchen, sondern er führt nur einige in der Sekundärliteratur gemachte Äußerungen an. Zu „Stil und Einordnung“ ergibt sich nichts Neues, kann es ohne neue Funde auch nicht geben, der Sarkophag ist ein Einzelstück. Seine Folgerung, daß mehrere der Szenen „durch ihren offenkundigen Bezug auf die Schriften des Ambrosius ganz unabhängige und eigene Darstellungen“ seien (134) und Szenen auf Sarkophagen in Aix-en-Provence und Arles ebenfalls von Ambrosius abhingen (134–137, Abb. 23–24), wäre erst einmal zu belegen. – Damit sei hier abgebrochen.

Zusammenfassend ist festzustellen: Der Vf. hat sich intensiv in einen Teil der Sekundärliteratur zu Sarkophagen und Ikonographie der frühchristlichen Zeit eingearbeitet, breitet sie ausgiebig aus, bildet sich aber in der Regel keine eigene Meinung; andere wichtige Literatur ist ihm entgangen. Er zieht umfangreich Quellen heran und zitiert teilweise längere Passagen im Urtext und in Übersetzung, nur wird nicht deutlich, was das mit den Sarkophagen zu tun hat. Er stellt die Sarkophage in Marseille und Mailand, wie schon immer gesehen, als Sonderfälle in Oberitalien und Südgallien sowie allgemein in der frühchristlichen Produktion heraus und bemüht sich, bei ihnen wie auch bei der kleinen stadtrömischen Bethesda-Gruppe theologische Konzepte herauszufinden. Das alles ist anregend, jedoch wenig überzeugend; „Christus Medicus“ in der frühchristlichen Sarkophagsskulptur erhält keine Konturen. Selbst wenn er auf den vom Vf. behandelten Beispielen dargestellt wäre, dann wäre er auf den frühchristlichen Sarkophagen insgesamt eine extrem seltene Randerscheinung. – Hilfreich wäre für den Vf. vielleicht folgendes wichtige Werk gewesen, das er bei Abgabe des Manuskriptes allerdings wohl noch nicht kennen konnte: J. Engemann, Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke (1997).

Marburg

Guntram Koch

## Mittelalter

Talbot, Alice-Mary (Hrg.): *Byzantine Defenders of Images. Eight Saint's Lives in English Translation*, Washington D.C. (Dumbarton Oaks) 1998, XLII, 405 S., kt., ISBN 0-88402-259-5.

Aus der bunten Welt byzantinischer Hagiographie wird hier eine Auswahl vorgelegt, deren einzelne Teile verschiedenen Genera angehören. Die Übersetzungen sind mit einer Einleitung und einem Kommentar in den Anmerkungen versehen. Insgesamt konnten ausgewiesene Fachleute für die Bearbeitung gewonnen werden, denen für eine vorzügliche Arbeit zu danken ist. Somit ist für die des Griechischen nicht so Mächtigen eine gute Möglichkeit gegeben, sich mit dieser Literatur vertraut zu machen.

In einer gewissen Spannung zu den kritisch bearbeiteten einzelnen Teilen steht die Einleitung von A.-M. Talbot. Schon die thematische Beschränkung und die Einteilung sind fragwürdig. Es entsteht der Eindruck, als könnte es sich bei diesem Band um einen Beitrag zur Geschichte des Bilderstreits handeln. – Die beiden Perioden des Bilderstreits sind sehr ungleich behandelt. Die erste Periode (726–787) wird durch vier kurze Lesungen aus dem Konstantinopler Synaxar des 10. Jh. repräsentiert. Den Anfang macht Theodosia (mit weiteren Frauen), wobei der Hinweis nicht fehlt, daß Frau Auzépy die Historizität in Frage stellt. Daß die zum Martyrium führende Tat in einer parallelen Tradition einer Maria, die eine Gruppe von Männern anführt, zugeschrieben wird, wird zwar im Kommentar zum Bios angemerkt, nicht aber in der Einleitung (S. IX, doch vgl. XX; s. dazu meine Ausführungen in: *Dissertatiunculae criticae*, FS G. C. Hansen, 1998, 409–416). Das Martyrium des Stephanos ist in seiner Historizität ebenso fraglich (s. jetzt M.-F. Auzépy, L'hagiographie et l'iconoclisme byzantin, 1999). Wer unbefangen die Legende der Äbtissin Anthousa von Mantineon liest (der Kaiser zieht mit dem ganzen Heer gegen sie aus, wird aber mit Blindheit geschlagen, sie weissagt der Kaiserin die glückliche Geburt von Zwillingen, ihre Klöster werden daraufhin reich dotiert), fragt sich, ob nicht durch die Legende erklärt werden soll, warum die Heilige (die natürlich orthodox sein muß) von dem Ketzerkaiser so viele Zuwendungen erhalten hat. In der Legende der anderen An-

thousa kommt die Bilderfrage überhaupt nicht vor (she was most probably iconodule, 21). Trotz der Einsicht, daß keine dieser Legenden im 8. Jh. geschrieben wurde, und weiteren kritischen Anmerkungen bleibt es beim Wüten der Ikonoklasten im 8. Jh. Dies zu beweisen hatten schon die Väter von 787 Schwierigkeiten, die ja doch all diese Geschichten gekannt haben müßten. So entsteht schon durch die Aufteilung ein falsches Bild. Die Beispiele, die für die erste Phase des Bilderstreits angeführt werden, betreffen eben nicht diese, sondern sind späte Produkte, die aus einer späteren Sicht dort verankert wurden.

Auch die vier ausführlichen Bioi aus der 2. Phase des Bilderstreits (815–843) müssen kritisch gelesen werden. Patriarch Nikephoros scheint doch 13 Jahre nach seiner Absetzung friedlich in einem der von ihm gegründeten Klöster gestorben zu sein. Die Vita der drei Brüder David, Symeon, Georg (wobei zwei 46 bzw. 47 Jahre nach dem älteren Bruder von der gleichen Mutter geboren wurden) ist sehr spät, strotzt von Legendenmotiven, bringt aber einige historische Angaben, die aus verarbeiteten Traditionen stammen könnten. Ioannikios lebt als Einsiedler, besiegt einen Drachen nach dem andern, und sagt unentwegt seinen Zeitgenossen ihren baldigen Tod voraus. Und das Enkomion für Theodora scheint ihrer Einführung in den Heiligenkalender gedient zu haben.

Was hier wichtig ist: In den einzelnen Bioi kommen auch keine Ikonen vor. Zwar gibt es in der Vita des Nikephoros eine längere Diskussion über die theoretische Begründung der Bilder (83–100), und im ausführlichen Glaubensbekennnis des Ioannikios sind auch Ikonen genannt (315–321, hier: 320f), sonst ist aber immer nur allgemein von ikonoklastischer Häresie und Verfolgung auf der einen Seite und Orthodoxie auf der anderen die Rede. Die einzige konkrete Ikone, die in allen diesen acht Viten überhaupt genannt wird, ist das Christusbild auf dem Enkolpion, an dem der ikonoklastische Kaiser Theophilos seine Umkehr vollzieht (372f). Ob die Heiligen etwa in ihrer Eremitenhöhle oder auf der Säule überhaupt eine Ikone gehabt haben, wird nicht gesagt. Wohl aber hat Ioannikios immer ein Kreuz bei sich, mit dem er dann auch einen Drachen besiegt (294). So vermittelt selbst diese tendenziöse Literatur den Ein-

druck, als habe es sich vor allem um eine theoretische Debatte gehandelt, die kaum Auswirkungen auf die Bilderverehrung selbst hatte.

Die Unterscheidung von Ikonoklasten und Ikonodulen geht weithin an den realen Verhältnissen vorbei. Der Erwerb eines Bischofsstuhls war mit einem Glaubensbekenntnis verbunden, spätere Festlegungen erforderten erneute Zustimmungen. Der Wechsel der offiziellen Politik (726; 787; 815; 843) forderte Umorientierungen, die die meisten Bischöfe auch vollzogen haben. Die Zahl derjenigen, die sich widersetzen und ihr Bistum verloren, war ganz gering. Aber es gab auch Bischöfe, denen der Kurzwechsel nicht gelang. Dazu gehört Ignatios Diakonos. Er ist wohl kein überzeugter Bildergegner gewesen, aber sein Aufstieg zum Metropoliten von Nikaias war natürlich mit derartigen Bekenntnissen verbunden. Als 843 die Bilderverehrung wiedereingeführt wurde, hat er schnell die panegyrischen Viten der beiden Patriarchen Tarasios und Nikephoros geschrieben, die als Helden der Bilderverehrung gelten konnten. Aber es nutzte ihm nichts. Er wurde entthronnt und ist als „Diakonus“ in die Geschichte eingegangen. Was er in seiner Nikephoros-Vita über die Bilderverehrer und über den Druck schreibt, dem die Bischöfe ausgesetzt waren, ist von daher zu lesen.

Wenn neuerdings wiederum auf die Mönche als Hüter der Ikonodulie verwiesen wird, bleibt weiterhin zu fragen, ob das nicht auch nur für kleine Kreise zutraf, auf die dann freilich gegenüber den belasteten Bischöfen gern zurückgegriffen wurde. Daß alle diese Bioi einleitend in die Geschichte des Bilderstreits eingeordnet werden, birgt doch wieder die Gefahr, daß dieser vom Triumph der „Orthodoxie“ her verzerrt wird. Die vorgelegten Bioi erschließen orthodoxe Spiritualität des 9./10. Jh.s, sind aber kein Beitrag zur Geschichte des Bilderstreits.

*Greifswald*

*Hans Georg Thümmel*

*Steck, Wolfgang: Der Liturgiker Amalarius – eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen in der Karolingerzeit (= Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, 35. Band), St. Ottilien (EOS) 2000, XXIII, 227 S., geb., ISBN 3-8306-7002-8.*

Amalar († 850/52) ist als Verfasser des *Liber Officialis*, eines Kommentars zur Meßfeier, bekannt. In der Dissertation,

die der katholische Theologe Wolfgang Steck (= S.) am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft von Reiner Kaczyński in München erarbeitet hat, liegt der Schwerpunkt nicht auf liturgiegeschichtlichen Fragen im engeren Sinne, sondern auf einer Sichtung der raren Quellen zur Biographie dieses Theologen. Anders als noch Hauck in seiner „Kirchengeschichte Deutschlands“ (Bd. II<sup>8</sup>, 186–187, Anm. 1) setzt S. mit der gesamten jüngeren Forschung voraus, daß der ab ca. 810 belegte Erzbischof Amalar von Trier mit dem gleichnamigen Lyoner Erzbischof um 835/39 und dem Theologen, der im Jahre 850 um ein Gutachten im Prädestinationsstreit um Gottschalk den Sachsen gebeten wurde, identisch sei. Wie ein roter Faden zieht sich dabei die Frage durch das Buch, ob Amalar, der in seinem Hauptwerk die Metzer Liturgie als die „unsere“ bezeichnet, zu Recht allgemein als „Amalar von Metz“ bezeichnet wird.

Nachdem S. in den ersten beiden Kapiteln in Kürze die Bedeutung Amalars für die Liturgiegeschichte, die wenigen sicheren Daten und die wichtigsten wissenschaftlichen Darstellungen seines Lebenslaufs vorgestellt hat, beginnt mit dem dritten Kapitel die Arbeit an den vorhandenen Quellen. Anhand der Erwähnungen Amalars in Handschriften des *Liber Officialis* und bei anderen mittelalterlichen Autoren geht S. der „Amalar-Tradition“ in Schriften des Mittelalters nach. Ergebnis ist, daß „weiterführende“ Angaben zu seiner Biographie erst im 11. Jh. auftauchen. Nur in einem einzigen Werk (Honорий von Autun, 12. Jh.) wird dabei eine Verbindung nach Metz hergestellt.

Das vierte Kapitel widmet S. dem *Liber Officialis*. Er schildert den theologischen Ansatz dieses Werkes und verweist dabei besonders auf die Rezeption der augustinischen Zeichenlehre. Anschließend wertet er die biographischen Hinweise aus, die Amalar in dieser Schrift bietet. Seit der Edition der Werke Amalars durch Jean Michel Hanssens (1948–50) werden vier Redaktionen dieses Werkes unterschieden, von denen drei auf den Verfasser selbst zurückgehen – eine Sicht, der S. sich anschließt. Die erste Fassung eröffnet mit einer Widmung an Ludwig den Frommen, die S. aufgrund zeitgeschichtlicher Hinweise zwischen 819 und 822 ansetzt; die zweite Fassung, die vor allem den drei Büchern der ersten Redaktion ein viertes anhängt, datiert Steck aufgrund von Anspielungen auf „Wirren“ im Reich ins Jahr 829, die dritte noch vor der Romreise, zu der Amalar im Frühjahr 831 aufbrach.

Anschließend, im 5. Kapitel, wendet Steck sich dem Briefwechsel zu, der von

Amalar überliefert ist. Besonders herausfordernd ist dabei seine These, daß mehrere anonyme Schriften zur Meßerkärtung, die Hanssens als Antworten Amalars auf Anfragen des Petrus von Nonantola (um 814/15) gedeutet hatte (*Missae expositionis geminus codex*, ed. Hanssens I, 255–281; *Canonis missae interpretatio*, ebd., 285–333), nicht von Amalar stammen und damit als Vorläufer seines Hauptwerkes nicht mehr in Betracht kommen. Diese These verdient in der weiteren Amalar-Forschung sorgfältige Aufmerksamkeit, da S.s Argumentation zwar bedenkenswert ist, aber doch nicht völlig überzeugt. So zeigen die Zitate aus dem *Liber Officialis* und den drei anderen Schriften, anhand derer S. inhaltliche Unterschiede darlegen will, auch zahlreiche Übereinstimmungen bis in einzelne Formulierungen hinein (vgl. 70–74). Auch S.s zweites Hauptargument, nämlich die Spannung zwischen einem lehrenden Habitus in diesen Schriften und der schülerhaften Bitte um Prüfung, Korrektur und Bestätigung in Amalars Brief an Petrus, wirft weitere Fragen auf. So könnte diese Spannung auch mit den literarischen Konventionen des Briefe- und Bücherschreibens in karolingischer Zeit erklärbar sein. Vor allem aber bezieht S. den handschriftlichen Befund, wie ihn Hanssens dargelegt hat, kaum in seine Überlegungen ein. Die einzige Handschrift, die Amalars Brief an Petrus enthält (Zürich, Zentralbibliothek, Car. C 102, 9./10. Jh.), nach Hanssens eine den Archetypen der Schriften Amalars recht nahe Handschrift), überliefert die drei fraglichen Schriften im Zusammenhang weiterer Briefe und Werke Amalars, ohne sie allerdings direkt auf Amalars Brief an Petrus folgen zu lassen. Für den *Missae expositionis geminus codex* ist sie sogar ebenfalls der einzige gesicherte Textzeuge. S. müßte erklären können, wie diese Schriften so früh im Zusammenhang der Werke Amalars erscheinen könnten, wenn sie nicht doch von ihm stammen. Die Diskussion um die Zuschreibung dieser Werke an Amalar dürfte mit S.s Ausführungen erst eröffnet und noch nicht abgeschlossen sein.

Wichtig ist jedenfalls eine Beobachtung, die S. im Rahmen der Analyse des Briefs Einhards an Amalar aus dem Jahr 831 ausführt. Einhard spricht dort von einem „Zuhause“ Amalars, das vom Aachener Kaiserhof unterschieden ist. Anders als Hanssens vorausgesetzt hat, ist darum ein Aufenthalt Amalars bei Hof an der Palastschule nicht nachweisbar.

Das sechste Kapitel der Untersuchung widmet sich den Quellen über Amalars Zeit als Erzbischof von Lyon. Im Zentrum

stehen hier die polemischen Schriften, die der Lyoner Diakon Florus gegen seinen Bischof und dessen Liturgik verfaßte. Die Behauptung des Florus, eine in Quierzy abgehaltenen Synode habe Amalar wegen seiner Liturgieerklärungen verurteilt, findet in anderen Quellen keine Bestätigung. S. kann wahrscheinlich machen, daß die angebliche Verurteilung Amalars „nicht der historischen Realität entspricht“ (114) und ein Mittel der Verunglimpfung darstellt.

In sieben Kapitel kommt S. schließlich explizit auf die Frage zu sprechen, in welchem Verhältnis Amalar zur Stadt Metz stand. Die Bezeichnung des Metzer Liturgie als der „unseren“ scheint eine enge Beziehung nahezulegen; andererseits macht S. darauf aufmerksam (38, Anm. 156), daß Metz für keine einzige Handschrift des *Liber Officialis* als Herkunftsstadt in Frage kommt – und das trotz einer ziemlich breiten handschriftlichen Überlieferung für dieses Werk. Ferner weist S. auf die besondere Bedeutung hin, die die Verehrung des hl. Medardus dem *Liber Officialis* zufolge für Amalar besaß. Medardus hatte in der Metzer Liturgie nachweislich keine Bedeutung, wohl aber in der Diözese Noyon, und an seinem Begräbnisort, dem Medardus-Kloster bei Soissons. Eine von Amalar erwähnte Begegnung mit Papst Leo III. legt S. hypothetisch ebenfalls an diesen Ort, so daß im Gebiet nördlich von Paris, besonders am Medardus-Kloster, ein biographischer Kulminationspunkt für Amalars Biographie aufscheint. Für die Frage, wie Amalar dann dazu kam, die Metzer Liturgie als die „unsere“ zu bezeichnen, bietet S., etwas versteckt in einer Fußnote, eine erwägenswerte Hypothese (166, Anm. 796): Das Stundengebet, das die Metzer *schola cantorum* um 750 unter Erzbischof Chrodegang entwickelte, wurde in der Folgezeit für das gesamte Fränkische Reich maßgeblich; so könnte Amalar die Metzer Liturgie als die eigene (fränkische) bezeichnet haben, auch ohne selbst dem Metzer Domstift anzugehören. Abgeschlossen wird die Untersuchung im achten Kapitel durch eine kurze Zusammenfassung.

S. verfolgt bei seiner Analyse einen streng dekonstruierenden Stil, so daß er die bisherige Sicht zwar an vielen Stellen begründet in Frage stellt, neue Synthesemöglichkeiten, die seine Beobachtungen bieten, aber nicht ausarbeitet. So hätte es attraktiv sein können, den Hauptpunkten der Biographie Amalars im Raum Noyon–Soissons weiter nachzugehen. Ebenso bleibt das Rätsel bestehen, wie Amalar zuerst Erzbischof von Trier und dann,

gut zwanzig Jahre später, Erzbischof von Lyon werden konnte. Die Lücken, die Amalars Lebenslauf aufweist, kann auch S. nicht füllen, zumal er strikt auf verbindende Hypothesen verzichtet. Lohnend hätte es ebenfalls sein können, den Rekurs auf die augustinische Zeichenlehre, den S. in der Liturgik Amalars herausgearbeitet hat, in die Theologiegeschichte der Karolingerzeit einzurordnen. Augustins Lehre von *signum* und *res* bildet auch bei Amalars Zeitgenossen Hrabanus Maurus in seinem theologischen Handbuch *De institutione clericorum* (entstanden ca. 820, also gleichzeitig zum *Liber Officialis*) die Grundlage der Hermeneutik. Doch allein S.s Dekonstruktion bietet so manchen Erkenntnisgewinn.

Zum Schutz des Autors sei abschließend ein Fehler bei der Gestaltung des Einbands erwähnt. Wolfgang Steck ist Verfasser und nicht, wie auf dem Einband angegeben, Herausgeber dieses Werks. Es ist darum wichtig, dieses Buch nach dem (korrekten) Titelblatt im Inneren zu bibliographieren.

Ilsdorf

Lothar Vogel

**Herbers, Klaus (Hrg.): Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jh. FS für Werner Goez, Stuttgart (Franz Steiner) 2001, 284 S., geb., ISBN 3-515-07752-9.**

Die vorgelegte FS beginnt mit einem Titelbild, das die Markgräfin Mathilde von Tuszi zeigt, über die der Jubilar W. Goez intensiv gearbeitet hat. Gemeinsam mit Elke Goez legte er 1998 in der Reihe *Monumenta Germaniae Historica* eine grundlegende Edition der Urkunden und Briefe von Mathilde vor. Die FS bringt Vorträge, die im Juli 1999 zum 70. Geburtstag des Jubilars in Erlangen gehalten worden sind. – Das damalige Thema „Europa in der späteren Salierzeit: Umbruch und Neuanfang“ wurde freilich verändert. Der Herausgeber Klaus Herbers bringt gute Gründe für diese Veränderung, wobei er u.a. auch auf die alte Tradition der Magdeburger Zenturien verweist, die ihre 'Schubladen' für je 100 Jahre angelegt hatten (10).

Die beiden ersten Arbeiten gelten Rom und Norditalien. Johannes Laudage kommt in seinem Beitrag „Rom und das Papsttum im frühen 12.Jh.“ zu dem Ergebnis, daß die Jahre 1099 bis 1124 eine neue Form päpstlicher Herrschaft hervorgebracht haben. Er zeigt, „welch große Macht das Geld inzwischen am päpstlichen Hof errungen hatte“ (51). Zumal unter Papst Calixt II. (1112–1119) bildete „das Kardi-

nalskollegium von nun an das Rückgrat der päpstlichen Politik“ (53). – Paolo Golinelli schildert „Die Lage Italiens nach dem Investiturstreit“ und berührt dabei auch ganz spezielle Arbeiten des Jubilars (61). – Eugen Boshof verdeutlicht unter dem Thema „Südosteuropa in der späteren Salierzeit“ die verschiedenen Ziele und Entwicklungen insbesondere in den Ländern Ungarn, Polen und Böhmen. – Odilo Engels Beitrag „Der Südwesten Europas um 1100“ (7989) zeigt einerseits die enge Zusammengehörigkeit zwischen Spanien und Südfrankreich, andererseits differenziert er deutlich zwischen dem Osten und Westen der Iberischen Halbinsel. Mit der Erhöhung von Santiago de Compostela zu einem Erzbistum „war eine Kuriosität in die Welt gesetzt“ (88).

Nikolas Jaspert sagt in seinem Aufsatz „Frühformen der geistlichen Ritterorden und die Kreuzzugsbewegung auf der Iberischen Halbinsel“ einleitend: „Kaum eine Bibelstelle dürfte im 12. Jh. so unmittelbar als eine Aufforderung zur Teilnahme am Kreuzzug verstanden worden sein wie Matthäus 16, 24: Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me“ (90). Er bringt gute Gründe dafür, die Reconquista in Spanien und die Anfänge der Kreuzzugsbewegung im Zusammenhang zu erforschen. – Ernst-Dieter Hehl untersucht die Worte „Krieg, Individualisierung und Staatlichkeit im ausgehenden 11. und im 12.Jh.“ (117–133). Die Päpste Urban II. und Paschal II. lassen in Briefen erkennen, daß sowohl die Intention des Kreuzfahrers wie auch die Sorge für die Gesellschaft von Bedeutung sind. Abaelard und Gratian u.a. kommen zu Wort zur Verdeutlichung der komplizierten Problematik: Die Kreuzzüge galten damals „insgesamt als gerecht. Daraus folgte jedoch keineswegs, daß der Kreuzfahrer gerechtfertigt war“ (127).

Dieter Hägermann formuliert das Thema „Technische Innovationen im 12. Jh. Zeichen einer Zeitenwende?“ Es gab Innovationen auf militärischem Gebiet im Zusammenhang mit den Kreuzzügen; das Anwachsen der Städte befürchtete Handel und Gewerbe; der Bergbau läßt den Wechsel von Spezialisten erkennen. Insgesamt sollte auch von dieser Thematik her das 12. Jh. „als Zeitalter eines Umbruchs eingeschätzt werden“ (142). – Harald Siems bestreitet in seinem Aufsatz „Adsimilare – Die Analogie als Wegbereiterin zur mittelalterlichen Rechtswissenschaft“ die Ansicht, daß die Wiederentdeckung des römischen Rechts ein „Urknall“ gewesen sei (143). Er bezieht auch die Entwicklung in England mit ein: Bracton

(146) und Johannes von Salisbury (150). Der zentrale Traditionstradition führt jedoch auf die langobardische Gesetzgebung zurück, „deren Wurzeln bis in die Zeit Liutprands reichten“ (170). – *Johannes Fried* untersucht den Ursprung der Bologneser Rechtsschule unter dem Thema: „... auf Bitten der Gräfin Mathilde“. Werner von Bologna und Irnerius“ (171–201). Die Rezeption des römischen Rechts war ein weitgespannter Vorgang. Später erinnerte man sich jedoch nur noch an einen Irnerius an der Seite der Markgräfin von Tuszien: „Das kulturelle Gedächtnis selektierte willkürlich, machte vieles vergessen, ließ es verschwinden, ja verformte es bis zur Unkenntlichkeit. Geschichte, die elaborierte Form der Gedächtnisses, bietet keine objektive Wahrheit; sie war dazu noch nie in der Lage“ (199f.). – *Gundula Grebner* bringt einen Exkurs: „Die urkundlichen Erwähnungen des Werne-rius“ (202–206).

*Bernhard Vogel* behandelt „Hagiographische Handschriften im 12. Jh.“ Es gab Hinzufügungen und Weglassungen, die das Bild der betroffenen Heiligen veränderten. Das gilt z. B. auch für die *Legenda aurea*. Mit Thomas Becker kommt erneut ein Engländer in den Blick des überwiegend auf Südeuropa konzentrierten Bandes (213). – Die Arbeit von *Peter Segl* gilt dem weiten Gebiet „Häresien und intel-

lektueller Aufbruch in der späten Salierzeit“. Hauptzeuge ist für ihn Abaelard, eine „der Schlüsselfiguren für eben diesen Aufbruch und dessen gefährliche Nähe zur Häresie“ (227). Neben Abaelard wirkten weitere „professores dialectiae“ (234). – *Hartmut Krüger* schreibt über „Deutsche Literatur in der späten Salierzeit“ und geht zunächst auf „die große Lücke“ zwischen den Jahren 900 und 1060 ein. Frau Avas Gedicht über das Jüngste Gericht hat kein Interesse an Politik (243–246), erst die um 1150 entstandene Kaiserchronik betrifft hier Neuland (246f.). – *Rudolf Schieffer* formuliert als letztes Thema „Der Investiturstreit im Bilde der Zeit nach 1122“. Die Chronik des Zeitgenossen Ekkehard von Aura vermittelt „den Eindruck, eine entschiedene Wende zum Besseren mitzuerleben“ (248). Schon im Juni 1123 gab es ein Echo aus dem Heiligen Land, ein Geschichtswerk in England zitiert 1126 beide Urkunden. Man bemerkt jedoch mit Erstaunen, „wie rasch die Konturen des Investiturstreites verblaßt sind“ (253). Selbst Otto von Freising wußte „nach 20 Jahren nicht mehr so ganz genau Bescheid“ (257). Gerhoh von Reichersberg bot 1160 eine recht einseitige Sicht der Vorgänge. – Eine Bibliographie Werner Goez und Register beschließen den informativen und anregenden Band.

Rostock

Gert Haendler

## Reformation

*Lindberg, Carter (Hrsg.): The Reformation Theologians. An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, Malden (Blackwell Publishing) 2001, XIII, 396 S., kt., ISBN 0-631-21839-4.

Auf den ersten Blick ist dieser Band ein Personenlexikon der Reformationsgeschichte. In der reformationsgeschichtlichen Forschung international namhafte Autoren behandeln eine Person, die in der ein oder anderen Weise die Geschichte des 16. Jhs. maßgeblich beeinflußt hat. Damit würde sich dieser Band einreihen lassen in ähnlich strukturierte Werke wie das Buch „Reformatoren“ von Thomas Kauffmann (1998). Auf den zweiten Blick aber will dieses Buch mehr als nur in die Biographien berühmter Männer und Frauen einführen. Der Untertitel verrät, dass es sich zugleich um „an introduction to theology in the early modern period“ handelt und damit die Biographie ein Zugang zu einer umfassenderen Fragestellung sein soll. Und zwar zu derjenigen, was „Refor-

mation“ der Sache nach ist, und von dort aus darauf, was dies für gegenwärtige Theologie bedeuten kann und muß.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Struktur des Werkes und die Auswahl der Persönlichkeiten, die betrachtet werden. So werden unter dem Oberbegriff „Reformation Theologians“ humanistische Denker ebenso gefasst wie radikale Reformer und Vertreter der katholischen Seite. Das Anliegen des Herausgebers ist es, die Reformation als umfassendes Phänomen mit vielerlei Facetten zu begreifen, dem Darstellungen der Luther'schen oder der Calvin'schen Theologie allein nicht oder jedenfalls nur unzureichend gerecht werden können. Die Einleitung verdeutlicht: „The purpose of *The Reformation Theologians* is to introduce the theologies of selected theologians of the sixteenth-century Reformation to students of historical theology, church history, and the history of Christianity as well as to all persons interested in ‘how we got this way.’ In addition to this historical goal, there is

also a contemporary interest. In the words of Bernd Moeller: „We need the spiritual and intellectual energies that the Reformation has to offer. Moreover, the Christian life, the church, and contemporary theology have so many ties to the Reformation, that for our own self-knowledge we should always be aware of this relationship, and should continually examine it and test its relevance for today“ (1).

So offensichtlich das Anliegen ist, so undeutlich ist das Kriterium der Auswahl. Die genannte Ausweitung des Begriffs „Reformationstheologen“ ist grundsätzlich zu begrüßen, zeigt sie doch die Spannung, den Reichtum und die Breite des zu untersuchenden Feldes und die damit zusammenhängenden Forschungsprobleme. Warum aber Namen wie Johannes Bugenhagen, Martin Bucer oder Johannes Eck fehlen, ist nicht plausibel. Natürlich kann man nicht alle Personen erfassen, die Begründung indes für die vorliegende Auswahl ist nicht ohne weiteres ersichtlich. Dazu hilft auch nicht die mit den im Titel auftauchenden Begriffen „Theologen“ und „Reformation“ operierende Einleitung, die dem historischen wie dem systematischen Sachgehalt der Fragestellung gerecht werden will, dies aber erwartungsgemäß nicht bewältigen kann. Wer etwa die Forschungsdiskussion um den Begriff der Reformation verfolgt hat, wird von dem auf den Seiten 4–9 Dargestellten enttäuscht sein. Immerhin wird das Wesentliche gestreift, und es ist hervorzuheben, dass dieser Band die Problematik nicht verschweigt.

Ebenso ist positiv hervorzuheben, dass von vornherein der historische und der systematische Aspekt im Verbund betrachtet werden. Wenn es um Reformationstheologen geht, dann ist ihre Theologie in ihrem jeweiligen historischen Kontext zu untersuchen. Vielleicht wird der Historiker manches Detail vermissen, vielleicht wird der Systematiker die historische Verhaftung als hinderlich empfinden – allein durch Beachtung beider Aspekte wird die Sache, um die es geht, ins rechte Licht gerückt.

Die Beiträge im einzelnen besprechen zu wollen, würde den Rahmen sprengen. Doch schon Stichproben ergeben, dass die von jeweiligen Experten verfassten Darstellungen ansprechend, auf das Wesentliche fokussiert und meistenteils auf dem Stand der aktuellen Forschung sind. Der Erasmus-Beitrag von J. Laurel Carrington etwa räumt gewissermaßen im Vorbeigehen mit so manchem, namentlich für die Erasmus-Perspektive ärgerlichen Missverständnis auf und öffnet den Blick auf eine gemäßigtere Beurteilung der Erasmus-

Luther-Kontroverse. Gleichermaßen gilt für die Betrachtung Thomas Müntzers aus der Feder von Gottfried Seebass. Etwas blass bleibt der Calvin-Beitrag, von dem man sich mehr theologische Tiefe erwarten würde und auch eine stärkere Beachtung des historischen Kontextes. Beim Melanchthon-Beitrag Heinz Scheibels wäre – gerade angesichts der Ergebnisse des Melanchthon-Jahres – eine zusätzliche Einbindung der Person in die kirchenpolitischen Händel der Zeit (Stichwort: Melanchthon als Diplomat) angemessen gewesen. Der Luther-Beitrag des Systematikers Oswald Bayer bietet eine an Bayers eigene, frühere Ergebnisse angelehnte Systematisierung der Theologie Luthers, die vielleicht die historischen Bedingtheiten zu wenig in den Blick nimmt, nichtsdestotrotz in dieser Knappe von erfrischender Präzision ist. Erfreulich ist, dass auch zwei Frauen beachtet werden, nämlich Katharina Schütz Zell und Theresia von Avila (und bezeichnend, dass die Beiträge von Frauen verfasst wurden).

Abgerundet werden die einzelnen Beiträge durch eine kurze Bibliographie, die es den Lesern erleichtert, dort, wo sie das Bedürfnis dazu verspüren, weiter in die Tiefe zu dringen. Es wäre allerdings zu fragen, ob nicht ein allgemeines Literaturverzeichnis am Schluss eine sinnvolle Ergänzung gewesen wäre, das vor allem die wichtigsten historischen Darstellungen zur Reformationsgeschichte neben den theologischen hätte bieten müssen. Ein Verweis auf hilfreiche Internet-Seiten wäre ebenso wenig von Schaden gewesen wie eine Differenzierung des Registers in einen Orts- und Personenteil einerseits und einen Sachteil andererseits.

Insgesamt liegt ein Band vor, dem eine Übersetzung ins Deutsche und damit eine weitere Verbreitung zu wünschen ist, da er das Gesamt der Reformation andenken will und es hinsichtlich der einzelnen Beiträge mit so manchem TRE-Artikel durchaus aufnehmen kann.

Gießen

Athina Lexutt

[Johannes Calvin:] *Ioannis Calvini Opera Omnia Denuo Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata*, ed. B. G. Armstrong et alii. Series III: Scripta Ecclesiastica. Volumen I: *De Aeterna Dei Praedestinatione/De la Predestination Eternelle*, ed. Wilhelm H. Neuser, Texte français établis par Olivier Fatio, Genf (Librairie Droz) 1998, XLII, 279 S., geb., ISBN 2-600-00296-0.

Calvins Insistieren auf einer präzisen Lehrbildung hinsichtlich der Prädestination als Konsequenz des reformatorischen Gnadenverständnisses stieß auf Widerstand aus verschiedenen Lagern. Den altgläubigen Albert Pigge (Pighius), den bibliistischen Apokalyptiker Giorgio Siculo (Siculus), den Genfer Arzt Hieronymus Bolsec, aber auch die um ihre Stellungnahme ersuchten evangelischen Theologen aus Basel, Bern und Zürich „verband – die sonst in entgegengesetzten Lagern standen – die Ablehnung der doppelten Prädestination, die Betonung der ‚bonitas dei‘ und die Scheu, Gott könne zum Urheber der Sünde gemacht werden.“ (S. XVIII). Calvins durch den Streit mit Bolsec veranlaßte Ende 1551 zügig niedergeschriebene Schrift „De praedestinatione“, die 1552 in Genf lateinisch und französisch erschien, nimmt diesen Widerspruch auf, beschäftigt sich aber nicht mit Bolsec, deutet die Differenzen mit den anderen Schweizer Theologen nur an, widmet sich hingegen ausführlich den schon 1542 publizierten Ausführungen von Pigge und – weniger klar – denen von Siculo. Für Calvin ist Pigge „der klarendenkste seiner Gegner, mit ihm spricht er die gleiche theologische Sprache und in der Auseinandersetzung mit ihm trifft er die gesamte katholische Schultheologie.“ (S. XIV). Der Aufbau von „De praedestinatione“ (s. die Gliederung, S. XXI–XXIII) ist durch die Argumente der Gegner bestimmt, aber dennoch übersichtlich in der Gedankenführung und klar an Calvins Ziel orientiert, seine Prädestinationslehre als unerlässliche Voraussetzung echter Glaubensgewißheit darzustellen. Die Auseinandersetzungen gingen dennoch auch nach Erscheinen der Schrift weiter.

Wilhelm H. Neusers Einleitung im Rahmen der neuen kritischen Calvin-Gesamtausgabe gibt knappen, aber zuverlässigen Bericht von den Hintergründen und der Entstehung von Calvins Prädestinationsschrift. Der theologiegeschichtliche Horizont ist freilich eng gezogen, wenn nur die unmittelbaren Gegner der Auseinandersetzung vorgestellt werden. Der größere Kontext der reformatorischen Lehrdiskussion bleibt unberücksichtigt. Wohl um die Edition nicht zu überfrachten, hat Neuser an dieser Stelle auch auf eine theologische Einführung in Calvins Darlegungen verzichtet. Die Edition präsentiert den lateinischen bzw. französischen Text nach den Genfer Erstausgaben des Jahres 1552. Durch behutsame Modernisierung ist ein gut lesbarer Text entstanden, der mit klaren, aber nicht überladenen Sacherklärungen und präzisen Zitatnachweisen versehen ist. Bibelstellen, Personen und

theologische Stichworte sind in Registern erschlossen.

Offenbar ist der Satz der Edition nicht mehr ganz in die Einleitung eingearbeitet worden. Es ist etwas ärgerlich, daß die hilfreiche Gliederung die Abschnitte nach der alten Ausgabe von CO angibt (deren Seiten in der Edition vermerkt sind) und nicht mit Seiten und Zeilen der eigenen Ausgabe. Die Angabe „354, Anm.32“ (S. XX, Z.28) bezieht sich in der vorliegenden Ausgabe auf S.238, Anm.1035. S. XVI, Anm. 37 muß es richtig „Anm.43“ heißen, S. XVIII, Anm.52 richtig „S. 24,16“. Im übrigen trüben solche kleine Mäkeleien nicht den Dank für die Mühe der Bearbeiter, die eine verlässliche Grundlage für die weitere Arbeit an Calvins Theologie bereitgestellt haben. Da „De praedestinatione“ sehr deutlich werden läßt, daß Calvins Prädestinationslehre sich in der Auseinandersetzung mit anderen profiliert, bleibt eine Edition der Schriften seiner Gegner ein dringendes Desiderat.

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß Wilhelm H. Neuser parallel zu dieser Ausgabe eine deutsche Übersetzung von „De praedestinatione“ vorgelegt hat, die gleichfalls 1998 in Düsseldorf (Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland 18) erschienen ist.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

Tallon, Alain: *La France et le Concile de Trente (1518–1563)*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, Rom (École française) 1997, 975 S., geb.

Das sehr breit angelegte Buch von Alain Tallon (= T.) (beinahe 1000 Seiten!) will die komplizierten Beziehungen Frankreichs zum Konzil von Trient im Kontext der damaligen Welt und Kirchengeschichte von den ersten Regungen des Konzilsgedankens nach dem Beginn der reformatorischen Bewegung an aufzeigen. – Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil behandelt die Konzilspolitik des französischen Königreichs in seinen einzelnen Phasen.

Die französische Krone sperre sich in den ersten Jahrzehnten des 16. Jhs prinzipiell gegen ein Konzil. Als einziger Grund dafür wird meist die Rivalität zwischen dem französischen Königshaus und den Habsburgern angesehen. Franz I. wollte kein Konzil unterstützen, das von Kaiser Karl V. beherrscht war. T. betont jedoch einen zweiten gewichtigen Grund: Franz I. fürchtete in den zwanziger Jahren, das Konkordat von 1516, das auch auf innerfranzösischen Widerstand stieß,

könnte durch ein Konzil beseitigt werden. Für die Zeit nach 1531 wendet sich T. gegen den Vorwurf machiavellistischer Finessen, wie er von den deutschen Historikern, vor allem von Stephan Ehses und Hubert Jedin, erhoben werde. Mit stark apologetischer Tendenz betont T., Clemens VII. sei der eigentliche Schuldige am Nichtzustandekommen des Konzils. Der Papst sei nicht auf die Bedingungen des französischen Königs eingegangen, nämlich ein Konzil abzuhalten frei vom beherrschenden Einfluss Karls V.

T. lehnt es auch ab, das Taktieren Franz I. in den dreißiger und beginnenden vierziger Jahren als Machiavellismus zu bezeichnen. Seine Erklärung: Der König war unfähig, den religiösen Faktor in seine Politik einzubeziehen. Er habe die tiefe Kluft unterschätzt, die sich bereits zwischen Katholiken und Protestanten aufgetan habe. Auf der anderen Seite habe eine Versammlung in Melun gezeigt, dass die dort diskutierenden französischen Theologen nicht in der Lage gewesen seien, eine „neue“, vom Humanismus beeinflusste Theologie zu befördern. Als eine „symbolische Teilnahme“ bezeichnet T. die Anwesenheit französischer Bischöfe bei der ersten Trienter Tagungsperiode. Sie hatten nach der Intention des Königs nur die Aufgabe, bei den zu beschließenden Reformen darüber zu wachen, dass die Privilegien der Krone Frankreichs unangetastet blieben. Auf der anderen Seite erhielt die Bologneser Periode des Konzils die Unterstützung Frankreichs aus Opposition zu Karl V. Die Bündnisse Heinrichs II. von Frankreich mit den deutschen Protestanten und den Türken gegen die Interessen der Kirche interpretiert T. als Folge der Intention, auswärtige und religiöse Politik scharf zu trennen. Dass es zwischen der französischen Kirche und Rom zu keinem Bruch kam (wie etwa in England) schreibt T. dem Grundprinzip des Gallikanismus zu, nämlich einem Gleichgewicht zwischen Geistlichem und Weltlichem, zwischen Nationalismus und Universalismus.

In gewissem Sinn bedeutete 1559 einen Einschnitt in der französischen Konzilspolitik. War vorher die Religionsfrage eine unter vielen, so wird sie nun zur wichtigsten Angelegenheit. Nach dem Tod Franz II. lag die französische Konzilspolitik in den Händen Katharinas von Medici. Diese musste jedoch auf die Schwäche ihrer Autorität Rücksicht nehmen. Es kamen die Jahre der blutigen innerfranzösischen Auseinandersetzungen. Die Konzilsfrage rückte unter Pius IV. wieder in den Blickpunkt. Die französische Strategie war es, mit einem Nationalkonzil zu drohen, um

ein allgemeines Konzil unter den eigenen Bedingungen zu erlangen. Die Versammlung von Poissy 1561 mit ihren Religionsgesprächen bedeutete einen Misserfolg. Das Verhältnis Frankreichs zur dritten Trienter Konzilsperiode überschreibt T. mit Recht „die beiden französischen Konzilspolitiken“. Auf der einen Seite steht die Politik Katharinas von Medici der Königinmutter; auf der anderen Seite betrieb der Kardinal von Lothringen, Charles Guise, seine eigene Politik, die zuweilen im Gegensatz zu derjenigen der anderen Franzosen stand und auf die Ambitionen seiner eigenen Person ausgerichtet war.

Der 2. Teil des Buches trägt die Überschrift: Konzilskonzeptionen in Frankreich. Eine alte Erbschaft der französischen Kirche war der Konziliarismus. Dieser bestand jedoch nicht in einer feststehenden Theorie. Es gab eine Fülle verschiedener Modelle. Die Konzeption von Konstanz und Basel mit dem Gewicht der Universitäten und der Nationen war im 16. Jh. nicht mehr brauchbar. Der Humanismus hatte die Universitätsskultur zurückgedrängt, und auch die Nationen spielten nicht mehr die ehemalige Rolle. Das kuriale Konzilsmodell hatte den Sieg davongetragen. Die Franzosen in Trient konnten dem keine geschlossene Alternative entgegenstellen.

Der 3. Teil des Buches behandelt die Rolle der französischen Vertreter in Trient. Die Bischöfe werden als Diener Gottes und Diener des Königs bezeichnet. Sie verhielten sich auf dem Konzil 1562/63 keineswegs nur als getreue Befehlsempfänger königlicher Weisungen. Sie suchten des öfteren eigenständige Positionen einzunehmen, sei es den königlichen Wünschen oder dem Willen des Papstes gegenüber. – Die 3. Trienter Konzilspériode war vor allem von den Reformdekreten geprägt. Während die französischen Prälaten in der ersten Trienter Zeit über kein Gesamtkonzept für Reformen verfügten, hatten sie in der letzten Periode die Reformforderungen von Poissy und die königlichen Instruktionen in Händen. Im Januar 1563 präsentierten sie dem Konzil eine Reformdenkschrift mit 34 Artikeln. Die französischen Prälaten vertraten, so formuliert es T., einen pragmatischen Episkopanismus. „Bildungsstand und theologische Richtungen der Franzosen auf dem Konzil“ ist ein Kapitel überschrieben. Die generelle Ausrichtung der französischen Theologen in Trient charakterisiert T. als einen scholastischen Humanismus (humanisme scolaistique). Das bedeutet, dass man zwar die klassischen scholastischen Autoren nicht beiseite schob, vor allem Thomas von Aquin,

dass man aber, vom Humanismus beeinflusst, in starkem Maß die Heilige Schrift und die Kirchenväter als Textzeugen herangezogen habe. Was das Verhältnis zu den Reformatoren betrifft, so nehmen die französischen Bischöfe und Theologen in Trient in der Regel eine Haltung der konsequenten Abgrenzung ein. Ein sehr knapper Abschnitt ist der Frage gewidmet, ob es in Trient eine gallikanische Ekklesiologie gegeben habe.

Das letzte Kapitel ist überschrieben: „Der tridentinische Kompromiss“. Ausführlich wird dabei die Rolle des Kardinals von Lothringen, Guise, besprochen. Der Kardinal, von hoher Bildung und politischem Geschick, aber außerordentlich ehrgeizig, suchte eine einflussreiche Rolle auf dem Konzil zu spielen. Er bemühte sich um eine vermittelnde Stellung, zuweilen nicht im Einklang mit dem französischen Hof und einem Großteil der Bischöfe Frankreichs, aber man begegnete ihm von kurialer Seite mit Misstrauen und schaltete ihn weitgehend aus. Im letzten halben Jahr des Konzils vollzog Lothringen eine Schwenkung in seiner kirchenpolitischen Haltung. Seit der Ermordung seines Bruders war er politisch isoliert. Als weitere Gründe für eine Annäherung an den Papst nennt T. das Bestreben, zwar Reformen zu veranlassen, aber in eigenem Interesse im Sinne der Kurie bei der Benefizial-Praxis nicht zu viel zu verändern. Doch wendet sich T. gegen die Meinung, der Kardinal habe für einige Benefizien seine gallikanischen Überzeugungen verraten. – Die Sensibilität der Gallikaner verband sich nach Talion mit dem Geist von Trient. Man könne in gewissem Sinn von einer „Konversion“ der Franzosen sprechen. Beim Verlassen des Konzils habe die Mehrheit der französischen Prälatten zwar nicht durchweg den Enthusiasmus Lothringens geteilt, sei aber doch von dem Eindruck geprägt gewesen, einen guten Kompromiss zwischen den Forderungen des Gallikanismus und den kurialen Überzeugungen gefunden zu haben. Waren die Franzosen in Poissy noch der Meinung, einen dritten Weg im Verhältnis zu den Protestanten anstreben zu können, so waren sie am Ende des Konzils überzeugt, der richtige Weg sei die Abgrenzung im Verbund mit der Gesamtheit der in Trient versammelten Vertreter der Alten Kirche.

Einige Bemerkungen zu dem statlichen Band seien gemacht. T. setzt sich im Vorwort ausführlich mit der Haltung Jedin zu Frankreich auseinander (12–15). Seine Argumente bezieht er vor allem aus dem Lebensbericht Jedin (H. Jedin, Lebensbericht, hg. von K. Repgen, Mainz

1984). Er bescheinigt ihm ein distanziertes Verhältnis zur französischen Nation und zur französischen Kultur. Umgekehrt habe auch Frankreich ein distanziertes Verhältnis zu Jedin. (Es gibt außer dem 1. Band keine französische Übersetzung der Konzilsgeschichte!). Jedin habe, so die Argumentation, seine Aversion gegen die deutschfranzösische Politik Adenauers und De Gaulles auf das 16. Jh. übertragen. Er ziehe eine Parallele zwischen dem freundschaftlichen Verhältnis Frankreich/Russland unter De Gaulle und dem Bund König Franz I. mit den Türken im 16. Jh. In einem Schreiben des Deutschen Historischen Instituts in Rom für das Auswärtige Amt in Berlin vom 18. Oktober 1939, durch das dem rassistisch verfolgten Jedin die Ausreise aus Deutschland ermöglicht wurde, heißt es, die Anwesenheit Jedin in Rom bewirke die Präsenz eines Deutschsprachigen in der Vatikanischen Bibliothek und bedeute dadurch ein Gegengewicht gegen den Franzosen- und Emigrantenkreis um Kardinal Tisserant (Lebensbericht 240). T. bewertet dies zwar richtig als Tendenzschreiben an das nationalsozialistische Außenministerium, um ein Ausreisevisum für Jedin zu erlangen, meint jedoch, diese Formulierung entlarve das Umfeld, in dem der 1. Band von Jedin's Geschichte des Trienter Konzils verfasst worden sei (14). Jedin's Beurteilung der französischen Konzilspolitik sei daher, so folgert T., durch dessen Voreingenommenheit gegenüber Frankreich beeinflusst. Der unvoreingenommene Leser kann diesem Vorwurf nicht zustimmen. Unleugbar hat die französische Konzilspolitik wegen ihrer Opposition gegen Kaiser Karl V. sich lange gegen ein Konzil gesperrt. Auf der anderen Seite hinterlässt das Buch von T. zuweilen den Eindruck apologetischer Tendenzen zugunsten der französischen Konzilspolitik. Etwas eigenartig mutet an, dass T. Jedin's Konzilsgeschichte nicht nach dem deutschen Original, sondern nach der italienischen Übersetzung zitiert.

Bei der Behandlung der Rolle des Kardinals von Lothringen, Charles Guise, auf dem Konzil im Zusammenhang mit seiner Hinwendung zum Papst (*la volteface du cardinal de Lorraine*) vermisst man die Erwähnung des raffinierten Schachzugs der Kurie, durch das Versprechen, dem Kardinal die päpstliche Legation in Frankreich zu übertragen, ihn für das Einschwenken auf die päpstliche Politik zu gewinnen. Jedin hat in seinem Buch *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils* (Würzburg 1941) die einschlägigen Dokumente veröffentlicht und eine ausführliche Darstellung des ganzen Sachverhalts

geboten. Dürftig sind die Ausführungen zu den Diskussionen um die Ekklesiologie auf dem Konzil. Die eigentlichen theologischen Probleme kommen kaum in den Blick, obwohl neuere deutsche Arbeiten vorliegen, die zwar zum Teil erwähnt, aber nicht ausgewertet werden.

Das Buch von T. stellt eine ungemein materialreiche (teilweise wohl zu breite) Darstellung des Verhältnisses der französischen Kirche und Politik zum Konzil von Trient dar. Viele Dinge können vertiefter erfasst werden, neue Aspekte kommen zum Vorschein. Die Stärke liegt dabei in der Schilderung des Ablaufs der Ereignisse. Ein tieferes Verständnis der theologischen Fragen des Konzils kommt zuweilen kurz. Insgesamt bedeutet das Buch eine Bereicherung der Forschung zum Konzil von Trient.

Bad Wörishofen

Klaus Ganzer

*Herzig, Arno: Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jh., Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000, 266 S., 5 Abb., kt., ISBN 3-525-01384-1.*

Unter dem Stichwort „Rekatholisierung“ verbindet Arno Herzigs als Überblick angelegte Darstellung das Konfessionalisierungsparadigma der neueren Frühneuzeitforschung mit Inhalten des älteren Begriffs „Gegenreformation“. Die „erzwungene Rekatholisierung protestantischer Untertanen“ kommt dabei als „radikalste Form der Konfessionalisierung“ (9) in den Blick, als ein vom staatlichen Machtinteresse initiiert und gesteuerter Vorgang, der in alle Bereiche der Gesellschaft eingreift. Der Rekatholisierungsbe- griff bezeichnet dabei „die weitgehend durch Gewalt herbeigeführte Einrichtung der katholischen Konfession als allein gültige Konfession im Staat“ (14) und ist so deckungsgleich mit römisch-katholischer „Monokonfessionalisierung“ (12 u.ö.). Mit Ausnahme von Bayern, das mit Erfolg schon früh im 16. Jh. die religiöse Bindung an Rom stärkte und gegen reformatorische Bestrebungen vorging, setzt die römisch-katholische Konfessionalisierung erst spät, mit den achtziger Jahren des 16. Jh.s ein und gewinnt gerade infolge dieser „Verspätung“ den Charakter von Rekatholisierung bereits protestantisierter Stände und Untertanen. Das gilt sowohl für die habsburgischen Lande als auch für die geistlichen Fürstentümer des Reiches, im 17. Jh. dann erst recht für Gebiete, die neu unter katholische Herrschaft geraten, z. B. die dann bayerische Oberpfalz. H. be-

trachtet die Rekatholisierung – im deutlichen Kontrast zur „katholischen Reform“ – als „primär staatliche Maßnahme“ (10) und stellt die Rolle des Staates ins Zentrum seiner Darstellung, geht aber auch auf religiöse Aspekte des Geschehens ein. Die römisch-katholische Konfessionskirche selbst rückt freilich ganz an den Rand. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß die katholischen Fürsten im Zuge ihrer Rekatholisierungsmaßnahmen durchaus auch eigene Interessen gegenüber der Kurie und der römisch-katholischen Hierarchie wahrnehmen, wäre es doch interessant, das Zusammenwirken und die Differenzen von katholischem Staat und katholischer Kirche genauer zu beleuchten. Es ist ja nicht zuletzt die vom Tridentinum definierte universale und uniforme römisch-katholische Konfessionsidentität, die eine staatlich gelenkte Monokonfessionalisierung in der Form der Rekatholisierung nahelegt.

Die frühneuzeitlichen Konfessionalisierungsmaßnahmen sind ein im Detail schwer zu überblickendes Feld. H. ordnet seine Beobachtungen in drei großen sachlichen Komplexen an, indem er sich zunächst der Politik im engeren Sinne zuwendet (17–80), dann Theologie und Staatstheorie betrachtet (81–152) und schließlich die Betroffenen behandelt (153–212). Die territoriale Vielgestaltigkeit der Vorgänge ist dabei immer wieder im Blick, doch konzentriert sich H. auf die habsburgischen Lande und auf Bayern, was um so plausibler ist, als Habsburger und Wittelsbacher ihre Rekatholisierungsprogrammatik auch in andere Territorien übertragen (vgl. 49ff.).

Das politische Programm der Monokonfessionalisierung ist gerade in den habsburgischen Landen erst spät zum Zuge gekommen und löst sich erst unter Ferdinand II. endgültig von dem Zwang zum Kompromiß mit den protestantisch gesinnten Ständen. Während die Protestanten in Böhmen und Nieder- und Oberösterreich noch 1609 vom innerhabsburgischen „Bruderzwist“ profitieren, verbinden sich nach der Schlacht am Weißen Berg (1620) absolutistische Tendenzen immer erfolgreicher mit der programmativen und mit allen obrigkeitlichen Mitteln durchgeföhrten Monokonfessionalisierung. Für die habsburgischen Gebiete bleibt die Bindung der Staatsloyalität an die römisch-katholische Konfession politisch leitend bis 1774 (Ende der „Transmigrationen“ [= Zwangsumsiedlungen] nach Siebenbürgen) bzw. 1781 (Toleranzpatent Josephs II.). Daß die protestantischen Obrigkeitkeiten in ihrer Ausübung des ius reformandi anders verfah-

ren, insbesondere keinen Zwang zur Emigration ausüben, zeigt ein kurzer Seitenblick auf Brandenburg-Preußen und Hamburg. An die Stelle konfessionellen Glaubenszwanges tritt dabei – jedenfalls in Brandenburg-Preußen – „bis weit ins 19.Jh. hinein die Forderung nach unbedingter Anerkennung des Staatskirchentums, der sich alle Konfessionen zu fügen hatten“ (30).

„Theologie“ ist bei H. begrenzt auf die religiöse Deutung der konfessionellen Situation durch kirchliche Vertreter des Rekatholisierungsprogramms, insbesondere aus den Reformorden der Kapuziner und der Jesuiten, und auf ihre sich aus dieser Deutung ergebende Umsetzung des Programms. Im Gegensatz zu den „löblichen Gebräuchen“ der Papstkirche, die als identitätsstiftende Riten neu propagiert und im Rahmen des Barockkatholizismus zum religiösen Gesamtkunstwerk gestaltet werden, erscheint das reformatorische Christentum als ein „Abfall“, der sich dem „fleischlichen Evangelium“ verdankt, das zur Verweigerung einer strengerer, kirchlich normierten Moral unter dem Vorwand der Berufung auf die Schrift und das eigene Gewissen ermuntert. Insbesondere die Jesuiten lassen sich intensiv auf den politischen Vorgang der Rekatholisierung ein und stützen ihn durch ihre Konzentration auf die Bildung einer katholischen Elite, durch die Propaganda gegen konfessionelle Konzessionen, durch emotionalisierende Katechese, durch die Gestaltung „sakraler Landschaften“ und zugleich erlebnisbetonter wie sozial disziplinierender Riten (Prozessionen). Demgegenüber reagieren evangelische Theologen zwiespältig auf die Herausforderungen des Rekatholisierungsprogramms. Zum einen wird im Anschluß an den späten Luther die Emigration als einzige Möglichkeit des Umgangs mit Glaubenszwang herausgestellt, zum andern wird der Kryptoprotestantismus (Nikodemismus) nicht völlig verurteilt. Leitend ist in jedem Fall das Bewußtsein der Überlegenheit der evangelischen Wahrheit gegenüber der mit äußerem Zwang restituierten papstkirchlichen „Abgötterei“. Der Exulant und entschiedene Gegner des Kryptoprotestantismus Josef Schaitberger (1658–1733), der sich die lutherische Theologie als laikale Kontroverstheologie selbstständig angeeignet hat, steht dabei ebenso für die Lebendigkeit des Luthertums wie die zählebige „Kirche im Verborgenen“. Mit Recht vermerkt H. das Erstauinen der lutherischen Orthodoxie über die Existenz dieser „unsichtbaren Kirche“ (127) anläßlich der erzwungenen Emigration von über 600 Kryptoprotestanten aus

dem salzburgischen Defereggental. Es ent sprach eigentlich nicht den Prinzipien lutherischer Ekklesiologie, daß die Exulanten, wie der orthodoxe Ulmer Superintendent Elias Veyel (1635–1705) feststellte, „der Augsburgischen Konfession zugehörig sind [d.h. nach lutherischem Verständnis einen wahren Glauben haben], obwohl sie weder Lehrer noch Prediger gehabt und sich nur mit lutherischen Schriften behelfen mußten“ (ebd.). Weder die lutherische noch die tridentinische Orthodoxie stellt Kategorien zur Deutung des Konfessionalismus bereit, die ein friedliches Nebeneinander bei gleichzeitiger voller Staatsloyalität ermöglichen. Zur Überwindung dieses Dilemmas verhilft erst die fröhlaufklärerische Staatstheorie von Samuel von Pufendorf und Christian Thomasius mit ihrem den Ketzerbegriff aufgebenden „Toleranzkonzept“ (149). Leider unterläßt es H., diesen zweifellos richtigen Hinweis mit dem Ende der Rekatholisierungspolitik zu verbinden und schließt das Kapitel mit dem heilsamen Einfluß der Aufklärung in Preußen. Es bliebe zu zeigen, wie die aufklärerische Staatstheorie auf den katholischen Klerus und auf katholische Herrscher (Joseph II.) wirkt. Die Behauptung, in Gestalt von „Modernisierung und Rationalisierung“ führen innere Widersprüche des monokonfessionellen Systems zu dessen Aufhebung (13), wird diesbezüglich nicht belegt.

Die Auswirkungen des Rekatholisierungsprogramms auf die Betroffenen schildert H. anhand anschaulichen Materials in archivalischen und gedruckten Quellen (drei Quellenstücke sind im Anhang abgedruckt, 221–229). Emigration, Konversion und Kryptoprotestantismus sind drei Weisen der Reaktion, die nicht sauber voneinander zu trennen sind. Die eindeutigen Fälle lupenreiner Konversion und der sofortigen Emigration sind eher die Ausnahmen. Im Kryptoprotestantismus verbinden sich scheinbare Konversion mit verbleibender protestantischer Praxis, die bei Zunahme des staatlichen Drucks zur Emigration führen kann, wie die verschiedenen Emigrationswellen aus dem Salzburgischen und die Zwangsumsiedlungen aus österreichischen Landen belegen. In der ersten Phase der Rekatholisierungsmaßnahmen ist der erkennbare Widerstand größer, wobei Frauen häufig eine markante Rolle spielen (166f.), wo sich der konfessionelle Dissens aber auch noch mit sozialer Unruhe verbinden kann wie im oberösterreichischen Bauernaufstand von 1625/26. Eine echte Akkulturation der rekatholisierten Protestanten im Sinne der kollektivierenden Barockkultur

erfolgt durchweg erst in der dritten Generation. H.s besondere Neigung gilt dem Kryptoprotestantismus, der bei äußerer Anpassung an die erzwungene Konfession in Konventikeln seine wahre Überzeugung lebt und sich dabei auf Bibel, Erbauungsschriften und Gesangbücher reformatorischer Provenienz stützt, über den Bücherschmuggel auch Verbindungen zum Gesamtprotestantismus pflegt. Diese verinnerlichte protestantische Religiosität behauptet sich trotz der Zwangsumsiedlungen über 150 Jahre lang. H. betrachtet die Kryptoprotestanten „als die ersten in der Neuzeit, die sich einer geistigen Gleichschaltung durch den modernen Staat widersetzen“, was „freilich nur bei einer fundamentalistischen Überzeugung von der Wahrheit ihrer Lehre möglich“ war (212, vgl. 14). Diese Wertung dürfte allerdings nur dann zutreffen, wenn man innerhalb des konfessionell definierten Rahmens bleibt und den DisSENS zum konfessionellen System überhaupt, wie er bei Täufern und Spiritualisten, Quietisten und radikalen Pietisten Gestalt annimmt, unberücksichtigt lässt.

Die vielen Detailbeobachtungen des Buches können hier weder nacherzählt noch kommentiert werden; sie erhöhen insgesamt die Lesefreude erheblich. Ich erlaube mir nur eine kleine Korrektur: Urbanus Rhegius hat nicht „um 1530 Hall/Tyrol reformiert“ (184), sondern dort nur in den Jahren 1522/23 als Prediger gewirkt. Insofern ist es ganz unwahr-

scheinlich, daß seine zuerst 1529 in Augsburg erschienene und dann bis ins konfessionelle Zeitalter hinein häufig nachgedruckte „Seelenarznei“ auf dem Weg über seine Tiroler Wirksamkeit zu den salzburgischen Exulantem am Ende des 17. Jhs. gelangt ist. Die Schrift war für die Bedürfnisse der Kryptoprotestanten besonders geeignet, weil sie mit der geistlichen Kompetenz der „Laien“ rechnet. – Mir sind nur wenige Druckfehler aufgefallen, gravierend nur „Constituto“ statt „Constitutio“ auf S. 87. Ein sehr ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis und ein Sach- und Personenregister erschließen den Band und leiten zur Weiterarbeit an. Karten und chronologische Tabellen, die helfen könnten, den Überblick über die Vorgänge in verschiedenen Territorien zu behalten, fehlen leider.

Insgesamt ist H. ein klar strukturierter und gut lesbarer Überblick über die römisch-katholische Monokonfessionalisierung gelungen, der durch Studien zur Theologie, zur Religiosität und zur Institution der römisch-katholischen Konfessionskirche in ihrem Gegenüber zu den „Akatholiken“ zu ergänzen wäre. Wer den nicht immer leicht faßbaren Wurzeln der bis in die Gegenwart spürbaren katholischen Konfessionskultur nachspüren möchte, findet in H.s Darstellung einen hilfreichen Zugang.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

## Neuzeit

Geyer, Hermann: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*. Bd. I. *theologia sincerior*. Johann Arndts Konzept einer mystisch-spiritualistischen Theologie. – II. *libri dei*. Die metaphorische Programmatik der „Vier Bücher vom Wahren Christentum“. – Bd. 2. III. *lumen gratiae et naturae coniungere*. Spiritualistisch-hermetische Theologie. Das theosophische Programm der „Vier Bücher“ (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 80 / I-III), Berlin / New York (Walter de Gruyter) 2001, XII, 452 S.; VI, 370 S.; X, 546 S., geb., ISBN 3-11-017056-6.

Nicht weniger als drei Monographien in einem sind hier zu besprechen; die erste lag als Marburger theologische Dissertation (betreut von Hans Schneider) vor.

Der Umstand, dass Herausgeber und Verlag sich des komplexen Opus angenommen haben, signalisiert bereits dessen Gewichtigkeit. Das bedeutet nicht, dass man die Bände nicht hätte verschlanken und entflechten können, aber der Vf. wollte wohl alles beieinander haben, was auch seinen Sinn macht, wenngleich fraglich erscheint, wie die Fülle der Resultate rezipiert werden soll. Immerhin sei den lebenden Forschern über die Kirchengeschichte des 17. Jhs. mitgeteilt, dass sie wie ihre Vorgänger nahezu alle in diesem Werk erwähnt werden und zwar bis auf wenige auch kritisch. Das verspricht und verdient Aufmerken und Diskussion.

Kein Experte wird Johann Arndt mit seinen Erbauungs-Bestsellern die enorme Bedeutung und Wirkung absprechen, auch wenn der sperrige Theologe und Kirchenmann in den Darstellungen zumeist nicht so recht zu Buche schlug. Was er

geschrieben hatte, war gar nicht so einfach anzugeben, und hinsichtlich seiner Einordnung konnte man leicht irritiert werden. Wie man weiß, hat er radikale Traditionen aufgenommen und bei sich eingepasst, auch von seinen Schülern brauchen wiederum manche aus den Bahnen der Kirchlichkeit und Orthodoxie aus; nichtsdestoweniger ist Arndt zum großen Kirchenvater der Frommen geworden. Deshalb ist auch die Erklärung seiner Rezeptionsgeschichte eine bleibend schwierige Aufgabe. Die Forschung hatte somit reichlich Chancen, sich mit Arndt zu vertun. „Das Phänomen Arndt polarisiert“ (2). Die vorliegende große Untersuchung ist die Leistung eines Wissenschaftlers, der die Quellen unvoreingenommener gelesen hat als die Meisten und dabei laut des Vorworts weite Umschau gehalten hat.

Der Gesamttitle lässt die Entschlüsselung einer zur damaligen Zeit gar nicht so unüblichen Geheimwissenschaft erwarten, was zum Breitenerfolg von Arndts Werk allerdings nicht so recht passen will. Laut des Titels des ersten Teils wollte Arndt eine „wahrere Theologie“, nämlich eine „mystisch-spiritualistische“ präsentieren. Damit hätte er sich sehr in einer Randlage befunden! Arndt wird denn auch zunächst im Kontext radikaler, „heterodoxer“ Literaturlisten (z.B. mit Mystikern, Paracelsus, Weigel und Rosenkreuzern) aufgeführt. Der Magdeburger Verleger Arndts war auf solche Literatur spezialisiert; in Tübingen wurde all dies miteinander seinerzeit konfisziert. Der „Kontext“ muss in der Tat zu denken geben. Arndts Theologiekritik, wie sie sich entlang seinen Vorräten (u.a. zum *Wahren Christentum*) vorführen lässt, forderte eine andere „wahre“, „praktische“ Theologie sowie ein entsprechendes Theologiestudium ein, wobei es um das heilige Leben geht. Parallelen finden sich wiederum bei Weigel! Die von W. Koepf angenommene ursprüngliche Orthodoxie Arndts lässt sich nicht verifizieren. Wie noch die *Repetitio apologetica* (1620) zeigt, hat sich Arndt (in seinem Weigelianismus) nie geändert; er trat für eine Geist-vermittelte Theologie ein. Der Vf. insistiert dabei überzeugend darauf, dass es dem so wenig schulmäßigen Arndt um (eine bestimmte) Theologie gegangen ist. Arndts Schrifttum soll darum als mystisch-spiritualistische Theologie präsentiert werden. An dieser Stelle wird ein Forschungsbericht über Arndts Theologieverständnis eingeschoben. Koeps Alternative von Dogmatik und Frömmigkeit wird abgelehnt. B. Hamms Terminus „Frömmigkeitstheologie“ und die von G.

Arnold ins Spiel gebrachte „mystische Theologie“ werden durchmustert. Als problematisch erweist sich alsbald die von Chr. Braw konstatierte „bekennstreue evangelische Mystik“.

Als Aufgabe wird die „Klärung von Arndts Theologieverständnis anhand seiner Schriften“ formuliert. Ihm ist es um eine „theologia practica“ oder um eine *praxis theologiae*, um Erfahrung Gottes, nicht um *doctrina* zu tun. Theologie und Frömmigkeit fallen hier nahezu in eins, und das hat sich auf die Interpretation Arndts ausgewirkt. „Der Lebensnerv dieser Theologie ist die Geistunmittelbarkeit“ (166). Ein wissenschaftlich gefasster Theologiebegriff liegt nicht vor. Der Vf. hält die Bezeichnungen „mystische“ oder „spiritualistische“ Theologie für angemessen. Sie ist es, die Arndt als „sincerior theologia“ qualifiziert. Ihr Skopos ist die „cultura interioris hominis“, die in der Tötung des Fleischs und im „Leben Christi“ besteht. Man befindet sich thematisch in der Nähe der von Arndt edierten *Theologia deutsch* oder Taulers. Diese Mystik war zwar durch Luther innerhalb der Reformation hoffähig gemacht worden; sie hatte aber nichts von ihrer Sprengkraft verloren! Die Vereinigung mit Gott als Vollkommenheit des Menschen oder Erneuerung und Wiedergeburt können als „finis theologiae“ ausgegeben werden. Der Ort der Theologie ist das menschliche Herz, dort wird sie erfahren, dort ist Gott. Hier macht sich ständig der Einfluss Weigels bemerkbar. Laut Arndts Studienanweisungen (an Johann Gerhard) hat der Kern des Theologiestudiums die mystische Theologie zu sein. Dementsprechend werden mystische Autoren empfohlen, die lutherischen Väter finden keine Erwähnung. Die konkrete Studienwirklichkeit kommt nicht in den Blick, Arndt hat sie selbst wohl nie kennengelernt. Entgegen bisheriger Unsicherheit will der Vf. Arndts Werke als „theologische“ im Sinne der *theologia practica* verstanden wissen. Sie beanspruchen, inspiriert zu sein. Damit geht es Arndt um nicht weniger als eine alternative Theologie. Wiederum hat er Weigel an seiner Seite. Diese Theologie offenbart dem Menschen in seinem Innern zuerst sein Elend und dann sein Heil. Das *Wahre Christentum* ist keineswegs lediglich ein Erbauungsbuch. Erstaunlich ist allerdings, dass Arndt seine „wahre“ Theologie anders als manche Gesinnungsgenossen nicht im Gegensatz zur bestehenden Kirche deklariert hat, sondern mit ihr in den Individualismus ausweicht. Gleichwohl war er, entgegen der Meinung mancher Interpreten, keineswegs kompatibel mit der lutherisch-orthodoxen Theo-

logie und somit kein lutherischer Theologe, wenngleich das Luthertum seine Erbauungsbücher rezipierte.

In einem weiteren Schritt wird die Zuordnung von Arndts mystischer Theologie zum Kreis der Spiritualisten unternommen. Zuerst wird Valentin Weigel samt seinen Bearbeitern und Fortschreibern vorgeführt, dessen sich Arndt bekanntermaßen bedient hat. Die Übereinstimmung ist insgesamt frappierend. Der Vf. hat ferner als weiteren Gewährsmann des inneren Worts einen nicht ganz genau fassbaren Theosophen namens Bartholomäus Sclei (1596 in Klein-Polen) ausgegraben, der offenkundig auch von der Hermetik berührt worden ist. Die Linien werden über Arndt hinaus ausgezogen bis zur *Theologia Mystica* (1684) des erheblich radikaliereren Christian Hoburg, der seinerseits sich auf die Tradition der „Frommen Alten“ berufen hat, sowie schließlich auf Gottfried Arnolds Beschäftigung mit der *Historie und Beschreibung der Mystischen Theologie* (1702/3), die in Kontinuität zu Arndt steht. An Johann Scheffler und dem Tübinger Arndt-Freund und späteren Konvertiten Christoph Besold wird dann vorgeführt, wie die mystische Theologie irgendwie zwischen den Konfessionen zu stehen kommt, ohne bereits separatistisch zu sein. Wie Besold und sodann die meisten Spiritualisten konnte auch Arndt statt Theologie von der göttlichen Weisheit (*theosophia*) reden, die von Gott ins Herz gegeben oder eingeblasen wird, weshalb auch der Terminus „Enthusiasmus“ aufgenommen werden kann. Der Sachverhalt kann von Arndt auch als Gottesgelehrtheit bezeichnet werden. Mit guten Gründen plädiert der Vf. in diesem Zusammenhang (336f.) dafür, Arndt als großen Mystiker anzuerkennen. Dies würde freilich bedeuten, dass man ihn anders als zumeist lesen und dann auch seine Wirkweise und Wirkung anders einschätzen müsste. Als weitere bezeichnende geistliche Qualifizierungen von Arndts Theologie werden (mit Weigel) die „Pfingstschule“, die „Salbung des Geistes“ (mit Weigel und anderen), die immediate Eingebung bei beteuerter, aber unklarer Schätzung des biblischen Worts (mit Weigel und anderen), das eigentlich unvermittelt vom äußeren Wort erfolgende „Einsprechen des Heiligen Geistes“, die feurigen Zungen des Pfingstwunders, schließlich das „Schmecken“ und „Empfinden“ als Ausdruck für den wahren Glauben in einer affektiven Mystik aufgeführt, was Arndt nachträglich mehrfach entschärft hat. Arndts mehrfache Korrekturen an seinen *Büchern vom Wahren Christentum* machen die Dringlichkeit ei-

ner kritischen Edition dieses Werkes für eine fundierte Interpretation deutlich, damit man nicht weiterhin vom orthodoxen Firnis getäuscht wird. Am Schluss des ersten Teils werden „Göttliche Weisheit und Erkenntnis“ als Generalthema des *Wahren Christentums* benannt. Damit hat man es mit einer Spielart der Gnosis zu tun. Die Durchfärbung ist dabei unübersehbar spiritualistisch. Die weiterführende Frage erhält sich, ob die *Vier Bücher* Arndts nicht als „göttliche Bücher“ zu gelten haben. Damit meldet sich allerdings auch noch einmal das vordergründigere Problem, ob die (Schul-)Theologie im herkömmlichen Sinne mit der Arndts überhaupt vergleichbar ist oder ob hier doch unterschiedliche Genera zu gebrauchen wären. Arndt scherte sich darum freilich nicht.

Ein erster Anhang stellt Erörterungen über den Begriff des „mystischen Spiritualismus“ an, der derzeit in allerhand Aprioren führt. Der Vf. will ihn in Nähe zu Troeltsch als theologische Kategorie verwendet wissen, abgekoppelt von der Kirchlichkeit und damit vom Separatismus. Dies lässt sich hören. Von ihrem allgemeinkirchlichen Anspruch und ihrer Breitenwirkung her behält diese Theologie jedoch eine Sprengkraft für die lutherische Theologie und Kirche. Ein zweiter Anhang lehnt zunächst Koeps Entgegensetzung von Mystik und Luthertum ab. Umgekehrt wird auch der Einpassung von Arndts Mystik in ein vorgegebenes Bekennntnisluthertum, wie es in der angeblich „theologiegeschichtlichen“ Methode Chr. Braws erfolgt, widersprochen.

Der zweite Teil des Werkes ist „libri dei“ überschrieben und befasst sich mit der Metaphorik der „Vier (später sechs) Bücher vom Wahren Christentum“. Zwar hat man schon immer die Bezeichnung der einzelnen Bücher beachtet und reflektiert, aber erst der Vf. ist dem Sachverhalt auf den Grund gegangen und hat den Anspruch von Arndts Titel herausgearbeitet. Wenn der Spiritualist Arndt „Bücher vom Wahren Christentum“ vorlegt, dann beanspruchen die eine andere, singuläre Qualität als die vielen sonstigen Bücher. Sie sind als Zeugnis des Geistes die „rechten Bücher“, die Offenbarungszeugnisse, nämlich konkret die Heilige Schrift, Christus als Exempel, das Gewissen und die Natur. Neben der Bibel wurde schon seit der Alten Kirche die Natur als Offenbarungsbuch begriffen. Arndt hat Vorstellungen Raimunds von Sabunde in seinem vierten Buch aufgenommen. Seine Zeitgenossen wie Galilei und Kepler haben die Entzifferung des Buchs der Natur betrieben. Vielfach kommt die Buchmetaphorik bei Paracelsus und seinen hermetischen

Nachfolgern vor und zwar in Entgegensetzung zu den papierenen Büchern. Zu den Auslegern des Buchs der Natur gehört auch Arndts Eislebener Kollege und Ge-sinnungsgenosse Christoph Hirsch, der sich als Theosoph und Pansoph versteht. Als drittes Buch neben Bibel und Natur kann in Alchemie und Hermetismus so wie bei Arndts Studiengenossen Heinrich Khunrath der Mensch bezeichnet werden. Bartholomäus Sclei hat eine *Theologia universalis* verfasst, die die drei Bücher behandelt. Abraham von Franckenberg empfahl die drei Bücher gleichfalls. Der mystische Spiritualismus berief sich alternativ auf die *libri dei*. Arndts Buchmetaphorik mit vier Büchern erweist sich als komplexer als die der Zeitgenossen.

Die Programmatik der vier Bücher: Der *liber scripturarum* lässt sich auf dasselbe reduzieren wie die *Theologia deutsch*: „Wie in einem wahren Christen Adam täglich sterben, Christus aber in ihm leben soll. Und wie er nach dem Bilde Gottes täglich erneuert werden und in der neuen Geburt leben müsse.“ Weigel stimmt hier ganz mit Arndt überein. Die Adam-Christus-Thematik muss allegorisch verinnerlicht werden. Mit dem Dualismus von Fleisch und Geist sind strenge Forderungen gesetzt. Der Glaube überträgt die Wiedergeburtstheologie in die Innerlichkeit. Dies erfolgt in der Buße oder täglichen Kreuzigung und Tötung des Fleischs. Die Struktur ist durch und durch dualistisch. Von Evangelium ist im *liber scripturarum* kaum etwas zu vernehmen.

Im *liber vitae*, Christus, geht es um den Prozess der Wiedergeburt. Christus als Buch des Lebens ist nach franziskanischer und sodann spiritualistischer Tradition (u. a. Weigel) das Beispiel für die Nachfolge. Arndt stützt sich in seiner Darlegung auf Angela de Foligno, *Buch des heiligen Lebens Christi*. Der Mensch soll der Welt absterben, um in Christus zu leben. Der Gehalt des Buches Christus liegt nicht in der Lehre, sondern im Leben. Christus ist der vollkommene Spiegel aller Tugenden. Die Christusbotschaft samt dem Kreuzesgeschehen sind – im Zentrum kaum noch reformatorisch – völlig ethisiert. Christus wird mit der Tugend selbst gleichgesetzt. Bei der fälligen späteren apologetischen Korrektur hatte Arndt an dieser Stelle, wie auch öfter sonst noch, einiges zurechtzurücken (140). Aber die Korrekturen erschweren dann das Urteil über das eigentlich Gemeinte. Der Glaube lässt sich bei der Ethisierung nur schwer zum Zug bringen, gefordert wird die Tat in Gestalt der Liebe. Das Evangelium wird zur *nova lex*. Das historische Leiden Christi tendiert auf den mystischen Mitvollzug.

Entscheidend ist allein, ob Christus im Menschen lebt. An den daraus erwachsenen Früchten wird der Mensch gemessen. Arndt befindet sich mit dieser unrefor-matorischen Konzeption wiederum ganz in der Nähe Weigels. Seinem Aufriss nach ist das zweite Buch ein asketisch-mystischer Heilungsweg.

Die Metaphorik vom Herz oder Ge-wissen als Buch ist wiederum bereits traditionell und findet sich auch in spiritua-listischem Schrifttum, so konzentriert bei Weigel. Arndt hat den *liber conscientiae* sehr gesetzlich aufgefasst, auch wenn er mit dem Reich Gottes in uns gleichgesetzt wird. Der Herzens-Sabbat setzt die Abkehr von der Welt voraus. Das Schema von der alten fleischlichen und der neuen geistli-chen Geburt hat Arndt nach Paracelsus ausgestaltet. Die Leiblichkeit ist dabei massiv abgewertet und muss abgetötet werden. Es geht, wiederum mit stark ethi-scher Akzentuierung, um die Teilhabe der Seele an der göttlichen Natur. Die ersten drei Bücher werden dem Plan Weigels folgend und nach dem klassischen Schema der drei Stufen der Mystik von dem Prozess der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit zusammengehalten. Der Vf. sieht darin „einen Gipelpunkt der Buchmetaphorik“ und damit auch von der Struktur her im *Wahren Christentum* eine „theologische Pro-grammschrift“.

Den meist übergangenen *liber naturae* deklarierte Arndt energisch als integralen Bestandteil seines Werkes. Bei der Bezeichnung handelt es sich um eine eingeführte „Weltmetapher“. Dem mysti-schen Erkenntnisweg ist die natürliche Theologie zur Seite gestellt. Die Kreaturen haben Zeichenfunktion für die Seele. Die Schöpfung lobt ihren Urheber. Der Mensch wird durch die Natur von Gott in Pflicht genommen und auf ihn hin in Bewegung gesetzt. Die Natur spricht die Menschen an und ermahnt sie und dies wiederum zumeist auf gesetzliche Weise. Das Wort Gottes in der Schöpfung und das in der Erlösung stimmen überein. Der menschliche Mikrokosmos entspricht dem Makrokosmos. Aus der Schöpfung wird auf Gott geschlossen. Die Naturord-nung gipfelt im Menschen, und von daher bestimmt sich das Denken. Ausführlich wird M. Greschats These, Arndts religiöse Naturalallegorese (Emblematik) folge der *analogia fidei* und nicht der *analogia entis*, erörtert und, wie eigentlich zu erwarten, zutreffend falsifiziert. In der weltflüchtigen Gelassenheit muss der Mensch mit Gott konform sein. Das ist ein gut ver-steckter Synergismus. Das Vakuum, in das sich Gott ergießen kann, muss vom

Menschen hergestellt werden. Trotz entgegengesetzter Beteuerungen enthält die natürliche Theologie gleichfalls alles, was auch in der Bibel steht. Die natürliche Auslegung der Natur wird übernatürlich-geistlich überhöht. Der mehrfache Auslegungssinn führt dann auf Christus, das heilige Leben, schließlich auf Gott und seine Liebe. Die innere Übereinstimmung des *liber naturae* mit den drei anderen Büchern dürfte evident sein. Darüber hinaus wird nunmehr nochmals umfassend die Frage nach dem Weltbild Arndts gestellt.

Vor allem das *Vierte Buch* hatte das Problem „lumen gratiae et naturae coniungere“ vorgelegt. Der dritte Teil von Gevers Werk behandelt nunmehr die *Spiritualistisch-hermetische Theologie*. Das theosophische Programm der „Vier Bücher“ und damit ein vergleichsweise wenig erörtertes, ja vernachlässigtes Thema der Arndtforschung. Das hermetische Weltbild vertritt einen damals konservativen, von Paracelsus übernommenen „makrokosmischen Geozentrismus“. Daraus abgeleitet ist ein auch bei Paracelsus wie Weigel vorhandener hermetischer „mikrokosmischer Anthropozentrismus“. Oben und unten sind durchgehend mit einer goldenen Kette verbunden. Alle äußerer Dinge fließen aus dem Inneren heraus. Den Kreaturen sind nach verbreiteter Meinung der Hermetiker Signaturen, Bedeutungen der in ihnen waltenden Kräfte, mitgegeben. Die Signaturen gilt es zu erkennen, was mit der Alchemie erfolgt. Der Vf. schreibt Arndts Werk eine „alchemistische Dimension“ zu. In der Tat dürfte Arndt auf diesem Feld spezifische Kenntnisse gehabt und dann auch experimentiert haben, wie die von ihm gebrauchten Terminologien und Vorstellungen immer wieder erkennen lassen. Mystik und Hermetismus sind einander benachbart. An einzelnen Redewendungen Arndts lässt sich immer wieder herausarbeiten, dass alchemistische Sprache gebraucht wird. Das Vorkommen der *magia naturalis* in Arndts Schriften wird vorgeführt. Im *Wahren Christentum* wird der Begriff allerdings vermieden. Die Kirchengeschichtsforschung mag davon überrascht sein, aber dies beweist lediglich, wie stark der Hermetismus von ihr vernachlässigt ist. Für Arndt handelt es sich um eine urale Tradition. Arndts Kollege Christoph Hirsch und andere Bekannte haben sich ausführlich damit befasst. Die Cabala im *liber naturae*, eine „himmlische Weisheit“ bei Hirsch, wird eigens dargestellt und dann auf Arndt hin fortgeführt. Der neue Mensch befindet sich oberhalb der Kraft der Sterne und ist der Welt überlegen und steht in der unmittelbaren Gottesbezie-

hung. Das Renaissance-Denken bewegt sich noch in ganz anderen Sphären, als das moderne Weltbild sie kennt. Der alchemistische Transmutationsprozess kann vielfältig bezogen werden auf ein soteriologisches Perfektionierungskonzept. Dazu bringt der Vf. viel Material aus Arndt und seinen Gesinnungsgenossen bei. In entsprechender Weise kann mit dem Licht natürlicher und göttlicher Erkenntnis argumentiert werden. Dass den *Vier Büchern* ein durchgehendes theologisch-theosophisches Programm zugrunde liegt, ist eine überzeugende Conclusio. Mystische Theologie und Pansophie sind miteinander verbunden. Als Problem der Rezeption bleibt, dass die alchemistische Durchfärbung von Arndts Werk gewiss viel weniger von seiner Leserschaft wahrgenommen worden ist als die oberflächlichen orthodoxen Korrekturen, die korrekte Systemkonformität suggerierten. Die tiefe theologische Differenz zwischen Luther und Arndt wird am Schluss erörtert, und es wird darauf hingewiesen, dass die Orthodoxie nicht die vollständige Signatur des Zeitalters war.

In den Anhängen werden zunächst Arndts schon immer eigentlich Esoterica präsentiert, die die spiritualistisch-hermetische Bestimmtheit seines Denkens nochmals eindrücklich erhärten. Ein weiterer Anhang geht der Rezeption Arndts in der Geschichte der Alchemie nach. Ganz uninformativ waren die Kenner der Materie bis hin zu Buddeus und Oettinger nicht. Der dritte Anhang dokumentiert die Vertreter der *magia naturalis* in Arndts Umfeld, darunter nochmals den Eislebener Prediger Chr. Hirsch. Von dem durch den Vf. entdeckten Bartholomäus Sclei und von Angelus Silesius werden Quellenausschnitte vorgelegt. Die 25 Abbildungen sind gut ausgewählt und instruktiv dargeboten. Besonders sei auf das farbige Porträt beim Titel hingewiesen.

Mit der vorliegenden Untersuchung dürfte Arndt wesentlich präziser verortet sein als bisher. An seiner Prägung durch Spiritualismus und Hermetik kann kein Zweifel mehr sein. Arndt ist als Theologe zu begreifen und ernst zu nehmen samt seiner provozierend alternativen Theologie. Die *Vier Bücher vom Wahren Christentum* lassen sich von ihrer Bezeichnung her nunmehr genuiner verstehen. Zusammen mit Arndt bekommen Paracelsus, Weigel, die Rosenkreuzer und ihr Umfeld einen festeren Stand in der Kirchengeschichte. Die Frage bleibt, wie bei derart dünnem orthodoxem Firis Arndt sich gegen seine Gegner langfristig behaupten konnte. Denn im Grunde erweist sich, dass schon Lukas Osiander mit sei-

nem kritischen Gutachten gegen Arndt vom Standpunkt der Orthodoxie aus Recht hatte. In diesem Zusammenhang wird zu überlegen sein, welches (ethische?) Defizit Arndt im Luthertum abdeckte und was ihn so unentbehrlich und erfolgreich machte. Dass Arndt ein allzu starres Schema des lutherischen Konfessionalismus relativiert, wird zu verkraften sein. Aber wie er bereits wenige Jahrzehnte nach seinem Tod allenfalls als kirchliche Autorität umgedeutet und etabliert werden konnte, ist seinerseits ein weiterhin erklärbare bedürftiger Vorgang, der durch die vorliegende Untersuchung noch nicht erledigt ist. Abgesehen davon gebührt dem Autor besonderer Dank für den frischen Wind und für die Herausforderungen, die er in die Forschung gebracht hat, auch wenn dem Leser auf die Länge schier die Luft auszugehen droht.

Münster / W.

Martin Brecht

*Jakubowski-Tiessen, Manfred/Lehmann, Hartmut/Schilling, Johannes/Staats, Reinhart (Hrg.): Jahrtausendwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jh. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 155), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1999, 402 S., ISBN 3-525-35471-1.*

Soweit in den zurückliegenden Jahren anlässlich des Jahrtausendwechsels Erregung herbeigeredet und -geschrieben werden konnte, ist sie inzwischen restlos verflogen. Viele Bücher und Broschüren, die aus diesem Anlaß auch im Bereich von Theologie und Kirche entstanden, sind Makulatur, von Interesse allenfalls für spätere Generationen von Mentalitätshistorikern und Sozialpsychologen. Der hier anzuseigende Sammelband zählt nicht zu diesen Ephemeriden. Hervorgegangen aus einem Symposium im Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen (Mai 1998), bietet er eine außergewöhnlich interessante Sammlung von geistes-, religiösen- und mentalitätsgeschichtlichen Momentaufnahmen. Sie dokumentieren in immer neuen Variationen die Interdependenz von Zeit- und Geschichtserfahrung einerseits und Zukunfts- und Endzeitvorstellungen andererseits – anlässlich der zur Entstehungszeit nahenden Jahrtausendwende unter der Leitfrage, welche wechselnden Bedeutungen in diesem Zusammenhang Jahrtausendwenden zugekommen sind. Hier sind zunächst Fehlangezeichen zu vermelden: Die erste Jahr-

tausendwende hat keine verbreiteten Endzeitängste und –erwartungen hervorgerufen. Das anderslautende Geschichtsklischee stammt erst, wie R. Staats (Apokalyptischer Rückblick vom Jahr 2000 auf das Jahr 1000, 351–376, bes. 367–375) nachweist, aus der Historiographie und Belletistik des 19. Jh.s. Auch der Wechsel vom 15. zum 16. Jh. löste keine Wellen religiöser Erregung aus, wie J. Schilling darlegt (Der liebe Jüngste Tag. Endzeiterwartung um 1500, 15–26). Nachhaltig wirksam wurden dann allerdings die im Titel angedeutete reformatorische Aktualisierung der Naherwartung des Endes sowie die Umwertung der angstbesetzten *dies irae* zum Fluchtpunkt christlicher Hoffnung. – Die „Apokalyptischen Vorstellungen in der italienischen Kunst um 1500“, die H. Dormeier (27–51) vorstellt, wurzelten denn auch nicht in allgemeinen durch die runde Jahreszahl hervorgerufenen Verstörungen, sondern in klar benennbaren zeitgeschichtlichen Ereigniszusammenhängen: Die „Mystische Geburt“ Botticellis verarbeitete die Katastrophe Savonarolas; die Weltgerichts-Bilder in den Fresken Luca Signorellis in Orvieto entstanden wohl im Zusammenhang mit gleichzeitigen, lokal recht wirkungsvollen prophetischen Visionen, die Tommasio di Silvestro, der „mutmaßliche Berater Signorellis bei der Konzeption des Bildprogramms“ (48), in einem Tagebuch festgehalten hat und die ihrerseits auf den Jahrhundertwechsel keinen Bezug nehmen. – Wie alle „00“ – Jahre seit 1300 wurde auch das Jahr 1500 von der römischen Kirche als Jubiläumsjahr mit besonders reichen Ablaßmöglichkeiten begangen – erstmals öffnete Papst Alexander VI. die Heilige Pforte. Ebenso war 1500 das Geburtsjahr Kaiser Karls V. – H. Robinson-Hammerstein („1500 – Prognostik, Jubeljahr und habsburgisch-burgundische Propaganda“, 53–69) stellt die Verbindung zwischen diesen beiden Besonderheiten des Jahres her: Im Wahlkampf um die Kaiserkrone bediente sich die burgundisch-habsburgische Partei – neben einem astrologischen Argument – der Koinzidenz von Jubiläums- und Geburtsjahr zugunsten ihres Kandidaten Karl. Damit machte sie aus der Not eine Tugend: „Der Nachteil des Geburtsjahres Karls V. war es eben, daß keine Prophetie und kein Prodigium es aus dem Alltag herausgehoben hatten“ (65f.). – Die Beiträge, die dem Wechsel vom 16. zum 17. Jh. gewidmet sind, beleuchten allesamt die Dynamisierung des Welt- und Geschichtsbildes und die Aktualisierung der Endzeiterwartung im Gefolge der Reformation. Ein faszinierend vielfältiges, farbenprächtiges

und differenziertes Panorama entwirft Th. Kaufmann („1600 – Deutungen der Jahrhundertwende im deutschen Luthertum“, 73–128). Die dynamisierte Geschichtstheologie ermöglichte es, natürliche (Prodigiens) und politische Katastrophen mit einem hoffnungsvollen Deutungssinn zu unterlegen. Erstmals gewann die Jahreszahl 1600 hervorgehobene Bedeutung, und zwar nicht als „runde“ Zahl, sondern weil der Prophet Johannes Ilten (gest. 1500) just für den Jahrhundertwechsel den Einbruch der Endereignisse vorausgesagt hatte. Ilten erfreute sich in protestantischen Milieus großen Zutrauens, weil er für 1516 den Untergang des Mönchtums prophezeite hatte: Schon Luther hatte diese Vorhersage auf den Beginn seines Reformationswerks bezogen. Daneben war es die Tatsache, daß auch 1600 wieder ein aufwendig gefeiertes Jubeljahr war, die luth. Theologen zu geschichtstheologischen Anstrengungen nötigte: Evangelisch ist jedes Jahr ein Gnadenjahr! Der Feier des Jubeljahres wurde von hier aus ein feierliches Reformationsgedenken entgegengestellt, und zwar auch lokal und regional als Gedenken der je eigenen Reformation, die damit jeweils als Spielart des umfassenden heilsgeschichtlichen Gesamtphänomens gewürdigt wurde. Die apokalyptische Endzeitdiagnostik förderte, gerade im Luthertum, die Aufmerksamkeit gegenüber allen Phänomenen der Natur und der Geschichte, denen in dieser Hinsicht Bedeutungsschwere zu eignen schien. Der opulente Anmerkungsapparat, auf dem Kaufmann seine Studie errichtet hat, bedarf eigener Lektüre und Würdigung – obgleich er es in diesem Aufsatz nicht seinem Göttinger Amtsorgänger Gieseler gleichgetan hat, der ja bisweilen mehrere aufeinanderfolgende Seiten ohne Haupttext ganz mit Fußnoten füllte. – Einen schon bei Kaufmann angesprochenen Aspekt vertieft R. B. Barnes („Der herabstürzende Himmel: Kosmos und Apokalypse unter Luthers Erben um 1600“, 129–145). Seit dem Ende des 16. Jhs. nahm die apokalyptische Phantasie Besitz vom Weltbild und stellte es zur Disposition der göttlichen Geschichtsdynamik: Nur scheinbar unerschütterlich wölbt sich der Himmel über der Erde; der Jüngste Tag wird auch hier alles zerstören und alles wunderbar neu machen. Das war keine rein abständige Zukunftsspekulation, sondern sie warf ihre Schatten voraus: An lutherischen Universitäten wurde, anders als andernorts, der Entwurf des Kopernikus offen debattiert, und die Frömmigkeit machte einen Internalisierungs- und Individualisierungsschub durch. Die nach landläufigem Vorurteil

so ganz „mittelalterliche“ apokalyptische Mentalität löste so gerade die scheinbar ehernen kosmologischen Selbstverständlichkeiten des Mittelalters auf! – H. Lehmann („Weltende 1630: Daniel Schallers Vorhersage von 1595“, 147–161) führt einen Endzeitpropheten vor, der hergebrachte verfallstheoretische Deutungsmuster zuspitzend aufnahm und so die Katastrophenerfahrungen seiner Zeit zu einem immanent stimmigen theologischen Verlaufskonzept verdichtete. Der Jahrhundertwechsel spielte in seinen Überlegungen keine erkennbare Rolle. – Das änderte sich dann 100 Jahre später auf breiter Front: 1700/01 fand der erste wirklich weithin wahrgenommene und reflektierte Jahrhundertwechsel statt. Es bildeten sich auch sogleich die seither stereotyp wiederkehrenden Argumente im Streit darüber aus, ob das neue Jh. mit dem Jahr „00“ oder „01“ beginnt. M. Jakubowski-Tiessen („Eine alte Welt und ein neuer Himmel. Zeitgenössische Reflexionen zur Jahrhundertwende 1700“, 165–186) führt das aus. Brisanteren Zündstoff bot die Streitfrage, ob der julianische oder der gregorianische Kalender maßgeblich sein sollte. Es gelang Leibniz, in dieser Frage die junge Berliner Akademie geschickt zu positionieren. Aber es verbanden sich auch theologisch reflektierte Erwartungen mit dem Jahrhundertwechsel. Hier traten die auf das Weltende sich beziehenden Deutungsmuster zurück, während vorsichtige Aufnahmen chiliastischer Motive deutlich hervortraten, was Jakubowski-Tiessen an einer Neujahrspredigt Speners verdeutlicht. Neben der jungenen Aufklärung war das ein Impuls, der dazu führte, daß man dem neuen Jh. vielfach mit einiger Vorfreude entgegensah. – Radikalisierungen von Speners geschichtstheologischem Ansatz schildert H. Schneider („Die unerfüllte Zukunft. Apokalyptische Erwartungen im radikalen Pietismus um 1700“, 187–212). Die Erwartung, die bei Spener zur hoffnungsrohen Reformarbeit in der Kirche motivierte, führte hier zur radikalen Distanznahme der Frommen vom verderbten Babel. Ekstatische Erscheinungen entsprangen dieser Stimmung und verstärkten sie wiederum. Biblische Texte (Apc 3,7ff.: das philadelphische Zeitalter der Kirche nach dem sardischen) sensibilisierten die Welt- und Geschichtsdeutung; Geschichtereignisse wurden, solchermaßen aufgeladen, zu „Vorzeichen“, während der Jh.-Wechsel selbst nicht in dieser Weise in Anspruch genommen wurde. – Wie A. Holzem („Zeit – Zeitenwende – Endzeit? Anfangsbeobachtungen zum deutschen katholischen Schrifttum um

1700", 213–232) ausführt, hatten alle diese Erscheinungen im deutschen Katholizismus keine Entsprechungen. Hier blieben in der Theologie die mittelalterlich-thomistischen Fundamente der Welt- und Geschichtssicht unerschüttert. In Frömmigkeit und Seelsorge dominierten der Gedanke an den je individuellen Tod und die Vorbereitung auf ihn mit kirchlicher Hilfe. Apokalyptisches Denken war wohl durch die Identifikation von Papst und Antichrist zu sehr protestantisch besetzt, als daß es jenseits der Konfessionsgrenze hätte wirksam werden können (vgl. 227); die Studie bietet so höchst bedeutsame Impulse zur Entstehung der neuzeitlichen Konfessionsprofile. – Noch einmal ganz anders waren dann die Verhältnisse 100 Jahre später. B. v. Krusenstjern ("O Jahrhundert! Komm, beginne...!" – Die Jahrhundertwende von 1800/1801 in der zeitgenössischen Publizistik", 235–251) zeigt, daß in populären Texten die eschatologischen Motive ganz in immanente Besserungs- und Fortschritts-hoffnungen hinein verschlungen waren, in Hoffnungen, deren Hauptgegenstand in kriegserschütterten Zeiten verständlicherweise der Friede war. Aber die weiter ausgreifenden religiösen und theologischen Aspekte waren doch nicht gänzlich verschüttet. Das weist K. Nowak an zwei scheinbar ganz ungleichartigen Zeitgenossen nach ("Die Welt ist angezündet. Endzeiterfahrung und Zukunftshoffnung um 1800 bei Gottfried Menken und Friedrich Schleiermacher", 253–276). Für beide war die frz. Revolution der Anstoß zur geschichtsphilosophischen bzw. –theologischen Reflexion. Für den eigenwilligen Biblizisten Menken waren die Umwälzungen im westlichen Nachbarland ein endzeitliches Aufbüäumen gottwidriger Mächte, das jedoch, wider Wissen und Willen, dem Hereinbrechen des Reiches Gottes vorarbeitete. Für Schleiermacher hingegen verhielten die revolutionären Zeitalüfte eine Palingenesie der Religion. Überzeugend weist Nowak allerdings nach, daß die Krisen- und Wiedergeburtsrhetorik der „Reden“ gleichsam immer schon mit Gegengewichten versehen ist: "Schleiermacher folgte einem evolutionären Denken, das sich hauptsächlich aus Gründen kultureller Dramatisierung in das Gewand der Endzeit und Wiedergeburt verkündigung hüllte. Die Religionschrift ist als metaphorisch exaltierter Text in Schleiermachers sonstiger Textproduktion ein singuläres Ereignis" (274). Das ließe sich insbesondere noch mit Blick auf die 5. Rede erhärten. – Mitten in das geistige Milieu hinein, in dem sich Schleiermacher zur Zeit der Reden be-

wegte, führt der Beitrag von L. Stockinger („Es ist Zeit. Kairosbewußtsein der Frühromantiker um 1800“, 277–302). Das Geschichtsdenken des Kreises, das auf transzentalphilosophischen Prämissen basierte, hatte das Ziel, in der Pluralität der geschichtlichen Erscheinungen jeweils unterschiedliche individuelle Realisationsgestalten der „Idee“ nachzuweisen. Das „Unbedingte“ ist immer nur in den „Dingen“ da, und es ist der „Glaube“, der es dort, offenbart und verhüllt zugleich, erkennt. Das Epochenbewußtsein der Frühromantiker rührte daher, daß sie ihre eigene Zeit als den Kairos verstanden, der die Bildung einer solchen neuen Synthese erforderte und ermöglichte. Novalis' ursprünglich als Rede entstandener Entwurf „Die Christenheit oder Europa“ war der Versuch, mit den hinterlassenen Sprach- und Vorstellungsmaterialien eines (scheinbar) unwiderruflich vergangenen Kulturphänomens, nämlich der Papstkirche, die Konturen einer solchen neuen Synthese zu entwerfen. Als der Kairos dann folgenlos entchwunden war, stob der Kreis auseinander. Fr. Schlegel suchte die Synthese im keineswegs untergegangenen real existierenden römischen Katholizismus, während A. Klingemann in seinen „Nachtwachen des Bonaventura“ eine zynisch-resignative Rückschau auf die Zeit der großen Erwartungen hielt. – Für die Wende vom 19. zum 20. Jh. untersucht zunächst H. Oelke den „Jahrhundertwechsel 1899/1900 im Spiegel der evangelischen Publizistik“. Das Bild fällt erwartungsgemäß vielgestaltig aus. Oelke schildert exemplarisch nationalprotestantische, antikatholische, kulturprotestantische und endzeitliche Einstellungsmuster – das letzte ist bezeichnenderweise mit der geschichtstheologischen Selbstdeutung der äußeren Mission verknüpft. Fraglich bleibt, ob diese klare Unterscheidungen signalisierende Typologie wirklich ein weiterführendes Deutungsmuster ist. Der wohl wirkungsvollste literarische Beitrag zum Thema, R. Seebergs Buch „An der Schwelle zum 20.Jh.“ (¹1900, hervorgegangen aus Artikeln in der NKZ und dann bis 1910 in erweiterten Auflagen und unter neuem Titel immer wieder neu aufgelegt) ließe sich jedenfalls keiner der Kategorien befriedigend zuordnen. U. Wolff-Thomsen („Weltende oder Zeiten(w)ende? Endzeit und Zukunftsvorstellungen in der bildenden Kunst um 1900“, 327–347) analysiert deutsche (A. Böcklin) und französische (Rodin, Gauguin) Kunstwerke. Diese signalisieren das Bewußtsein einer Zeitenwende (fin de siècle), ermangeln aber jeder apokalyptischen Dimension. Den Ab-

schluß des Bandes bilden zwei Beiträge, die die Situation kurz vor Anbruch des 3. Jahrtausends beleuchten. R. Staats (s. oben) weist in einer frömmigkeitsgeschichtlichen Momentaufnahme v.a. am neuen Evangelischen Gesangbuch nach, bis zu welchem Grade die in den theologischen Lehrstücken vom Tod, vom Jüngsten Gericht und vom Ewigen Leben verdichteten Frömmigkeitsmotive und Vorstellungen sich verflüchtigt haben und ganz innerweltlichen Zukunfts- und Hoffnungsbildern Platz machen mußten. G. Sauter („Endzeit- oder Endvorstellungen und geschichtliches Denken“, 377–402) weist zunächst im Gespräch mit R. Wittram auf die eminente regulative Bedeutung des Rechnens mit dem noch ausstehenden Ende der Geschichte für die Historiographie hin: Es schärft unerbittlich die Vorläufigkeit aller historischen Rekonstruktionen und Urteile ein. Die spezifisch theologische Perspektive reicht hier allerdings weiter: Sie begnügt sich nicht mit der Konstatierung von Unabgeschlossenheit, sondern bringt die dem Glauben geschenkte Verheißung der überschwänglichen Vollendung zur Sprache, die die Hoffnung auf eine Vollendung freisetzt, die weit mehr ist als der bloße Ertrag des Bisherigen. Und diese Vollendungshoffnung darf sich, so Sauter, guten Gewissens ihre unverwechselbar eigene theozentrische Bilderwelt schaffen. Diese systematisch-theologischen Überlegungen beschließen eine thematisch hochkonzertierte Aufsatzsammlung, die sicher noch lange jeder dankbar konsultieren wird, der sich auf die wandlungsreiche Geistes-, Religions- und Mentalitätsgeschichte christlicher Geschichtsdeutungen und Endzeitvorstellungen einläßt.

Wuppertal

Martin Ohst

*Samerski, Stefan: Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd. IV/2: Nuntius Atilio Amalteo (1607 Oktober – 1610 Oktober), 2 Halbbde., Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1999/2000, LXIII, 1069 S., kt., ISBN 3-506-76133-1.*

Europaweit wird Nuntiaturforschung, deren Schwergewicht nach wie vor auf der Zeit zwischen dem 16. und dem 18. Jh. liegt, bereits seit mehr als einem Jahrhundert betrieben – mit großem Erfolg: Eine 1998 veröffentlichte Bibliographie der Aktenpublikationen umfaßt 206 Nummern. Regional gesehen fallen ungefähr jeweils ein Viertel auf das römisch-deutsche Reich und die Zentrale in Rom,

13% beziehen sich auf das östliche Europa, der Rest verteilt sich auf die päpstlichen Diplomaten in den übrigen europäischen Ländern. Die „Nuntiaturberichte aus Deutschland“ zählen neben den „Deutschen Reichstagsakten“ und den „Acta pacis Westphalicae“ zu den großen Editionsunternehmen der deutschen Frühneuzeitforschung. Die erste, die Kölner Nuntiatur betreffende Aktenpublikation, erschien 1895, daran anschließend trat eine längere Pause ein, denn die nächste Edition wurde erst ungefähr ein halbes Jh. später veröffentlicht. Mit bislang 29 Nummern sind die Akten der päpstlichen Gesandten in Köln, denen im Reich ein zentraler Stellenwert zukam, inzwischen verhältnismäßig gut erschlossen.

Die beiden von dem Kirchenhistoriker Stefan Samerski bearbeiteten Bände umfassen die Fortsetzung und den Abschluß der Nuntiatur Atilio Amalteos (1545–1633), der von 1606 bis 1610 als päpstlicher Gesandter in der Reichsstadt residierte. Der Briefwechsel der ersten dreizehn Monate wurde bereits 1975 von Klaus Wittstadt publiziert. Ediert wird die in ihrem Kernbestand fast vollständig und größtenteils im Original überlieferte Korrespondenz zwischen dem Päpstlichen Staatssekretariat und dem Nuntius sowie dessen Schriftwechsel mit verschiedenen kurialen Kongregationen. Avvisi sind im allgemeinen nur angemerkt, bei einem inhaltlichen Konnex zum Briefwechsel wurden sie entweder als Regest wiedergegeben oder in den Fußnotenapparat aufgenommen. Für die Edition der 1.317 Briefe wertete der Bearbeiter die Bestände von 21 Archiven in Deutschland und Italien aus, er recherchierte aber auch in der British Library (London) sowie dem Archives du Ministère des Affaires Étrangères und der Bibliothèque nationale de France (Paris). Der Großteil der Korrespondenz Amalteos befindet sich entweder im Archivio Segreto Vaticano, in der Biblioteca Apostolica Vaticana (beide Città del Vaticano) oder im Archivio di Stato in Massa.

Die chronologisch angeordneten Briefe werden grundsätzlich im Vollabdruck wiedergegeben, ausgenommen Eingangs- und Schlußformeln, die weggelassen wurden, sowie bereits bekannte Passagen, die wie Eingangsvermerke sowie stereotype Gruß- und Dispensformeln verkürzt als Regest Berücksichtigung fanden. Die sachkritische Kommentierung, zu der neben der Literatur auch Archivmaterial herangezogen wurde, konzentriert sich auf den Nachweis von Personen, Orten und Ereignissen, was zu einem ausgewogenen

Verhältnis zwischen Anmerkungsapparat, Text und Gesamtumfang führt. Die Benützung wird durch deutschsprachige Kopfregesten, die den fast ausschließlich auf Italienisch geschriebenen und wiedergegebenen Briefen vorangestellt wurden, sowie durch ein Personen-, Orts- und Sachregister wesentlich erleichtert. Editionstechnisch befindet sich das Werk somit auf hohem Niveau, zu bemängeln wäre höchstens das Fehlen eines Gesamtverzeichnisses der abgedruckten Briefe, das es dem Benutzer erleichtern würde, sich einen Überblick über die Teilnehmer an der Korrespondenz und die Dichte des Briefwechsels zu verschaffen. Am Gesamteindruck, daß hier ein modernes, sehr arbeitsintensives Konzept vorbildlich umgesetzt wurde, soll dies jedoch nichts ändern.

Die Einleitung konzentriert sich auf die Herkunft und den Werdegang Amalteos sowie seine Tätigkeit als Nuntius, was insofern gerechtfertigt ist, als es sich dabei um ein in der Forschung nur lückenhaft erschlossenes Thema handelt, das für das Verständnis und die Interpretation der Briefe eine unerlässliche Voraussetzung darstellt. Einige Lebensphasen des Nuntius konnten nur durch aufwendige Aktenstudien erschlossen werden, die vor allem in den Archiven und Bibliotheken Venedigs und des Veneto stattfanden. Mit Hilfe der Informationen, die dabei gewonnen wurden, war es dem Bearbeiter möglich, eine genealogische Tafel der Amaltei di Oderzo zu erstellen, die vom 15. bis in das 19. Jh. reicht und besonders hervorgehoben werden muß, da sie eine Novität darstellt.

Die entscheidende Weichenstellung für die kirchliche Laufbahn Amalteos erfolgte in den Jahren nach 1570 in Rom, wo der studierte Jurist und Theologe in den Bannkreis der Jesuiten geriet und in Papst Gregor XIII. (1572–1585) einen ersten wichtigen Mentor fand. Nach der Priesterweihe (1582) übte er verschiedene Ämter an der Kurie aus, die ihn zunehmend mit der internationalen Politik in Berührung brachten. Nachdem er sich bei Missionen nach Polen, Ungarn, Siebenbürgen und Frankreich bewährt und Erfahrungen auf dem diplomatischen Parkett gesammelt hatte, wurde Amaleo 1606 zum Titularerzbischof von Athen und Nuntius von Köln ernannt. Die Kölner Nuntiatur lag zwar im Rang unter derjenigen in Paris, Madrid oder am Kaiserhof, gleichwohl besaß sie in dem von konfessionellen Spannungen gebeutelten römisch-deutschen Reich kirchenpolitisch eine besondere Bedeutung.

Der Aufenthalt Amalteos gestaltete sich aufgrund des forschenden Auftretens seines Vorgängers von Anfang an nicht einfach. Denn die geistlichen Kurfürsten, bei denen er akkreditiert war, erwiesen sich mit Ausnahme des Trierers als äußerst unkoooperativ und betrieben z.T. sogar in Rom seine Ablösung, weshalb ihm die „große Politik“ über weite Strecken verschlossen blieb – obwohl während seiner Nuntiatur die katholische Liga und die protestantische Union gegründet wurden. Aber auch persönliche Dispositionen und die Politik der Kurie bewirkten, daß er sich statt dessen auf Visitationsen, die Schlichtung von Streitfällen, Dispensvergaben, die Besetzung kleinerer und mittlerer kirchlicher Pfründe, die Durchführung von Informativprozessen für Bischöfe und Äbte sowie die Umsetzung der Reformdekrete konzentrierte. Einen wichtigen Teil der Tätigkeit des Nuntius bildete die Informationsbeschaffung, die nicht nur den religiopolitischen Bereich erfaßte, sondern auch politische Ereignisse wie etwa die spanisch-niederländischen Friedensverhandlungen; sogar die Schiffahrt bildete ein Thema. In Summe ist dabei eine deutliche Nordwest-Orientierung unübersehbar. Amaleo kehrte 1610 nach Rom zurück, wo er an der päpstlichen Kurie keine wichtigen Ämter mehr ausübte, zurückgezogen lebte und 1633 im Alter von 88 Jahren starb.

In einer von Rationalisierungs- und Einsparungsmaßnahmen gekennzeichneten Wissenschaftslandschaft stehen aufwendige Editionsunternehmen wie die Nuntiaturberichte unter besonderem Legitimationsdruck. In welcher Hinsicht stellen die Briefe Amalteos, der während seiner Nuntiatur merkwürdig unpolitisch, ja unauffällig blieb, für die Geschichtsforschung eine Bereicherung dar? Steht, um es allgemein zu formulieren, der Aufwand für die Erstellung der Edition in einem vertretbaren Verhältnis zu den möglichen Ergebnissen?

Wolfgang Reinhard hat darauf hingewiesen, daß der große Wert der Nuntiaturberichte dann zu erkennen ist, wenn ein Perspektivenwechsel vollzogen wird, der diese nicht mehr als „intentionale Traditionssquelle“ für eine von nationalen Vorstellungen geleitete Diplomatie- und Ereignisgeschichte betrachtet, sondern als „nicht-intendierte Überreste“, die für mentalitäts-, sozial- und kulturgeschichtliche Themen wertvolle Hinweise enthalten können. Dies soll, um zur Korrespondenz Amalteos zurückzukehren, an drei Beispielen kurz aufgezeigt werden: Zum einen sind die Berichte aus Sicht der Kulturanthropologie von Bedeutung, da der

Nuntius nationale Wahrnehmungsstereotype multiplizierte (z.B. „Der langsame Deutsche“) und das Problem der soziokulturellen Assimilation – die dem Literaturliebhaber allerdings nie vollständig gelang – sich wie ein roter Faden durch die Korrespondenz zieht. Zum anderen bietet die Edition Ansatzpunkte für kommunikationsgeschichtliche Analysen, denn in Köln flossen wichtige Nachrichtenkanäle zusammen, die ihre Ursprünge in England, Frankreich, den Spanischen Niederlanden und den Generalstaaten hatten. Für die Rekonstruktion zeitgenössischer Wissenshorizonte und Perzeptionen der Lebenswelt sind die Briefe und Berichte daher von besonderem Wert. Zum dritten sei noch auf die europäischen Dimensionen des Briefwechsels hingewiesen, die Vergleiche mit analogen diplomatischen Korrespondenzen erlauben, etwa mit den Berichten der kaiserlichen Gesandten in Spanien oder den Relationen der venezianischen Diplomaten. Denn die vor allem im 16. und frühen 17. Jh. eingerichteten ständig residierenden Gesandtschaften stellen ein allgemeines wie spezifisches Phänomen der europäischen Frühneuzeit dar, diplomatische Korrespondenzen sind daher eine Quellengattung, die sich für eine europaorientierte Komparatistik besonders eignet. Dies gilt für die bereits erwähnten kulturanthropologischen und kommunikationsgeschichtlichen Themen ebenso wie für den Kulturtransfer, die Ausbildung sozialer Verhaltensweisen oder diplomatiegeschichtliche Vergleiche, beispielsweise im Hinblick auf Karriereverläufe, Tätigkeitsfelder und Arbeitsmethoden.

Die beiden von S. bearbeiteten Bände seien daher jedem ans Herz gelegt, der sich mit solchen Fragestellungen im Kontext des frühen 17. Jhs. auseinandersetzt – stößt dieser Rat auf offene Ohren, dann löst sich das Problem der zu geringen Breitenwirkung der Nuntiaturberichte und ähnlicher Editionsunternehmen wohl von selbst. – Abschließend sei noch darauf hingewiesen: Will ein junger Frühneuzeithistoriker den Umgang mit Originalquellen gediegen und fundiert erlernen, dann sei ihm die Bearbeitung einer Edition empfohlen, es ist eine harte Schule, die unter den Fachkollegen nicht immer die gebührende Anerkennung findet, aber es gibt kaum eine bessere.

Bonn

Arno Strohmeyer

Koller, Alexander (Hrg.): *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturberichtsforschung* (= Bibliothek des Deut-

schen Historischen Instituts in Rom, Bd. 87), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1998, 532 S., geb., ISBN 3-484-82087-X.

Als 1880/81 das Vatikanische Geheimarchiv durch Papst Leo XIII. für die Quellen bis zum Jahr 1846 für die Forschung geöffnet wurde, erhofften sich viele deutsche Protestanten wichtige, neue Informationen zur Reformationsgeschichte. Preußen errichtete 1888 eine „Station“, deren Mitarbeiter die Aufgabe erhielten, Berichte von Nuntiatur aus Deutschland zu erfassen und zu edieren. Zu diesen „Nuntiaturberichten“ gehörten natürlich von Anfang an auch die Weisungen von der Kurie, an die sich ihre Vertreter zu halten hatten. Die Wissenschaftler der Preußischen Station publizierten von 1892 bis 1913 neunzehn Bände, eine Zahl, die von stupendem Fleiß zeugt. Schnell wurde aber deutlich, daß weder aus den „Verleisen des Vatikans“ noch von dessen Vertretern in Deutschland nur Sensationen zu erfahren waren (das wird bei der kürzlich erfolgten Öffnung des Archivs der Glaubenskongregation auch nicht viel anders sein). Ernüchterung machte sich breit, als man feststellte, daß es um Alltagsarbeit ging, die sich in diesen wie in allen anderen Quellen normalerweise niederschlägt. Eine Fortsetzung des Kulturmärktes mit anderen Mitteln war jedenfalls unmöglich. Das Deutsche Historische Institut in Rom, das aus der Preußischen Station entstanden ist, wandte sich weiteren Aufgaben wie der Erforschung des Spätmittelalters oder der Neuzeit zu, behielt aber auch nach dem Zweiten Weltkrieg die ursprüngliche Aufgabe im Blick, die ihm gestellt worden war, die Edition von Nuntiaturberichten aus dem 16. Jahrhundert. In den Jahren 1963 und 1971 wurden Kolloquien durchgeführt, auf denen diskutiert wurde, wie man angesichts der während der späteren Jahrhunderte anschwellenden Menge von Quellen editionstechnisch verfahren könne.

Auch wurde nach der Rezeption der edierten Bände durch die Geschichtswissenschaft gefragt: Werden diese Quellen benutzt, deren Bedeutung schon Leopold von Ranke behauptet hatte? Oder werden sie bestenfalls zur Bestätigung bereits bekannter Sachverhalte zitiert? Die Vermutung drängte sich auf, daß die Historiker sie mehr und mehr aus dem Blick verlieren, weil sie der Kirche in der Neuzeit zunehmend weniger Gewicht zubilligen. Werden die Nuntiaturberichte von Kirchenhistorikern beachtet oder scheuen diese die von den Gesandten benutzte Sprache, das Italienische?

Das letzte Kolloquium, das dieser Quellengattung gewidmet war, fand in Rom im Oktober 1996 statt und vereinte 22 Referenten und weitere Teilnehmer aus verschiedenen Ländern: Frankreich, Italien, Österreich, Schweiz, Niederlande, Polen, Tschechien oder Deutschland. Die Vortragenden berichteten von Forschungen und Editionen, die abgeschlossen oder im Entstehen sind, von Einzelfragen oder von neuen Forschungsansätzen. Auch eine neue Quellengattung wurde behandelt, nämlich die „Hauptinstruktionen“. Diese wurden den Nuntien am Beginn ihrer Arbeit in den verschiedenen Ländern erteilt, in denen sie wirken sollten. Ihre Aufgaben wurden also schriftlich fixiert. Faßt man, wie geschehen, diese Hauptinstruktionen während eines Pontifikates zusammen, dann wird rasch deutlich, daß es ungenügend ist, die Nuntiaturberichte nur von nationalen Fragestellungen her zu lesen, wie dies im 19. Jh. nahelag. Vielmehr mußte das Papsttum die verschiedenen europäischen Länder im Blick haben. Von dieser Perspektive her erhielten die Nuntien ihre Aufträge, die politischer, häufig aber auch kirchlicher Art waren. Jetzt war leicht erkennbar, wo die Schwerpunkte der päpstlichen Politik lagen und wer sie bestimmte: der Papst selbst, sein Kardinalstaatssekretär oder andere Mitarbeiter im Staatsekretariat.

Eine „Bibliographie zur päpstlichen Politik und Diplomatie“ für die Zeit von 1500 bis 1800 schließt sich den Referaten an und zwar sowohl für die Akten als auch für die Sekundärliteratur. Register für Personen, Historiker und Orte erleichtern die Benutzung des Bandes, wenn es um Details geht.

Während dieses Kolloquiums von 1996 wurden fast alle neuzeitlichen Nuntiaturen behandelt. Kirchenhistoriker werden unter anderem nach der Aufnahme des Konzils von Trient in den verschiedenen Ländern fragen; im hier zu besprechenden Band wird diesem Thema in bezug auf Spanien während der Regierungszeit Philips II. nachgegangen. Aber auch die sogenannten „Reformnuntiaturen“ verdienen nicht zuletzt in der Kirchengeschichte Aufmerksamkeit. Ging es hier, nämlich in Süddeutschland, Schweiz, Österreich, Brüssel und Köln, doch um die Stärkung des Katholizismus und die Zurückdrängung des Protestantismus – wobei die Nuntiatur in Köln auch für den Norden Deutschlands zuständig war. Es ist erforderlich, auch die päpstlichen Bemühungen in Osteuropa nicht aus dem Blick zu verlieren: Welches Bild von den „Häretikern“ hatten die Nuntien in Polen – Litauen? Wie gelang es ihnen, ihre Auf-

träge politischer und kirchlicher Natur umzusetzen?

Das wirft grundsätzliche Fragen auf: Die italienischen Nuntien kannten die Sprachen der Bewohner in Mittel- und Osteuropa nicht. Was haben sie unter dieser Voraussetzung beobachtet, wahrgenommen „und manchmal sogar begriffen“? Sie gehörten einer klerikal Elite an, die natürlich auf der Karriereleiter weiter nach oben klettern wollte. Welcher „Wahrnehmungsraum und Deutungsmuster“ bedienten sie sich? Konnten sie alles ungeschminkt nach Rom melden? Ein besonders negatives Bild besaßen die Nuntien recht früh von den Schweizern: Sie sind der Gegenpol der zivilisierten Welt. Solche böse Vorurteile (die es auch über die Deutschen gab) erschwerten die Analyse des Tatsächlichen und minderten den Einfluß der päpstlichen Gesandten. Aber dieses Bild hielt sich durch und war nicht etwa auf einen einzigen, besonders böswilligen Nuntius beschränkt!

Wolfgang Reinhard fragt nach „Wert und Verwertung eines Editionsunternehmens“ – nämlich der Nuntiatureditionen – durch die deutsche Geschichtswissenschaft. Überspitzt formuliert er: „*Italiana non leguntur.*“ „*Catholica non leguntur.*“ Dies hängt aber auch damit zusammen, daß „der Wert der Nuntiaturberichte als Informationsquelle über Deutschland begrenzt“ sei. Dies muß jedoch eingeschränkt werden: Die Qualität der Berichte hängt von der Qualität des Schreibenden und seiner Informanten ab. Fällt der Nuntius auf Fehleinschätzungen herein, beeinflußt dies möglicherweise die Entscheidungen der Kurie negativ. Versteht er sich aber gut mit dem Fürsten, bei dem er akkreditiert ist, vermag er kirchliche und politische Vorgänge in Deutschland unter Umständen erheblich im Sinne Roms zu beeinflussen. W. Reinhard möchte die Rezeption der Nuntiaturberichte durch die Aufnahme moderner Methoden verbessern. Er fordert „Pilotstudien“ zu ihrer Auswertung und nennt sozio – ökonomische und historisch – anthropologische „Fallstudien“ als reizvolle Aufgaben. Vor allem sollte stets ganz Europa in den Blick genommen werden. Denn das Papsttum sei „eine europäische Institution“ gewesen: „Die Aktivität der päpstlichen Diplomatie (war) ein Phänomen der europäischen Geschichte.“ Ganz neu ist dies für die Entstehungszeit der Reformation, etwa für die Regierungszeit Kaiser Karls V., nicht, aber es wird hier als ein grundsätzlicher Ansatz vorgeschlagen. Auch „Gruppengeschichten“ werden empfohlen: Nuntien, die gemeinsam aus-

gebildet worden waren, weisen möglicherweise dasselbe religiöse Profil auf. Dadurch könnten die Nuntiaturberichte „als Quelle für die römische Klerikerkultur“ genutzt werden. Wegen des zunehmenden Verfalls der Dokumente wird gefragt, ob sie nicht schon aus konservatorischen Gründen ediert oder mit modernen Mitteln erfaßt werden sollten.

Der Skepsis der Deutschen, ob sich die Arbeit an den Nuntiaturberichten „lohnt“, steht eine zunehmende Zahl von Forschungen von Vertretern anderer Länder gegenüber. Die Erfassung der Sekundärliteratur zeigt, daß während der jüngeren Vergangenheit mehr Forschungen publiziert wurden als je zuvor. Das sagt natürlich noch nichts über die Qualität. Aber Peter Schmidt meint angesichts dieses Befundes: „Die Krise der Nuntiaturforschung, wenn es denn eine solche gibt, (ist) im wesentlichen... eine deutsche Krise.“ Es ist zu hoffen, daß die 1996 geäußerten Perspektiven neue Impulse für die Edition und die Auswertung dieser nicht zuletzt kirchenhistorisch wichtigen Quellen vermitteln.

Erlangen

Gerhard Müller

Hell, Leonhard: Entstehung und Entfaltung der theologischen Enzyklopädie (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 176), 1999, X, 233 S., ISBN 3-8053-2532-0.

Die im WS 1996/97 (für welches Fach?) von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.B. angenommene Habilitationsschrift will ein höchst wichtiges Kapitel theologischer Wissenschaftsgeschichte erkunden, nämlich die Entstehung eines Theorietypus, der „die Einheit theologischer Wissenschaft in der Mehrzahl ihrer Disziplinen darstellt und begründet“ (I u.ö.). Damit ist der Fluchtpunkt der Darstellung benannt: die jeweils in ihren konfessionellen Kontexten als klassisch geltenden Enzyklopädien, nämlich Fr. Schleiermachers „Kurze Darstellung“ (11811) und J. S. Dreyers von dieser abhängige „Kurze Einleitung“ (11819). Diese im Grunde bis heute die Debatten maßgeblich in Anknüpfung und Widerspruch bestimmenden Entwürfe selbst bezieht der Vf. allerdings nicht mehr in seine Untersuchung ein – er begnügt sich gleichsam damit, vom Berge Nebo herab Blicke ins Gelobte Land zu werfen. Auf die Gründe für dieses Vorgehen und auf die daraus resultierenden Nachteile wird zurückzukommen sein. – Durch seine (durchaus einleuchtende) strenge Fas-

sung des Begriffs der Enzyklopädie beginnt für ihn deren eigentliche Geschichte erst im 18. Jh., genauer an der Göttinger Universität, und erreicht ihre Vollendung unter idealistischem, v.a. Schelling'schem Einfluß. So verschieben sich in der Darstellung die Gewichte überproportional zugunsten der Vorgeschichte des eigentlichen Themas. Die Quellen und Thesen zu deren Rekonstruktion läßt sich der Vf. von solchen früheren Autoren vorgeben, die den Enzyklopädie-Begriff extensiver gefaßt und daher den Anfang ihrer Geschichte früher gesetzt haben. – Kap. 2 (11–37) führt „Vermeintliche Vorläufer der theologischen Enzyklopädie“ vor (Johannes Gerson, Nicolas de Clémanges, Erasmus von Rotterdam, Jacobus Latomus, Luis de Carvajal sowie Bullinger und Melanchthon). Hier wird, so Hells These, noch nirgends ein deutlicher Neuauftauch gegenüber den überkommenen Verstehensmodellen von Theologie vollzogen. – Allerdings wird an diesem Urteil, das in der vom Vf. gewählten Perspektive durchaus sinnvoll ist, ein gravierender Nachteil eben dieser engen Perspektive deutlich, denn wenn man sie auch nur etwas erweitert, dann kann man doch gerade an Melanchthons Wirken und an seinen Werken schon ganz einschneidende Veränderungen der Theorie und der Praxis der Theologie ablesen: In Wittenberg wird die Theologie schon in den 20er Jahren des 16. Jh.s zum akademischen Massenfach mit strikter Orientierung an der Aufgabe der Berufsvorbereitung, und genau dieser neuen Aufgabenstellung akademisch-theologischer Lehre verdanken sich auch Melanchthons Loci – wo hat dieser Typus theologischer Gesamtrechenschaft im Mittelalter ein Vorbild?

Es läßt sich also schon hier eine tiefgreifende Verschiebung beobachten, auf die Vf. dann zwar exakt, aber doch erst viel zu spät bei seiner Besprechung der jesuitischen Ausbildungskonzeption aufmerksam macht (77). – Kap. 3 (39–79) geht über zu den „Tatsächlichen Vorläufern der theologischen Enzyklopädie seit der Mitte des 16. Jh.s“. Zur Darstellung kommen A. Hyperius, der Versuch C. Geßners, die Theologie in eine enzyklopädische Konzeption von Wissenschaft einzurichten sowie die „Ratio Studiorum“ der SJ und einer ihrer Seitengänger (Maldonado). Protestantische Vorgänger- oder Parallelphänomene zur Ratio Studiorum kennt der Vf. nicht, und das führt zu folgenreichen perspektivischen Verzerrungen im 4. Kapitel („Elemente Theologischer Enzyklopädiik im 17. Jh.“, 81–116); in dem die Entwürfe von Calixt, Gerhard,

Alsted, Crocius und Calov besprochen werden. In diesem Zusammenhang behauptet der Vf. nämlich, die von der jesuitischen Ratio Studiorum geleitete Reorganisation der Theologie im nachtridentinischen Katholizismus und nicht etwa die evangelischen Universitäten hätten erstmals der biblischen Exegese einen relativ eigenständigen Status im Lehrprogramm geschaffen (90, 100f., zusammenfassend dann 207: „So kommt es zu dem erstaunlichen, allerdings höchst konsequenter Bild, daß sich eine von der systematischen Theologie emanzipierte Exegese vor allem auf der katholischen Seite etabliert, während sie als Grundbestandteil theologischer Ausbildung auf evangelischer Seite auffallend in den Hintergrund tritt.“). Der Verweis auf die allbekannten Wittenberger Verhältnisse, aber auch ein Blick etwa in die Statuten der Rostocker Universität von 1564 (leicht zugänglich bei Th. Kauffmann, Universität und lutherische Konfessionsbildung, Gütersloh 1997, 705–709; weitere Literatur zum Thema ibid, 255f. mit Anm. 15) stellen diese Behauptung in das gebührende Licht, zumal auch der Vf. selbst schon 61f. sozimäßig das genaue Gegenteil seiner eigenen These festgestellt hat. – In denselben Sachzusammenhang gehört die vom Vf. in signifikant verquälter Diktion aufgestellte Hypothese, Calixts Theologiekonzept sei von jesuitischen Einflüssen abhängig: „Der erklärte Ireniker war nicht nur mit katholischen Theologen, etwa aus dem Jesuitenorden, persönlich bekannt, er rezipierte auch zeitgenössische katholische Theologie. Ist dies etwa im Fall der kirchenhistorischen Werke des Baronius und seiner Nachfolger direkt belegbar, so wäre nun ein indirekter Nachweis gerade in dem hier interessierenden theologieorganisierenden Kontext zu führen“ (103; NB: Sind mit den persönlich bekannten Jesuiten wohl Calixts erbitterte Gegner Turrianus und Erbermann gemeint?) – Diese Vermutung muß wohl auf erheblich verbreiterter Quellenbasis noch einmal geprüft werden. Des Vf.s Absicht, die gängige Einschätzung Calixts als eines Wegbereiters der Unterscheidung von Religion und Theologie einer „ideologiekritischen Betrachtung“ (105, Anm. 108) zu unterziehen, dürfte die Aufmerksamkeit der Calixt-Experten verdienen. – Kap. 5 („Das Beispiel einer Genealogie in der Stabilisierung der Gattung: Von Perizonius bis Francke“, 117–145) weist nach, daß A. H. Franckes „Methodus“ auch in einer Traditionslinie steht, die in den niederländisch-reformierten Bereich zurückreicht. – Zwei Franzosen, Mabillon und Du Pin, sind bedeutsam als „Letzter Widerstand gegen die

innere Differenzierung der Theologie in enzyklopädischer Verkleidung“ (Kap. 6, 147–166). – Erst Kap. 7 („Die akademische Institutionalisierung fachspezifischer Enzyklopädien und ihre Übernahme in der Theologie“, 167–186) vollzieht den Übergang von der Vorgeschichte zur eigentlichen Geschichte des Themas. Zur Sprache kommen in der Hauptsache Göttinger Protagonisten der Entwicklungen, die allerdings erstmals in Halle durch Sam. Mursinna, einen Verwandten Schleiermachers, ein Lehrbuch hervorbrachten. Daneben geht der Vf. auch auf katholische Autoren (Wiest und Oberthür) sowie den exzentrischen Kieler J. Fr. Kleuker ein; die höchst wirkungsreiche Hallische Lokaltradition nach Mursinna (Nösselt), in der Schleiermacher (auch) zu interpretieren ist, wird nicht erwähnt. In Kap. 8 („Theologische Enzyklopädie auf idealistischer Grundlage“, 187–200) erreicht die Arbeit ihren Höhepunkt. Nach einem Seitenblick auf Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium“ fallen einige Schlaglichter auf die frühe theologische Schelling-Rezeption; als deren Früchte kommen die Theologie-Theorien von C. Daub und I. Thanner zu stehen. – Das 9. Kap. (201–215) bündelt die Ergebnisse. Dabei wird noch einmal deutlich, daß der Vf. das neuzeitliche Verständnis der Theologie als einer Einheit relativ selbstständiger Fächer und Methoden keineswegs als unihintergehbare Resultat der von ihm geschilderten Vorgänge ansieht: „Mit dem epochalen Scheitern der Philosophie des Deutschen Idealismus endet notgedrungen auch ein Projekt, das, auf diesem aufbauend, erstmalig und letztmaßig zugleich das neuzeitliche Bewußtsein von der Theologie als Disziplin aus Disziplinen in einem argumentativ notwendigen Konzept meinte darstellen zu können“ (213). Wie die hernach fällige, die inhaltlich-methodische Einheit der Theologie wiedergewinnende Neubesinnung seines Erachtens auszusehen hätte, deutet der Vf. nicht einmal an. Allerdings erklärt sich von hier aus seine immer wieder durchbrechende Aversion gegen Schleiermachers Konzept, wie sie etwa in der Bemerkung deutlich wird, Schleiermacher habe im Grunde keinen tragfähigeren Griff von der Einheit der Theologie als Wissenschaft als die „Ratio Studiorum“ der SJ ausgearbeitet (79, Anm. 170). Wenn der Vf. sodann schlankweg behauptet, Schleiermachers „Kurze Darstellung“ bedeute keinen echten Fortschritt über ihre unmittelbaren Vorgänger hinaus und im selben Atemzug der neueren Schleiermacher-Forschung vorwirft, sie

blende die Vorgeschichte von Schleiermachers Entwurf aus (213 mit Anm. 16), so zeigt er damit lediglich, daß ihm der gerade in diesen beiden Hinsichten einschlägige Aufsatz H.-J. Birkners („Schleiermachers „Kurze Darstellung“ als theologisches Reformprogramm“) (1986), jetzt in Ders., Schleiermacher-Studien, hg. von H. Fischer, Berlin/New York 1996, 285–305) leider unbekannt geblieben ist.

Trotz der von mir angedeuteten konzeptionellen und inhaltlichen Schwächen ist der Arbeit dankbar zu bescheinigen, daß sie eine Reihe von wenig bekannten Personen, Programmen und Konstellationen in der Theologiegeschichte zwischen der Reformation und dem 19. Jh. auf neue Weise beleuchtet. – Ein wirklich wegweisendes Ergebnis liegt in dem wiederholten Hinweis darauf, wie intensiv und fruchtbare auch auf dem hier untersuchten Gebiet der kontinuierliche wissenschaftliche Austausch über die Konfessionsgrenzen hinweg war; auf zwei besonders signifikante Einzelfälle sei eigens hingewiesen: Lorenzo de Villavicencios besorgte eine „katholisierte Neuauflage“ von Hyperius‘ Werk „De recte formando Theologiae studio“ (45ff.), und der Ulmer Prediger Johannes Frick, sonst eher als kerniger, unerschrockener Wahrer evangelischer Identität bekannt, besorgte für den deutschen Buchmarkt eine lat. Übersetzung von Du Pins „Méthode pour étudier la théologie“ (163f.). So ist dieses Buch zu begrüßen als ein ebenso gewichtiges wie unverdächtiges Zeugnis wider die von interessierten Kreisen in die Welt gesetzte und fleißig repeteierte Tendenzlegende, vor der Entstehung des gegenwärtigen Konsens- und Papierökumenismus hätten die großen kirchlichen Formationen der abendländischen Christenheit einander ausschließlich feindselig-destruktiv gegenübergestanden.

Wuppertal

Martin Ohst

*Mustakallio, Hannu: Palvelun Poluilla Pohjois-Suomessa – Oulun Diakonissakkot 1896–1916 (= Oulun Diakonissalaitoksen tieteellisiä julkaisuja 2), Oulu (Oulun Diakonissalaitoksen Säätiö), 2001, 672 S., geb., ISBN 952-91-3361-8.*

Hannu Mustakallios Studie *Palvelun Poluilla* (*Im Dienste der Diakonie*) widmet sich der Geschichte des Ouluer Diakonissenhauses in den Jahren 1896–1916. Die vor zwei Jahren erschienene Arbeit besitzt nicht nur lokal- und nationalgeschichtliche Bedeutung, sondern auch eine europäische Dimension: Dadurch, dass Musta-

kallio in extenso auf die mitteleuropäischen Vorbilder des nördlichsten Diakonissenhauses der Welt eingeht und detailgetreu die Kontakte finnischer Frauen und Männer mit mitteleuropäischen und skandinavischen Diakonissenanstalten rekonstruiert, verlässt er die lokalgeschichtliche Engführung zugunsten einer weiten historischen Sicht. Die Darstellung der Geschichte der finnischen Diakonie und die eingehende Abhandlung theologischer Positionierungen gibt Mustakallios Studie zudem den Charakter eines hervorragenden Überblickswerkes über die finnische Kirchengeschichte während der Zarenzeit. – Für den mittel-europäischen Rezipienten sind die detailreichen Darstellungen etwa der wirtschaftlichen Lage des Ouluer Hauses oder seiner medizinischen Bedeutung sicher weniger interessant als für die nord-europäischen Kollegen. Er wird sich eher dafür interessieren, dass sich an der Geschichte des Ouluer Hauses paradigmatisch die theologischen Gegensätze des Finnlands im 19. und zum Beginn des 20. Jhs. studieren lassen. – M.E. illustriert die Geschichte des Ouluer Diakonissenheims besonders die Auseinandersetzungen zwischen hoch- und niederkirchlichen Positionierungen sowie einen für Skandinavien typischen Nord-Süd-Konflikt.

Im Unterschied zu der – nach Kaiserswerther Vorbild – in Anstalten organisierten Diakonie, wie sie vielerorts in Skandinavien, u.a. in Helsinki und Viborg entstanden war, sollte das Ouluer Diakonissenheim „freie“ Diakonissen, also regulär bezahlte Gemeindeschwestern ausbilden. Die Observanz über die Schwestern sollte den Einzelgemeinden und Bistümern übertragen sein. Dass die Idee einer freien Diakonissentätigkeit gerade in Nordfinnland aufgegriffen wurde, lässt sich m.E. mit einer strukturellen Analogie dieser freien Diakonissentätigkeit zu dem im Norden verbreiteten Laienpredigertum erklären. Gemeinde-diakonie wurde also als Mittel verstanden, die in Nordfinnland von der Kirche weg wirkenden charismatischen Kräfte zu kompensieren, indem die „freie“ Diakonissentätigkeit der Supervision der Pfarrer und Domkapitel unterstellt sein sollte. Dass dies jedoch nur teilweise verwirklicht wurde und schließlich das Ouluer Haus sich zu Beginn des 20. Jhs. näher einem Kaiserswerther Modell anpasste, lässt sich wiederum mit den Interferenzen zum nordskandinavischen Erweckungskristentum erklären: Gegenüber der Amtskirche wurde die „geistliche“ Funktion des Diakonissenberufes betont und der Mut-

terhausgedanke gestärkt, der als eine Modifikation eines von der Amtskirche unabhängigen Konventikels verstanden wurde.

Für den Leser des finnischen Textes öffnen sich derartige Verständnisebenen ohne Weiteres. In der deutschen Zusammenfassung sind solche Öffnungen theologischer Diskurse jedoch nicht immer nachvollziehbar. Gerade wegen der vielfältigen Kontakte des Ouluer Diakonissenhauses mit Mitteleuropa und Skandinavien wäre es daher wünschenswert, dass der Vf. in einem Artikel in einer der grossen Wissenschaftssprachen ausführlicher die Ergebnisse seiner Arbeit einem breiteren Publikum zugänglich mache. – Mustakallios aufwendig gestaltete und höchst professionell gemachte Studie erweitert den Blick auf die finnische Kirchengeschichte um viele bisher unbeachtete Fakten und illustriert eindrücklich die kirchliche Entwicklung Finlands im 19. und zu Beginn des 20. Jh.s. Die zahlreichen Abbildungen, Karten und Statistiken runden den hervorragenden Gesamteindruck der vorliegenden Arbeit nochmals positiv ab.

Stockholm

Otfried B. Czaika

*Lessing, Eckhard: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Band 1: 1870–1918, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000, 493 S., geb., ISBN 3-525-56196-2.*

Die Methodik der Theologiegeschichte ist in der gegenwärtigen evangelischen Theologie ebenso umstritten wie die Bedeutung der Theologiegeschichte für die Dogmatik. Ist die Theologiegeschichte ein Teil der allgemeinen Wissenschafts-, Mentalitäts- und Institutionengeschichte, die die Theologie einzeichnet in die Bewegung der modernen Geschichte und Kultur – oder handelt es sich um eine interne Fachgeschichte, der vor allem an einer Tradition und Variation überkommener Lehrbildung liegt? Das ist die methodische Alternative. Sie verbindet sich, wie bereits aus der Formulierung dieses Gegensatzes ersichtlich wird, sogleich mit der dogmatischen Alternative: Hat es die Theologie mit einer Anpassung und Umformung der christlichen Religion an die Neuzeit zu tun, in deren Folge die dogmatischen Bestände unweigerlich einer funktionalen Revision unterzogen werden, oder ist statt dessen ein theologisch-dogmatischer Grundbestand an Problemen kontinuierlich auf den alle Neubildungen

sich zurückführen lassen können und müssen? Zweifellos verfolgen beide Sichtweisen ein berechtigtes Anliegen. Die eine, sozialgeschichtlich orientierte, hat es mit der unstreitigen Einsicht zu tun, daß die geschichtliche Dynamik der modernen Kultur auch die Religion in ihren Bann zieht. Die andere, binnentheologisch ausgerichtete, rechnet mit der Notwendigkeit, auch derartige zeitinduzierte Veränderungen in der Modifikation des theologischen Stoffes ausweisen zu müssen. Nun kann es kaum eine Frage sein, daß die sozialgeschichtliche Sichtweise die umfassendere ist. Daß ihr eingelagert aber auch die Binnenperspektive einen Sinn hat, weil sie sorgfältig und bescheiden Lehrveränderungen registriert und Schulabhängigkeit konstatiert, dürfte in gleicher Weise gelten.

Klar ist, daß der nun von Eckhard Lessing vorgelegte erste Band eines auf vier Bände berechneten Werkes entschieden für die theologieinterne Perspektive votiert. Er lässt die Betrachtung im Jahr 1870 beginnen und strukturiert die Zeit bis 1918 durch zwei theologisch positionelle Gegenspaare: einmal durch den Gegensatz von Albrecht Ritschl und Hermann Cremer/Martin Kähler (daneben tritt Franz Hermann Reinhold Frank), sodann durch den Gegensatz zwischen der religionsgeschichtlichen Schule (vor allem Ernst Troeltsch) und der modern-positiven Theologie (vor allem Reinhold Seeberg). Diesen „Ansätzen“, die sich im wesentlichen der differenten Akzentsetzung bei der Überlieferung bzw. bei der entwerfenden Subjektivität verdanken, ordnet Lessing „Schulen“ zu – und er schildert, inwiefern diese in Schulen ausgeprägten (systematischen) „Ansätzen“ sich in der Arbeit der theologischen Einzeldisziplinen auswirken. Dadurch entsteht ein reiches Bild der Theologie zwischen dem Beginn des Kaiserreiches und dem Ende des Ersten Weltkriegs, das sich naturgemäß einer materialen Darstellung in diesem Rahmen entzieht. Insbesondere die flächendeckend-gleichmäßige Einbeziehung der nicht-systematischen Disziplinen (bis hin ins Kirchenrecht) jedoch bietet ein breites Panorama sonst in der Theologiegeschichte leicht vergessener oder wenig beachteter Theologen. Daß dabei auch Zuordnungsprobleme auftauchen, weil Schulgrenzen eben nicht dicht sind oder weil sich Disziplinen wechselseitig bef冠ren bzw. herausfordern, hat L. bewußt in Kauf genommen.

Allerdings drängt sich bei L.s Konzept auch eine ganze Reihe von Bedenken auf. Ob man sich guten Gewissens allein auf die deutschsprachige Theologie beschrän-

ken sollte, darf man nach den aufschlußreichen Querverbindungen in den europäischen Raum, die Jan Rohls hergestellt hat, fragen. Indem L. seine Theologiegeschichte mit 1870 beginnen läßt, übernimmt er unausgesprochen Ritschls Selbststilisierung seiner Theologie als Epochenbruch. Auch hat L. darauf verzichtet, dem Einsatz bei Ritschl ein Einleitungskapitel über das frühere 19.Jh. vorzuschalten, in dem nicht nur Schleiermacher eine wichtige Rolle einzunehmen gehabt hätte, sondern auch die Religionskritik der Linkshegelianer und ihre Rezeption in der deutschen Arbeiterbewegung hätte Erwähnung finden müssen. Es erstaunt überdies, daß, wenn man denn mit 1870 einsetzt, das Reichsgründungsjahr und die nachfolgende Reichsgeschichte keine systematische Berücksichtigung finden – angesichts der inzwischen überreichen Literatur zum Kaiserreich doch ein gewichtiges Manko. L.s Gliederung nach „Ansätzen“, „Schulen“ und Durchführungen in den Fachdisziplinen hat auf der einen Seite etwas Klärendes an sich. Auf der anderen Seite wirkt sie zu schematisch; insbesondere, wenn „Schriftverständnis“, „Rechtfertigungslehre“ und „Christologie“ regelmäßig zur Urteilsmatrix herbeigerufen werden. Auch die tatsächliche Initialfunktion etwa von historischen Methoden in der Exegese für weitere systematische Gedankenbildung kann so schlecht erfaßt werden. Das stark dualisierende Begriffspaar „Geschichte“ gegen „Metaphysik“ mag zwar manchen Selbstverständnissen der historischen Autoren entsprechen, eignet sich aber – schon seit Troeltsch – nicht mehr für eine heutige Urteilsbildung. L.s im einzelnen durchaus minutiöse und lehrreiche Darstellung leidet am Ende doch unter der methodischen Grundentscheidung, die Kategorie „Neuzeit“ (wie immer man sie kontrovers oder ambivalent bestimmen mag) programmatisch zu verabschieden und statt dessen mit einer Fortsetzung der christlichen Dogmengeschichte in der und als Theologiegeschichte zu rechnen.

L.s im einzelnen eindrucksvolles Buch belegt auf seine Weise eine Seite des Dilemmas gegenwärtiger Theologiegeschichtsschreibung – nämlich noch keinen Weg gefunden zu haben, die in der Tat zu beobachtenden Veränderungen in der theologischen Lehre mit den real- und mentalitätsgeschichtlichen Veränderungen der Zeit auf eine überschaubare und genaue Weise zu synchronisieren. Dazu wären theologie- und religionsübergreifende Interdependenzen im Ausgang von einem möglichst gut hypothetisch gefäßten Neuzeit-Begriff an den Anfang zu stel-

len, um daraufhin theologische Optionen und Entwicklungstendenzen zuzuordnen, die sowohl kirchlich-institutionelle Produktions- und Rezeptionsbedingungen als auch biographische Schwerpunkte und Kontingenzen zu berücksichtigen in der Lage sind. Erst dann könnte auch ein neues Urteil über die nicht nur rhapsodische und eklektische, sondern systematische Bedeutung der Theologiegeschichte für die Dogmatik gefällt werden. Aber das alles ist natürlich leicht gesagt – hoch anzuerkennen ist die schwierige Arbeit der Zuordnung von Themen, Schulen und Disziplinen, der sich L. eben nicht nur programmatisch, sondern tatsächlich gestellt hat.

Marburg

Dietrich Korsch

Renz, Horst (Hrg.): *Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin (= Troeltsch-Studien 2)*, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2001, 362 S., kt., ISBN 3-579-00393-3.

Nachdem der erste Band der Troeltsch-Studien mit Beiträgen zur Biographie und Werkgeschichte bereits 1982 erschienen war, hat man auf diesen zweiten Band der inzwischen elfbändigen Publikationsreihe lange warten müssen. Er versammelt, von Horst Renz (= R.) betreut, unterschiedliche Beiträge zum Leben Troeltschs, zu seinem akademischen Alltag, zu seiner Schülerschaft und zur Editionsgeschichte der „Glaubenslehre“ in sich. Es liegt dabei auf der Hand, daß die Einzelstudien von der Möglichkeit Gebrauch machen, auch solche Details zur Kenntnis zu bringen, die in der 1991 erschienenen Biographie Troeltschs von Hans-Georg Drescher nicht vorkamen, vor allem aber noch unveröffentlichtes Material vorzustellen. R. teilt ausführliche „Beobachtungen zu Ernst Troeltschs Heidelberger Jahren 1894–1915“ mit (9–87) – in intimer Vertrautheit mit den Lebensverhältnissen Troeltschs. Daraus entsteht ein anschauliches, vielleicht ein wenig zu dichtes Bild des Privatmannes Troeltsch in und unter all seinen akademischen Tätigkeiten. Eigentümlicherweise bleibt die innere Dynamik des Verhältnisses zu Max Weber ohne entsprechend intensive Würdigung. – Hans Rollmann erzählt von der Reise Troeltschs und Webers nach St. Louis im Jahre 1904 im Sinne einer „lebensgeschichtlichen Interpretation“ (88–117). Über Troeltschs gescheiterten (1908/09) und erfolgten Ruf (1914/15) an die Berliner Universität berichtet im Umfeld der Berliner Fakultäts-

politik in der theologischen und philosophischen Fakultät Günter Wirth – umfangreich (118–184), aber nicht immer übersichtlich und mit unpassenden Ausflügen in die jüngste Vergangenheit (182ff.). Shinishi Satos Vergleich von Troeltsch und Gottfried Traub bewegt sich im Rahmen des Erwirbaren und aus den Debatten um Vaterlandspartei und Volksbund für Freiheit und Vaterland Bekannten. Hochinteressant dagegen ist die empirisch fundierte Darstellung Martin Riesebrods über Einkommensverhältnisse, Studentenzahlen, Hörerfluktuationen und Fakultätsrankings zwischen 1894 und 1912, mit deren Hilfe ein konkretes Bild der Heidelberger Fakultät, von Troeltschs Stellung an ihr und seiner (im wesentlichen durch den philosophischen Lehrauftrag gewachsenen) Hörerzahl entsteht. Dieser Beitrag ist auch für andere Forschungen zur „Alltagsgeschichte“ der Universität um die Jh.wende methodisch und sachlich hoch bedeutsam und sollte zur Nachahmung reizen. Daß Troeltsch eine Schule gebildet habe, kann man – jedenfalls im Sinne einer unmittelbaren zeitlichen Nachfolge – nicht behaupten. Dennoch können einzelnen Personen unter dieser Perspektive vorgestellt werden; Hans-Hermann Tiemann berichtet über die im 1. Weltkrieg gefallenen Otto Lempp und Hermann Süskind, Matthias Wolfes – in gewohnt souveräner, durch Zugabe einer Bibliographie auch methodisch vorbildlicher Weise – über Rudolf Paulus, der erst nach dem 2. Weltkrieg, wiewohl nur für kurze Zeit, das württembergische Pfarramt zugunsten einer Tübinger Honorarprofessur aufgab. Aus dem unveröffentlichten brieflichen Quellenbestand ihres Vaters schöpft Erika Dinkler-von Schubert, die erstmals die zum Teil dramatischen Umstände der Edition von Troeltschs Glaubenslehre durch Gertrud von le Fort mitteilt. Darin wird der erhebliche Anteil Hans von Schuberts am organisatorischen Gelingen des Projekts ebenso deutlich wie die Mitarbeit Georg Wünschs an der Endfassung des Textes – freilich auch die unerfreuliche Rolle von Marta Troeltsch gegenüber Gertrud von le Fort. Daß Theologiegeschichte auch biographisch verstanden werden muß, zeigt sich nachdrücklich in diesem Band. Daß das Biographische immer auch einen starken Anteil des allzumenschlich Privaten besitzt, wird freilich nicht minder deutlich. Immerhin tragen die zum Teil sehr persönlichen Einzelheiten dazu bei, das Bild des großen Klassikers Troeltsch durch den Aspekt des Angefochtenseins und partuellen Mißlingens nicht zu heroisch werden zu lassen. Diese Perspektive aber als Aus-

gangspunkt für die Deutung der theologischen und philosophischen Arbeit Troeltschs zu wählen, wäre sicher unzureichend. In dem Maße daher, wie die biographisch zugesetzte Sichtweise sich auch wieder ins Institutionelle (Riesebrodt) und Historische (Tiemann, Wolfes) wendet, gewinnt der Band den Abstand zurück, der einer sachorientierten Theologiegeschichte nötigt.

Marburg

Dietrich Korsch

Meyer, Dietrich (Hrg.): *Kirchengeschichte als Autobiographie*. Ein Blick in die Werkstatt zeitgenössischer Kirchenhistoriker, Bd.2 (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 154), Köln (Rheinland-Verlag) 2002, VIII, 421 S., ISBN 3-7927-1829-4.

Wie schon der erste, 1999 erschienene Band will auch dieser einen „Blick in die Werkstatt zeitgenössischer Kirchenhistoriker“ werfen. Nach u.a. Hans-Walter Krumwiede, Günther van Norden, Joachim Rogge, Rudolf Mohr und Robert Stupperich melden sich nun Historiker zu Wort, die – eher zufällig – in den meisten Fällen die Forschungen zur Alten Kirche und des Mittelalters und diejenige der ehemaligen DDR repräsentieren: Luise Abramowski, Peter F. Barton, Heinz Boberach, Günter Brakelmann, Hans-Dieter Döpmann, Rudolf Mau, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Hans Georg Thümmel und Friedhelm Winkelmann.

Die einzelnen Beiträge stellen ein gejungenes Gemisch dar aus dem Bericht des persönlich Erlebten, der Betrachtung des Wesens, Gegenstandes und der Forschung der Kirchengeschichte und einem Einblick in die jeweilige historische Situation, in der Kirchengeschichtsschreibung entsteht. Die gerade Studierenden manchmal so fern erscheinende theologische Disziplin bekommt buchstäblich ein Gesicht, und es ist interessant und spannend zu verfolgen, unter welchen oftmals widrigen Umständen Lehre und Forschung vorstatten ging. Wer einige der Autoren selbst im Studium oder bei anderen Gelegenheiten kennen lernen durfte, erkennt sie in ihren Beiträgen sofort wieder und ist dankbar für die nachträgliche Erhellung der Hintergründe.

Der Herausgeber Dietrich Meyer verweist im Vorwort auf die Schwierigkeit eines solchen autobiographischen Zuganges: „Aus der Absage einzelner Historiker ist mir erst noch bewußter geworden, was es bedeutet, sich einer solchen

Arbeit zu unterziehen und wie leicht man sich hier auch der Kritik aussetzen kann, als wollte man sich selbst ins rechte Licht setzen.“ (S. VIII) Tatsächlich kommen die Beiträge aber gänzlich unprätentiös daher, und das Wenigste klingt nach Legitimierung der eigenen Arbeitsweise und Forschungsergebnisse. Man hat vielmehr den Eindruck, als nähmen die Autoren gerne die Gelegenheit wahr, die Tür zu ihrem Arbeitszimmer zu öffnen, um manchen Gedanken in Erinnerung und ins Gespräch zu bringen. Das Genre ist dafür verantwortlich, dass der Rückblick bisweilen etwas distanziert, um nicht zu sagen: trocken gerät, und man darf skeptisch sein, ob der vom Herausgeber intendierte „Anlass zu vermehrten Studien der dargestellten Forschungsergebnisse“ (S. VIII) von einer breiten Leserschaft wahrgenommen werden wird. Was auf jeden Fall gelingen wird, ist die ebenfalls gewünschte Vermittlung von „Freude an der historischen Forschung“ und die Vertiefung der „Dankbarkeit für das Geleistete einer älteren Forschergeneration“ (S. VIII), der gegenüber mindestens der Respekt gesteigert wird.

Der Beitrag von Günter Brakelmann beginnt etwa mit dem überraschenden Bekenntnis: „In meiner Jugend waren wir ein Haushalt ohne Bücher. Lesen war in unseren Kreisen niemandes Leidenschaft. Lesen war das Gegenteil von arbeiten“ (111). Vieles, was der heutigen Theologengeneration selbstverständlich ist: das Vorhandensein einer Bibliothek, gescheite Arbeitsräume, Zugang zu Archiven etc. pp., war für die Autoren dieses Bandes eine Kostbarkeit. Und wer den Rückblick von Luise Abramowski betrachtet, wird es schätzen lernen, dass es heute für Frauen zwar immer noch nicht einfach, aber doch sehr viel selbstverständlicher ist, in Forschung und Lehre anerkannt zu werden, als dies zu ihren Zeiten der Fall war. Ihre wie auch so manche andere mit Humor und sympathischer Selbstdistanz gewürzte Erinnerung gibt Zeugnis von der Leidenschaft für die Sache, was immer mehr sein muß, als eben diese Sache ‚beherrschen‘ zu wollen. Es zeigt sich (sehr deutlich etwa in dem Titel des Beitrages von Peter F. Barton, der von der „Faszination“ Kirchengeschichte spricht), dass man von ihr gefangen genommen sein muß und eher die Fragen (und Antworten) den Historiker finden als

umgekehrt. Nicht selten erweist sich eine intensive Beschäftigung dann als „Grat“- oder „Randwanderung“ (so die Betitelungen der Beiträge von Döpmann und Schäferdiek), woraus sich bleibende Aufgaben für heute ergeben. So ist z. B. die Mahnung Döpmanns sehr wohl zu hören: „Kirchengeschichte kann nicht aus einseitig abendländischer Sicht betrieben werden. Die gleichzeitige Beschäftigung mit der östlichen Entwicklung erweist sich nicht nur als Kenntnisverweiterung, sondern lässt manche auf konfessionellen Vorurteilen beruhenden, in unserer traditionellen Forschung tradierten Fehlurteile erkennen“ (133). Und die eher beiläufig fallende Bemerkung Rudolf Maus „Für mich waren und blieben Predigten, Andachten, wann und wo es auch sei ..., der besondere Ort der Bewährung dessen, was ich im Rahmen theologischer Forschung alltäglich zu tun hatte“ (191) muß so manchen Historiker und so manche Historikerin von heute beschämen, der und die diesen fundamentalen Bezug zur Wirklichkeit der angefochtenen Gewissen, um die es auch und gerade in der wissenschaftlichen Theologie zu gehen hat, vermissen lässt. Der Großteil der Texte gibt Zeugnis davon, wie sehr ein theologisches, kirchengeschichtliches Interesse einmal von den biographischen Umständen (hier: der Zeit des Nationalsozialismus) provoziert, dann aber auch von engagierten Lehrern angeregt und gefördert wurde. Einige Autoren wissen zu berichten, dass sie zur akademischen Laufbahn eher wie die „Jungfrau zum Kinde“ kamen (so z. B. Knut Schäferdiek). Die Beiträge der Autoren aus der ehemaligen DDR verdeutlichen, wie glücklich sich der Westen schätzen konnte, ohne staatliche Repressalien forschen und lehren zu können, und wie sehr andererseits die Liebe zur Sache zum Durch- und Dagegenhalten befähigt. Wiederum etwas, was zum Nachdenken und Nachahmen reizen sollte.

Mindestens in diesem Sinne sind die Beiträge ausgesprochen lesenswert, und es ist zu hoffen, dass mehr Werke dieser Art (dann vielleicht auch für andere theologische Disziplinen) folgen mögen. Sie geben einen unvergleichlichen Einblick in die Geschichte der Theologie, wie ihn keine noch so sorgfältig recherchierte Sekundärliteratur zustande bringen wird.

Giessen

Athina Lexutt

## Notizen

Schröer, Alois: *Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster*, Münster (Aschendorff) 2000, XII, 623 S., geb., ISBN 3-402-03989-3.

Der Vf. der im vorliegenden Bande vereinigten Beiträge ist um die Erforschung der westfälischen Kirchengeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit hochverdient. Zu seinen bevorzugten Themen gehört die von der Forschung nicht selten vernachlässigte Volksfrömmigkeit außerhalb der reglementierten Religiosität der Amtskirche. Seine Bemühungen auf diesem Gebiet fanden wissenschaftliche Anerkennung und veranlaßten jüngere Kräfte, seinen Wegen zu folgen. Der inzwischen in hohem Alter verstorbene Kirchengeschichtler Alois Schröer wusste sicherlich am besten, daß sein Lebenswerk in großen Zügen als abgeschlossen gelten kann.

Die Summe seiner Ergebnisse liegt in den bekannten sechs Bänden vor: „Die Kirche in Westfalen vor der Reformation“, „Die Reformation in Westfalen“, und „Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung 1555–1648“. Jedes der drei Werke zeichnet sich durch eindrucksvollen Materialreichtum und Zuverlässigkeit in den Angaben aus. Die Bände werden voraussichtlich auf längere Zeit als maßgebend und nicht ersetzbar gelten. Nach Herkunft und Bildung des Vfs unverkennbar von katholischem Denken getragen, stellen sie doch solche Grundüberzeugungen niemals aufdringlich oder gar aggressiv in den Vordergrund.

Der hiermit vorliegende Band stellt einen Rückblick auf eine lebenslange und ergebnisreiche Erforschung der westfälischen, vorwiegend münsterländischen Kirchengeschichte dar. Er enthält insgesamt 30 Beiträge, von denen zwölf bisher unveröffentlicht sind. Sie gliedern sich in sechs Abschnitten: 1. „Geheiliges Brauchtum.“ In den hier versammelten Aufsätzen kommt die Herzensangelegenheit des Vf., die Volksfrömmigkeit in ihrer bunten Vielfalt, zum Tragen. – 2. „Zur Geschichte

der Kirche von Münster“, der Schröer als Priester gedient hat und mit der er als Ehrendomherr in besonderer Weise verbunden ist. – 3. „Der St. Paulus-Dom zu Münster“, in dessen Schatten er wohnte. – 4. „Der Zweite Weltkrieg, seine Schrecken und Folgen“, mit den schmerzlichen Erfahrungen seiner Generation und persönlichen Erlebnissen. – 5. „Verdiente Persönlichkeiten“: Hier werden Gestalten wie der frühere Bischof von Münster Johannes Poggenburg (1913–1933), der Breslauer Fürstbischof Kardinal Melchior von Diepenbrock († 1853), ein Münsterländer, münsterische Weihbischöfe, Adolph Kolping und sein Werk sowie Prälat Georg Schreiber († 1963), erster Rektor der Westfälischen Wilhelms-Universität nach dem letzten Kriege, gewürdigt.

Ein besonderes Schwergewicht kommt den Beiträgen „Liturgie und Volkstum“, „Chronologische Untersuchungen zur Vita Liudgeri“ und „Das Tridentum und Münster“ zu. Als neueste Veröffentlichung tritt der Aufsatz „Die Stadtpfarrei Warendorf. Ihre Frühgeschichte und ihr kirchenpolitischer Weg zur Zeit der Reformation und der katholischen Erneuerung“ als Beitrag zur Warendorfer Stadtgeschichte hinzu. Alle in dem Band enthaltenen, wichtigeren Veröffentlichungen sind bereits in den genannten Hauptwerken des Vf. oder an anderer Stelle erschienen und stehen der Forschung zur Verfügung, wenn auch nicht jeder interessierte Leser sie sogleich zur Hand nehmen kann. Neue, über den Stand der Forschung hinausführende Ergebnisse sind demnach von dem vorliegenden Band nicht zu fordern. Er bietet vielmehr einen dankbar zur Kenntnis zu nehmenden Rundblick über ein langes und erfolgreiches Forscherleben im Dienste der regionalen Kirchengeschichte. Dem Mitarbeiter des vom Vf. geleiteten Instituts für religiöse Volkskunde an der münsterischen Universität, Reinhard Jüstel, gebührt Dank für eine sorgfältige Redaktion des ansprechend aufgemachten Bandes.

Münster

Wilhelm Kohl

## Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

- Ausonius, Magnus Decimus (hrg. und übers. von Paul Dräger): *Mosella*, Bissula. Briefwechsel mit Paulinus Nolanus (= Sammlung Tusculum), Düsseldorf / Zürich (Patmos Verlag / Artemis&Winkler) 2002, 320 S., geb., ISBN 3-7608-1729-7
- Bächtold, Hans Ulrich / Naumann, Hans-Peter (übers. u. hrg.) in Zusammenarbeit mit Anna Katharina Dömling, Silvia Müller und Karin Naumann: *Olavus Petri und die Reformation in Schweden*- Schriften aus den Jahren 1528–1531, Zug (Achius Verlag) 2002, 273 S., kt., ISBN 3-905351-04-8
- Chaurand, Jacques / Gueunier, Nicole / Dekens, Carine Skupien (Hrg.) (in Zusammenarbeit mit Max Engammare): *Castellion, Sébastien: La Genèse 1555* (= Textes Littéraires Français 553), Genf (Droz) 2003, 321 S., kt., ISBN 2-600-00829-2
- Duchhardt, Heinz / May, Gerhard: *Geschichtswissenschaft um 1950* (= VIEG Mainz, Beiheft 56), Mainz (Verlag Philipp von Zabern) 2002, IX, 173 S., geb., ISBN 3-8053-2999-7
- Graf, Michael: *Liberaler Katholik - Reformkatholik - Modernist?* Franz Xaver Kraus (1840 - 1901) zwischen Kulturmampf und Modernismuskrisie (= Vergessene Theologen 2), Münster / Hamburg / London (LIT Verlag) 2003, 368 S., kt., ISBN 3-8258-6481-2
- Hausammann, Susanne: *Alte Kirche Band 3. Gottes Dreheit – des Menschen Freiheit. Zur Geschichte und Theologie im 4./5. Jh.* Trinitätslehre, Anfänge des Mönchtums, Augustin und Augustinismus, Neukirchen-Vluyn (Neukirchner Verlag) 2003, XII, 512 S., kt., ISBN 3-7887-1922-2
- Kohl, Wilhelm: *Das Bistum Münster, 7.2. Die Diözese* (bearbeitet im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte) (= Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches, NF 37.2: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2002, XII, 455 S., geb., ISBN 3-11-017514-2
- Lavater, Johann Caspar: *Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe* (=Werke 1769-1771, III, hrg. v. Martin Ernst Hirzel), Zürich (NZZ Verlag) 2002, 764 S., geb., ISBN 3-85823-961-5
- Maner, Hans-Christian / Schulze Wessel, Martin: *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939. Polen – Tschechoslowakei – Ungarn – Rumänien* (= Forschungen zu Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 16), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 2002, 219 S., geb., ISBN 3-515-08235-2
- Mannigel, Holger: *Wallenstein in Weimar, Wien und Berlin*. Das Urteil über Albrecht von Wallenstein in der deutschen Historiographie von Friedrich von Schiller bis Leopold Ranke (= Historische Studien 474), Husum (Matthiesen Verlag) 2003, 623 S., geb., ISBN 3-7868-1474-0
- Maritano, Mario (Hrg.): *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato (Presentazione di Sua Em.i.Card. Paul Poupard)* (= Biblioteca di Scienze Religiose 180), Rom (Las) 2002, 882 S., kt., ISBN 88-213-0513-9
- Nichtweiß, Barbara (Hrg.): *Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht. 1792 – 1802 – 1830* (= Philipp von Zabern/Publikationen Bistum Mainz), Mainz (Verlag Philipp von Zabern) 2002, 177 S., geb., ISBN 3-8053-3086-3
- Prinz, Friedrich: *Das wahre Leben der Heiligen*. Zwölf Portraits von Kaiserin Helena bis Franz von Assisi, München (C.H. Beck) 2003, 318 S., geb., ISBN 3-406-50223-7
- Schleiermacher, Friedrich: *Kritische Gesamtausgabe II/10.1-2. Vorlesungen über die Dialetik* (herausgegeben von Andreas Arndt) (= Abt. II: Vorlesungen, 10.1), Berlin/New York (de Gruyter) 2002, LXXXVIII, 426 S., geb., ISBN 3-11-017209-7
- Sprandel, Rolf: *Das Würzburger Ratsprotokoll des 15. Jahrhunderts*. Eine historisch-systematische Analyse (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Würzburg 11), Würzburg (Verlag Ferdinand Schöningh) 2003, XIII, 331 S., kt., ISBN 3-87717-789-1
- Thieme, Hartwig: *Arthur Richter. Eine Bildbiographie* (= Rb-Taschenbuch 620), Wuppertal (R. Brockhaus Verlag) 2003, 173 S., kt., ISBN 3-417-20620-0
- Uhl, Alois: *Papstkinder. Lebensbilder aus der Zeit der Renaissance*, Düsseldorf / Zürich (Patmos Verlag / Artemis & Winkler) 2003, 199 S., geb., ISBN 3-538-07160-8

# UNTERSUCHUNGEN

## Luther und das Apostelkonzil (Apg 15)<sup>1</sup>

Von Thomas Brockmann

Als entscheidendes Datum auf Luthers Weg zu einem genuin reformatorischen Konzilsverständnis, mindestens aber als entscheidender Anstoß, sich öffentlich zu diesem zu bekennen, gilt allgemein und zu Recht schon die Leipziger Disputation<sup>2</sup>. Im Anschluß an die Leipziger Disputation, in seinen wohl Anfang September 1519 im Druck an die Öffentlichkeit gelangten „Resolutiones [...] super propositionibus suis Lipsiae disputatis“, vertrat der Reformator erstmals mit Nachdruck und in voller Klarheit die These von der auch historisch manifesten Fehlbarkeit des allgemeinen Konzils<sup>3</sup>; als letztverbindliche Quelle und Richtschnur der Glaubensorientierung akzeptierte er nur noch die Heilige Schrift und stellte namentlich auch die Lehre und Autorität der Konzilien unter strikten Schriftvorbehalt. An dieser Position hielt Luther, wie man weiß, auch 1521 in Worms vor Kaiser Karl V. fest<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines auf dem 10. Internationalen Kongreß für Lutherforschung in Kopenhagen am 8. August 2002 im Rahmen des Seminars „Texte zu den Konzilien und zum Konzilsbesuch der Protestanten“ vorgetragenen Referates.

<sup>2</sup> Zu Luthers Konzilsdenken grundlegend: Albert Ebneter, Luther und das Konzil, in: ZKTh 84 (1962) 1–48; Jaroslav Pelikan, Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien, in: Kristen E. Skydsgaard (Hrg.), Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil, Göttingen 1962, 40–62; Christa Tecklenburg Johns, Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz, Berlin 1966; Remigius Bäumer, Luthers Ansichten über die Irrtumsfähigkeit des Konzils und ihre theologischgeschichtlichen Grundlagen, in: Leo Scheffczyk/Werner Dettloff/Richard Heinzmüller (Hrg.), Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag II, München u. a. 1967, 987–1003; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Auftrag und Grenze eines christlichen Konzils in der Sicht Luthers, in: ThZ 23 (1967) 108–134; Herbert Immenkötter, „Ein gemein, frei, christlich Konzil in deutschen Landen“. Zum Konzilsbegriff Martin Luthers, in: Walter Brandmüller (Hrg.), Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme (= TID 3), Donauwörth 1977, 126–139; Hermann Josef Sieben, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung (= KonGe.U), Paderborn u. a. 1988, 13–51; Bernt Torvild Oftestad, Evangelium, Apostel und Konzil: Das Apostelkonzil in der Sicht Luthers und Melanchthons, in: ARG 88 (1997) 23–56.

<sup>3</sup> WA 2, (388) 391–435; vgl. bes. 399,39–400,9, 404,1–408,33, 410,16–18, 410,32–33.

<sup>4</sup> Vgl. Luthers Stellungnahme vom 18. April 1521, WA 7, (814) 825–857, hier 838,4–8: *Nisi convictus fueri testimonii scripturarum aut ratione evidente (nam neque Papae neque concilis solis credo, cum constet eos et errasse sepius et sibiipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei, revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit.*

Zu betonen ist freilich, daß Luther sich auch nach dieser fundamentalen Weichenstellung teils intensiv und keineswegs nur repetitiv mit den Konzilien und der Theologie des Konzils beschäftigt hat. Zu den Aspekten, bei denen es auch nach 1519/21 noch Bewegung und Entwicklung gab, gehört, ohne daß die Zusammenhänge bislang hinlänglich erhellt wären, bemerkenswerterweise die Rezeption des klassischen biblischen Konzilsparadigmas, des sogenannten Apostelkonzils (Apg 15). Wie es scheint, unterlag Luthers Haltung zum Apostelkonzil einem Klärungsprozeß, der erst 1539 zum Abschluß kam; jedenfalls erhielt dessen Endergebnis, so weit man sehen kann, erst um diese Zeit eine konsistente Textgestalt. Der folgende Versuch geht Luthers Auseinandersetzung mit Apg 15 und dem Apostelkonvent anhand der Schlüsseltexte nach und fragt zugleich nach der Verwendung und Funktion des Paradigmas ‚Apostelkonzil‘ in Luthers konzilstheologischer Argumentation.

### 1. Apg 15 im mittelalterlichen Konzilsdiskurs

Das Kapitel 15 der Apostelgeschichte berichtet eingangs von einem Streit in der Antiochener Christengemeinde über die Frage, ob Heidenchristen heilsnotwendig der Beschneidung bedürften. Zur Klärung dieser Frage wird eine Abordnung, der unter anderen Paulus und Barnabas angehören, nach Jerusalem entsandt (15,1–2). Dort kommt es zu einer Versammlung, die darüber berät, ob von den Heidenchristen die Beschneidung und die Beachtung des jüdischen Gesetzes zu verlangen seien (15,6–29). Der lukanische Bericht über die Jerusalemer Beratungen enthält drei besonders akzentuierte Elemente, die Petrusrede (15,7–11), die Jakobusrede (15,13–21) und das ‚Aposteldekret‘, das der Antiochener Gemeinde den Beschuß der Versammlung mitteilt (15,23b–29). Petrus votiert in seiner Rede unter Hinweis auf die rettende Gnade Jesu dafür, den Heidenchristen das „Joch“ der Beschneidung und des Gesetzes nicht aufzuerlegen. Jakobus, der einen alttestamentlichen Schriftbeleg, nämlich Amos 9,11–12, bezieht, spricht sich gleichfalls dafür aus, den Heidenchristen „keine Last“ (Beschneidung, Gesetz) aufzubürden, nennt aber vier Vorschriften, die weiterhin Bestand haben sollen, und zwar die (später so genannten) ‚Jakobusklauseln‘, die auch Eingang in das Aposteldekret finden. In dem Schreiben an die Heidenchristen in Antiochien, Syrien und Kilikien heißt es: „Denn es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen, euch weiter keine Last aufzulegen außer folgenden notwendigen Stücken: Ihr sollt euch enthalten von Götzenopfern, von Blut, von Ersticktem und von der Unzucht“ (15,28–29a)<sup>5</sup>. Uneindeutig sind die Angaben zu dem an den Jerusalemer Beratungen und Entscheidungen beteiligten Personenkreis. Die Verse 2, 6 und 23 sprechen von den Aposteln

<sup>5</sup> Zit. nach der deutschen Ausgabe der „Jerusalemer Bibel“, 15. Aufl.: Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hrg.v. Diego Arenhoevel, Alfons Deissler u. Anton Vögtle, Freiburg/Br. u. a. <sup>15</sup>1979.

und Ältesten (6 und 23; οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι), Vers 22 zusätzlich von der Gemeinde (Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ [...]]), Vers 12 von der (ganzen) Menge (πᾶν τὸ πλῆθος)<sup>6</sup>.

Anders als die neuere, historisch-kritische Exegese, die hinsichtlich der Historizität der lukanischen Darstellung mehr oder minder weitreichende Vorbehalte oder Einschränkungen geltend macht und zwischen der lukanischen Komposition und dem darin verwendeten Überlieferungsmaterial scheidet<sup>7</sup>, liest die vormoderne Tradition Apg 15, wie es scheint, im wesentlichen als kompakten und authentischen Bericht. Seit alters gilt das Kapitel als ein zentraler Schriftbeleg für die Kircheninstanz ‚Konzil‘ und ihre Autorität. Der in ihm beschriebene Jerusalemer Konvent wird schon im Mittelalter als Konzilsmodell und -paradigma aufgefaßt<sup>8</sup>. Die Tradition sieht den Konvent zum Teil als eines von mehreren in der lukanischen Überlieferung beschriebenen Apostelkonzilien an; als Ergebnisse eines Apostel-

<sup>6</sup> NTgr, Stuttgart <sup>26</sup>1979, 364–367.

<sup>7</sup> S. dazu und zum Verhältnis zwischen Apg 15 und der Parallelstelle Gal 2,1–10 statt anderer Hermann Josef Sieben, Die Konzilsidie der Alten Kirche (= KonGe.U), Paderborn u. a. 1979, 385–390; Gerhard Schneider, Die Apostelgeschichte II. Kommentar zu Kap. 9,1–28,31 (= HThK 5,2), Freiburg/Br. u. a. 1982, 175–177, 189–192; Alfons Weiser, Das „Apostelkonzil“ (Apg 15,1–35), Ereignis, Überlieferung, lukanische Deutung, in: BZ, NF 28 (1984) 143–167, hier 147–157; Udo Schnelle, Muß ein Heide erst Jude werden, um Christ sein zu können?, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus/Otto Merk (Hrg.), Kirche und Volk Gottes. Festschrift für Jürgen Roloff zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2000, 93–109, bes. 96f., 102f. Monographisch handelt von Apg 15 und Gal 2 jetzt auch Burkhard Jürgens, Zweierlei Anfang. Kommunikative Konstruktionen heidenchristlicher Identität in Gal 2 und Apg 15 (= BBB 120), Berlin-Bodenheim 1999.

<sup>8</sup> Zu den Anfängen dieser Deutungstradition s. Sieben, Die Konzilsidie der Alten Kirche (wie Anm. 7) 175f., 178, 183–186, 215f., 384, 415–423. Sieben zufolge wird man „für den Anfang des 5. Jahrhunderts mit der Idee des Apostelkonzils als Vorbild von Synoden [...] rechnen können“ (ebd. 216); „der Modelcharakter des Apostelkonzils wird offensichtlich mehr und mehr im ausgehenden fünften und beginnenden sechsten Jahrhundert erkannt“ (ebd. 422); „gegen Ende“ des in der Studie in den Blick genommenen, bis ins 9. Jahrhundert reichenden Untersuchungszeitraumes „wird Apg 15 zum klassischen Schriftbeweis und das Apostelkonzil zum Modell und zum ersten ‚Fall‘ einer Synode“ (ebd. 384).

Zur Bedeutung des Apostelkonzils bzw. von Apg 15 für das abendländische Konzilsdenken seit dem 9. Jahrhundert s. Hermann Josef Sieben, Die Konzilsidie des lateinischen Mittelalters (847–1378) (= KonGe.U), Paderborn u. a. 1984 (Personen- und Sachregister s. v. „Apostelkonzil [Apg 15]“ bzw. „Apostelkonzilien“); ders., Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521) (= FTS 30), Frankfurt/M. 1983, 40, 141–146, 237; Remigius Bäumer, Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts (= RGST 100), Münster/Westf. 1971, 71, 163, 176–178, 196.

konzils werden etwa auch die Wahl des Matthias in Apg 1,15–26 oder die Wahl der sieben Diakone in Apg 6,1–6 interpretiert<sup>9</sup>. Dem in Apg 15 thematisierten Konvent kommt jedoch schon im mittelalterlichen Konzilsdiskurs besondere Bedeutung zu; mitunter wird er geradezu als „erstes“ Kirchenkonzil apostrophiert<sup>10</sup>.

## 2. Apg 15 in der Theologie und Publizistik der Reformationszeit

Im Konzilsdiskurs der Reformationszeit, jedenfalls in dem des deutschen Sprachraumes, behauptet Apg 15, wie aus der zeitgenössischen Publizistik ersichtlich ist, den in der mittelalterlichen Tradition innegehabten Rang eines prominenten Schriftbelegs. Das gilt für beide religiös-konfessionellen Lager, auch wenn die thematisch einschlägige evangelische Publizistik von der Perikope, relativ betrachtet, weniger Gebrauch gemacht hat als die katholische. Die Auswertung eines repräsentativen Sample von 499 dem deutschsprachigen Raum entstammenden, konfessionell eindeutig verortbaren Flug- und Streitschriften der Jahre 1520–1563, die auf die eine oder andere Weise, nebenbei oder auch ausführlicher, die Konzilsfrage thematisieren, ergibt: ein gutes Viertel der 164 katholischen Schriften und ein Achtel der 335 evangelischen Titel nehmen auf Apg 15 oder das Apostelkonzil Bezug<sup>11</sup>. Die Differenz der Anteile ist wohl vor allem darauf zurückzuführen, daß sich Apg 15 im Rahmen der katholischen Konzilsapologetik wesentlich leichter und unkomplizierter nutzen und anbringen ließ als für die reformatorische Argumentation. Daß Apg 15 auf die Kircheninstanz ‚Konzil‘ zu beziehen sei, wurde jedoch auch in der evangelischen Literatur so gut wie nie in Frage gestellt.

Die Theologen und Publizisten beider Seiten machten von Apg 15, was angesichts der oft unmittelbar propagandistischen Zielstellung auch gar nicht weiter verwunderlich ist, meist einen ausgesprochen selektiven Gebrauch; sie

<sup>9</sup> Sieben, Traktate (wie Anm. 8) 142 zufolge begegnet die Idee einer Vielzahl von Apostelkonzilien wohl erstmals 870 bei Hinkmar von Reims. Vgl. zur Tradition einer Vielzahl von Apostelkonzilien ferner Sieben, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (wie Anm. 8) 98f., 130f., 310; ders., Traktate (wie Anm. 8) 40, 141–147, 237; Bäumer, Nachwirkungen (wie Anm. 8) 71.

<sup>10</sup> Vgl. etwa Pierre d'Ailly, *Tractatus de materia concilii generalis*, hrsg. v. Francis Oakley, in: Ders., *The Political Thought of Pierre d'Ailly. The Voluntarist Tradition* (= Yale historical publications, Miscellany 81), New Haven-London 1964, Appendix III, (244) 252–342, hier 306: *Nam in primo concilio celebrato Hierosolymis (de quo habetur Actuum 15) [...]*.

<sup>11</sup> Thomas Brockmann, Apostelkonzil und Konzilsfrage in der Reformationszeit. Zur Argumentation mit Apg 15 in der Publizistik des deutschen Sprachraumes 1520–1563, in: Helwig Schmidt-Glintzer (Hrg.), *Fördern und Bewahren. Studien zur europäischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit [...]* (= Wolfenbütteler Forschungen 70), Wiesbaden 1996, 25–48, hier 29, 37f. Absolut gesehen liegt die Zahl der innerhalb des Sample ermittelten, auf Apg 15 bzw. das Apostelkonzil Bezug nehmenden katholischen Titel (44) mit der der einschlägigen reformatorischen Titel (42) etwa gleichauf.

verwiesen auf einzelne Verse oder Abschnitte, um ihre jeweiligen Konzilsauffassungen biblisch zu fundieren<sup>12</sup>. Es versteht sich, daß das katholische Lager vor allem am Aposteldekret interessiert war, genauer: an der Formulierung „Denn es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen [...]\“, die die eigentliche Mitteilung über den Beschuß der Jerusalemer Versammlung eröffnet (15,28). Mit diesem Teilvers wurden die Autorität des ökumenischen Konzils verteidigt und das Theologumenon von der prinzipiellen Geistbegnadetheit und Irrtumslosigkeit ordnungsgemäß zustandegekommen<sup>13</sup>. Die evangelische Kontroverstheologie stützte dagegen mit dem Hinweis auf das Apostelkonzil ihre Doktrin von der Schrift als Prüfstein, Richtschnur und einziger Quelle aller Konzilsbeschlüsse; es wurde betont, daß sich der Apostelkonvent im Hinblick auf die Glaubenslehre nach der Heiligen Schrift gerichtet und mit ihr im Einklang befunden habe, und, konkret, daß er dem alttestamentlichen Zeugnis des Propheten Amos gefolgt sei<sup>14</sup>. Was die Konzilszusammensetzung anbetraf, so machten die Theologen und Pamphletisten beider Seiten den unklaren biblischen Befund meist einfach durch selektive Bezugnahme eindeutig. Die reformatorischen Autoren beriefen sich im Sinne der Laienbeteiligung auf Vers 22; die Katholiken zogen für ihre Auffassung, daß das allgemeine Konzil im wesentlichen eine Versammlung der hierarchischen Kirchenspitze, also der allein entscheidungsberechtigten hohen Prälaten und Bischöfe, sei, die Verse 2 und 6 bei<sup>15</sup>. Eine methodisch-konzeptionell aufwendige, ambitionierte Exegese von Apg 15, die über das geschilderte selektive Belegverfahren hinausgegangen wäre, trifft man im überwiegend polemisch-kontroverstheologisch ausgerichteten Konzilskurs der Zeit verhältnismäßig selten an. Eine Ausnahme von dieser Regel stellt die hier vorzustellende Beschäftigung Luthers mit Apg 15 dar<sup>16</sup>.

### 3. Luthers Interesse an Apg 15 und am Apostelkonzil

Für Luther sind mit Apg 15 zwei zentrale theologische Problemkreise zugleich verknüpft: zum einen das ekklesiologische Problem der institutionell-kirchlichen und namentlich der konziliaren Autorität, ihrer Reichweite und Verlässlichkeit; und zum anderen das Hauptanliegen der Reformation von

<sup>12</sup> S. zu den in der Publizistik der beiden Lager vertretenen Konzilsauffassungen ausführlich Thomas Brockmann, *Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563* (= SHKBA 57), Göttingen 1998, 71–197.

<sup>13</sup> Brockmann, Apostelkonzil (wie Anm. 11) 30f.

<sup>14</sup> Brockmann, Apostelkonzil (wie Anm. 11) 38–40.

<sup>15</sup> Brockmann, Apostelkonzil (wie Anm. 11) 32–34, 40f.

<sup>16</sup> Eine eingehende Auseinandersetzung mit Apg 15 aus katholischer Sicht findet sich überdies in Reginald Poles 1545 entstandenem und 1562 in Italien (Rom: Paolo Manuzio; Venedig) und Deutschland (Dillingen: Sebald Mayer) im Druck erschienenem Werk „De concilio“; s. dazu Hermann Josef Sieben, Eine ‚ökumenische‘ Auslegung von Apg 15 in der Reformationszeit: Reginald Poles *De concilio*, in: ThPh 60 (1985) 16–42 und ders., *Katholische Konzilsidiee* (wie Anm. 2) 52–89.

Anbeginn an die Rechtfertigungsthematik. Luthers Interesse an Apg 15 ergibt sich konkret erstens aus dem Umstand, daß die darin geschilderte Kirchenversammlung in einem rechtfertigungstheologisch brisanten Konflikt, und noch dazu im Namen des Heiligen Geistes, einen Kompromiß sanktioniert, dessen Vereinbarkeit mit der reformatorischen Soteriologie auf den ersten Blick sehr fraglich erscheint. Zweitens interessiert sich der Reformator für das Apostelkonzil als potentielles Exempel in dem auf der Leipziger Disputation 1519 aufgebrochenen und den zeitgenössischen Konzilsdiskurs seitdem prägenden Streit über die dogmatische Verläßlichkeit der Kircheninstanz Konzil<sup>17</sup>. Mit seiner These, daß ökumenische Konzilien fehlbar seien und tatsächlich schon Irriges dekretiert hätten, vertritt er in dieser Kontroverse, wie eingangs dargelegt, eine dezidiert konzilsskeptische Position. Drittens gewinnen der Apostelkonvent, seine Beschlüsse und deren Rezeptionsgeschichte für Luther Bedeutung im Hinblick auf die Frage nach den Befugnissen der verfaßten Kirche und ihrer Konzilien, insbesondere nach deren etwaiger Berechtigung, *citra scripturas* ‚Neues‘ zu dekretieren<sup>18</sup> oder Glaubensartikel und Gottesgebote zu modifizieren. Herausgefördert sieht sich Luther hier, wie es scheint, nicht zuletzt auch durch Argumentationen aus der katholischen Tradition und Theologie, die die Tatsache, daß die Speiseklauseln des Aposteldekrets nach einiger Zeit ihre Verbindlichkeit eingebüßt hatten, auf eine legitime kirchliche Kassation derselben zurückführten und daraus eine kirchliche Befugnis zum Eingriff in den biblisch-christlichen Dogmen- und Normenschatz ableiteten<sup>19</sup>. Hinzu kommt schließlich viertens ein aus den theologischen Sachproblemen erwachsenes Interesse am Apostelkonzil als hermeneutisch-interpretatorisches Problem und Teil (oder Vorfeldphänomen) einer insgesamt schwer zu deutenden altkirchlichen Synodalgeschichte.

#### 4. Die Predigt über Apg 15 von 1524/26

Luthers Auseinandersetzung mit der aus reformatorischer Sicht *prima facie* sperrigen und schwierigen Perikope Apg 15 ist in zwei dem Genre und der Überlieferungsgestalt nach sehr unterschiedlichen Werken kompakt greifbar.

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu Brockmann, Konzilsfrage (wie Anm. 12) 60–70, 113–124, 152–161.

<sup>18</sup> Zur Kontroverse um das Verhältnis von Schrift und Konzil in der Publizistik der Reformationszeit vgl. insgesamt Brockmann, Konzilsfrage (wie Anm. 12) 87–98, 162–168.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Luthers gleich eingehender zu analysierende Predigt über das 15. Capitel der Apostelgeschichte (1524), WA 15, (571) 575–602, hier Text A (1526), 591,29–592,24; s. ferner Luthers später näher zu besprechenden Traktat: Von den Konziliis und Kirchen (1539), in: Martin Luther, Studienausgabe [...], hrg.v. Hans-Ulrich Delius, Bd. 5, Berlin 1992 (fortan: StA 5), (448) 456–617, hier 477,26–31, 518,1–9 bzw. WA 50, (488) 509–653, hier 528,22–27, 563,7–14. Der Papst und die Seinen, erklärte Luther 1539, wollten unter Berufung auf die Jakobusklauseln *jre Tyranny stercken / vnd geben fur / weil die Kirche hat solche Artickel geendert / wollen sie auch macht haben die Artickel des glaubens vnd die Concilia zu endern / das ist / Wir sind die Kirche / mu(e)gen setzen vnd thun was vns gelu(e)st* (StA 5, 518,4–8).

Bei dem einen handelt es sich um die im Juni 1524 gehaltene und nur in Nachschriften und zeitgenössischen Drucken von Nachschriften, nicht in oder nach einem Autograph, überlieferte Predigt über das 15. Kapitel der Apostelgeschichte, die im folgenden in der ausführlichsten, 1526 gedruckten Fassung, freilich unter Berücksichtigung der anderen Textversionen, benutzt wird<sup>20</sup>.

Luther setzt in der Predigt mit der Rechtfertigungsthematik ein, die er als Hauptgegenstand von Apg 15 namhaft macht. Den Widerstreit zwischen der wahren Lehre, der zufolge die Gerechtigkeit vor Gott ganz Gnadengeschenk an den Glaubenden ist, und der ‚pelagianischen‘ *heubtketzerey*, die auf die heils wirksame Verdienstlichkeit guter Werke baue, stellt er als bleibende heils- und kirchengeschichtliche Grundsituation heraus. Die dem Apostelkonzil vorausgehende und auf ihm zur Entscheidung gebrachte Auseinandersetzung präsentiert er als Konkretion dieses fundamentalen Konflikts<sup>21</sup>.

Vom Umgang des Apostelkonvents mit der Rechtfertigungsfrage her wird dann – zweitens – das Problem der Glaubensvergewisserung und der Verlässlichkeit der Autoritäten einschließlich des Konzils thematisiert<sup>22</sup>. Luther geht dabei zunächst nicht vom Ergebnis des Apostelkonvents aus, sondern hebt darauf ab, daß die Vertreter der wahren Lehre, Petrus, Paulus und Barnabas, auf dem Konzil, wiewohl am Ende im wesentlichen erfolgreich, mit ihrem Bekenntnis zum *sola gratia* und *sola fide* dem irrenden *hauff* gegenüber erst einmal in der Minderheit gewesen seien<sup>23</sup>. Dieser Befund, erklärt der Reformator, führe die Argumentation der Papstkirche mit der großen Zahl und dem hohen Rang ihrer alten und neuen theologischen Gewährsleute *ad absurdum*: *Sollen die grosten, meisten und gelertisten schliessen und setzen, Warumb ist denn hie [in Apg 15] geschrieben, das über der heubtsache des Christlichen glawbens dahin fallen die allerbesten Christen bis auff drey person, die allein ritterlich stehen?*<sup>24</sup> Vor allem aber diskreditiert der Befund nach Luthers Auffassung die Kircheninstanz ‚Konzil‘; es sei *yhe klar*, heißt es in der Predigt, *das die Concilia ungewis sind und mit nicht[en] drauff zu bawen ist*<sup>25</sup>; der Heilige Geist habe *nicht verheissen, das er ynn den Conciliis wolle sein, sondern yn den herten der Christen, die er weis*<sup>26</sup>. Damit ist schon Luthers Alternative zum unzulänglichen Modell der Glaubensvergewisserung durch formale, von außen kommende und institutionelle Autorisation angedeutet; jeder Christ, erklärt der Reformator, müsse sich *selbs fursehen [...], das er der rechtschaffenen lere gewis und sicher sey, und stelle es nicht auf anderer leute ord[n]jen und schliessen*<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> Predigt über das 15. Kapitel der Apostelgeschichte (1524), WA 15, (571) 575–602. Zur Überlieferung s. ebd. 571–573; die Fassung von 1526 findet sich unter der Sigle A. WA 15, 572 zufolge hat Luther den Text der 1526er Ausgabe zwar nicht selbst „für den Druck bearbeitet“, doch hat er die Ausgabe wohl „veranlaßt und gebilligt“.

<sup>21</sup> WA 15, Text A, 578,21–581,25, Zitat 578,33.

<sup>22</sup> WA 15, Text A, 581,26–585,27.

<sup>23</sup> WA 15, Text A, 581,29–34, 583,24–28, 584,30–35, Zitat (*hauff*) 581,32.

<sup>24</sup> WA 15, Text A, 582,32–583,31, Zitat 583,24–27.

<sup>25</sup> WA 15, Text A, 585,20–21.

<sup>26</sup> WA 15, Text A, 584,27–29.

<sup>27</sup> WA 15, Text A, 582,26–28; vgl. auch ebd. 582,29–32, 583,32–584,27.

Schließlich – und drittens – wendet sich Luther den Verhandlungen und dem Ertrag des Apostelkonvents zur Sache, zur Problematik von Gnade, Werken, Gesetz und Rechtfertigung, im einzelnen zu<sup>28</sup>. Dem Zeugnis des lukanischen Berichts nach folgt auf dem Jerusalemer Konvent auf längere, kontroverse Beratungen die Petrusrede, in der der Apostel hinsichtlich der Heidenchristen konsequent für den Erlaß der Beschneidung und der Gesetzesverpflichtungen plädiert. An weitere Ausführungen des Barnabas und des Paulus schließt sich die Jakobusrede an; Jakobus stimmt im Prinzip mit Petrus überein, schlägt aber im Gegensatz zu diesem vor, die Heidenchristen auf einige konkrete Gesetzesvorschriften, die weiterhin beachtet werden sollen, ausdrücklich zu verpflichten. Im Aposteldekret, auf das die Komposition gewissermaßen als End- und Höhepunkt zuläuft, wird der „Kompromiß“-Vorschlag des Jakobus zum Beschuß erhoben; es vereint die allgemeine Festlegung, daß den Heidenchristen „keine Last“ aufzubürden sei, mit den von dieser Freistellung ausgenommenen, in den „Jakobusklauseln“ enthaltenen besonderen Vorschriften. Es ist nun diese Doppelheit, die Luther zu schaffen macht, und um deren Erklärung er sichtlich ringt. *Da schleusset er, man sol Mosen nicht lenger halten, [...] und setzt doch ein gesetz dazu wie Moses. Wie reymet sich das zuhauffe?* – so formuliert er seine Anfrage an die Jakobusrede, die den Inhalt des Aposteldecrets vorwegnimmt<sup>29</sup>.

Im Grunde operiert der Reformator in der Predigt mit zwei Erklärungsansätzen, die verbunden werden, ohne sonderlich gut zueinander zu passen. Eine – eine durchaus naheliegende – Erklärung für den Jerusalemer Doppelbeschuß wäre, daß hier tatsächlich eine Inkonsistenz und eine spannungsvolle Polarität vorliegen: daß also Petrus' (aus Luthers Sicht rechtfertigungstheologisch ganz richtige) Absage an die Gesetzesverpflichtung (und an die Vorstellung einer durch Gesetz und Gesetzesgehorsam gebotenen Perspektive selbstverdienten Heils) durch die Jakobusklauseln wenn nicht sogar direkt eingeschränkt, verwässert oder verunklart, dann doch mindestens mit einem theologisch bedenklichen Zusatz versehen wird. Die Spuren dieses Erklärungsmodells sind in der Predigt deutlich erkennbar. Kein Konzil, heißt es darin, sei ganz rein gewesen, noch jedes habe *ein zusatz und abbruch dem glawben gethan*; auch in den Jerusalemer Beschlüssen laufe *das gesetz* in Gestalt der Jakobusklauseln, obzwar ohne Schaden, *ein wenig mit*<sup>30</sup>. Das Verhalten Jakobus', des Stichwortgebers für den zweiten Teil des Doppelbeschlusses, wird folgerichtig als Fehler hingestellt; *der heilige geist*, befindet Luther mit Blick auf die von dem Apostel vorgeschlagenen Speisegebote, habe *S. Jacob ein wenig lassen straucheln*<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> WA 15, Text A, 585,28–602,12.

<sup>29</sup> WA 15, Text A, 593,32–34.

<sup>30</sup> WA 15, Text A, 585,21–26. Vgl. auch die Parallelstellen in den anderen Fassungen, WA 15, 585,1–5, 584,15–585,12, 584,18–585,17.

<sup>31</sup> WA 15, Text A, 596,35–597,30, Zitat 597,27–28. Auch die anderen drei Überlieferungen stimmen an dieser Stelle, was die Kritik an Jakobus und seinen Klauseln angeht, mit Text A überein; vgl. WA 15, 596,7–597,4, 596,9–597,11, 596,21–597,19. Von Jakobus' Straucheln spricht Luther auch ebd., Text A, 583,27–28.

Mit seiner Kritik des Apostelkonzils und -dekrets hat Luther in unserer Predigt übrigens, wenngleich nur ganz beiläufig, auch eine Verlaufstheorie der Konziliengeschichte verknüpft. Schon das *erst und reiniste* der Konzilien, eben der Apostelkonzil, befindet er, sei nicht fehlerlos gewesen, und seitdem sei es mit den Konzilien nach der Regel *yhe newer yhe erger* immer schlimmer geworden. Die Konziliengeschichte erscheint hier als Antiklimax, als institutionengeschichtlicher Verfallsprozeß<sup>32</sup>.

Die skizzierte, erste Erklärung für den Jerusalemer Doppelbeschluß weist das Apostelkonzil im Grunde, wie schon der stark akzentuierte Rekurs auf den anfänglichen Irrtum der Jerusalemer Konzilsmehrheit, als problematisches Ereignis aus; auch des Ergebnisses wegen wird der Apostelkonvent demgemäß von Luther für seine These von der mangelnden Verlässlichkeit der Kircheninstanz ‚Konzil‘ in Anspruch genommen<sup>33</sup>. Die zweite Erklärung begreift die Spannung zwischen den beiden Elementen des Doppelbeschlusses dagegen als eine nur scheinbare und löst sie auf. Konsequent zuendegedacht, ließe dieser Ansatz den Doppelbeschluß insgesamt, einschließlich seines zweiten Teils, als positiv erscheinen; sein konziliarer Urheber würde damit, jedenfalls was das Konzilsergebnis angeht, sozusagen voll rehabilitiert. Im Rahmen dieses Deutungsansatzes unterscheidet Luther zwischen dem *heubtschus* oder *heubtstück* und den zu diesem nur hinzukommenden übrigen Bestimmungen

<sup>32</sup> WA 15, Text A, 585,21–24; vgl. auch Fassung R, ebd. 585,1–2: *Ideo concilia sunt incerta, quia nullum adeo purum est, quod non fecit ein abbruch des glaubens et quanto noviora, adeo nocentiora.*

Vgl. zu Luthers Sicht der Konziliengeschichte als Verfallsgeschichte auch Tecklenburg Johns, Konzilsidiee (wie Anm. 2) 81–87, 148f., 163 und Sieben, Katholische Konzilsidiee (wie Anm. 2) 35 sowie die bekannten Ausführungen in den Tischreden des Jahres 1539, WA.TR 4, 255, Nr. 4357. Zu Luthers Sicht der Kirchengeschichte und der Geschichte im allgemeinen s. John M. Headley, Luther's View of Church History (= YPR 6), New Haven-London 1963 und neuerdings Reinhard Schwarz, Weltzeit – Endzeit im Kontext der reformatorischen Theologie. Fragen an unser geschichtliches Bewußtsein, in: Hellmut Zschoch (Hrg.), Protestantismus und Kultur. Wirkungen – Spannungen – Perspektiven (= VKHW, NF 6), Neukirchen-Vluyn 2002, 46–62 sowie Michael Basse, Luthers Geschichtsverständnis und dessen Rezeption im Kontext der Reformationsjubiläen von 1817 und 1917, in: LuJ 69 (2002) 47–70, bes. 47–53.

<sup>33</sup> WA 15, Text A, 585,20–24; vgl. auch Fassung R, ebd. 585,1–3, und Fassung a, ebd. 584,18–585,16 (*Hie secht yr, das den Conciliis nit zu trawen ist. Es ist kain Concilium so heilig nye gewesen, es ist etwas wider den glauben darin bestettiget worden. Wie auch hie [i. e. beim Apostelkonzil] [...] J.*) – Das Apostelkonzil wird in der reformatorischen Publizistik zur Konzilsfrage, so weit wir sehen, sonst kaum als Negativbeispiel in Sachen Konzil und Exempel für die Unzuverlässigkeit der Konzilien ins Spiel gebracht, sondern fungiert hier in aller Regel als Muster einer guten und formal vorbildlichen Kirchenversammlung; Luthers Predigt von 1524/26 hat insofern nicht Schule gemacht. Eine weitere Inanspruchnahme des Apostelkonzils als Exempel für die Unzuverlässigkeit und Irrtumsfähigkeit der Konzilien von reformatorischer Seite findet sich jedoch in Jakob Schorr, Radschlag vber den Lutherischen handel/ Dem Durchlentchten [!] hochgeborenen Fursten vnd Herren/ herrn Ludewigen Pfaltzgrauen am Rheyn/ Hertzogen ynn Beyern/ vnd Grauen zu Veldenz etc. gemacht auff Speyerischen reychstage [...], [o. O., o. Dr.] 1526 [Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Flugschriftensammlung Gustav Freytag, Microfiche-Edition, München 1980–1981, Nr. 3319], fol. C1a-C1b.

des Apostelkonvents<sup>34</sup>: Hauptsache, Glaubensartikel und dogmatisches Ergebnis des Konzils ist die in der Petrusrede vorgetragene und im ersten Teil des Jerusalemer Doppelbeschlusses, der Freistellung von den Werken des Gesetzes, umgesetzte Erkenntnis, daß allein die Gnade Gottes – nicht die eigenen Werke, nicht die Beschneidung, nicht der Gesetzesgehorsam – selig macht<sup>35</sup>. Diesem zentralen Glaubensartikel stehen die Jakobusklauseln nur entgegen, wenn man sie gleichfalls auf der Ebene der Glaubens- und Rechtfertigungslehre verortet und in ihnen Gebote sieht, die dem Gewissen tatsächlich als heilsnotwendig zu befolgende und heilswirksame aufgegeben sind – aber so, das ist der Angelpunkt von Luthers zweitem Erklärungsansatz, sind sie eben nicht aufzufassen, so ist jedenfalls, auch unabhängig von dem Problem, was Jakobus persönlich intendiert haben mag, der zweite Teil des Jerusalemer Doppelbeschlusses nicht zu interpretieren und nicht gemeint. Damit stellt sich die Frage, als was, wenn nicht als im Gewissen bindende Gebote heilsnotwendiger und -wirksamer verdienstlicher Werke, als bleibend gültige Vorschriften mit rechtfertigungstheologischem, auf das Gottverhältnis und dessen heilswirksame Gestaltung durch den Christen selbst zielerndem Gehalt, die vier Klauseln denn dann zu verstehen sind, und Luther bleibt die Antwort auf diese Frage nicht schuldig. Es handelt sich, so darf man seine Auskunft zusammenfassen, bei den Klauseln, abgesehen natürlich vom Verbot der Hurerei, um situations- und zielgruppenbezogene reine Liebesgebote, in denen geduldige Rücksichtnahme auf die Empfindlichkeiten der Judenchristen (oder: potentieller Judenchristen) gefordert wird – um nicht weniger, aber eben auch nicht um mehr<sup>36</sup>.

Subjektiv ist diese Rücksichtnahme ein vom wahrhaft Gläubigen ohne selbsterlöserische Hintergedanken zu Gottes Ehre und zum Wohle des jüdischen Gegenübers vollbrachter Akt der Nächstenliebe; objektiv erfüllt sie, auch das wird in der Predigt zum mindest angedeutet, eine entsprechend konkrete zielgruppenspezifische Funktion: sie hilft den geistlich Schwachen aus dem Judentum, die sonst vielleicht brüskiert würden, zur wahren Lehre, zum wahren Glauben zu kommen oder dabei zu bleiben<sup>37</sup>. Ein Verhalten evangelischer Christen gegenüber Anhängern der Papstkirche, das der in den Speiseklauseln gebotenen Rücksichtnahme zeitgemäß entspräche, wird deshalb von Luther im Rahmen des zweiten Deutungsansatzes – unter der Bedingung, daß damit auf Seiten des Handelnden keine Verdunklung des Glaubensbewußtseins verbunden ist – ausdrücklich gutgeheißen: *So mochte man noch thun mit Monchen und Nonnen, das mans mit yhn halte, kleide, esse, bete etc., nicht lenger, denn das man sie her aus bringe, da were mir auffgelegt, alles was sie halten mit zuhalten, sondern alleine [i. e. freilich nur] auswendig, ynwendig nach der seele sollen wir uns kein unruge lassen machen*<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Die Termini in WA 15, Text A, 586,33 (*heubtschlus*), 585,25, 598,32 (*heubtstück*).

<sup>35</sup> WA 15, Text A, 585,25–592,30, 598,22–33.

<sup>36</sup> WA 15, Text A, 592,31–600,34.

<sup>37</sup> Vgl. WA 15, Text A, 598,34–600,31.

<sup>38</sup> WA 15, Text A, 600,32–601,22; vgl. auch ebd. 597,30–34.

Auch die zweite Interpretation des Jerusalemer Doppelbeschlusses hat, wie die erste, gewichtige ekklesiologische Implikationen; und auch diese sind in Luthers Predigt zumindest angedeutet. Der Reformator, so sagten wir<sup>39</sup>, sah im gegnerisch-katholischen Lager Argumentationen am Werk, die die Nichtbeachtung der Speiseklauseln aus Apg 15,29 in der jüngeren Kirchengeschichte als Resultat eines legitimen autoritativ-kirchlichen Aufhebungsakts interpretierten und daraus auf eine grundsätzliche Eingriffs- und Modifikationsbefugnis der verfaßten Kirchenspitze (Papst, ökumenisches Konzil) bezüglich der christlichen Lebens- und Glaubenslehre schlossen. Luthers zweites Deutungsmodell ermöglicht nun eine andere Erklärung für den historischen Geltungsverlust der Speiseklauseln, die gegen das oben genannte katholische Interpretament und die darauf fußende Ermächtigungs-Argumentation in Anschlag gebracht werden kann. Unter der Prämisse, daß es sich nicht um grundsätzliche rechtfertigungstheologische Anweisungen zur tätig-heilswirksamen Gestaltung des Gottverhältnisses, sondern ‚nur‘ um situationsbezogene Liebesgebote zugunsten des judenchristlichen Nächsten handelt, läßt sich der Fortfall der Klauseln nämlich plausibel und zwanglos damit erklären, daß sie von selbst aus der Übung gekommen sind, sobald das sie begründende zeitweilige Erfordernis der Rücksichtnahme historisch obsolet geworden war – in der Diktion unserer Predigt nachschrift: *Darumb hat Gott ynn kein Concilio dem Babst nachgelassen, das dis [i. e. die Speiseklauseln] geendert sey worden. So bestehet yhe nicht, das sie es macht haben zu endern. Wer hat es denn gethan? Der gemeine man. Denn es ist von yhm selbs hin gefallen, da es nymmer ergerlich gewesen ist, auch nicht mehr not den Juden damit zu dienen, hat man es frey lassen anstehen. Denn die ursach hat nu auff gehört, darumb es die Apostel haben gesetzt*<sup>40</sup>.

Die beiden hier zu Analysezwecken voneinander geschiedenen, in der Predigt von 1524/26 miteinander verschränkten Deutungsansätze bedienen ganz offenkundig zwei konkurrierende Tendenzen, die beide rechtfertigungstheologisch motiviert sind: Luthers Aversion gegen die Speiseklauseln als Relikte des ‚Gesetzes‘ (Ansatz 1); und sein Bestreben, die prinzipielle Einheit des Konzilsresultats zu wahren, weil davon die Glaubwürdigkeit namentlich des Hauptbeteiligten Petrus als Protagonisten der wahren Rechtfertigungslehre und damit die Brauchbarkeit der ganzen Perikope als Schlüsselzeugnis für die reformatorische Soteriologie abhängt (Ansatz 2). Spannungsfrei ist die aus diesen konfigurernden Tendenzen und der Verbindung der beiden Interpretationsansätze resultierende Präsentation des Apostelkonzils und seines Ergebnisses natürlich nicht: Die Speiseklauseln tangieren, der Predigt zufolge, durchaus die dogmatische Reinheit des Apostelkonzils, das ihretwegen, obwohl das erste und beste Konzil, selbst schon die Unzuverlässigkeit der Kircheninstanz ‚Konzil‘ exemplifiziert (Ansatz 1) – aber sie bleiben, wie es heißt, doch unschädlich, *on schaden, weil dem rechtfertigungstheologischen heutstuck des Apostelkonvents letztlich kein Eintrag geschehe* (Ansatz 2)<sup>41</sup>;

<sup>39</sup> S. oben, bei Anm. 19.

<sup>40</sup> WA 15, Text A, 594,33–595,25; vgl. auch ebd., Fassung R, 594,9–595,3.

<sup>41</sup> WA 15, Text A, 585,20–27.

die Speiseklauseln stehen für die Rücksichtnahme auf die Juden bzw. die Judenchristen, sie sollen dazu beitragen, daß diese ganz zur wahren Lehre finden<sup>42</sup>, und eine sinngemäße Übung der in ihnen geforderten Rücksichtnahme gegenüber Zeitgenossen, die der Papstkirche noch verhaftet sind, hat Luthers Billigung<sup>43</sup> (Ansatz 2) – aber unnötig, *on not*, heißt es andererseits, sei ihre Verordnung doch gewesen<sup>44</sup>, sie werden von Petrus und seiner Gruppe nur konzediert<sup>45</sup>, und daß Jakobus sie vorgeschlagen hat, wird als Straucheln, als Fehlleistung also, qualifiziert<sup>46</sup> (Ansatz 1).

Insgesamt gesehen bleibt das Bild des Apostelkonzils in der Predigt von 1524/26 somit ambivalent. Der Konvent erscheint zwar einerseits als Schauplatz und in gewisser Weise als Subjekt der fundamentalen rechtfertigungstheologischen Option zugunsten des *sola gratia*; andererseits aber fungiert er als selbst schon defizitärer Auftakt einer Verfallsgeschichte der Kircheninstanz ‚Konzil‘ und demonstriert – notabene, unter anderem mit seiner Haltung zum ‚Gesetz‘ – das grundsätzliche Verläßlichkeitsproblem der Konzilsinstitution.

### 5. Der Traktat „Von den Konziliis und Kirchen“ von 1539

Einem ganz anderen Genre als die Predigt von 1524/26 gehört das zweite hier zu erörternde Werk an. Bei der Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ handelt es sich um einen einläßlichen, im Erstdruck von 1539 142 Quartblätter umfassenden Traktat, der allgemein und grundsätzlich nach dem Orientierungswert und der legitimen Funktion und Befugnis der Kirchenkonzilien fragt<sup>47</sup>. Führte in der Predigt von 1524/26 die exegetische Auseinandersetzung mit Apg 15 zur Konzilsthematik, so führt hier umgekehrt die konzilstheologisch-ekklesiologische Fragestellung zum lukanischen Bericht über den Apostelkonvent. Der Traktat gliedert sich in drei Teile, deren erster von den Konzilien und Kirchenvätern insgesamt handelt, während der zweite ganz dem Thema ‚Konzil‘ – und ein relativ schmaler dritter Teil dem Thema ‚Kirche‘ – gewidmet ist. In den beiden ersten Teilen ist zusammenhängend, in geschlossenen Passagen, auch vom Apostelkonvent die Rede<sup>48</sup>.

Im ersten Teil des Traktats<sup>49</sup> will Luther zunächst in kritisch-polemischer Perspektive zeigen, daß Kirchenväter und Konzilien als solche und für sich

<sup>42</sup> Vgl. WA 15, Text A, 598,34–600,31.

<sup>43</sup> WA 15, Text A, 600,32–601,22.

<sup>44</sup> WA 15, Text A, 597,28–29.

<sup>45</sup> WA 15, Text A, 585,24–25, dazu die Parallelüberlieferungen, ebd. 585,3–4, 585,11–12; ebd., Text A, 596,35–36, 597,30.

<sup>46</sup> WA 15, Text A, 596,35–597,28.

<sup>47</sup> Von den Konziliis und Kirchen (1539), StA 5, (448) 456–617 bzw. WA 50, (488) 509–653; die Angaben zum Erstdruck nach StA 5, 455. Wir zitieren im folgenden stets nach der Studienausgabe (StA), weisen aber die Belegstellen parallel nach beiden Ausgaben nach.

<sup>48</sup> StA 5, 475,13–479,28, 514,18–524,16; WA 50, 526,16–530,14, 560,4–568,27.

<sup>49</sup> StA 5, 456,1–499,8; WA 50, 509,2–547,11.

hinreichende und verlässliche Orientierung für die Reformation der Kirche wie überhaupt in Fragen der christlichen Glaubens- und Lebenslehre nicht bieten können. Die in Väterschriften und Konzilsdekreten geronnene Tradition, so darf man Luthers Argumentation zusammenfassen, ist in mindestens dreierlei Hinsicht defizitär: ihre Auskünfte und Inhalte stehen zum Teil zueinander in Widerspruch<sup>50</sup> (woraus folgt, daß Irrtum im Spiele ist), sie sind nicht selten verwirrend und schwer verständlich<sup>51</sup> und in der Summe, was die christliche Glaubens- und Lebenslehre angeht, unvollständig<sup>52</sup>. Vorzuziehen ist diesen (von der biblischen ‚Quelle‘ mehr oder minder weit entfernten) *bechlin* (Bächlein) der Tradition der authentische *Born* der Heiligen Schrift; es ist die Schrift, die im Zweifel *meister vnd Richter bleiben muß*<sup>53</sup>. Das Apostelkonzil dient Luther in diesem Zusammenhang notabene nicht als Beispiel für die Irrtumsproblematik, sondern für den zweiten Problemtyp, das Verständlichkeitsdefizit: Das Aposteldekret, dessen Speiseklauseln längst niemand mehr hält, ohne daß eigentlich ersichtlich wäre, warum das so ist und ob dies überhaupt (und gegebenenfalls warum es damit) seine Richtigkeit hat, lässt den Christen des 16. Jahrhunderts zunächst ratlos zurück<sup>54</sup>. Immerhin, erklärt Luther, handele es sich beim Apostelkonvent um *das erste vnd ho(e)hest[e] Kirchenkonzil*; wenn schon dieses, statt klarer Orientierung, *so viel gewirres* (Verwirrung) biete, *was solts werden / wenn wir die andern [*, späteren Konzilien] *auch solten furnemen?*<sup>55</sup> Um die dunkle und verwirrungstiftende kirchliche Synodalüberlieferung so gut wie möglich zu erhellen, bedarf es nach Luthers Auffassung einer anspruchsvollen Interpretation, die *nicht die buchstaben / sondern den verstand ansieht*<sup>56</sup> – ein Desiderat, das der Reformator im zweiten Teil der Abhandlung mit einem eigenen, originellen Ansatz zu befriedigen sucht.

In dem umfanglichen und inhaltlich gewichtigen *ander[en] teil* des Traktats<sup>57</sup> will Luther positiv bestimmen, was die Aufgabe eines Konzils ist und wie weit seine Befugnis reicht. Dabei geht der Reformator keineswegs, wie man wohl hätte erwarten können, im herkömmlichen Stile einer ekklesiologisch-systematischen Erörterung vor, sondern setzt historisch an, um dann in einem zweiten Schritt unter Berücksichtigung der quasi induktiv gewonnenen Erkenntnisse zu systematisieren. In bemerkenswert eigenständigem methodischem Zugriff werden zunächst die traditionell besonders hochgeschätzten vier ersten allgemeinen Konzilien der Alten Kirche – Nizäa (325), Konstantinopel (381), Ephesus (431), Chalkedon (451) – analysiert<sup>58</sup>.

<sup>50</sup> StA 5, 468,14–16, 490,9–494,9; WA 50, 520,12–13, 539,25–542,21.

<sup>51</sup> S.bes. StA 5, 475,8–490,5; WA 50, 526,11–539,20.

<sup>52</sup> StA 5, 498,10–27; WA 50, 546,14–547,2.

<sup>53</sup> StA 5, 468,1–12 (Zitate), 473,7–474,29; WA 50, 519,32–520,10, 524,12–525,36.

Die in StA 5, 468, Anm. 168 und 474, Anm. 260 gegebene Worterklärung ( *bechlin* = Becherlein) ist unzutreffend.

<sup>54</sup> StA 5, 475,8–479,31; WA 50, 526,11–530,17.

<sup>55</sup> StA 5, 479,25–28; WA 50, 530,11–14.

<sup>56</sup> StA 5, 499,5–7; WA 50, 547,8–10.

<sup>57</sup> StA 5, 499,9–584,35, Zitat 499,9; WA 50, 547,12–624,3.

<sup>58</sup> StA 5, 499,9–564,19; WA 50, 547,12–605,24.

Der historischen Analyse der alten Konzilien schickt Luther eigens eine Darlegung seiner Methode, wenn man so will: seiner Konzilshermeneutik<sup>59</sup> voraus; er folge dem spruch S(ankt) Hilarij de Trinitate. *Ex causis dicendi sumenda est intelligentia dictorum*<sup>60</sup>, *Das ist / Wer eine rede verstehen wil / der mus sehen / warumb oder aus was vrsachen es geredet sey. Sic ex causis agendi cognoscuntur acta*<sup>61</sup>. Ausgehend von der Frage nach den Ursachen der Kirchenversammlungen, präpariert Luther, namentlich im Falle des Nicaenums und des Constantino-politanums, die konziliaren ‚Hauptstücke‘ heraus, worunter er eben jene Themen versteht, derentwegen diese Konzilien eigentlich veranstaltet worden sind; von diesen Hauptgegenständen, sämtlich dogmatischer Natur, und den sie betreffenden Hauptartikeln grenzt er die übrigen Konzilsmaterien und -beschlüsse von *eusserlichem zeitlichem Regiment der Kirchen*<sup>62</sup> jeweils trennscharf ab.

Der Apostelkonvent, von dessen Deutung hier vor allem zu sprechen ist, wird in Luthers historischer Analyse nicht als sozusagen allererstes Kirchenkonzil vorab, sondern in einem Exkurs diskutiert, der den Ausführungen über das Nicaenum eingefügt ist<sup>63</sup>. Das bei den altkirchlichen Konzilien beobachtete hermeneutische Verfahren – die Frage nach Anlaß und Ursachen sowie die daraus sich ergebende Scheidung zwischen Hauptgegenstand und Nebensache(n) – kommt aber unterschiedlos und konsequent auch beim Apostelkonzil zur Anwendung: *Vnd warumb, erklärt Luther ausdrücklich, wolten wir dasselb Concilium nicht auch besehen / wie es zuuerstehen sey aus den vrsachen / die es haben erzwungen?*<sup>64</sup> Auf methodisch reflexe und wohlfundierte Weise gelangt der Reformator dabei im wesentlichen zu jener zweiten Deutungslinie von Apg 15, die wir aus der Predigt von 1524/26 kennen, und die die beiden Elemente des Jerusalemer Doppelbeschlusses harmonisiert; im Gegensatz zu der Predigt von 1524/26 ist diese Deutungslinie jetzt allerdings ziemlich konsequent durchgehalten und nicht mehr mit konträren Aussagen oder auffälligen Spuren eines anderen Erklärungsmodells kontaminiert.

Eigentlicher Anlaß, Ursache und Hauptthema des Apostelkonvents, befindet Luther, sei die von Judenchristen, insbesondere von christlich gewordenen ehemaligen Pharisäern, vertretene Irrlehre gewesen, daß man ohne die Beachtung des mosaischen Gesetzes und ohne die Beschneidung, und das heiße: ohne verdienstliche Werke, nicht selig werden könne. Die Antwort auf diese Irrlehre, auf das konziliare Hauptproblem, enthalte die Petrusrede (Apg 15,7b-11): Allein die Gnade Jesu Christi macht selig, nicht die

<sup>59</sup> Diese Bezeichnung legt schon Sieben, Katholische Konzilsidee (wie Anm. 2) 14 und 32–43 Luthers in „Von den Konziliis und Kirchen“, Teil 2 angewandter Interpretationsmethode bei.

<sup>60</sup> Luther bezieht sich wohl auf Hilarius, De Trinitate 9,2: [...] cum dictorum intelligentia aut ex propositis aut ex consequentibus expetur; s. PL 10, (9) 25–472, hier 282; Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi opera, Pars 2, 2 Bde., hrg. v. Pieter Smulders (= CChr.SL 62, 62A), Turnhout 1979–1980, hier Bd. 2 (= CChr.SL 62A), 373,33–35 (Zitat).

<sup>61</sup> STA 5, 499,14–500,26, Zitat 499,14–17; WA 50, 547,17–548,23.

<sup>62</sup> STA 5, 505,14–15; WA 50, 552,21–22.

<sup>63</sup> STA 5, 514,18–524,16; WA 50, 560,4–568,27.

<sup>64</sup> STA 5, 514,22–24; WA 50, 560,8–10.

eigenen Werke und die Befolgung des Gesetzes; dieser Glaubensartikel Petri, der im ersten Teil des Jerusalemer Doppelbeschlusses, in der Freistellung der Heidenchristen vom Gesetz, zum Tragen kommt, ist der *heubtartikel / vmb welches willen dis Concilium gehalten ist*<sup>65</sup>. Der Petrusrede, namentlich 15,10–11, gewinnt Luther auch Aufschlüsse hinsichtlich der im zweiten Teil des Traktats zentralen Frage ab, ob den Konzilien die Dekretierung ‚neuer‘ Glaubensartikel gestattet sei: Selbst Petrus, der aufgrund der besonderen und einmaligen apostolischen Gewalt im Verein mit den anderen Aposteln tatsächlich *auffs new* zu dekretieren befugt gewesen wäre, habe Wert auf die Tatsache gelegt, daß der Hauptartikel von der alleinseligmachenden Gnade nicht *ein neue Lere* darstelle, sondern aus der kontinuierlichen Glaubenstradition des Alten Bundes stamme<sup>66</sup>.

Die ebenfalls ins Aposteldekret eingegangenen Speiseklauseln stellen dagegen nach Luthers Auffassung nur *neben hendlin* dar, denen die Qualitäten des konziliaren Hauptartikels abgehen: im Gegensatz zu diesem beantworten sie nicht die dogmatische Hauptfrage des Konzils, die den Konvent veranlaßt hat, und sind auch nicht Teil der Antwort; dem Charakter nach *zufellige / eusserliche Artikel*, transportieren sie überhaupt keine zeitlosen Weisungen von ewigem Rang<sup>67</sup>. Für das Verhältnis derartiger *neben hendlin* zum Hauptartikel gilt, daß jene, wenn sie dem Hauptartikel zuwiderlaufen, preiszugeben sind<sup>68</sup>. Luthers Prüfung, ob beim Jerusalemer Apostelkonzil und seinem Doppelbeschuß ein solches Spannungs- oder Widerspruchsverhältnis vorliege, fällt 1539 aber recht eindeutig negativ, und das heißt: zugunsten des Konzils, aus. Die Speiseklauseln, die man im Lichte des Hauptartikels interpretieren muß, werden *nicht als Gesetz oder Gesetzes last [...] auffgelegt*, gebieten also keine heilsnotwendigen oder -wirksamen Werke und tangieren daher die Rechtfertigungslehre des Hauptartikels nicht<sup>69</sup>. Die Bestimmung des positiven Sinns der Speiseklauseln, die Luther, dem gewählten hermeneutischen Grundsatz gemäß, von der Frage nach den *vrsachen* her betreibt<sup>70</sup>, bestätigt und ergänzt diesen Befund. Die Speiseklauseln, erklärt der Reformator, seien von Jakobus vorgeschlagen worden, *da mit die Ju(e)den / so tieff im Gesetz naturt [verwurzelt] / nicht fur den kopff gestossen wu(e)rdn vnd das Euangelium verspeieten [verschmähnten]*<sup>71</sup>; der Apostel habe dementsprechend auch nur die von Juden in nichtjüdischer Umwelt tatsächlich als anstößig empfundenen heidenchristlichen Verhaltensweisen unterbunden wissen wollen und alle übrigen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes ganz außen vor gelassen<sup>72</sup>. Jakobus' Klauseln sind demnach reine Liebesgebote; dem konziliaren Hauptartikel, der vom Glauben an die

<sup>65</sup> StA 5, 514,25–521,2, Zitat 519,5; WA 50, 560,11–565,26.

<sup>66</sup> StA 5, 517,29–36; WA 50, 562,34–563,5.

<sup>67</sup> S. dazu und zum Folgenden StA 5, 514,18–22, 518,21–524,11; WA 50, 560,4–8, 563,27–568,22. Die Zitate in StA 5, 521,3, 514,19–20.

<sup>68</sup> Vgl. StA 5, 519,3–5, 520,1–7; WA 50, 564,4–6, 564,29–35.

<sup>69</sup> StA 5, 520,1–521,2, Zitat 520,20–21; WA 50, 564,29–565,26.

<sup>70</sup> Vgl. StA 5, 521,3–4; WA 50, 565,27–28.

<sup>71</sup> StA 5, 521,3–20, Zitat 521,14–16; WA 50, 565,27–566,8.

<sup>72</sup> StA 5, 521,21–25; WA 50, 566,9–12.

alleinseligmachende Gnade Gottes handelt, nehmen sie nichts<sup>73</sup>. Luther löst den scheinbaren Widerspruch des Doppelbeschlusses aber nicht nur in ein Nebeneinander zweier auf unterschiedlichen Feldern angesiedelter Teile auf, sondern betont 1539 darüber hinaus mit Entschiedenheit die Konvergenz zwischen den ‚Nebensachen‘ und dem rechtfertigungstheologischen Hauptartikel des Apostelkonzils. Der *gute rat S(ankt) Jacobi*, schreibt er, sei nicht nur *das aller feinest mittel zum friede[n]* gewesen, sondern habe *auch vielen zur seligkeit gereicht* und den Juden Hürden auf dem Weg zum wahren Glauben und namentlich zur wahren Rechtfertigungslehre fortgeräumt: [...] *S(ankt) Jacobs Artickel lebet vnd isset mit den Menschen / vnd richtet alles dahin / das sie auch zu S(ankt) Peters Artickel komen / vnd weret mit vleis / das ja niemand gehindert werde*<sup>74</sup>. Vom Straucheln des Jakobus ist folgerichtig 1539, anders als in der Predigt von 1524/26, keine Rede mehr. Die Speiseklauseln werden auch nicht mehr als ‚unnötig‘, sondern im Gegenteil, im Einklang mit der Vorstellung, daß es sich um situationsbezogene und -gebundene Gebote der Nächstenliebe handele, als *zu jrer zeit / notturfft qualifiziert*<sup>75</sup>. Was 1539 überdies fehlt, ist die Argumentation mit dem anfänglichen Irrtum der Jerusalemer Konzilsmehrheit, mit der 1524/26 die These von der Unzuverlässigkeit der Konzilien in erster Linie begründet worden war.

Hat Apg 15 auch für die Ausbildung der konzilshermeneutischen Methode von 1539 besondere Bedeutung gehabt? Man wird hier über Vermutungen kaum hinauskommen können, aber es erscheint doch angebracht, einige diesbezügliche Beobachtungen und Gedanken zur Erwägung zu stellen. Herausgefordert durch das problematische 15. Kapitel der Apostelgeschichte, arbeitet Luther, wie wir gesehen haben, schon in der Predigt von 1524/26, jedenfalls im Rahmen des zweiten Deutungsansatzes, mit der Scheidung zwischen dem dogmatischen Hauptartikel und den anders gearteten konziliaren Nebenbestimmungen ohne ewigen Geltungsanspruch. Denkbar ist, daß die erfolgreiche Anwendung dieser Differenzierung auf das Apostelkonzil den Reformator 1538/39 dazu bewogen hat, die Unterscheidung auch bei der Interpretation der ersten altkirchlichen Generalkonzilien einzusetzen und zugleich mit einer Heuristik zu unterfüttern, die die Konzilshauptsachen und -artikel anhand der Frage nach Konzilsanlaß und -ursache identifizierbar macht. Zu der Hypothese, daß das Apostelkonzil 1538/39 bei der Entstehung des Konzilstreats als ‚Modellfall‘ der Zweiheit von ewigem Konzils-Hauptertrag und *zeitliche[n]* Nebensachen wichtig gewesen sein könnte, paßt auch der Umstand gut, daß das Beispiel des Apostelkonzils in die Darstellung zum Nicaenum offenbar tatsächlich eingebracht wird, um

<sup>73</sup> *Also sind die zween Artickel S(ankt) Peter vnd S(ankt) Jacob widernander vnd doch nicht widernander / S(ankt) Peters ist vom glauben / S(ankt) Jacobs ist von der liebe* (StA 5, 522,26–28; WA 50, 567,9–11).

<sup>74</sup> StA 5, 522,11–523,4, Zitate 522,11–12, 523,2–4; WA 50, 566,27–567,16.

<sup>75</sup> StA 5, 514,18–21; WA 50, 560,4–7. – Spuren einer Distanzierung von den Speiseklauseln lassen sich, wenn überhaupt, allenfalls noch zwischen den Zeilen ausmachen, vgl. etwa StA 5, 520,19–521,2; WA 50, 565,11–26.

genau diese Doppelheit und Unterscheidung zu erläutern und zu illustrieren<sup>76</sup>.

Luthers in dem Traktat von 1539 durchgeführte historische Analyse ergibt hinsichtlich des Apostelkonvents und im wesentlichen auch bezüglich der vier ersten großen Konzilien der Alten Kirche ein positives Bild. Alle fünf Kirchenversammlungen haben in den jeweiligen dogmatischen Hauptsachen nicht versagt<sup>77</sup>; sie taugen als Paradigmata, auf die sich der Reformator bei der anschließenden, systematischen Beschreibung der Konzilsaufgaben und -befugnisse<sup>78</sup> auch in der Tat beruft. Der Apostelkonvent vertritt, wenn man ihn recht versteht, die unverfälschte Lehre von der alleinseligmachenden Gnade Gottes; und auch die zeitbedingten Nebenartikel des Konzils haben ihren guten Sinn; sie nehmen dem rechtfertigungstheologischen Hauptartikel nicht nur nichts, sondern konvergieren mit ihm. Der Apostelkonvent zeigt überdies an, daß den Konzilien die Befugnis zur Schöpfung „neuer“ Glaubensartikel fehlt, weshalb auf ihn gleich in der zentralen ersten der zehn Lutherschen Thesen zum konziliaren Aufgabenprofil Bezug genommen wird. Ein Konzil, heißt es darin, habe *keine macht neue Artickel des glaubens zu stellen / vnangesehen / das der Heilige Geist drinnen ist / Denn auch der Apostel Concilium zu Jerusalem [...] nichts newes im glauben setzt / Sondern / wie S(ankt) Petrus schleust / das auch alle jre vorsfaren gegluebt haben / diesen Artickel / Man mu(e)sse on Gesetze / allein durch die gnade Christi selig werden*<sup>79</sup>. Auf der Negativseite bleibt 1539 im Grunde nur übrig, daß sich der wahre und gute Sinn des Apostelkonzils eben nicht ohne weiteres, nicht ohne umsichtige und kundige Interpretation, erschließt, so daß tatsächlich die Gefahr des Nicht- oder Mißverständens gegeben ist.

Sein Konzept vom wahren, christlichen Konzil, das keine eigenberechtigte „kreative“, gewissermaßen autonome Kompetenz zur Dogmen- und Normenschöpfung (im Sinne „neuer“ Glaubensartikel, „neuer“ guter Werke, „neuer“, heilsnotwendiger Frömmigkeitsübungen) beansprucht, nur die alte, ein für allemal ergangene christliche Botschaft verteidigt und sich dabei ganz an die Schrift als einzige, vollständige und eindeutige Quelle und Richtschnur christlicher Unterweisung gebunden weiß<sup>80</sup>, sieht Luther im übrigen, wie

<sup>76</sup> StA 5, 514,7–22, Zitat (Bezug: Nebenergebnisse des Nicaenums) 514,10; WA 50, 559,31–560,8. Die etwas ungewöhnliche und interpretationsbedürftige (vgl. Sieben, Katholische Konzilsidiee [wie Anm. 2] 22) Plazierung der Ausführungen Luthers zum Apostelkonzil im zweiten Teil des Konzilstraktats (nämlich inmitten der Darstellung des Nicaenums) wäre damit möglicherweise ebenfalls schon hinreichend erklärt.

<sup>77</sup> Vgl. zu Nizäa StA 5, 504,5–505,12, 531,14–29, WA 50, 551,11–552,19, 574,30–575,9; zu Konstantinopel StA 5, 536,29–537,11, WA 50, 579,16–28; zu Ephesus StA 5, 544,28–545,5, 548,22–550,14, WA 50, 586,27–587,2, 590,23–592,15; zu Chalkedon StA 5, 553,23–27, 558,25–559,2, 562,1–19, WA 50, 595,30–34, 600,20–29, 603,15–33; zu den vier Konzilien insgesamt StA 5, 564,10–19, WA 50, 605,15–24.

<sup>78</sup> StA 5, 566,1–579,34; WA 50, 606,34–619,25.

<sup>79</sup> StA 5, 566,11–16; WA 50, 607,6–11.

<sup>80</sup> StA 5, 564,10–579,16; WA 50, 605,15–619,8. S. bes. StA 5, 564,29–565,2: *Auff diese weise mus man nu auch alle andere Concilia verstehen / sie seien gros oder klein / vnd wenn jr viel tausent werent / das sie nichts newes / weder im glauben noch guten wercken setzen / sondern / als*

durch das Apostelkonzil, so auch durch die Synodalpraxis der vier ersten großen nachapostolischen Kirchenversammlungen bestätigt. Der Reformator übt an diesen zwar in mancher Hinsicht durchaus Kritik<sup>81</sup>, kommt aber zugleich zu dem Ergebnis, daß die Praxis der vier Konzilien in zentralen und wesentlichen Punkten vorbildlich sei; sie überschreite nicht die in der ersten These formulierte Grenze<sup>82</sup>, und sie führe die Wahrnehmung der in der zweiten genannten dogmatischen Konzils-Hauptaufgabe exemplarisch vor. Ein Konzil, heißt es in der zweiten These, habe *macht vnd ists auch schuldig zu thun / neue Artickel des glaubens zu dampfen vnd verdammen / nach der heiligen Schrift vnd altem glauben / gleich wie das Concilium zu Nicea verdampt den neuen Artickel Arij / Das zu Constantinopel / den neuen Artickel Macedonij / Das zu Epheso / den neuen Artickel Nestorij / Das zu Calcedon / den neuen Artickel Eutyches*<sup>83</sup>.

#### 6. 1539: Konzilsskepsis und Konzilsbegehrten

Wiewohl aus Luthers historischer Untersuchung ein günstiges Bild des Apostelkonvents sowie – mit gewissen Abstrichen – der vier ersten, alten Konzilien resultiert, bleibt der Reformator freilich auch in dem weitgehend sachlich-unpolemisch gehaltenen, auf die positive Bestimmung der Konzilsaufgaben und -befugnisse gerichteten zweiten Teil des Traktates von 1539 im wesentlichen bei der im ersten Teil angelegten konzilsskeptischen Linie. Insbesondere hält Luther an seiner Auffassung vom Gewißheits- und Verlässlichkeitstest der Kircheninstanz ‚Konzil‘ fest. *So mu(e)ssen wir, erklärt er, auch etwas mehr vnd gewissers haben fur vnsern glauben weder [i. e. als] die Concilia sind / das selbige / mehr vnd gewissers / ist die heilige Schrift*<sup>84</sup>. Die Miturheberschaft des Heiligen Geistes am Beschlüß des Apostelkonvents (Apg 15,28), gegen deren Inanspruchnahme und Betonung durch die katholische Konzilstheorie Luther schon im ersten Teil des Traktats beiläufig polemisiert hat<sup>85</sup>, wird nicht als Geistbestands- und Unfehlbarkeitsverheißung für die nachapostolischen Konzilien und ihre Lehrentscheide aufgefaßt; die Vorstellung einer *per se* gegebenen Geistbegnadetheit der allgemeinen Kirchenkonzilien liegt dem Reformator vielmehr nach wie vor ersichtlich ganz fern<sup>86</sup>.

---

*der ho(e)hesten Richter / vnd der gro(e)ssest Bisschoff vnter Christo / den alten glauben vnd alte gute werck verteidigen / nach der Heiligen schrift / on das [nur daß] sie auch daneben / von zeitlichen / vergenglichen / wandelbarn sachen / zu jrer zeit notturfft handeln [...].*

<sup>81</sup> Vgl. etwa zu Nizäa STA 5, 514,15–18 ( [...] ist der eine [Artikel] auch falsch vnd vnrecht / das man die Ketzer solle widerteuffen / ist er anders von den rechten Vetern selbs gesetzt / vnd nicht von den Arianern oder den andern losen Bisschouen hinein geflickt), WA 50, 560,1–4; zu Ephesus STA 5, 548,22–549,9, WA 50, 590,23–591,8; zu Chalkedon STA 5, 558,25–559,2, 562,36–563,10, WA 50, 600,20–29, 604,10–20; zu den vier ersten Konzilien insgesamt STA 5, 568,17–20, WA 50, 609,14–17.

<sup>82</sup> STA 5, 564,10–28; WA 50, 605,15–606,2.

<sup>83</sup> STA 5, 566,17–21; WA 50, 607,12–17.

<sup>84</sup> STA 5, 563,14–16; WA 50, 604,24–26.

<sup>85</sup> STA 5, 475,23–24, 478,5–6; WA 50, 526,26–27, 528,32–529,2.

<sup>86</sup> Das geht etwa hervor aus STA 5, 564,29–565,6; WA 50, 606,3–11.

Ebensowenig nimmt Luther die 1536 in den Thesen „de potestate concilii“ pointiert vorgetragene, scharfe Scheidung zwischen den besonders bevollmächtigten Aposteln und ihren in den Konzilien versammelten Nachfolgern zurück, denen es nach des Reformators Auffassung an einer der apostolischen gleichkommenden Autorisation und Beistandsverheibung gebricht<sup>87</sup>. Glaubwürdigkeit und Autorität besitzt die – grundsätzlich irrtumsfähige – Kircheninstanz ‚Konzil‘, folgt man dem zweiten Teil des Konzilstreats, überhaupt nicht als solche und an sich; Verbindlichkeit erlangen ihre Lehren ausschließlich im Falle und aufgrund nachgewiesener Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift<sup>88</sup>.

Der Traktat von 1539 und die Predigt von 1524/26 stimmen also in der Lehre vom Gewissheits- und Verlässlichkeitsdefizit der Konzilien, die Luthers Konzilsdenken seit 1519/20 im wesentlichen unverändert und kontinuierlich prägt, durchaus überein. Was sich in diesem Zusammenhang freilich in der Tat verschiebt, ist die Bewertung, Präsentation und Argumentationsfunktion des Apostelkonzils: Die mangelnde Verlässlichkeit der Konzilien wird 1539 nicht mehr mit dem Apostelkonvent belegt, der negativ nun nur noch das Verständlichkeitsdefizit der synodalen Tradition exemplifiziert. Ansonsten ist das Apostelkonzil 1539 eindeutig positiv konnotiert; es avanciert vollends zum Exponenten der wahren, ungeschmälerten und unverfälschten Rechtfertigungslehre, und sein Beispiel trägt zur Entfaltung und Erläuterung des eigenen, Lutherschen Konzilskonzepts bei.

Skepsis lässt Luther im zweiten Teil des Traktats im übrigen nicht nur hinsichtlich der autoritativen Verlässlichkeit, sondern auch hinsichtlich der tatsächlich-praktischen Wirksamkeit der Kirchenkonzilien erkennen. Eine pessimistisch stimmende Nachgeschichte macht er insbesondere etwa beim Nicaenum, aber auch für den Apostelkonvent aus<sup>89</sup>. Das im zeitgenössischen

<sup>87</sup> S. die Disputationsthesen in WA 39,1, (181) 184–187, hier 184–186, Thesen 1–15:

1. Nulla autoritas post Christum est Apostolis et Prophetis aequanda. 2. Caeteri omnes successores tantum Discipuli illorum debent haberi. 3. Apostoli certam (non in specie solum, sed individuo quoque) promissionem Spiritus sancti habuerunt. 4. Ideo soli fundamentum Ecclesiae vocantur, qui articulos fidei tradere debebant. 5. Nulli successores in individuo promissionem Spiritus sancti habuerunt. 6. Quare non sequitur, Apostoli hoc et hoc potuerunt. Ergo idem possunt eorum successores. 7. Sed quidquid volunt docere aut statuere, debent autoritatem Apostolorum sequi et afferre. [...] 11. Quod si fundamentum Apostolorum non sequuntur successores, nec observant, Haeretici sunt vel Antichristi, ut extra fundamentum perdit. 12. Possunt ergo Episcopi congregati seu concilium errare, sicut alii homines, tum publici, tum privati. 13. Si vero non errant, hoc fit casu, seu sancti alicuius inter eos, seu ecclesiae merito, non autoritate congregationis eorum. [...] 15. Non enim est ulla promissione Spiritus sanctus alligatus ad Episcoporum vel Concilii congregationem, nec hoc possunt probare.

Daß sich seitdem an Luthers Auffassung von der autoritativen Sonderstellung der Apostel und der im Vergleich mit diesen minderen Autorität ihrer Sukzessoren nichts geändert hat, zeigen StA 5, 477,7–9 (Denn in diesem Concilio [sc. dem Apostelkonzil] sind nicht schlechte Bisschoue odder Veter <wie in andern> sondern die Apostel selbs als des Heiligen Geistes gewis [...]), 478,5–8, 517,29–31; WA 50, 528,3–5, 528,32–529,4, 562,34–36.

<sup>88</sup> StA 5, 504,34–505,9; WA 50, 552,4–17.

<sup>89</sup> StA 5, 524,12–23, 563,17–24; WA 50, 568,23–569,1, 604,27–34.

Konzilsdiskurs häufiger herangezogene<sup>90</sup> Diktum Gregors von Nazianz, er habe *kein gut ende der Concilien* [etwa: noch bei keinem Konzil einen guten Ausgang] gesehen, wird beifällig zitiert<sup>91</sup>. Und schließlich äußert Luther auch schwere Zweifel im Hinblick auf die aktuellen Realisationschancen eines wahrhaft christlichen Konzils<sup>92</sup>.

Für entschieden wünschenswert befindet der Reformator die Abhaltung eines derartigen, wirklich christlichen Konzils in seinem Traktat von 1539 allerdings schon – und zwar ausdrücklich gerade wegen des fundamentalen Konflikts um Gesetz, Werke, Gnade und Rechtfertigung, in dessen Zeichen er die Auseinandersetzungen der eigenen Epoche wie den Streit vor und auf dem Apostelkonzil gleichermaßen stehen sieht. Der Papst, erklärt er unter Bezugnahme auf Apg 15, habe den *alten / rechten glaubens Artickel S(an)kt Petri auszutilgen* versucht; daß wir (*wie S(an)kt Petrus zeugt*) allein durch die gnade Christi selig mu(e)ssen werden (Apg 15,11), nenne der Papst *Ketzerey vnd hat von anfang den selben Artickel jmer fur vnd fur verdampt / kan auch nicht auffho(e)ren.* [–] Hie ruffen wir vnd schreien vmb ein Concilium / vnd bitten die gantze Christenheit / vmb rat vnd hu(e)lfte / wider diesen ertz Kirchenbo(e)rner [i. e. Kirchenverbrenner] vnd Christenmo(e)rder / das wir diesen Artickel S(an)kt Petri mo(e)chten wider kriegen<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> Vgl. dazu Brockmann, Konzilsfrage (wie Anm. 12) 286, Anm. 191.

<sup>91</sup> StA 5, 562,36–563,24; WA 50, 604,10–34. – Vgl. Gregor von Nazianz, ep. 130 (an Procopius), in: PG 37, 225f., hier 226: *Ego, si vera scribere oportet, hoc animo sum, ut omnem episcoporum conventum fugiam, quoniam nullius concilii finem laetum et faustum vidi, nec quod depulsionem malorum potius, quam accessionem et incrementum habuerit.*

<sup>92</sup> StA 5, 583,26–27, 584,20; WA 50, 623,5–6, 623,27.

<sup>93</sup> StA 5, 580,1–584,8, Zitate 580,16–25; WA 50, 619,26–623,16.

# Kanonbildung im Westen

## Das Schicksal der Johannesapokalypse

von Marc De Groote

### Einleitung

Die Johannesapokalypse gehörte in der frühen Kirche zu den umstrittensten Schriften<sup>1</sup>; mehrmals wurde sie konsequent abgelehnt, öfters als nicht-kanonisch eliminiert, obwohl der Autor selbst das Werk unverkennbar für analog zu den sonstigen Büchern der H. Schrift hielt, wie er in *Apk* 22,18–19 deutlich macht. Trotzdem hat die Offenbarung letztendlich doch, sei es sehr spät und nach bitteren Kontroversen, ihren eigenen Platz im Kanon eingenommen<sup>2</sup>.

Der Apostel Paulus legte, wie aus seinen Schriften deutlich wird, für sich selbst einen doppelten ‚Kanon‘ fest: einerseits die Lehre von Jesus Christus, die einen bindenden Charakter hat (cf. *I Kor* 7,10,12 und 25), andererseits das Alte Testament, sei es nur in Bezug zu Christus<sup>3</sup>. Dieser hatte seiner Meinung nach nicht die Absicht, das Alte Testament zurückzuweisen, sondern war

<sup>1</sup> Vgl. Marc De Groote, Apokalyptik und die eigene Art der Johannesapokalypse, in: BZ N.F. 46 (2002) 103–106.

<sup>2</sup> Zur Entwicklung des Kanonbegriffs, siehe Heinz Ohme, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, AKG 67, Berlin / New York 1998. – Die *Apk* hat sich übrigens, sogar nach der Festlegung des Kanons im Konzil von Trient (1545–1552), bis auf den heutigen Tag nie einer großen Beliebtheit erfreuen können, weil sie so viele dunkle und unverständliche Abschnitte in sich birgt. Außerdem überliefert sie wenig christliches Gedankengut und stellt sich als Niederschlag eines Weltbildes dar, dem man heute nur noch historisches Interesse entgegenbringen will, so Alexander Sand, Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum, HDG I,3a (1), Freiburg / Basel / Wien 1974, 11, der in diesem Rahmen (11f.) auch auf die Perikopenliste hinweist, wie diese bis vor kurzem in der katholischen Kirche noch im Gebrauch war, und aus der deutlich wird, dass in der ordentlichen Liturgie des Kirchenjahres nur zu Allerheiligen, am Tag der unschuldigen Kinder und am Kirchweihfest Texte aus der *Apk* für die Lesung in Betracht kamen.

<sup>3</sup> Vgl. Marc De Groote, Bemerkungen zum Entstehen des Kanons in der alten Kirche, in: ZKG 112 (2001) 372–376, hier 372f.

genau dessen Erfüllung. Weil Paulus sich niemals auf die verschiedenen Bücher des Neuen Testaments bezogen hat, muss angenommen werden, dass er sich auf eine nicht näher abzugrenzende Sammlung von Überlieferungen bezüglich der Worte und Taten von Jesus stützte (vgl. *I Kor* 11,23). Tatsächlich stimmt seine Version nicht immer mit der der anderen Bücher des Neuen Testaments überein: Sie wurde möglicherweise mündlich weitergegeben. Die Tatsachen waren allerdings in einem chronologischen Rahmen eingebettet, wie *I Kor* 15,5–8 zeigt, wo der Apostel eine Übersicht der Erscheinungen des Herrn gibt, die mit Kephas anfängt und mit den folgenden Worten schließt: „Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der ‚Missgeburt‘“<sup>4</sup>.

Da der Apostel Paulus so wie andere Autoren Briefe und Berichte über das Leben Christi aufsetzten (cf. *Lk* 1,1–4; *Joh* 21,24–25), entstand eine ganze Reihe von ‚euangelia‘ und ‚epistulae‘; demzufolge ergab sich die Notwendigkeit, festzustellen, was als apostolisch, d.h. kanonisch betrachtet werden konnte. Die ersten, die sich hierüber äußerten, waren wahrscheinlich Kirchenführer; ihre Namen sind für uns jedoch unbekannt geblieben<sup>5</sup>. Somit nahm neben Christo und dem Alten Testament das ganze ‚corpus apostolorum‘ als dritte Autorität seinen Platz ein, und wurde später noch mit *Act*, *Hebr*, katholischen Briefen und der *Apk* ergänzt.

Obgleich die apostolischen Schriften nicht sofort in jeder Gemeinde angenommen wurden<sup>6</sup>, gewannen sie dennoch relativ schnell an Einfluss (cf. *Mt* 28,16–20; *Mk* 4,11), weil dasjenige, was ekklasiastisch wichtig war und was man als orthodox betrachtete, meistens auf die Apostel zurückgeführt wurde; so sagt z. B. Clemens Rom. in seiner *Epist. ad Cor.* (CPG 1001) 42,1: „Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἐξεπέμφθη“<sup>7</sup>. Dieses Interesse wuchs auch dadurch, dass manche dieser Briefe gedacht waren, in mehreren Gemeinden gelesen zu werden (solches gilt übrigens für alle katholischen Briefe): In *Gal* 1,2 ist z. B. von den ‚Gemeinden in Galatien‘ die Rede, und in *Kol* 4,16 wird gebeten: „Wenn der Brief bei euch vorgelesen worden ist, sorgt dafür, dass er auch in der Gemeinde von Laodizea bekannt wird, und den Brief an die Laodizener lest auch bei euch vor“<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Vgl. Robert M. Grant, *The New Testament Canon*, CHB I, Cambridge / London / New York / Melbourne 1970, 284–308, hier 288.

<sup>5</sup> Grant, *Canon* (wie Anm. 4) 284.

<sup>6</sup> Vgl. Anm. 18.

<sup>7</sup> [Die Apostel empfingen die frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt.] (Ed. Gerhard Schneider, Clemens von Rom. *Epistola ad Corinthios*. Brief an die Korinther. Übersetzt und eingeleitet, FC 15, Freiburg / Basel / Wien / Barcelona / Rom / New York 1994, 166,1–5 (Übers. 167,1–3)).

<sup>8</sup> Vom Brief an die Gläubigen von Laodizea ist nichts übriggeblieben; Hieronymus presbyter (ca. 347 – 30. September 420) spricht in seinem *De uir. illustr.* (CPL 616) V,11 über einen apokryphen Brief: „Legunt quidam et *Ad Laodicenses*, sed ab omnibus exploditur“ (ed. Aldo Ceresa-Gastaldo, Gerolamo. *Gli Uomini illustri. De viris illustribus*, BPat 12, Firenze 1988, 86,7–8).

Diese Entwicklung in Richtung von Kanonisierung setzt voraus, dass die Schriften viel gelesen wurden und auf sie Bezug genommen wurde; Evangelien, *Act* und vor allem die Briefe der Apostel wurden wahrscheinlich laut gelesen – die Evangelien waren vielleicht mit dieser Absicht geschrieben worden<sup>9</sup> –, gegenseitig ausgetauscht und in der Liturgie benutzt. Zwar war solches noch nicht mit Kanonisierung identisch, aber es bedeutete doch einen ersten Schritt: Obwohl neutestamentliche Schriften anfangs noch nicht in dieselbe Kategorie wie die alttestamentlichen eingeordnet wurden, verwischte sich allmählich dieser Unterschied, sobald Sammlungen mit Schriften aus beiden Testamenten zustande kamen<sup>10</sup>. Zudem verfügte man in dieser Zeit über eine reichere Vielfalt an Schriften, wie heutzutage noch aus den verschiedenen Quellen festgestellt werden kann, und benutzten die Christen damals in weit größerem Umfang nicht-kanonische Werke, wie sich aus den übriggebliebenen Dokumenten zeigt<sup>11</sup>.

Marcion, ursprünglich ‚naulerus‘ im paphlagonischen Sinope, und im Zeitraum von 137 bis 144 Lehrer in Rom, entwickelte als erster in der Geschichte der Christenheit den Begriff eines geschlossenen, allein gültigen biblischen Kanons. Nicht ganz verwunderlich akzeptierte er nur das Lukas-Evangelium und zehn paulinische Briefe – die Pastoralbriefe wurden ausgeklammert – als authentisch, denn die griechische Fassung dieser Schriften bildete in seiner Zeit (also jedenfalls bevor seiner Vertreibung im Jahre 144) in der katholischen Kirche in Rom den Standardtext<sup>12</sup>. Er befreite die Bücher von einer beschränkten Anzahl<sup>13</sup> vermeintlicher jüdischer Interpolationen<sup>14</sup>, nachdem er die historische Legitimierung zu dieser Reinigung auf Grund des Streits zwischen Petrus und Paulus – nach ihm

<sup>9</sup> Hans von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHT 39, Tübingen 1968, 146. Dies gilt wahrscheinlich auch für die *Apk*, wie 1,3 zeigt: „Selig, wer diese prophetischen Worte vorliest und wer sie hört und wer sich an das hält, was geschrieben ist.“

<sup>10</sup> Möglicherweise wurden die paulinischen Briefe als erste gesammelt; vgl. Wilhelm Schneemelcher, NTAp I. Evangelien, Tübingen 1990, 14, und Anm. 16.

<sup>11</sup> Vgl. Grant, Canon (wie Anm. 4) 295f. – Ein grobes Beispiel sind wohl die dem Ignatius Antiochenus (gest. spätestens anno 117) zugeschriebenen *Epistulae interpolatae et epistulae suppositae* (CPG 1026), deren Autor Ignatius' *Epistulae VII genuinae* (CPG 1025) als Vorbild nahm, denen er zahlreiche neutestamentliche Zitate zufügte, von denen er meinte, Ignatius hätte sie benützen müssen. Allgemein wird angenommen, dass dieser Ps.-Ignatius mit dem Autor der ConstAp (CPG 1730; 4. Jh.) identisch ist; vgl. Mauritius Geerard, CPG I, Turnhout 1983, 15; Ferdinand R. Prostmeier, Ignatios, in: LThK 5 (1996) 407–9, hier 407f.

<sup>12</sup> Gilles Quispel, Marcion and the Text of the New Testament, in: VigChr 52 (1998) 349–360, hier 350 359.

<sup>13</sup> Quispel, Marcion (wie Anm. 12) 350f.

<sup>14</sup> „Mit Sicherheit (...) verstümmelte er einen ihm vorgegebenen, akzeptierten Text des Lukasevangeliums“, so Adolf M. Ritter, Zur Kanonbildung in der Alten Kirche, in: Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, Göttingen 1993, 265–280, hier 267. Ganz im Gegensatz zu diesem Standpunkt Geoffrey M. Hahneman, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon, OTM 5, Oxford 1992, 91: „Marcion's basic intent appears to have been to recover a lost tradition by editing the

einer grundsätzlichen Auseinandersetzung um das ‚εὐαγγέλιον‘ vom fremden Gott – gewonnen hatte<sup>15</sup>. Somit bekam er ein Neues Testament, das aus *einem* Evangelium und einem ‚Apostolikon‘ bestand und, obwohl offen bleibt, ob Letztgenanntes noch den Umfang der von ihm rezipierte Sammlung von Paulusbriefen besaß, für die Kanonisierung der paulinischen Briefe von ausschlaggebender Bedeutung war<sup>16</sup>. Dass es für *Apk* in seinem Kanon keine Stelle gab, beruht angeblich nur auf gnostisch-häretischer Willkür<sup>17</sup>. Die Kirche befürwortete später Marcions Vorschlag eines zweiteiligen Kanons, würde ihm aber nie darin beitreten, die Evangelien auf ein Einziges einzuschränken<sup>18</sup>.

### Der Anfang des Kanonisierungsprozesses

Um zu überprüfen, was man im Westen für kanonisch hielt, bildet das Werk von Justinus martyr, das die Situation in Rom um 150 darstellt, die früheste Quelle. In seiner *Apologia* (CPG 1073) 1,27 erwähnt er, dass im Sonntags-gottesdienst aus den „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν“ („Erinnerungen der Apostel oder Schriften der Propheten“) vorgelesen wird. Weil er als Synonym für „ἀπομνημονεύματα“<sup>19</sup> mitunter den

sources known to him. There is no evidence that Marcion knew or excluded other gospels“. Ebenso Lee M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody (Mass.) 1995, 157.

<sup>15</sup> Barbara Aland, *Marcion/Marcioniten*, in: TRE 22 (1992), 89–101, hier 91. Vgl. McDonald, *Formation* (wie Anm. 14) 155: „(...) it was an anti-Jewish rejection of both the value of the OT scriptures and the Jewish influence on the Christian community“.

<sup>16</sup> Marcion war nicht der erste der die paulinischen Briefe gesammelt hat: Die sogenannten ‚marcionitischen Prologie‘ bilden einen von der Sammlung Marcions unabhängigen Beleg für die Existenz einer Paulusbriefausgabe, die sehr wahrscheinlich den gleichen Umfang und die gleiche Anordnung wie die marcionitische Ausgabe hatte; vgl. Ulrich Schmid, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe*, ANTT 25, Berlin 1995, 288. – Dass die *Apk* in sein Neues Testament nicht aufgenommen wurde, könnte durch seine eingeborene Abneigung gegen apokalyptische Literatur im Allgemeinen erklärt werden; von Campenhausen, *Entstehung* (wie Anm. 9) 255; Tertullianus, *Aduersus Marcionem* (CPL 14) III,14,4: „Quodsi Iohannem agnitus non uis, habes communem magistrum Paulum“ (ed. Aemilius Kroymann, Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. I. Opera catholica – *Aduersus Marcionem*, CCL 1, Turnholti 1954, 437–726, hier 526,15f.); Ps.-Tertullianus, *Aduersus omnes haereses* (CPL 34) VI,1: „Acta Apostolorum et Apocalypsim quasi falsa reicit“ (ed. Aemilius Kroymann, Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. II. Opera Montanistica, CCL 2, Turnholti 1954, 1399–1410, hier 1408,27f.).

<sup>17</sup> So Otto Böcher, *Johannes-Apokalypse*, in: RAC 18 (1998), 595–646, hier 631f.

<sup>18</sup> Die endgültige Entscheidung über das Schicksal der Evangelien ist übrigens nicht unmittelbar gefallen: Während sie Mitte 2. Jhs noch nicht überall akzeptiert wurden, bekamen gegen Ende dieses Jhs *Mt* und *Mk* völlige Autorität; *Lk* wurde nur zögernd akzeptiert, und gegenüber *Joh* existierten erhebliche Vorbehalte.

<sup>19</sup> Dieser Begriff wird im 2. Jh. sonst nirgendwo für christliche Schriften angewandt. Nach Anton Ziegelaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, HDG I,3a (2),

Begriff „εὐαγγέλια“ anwendet – oder, als Sammelname verschiedener Schriften, „εὐαγγέλιον“, – kann als gesichert angenommen werden, dass damit die ersten vier Bücher des Neuen Testaments gemeint sind<sup>20</sup>, während die ‚Schriften‘ auf das Alte Testament verweisen. Von diesen ‚Erinnerungen‘ und ‚Schriften‘ unterscheidet er zudem andere Bücher, die er nicht, in der kanonischen Bedeutung des Wortes, für ‚Schrift‘ hält, darunter auch die *Apk*, wie aus seinem *Dial. cum Tryph. Iud.* (CPG 1076) 81,4 deutlich wird: „Καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ ἐν Ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν (cf. *Apk* 20,4) ἐν Ἱερουσαλήμ τοὺς τῷ ημετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καί, συνελόντι φάναι, ἀλινίαν διμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν (cf. *Apk* 20,11–15)“<sup>21</sup>. Tatianus (geboren in Assyrien ca. 120; wahrscheinlich 180–190 gestorben), in Rom einer der ‚auditores‘ des Justinus, betrachtete nur das Alte Testament als ‚Schrift‘. Obwohl sein Vorgehen bei der Abfassung des von Eusebius als erstem ‚Diatessaron‘ genannten Werkes (CPG 1106)<sup>22</sup> – eine Verflechtung der vier Evangelien zu einem Ganzen, das sich eines großen Erfolgs freuen durfte und sich in Syrien bis weit ins 5. Jh. behaupten konnte – zeigt, dass die εὐαγγέλια noch nicht unantastbar heilig waren; Tatianus kannte noch keinen exklusiv abgegrenzten Kanon neutestamentlicher Schriften<sup>23</sup>, und deswegen hatte er die Absicht, wie Petersen es ausdrückt, „to reconcile all the loose ends of the

---

Freiburg / Basel / Wien 1990, 11, wollte Justinus mit ihm insbesondere auf die Autorschaft der Apostel Gewicht legen, die für die Wahrhaftigkeit ihrer Aussagen über Christus bürgen.

<sup>20</sup> So Ziegelaus, Kanon (wie Anm. 19) 12. Behutsamer ist jedoch Isidor Frank, Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon, FThSt 90, Freiburg / Basel / Wien 1971, 125, der nur die drei Synoptiker berücksichtigt und hinzufügt: „es ist darüber hinaus nicht unwahrscheinlich, daß er zu den ἀπομνημονεύματα noch eine andere, uns heute nicht mehr erhaltene evangelische Schrift nach Art der Synoptiker zählt“. Siehe jedoch infra.

<sup>21</sup> [Zudem prophezeite auch ein Mann bei uns, namens Johannes, einer der Apostel Christi, in der ihm gegebenen Offenbarung, dass diejenigen, die an unseren Christus glauben, in Jerusalem tausend Jahre verbringen werden, und dass danach die allgemeine und kurzum ewige Auferstehung von einhellig allen zugleich so wie ein Gericht stattfinden wird.] (ed. Miroslav Marcovich, Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone, PTS 47, Berlin / New York 1997, 211,14–18).

<sup>22</sup> Eusebius Caes., *Hist. eccl.* (CPG 3495) IV,29,6: „Οἱ μέντοι γε πρότερος αὐτῶν ἀρχηγὸς ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδεν ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεῖε. Τὸ διά τεσσάρων τούτῳ προσωνόμασεν, δὲ καὶ παρά τισιν εἰς ἔτι νῦν φέρεται“ (ed. Eduard Schwartz, Eusebius Werke II. Die Kirchengeschichte – Theodor Mommsen, Die lateinische Übersetzung des Rufinus. I. Die Bücher I bis V, GCS 9,1, Leipzig 1903, 392,1–4) [Ihr (d.h. der Enkratiten) erster Leiter, Tatianus, brachte – ich weiß nicht wie – eine bestimmte Kombination und Kollektion der Evangelien zusammen, nenne dies das ‚Diatessaron‘, das noch immer von einigen angenommen wird].

<sup>23</sup> So Frank, Kanonbildung (wie Anm. 20) 139; vgl. William L. Petersen, Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship, SVigChr 25, Leiden / New York / Köln 1994, 25.

various gospel accounts<sup>24</sup>. Sein Werk weist nach, dass die Annahme der ersten vier neutestamentlichen Bücher schon vor ihm eine Tatsache war, und bestätigt die Vermutung, dass Justinus' „ἀπομνημονεύματα“ tatsächlich mit den synoptischen Evangelien und Joh identifiziert werden müssen<sup>25</sup>. Auf dem afrikanischen Kontinent dagegen wurden, wie aus den Akten der Märtyrer von Scili (§12)<sup>26</sup>, der ersten Christen, die in Afrika um ihres Glaubens willen starben (am 17. Juli 180 hingerichtet), deutlich wird, die „libri“ des Alten Testaments und (wahrscheinlich auch) die Evangelien als kanonisch akzeptiert<sup>27</sup>; neben ihnen wurde eine unbekannte Anzahl von „epistulae Pauli uiri iusti“ zwar in Ehren gehalten, aber diese war noch nicht völlig als Teil der kanonischen Schriften akzeptiert.

Gaius Rom. (Ende des 2. Jh.s – Anfang des 3. Jh.s), ein leidenschaftlicher Gegner des Montanismus<sup>28</sup>, verwarf Joh wegen seiner Dissonanz mit den synoptischen Evangelien<sup>29</sup>. Der Apk war das gleiche Schicksal beschieden, und zwar auf Grund folgender Argumente: (1) Während laut *I Thess* 5,2,4 (cf. *II Petr* 3,10) die Endkatastrophe „wie ein Dieb in der Nacht“ kommen wird, erwartet die Apk erst noch sieben Engel, sieben Posaunen und Plagen, die vier Engel am Euphrat und ein Heer von vieltausendmal tausend Reitern (*Apk* 6,1–11,19)<sup>30</sup>. (2) Das Problem der tausend Jahre (*Apk* 20,2–6), von den Montanisten schwer missbraucht<sup>31</sup>, bei dem er karikierend anmerkte: „καὶ Κήρινθος ὁ δι’ ἀποκαλύψεων ὃς ὑπὸ ἀποστόλου λουμεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὃς δι’ ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψυχόδουμενος ἐπεισάγει, λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἰ ναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίας καὶ ἡδονᾶς ἐν Τερουσαλήμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. καὶ ἔχθρος ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἔορτῆς θέλων

<sup>24</sup> Petersen, Tatian's Diatessaron (wie Anm. 23) 68.

<sup>25</sup> Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 19) 14. – Zum textlichen Beweis einer Beziehung zwischen dem Diatessaron und Justinus' Ἀπομνημονεύματα, siehe William L. Petersen, Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's Ἀπομνημονεύματα, in: NTS 36 (1990) 512–534, hier 516–527.

<sup>26</sup> Das numidische Scili ist bis heute noch nicht identifiziert worden; nach Rudolf Freudenberger, Die Akten der scilitanischen Märtyrer als historisches Dokument, in: WSt N.F. 7 (1973) 196–215, hier 199, handelt es sich um ein kleines Städtchen bei Karthago.

<sup>27</sup> Nach Freudenberger, Akten (wie Anm. 26) 210 sind jedoch die „libri“ als Synonym von „epistulae“ gemeint.

<sup>28</sup> Siehe McDonald, Formation (wie Anm. 14) 172–176.

<sup>29</sup> Im Westen gingen die sogenannten ‚Aloger‘ noch drastischer vor, wiesen nicht nur Joh und Apk zurück, sondern entehrten sie zudem dadurch, dass sie sie Cerinthus zuschrieben, einem jüdisch-christlichen Ketzer aus dem 1. Jh., der in Kleinasien Unterricht gab und dort, laut Ireneaeus Lugd., *Adu. haer.* (CPG 1306) III,3,4, und Eusebius Caesar, *Hist. eccl.* IV,14,6, mit dem Apostel Johannes in Kontakt kam. Vgl. Bruce M. Metzger, The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance, Oxford 1992, 105.

<sup>30</sup> Quelle: Epiphanius Constant., *Panarion (Adu. haer.)* (CPG 3745) LI,32,2 und 34,2 (ed. Karl Holl, Epiphanius. II. Panarion haer. 34–64, 2. bearbeitete Auflage herausgegeben von J. Dummer, GCS 31, Berlin 1985, 305,18–21 und 309,1–2).

<sup>31</sup> Böcher, Johannes-Apokalypse (wie Anm. 17) 632.

πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι“<sup>32</sup>. (3) Die Weissagungen sind nicht in Erfüllung gegangen und folglich falsch, wie zumindest in Bezug auf den Brief an die Gemeinde von Thyatira (*Apk* 2,18–29) festgestellt werden kann: „Ἐῖ τά τινες ἔξ αὐτῶν πάλιν ἐπιλαμβάνονται τούτου τοῦ ὁντοῦ ἐν τῇ αὐτῇ Ἀποκαλύψει καὶ φάσκουσιν ἀντιλέγοντες ὅτι ,εἰ πεν πάλιν γράψον τῷ ἀγέλῳ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Θυατείροις, καὶ οὐκ ἔνι ἔκει ἐκκλησία Χριστιανῶν ἐν Θυατείροις, πῶς οὖν ἔγραφε τῇ μῇ οὕτο;“<sup>33</sup>. Obschon Gaius’ Zurückweisung der *Apk* als ein Hinweis großer Instabilität in der derzeitigen Kirche gedeutet werden könnte, bleibt es eine offene Frage, inwieweit er mit einem solchen Standpunkt in seiner eigenen Zeit noch repräsentativ war<sup>34</sup>.

### Die Bildung des Kanons im Westen

Während der Begriff ‚Schrift‘ bei Justinus und Tatianus nur auf das Alte Testament anwendbar war und die christlichen Bücher nur Geltung hatten, wenn sie von dem Heiland Zeugnis ablegten – dies erklärt das geringere Interesse für *Act*, die Briefe und die verschiedenen ‚apocalypses‘ –, entwickelte sich im Gegensatz dazu gegen Ende des 2. Jh.s – Anfang des 3. Jh.s ein neutestamentlicher Kanon. Von nun an stand nur noch die Frage zur Debatte, ob einzelne Bücher nicht oder wohl schon dem Kanon gehörten, und nicht mehr das Neue Testament selbst. Dieser Kanon bekam nach und nach eine gleichwertige Stellung neben der des Alten Testaments und verdrängte dieses schließlich sogar als alleinige Autorität, wie vor allem aus den folgenden fünf Quellen abzuleiten ist: der Canon Muratorianus, Irenaeus Lugd., Hippolytus Rom., Tertullianus und Cyprianus Carthag.

Der Canon Muratorianus (*CPG* 1862; *CPL* 83a), der, 85 Zeilen umfassend, im Cod. Ambros. I.101 sup. (Fol. 10<sup>r</sup>-11<sup>r</sup>) aus dem 7.-8. Jh. überliefert ist<sup>35</sup> und seinen Namen dem in Modena verbleibenden Archivar und Bibliothekar

<sup>32</sup> Quelle: Eusebius Caesar., *Hist. eccl.* III,28,2 (ed. Schwartz, Eusebius (wie Anm. 22) 256,26–258,5) [Auch Cerinthus gibt uns durch Offenbarungen, die er, als wäre er ein großer Apostel, geschrieben hatte, auf lügenreicher Weise Wundererzählungen, als wären sie ihm von Engeln gezeigt. Er bringt an, dass nach der Auferstehung ein irdisches Königreich Christi komme, und dass das Fleisch als Sklave der Lust und des Genusses wiederum in Jerusalem herrsche. Als Feind der heiligen Schriften behauptet er auch, um die Menschen in die Irre zu führen, dass tausend Jahre lang Hochzeit gefeiert werde].

<sup>33</sup> Quelle: Epiphanius (wie Anm. 30) LI,33,1 (ed. Holl, Epiphanius (wie Anm. 30) 306,23–26) [Dennoch fechten einige unter ihnen diese Worte in der Apokalypse selbst an, und zeigen ihre Bedenken: „Er sagte abermals: ‚Schreibe an den Engel der Gemeinde in Thyatira‘; es gab dort in Thyatira jedoch keine Gemeinde von Christen; wie schrieb er also an eine Gemeinde die nicht bestand?“].

<sup>34</sup> Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 19) 24: „Jedoch muß offen bleiben, ob das Vorgehen des Gaius in der römischen Kirche tatsächlich ‚noch möglich‘ (im Sinn einer legitimen Spannweite) war.“.

<sup>35</sup> Die Zeilen 42–50, 63–68, 81–85 und 54–57 (in dieser Reihenfolge) auch in den Codd. Casinenses 235 (12. Jh.; Fol. 3), 349 (11. Jh.; Fol. 88–90), 535 (11. Jh.; Fol. 287–288) und 552 (11. Jh.; Fol. 56).

Lodovico Antonio Muratori (1672–1750) verdankt<sup>36</sup>, wurde wahrscheinlich zwischen 170 und 220<sup>37</sup> (in Rom?<sup>38</sup>) verfasst und im späten 4. Jh. mangelhaft ins Lateinische übersetzt<sup>39</sup>. Nur zum Teil erhalten, beginnt er mit der Erwähnung des Lukasevangeliums – „quibus tamen Interfuit et ita posuit tertio euangelii librum sec(a)undo Lucan“<sup>40</sup> – und nennt in Z. 9 „quartum euangeliorum Iohannis“ und Z. 71 die „apocalapse (...) Iohannis“ neben der des Petrus, wobei er die Ablehnung der Letzteren durch „quidam ex nostris“ erwähnt. Zudem wird ein Vergleich gezogen zwischen den sieben Briefen, die in der *Apk* an sieben Gemeinden gerichtet werden (*Apk* 1,11; 2,1–3,22), und den dreizehn paulinischen Briefen, die ebenfalls an sieben Gemeinden gesandt werden: „Et Iohannis eni(m) In alpocalepsy licet septe(m) eccleseis scribat | tamen omnibus dicit (Z. 57–59)“<sup>41</sup>.

Genau so wie Justinus und Tatianus erkennt Irenaeus Lugd. (gest. ca. 202) die Autorität dessen an, was er ca. 170, von einer früheren Quelle, die die Identifikation der ‚τέσσαρα ζῷα‘ von Ez bis zur *Apk* diskutierte<sup>42</sup>, inspiriert, in seinem *Adu. haer.* (CPG 1306) III,11,8 das – der viergestaltigen Heilsveranstaltung Gottes entsprechende – „εὐαγγέλιον τετράμορφον, ἐνὶ δὲ Πνεύματι συνεχόμενον“ (ein Evangelium vierfacher Form, aber von einem einzigen Geist beisammengehalten) nennt. Dem kirchlichen Richtschnur (ἐκκλησιαστικὸς κανών) treu fügt er hinzu, dass es weder eine größere noch eine geringere Zahl an Evangelien gibt<sup>43</sup>. Auffällig ist das Interesse, das er den *Act* schenkt, denn dieses Buch, das Irenaeus als das Zeugnis der jungen, mit den Aposteln verbundenen Kirche betrachtet<sup>44</sup>, und aus dem er 54-mal zitiert, wird in seiner Zeit außer im *Canon Muratorianus* (Z. 34) nie erwähnt. Er akzeptiert *Apk*, deren Autor seiner Meinung nach der Evangelist Johannes ist, als ‚Schrift‘ und führt sie im 5. Buch seines *Adu. haer.* mehrmals an. Wegen

<sup>36</sup> Lodovico A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, III, Mailand 1740, 851–854.

<sup>37</sup> Vgl. Philippe Henne, La datation du Canon de Muratori, in: RB 100 (1993) 54–75, hier 71–74.

<sup>38</sup> Hahneman, Muratorian Fragment (wie Anm. 14) 26.

<sup>39</sup> Hans-Jürgen Findeis, Muratorisches Fragment, in: LThK 7 (³1998) 538; Hans Lietzmann, Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologen zu den Evangelien, KIT I, Berlin ²1933, 5–10; Schneemelcher, NTAp (wie Anm. 10) 27.

<sup>40</sup> [wobei er doch zugegen war und es so hingestellt hat. Das dritte Buch des Evangeliums nach Lukas] (Übers. Schneemelcher, NTAp (wie Anm. 10) 28). – u von einem Korrektor hinzugefügt.

<sup>41</sup> [Denn auch Johannes in der Offenbarung schreibt zwar an sieben Gemeinden, redet jedoch zu allen] (Übers. Schneemelcher, NTAp (wie Anm. 10) 29).

<sup>42</sup> Theodore C. Skeat, Irenaeus and the Four-Gospel Canon, in: NT 34 (1992) 194–199, hier 198.

<sup>43</sup> „οὔτε δὲ πλείονα τὸν ἀριθμὸν τούτων οὔτε πάλιν ἔλαττον ἐνδέχεται εἶναι τὰ εὐαγγέλια“ (ed. Adelin Rousseau – Louis Doutreleau, Irénée de Lyon, Contre les hérésies, III,2, SChr 211, Paris 1974, 161, 170–171). Vgl. Ritter, Kanonbildung (wie Anm. 14) 267.

<sup>44</sup> Ziegenuas, Kanon (wie Anm. 19) 20, nach dem *Act* die „Drehscheibe für die Kanonbildung“ wird. – In welchem Maße Irenaeus die apostolischen Schriften bewertete und was davon für die Kanonbildung die Folgen waren, zeigt Thierry Ziegler, Un regard neuf sur la formation du canon, in: RHPhR 71 (1991) 45–59, hier 52.

ihres ermutigenden Charakters, mit dem sie die Verfolgten tröstet, so wie aus eschatologischen Gründen, steht sie bei ihm in hohem Ansehen<sup>45</sup>.

Hippolytus Rom. (gest. 235), dessen Ansichten mit denen seines Lehrers Irenaeus übereinstimmen und von ihm überdies in bestimmten Punkten präzisiert werden, versucht als Seelenhirt den Römern schwer begreifliche Texte zu erklären und wird auf diese Weise der erste und zugleich einer der größten westlichen Kommentatoren sowohl des Neuen als auch des Alten Testaments. Auch die *Apk*, die er als Teil des Schrifttums des Apostels Johannes ansieht, bildet wiederholt den Gegenstand seiner Exegese, wie deutlich aus seinem *De Chr. et Antichr.* (CPG 1872)<sup>46</sup> und den *Comm. in Dan.* (CPG 1873)<sup>47</sup> sichtbar wird. Obgleich er das Buch nicht explizit zu den kanonischen Schriften zählt – er betitelt es nur als „γραφή“<sup>48</sup> –, verteidigt er in seinen *Cap. c. Gaium (Apologia)* (CPG 1891) wohl dessen Echtheit<sup>49</sup>.

Die frühesten Werke des Tertullianus (160 – nach 220) ermitteln ein Bild davon, inwieweit der Kanon in Nordafrika am Ende des 2. Jhs. Gestalt bekommen hatte. Betonte Hippolytus noch das Alte Testament, so erhielt bei ihm das Neue Testament Priorität, indem er z. B. das Evangelium in seinem *De or. I,2 (CPL 7)* „(...) expunctor totius retro uetustatis“ nennt<sup>50</sup>. Seine intensiven Diskussionen mit Ketzern zwingen ihn dazu, noch mehr als Irenaeus die

<sup>45</sup> Von Campenhausen, Entstehung (wie Anm. 9) 257, weist darauf hin, dass in Irenaeus' Zeit über das Schicksal der unterschiedlichen ‚apocalypses‘ im Kanon noch nichts entschieden war: „es erscheint durchaus vorstellbar, daß das werdende Neue Testament mit zwei oder drei Apokalypsen zum Abschluß gelangen würde.“

<sup>46</sup> Passim (ed. Hans Achelis, Hippolytus Werke. I,2. Kleinere exegetische und homiletische Schriften, GCS 1, Leipzig 1897, 1–47, hier 3–47).

<sup>47</sup> I,22,3 (ed. Maurice Lefèvre, Hippolyte. Commentaire sur Daniel. Introduction de G. Bardy, SChr 14 (Paris 1947), 113,2–8); französische Übersetzung einer paläo Slavischen Fassung mit Anspielung auf *Apk* 20,6; I,33 (mit Anspielung auf *Apk* 3,30; ed. 126,20–22); II,27,9 (cf. *Apk* 14,8; 16,19; 17,5; 18,2,10,21; ed. 166,14–15); III,9,10 (mit einem Zitat aus *Apk* 9,13–14; ed. 216,16–21); IV,9,2 (mit einem Zitat aus *Apk* 2,17; ed. 278,3–12); IV,10,4 (mit einem Zitat aus *Apk* 1,7; ed. 280,30–32); IV,11,5 (mit einem Zitat aus *Apk* 5,13; ed. 284,1–4); IV,15,1 (mit einem Zitat aus *Apk* 10,7; ed. 290,23–24); IV,22,3 (hierauf folgt ein Zitat aus *Apk* 6,9–11; ed. 304,16 306,3); IV,23,5 (mit einer Anspielung auf *Apk* 20,1–6; ed. 306,22–25); IV,23,6 (mit einem Zitat aus *Apk* 17,10; ed. 308,2–5); IV,24,8 (mit einem Zitat aus *Apk* 17,14; ed. 310,16–17); IV,34,1 (mit einem Zitat aus *Apk* 3,7; ed. 332,3–4); IV,34,1–2 (hierauf folgt *Apk* 5,1–10; ed. 332,4–28); IV,49,2 (mit einer Anspielung auf *Apk* 13,17–18; ed. 364,5–6); IV,50,1 (*Apk* 11,3; ed. 366,3–5); IV,50,3 (das Wort πωλήσαται aus *Apk* 13,17; ed. 366,27); IV,52,4 (mit einem Zitat aus *Apk* 13,2,5; 3,10; ed. 370,26–29); IV,60,2 (Anspielung auf *Apk* 3,5; 13,8; 17,8; 20,12,15; 21,27; ed. 384,12–13).

<sup>48</sup> *Apk* 13,18 betreffend: „καὶ τὸ τούτου ὄνομα τὸ διὰ τοῦ ἀριθμοῦ ἐν τῇ γραφῇ μηνύουμενον, (...)“ (*De Chr. et Antichr.* V; [und was sein Name ist, der durch die Zahl in der Schrift offenbart wird, (...)] (ed. Achelis, Hippolytus (wie Anm. 46) 7,15–16)).

<sup>49</sup> Möglicherweise sind die *Cap. c. Gaium* in Wirklichkeit nichts anderes als ein Auszug aus der *Apologia pro Apocalypsi et Euangeliō Iohannis*, die Ebedjesu Sobensis (gest. November 1318) in seinem *Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum VII* erwähnt; vgl. Geerard (wie Anm. 11) 269: 1891 – Nota; Metzger, Canon (wie Anm. 29) 150.

<sup>50</sup> Ed. Gerard F. Diercks, Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. I. Opera catholica – Aduersus Marcionem, CCL 1, Turnholti 1954, 255–274, hier 257,11.

eigene Position deutlich zu umschreiben. Wenn er in seiner Widerlegung von Häresien gelegentlich die Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher durchläuft, stellt er am Ende das ‚instrumentum Iohannis‘, d.h. *I Joh* und die *Apk*; dass letztgenanntes Werk oft ohne Erwähnung des Autors angeführt wird, könnte darauf hinweisen, dass Tertullianus eine mögliche Verwechslung z. B. mit der Petrusapokalypse (*CANT 324*) nicht fürchtete<sup>51</sup>. Als Kriterium für Kanonizität nennt er das Alter des Buches. Den Häretikern wirft er vor, sie akzeptieren nicht die älteren Schriften, wohl aber die Jüngeren: „posteriora aduersus priora suscipiunt“ (*Adu. Prax. (CPL 26) XX,3*<sup>52</sup>), eine Ansicht, die er in seinem *Adu. Marc. (CPL 14) IV,5,1* noch deutlicher formuliert: „In summa: si constat id uerius quod prius, id prius quod <ab initio.> Id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum“<sup>53</sup>.

Die fünfte wichtige Quelle liefert Cyprianus (200/210–14. September 258), der in den letzten Jahren vor seinem Martertod als Bischof von Karthago auf Grund seiner immensen Kenntnis der christlichen Literatur<sup>54</sup> ein umfangreiches Œuvre verfasste, von dem nebst 11 Abhandlungen weitere 65 Briefe erhalten sind. In seiner Argumentation verwendet er nicht nur die vier Evangelien und die paulinischen Briefe, sondern auch *I Petr*, *I Joh* und die *Apk*. Es ist jedoch vorstellbar, dass er daneben auch *Hebr* kannte, weil er Tertullianus, der über dieses Buch redet, untersucht hat.

Wie aus dem Vorangehenden hervorgeht, wurde die *Apk* im Westen nur zögernd als Schlussstein des tradierten christlichen Schrifttums angenommen, mehrmals nur als Teil des johanneischen ‚instrumentum‘, ohne dass über ihren wirklichen kanonischen Gehalt ein klares Urteil gefällt wurde. Erst im Übergang vom 2. zum 3. Jh. konnte sich das Werk in der Reihe kanonischer Bücher einen festen Platz sichern.

<sup>51</sup> Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 19) 27. Metzger, Canon (wie Anm. 29) 159: „Several times he refers to the Apocalypse of John in ways that prove that, for Tertullian, there is no other Apocalypse than that by the apostle John“.

<sup>52</sup> Ed. Kroymann – Ernest Evans, Tertulliani opera II (wie Anm. 16) 1157–1205, hier 1186,13.

<sup>53</sup> Ed. Kroymann, Tertulliani opera I (wie Anm. 16) 437–726, hier 550,11–14.

<sup>54</sup> Metzger, Canon (wie Anm. 29) 161: „He seems to have memorized almost the whole of the sacred writings then in circulation at Carthage, and the way he uses them indicates that he had made a deep study of their meaning“.

# „Er ist ein Feind dieses Staates!“

(Martin Niemöllers Aktivitäten in den Anfangsjahren  
der Bundesrepublik Deutschland

Martin Greschat

Aufgeregt reagierten große Teile der westdeutschen Presse, als in den letzten Dezembertagen des Jahres 1951 bekannt wurde, Martin Niemöller werde Anfang Januar 1952 auf Einladung des russisch-orthodoxen Patriarchen von Moskau in die Hauptstadt der UdSSR reisen. Die Politiker der führenden Parteien äußerten sich dezidiert ablehnend. So empfahl z. B. der Parteivorsitz der Jungdemokraten dem hessischen Kirchenpräsidenten, doch gleich in Moskau zu bleiben. Der Pressedienst der Sozialdemokratie rückte Niemöllers Reise auf dieselbe Ebene wie das neutralistische Unternehmen des ehemaligen Reichskanzlers Joseph Wirth und nannte das Eine wie das Andere „absolut unerfreuliche Aktionen“. Das „Darmstädter Echo“ titelte: „Wirth und Niemöller spielen das Spiel der Russen“, und Karl Gerold, Chef der „Frankfurter Rundschau“, attackierte beide Männer unter der Überschrift „Wallfahrt gegen Europa“. Adenauer schließlich klagte, dass Niemöller seiner Regierung – wieder einmal – „in den Rücken falle“.<sup>1</sup> Zurückhaltender äußerten sich in der Regel evangelische Gremien und Presseorgane.<sup>2</sup> Aber der angesehene Tübinger Theologe und Vorsitzende der Westdeutschen Rektorenkonferenz, Helmut Thielicke, schrieb in einem Offenen Brief an Bischof Dibelius, den Ratsvorsitzenden der EKD, er müsse in seiner Eigenschaft als Theologe ebenso wie als Sprecher der westdeutschen Universitäten und Hochschulen entschieden protestieren: „Ich fühle mich nämlich verpflichtet, Verwahrung dagegen einzulegen, dass Kirchenpräsident Niemöller nach Moskau reist und dass jedenfalls kein Einspruch der verantwortlichen Kirchenorgane dagegen in der Öffentlichkeit laut geworden ist. Vermutlich wird man mir antworten, dass Niemöller selbst gesagt haben soll, dass die Einladung nicht an die Evangelische Kirche, sondern an ihn persönlich ergangen sei. Das ist dann nur die gleiche und unsachgemäße Argumentation,

<sup>1</sup> Die Zitate bei Jan Niemöller: *Erkundung gegen den Strom*. Stuttgart 1988, 34. Zu Wirth vgl. Ulrike Hörster, *Joseph Wirth, 1879–1956. Eine politische Biografie*. Paderborn 1998.

<sup>2</sup> Ein Beispiel dafür ist die Erklärung der Schleswig – holsteinischen Kirchenleitung: *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland (KJ)* 79. 1952, 6f.

die viele Niemöller – Affären der letzten Jahre belastet hat: Dass ein Mann in dieser Stellung überhaupt als Privatmann öffentlich handeln dürfe. Sie werden ebenso gut wissen wie ich, sehr verehrter Herr Bischof, wie unzählige evangelische Christen aufs äußerste darüber betrübt sind, dass die Leitung der EKD tatenlos oder jedenfalls ohne wirksame Gegenwehr ein Unglück nach dem anderen geschehen lässt [...] Ich brauche nicht hinzuzufügen, dass wir jede Möglichkeit begrüßen, die den Ost – West – Konflikt entschärft und unseren Gefangenen in Russland Hilfe bringt. Aber dass man einen Mann mit der Behandlung dieses heikelsten aller Probleme befasst, der in den letzten Jahren immer wieder verwirrt und verwirrend gehandelt hat und schon lange nicht mehr eine einst von uns so geachtete Linie verfolgt, das ist Schuld und Unglück zugleich.<sup>3</sup>

Bis in den Tonfall fasste dieses Schreiben die gängigen Einwände gegen Niemöller zusammen: Das war nicht mehr der Mann, der für die Freiheit der Kirche gegen Hitler und den Nationalsozialismus aufgetreten war! Jetzt trat er mit seinen Interviews und öffentlichen Stellungnahmen nahezu als Parteigänger Moskaus und der ostdeutschen Kommunisten auf. Und musste man aufgrund seiner Ämter – Niemöller war immerhin Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sowie Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKD – nicht davon ausgehen, innerhalb und erst recht außerhalb der evangelischen Kirche, dass dieser Mann folglich auch im Namen dieser Kirche sprach? Niemöller war allzu bekannt und als Prediger und Politiker auch zu einflussreich, als dass man über seine Äußerungen stillschweigend hätte hinweggehen können. Außerdem gehörte er in den Anfangsjahren der Bundesrepublik zu den entschiedensten Gegnern der westdeutschen Staatsgründung und insbesondere der Politik Konrad Adenauers.

## 1. Der Kalte Krieg

Verständlich wird diese Erregung nur auf dem Hintergrund des Kalten Krieges, der seinen Höhepunkt in den frühen fünfziger Jahren erreichte.<sup>4</sup> Die USA sahen sich ebenso bedroht wie die UdSSR. Der kommunistische Staatsstreich in Prag im Februar 1948 und der Beginn der Blockade Berlins Ende Juni

---

<sup>3</sup> KJ 1952, 7f. Dort findet sich auch die souveräne Antwort von Dibelius mit seiner Verteidigung von Niemöller. Allerdings waren Dibelius die Sorgen, die Thielicke hier äußerte, nicht fremd, wie seine Briefe an Wellhausen (10. 11. 1950, NL Heinemann) und später an Bischof Bell (Gerhard Besier, Zum Beginn des theologischen Gesprächs zwischen EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg. In: *Evangelische Theologie* 46. 1986, 73–90, bes. 85ff.) belegen.

<sup>4</sup> Aus der reichen Literatur zum Thema verweise ich besonders auf die folgenden Überblicke: Vladislav Zubok/ Constantine Pleshakov, *Inside the Kremlin's Cold War. From Stalin to Khrushshev*. Cambridge, Mass. 1996; François Furet, *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert*. München 1996; Stephen Ambrose/ Douglas G. Brinkley, *Rise to Globalism. American Policy since 1938*. New York<sup>8</sup> 1997; Wilfried Loth,

dieselben Jahres, die Zündung der ersten sowjetischen Atombombe am 29. August 1949, die Proklamation der Volksrepublik China, ebenfalls 1949, am 1. Oktober, schließlich der Beginn des Koreakrieges am 25. Juni 1950 belegten in den Augen der Amerikaner die Aggressivität der Sowjetunion und ihr Bemühen, die Welt schrittweise ihrer Herrschaft zu unterwerfen. Die Antwort darauf bildete die im Frühjahr 1950 fertig gestellte Stellungnahme Nr. 68 des Nationalen Sicherheitsrates der USA (National Security Council – NSC 68): Weil die UdSSR eine globale Bedrohung darstelle und jederzeit an verschiedenen Stellen außenpolitisch losschlagen könnte – oder auch innenpolitisch durch die von Moskau abhängigen kommunistischen Parteien –, müssten die Vereinigten Staaten ebenfalls weltweit militärisch sowie ideologisch gerüstet sein, um den Angreifern erfolgreich entgegentreten zu können. Eine Mischung aus Aggressivität und Angst mündete somit in ein enormes Rüstungsprogramm.

Dasselbe gilt für die Sowjetunion. Stalin misstraute allen kapitalistischen Mächten und insbesondere den USA mindestens ebenso sehr wie diese ihm. Die wirtschaftliche Überlegenheit der Amerikaner war ihm bekannt. Die zahlreichen Stützpunkte, welche Washington rings um die UdSSR zu errichten versuchte, mussten ihn ebenfalls beunruhigen. Zuversicht verliehen dem Diktator und seinem Führungskreis dagegen die Überzeugung, dass die kapitalistischen Staaten aufgrund der inneren Widersprüche dieses Systems früher oder später zusammenbrechen müssten. Strukturell dieselbe Überzeugung herrschte in den USA. Auch hier zweifelte man nicht daran, dass das eigene demokratisch-kapitalistische System allen anderen prinzipiell überlegen sei, erst recht natürlich dem kommunistischen. Sehr viel geschickter als die Amerikaner verstand es Moskau jedoch, die eigenen Rüstungsanstrenngungen zu verbergen und stattdessen für eine weltweite Friedensbewegung zu werben. Diese sollte, ganz auf der Linie der Volksfrontbewegung der dreißiger Jahre, ausdrücklich diejenigen ansprechen und mobilisieren, die keine Kommunisten waren oder sein wollten. Das Drängen auf Verhandlungen, Ächtung der Atomwaffen, allgemeine Abrüstung und eben Frieden war es, was die 1949 gegründete Weltfriedensbewegung auf ihre Fahnen schrieb. Und dieses Gedankengut fiel vor allem in Europa auf fruchtbaren Boden.

Es fällt schwer, die Situation auf diesem Kontinent in wenigen Sätzen zu charakterisieren. Überall sehnte man sich nach Frieden. Viele strebten nach einem Zusammenschluss über die nationalen Grenzen hinweg zu einem vereinten Europa. Aber sehr bald schon zeigte sich, dass die antagonistisch einander gegenüberstehenden Hegemonialmächte eine derartige Übereinkunft nur zu ihren jeweils eigenen Bedingungen akzeptierten. Folglich verließ bald eine Trennungslinie quer durch Europa. Der eine Teil musste sich an Moskau orientieren, der andere an Washington.

Die Europäer im Westen wie im Osten wussten sich gegenüber ihren Hegemonialmächten vielfach überlegen. Doch gleichzeitig fürchteten die Menschen und Regierungen im Westen das Vordringen der Sowjetunion, dem sie sich nahezu wehrlos ausgeliefert fühlten. Die USA zögerten, militärische Garantieerklärungen abzugeben. Sie verlangten zunächst beträchtliche eigene Leistungen der Europäer. Diese wollten, allen voran Großbritannien und mehr noch Frankreich, jedoch unbedingt ihre Eigenständigkeit gegenüber den USA bewahren. Aber gleichzeitig waren sie ökonomisch, militärisch und politisch viel zu schwach, um eine wirklich selbständige Rolle zwischen den sich herausbildenden Blöcken im Osten und Westen zu spielen. So entstand im April 1949 die NATO, in der sich unter amerikanischer Führung zwölf Staaten zu einem Verteidigungsbündnis zusammenschlossen – Kanada, Großbritannien, Frankreich und die Benelux-Länder, Italien, Portugal, Dänemark, Norwegen sowie Island.<sup>5</sup> Bei der Unterzeichnung der Verträge in Washington spielte eine Militärkapelle Gershwin's „I've Got Plenty of Nothin'“, gefolgt allerdings von „It Ain't Necessarily So!“ Die danach wieder auseinanderdriftenden Aktivitäten der Westeuropäer bündelte dann das Erschrecken über den Koreakrieg. Man sah sich unmittelbar bedroht, darüber hinaus fürchteten London und Paris das Übergreifen des Krieges auf ihre Kolonien in Asien. Dem dringenden Ruf nach einem verstärkten Engagement in Europa stimmte Washington im September 1950 unter der Bedingung der Wiederbewaffnung Westdeutschlands zu.<sup>6</sup> Die USA konkretisierten hiermit die Überlegungen von NSC 68: Ohne westdeutsche Truppen könnte man der globalen Bedrohung durch die Sowjetunion nicht begegnen. Obwohl britische und auch französische Militärs dieser Logik wenig entgegenzusetzen vermochten, reagierten die Politiker schroff ablehnend. Die Briten lenkten dann vorsichtig ein, die Franzosen beharrten jedoch beim Nein. Einen Ausweg aus diesem Dilemma schien der schließlich Ende Mai 1952 unterzeichnete Vertrag über die Europäische Verteidigungsgemeinschaft (EVG) zu bieten.<sup>7</sup> Er sah die Integration begrenzter westdeutscher Truppenteile in einem von Frankreich geführten militärischen Verband vor. Die entschiedene französische Ablehnung selbst dieser eingegrenzten Wiederbewaffnung der Bundesrepublik dauerte jedoch an. Geradezu fieberhaft versuchte Paris deshalb seit dem Herbst 1950, eine Verständigung mit Moskau zu erreichen, wodurch die Bewaffnung Westdeutschlands überflüssig würde. Diese Bemühungen scheiterten an der Unnachgiebigkeit der Sowjetunion.

<sup>5</sup> Christian Greiner, Die alliierten militärstrategischen Planungen zur Verteidigung Westeuropas 1947–1950. In: *Anfänge westdeutscher Sicherheitspolitik 1945–1956*. Bd. 1, München 1982, 119–323, bes. 148–162. Das Zitat 161.

<sup>6</sup> Norbert Wiggershaus, Die Entscheidung für einen westdeutschen Verteidigungsbeitrag 1950. In: *Ebd.*, 325–402.

<sup>7</sup> Ausführlich dazu Klaus A. Maier, Die internationalen Auseinandersetzungen um die Westintegration der Bundesrepublik Deutschland und um ihre Bewaffnung im Rahmen der Europäischen Verteidigungsgemeinschaft. In: *Ebd.*, Bd. 2, München 1990, 1–234; Ulrich Lappenküper, *Die deutsch-französischen Beziehungen 1949–1963*. Bd. 1, 1949–1958. München 2001, bes. 489–829.

Sie band die Staaten in ihrem Herrschaftsbereich sogleich sehr viel strenger und enger in ihr System ein. Abgesehen von Jugoslawien, wo es Tito gelang, einen von Moskau unabhängigen Kurs zu steuern, wurden überall ideologisch, politisch und ökonomisch gleichgeschaltete Volksdemokratien errichtet. Stalin treu ergebene Personen leiteten und kontrollierten durch die Partei, das Militär, die Polizei sowie die Staatssicherheit die Gesellschaft. Der 1949 gegründete Rat für Gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW, auch COMECON) sollte die Planwirtschaften der Staaten koordinieren. Im September 1950 trat ihm auch die DDR bei.

Deutschland stand in mehrfacher Hinsicht im Zentrum des Kalten Krieges. Gleichzeitig verfügten die geschlagenen und nach der bedingungslosen Kapitulation von den vier Siegermächten besetzten und verwalteten Deutschen über die geringsten Möglichkeiten, ihr eigenes Schicksal zu gestalten. Das heißt nicht, dass Ulbricht im Osten und Adenauer im Westen über keinen politischen Spielraum verfügt hätten. Nicht einmal die Sowjetunion unter Stalin war derart monolithisch. Adenauer verfügte über mehr Möglichkeiten, auch weil er sich mit drei Mächten auseinander setzen musste, die in ihren Zielsetzungen, wie wir sahen, keineswegs übereinstimmten. Beide deutsche Politiker konnten jedoch in diesen Jahren keinen Schritt tun, der nicht mit der politisch-ideologischen Linie der jeweiligen Hegemonialmacht übereinstimmte.

Konrad Adenauer war bereits vor 1945 zu der Überzeugung gekommen, dass es sich bei der Teilung Deutschlands und Europas zunächst einmal um ein unabänderliches Faktum handelte. Diese Bipolarität von Ost und West bildete die Basis seines politischen Denkens und Handelns.<sup>8</sup> Den Kommunismus, die Sowjetunion und Stalin beurteilte er ebenso negativ wie Hitler und den Nationalsozialismus. Deshalb musste die Bundesrepublik sich an die USA binden, weil nur diese Macht Schutz vor der Bedrohung aus dem Osten zu bieten vermochte. Insofern war Adenauer in der Tat „für die westlichen Siegermächte der ideale Partner. Er war bereit, Lehren aus der Vergangenheit zu ziehen und klug genug, sich den politischen Realitäten anzupassen. Er sah keine Alternative zur Westbindung und wollte als überzeugter Westeuropäer auch keine suchen.“<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Aus der Fülle der Literatur hebe ich hervor: Arnulf Baring, *Außenpolitik in Adenauers Kanzlerdemokratie*. 2 Bde. München 1971; Hans-Peter Schwarz, *Adenauer*. Bd. 1: Der Aufstieg. 1876–1952. Stuttgart 1986; Anselm Doering-Manteuffel, *Die Bundesrepublik Deutschland in der Ära Adenauer*. Darmstadt 1988; Ludolf Herbst, *Stil und Handlungsspielräume westdeutscher Integrationspolitik*. In: H. Herbst u.a. (Hg.), *Vom Marshallplan zur EWG. Die Eingliederung der Bundesrepublik Deutschland in die westliche Welt*. München 1990, 3–18; Hans-Erich Volkmann, *Die innenpolitische Dimension adenauerscher Sicherheitspolitik in der EVG-Phase*. In: *Anfänge westdeutscher Sicherheitspolitik 1945–1956*. Bd. 2, München 1990, 235–604; Hermann-Josef Rupieper, *Der besetzte Verbündete. Die amerikanische Deutschlandpolitik 1949–1955*. Opladen 1991; Christoph H. Werth, *Konrad Adenauer – Strategie und Weltsicht*. Frankfurt a.M. 1991.

<sup>9</sup> Walter Vogel, *Vertane Chancen? Die Deutschlandfrage in den Konzeptionen der Besiegten in Westdeutschland 1945–1955. Teil 2*. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 41. 1990, 396–417. Zitat 408.

Das bedeutete jedoch nicht, dass Adenauer für die Bundesrepublik lediglich die Rolle eines Satelliten Amerikas erstrebte. Er wollte die Souveränität und die volle Gleichberechtigung Deutschlands im Rahmen eines westeuropäischen Zusammenschlusses. Um dahin zu kommen, müsse Deutschland jedoch grundsätzlich auf die Versuchung verzichten, eine eigene Politik zwischen Ost und West zu betreiben. Und es durfte keine Neutralisierung Deutschlands geben, weil diese das Land notwendig zum Spielball der überlegenen Mächte im Osten und Westen machen würde. Dass die USA und Großbritannien das im Grunde genau so sahen, befriedigte Adenauer. Dass Frankreich zwischen dieser Einsicht und der Neigung schwankte, Deutschland – im Einvernehmen mit der Sowjetunion – auf der Grundlage der Potsdamer Beschlüsse oder im Rahmen eines europäischen Sicherheitssystems mit der Neutralisierung zu beherrschen<sup>10</sup>, beunruhigte ihn zutiefst. „Ich habe auch meinen Alptraum“, bemerkte Adenauer einmal, anspielend auf eine Äußerung Bismarcks: „Er heißt Potsdam.“ Und weiter: „Die Außenpolitik der Bundesrepublik“ – also die von ihm bestimmte – „war von jeher darauf gerichtet, aus dieser Gefahrenzone herauszukommen.“ Gleichzeitig verglich er die Möglichkeiten der Siegermächte, sich ohne Rücksicht auf die Interessen Deutschlands und vollends gegen diese zu verständigen, mit zwei Mühlsteinen, die das Land zermahlen würden.<sup>11</sup>

Zur Abwendung vom deutschen Sonderweg gehörte für Adenauer neben der grundlegenden Bindung an die USA das Mühen um ein neues Verhältnis zu Frankreich. Die alte deutsch-französische „Erbfeindschaft“ hatte in der Vergangenheit wesentlich zur „Einkreisung“ Deutschlands beigetragen. Also musste man alles daransetzen, urteilte Adenauer, die Gefahr dieser politischen Zange zu eliminieren. Frankreich sollte nicht länger in Russland seinen natürlichen Verbündeten finden, sondern in Deutschland. Im Bündnis mit den USA und einem vereinten Europa, gegründet auf der Kooperation mit Frankreich, würde die Bundesrepublik schließlich stark genug sein, um auch die Wiedervereinigung Deutschlands zu erreichen.

Die westlichen Alliierten zeigten sich zunächst jedoch keineswegs geneigt, dem Bundeskanzler entgegenzukommen. Adenauers Hoffnung, die durch den Koreakrieg im westlichen Lager intensivierte Diskussion über einen westdeutschen Truppenbeitrag für die Beförderung der Souveränität der Bundesrepublik nutzen zu können, wurde voll und ganz enttäuscht. Die Westmächte sahen zwar die beträchtlichen Schwierigkeiten, in die Adenauer durch die Vorstöße aus dem Osten geriet – dazu sogleich mehr –, aber sie hielten auch in den folgenden Wochen und Monaten unvermindert an ihrer Politik der strengen Einengung der Bundesrepublik fest. Die Anfang März 1951 von ihnen einseitig verfügte Revision des Besetzungsstatuts blieb weit hinter dem zurück, was selbst skeptische westdeutsche Politiker erwartet hatten. Ein neuer Vorstoß Adenauers endete mit einer schweren Niederlage

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu U. Lappenküper, *Deutsch-französische Beziehungen*, Bd. 1, 2001, 140–178.

<sup>11</sup> Zit. bei H.-P. Schwarz, *Adenauer*, Bd. 1, 1986, 833.

für den Kanzler.<sup>12</sup> Auch bei dem am 22. November 1951 in Paris paraphierten „Generalvertrag“, der an die Stelle des Besetzungsstatuts trat, kamen die Westmächte Adenauer kaum entgegen. Der Vertrag konzidierte der Bundesrepublik weder die volle Souveränität noch eine klare Sicherheitsgarantie und auch nicht die Gleichberechtigung westdeutscher Truppen. Am 26. Mai 1952 wurde der Generalvertrag als „Deutschlandvertrag“ unterzeichnet, einen Tag später der EVG-Vertrag, der schließlich 1954 von Frankreich abgelehnt wurde. Zu diesem Zeitpunkt war die Bundesrepublik jedoch bereits fest im Westen verankert. Aber die Monate und Jahre bis zum Mai 1952 gehörten für Adenauer und seine Politik zu den schwierigsten seiner Kanzlerschaft. Zu Recht hat sein Biograf über die Zeit von 1950 bis 1952 die Überschrift gesetzt: „Im Dauertief“.<sup>13</sup>

In dem Maß, in dem die Westmächte und insbesondere die USA die Wiederbewaffnung und Integration der Bundesrepublik in ihr Lager vorantrieben, rückte die Sowjetunion die Wiedervereinigung Deutschlands in den Mittelpunkt ihrer Politik. Vertrat Konrad Adenauer aus Notwendigkeit und Überzeugung am entschiedensten die Linie des Westens, spielte Walter Ulbricht die analoge Rolle im Osten. Als bedingungsloser Gefolgsmann Moskaus besaß er in der DDR von Anfang an die führende Position.<sup>14</sup> Sein Lebensziel war der Aufbau des Sozialismus sowjetischer Prägung in Deutschland. Zusammen mit der SED übernahm Ulbricht nun nach den Weisungen Stalins die deutschlandpolitische Initiative. Sie fand in der Bundesrepublik ein breites, weit über die kommunistische Klientel hinausreichendes Interesse.<sup>15</sup> Gleichzeitig sank dort die Zustimmung zu Adenauers Politik. Im Frühjahr 1950 zeigten sich lediglich 28% der Bevölkerung mit dem Vorgehen des Bundeskanzlers einverstanden, vom Sommer 1950 bis zum Herbst pendelten die Zahlen zwischen 23% und 24%.<sup>16</sup> Am 20. April 1951 informierte Staatssekretär Otto Lenz den Bundeskanzler, „dass die Quote auf 20% abgesunken“ sei.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Der französische Hohe Kommissar François-Poncet empfand Adenauers Vorstellungen „unglaublich vereinfachend und naiv“. Zit. bei U. Lappenküper, *Deutsch-französische Beziehungen*, Bd. 1, 2001, 125.

<sup>13</sup> H.-P. Schwarz, *Adenauer*, Bd. 1, 1986, 776–796.

<sup>14</sup> Mario Frank, *Walter Ulbricht. Eine deutsche Biografie*. Berlin 2001. Vgl. auch Carola Stern, *Ulbricht. Eine politische Biografie*. Köln 1964.

<sup>15</sup> Besonders instruktiv erscheinen mir dazu die folgenden Untersuchungen: Michael Lemke, *Eine deutsche Chance? Die innerdeutsche Diskussion um den Grotewohl-Brief vom November 1950 auf der Entscheidungsebene*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 43. 1996, 25–40; Heike Amos, *Die Westpolitik der SED 1948/49–1961*. Berlin 1999; Gerhard Wettig, *Bereitschaft zur Einheit in Freiheit? Die sowjetische Deutschland-Politik 1945–1955*. München 1999; Torsten Ripper, *Die Stalin-Note vom 10. März 1952. Die Entwicklung der wissenschaftlichen Debatte*. In: *Zeitgeschichte* 26. 1999, 372–396; Wladimir K. Wolkow, *Die deutsche Frage aus Stalins Sicht (1947–1952)*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 47. 2000, 20–49; Michael Lemke, *Einheit oder Sozialismus? Die Deutschlandpolitik der SED 1949–1961*. Köln 2001; Jürgen Zarusky (Hg.), *Die Stalin-Note vom 10. März 1952. Neue Quellen und Analysen*. München 2002.

<sup>16</sup> H.-P. Schwarz, *Adenauer*. Bd. 1, 1986, 776.

<sup>17</sup> Klaus Gotto u. a. (Hg.), *Im Zentrum der Macht. Das Tagebuch von Staatssekretär Lenz, 1951–1953*. Düsseldorf 1989, 62. 73.

Die Sowjetunion und ihre Vasallen proklamierten den Willen zum Frieden und zur Wiederherstellung der deutschen Einheit gegen den Imperialismus der USA und ihre Kreaturen in der Bundesrepublik. Zur Zusammenfassung aller friedliebenden Kräfte erfolgte auf Weisung Stalins am 4. Oktober die Gründung der "Nationalen Front". Sie sollte im Westen unter der Anleitung der KPD arbeiten, in der DDR verstand sie selbstverständlich der SED. Bei ihr überwog die Überzeugung, dass es in Kürze gelingen werde, Deutschland im Sinn der kommunistischen Ideologie zu vereinen und umzugestalten. Denn die Zeit, hieß es, arbeite für den Sozialismus, wohingegen der Kapitalismus zugrunde gehen müsse. Wie sehr diese Ideologie realitätsblind machen konnte, belegt ein Bericht über das Treffen einer ostdeutschen Delegation mit Stalin am 4. Mai 1950.<sup>18</sup> Als das Gespräch auf die „Nationale Front“ kam und Ministerpräsident Grotewohl vorsichtig Schwierigkeiten bei der Durchsetzung dieses Programms im Westen andeutete, korrigierte ihn Stalin. Eine breit angelegte Friedenskampagne werde ganz sicher Erfolg haben. „Warum?“, fuhr Stalin fort. „Weil alle Handlungen der Amerikaner genau in diese Richtung gehen: langfristige Besatzung, Vereitelung eines Friedensvertrags, Demontage, Massenarbeitslosigkeit, keine Gewährleistung der Mittel zum Leben für die Arbeiter und ihre Familien. Die Amerikaner und die Briten selbst bringen – ohne es zu wollen – dem deutschen Volk den Widerstand bei.“ Das geschehe natürlich nicht von heute auf morgen. Aber man müsse doch auch „das sehen, was mit bloßem Auge nicht zu sehen ist. Im Volk existiert und verstärkt sich der Hass auf die Imperialisten, die in Westdeutschland zurzeit mehr als Okkupanten denn als Imperialisten betrachtet werden. Deshalb sind die Perspektiven in Westdeutschland besser, als im Bericht Grotewohls zum Ausdruck gekommen ist.“ Gegen diese Darlegung gab es keinen Widerspruch.

Erheblichen Anlass zum Optimismus bot der SED dann die weitreichende Ablehnung der Widerbewaffnung in der Bundesrepublik.<sup>19</sup> Dieses Thema bildete nun schnell den Dreh- und Angelpunkt der östlichen Propaganda. Weiteren Auftrieb erhielten diese Politiker durch den Rücktritt Gustav Heinemanns als Innenminister.<sup>20</sup> Sicherlich überschätzten sie die Auswirkungen dieses Schrittes. Aber das ließ sich zunächst, also im Oktober 1950, noch keineswegs abschätzen. In derselben Zeit, nämlich am 20./21. Oktober, protestierten die Staaten des Ostblocks bei einem Treffen der Außenminister in Prag gegen die Widerbewaffnung Westdeutschlands und initiierten eine umfassende politische Offensive: Am 30. November wandte sich Grotewohl an Adenauer und schlug ihm die Bildung eines paritätisch mit Vertretern aus beiden Staaten besetzten Gesamtdeutschen Rates vor. Die Wirkung dieses wiederum von der Sowjetunion beschlossenen Vorstoßes war diesseits und jenseits der Zonengrenze enorm. Adenauer musste antworten. Um jedoch die DDR in keiner Weise anzuerkennen, lehnte er den Vorschlag

<sup>18</sup> Zit. bei W. K. Wolkow, Deutsche Frage, 2000, 41.

<sup>19</sup> Vgl. dazu die in Anm. 8 genannte Literatur.

<sup>20</sup> Über die Titel in Anm. 8 hinaus noch Diether Koch, *Heinemann und die Deutschlandfrage*. München 1972; Josef Müller, *Die Gesamtdeutsche Volkspartei*. Düsseldorf 1990.

der SED am 15. Januar 1951 in einer Regierungserklärung ab. Diese verringerte jedoch nicht den massiven Druck, dem Adenauer sich nun bis in die Reihen führender Vertreter der CDU ausgesetzt sah. Denn die SED konnte mit der Ende Januar von der Volkskammer dem Bundestag sowie der Bundesregierung übermittelten und zugleich breitenwirksam in die Öffentlichkeit getragenen zugkräftigen Appell „Deutsche an einen Tisch!\“, einen weiteren Erfolg verbuchen. Rund 60% der westdeutschen Bevölkerung stimmte dieser Devise sowie der Forderung von Verhandlungen zwischen beiden deutschen Regierungen zu.<sup>21</sup> Neben angesehenen Politikern wie Jakob Kaiser, Theodor Heuß oder Hermann Ehlers, die für eine sorgfältige Prüfung des Vorschlags eintraten, bemühten sich insbesondere Repräsentanten der evangelischen Kirche, Voraussetzungen für die Durchführung deutsch-deutscher Gespräche zu schaffen. Bischof Dibelius bot sich Bonn als Vermittler an. Neben Heinemann gehörte auch Propst Heinrich Grüber, der Bevollmächtigte der EKD bei der Regierung der DDR, zu einem Kreis, der dafür eintrat, dass die evangelische Kirche dem ostdeutschen Gesprächsangebot offiziell zustimmte. Der Berliner Generalsuperintendent Friedrich Wilhelm Krummacher schließlich, der über gute Beziehungen zur sowjetischen Kontrollkommission verfügte, erklärte sich ebenfalls bereit, „für ein Zusammentreffen Grotewohl – Adenauer die Brücke zu bilden“.<sup>22</sup>

Um ihrer Aktion einen möglichst breiten Rückhalt in der Bevölkerung zu verschaffen, organisierte die SED eine Volksbefragung in beiden deutschen Staaten. Von der Bundesregierung wurde sie am 24. April verboten. Zu diesem Zeitpunkt hatten von 6.267 312 Personen 5.917 683 die Frage bejaht: „Sind Sie gegen die Remilitarisierung Deutschlands und für einen Friedensvertrag mit Deutschland im Jahre 1951?“<sup>23</sup> Das Ergebnis spiegelte sicherlich die Stimmung eines großen Teils der Bevölkerung. Zugleich zeigte sich jedoch, dass es der SED nicht gelang, in Westdeutschland einen politisch relevanten Ansprechpartner zu finden. Die zahlreichen pazifistisch, neutralistisch oder nationalistisch gesinnten Kreise und Gruppen, die gegen den Kurs der Regierung protestierten, ließen sich nicht bündeln und bildeten somit keine politisch relevante Größe.<sup>24</sup> Der Versuch, die SPD zu spalten – nach der Devise „Basis gegen Spitze“ – scheiterte kläglich. Nachdrücklich lehnte Kurt Schumacher ein Eingehen auf die Offerte der SED ab und hatte dabei die Partei im Wesentlichen hinter sich. Der Sozialdemokrat charakterisierte Niemöller in diesem Zusammenhang als „einen Anti-Kommunisten, dessen Überzeugungen echt seien, deren praktische Anwendbarkeit jedoch so falsch seien [!], dass er niemals eine haltbare politische Meinung vertreten“ könne.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> H.-J. Rupieper, *Besetzter Verbündeter*, 1991, 220f.

<sup>22</sup> Zit. bei M. Lemke, *Einheit oder Sozialismus?* 2001, 137f. Hier wie auch sonst ist fälschlich vom „Greifswalder Generalsuperintendenten Karl Krummacher“ die Rede!

<sup>23</sup> Ebd., 144f.

<sup>24</sup> Ausführlich dazu Alexander Gallus, *Die Neutralisten. Verfechter eines vereinten Deutschland zwischen Ost und West, 1945–1990*. Düsseldorf 2001.

<sup>25</sup> H.-J. Rupieper, *Besetzter Verbündeter*, 1991, 222.

Die nächste große Unternehmung bereitete Moskau seit dem Frühjahr 1951 sorgfältig vor. Geplant wurde, dass im Herbst des Jahres beide deutschen Staaten oder, wenn die Bundesrepublik sich verweigerte, die DDR allein einen Friedensappell an die vier Siegermächte richten sollten. Die Sowjetunion wollte diesen Vorstoß dann zustimmend aufnehmen und den Westmächten den Entwurf eines Friedensvertrages mit Deutschland unterbreiten. Genau so geschah es. Am 12. September 1951 übermittelte die Volkskammer dem Bundestag den Vorschlag, gesamtdeutsche Wahlen durchzuführen und den Entwurf eines Friedensvertrags vorzubereiten. Da Adenauer nach wie vor innenpolitisch einen schweren Stand hatte, sah er sich genötigt, auf das Angebot einzugehen. Am 27. September erfuhr daher die Öffentlichkeit, dass auch die Bundesrepublik freie Wahlen wünsche, die allerdings unter internationaler Kontrolle durchgeführt werden müssten. Dass diese Stellungnahmen in der DDR ebenso wie in der Bundesrepublik von einer enormen Propaganda begleitet wurden, liegt auf der Hand. Im Osten begriff man die Einwilligung der Bundesrepublik als einen weiteren großen Erfolg.

Der beträchtliche Widerhall dieser Propaganda auch im Westen ließ allerdings verschiedene Probleme kaum ins Bewusstsein treten. So akzeptierte die SED zwar das in der Weimarer Republik praktizierte Wahlverfahren, wollte jedoch auch die von ihr abhängigen Massenorganisationen als Parteien akzeptiert sehen. Und eine Kontrolle der Wahlen durch die UNO lehnte sie ab. Einer Untersuchungskommission der Weltorganisation verweigerte die DDR am 9. Januar 1952 die Einreise. Aber das tat den großen Hoffnungen in breiten Kreisen der Bevölkerung nur wenig Abbruch. Vor allem in der evangelischen Kirche fiel die gesamtdeutsche Argumentation der SED auf fruchtbaren Boden. Wie ein Paukenschlag wirkte dann die sorgfältig vorbereitete sowjetische Friedensnote vom 10. März 1952.<sup>26</sup> Obwohl dieser Text an die drei Westmächte gerichtet war, führte er in der Bundesrepublik zu enormen öffentlichen Auseinandersetzungen und verstärkte vollends die Turbulenzen, mit denen Adenauer zu kämpfen hatte. Im Vorfeld dieser Ereignisse also reiste Niemöller nach Moskau.

## 2. Die Einladung nach Moskau

Unter den vielerlei Denkspielen, die amerikanische Politiker und Militärs über mögliche Rückwirkungen des Koreakrieges auf Westeuropa und vor allem Westdeutschland anstellten, begegnet auch das Modell eines von der westdeutschen Bevölkerung begrüßten „friedlichen Einmarsches“ der DDR „mit preußischen Militärmärschen, schwarz-weiß-roten Fahnen und der Proklamierung Pastor Niemöllers zum Präsidenten des so wiedervereinigten Reiches“.<sup>27</sup> Es sei dahingestellt, wie ernst diese Spekulation gemeint war. Aber für viele Menschen in Amerika lag durchaus auf der Hand, warum Niemöller nach Moskau reiste. Wir haben gesehen, dass keineswegs kleine

<sup>26</sup> Vgl. dazu die in Anm. 15 genannte Literatur.

<sup>27</sup> Zit. bei N. Wiggershaus, Entscheidung, 1982, 342f.

Kreise in der Bundesrepublik genauso urteilten.

In der Tat war der hessische Kirchenpräsident einer der lautesten und entschiedensten Gegner der Teilung Deutschlands und insbesondere der Gründung zweier deutscher Staaten. Weil dieser Prozess vor allem von den USA vorangetrieben wurde, richteten sich der Zorn und die Empörung Niemöllers in erster Linie gegen diese Hegemonialmacht und dann vor allem gegen Adenauer, der diese Politik offenkundig aus voller Überzeugung betrieb.

So konnte die amerikanische Journalistin Marguerite Higgins den Lesern des New York Herald Tribune am 14. Dezember mitteilen, Niemöller habe ihr gegenüber erklärt, dass die von der Potsdamer Konferenz beschlossene deutsche Zentralregierung endlich eingesetzt werden müsse. Wären die Westmächte dazu nicht bereit, sollte Deutschland der UNO unterstellt werden. Andernfalls wären „beide, Deutschland und Europa, erledigt“. Über die Bundesrepublik hieß es sodann: „Ich kann Sie versichern, dass der abgetrennte westdeutsche Staat kein Wesen ist, das viele Jahrzehnte bestehen wird“. Und über Adenauers Kabinett urteilte Niemöller: „Die derzeitige westdeutsche Regierung ward empfangen im Vatikan und geboren in Washington. Die Fordauer des westdeutschen Staates bedeutet den Tod des kontinentalen Protestantismus.“<sup>28</sup> In dem am 15. Dezember in der Wiesbadener „Neuen Zeitung“ veröffentlichten Interview hieß es zwar, Niemöller habe nicht gesagt, die Deutschen würden lieber vereint unter dem Kommunismus leben, als die Teilung ihres Landes zu akzeptieren. Aber die anderen Aussagen wurden im Wesentlichen bestätigt.

Dieselbe Einstellung brachte Niemöllers Brief an Heinemann am 22. Dezember zum Ausdruck.<sup>29</sup> Heinemann, Innenminister in der „derzeitigen westdeutschen Regierung“, hatte um eine Erklärung gebeten. Niemöller antwortete, es sei doch sonnenklar, dass der deutsche Protestantismus aufgrund des Ausgangs des Zweiten Weltkriegs enorme Verluste erlitten hätte. Warum dürfe man das nicht aussprechen? Angesichts der Fakten sei es dringend geboten, alles zu tun, um am Zusammenhalt Deutschlands und der Verbindung mit den Menschen und Christen im Osten festzuhalten. Keine wie auch immer gearteten Vorteile, die der Westen biete, dürften „zur Anerkennung des Status quo verführen“. Die moralische und konfessionelle Verpflichtung, für die Einheit Deutschlands einzutreten, verband Niemöller dann mit der weit verbreiteten Überzeugung, dass die Teilung der Nation den Weltfrieden bedrohe. Und diese Gefahr sah Niemöller durch die „Schaffung zweier deutscher Pseudostaaten“ beträchtlich vergrößert. Niemand, behauptete er weiter, mache sich noch ernsthafte Gedanken, wie die Aufspaltung Deutschlands rückgängig gemacht werden könnte. Deshalb appelliere er so laut und rücksichtslos an die Politiker, wieder zu den Beschlüssen der Potsdamer Konferenz zurückzukehren – das war die Forderung der UdSSR – oder aber Deutschland der Verwaltung durch die UNO zu unterstellen – wozu sämtliche vier Siegermächte erklärtermaßen nicht bereit waren. Niemöller

<sup>28</sup> KJ 1949, 240f.

<sup>29</sup> Ebd., 250 – 253.

nahm die Weigerung der Alliierten, auf diese Vorschläge einzugehen, nicht zur Kenntnis. Ihm ging es schlicht um das ersehnte Ziel, nämlich den Fall des Eisernen Vorhangs, wodurch „der Weg zu einer demokratischen und eigenen deutschen Entwicklung“ frei würde.

Zu den Politikern, die sorgfältig die Äußerungen Niemöllers sowie die Reaktionen der westdeutschen Presse registrierten und darüber regelmäßig und ausführlich an ihre Regierung berichteten, gehörte der französische Hohe Kommissar André François-Poncet. Ihn irritierte offenkundig wie viele andere die verwirrende Persönlichkeit des Charismatikers und schlüchten Christen, des nationalistischen Politikers und frommen Predigers Niemöller. Am 29. Dezember informierte François-Poncet seinen Außenminister über die Erregung, die in der westdeutschen Presse über Niemöllers jüngste Erklärungen herrschte.<sup>30</sup> Der Diplomat bescheinigte den Deutschen, mit ihrer Ablehnung der Darlegungen Niemöllers politische Reife an den Tag gelegt zu haben, da sie sich für die Freiheit und gegen eine Politik der Illusionen erklärt hätten. Doch man dürfe nicht übersehen, fuhr er fort, dass Niemöller in Deutschland nach wie vor ein beträchtliches Ansehen genieße.

Am 21. Dezember bat Adenauer Niemöller ebenso höflich wie kühl um den Wortlaut seiner umstrittenen Äußerungen „über die Entstehung der Bundesrepublik Deutschland und über das Verhältnis zu Sowjetrussland“.<sup>31</sup> Niemöller antwortete mit einer allgemeinen Erklärung. Adenauer beharrte auf der Zustellung des authentischen Textes seiner Ausführungen.<sup>32</sup> Dabei merkte der Kanzler an, dass jenes Interview bekanntlich nicht nur in Deutschland, sondern „auch im Ausland und bei den hohen Kommissaren etwas peinliches Aufsehen erregt hat“. Niemöller entgegnete, er habe nicht nur in jenem Interview, sondern auch früher schon die Formulierung „im Vatikan gezeugt – in Washington geboren“ gebraucht. Gleichzeitig wies er „Belehrungen“ durch Adenauer schroff zurück. Er, Niemöller, habe in der Zwischenzeit sowohl mit François-Poncet als auch mit McCloy ausführlich gesprochen, so dass er „über die Auffassung dieser beiden Herren völlig im Bilde“ sei. Niemöller konnte derart selbstbewusst reden, weil er über gute politische Verbindungen verfügte und im Übrigen wusste, dass seine Stimme im In- und Ausland weit trug.

Niemöller schwieg auch in den folgenden Wochen und Monaten nicht, sondern wiederholte in vollbesetzten Sälen und Kirchen seine Attacken gegen die Bundesrepublik mitsamt dem hier herrschenden politischen Katholizismus und proklamierte dagegen das unbedingte Beharren auf der Forderung der Wiederherstellung der Einheit Deutschlands. Die Verantwortung dafür

<sup>30</sup> Archives du Ministère des Affaires Etrangères (AMAE), Paris: *EU 1949 – 55, Allemagne*, Bd. 324.

<sup>31</sup> Adenauer. *Briefe 1949–1951*, bearbeitet von H.P.Mensing. Berlin 1985, 147. Die Antwort Niemöllers und Adenauers erneute Aufforderung am 4.1. 1950, ihm den „Wortlaut Ihrer gesamten Erklärung“ zuzustellen: ebd., 469f.

<sup>32</sup> Schreiben vom 18.1. 1950; Ebd., 161f. Dort, 478f., Anm. 2, auch Niemöllers Antwort vom 25.1. im Auszug.

wies er den Siegermächten und der UNO zu.<sup>33</sup> Dass Niemöller es wagte, auf einer Veranstaltung in Tübingen im Februar 1950 im Beisein des Innenministers die Bonner Regierung scharf anzugreifen und Heinemann lediglich vorsichtig widersprach, als der Kirchenpräsident empfahl, anstelle der katholischen CDU eine neue, betont soziale und protestantische Partei zu gründen, erstaunte den französischen Berichterstatter sehr.<sup>34</sup> Und immer wieder behauptete Niemöller, dass seine Auffassung auch diejenige breiter Kreise in der DDR sei.

Weniger Beachtung fanden in derselben Zeit jene Vorträge Niemöllers, in denen er die Christen im Westen und Osten aufforderte, ihr Vertrauen allein auf Gott zu setzen. So unterstrich er z. B. im April in der Berliner Marienkirche, also im Osten der Stadt: „Die Gemeinde Jesu Christi hat wahrhaftig keine Angst vor dem Osten zu haben, wir haben wahrhaftig keine Hoffnungen in den Westen zu setzen. Zu dem Evangelium von Jesus Christus kann der Westen nichts dazutun, und der Osten kann nichts davon nehmen [...] Wir haben die Botschaft auszurichten, dass es keine höheren Zwecke in dieser Welt gibt. Die höheren Zwecke einer westlichen Kultur sind keinen Menschen wert und die höheren Zwecke einer östlichen Programmatik sind keinen Menschen wert; denn der Mensch war ja so viel wert, dass Gott seinen eingeborenen Sohn gab.“<sup>35</sup> Sahen die einen in Niemöller nur diesen Prediger des Evangeliums, begriffen ihn andere lediglich als einen dem Osten unkritisch zugewandten Politiker. Die fortwährende Irritation, die er hier und dort auslöste, bestand eben darin, dass er für beide Sichtweisen unentwegt reichhaltige Argumente lieferte.

Am 11. Juni 1950 wetterte Niemöller in Düsseldorf gegen „die infame Lehre, wonach die Kirche zum Tode verurteilt sei, wenn sie sich eines Tages in einer bolschewistischen Welt vorfände“.<sup>36</sup> Immerhin lebe die Hälfte der evangelischen Kirche Deutschlands hinter dem Eisernen Vorhang! Auf den Glauben an Jesus Christus komme es an, fuhr Niemöller fort, nicht auf das Bauen auf die Parolen der Amerikaner. Ein Kommunist, hieß es weiter, sei keineswegs „ein Monster“ – und „vielleicht werden die Kommunisten und die Freudenmädchen das Himmelreich vor den Christen des Westens sehen“. Im August desselben Jahres teilte der hessische Kirchenpräsident einem Pfarrer mit, er verzichte „solange wir zwei verschiedene Regierungen haben (in Deutschland), auf die Ausübung meiner so genannten ‚staatsbürgerlichen Rechte‘ grundsätzlich, weil ich keine Verantwortung für das übernehme, was heutzutage geschieht.“<sup>37</sup>

In die zunächst noch keineswegs endgültig entschiedene Auseinandersetzung zwischen Adenauer und Heinemann – erst am 9. Oktober akzeptierte

<sup>33</sup> Ausführliche Berichte darüber, u.a. vom 27.2., 6.3. und 14.3. 1950, finden sich im AMAE, Paris: *EU, Allemagne*, 49 -55 , Bd. 324.

<sup>34</sup> Bericht vom 27. 2. 1950: ebd.

<sup>35</sup> KJ 1950, 162 – 165.

<sup>36</sup> AMAE, Paris: *EU/ Allemagne*, 49 – 55 , Bd. 324: Bericht vom 12. 6. 1950.

<sup>37</sup> Zit. bei Andreas Meier, *Hermann Ehlers. Leben in Kirche und Politik*. Bonn 1991, 512, Anm. 144.

der Kanzler den Rücktritt seines Innenministers – platzte dann am 4. Oktober Niemöllers Offener Brief an den Bundeskanzler im wahrsten Sinn des Wortes wie eine Bombe.<sup>38</sup> Niemöller warf dem Bundeskanzler in einem ausgesprochen rüden Ton vor, die „Remilitarisierung Westdeutschlands“ auf den verschiedensten Ebenen im Einvernehmen mit den Amerikanern und hinter dem Rücken des deutschen Volkes voranzutreiben. Hierbei handele Adenauer eindeutig weiterhin gegen den Willen der Mehrheit des deutschen Volkes, das weder dem Eisernen Vorhang noch der Gründung zweier deutscher Staaten und auch nicht der westdeutschen Verfassung zugestimmt habe. Diese sei im Übrigen „so geschickt gearbeitet, dass das deutsche Volk wieder in einen Krieg hineingestürzt werden kann, ohne dass es zuvor überhaupt gefragt wird“. Doch „evangelische Christen“ würden sich entschlossen und entschieden gegen die Militarisierung zur Wehr setzen. Deshalb forderten sie jetzt Neuwahlen. Denn der gegenwärtige Bundestag verübe „Volksbetrug“, wenn er über ein Problem entscheide, das 1949, bei den Wahlen, noch überhaupt nicht zur Diskussion stand, nämlich „dem Deutschen Bund die Vollmacht zu einer Kriegsrüstung oder Kriegsbeteiligung zu geben“. Falls die Westmächte deutsche Waffen und Soldaten verlangten, sollten sie es selbst befehlen „und sich nicht hinter einer deutschen Demokratie verstecken“.

Diese Polemik und die zumindest fragwürdigen Unterstellungen Niemöllers belegen einmal mehr, wie distanziert er der Bundesrepublik und ihrer Verfassung gegenüberstand. Im Übrigen hatte sich der hessische Kirchenpräsident bei der Abfassung dieses Schreibens mit keinem Mitglied des Rates der EKD oder einer anderen kirchenleitenden Persönlichkeit abgesprochen, wohl aber mit einigen Vertretern des Bruderrates der EKD. Denn am gleichen 4. Oktober 1950, an dem Niemöllers Offener Brief publiziert wurde, veröffentlichten Vertreter dieses Gremiums einen sachlich gleich lautenden Brief sowie eine „Handreichung an die Gemeinden zur Wiederaufrüstung“.<sup>39</sup> Auf die beträchtlichen kirchenpolitischen und politischen Auswirkungen dieses Vorgehens kann ich hier nicht weiter eingehen.<sup>40</sup>

Niemöller fuhr jedenfalls fort, die Bundesrepublik und Adenauer zu attackieren. Am 15. Oktober hielt er, neben Dibelius und Heinemann, auf der Landesmännertagung in Frankfurt am Main eine große Rede, in der sich wieder politische Aussagen mit religiösen verbanden.<sup>41</sup> Seinen Ausgangspunkt nahm der Kirchenpräsident bei der Sehnsucht aller Deutscher in Ost und West nach wirklicher Freiheit. Diese sei jedoch nur zu gewinnen, wenn man sich unter Gottes Gericht beuge, anstatt in Angst- oder Trotzreaktionen

<sup>38</sup> KJ 1950, 174f.

<sup>39</sup> Ebd., 176 und 169 – 174. Auf die theologisch und politisch höchst fragwürdige Argumentation dieser Texte sei nur hingewiesen. Dasselbe gilt für die Flugschrift „*An die Gewehre? Nein!*“, in der Niemöllers Schreiben, die oben genannten Texte, aber auch eine besonnene Stellungnahme des Bruderrates der EKD vom 29. 9. 1950 (ebd., 167f.) veröffentlicht wurden.

<sup>40</sup> Vgl. dazu auch Karl Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, hg. von Diether Koch. Zürich 1984, 203–214; KJ 1950, 210–213.

<sup>41</sup> KJ 1950, 186–190.

auszuweichen. Eben das geschah jedoch nach seiner Überzeugung gegenwärtig in Westdeutschland mit der hier in Gang gesetzten Wiederbewaffnung, die zur Aufrüstung im Osten und somit zur Vertiefung der Spaltung Deutschlands führen müsse. Niemöller hob dann nachdrücklich die beträchtlichen politischen Unterschiede hervor, die zwischen der Bundesrepublik und der DDR existierten. Aber gerade deshalb dürfte der Westen die Menschen im Osten nicht allein lassen. Was, fragte Niemöller, könne man denn tun? Wesentlich bleibe die Beugung unter das Gericht Gottes, antwortete Niemöller, denn allein dadurch könnten Menschen die echte christliche Freiheit gewinnen, die über alle Grenzen hinweg verbinde, gerade auch die Menschen in beiden deutschen Staaten. In einer eigentümlichen Mischung aus geistlicher und politischer Zielsetzung verkündete Niemöller dann, gerade die evangelische Kirche habe „noch einen Auftrag für unser Volk“. Denn sie sei „nach Gottes Führung die letzte und einzige Größe, die noch für die Freiheit des ganzen Volkes ihre Stimme erheben kann“. Im gleichen Atemzug bestritt Niemöller sowohl Adenauer als auch Grotewohlo „die Vollmacht“, für das ganze deutsche Volk zu sprechen und zu handeln. Der Kirchenpräsident beschloss seine Rede mit dem Gebetsruf: „Herr, mach uns frei!“ Das ließ sich kaum anders als die Aufforderung verstehen, sich sowohl religiös als auch politisch gegen die beiden existierenden Staaten für die Einheit Deutschlands zu engagieren. Adenauers Urteil über Niemöller dürfte deshalb nachvollziehbar sein: „Er ist ein Feind dieses Staates.“<sup>42</sup>

Die Grundgedanken dieses Vortrags wiederholte Niemöller am 16. November in seiner alten Gemeinde in Berlin – Dahlem. Dabei betonte er, dass die 20 Millionen Deutsche in der DDR niemanden hätten, der sich um sie kümmere, schon gar nicht die Briten oder Amerikaner.<sup>43</sup> Die Westdeutschen müssten sich deshalb jetzt als die barmherzigen Samariter erweisen. François-Poncet schrieb darüber nach Paris: Dass Niemöller ausgerechnet in West-Berlin die Amerikaner angreife, zeige einmal mehr, wie sehr es ihm an politischem Verständnis fehle!<sup>44</sup> Überhaupt „träume“ er von einem „unmöglichen Neutralismus“, wodurch Deutschland sich „durch irgendein Wunder aus dem Spannungsfeld zwischen Ost und West heraushalten“ könnte. Aber auch in diesem Bericht unterstrich der französische Diplomat zuletzt, dass Niemöller nichtsdestoweniger eine wichtige und einflussreiche Gestalt im deutschen Protestantismus bleibe.

Am Ende des Jahres 1950 veröffentlichte das Gemeindeblatt „Bekennende Kirche auf dem Weg“ eine Würdigung Niemöllers, die weniger Aufschluss über die Fakten als über die Hochschätzung bietet, die er im Kreis seiner Anhänger genoss.<sup>45</sup> Niemöller habe, hieß es da, seinen Offenen Brief an Adenauer erst geschrieben, als „die Möglichkeiten persönlicher Fühlungsnahme erschöpft und eine Aussprache völlig ergebnislos verlaufen war“. Das

<sup>42</sup> H.-P. Schwarz, *Adenauer*, I, 1986, 772.

<sup>43</sup> Vervielfältiger Text des Vortrags, u.a. vorhanden im Archiv der Eglise Réformée, Paris, Nr. 33: *Papiers Nicolas*.

<sup>44</sup> Bericht vom 17. 11. 1950: AMAE, Paris. EU, *Allemagne 44 – 60*, Bd. 325.

<sup>45</sup> Jg. 1, 1950, Nr. 11/12. Zitate 26 und 29, Anm. 10.

entsprach nicht den Tatsachen. Und verzerrt wurde auch der Sachverhalt, wenn das Blatt fortfuhr: „Selbst über den Rücktritt Heinemans wäre man einfach zur Tagesordnung übergegangen. Niemöller hat es erreicht, dass die Sorge, die ihn und viele andere in der Öffentlichkeit bewegt, nicht länger totgeschwiegen, sondern wenigstens in der Öffentlichkeit laut werden kann.“ Der endgültige Rücktritt Heinemanns fand bekanntlich erst nach der Veröffentlichung von Niemöllers Schreiben statt! Eine ähnliche Auffassung vertrat der hessische Kirchenpräsident, als er Anfang April auf der Synode der EKD in Hamburg erklärte, er „brauche heute nicht mehr zu schreien; denn der Schrei, den ich ausgestoßen habe, ist von Sidney bis nach New York gehört worden.“ Und im Übrigen sei er überzeugt, zusammen mit Heinemann „eine politische Katastrophe im letzten Augenblick verhütet“ zu haben.<sup>46</sup> Meinte Niemöller damit den Ausbruch eines neuen Weltkriegs?

Die Politiker im Osten hörten Niemöllers Kritik an Adenauer sowie seine gesamtdeutschen Äußerungen verständlicherweise mit Freuden. Und es liegt auf der Hand, dass sie ihn ausgiebig für ihre Propaganda benutzten. Im Sommer 1949 hatte der Arbeitsausschuss der Deutschen Sektion des Weltfriedensrates in der DDR gefordert, die Zusammenarbeit mit anderen als den kommunistischen Kreisen und Kräften zu fördern.<sup>47</sup> Am 17. September 1951 kam es schließlich zu einem ausführlichen Gespräch zwischen Heinz Willmann, dem Generalsekretär des Deutschen Friedensrates, und Niemöller in Wiesbaden.<sup>48</sup> Willmann sprach „von dem großen Interesse, das die führenden Persönlichkeiten des Weltfriedensrates den Verhältnissen in Westdeutschland und dem Auftreten von Niemöller gegen den Krieg entgegenbringe“, überbrachte Grüße von Frédéric Joliot -Curie, dem Präsidenten des Weltfriedensrates, und fragte den Kirchenpräsidenten, ob er „prinzipielle Bedenken gegen die Teilnahme“ an den Aktivitäten der Bewegung habe. Das sei nicht der Fall, betonte Niemöller, doch dürfe man nicht behaupten, „dass er in allen Dingen derselben Auffassung sei, wie die Veranstalter“. Daraufhin lud ihn Willmann offiziell zur anstehenden Plenartagung des Weltfriedensrates in Wien ein. Niemöller erklärte, er habe keine Zeit. Zum Beweis zeigte er Willmann seinen randvollen Terminkalender. Der ließ nicht locker. Könnte der Kirchenpräsident nicht einen offiziellen Vertreter schicken? „Den Herren des Weltfriedensrats kommt es darauf an, dass ein Mann Ihres Vertrauens Gelegenheit hat zu beobachten, wie in unserer Bewegung Vertreter sehr verschiedener Art zusammenkommen, um sich über die Wege, die zum Frieden führen können, zu verständigen.“

Natürlich konnte Niemöller keinen offiziellen Vertreter seiner Kirche zum Weltfriedenkongress schicken. Aber, fuhr er fort, um jede sich bietende Gelegenheit zu nutzen, um für den Frieden zu wirken, wolle er im nächsten

<sup>46</sup> KJ 1951, 12.

<sup>47</sup> Sitzung des Arbeitsausschusses im deutschen Komitee der Kämpfer für den Frieden, 20.6. 1949: Bundesarchiv, Zwischenlager Dahlwitz-Hoppegarten. Bestand DZ 9, Deutscher Friedensrat, 6.21. Frau Dr. Ellen Ueberschär sei auch an dieser Stelle für ihre Unterstützung gedankt.

<sup>48</sup> Bericht Willmanns vom 20. 9. 1951: *Ebd.*, DZ 9/ 53. 262.

Monat nach Jugoslawien fahren, zum Friedenskongress in Agram. Dieser Plan missfiel Willmann ganz und gar, galt Tito doch im Ostblock seit 1948 als der hassenwerte Abweichler und Verräter. Niemöller meinte dann, von den Regierenden im Osten wie im Westen sei grundsätzlich nichts zu erwarten. Sie alle täten, was sie wollten, und untersagten, was ihnen keinen Nutzen brächte. Deshalb gelte es, die Bevölkerung zu mobilisieren. Er verstand sich selbst als ein „christlicher Realist“ und hielt deshalb wenig von friedlicher Koexistenz. „Ich glaube nicht daran, dass sich der Wolf mir zuliebe die Eckzähne abschleifen lässt. Das Schaf wird auch nicht anfangen, Fleisch zu fressen. Es wird wohl immer ein Kampf sein, dieses Nebeneinander.“ Aber darauf komme es an, wiederholte Niemöller, jetzt den Ausbruch eines neuen Weltkriegs zu verhindern. Und das schien ihm möglich, wenn es nur gelang, in Deutschland und darüber hinaus eine breite Bewegung für den Frieden zu schaffen.

Als Niemöller schließlich erklärte, dass die Sowjetunion nach seiner Überzeugung keinen Weltkrieg wolle, hakte Willmann erneut ein: Wenn der Kirchenpräsident so denke und die Notwendigkeit sehe, alles zu tun, um den Frieden zu sichern und einen Krieg zu vermeiden, müsse er doch jetzt öffentlich dem Appell der Volkskammer an den Bundestag und die Bundesregierung zustimmen. Darauf wollte Niemöller sich nicht festlegen lassen. Er müsse diesen Aufruf erst genauer studieren, habe auch nicht die Zeit, um Artikel und Broschüren zu verfassen, „und schreibe eine langsame und unbeholfene Feder [...] Im Übrigen bin ich Redner, aber kein Schreiber. Was ich Ihnen jetzt hier so gesagt habe, das verspritze ich mal da oder dort bei den verschiedensten Gelegenheiten“. Nun unterbreitete Willmann einen weiteren Vorschlag, um Niemöller für den Weltfriedensrat einzuspannen: Er habe jüngst erfahren, dass man in Moskau das Wirken des Kirchenpräsidenten für den Frieden mit großem Interesse verfolge. Man würde es dort sicherlich begrüßen, wenn Niemöller „sich selbst einmal durch einen Besuch über die Verhältnisse in der SU informieren“ wollte. Niemöller erklärte sich sofort bereit, bemängelte jedoch, dass er diesen Wunsch schon mehrfach erfolglos geäußert habe. Willmann beehrte den Kirchenpräsidenten nicht über seine engen politischen Verbindungen nach Moskau, sondern erklärte, dass eine derartige Einladung nur ergehen könne, wenn sichergestellt sei, dass sie auch angenommen würde. Niemöller: „Gut, dann wollen wir gleich nachsehen, wie die Sache aussieht. Also, ich schlage vor, dass man mir eine Einladung durch den Patriarchen zuschickt und zwar für die Zeit nach dem 27. Dezember des Jahres, also unmittelbar nach dem Weihnachtsfest. Da könnte ich für 14 Tage abkommen. Man muss die Einladung nur rechtzeitig ergehen lassen, damit ich disponieren kann. Annehmen werde ich sie auf alle Fälle, fahren werde ich unbedingt, das lasse ich mir von niemand verwehren, da können sie in der Presse hier schreien und hetzen, wie sie wollen. Ich fahre ebenso gut nach Moskau, wie ich nach Agram fahre oder sonst wohin, und ich habe Ihnen schon gesagt, dass ich alles tun will, was dem Frieden nützt.“

Genau so wurde dann verfahren. Am 17. Dezember 1951 übermittelte Willmann Niemöller die Einladung des Moskauer Patriarchen. Bei einer Besprechung am 23. Dezember kamen beide überein, die Presse erst nach Weihnachten mit einer knappen Notiz dahingehend zu informieren, „dass auch der Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in

Deutschland seit Monaten mit Vertretern der Russischen Kirche in Verhandlungen steht wegen eines Besuchs zum Zwecke ökumenischer Information“.<sup>49</sup> Diese Angabe verschleierte natürlich den wahren Hergang. Aber dem Generalsekretär des Nationalkomitees der Weltfriedensbewegung in der DDR konnte nicht daran gelegen sein, die eigene Mitwirkung offen zu legen. Und dasselbe galt für Niemöller. Immerhin wehrten sich die evangelischen Kirchen in der DDR gegen das mit psychischem und physischem Druck des Staates begleitete Drängen, sich der Weltfriedensbewegung anzuschließen. Am 11. Dezember 1950 hatte die Leitung der Kirchenprovinz Sachsen dagegen in einer ausführlichen öffentlichen Stellungnahme erklärt, dass der im Glauben an Jesus Christus gegründete Friede nicht „identisch oder vereinbar sei mit dem Frieden, den die Weltfriedensbewegung erkämpfen und erzwingen will“, und dass der von ihr erhobene politische Absolutheitsanspruch ihr „nach den göttlichen Geboten gerade nicht zukommt und von keinem gläubigen Christen zuerkannt werden kann“.<sup>50</sup>

Am 29. Dezember beriet sich Niemöller im kleinen Kreis über die bevorstehende Reise mit den Freunden und Kampfgefährten Heinrich Held, Ernst Wilm, Joachim Beckmann und Hans-Joachim Iwand. Helmut Gollwitzer, der verhindert war, schickte einen ausführlichen Brief.<sup>51</sup> Darin sprach er einerseits die selbstverständlich gegebene Gefahr des politischen Missbrauchs des Besuches an, unterstrich jedoch andererseits die Chance, den Sowjets darzulegen, dass die Kirche im Westen keineswegs nur aus Kriegstreibern bestehe und allein der hessische Kirchenpräsident für den Frieden kämpfe. Niemöller müsse sich jedoch jeden Augenblick bewusst sein, dass er stets auch mit dem Politbüro der KPdSU rede, weil der Patriarch „keinerlei Handlungsfreiheit“ besitze. Sodann mahnte Gollwitzer, den Sowjets klarzumachen, dass man im Westen das Reden vom Frieden an den entsprechenden Taten messe. Und unbedingt müsse Niemöller sich schließlich für die Freilassung der deutschen Kriegsgefangenen einsetzen. Am selben 29. Dezember reagierte die Presse und brachte neben knappen Informationen die eingangs zitierten, zumeist negativen oder betont feindseligen Stellungnahmen.

Am 31. Dezember flog Niemöller mit seiner Tochter Hertha als Dolmetscherin von Frankfurt a. M. nach Ost-Berlin. Sie wohnten bei Grüber.<sup>52</sup> Außer einem Besuch bei Dibelius und einem Essen mit Grüber bei Nuschke kam es hier zu einem längeren Gespräch zwischen Niemöller und Bischof Boris, dem Exarchen der Russisch-Orthodoxen Kirche für Westeuropa. Niemöller unterstrich den Friedenswillen der westdeutschen Bevölkerung, der so groß sei, dass „die westdeutschen Politiker“ es nicht wagen könnten, „offen für die Vorbereitung eines Krieges einzutreten“. Deshalb werde von ihnen

<sup>49</sup> Zit. bei J. Niemöller, *Erkundung*, 1988, 16.

<sup>50</sup> KJ 1950, 132–135.

<sup>51</sup> Zit. bei J. Niemöller, *Erkundung*, 1988, 17–21.

<sup>52</sup> Das Folgende vor allem nach Georg O. Becker, *Einige Notizen zur Reise des Kirchenpräsidenten Martin Niemöller nach Moskau*, 2. 1. 1952; Deutscher Friedensrat, Bundesarchiv, Zwischenlager Dahlwitz-Hoppegarten, DZ 9/ 53.262.

behauptet, die Aufrüstung „sei im Interesse des Friedens notwendig“. An eine Bedrohung durch den Osten glaube er nicht. Ausführlich erläuterte Niemöller dem Bischof sodann seine Konzeption der Neutralisierung Deutschlands. Am frühen Morgen des 2. Januar 1952 flogen Niemöller, seine Tochter und der Sekretär von Bischof Boris von Berlin-Schönefeld nach Moskau.

### 3. Anwalt der Zielsetzungen Moskaus?

Die Russische Orthodoxe Kirche hatte für den hessischen Kirchenpräsidenten in der Woche vom 2. bis zum 8. Januar ein reiches Programm mit zahlreichen Besuchen, Begegnungen und Besichtigungen vorbereitet. Mit politischen Stellen kam Niemöller anlässlich seiner Bemühungen um die Freilassung deutscher Kriegsgefangener zusammen, u. a. bei Gesprächen mit dem Stellvertretenden Außenminister Walerian A. Sorin, dem späteren Botschafter der UdSSR in Bonn, sowie bei seinem schließlich erfolgreichen Drängen für die Erlaubnis eines Besuchs bei deutschen Vertragsarbeitern, die mit ihren Familien in der Nähe Moskaus lebten. Einige Kriegsgefangene erhielten aufgrund seines mutigen Eintretens für diese „Kriegsverbrecher“ tatsächlich ihre Freiheit zurück. Sein Besuch bei den Vertragsarbeitern löste dann in der Bundesrepublik eine öffentliche Kontroverse darüber aus, ob sich Niemöller nicht durch die Vorspiegelung falscher Tatsachen habe täuschen lassen.<sup>53</sup>

Das besondere Interesse Niemöllers galt der Frage, ob es in Russland nach den Jahrzehnten zunächst brutaler Verfolgung und danach harter Unterdrückung noch eine christliche Kirche gab, die diesen Namen verdiente. Wieder und wieder unterstrich der Kirchenpräsident vor und nach seiner Moskauer Reise, dass ihn dieses Thema mehr als alles Andere beschäftigte. Und nun erlebte er eine ihn tief beeindruckende Ursprünglichkeit russischer Menschen, insbesondere in den Gottesdiensten.<sup>54</sup> Geradezu begeistert erklärte Niemöller bereits im ersten Interview nach seiner Rückkehr, dass er in Moskau „echtes geistliches Leben“ gefunden habe, dass man „von einem stark pulsierenden kirchlichen und religiösen Leben“ in Russland sprechen könne und dass er sich dort geradezu „in die besten Jahre seiner Dahlemer Pastorenzeit zurückversetzt“ fühlte. Als ebenso beglückend erlebte Niemöller die Gespräche mit dem Patriarchen. Hier warb der Kirchenpräsident für die Aufnahme ökumenischer Kontakte, vor allem mit der EKD. Und er gewann den Eindruck, dass er mit diesem Wunsch auf wohlwollendes Interesse stieß.

Niemöller sah durchaus, dass er es mit einer eingeengten und bedrängten Kirche zu tun hatte. Doch die schlimmsten Zeiten der Verfolgung seien vorbei, urteilte er. Überall entdeckte der Kirchenpräsident nun Anzeichen des religiösen und kirchlichen Aufschwungs. Zwar existiere eine klare Trennung

<sup>53</sup> Informative Berichte darüber finden sich im EZA Berlin, 4/491.

<sup>54</sup> Epd vom 10. 1. 1952, zit. bei J. Niemöller, *Erkundung*. 1988, 95f.; ferner M. Niemöller, Zu meiner Moskaureise. In: Martin Niemöller, *Reden 1945–1954*. Darmstadt 1958, 203–208; Ders., *Deutschland wohin? Krieg oder Frieden*. Darmstadt 1952.

von Staat und Kirche, und die Kirche spiele in der Öffentlichkeit keine Rolle. Die Genossen besuchten sie selbstverständlich nicht. Aber, fügte Niemöller hinzu, das seien doch nur drei Millionen! Das Kirchenministerium lasse die Kirche gewähren, behauptete Niemöller. Es mische sich nicht in deren innere Belange ein, wie es ehemals im nationalsozialistischen Deutschland das Reichskirchenministerium tat. Und im Engagement für den Frieden stimme die Russische orthodoxe Kirche aus voller Überzeugung mit den staatlichen Aktivitäten überein.

Die Fehlerhaftigkeit dieser Aussagen ist offenkundig. Sicherlich lebte die Kirche auch unter der kommunistischen Herrschaft. Es stimmte auch, dass die Sowjets nicht dieselbe Kirchenpolitik betrieben wie die Nationalsozialisten. Aber von einer auch nur begrenzt selbständigen Kirche konnte keine Rede sein. Wenn Niemöller unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Moskau auf einer Veranstaltung des Deutschen Friedensrates erklärte, es gebe in Russland eine lebendige Kirche, „und deshalb wird sie auch etwas für die Verständigung, d. h. für den Frieden tun können“<sup>55</sup>, hatte er erneut den mahnenden Hinweis Gollwitzers vergessen, dass der Patriarch „keinerlei Handlungsfreiheit“ besitze, dass vielmehr alles, was er sage und schreibe, vom Kreml diktiert werde. Für eine eigenständige Friedensbewegung fehlten hier somit sämtliche Voraussetzungen.

Niemöller zeigte sich regelrecht überwältigt von der Spiritualität seiner russischen Gesprächspartner. Diese Dimension zählte für ihn und deckte offenkundig Anderes zu. Insofern legte Niemöller hier eine unbestreitbare Naivität an den Tag. Für die kommunistischen Förderer seiner Reise bedeuteten solche Stellungnahmen des hessischen Kirchenpräsidenten freilich einen beträchtlichen propagandistischen Erfolg. Denn nun war aus berufenem Mund bezeugt, dass die Kirche in Russland nicht nur existierte, sondern trotz mancher Einschränkungen prinzipiell frei agieren und dabei ein blühendes geistliches Leben entfalten konnte.

So laut und demonstrativ Niemöller und seine Freunde betonten, der hessische Kirchenpräsident sei lediglich als Privatperson oder allenfalls als ökumenisch engagierter Theologe nach Moskau gefahren: Auf dem Hintergrund der skizzierten politischen Vorgänge bezweifelte kaum ein Zeitgenosse, dass die Einladung dem Mann galt, der aufgrund seiner zahlreichen Äußerungen sich auf einer Linie bewegte, die der östlichen Position sehr nahe stand. Daher rührten die unfreundlichen Äußerungen in Westdeutschland über seine Reise. Wir haben gesehen, dass sie zustanden kamen, weil die Sowjetunion ihn als einen Verbündeten ansah. Diese Einschätzung geht auch eindeutig aus einer Mitteilung hervor, die das sowjetische Außenministerium der SED am 5. Januar zukommen ließ, also zum Zeitpunkt, als sich Niemöller in Moskau aufhielt. „Es würden „alle notwenigen Schritte“ getan, hieß es da,

---

<sup>55</sup> Abschrift des Textes seiner Rede im Bundesarchiv, Zwischenlager Dahlwitz-Hoppegarten, DZ 9/478. 2490, Bd. 2. Weiter behauptete Niemöller hier, die gegenwärtig entscheidende Aufgabe sei die Verhinderung der Versuche, „das deutsche Volk zur Gluthitze des Kriegsverlangens zu bringen“. Das bedeutet: „Wenn wir jetzt Zeit gewinnen, dann ist wirklich etwas gewonnen.“

um diesen Besuch „politisch bestens auszunutzen“. In Moskau sei bekannt, „dass N. einen großen Einfluss in Deutschland hat [...] Seine Ankunft wird heute von der gesamten zentralen Sowjetpresse gemeldet, was immer nur bei großen und geschätzten Persönlichkeiten geschieht.“ Darauf folgte die in die Form einer Empfehlung gekleidete Weisung, „dass die SED und die Regierung der DDR guten Kontakt mit N. suchen sollen“.<sup>56</sup>

Niemöller war selbstverständlich kein Kommunist oder ein Freund dieses Systems. Was ihn mit den östlichen Machthabern verband, war die starke Hoffnung, dass sie sich für die Realisierung seiner Sehnsucht engagierten, die auf eine gesamtdeutsche politische Lösung zielte. Dahinter traten für ihn die brutalen Realitäten der gesellschaftspolitischen Umwälzungen in der SBZ deutlich zurück, angefangen bei der Bodenreform und den Enteignungen, über den Wahlbetrug im Oktober 1950 bis zur schrittweisen militärent Durchsetzung der marxistisch-leninistischen Ideologie mit ihren „Säuberungen“, Verhaftungen und vielfältigen Bedrohungen, die ein Klima der Einschüchterung und Angst erzeugten. Mit seiner Zustimmung zur Deutschlandpolitik der UdSSR sowie der DDR stand Niemöller damals keineswegs allein. Er war freilich ein besonders lautes und breitenwirksames Sprachrohr und ließ sich deshalb vom Osten hervorragend für die Propaganda nutzen. Diese Politiker erkannten sehr genau, dass Niemöllers Stimme Kreise erreichte, die ihnen als Kommunisten verschlossen blieben. Ob Niemöller das durchschaute, sei dahingestellt. Zu fragen ist auch, ob er nicht sich selbst, sein Tun und die öffentliche Zustimmung dazu, insbesondere in der DDR, in zunehmendem Maß überschätzte. Und um welchen Frieden ging es Niemöller? Das Wort hatte doch längst seine politische Unschuld verloren und taugte daher eher zur Vernebelung als zur Klärung! Und schließlich krankten Niemöllers Überlegungen und Zielsetzungen – wie diejenigen vieler Deutscher damals und danach – an einer enormen Überschätzung der eigenen, nationalen Möglichkeiten. Denn nicht die Deutschen, sondern die Siegermächte und unter ihnen insbesondere die Sowjetunion und die USA bestimmten das Geschehen. Davon war die Rede, wie auch davon, dass jene deutschen Politiker, die das begriffen hatten, alsbald im Westen ebenso wie im Osten die führende Rolle spielten. In der von Misstrauen und Feindseligkeit geprägten Zeit des Kalten Krieges dachte keine der Hegemonialmächte ernsthaft daran, seinen Teil Deutschlands in die Hände des Gegners geraten zu lassen oder eine Politik zu treiben, die ein solches Risiko umschloss. Insofern war es folgerichtig, dass Stalin am 1. April 1952 einer Delegation der SED die Weisung erteilte, eine eigene Armee in der DDR aufzubauen, einen eigenen Staat zu organisieren – und gleichzeitig für die Wiedervereinigung zu werben. „Man muss die Propagierung der Einheit Deutschlands die ganze Zeit fortsetzen. Das hat für die Erziehung des Volkes in Westdeutschland große Bedeutung. Jetzt habt Ihr diese Waffe in den Händen, man muss sie die ganze Zeit in den Händen behalten. Wir werden auch weiterhin Vorschläge zu Fragen der Einheit Deutschlands machen, um die Amerikaner zu entlarven.“<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Zit. bei M. Lemke, *Einheit oder Sozialismus?* 2001, 190.

<sup>57</sup> Zit. Bei W.K. Wolkow, Deutsche Frage, 2000, 45–47.

Bei allem seinem Reden und Tun verstand sich Niemöller freilich zuerst und vor allem als Christ, als Prediger und Pastor. „Ich bin als Mann der Kirche nach dem Osten gereist“, schrieb er in einem Bericht über seine Reise nach Moskau.<sup>58</sup> Insofern gab es für ihn auch eine eindeutige Rangfolge: An erster Stelle stand die Verkündigung des Evangeliums und der Glaube daran, alles Andere blieb dem nachgeordnet. Deshalb konnte Niemöller gegenüber scharfen bzw. überzogenen Urteilen bzw. Verurteilungen seiner Position relativ gelassen bleiben. Dasselbe gilt im Blick auf die Lobsprüche aus dem Osten. Niemöller verstand sich dem Westen wie dem Osten gegenüber in erster Linie als Zeuge einer anderen, tieferen, weltüberlegenen Wahrheit.

In dem Vortrag, den der Kirchenpräsident eine Woche nach seiner Rückkehr aus Moskau vor einem breiteren Publikum in Darmstadt hielt, unterstrich er eingangs, dass die Kirche auch jetzt, wie in der Zeit des Nationalsozialismus, Aufgaben wahrnehmen müsse, die eigentlich in die Verantwortung der Politiker gehörten. Gemeint war damit, dass diese es versäumten, sich um die Sicherung der Menschlichkeit generell und dann insbesondere des einzelnen Menschen zu kümmern. Das begriff nun Niemöller als die Aufgabe der Kirche.

Er wollte den Wert und die Würde jedes Einzelnen vor Gott und eben deshalb auch in der Gesellschaft bis in die sozialen und politischen Konkretionen hinein entfaltet, bezeugt und verteidigt sehen: gegen die realen Verhältnisse und allen Augenschein. Niemöller betonte deshalb, „dass unsere protestantische Verantwortung [...] in der Politik entschieden eine prophetische Aufgabe im weitesten Sinn des Wortes ist und sein muss“.<sup>59</sup> Hierbei handelte es sich um eine Richtungsangabe für das konkrete politische Handeln der Christen: Nicht in jenem ideologischen Sinn, der nach Niemöllers Überzeugung für die Politik in Ost und West kennzeichnend war, sondern gerade im Bemühen um den einzelnen Menschen. Zugespitzt konnte Niemöller deshalb auf der Sitzung des Bruderrates im Februar 1950 sagen: „Wir sind nicht dazu da, uns als Kirche den Kopf zu zerbrechen, wie wir die Welt erhalten, sondern wie wir ihr helfen.“<sup>60</sup> Auf derselben Linie lag die von ihm der Sache nach mehrfach wiederholte Aussage: „Ich verstehe von Politik nichts.“ Diese Dimension kam bei Niemöller eben nie als eine eigenständige in den Blick, sondern nur als der Raum, in den hinein er bemüht war, den christlichen Glauben konkret zu entfalten.

Wie das im Einzelnen aussah, lässt sich auch an dem erwähnten Darmstädter Vortrag veranschaulichen, den er am 17. Januar 1952 unter der Überschrift „Deutschland – wohin? Krieg oder Frieden“ hielt.<sup>61</sup> Niemöller wiederholte zunächst die uns bereits bekannten Gedanken über die deutsche Teilung und die dadurch gegebene Kriegsgefahr. Eher nebenbei erwähnte er

<sup>58</sup> M. Niemöller, Zu meiner Moskaureise. In: Martin Niemöller. *Reden 1945 – 1954*. Darmstadt 1958, 203 – 208. Zitat 204.

<sup>59</sup> An Pfarrer Ohngemach am 14. 2. 1950, zit. bei A. Meier, *Hermann Ehlers*, 1991, 312.

<sup>60</sup> Ebd., 312f. Dort auch das folgende Zitat.

<sup>61</sup> Darmstadt 1952.

die Wiederbewaffnung Westdeutschlands und die demokratische Staatsordnung. Erstere diene eindeutig nicht der Wiedervereinigung Deutschlands, sondern der Einbindung der Bundesrepublik in den Westen. Und was sei die Demokratie im Kriegsfall noch wert? Also komme es entscheidend darauf an, den Krieg zu verhindern und den Frieden zu suchen. Das aber geschehe am wirksamsten durch die Neutralisierung Deutschlands, besser noch Mitteleuropas. Die entscheidende Voraussetzung für alles das sei jedoch, dass man miteinander rede. Denn daraus erwachsen Nähe und Verständnis füreinander – wie er, Niemöller, es jetzt in Moskau erfahren habe. Sich für Gespräche über Grenzen hinweg zu engagieren, sei deshalb im Besonderen die Aufgabe der Christen.

Dieser Gedanke kehrte in sämtlichen Berichten Niemöllers über seine Moskaureise wieder: Durch Begegnungen und Gespräche werden Brücken gebaut, wird Koexistenz erprobt, Bruderschaft erfahren, erwachsenen Verständnis füreinander und Verbundenheit miteinander. So verstand Niemöller auch seine Bemühungen, die Russisch – Orthodoxe Kirche für den Weltkirchenrat zu gewinnen. Und dieselbe Bedeutung hatte für ihn die Ökumene insgesamt.

Die Geradlinigkeit dieser Haltung ist sicherlich beeindruckend. Gewonnen wurde diese Eindeutigkeit allerdings durch die Ausblendung oder doch Relativierung wesentlicher politischer Faktoren. Das Problem der Rüstung in Ost und West z. B. schob der Kirchenpräsident hier ebenso mit leichter Hand beiseite wie die Bedeutung und Verteidigungswürdigkeit der Demokratie. Und dasselbe ist im Blick auf die Außerachtlassung sämtlicher Machtfragen mitsamt der politisch-ideologischen Interessen der Alliierten zu konstatieren. Daraus resultierte freilich nicht eine Position oberhalb oder jenseits der Politik, sondern Hand in Hand mit der gewiss christlich gebotenen Forderung, Grenzen zu überschreiten, den einzelnen Menschen zu sehen sowie Nähe und Vertrauen untereinander herzustellen, proklamierte Niemöller ein eindeutiges politisches Programm. Weil dieser Übergang faktisch unreflektiert blieb, galt die von ihm bezogene Position recht selbstverständlich als die genuin christliche und daher im Grunde auch als die allein angemessene. Insofern gehörte zur Klarheit und Einlinigkeit der Argumentation Niemöllers immer auch die Polarisierung. Das rationale Abwägen unterschiedlicher Möglichkeiten, die nüchterne Prüfung von Chancen und Gefahren, kurz die Dimension des Politischen, fiel für Niemöller kaum ins Gewicht.

Für ihn als Christen, als Deutschen und Mann der Kirche gab es keine Möglichkeit, über die Not und das Elend, welche die Teilung Deutschlands mit sich brachten, nüchtern zu argumentieren oder gar distanziert hinwegzugehen. Er sah und erlebte, was nicht sein sollte, und was sich trotzdem zusehends verschlimmerte: Die Vertiefung der Zerreißung des Landes, den voranschreitenden Ausbau zweier deutscher Staaten sowie die Einbindung beider Teile in internationale Systeme. Dagegen begehrte Niemöller auf, aus nationaler, moralischer und christlicher Überzeugung. Doch so verständlich diese Haltung ist: Sie hebt die hier ausführlich entfaltete Fragwürdigkeit von Niemöllers politischem Reden und Handeln nicht auf. Aber gleichzeitig reicht diese Feststellung nicht aus. Denn in seiner beharrlichen Empörung, in seinem Aufbegehren gegen das, was unmenschlich ist und nicht sein darf, leuchtete

doch auch die Wirklichkeit des christlichen Glaubens auf: Der erbittert bekämpft, was nicht sein soll; der ohnmächtig erlebt, wie die alltägliche Politik solches Mühen planiert; und der gleichwohl festhält an der unzerstörbaren Utopie der umfassenden Menschlichkeit, wozu die Nähe und Verbundenheit von Menschen über alle Grenzen hinweg gehört.<sup>62</sup> Auch diese gewichtige Realität gehört zum Wirken Martin Niemöllers in den Anfangsjahren der Bundesrepublik.

<sup>62</sup> An diesem Punkt sehe ich, anders als im Blick auf die historischen Zusammenhänge und Fakten, eine grundsätzliche Nähe zu den Ausführungen von Günther van Norden, Martin Niemöller im Kalten Krieg. In: Hermann Düringer/ Martin Stöhr (Hg.), *Martin Niemöller im Kalten Krieg*. Frankfurt a. M. 2001, 47–73.

# Anton Praetorius (1560–1613)

Ein früher Kämpfer gegen Hexenwahn und Folter,  
Ein Beitrag zum 400-jährigen Gedenken an das Erscheinen  
seines Gründlichen Berichts von Zauberey und Zauberern

von Hartmut Hegeler und Hans-Jürgen Kistner

Dieser Artikel würdigt einen kritischen Geist aus der Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, der eines der ersten Bücher gegen Hexenverfolgungen und Folter verfasste. Wenn Anton Praetorius auch nicht der Erste war, der seine Stimme gegen diese Verfolgungen erhob, so tritt er doch als erster evangelischer Pfarrer vehement für die völlige Abschaffung der Folter ein. Man hat ihn daher auch als einen „Vorgänger“ von Amnesty International bezeichnet. Von seinem Werk „*Von Zauberey vnd Zauberern Gründlicher Bericht. Darinn der grawsamen Menschen thöriges / feindseliges / schändliches vornemmen: Vnd wie Christliche Oberkeit in rechter Amptspflege ihnen begegnen / ihr Werck straffen / aufheben / vnd hinderen solle / vnd könne*“, das er 1598 unter dem Namen seines Sohnes *Joannes Scultetus Westphalo Camensis* als Pseudonym veröffentlichte, erschienen insgesamt vier Auflagen. Erst 1602, also vor genau 400 Jahren, fasste er den Mut, seinen eigenen Namen als Autor zu verwenden. Er rechtfertigt dies im Vorwort der dritten Auflage 1613 mit seinen Bedenken und dem Ratschlag angesehener Leute<sup>1</sup>. 1629 erschien die vierte und letzte Auflage posthum.

Interessant ist, dass Anton Praetorius 12 Jahre vor der ersten Veröffentlichung seines Buches Rektor der Lateinschule in Kamen war. Die Lateinschule kann man sich mit gewissen Vorbehalten als Vorgänger des Kamener Gymnasiums vorstellen. Weiter kommt hinzu, dass er als Pseudonym den Namen *Joannes Scultetus Westphalo Camensis* in der ersten Auflage von 1598 verwendete. Man kann davon ausgehen, dass sein Sohn Johannes Schultze aus Kamen in Westfalen war, also hier geboren war oder wohnte. Die Auflage von 1613 widmete er 13 namentlich genannten Personen. Darunter

<sup>1</sup> „*Von Zauberey und Zauberern Gründlicher Bericht...*“ Heidelberg 1613, S. 25 (Vorrede): „Wie ich aber diß Büchlein Anno 1598. erstlich fassete / ließ ichs auß sonderlichem bedenckens vnd ansehnlicher leute raht / in meines (nun sehlingen) Sohns Joannis Sculteti Westphalo Camensis Namen außgehen. Darnach Anno 1602. Hab ich meinen namen dafür gesetzt / vnd es meinem Landsleuten in der Graffschafft Lippe dediciret.“

finden sich drei angesehene Kamener Bürger: *Wilhelmo Schulenio* (Schule), Pastor; *Johanno Badio* (Bodde), Richter; und *Hermanno Reinerman, LLL.* Außerdem werden vier Personen aus Unna darin gewürdigt: *Casparo Fabricio, Richtern ; Thome Gephyrandro alii Rectori ; Wilhelmo Keltzero, J.U.D. ; sowie Heinrich Schultzen, Burgern zu Unna.* Zu zwei weiter darin genannten Personen scheint Praetorius in verwandschaftlicher Beziehung zu stehen: *Iodoco Praetorio, Studioso Heidelbergensi*; und *Balthasar Schultzen, zu Anklam in Pomeranien*<sup>2</sup>.

Von Anton Praetorius ist vor seiner Kamener Zeit (vor 1586) kaum etwas bekannt. Er wurde, das geht aus der überlieferten Predigt zu seiner Beerdigung am 8. 12. 1613 hervor, 1560 im westfälischen Lippstadt geboren. Sein eigentlicher Name war Anton Schultze, den er später nach dem Geschmack der Zeit latinisierte: Praetorius (von lat. „*Praetor*“ = Vorsteher, Oberrichter, Schulze). Dies war die Latinisierung nach der Amtsbezeichnung, aus der der Familienname Schultze übernommen worden war. Die direkte Latinisierung hieß „*Scultetus*“. Diesen Namen haben wir oben schon gelesen. Sein Vater war Matthes Schultze. Über ihn und die Familie ist weiter nichts überliefert. Praetorius wuchs in Lippstadt auf und erlebte im Alter von etwa 13 Jahren dort einen Hexenprozess unter Anwendung der Folter, der zu seinem Denken entscheidend beigetragen hat. Er schreibt rückblickend im Jahr 1613: „Es ist über vierzig jahr / dass ich zur Lipp / in meinem Vatterlande / mit meinen augen gesehen habe / dass etliche Burgers Weiber hinauß geführet und verbrant worden / nur darumb / dass sie bekannt / sie hätten mit dem Satan (welchen sie Fedderbusch nennen) gezecht / getanzet / gebuhlt / vnd wetter gemacht: Welches alles doch ihrer natur zu wider / vnd unmöglich gewesen“<sup>3</sup>. In den Archivalien ist von einer Hexenverfolgung im Jahr 1573 in Lippstadt die Rede. Auch im benachbarten Liesborn war es 1565 zu Hexenverfolgungen gekommen.

Mit 21 Jahren (ca. 1581) ist Anton Praetorius in den Schuldienst in Lippstadt berufen worden<sup>4</sup>. Zu dieser Zeit existierten in Lippstadt eine Lateinschule und eine 1542 gegründete protestantische Schule im ehemaligen Augustinerkloster. Über seinen Ausbildungsgang bzw. seine Studien ist nichts bekannt. Er muss aber vornehmlich Theologie studiert haben, sonst hätte er nicht später als Pfarrer arbeiten können. Zudem bildete damals eine Schullehrertätigkeit den Einstieg zum Predigeramt. 1586 wird Praetorius, etwa 26 Jahre alt, in der Urkunde zu der großen Schenkung für die Kamener Lateinschule als Rektor genannt. Hierbei muss betont werden, dass in der damaligen Zeit die Schul- und Studienzeiten erheblich kürzer waren als heute und damit verbunden war auch der frühere Einstieg in das Berufsleben. Schließlich waren die Lebenserwartungen auch deutlich geringer als heute. Sein Sohn, Johannes Schultze, könnte während seines Aufenthaltes in Kamen zur Welt gekommen sein. Auch der Zusatz *Westphalo Camensis* 1598 als

<sup>2</sup> Von diesen drei letztgenannten Personen soll laut Vorrede einer sein Bruder, die anderen Vettern gewesen sein.

<sup>3</sup> „Von Zauberey...“, Vorrede, S. 20.

<sup>4</sup> Leichenpredigt, S. 21.

Herkunftsbezeichnung in der ersten Auflage deutet sehr darauf hin. Nach einem erhaltenen Brief, der 1602 in Muschenheim bei Lich im heutigen Hessen von Praetorius verfasst worden ist, muss sein Sohn Johannes im Frühjahr 1585 geboren sein. Am 1. Mai 1604 immatrikuliert sich Johannes an der Universität in Heidelberg. Das Studium schließt er 1605 mit dem Baccalaureat ab. 1613 ist er jedoch schon tot<sup>5</sup>. Wann Praetorius nach Kamen wechselte, ist nicht überliefert. Doch sein Aufenthalt hier kann nicht von langer Dauer gewesen sein, da er bereits 1589 als Diakon an der Katharinenkirche im kurpfälzischen Oppenheim aktenkundig ist. Hier scheint er eindeutig dem reformierten Bekenntnis anzugehören<sup>6</sup>.

In den nächsten Jahren kam es zu häufigen Ortswechseln. 1592 wird er Pfarrer in der kurpfälzischen Gemeinde Dittelsheim. 1596, vier Jahre später schon, soll Praetorius durch Berufung des Grafen von Ysenburg-Büdingen in Offenbach am Main Pfarrer werden. Die Gemeinde wehrte sich allerdings vehement gegen die Einführung eines reformierten Pfarrers. So arbeitete er von 1596 bis 1598 als Hofprediger in Isenburg-Birstein. Hier wurde Praetorius wieder Zeuge eines Prozesses gegen vier Frauen. Dabei muss er so sehr Ungerechtigkeit empfunden haben, dass er sich mit wütendem Protest für diese Frauen eingesetzt hat. Zwar konnte er durch sein couragierte Eintreten die letzte Frau aus der Folterkammer befreien, doch aufgrund der schlimmen Folter konnte er ihr Leben nicht mehr retten. Dafür musste er dann gehen. Deshalb nahm er seinen nächsten und zugleich letzten Ortswechsel vor, als er 1598 nach Laudenbach in die verfolgungsablehnende Kurpfalz zurückging. Hier ist er schließlich 1613 im Alter von 53 Jahren gestorben. Über die Hintergründe dieser häufigen Ortswechsel erfahren wir sonst nur wenig. Die Leichenpredigt schildert ihn als cholischeren Menschen, der als Pfarrer gegenüber seinen Gemeinden glaubenseifrige Strenge walten ließ. Dieser Eindruck wird durch das Studium seiner Schriften bestätigt. Vielleicht mögen in seiner psychischen Konstitution die Gründe für seine unstete Lebensweise zu finden sein.

Anton Praetorius hat in seinem Leben viel Leid ertragen müssen. Er überlebte eine Verlobte sowie drei Ehefrauen, die ihm 11 Kinder schenkten. Bis auf seinen ältesten Sohn Johannes sind alle anderen Kinder sehr früh gestorben. Aber auch Johannes wurde nur etwa 27 Jahre alt und starb noch vor seinem Vater. Auch hat Praetorius sich viel mit Krankheit herumschlagen müssen. In seiner Leichenpredigt wird dies deutlich betont.

Anton Praetorius hätte nicht in Kamen als Rektor tätig sein können, wenn die Kirchengemeinde der Stadt nicht zuvor zum Protestantismus übergetreten wäre. Auch Praetorius' Haltung zu Hexenverfolgung und Folter ist ohne den Einfluss der Reformation und der damit verbundenen Entwicklung des Humanismus undenkbar. Erst hierdurch wurde kritisches Denken gegen die verbreiteten Auffassungen der Kirchen und der weltlichen Obrigkeit ge-

<sup>5</sup> „Von Zauber...“, Vorrede, S. 25.

<sup>6</sup> J. M. Schmidt; Antonius Praetorius. In: [www.sfn-muenchen.de/hexenverfolgung/art784.htm](http://www.sfn-muenchen.de/hexenverfolgung/art784.htm) (20. 2. 2001).

fördert. Die Entwicklung der Kamener Lateinschule zu einer relativ bedeutenden Stätte humanistischer Gelehrsamkeit war eine Folge der wenige Jahrzehnte zuvor durchgeföhrten Reformation. Auch die große Schenkung von 1586 war ausdrücklich an die Beibehaltung der Augsburger Konfession (lutherisches Bekenntnis) gebunden und hätte nach einer Rückkehr zum Papsttum wieder zurück erstattet werden müssen.

Der Beginn der Reformation in Kamen wird auf das Jahr 1553 gelegt<sup>7</sup>. Am Trinitatissenntag (28. Mai) jenes Jahres legte der Vikar Hermann Hamelmann vehement sein Bekenntnis zur neuen Lehre von der Kanzel der hiesigen Severinskirche, der heutigen Pauluskirche, ab. Kurz darauf erhielt er vom klevischen Amtmann v. d. Recke zu Reck und dem Kamener Stadtrat die Entlassung. Sein Amtsbruder Johannes Buxtorf sen. war gleicher Gesinnung, blieb aber im Amt. Johannes Buxtorf sen. (gest. 1582), wie seine Frau Maria, geb. Vollmar, stammten angesehenen Kamener Geschlechtern ab. Der Sohn Johannes Buxtorf jun. (1564 – 1629) wurde später an der Universität Basel ein berühmter Professor und der bedeutendste Kenner des jüdischen Schrifttums. Johannes Buxtorf sen. gelang es noch 1553, die Gemeinde von der Wahrheit der neuen Lehre zu überzeugen, so dass sich der größte Teil der Bevölkerung zur lutherischen Lehre bekannte. Trotz mancherlei Gegenströmungen hielt sich der Protestantismus in Kamen. Kurz vor der Wende zum 17. Jahrhundert wechselte die Gemeinde dann aber zur reformierten Lehre über.

Die Kamener Lateinschule, an der Anton Praetorius nachweisbar ist, hat durch Reformation und Humanismus einen enormen Auftrieb erfahren. Die Anfänge dieser Schule reichen zurück bis ins Mittelalter. Der Kamener Pfarrer Fr. Pröbsting legt in seiner 1901 erschienenen Stadtgeschichte den frühesten Beleg auf 1320. Doch dafür fehlt der schriftliche Beweis, der sich aber für 1418 finden lässt. Unter Praetorius' Rektoratszeit wird dieser Schule im Jahr 1586 eine große Schenkung zuteil. In diesem Jahr stiften wohlhabende Bürger eine größere Summe Geldes für Zwecke der besseren Schulausbildung in Kamen. Die Spender erklären, dass eine gute Schule jeder Stadt zu Nutzen und der geistlichen und weltlichen Obrigkeit nützlich und Heilbringend sei. Die Schule der Stadt Kamen sei aber seit längeren Jahren nicht gut verwaltet. Die Jugend würde übel erzogen und wachse als wilde Rangen auf. Dies habe hauptsächlich seinen Grund, weil die Mittel der Unterhaltung der Schuldienner zu gering seien und Kirche und Stadt wegen eigener Bedürftigkeit nicht zulegen können. Deshalb wollen sie zur Vermehrung der Schulrenten beisteuern. Von diesen 14 Bürgern, die sich an der Stiftung von insgesamt 1.520 Thalern und 72 Thl. Rente pro Jahr beteiligen, sind in diesem Zusammenhang zwei Kamener besonders zu erwähnen, da er sie in seiner Buchwidmung des Jahres 1613 nennt: Hermann Reinermann schenkt: 100 Thaler, 6 Thl. Rente, sowie Johann Bodde, 30 Thaler, 2 Thl. Rente<sup>8</sup>. Die Schenker verpflichten sich, die Summen anzuweisen oder die Zinsen aus ihren Gütern halbjährlich auf Ostern und Michaelis zu entrichten. Aus den Renten sollen die Schuldienner besoldet werden und zwar soll der Primarius Magister Anton Praetorius 45

<sup>7</sup> Vgl. A. Schröer; Die Reformation in Westfalen, Bd. 1, Münster 1979, S. 253

<sup>8</sup> Stadtarchiv Kamen, Perg.-Urk. 300a.

Thaler, der zweite Magister Lambert Ulentorp 45 Thaler haben pro Jahr. Der dritte Magister Jost Tifmann habe eine genügende Kompetenz (Zugeteiltes) von der Stadt. Außerdem erhalten die Schuldner das Schulgeld, welches pro Person auf 4 Stüber pro Halbjahr gesetzt ist, und zwar bekommt der Rektor die Hälfte und die zweite Hälfte die beiden anderen. Die Donation soll nur so lange Gültigkeit haben, „als die Augsburger Konfession in Kamen in Übung ist. Sollte Kamen durch die Obrigkeit oder von selbst zum leidigen Papsttum und dessen verführerischer abgöttischer Lehre zurückkehren“<sup>9</sup>, so sollen die Spender oder deren Erben alles zurücknehmen können.

Es fällt auf, dass es einige Berührungen zwischen Kamen und Lippstadt in Verbindung mit der Reformation gegeben hat. So wird der um 1500 in Kamen geborene Gerdt Oemeken 1530 nach Lippstadt berufen, um dort als Kenner der deutschen Messe das Kirchenwesen auf evangelischer Grundlage zu ordnen. Weiter wurde der Pfarrer Johann Schomburg genannt Mercator in der Zeit des konfessionellen Interims 1548 in Lippstadt zum lutherischen Pastor bestellt. 1556 kehrte er nach Kamen zurück und betätigte sich hier intensiv mit der Umsetzung der Reformation. Er hat hier geheiratet und gehörte zu den Spendern für die Lateinschule. Er starb 1589 in Kamen. Im gleichen Jahr starb auch der in der Schenkungsurkunde oben genannte und bedachte Konrektor Lambert Ulentorp. Er soll laut J.D. v. Steinen aus Lippstadt stammen. Möglicherweise haben diese Verbindungen, von denen es noch mehrere gegeben haben mag, Praetorius nach Kamen geführt.

Wie lässt sich Praetorius' Haltung gegen Hexenverfolgung und Folter charakterisieren? Anlass zu seinem Buch „Von Zauberey vnd Zauberern Gründlicher Bericht“ gaben ihm wohl die Gräuel der Verfolgungen, die er selbst an mehreren Orten selbst erlebt hat. Unmittelbar nach dem Birsteiner Hexenprozess von 1597 verfasste er das Manuskript zur ersten Auflage. Die Erlebnisse in seiner Jugend in Lippstadt haben ihn aber offenbar schon geprägt. Sein Werk kennzeichnet ihn nämlich als Kenner der Literatur zu diesem Thema; und zwar die der Gegner wie der Befürworter der Hexenverfolgungen. Damit muss er sich wohl länger beschäftigt haben.

In seinen Gedanken findet sich die Überzeugung, dass Zauberei nicht ein ausschließlich weibliches Phänomen sei. Er spricht in seinen Büchern fast nur von Zauberei und Zauberern, wobei Frauen nur am Rande Erwähnung finden<sup>10</sup>.

Praetorius gehört zu den absoluten Skeptikern des Hexenglaubens, ja er bestreitet überhaupt, dass Zauberei ein sträflicher Tatbestand sei. Dass es Zauberei gebe, ist dagegen durchaus seine Meinung, wie vieler seiner Zeitgenossen (z.B. Luther) auch. Jedoch sei dies kein Verbrechen, das so hart untersucht und bestraft werden müsse. Aus seiner reformierten Theologensicht macht er deutlich, dass die Zauberei nur ein Abfall von Gott und ein Pakt mit dem Teufel sei. Aber weder der Teufel noch die Zauberer haben eine über ihre Natur hinausgehende Macht. Sie seien den Naturgewalten unterworfen, die ausdrücklich nur durch Gott beeinflusst werden

<sup>9</sup> Stadtarchiv Kamen, Perg.-Urk. 300a

<sup>10</sup> Die Gedanken sind gut zusammengefasst bei J.M. Schmidt, s.o.

können. Die der Hexerei unterstellten Akte wie Hexenflug, Hexentanz und Teufelsbuhlschaft seien nur Erscheinungen, vom Teufel erzeugte Fantasien. Die Zauberei wird von Gott bestraft, rechtfertige aber nicht die Todesstrafe durch weltliche Gerichte.

Anfangs basiert seine Argumentation hauptsächlich auf dem Alten Testament. Die dort vorgegebene Todesstrafe solle nur für Giftmörder Geltung haben: eine Sünde, für die er die Todesstrafe anerkennt. An der entscheidenden Stelle seiner Auseinandersetzung mit den Verantwortlichen des staatlichen Hexengerichts allerdings geht er vom Neuen Testaments aus und stellt den Sinn des Vergebungshandelns Christi in den Mittelpunkt seiner Argumentation: „Wie der Apostel Paulus sagt: Wir sind nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“<sup>11</sup>.

Neben der Bibel erkennt er auch das weltliche Recht an, das in der „Peinlichen Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V.“ von 1532, der „Carolina“<sup>12</sup>, vorgeschrieben wird. Doch auch darin lässt er nur die Todesstrafe für Giftmorde zu, sonst sollten nur Geld- und Prügelstrafe oder der Pranger angewandt werden. Die Unbeugsamen mögen aus dem Lande gewiesen werden. So sei es auch viel wichtiger, gegen Zauberei und Hexerei präventiv vorzugehen und eine Wiederherstellung des wahren christlichen Glaubens und Verhaltens im Volk zu bewirken. Dieser Kampf gegen den magischen Volksglauben wird bei Praetorius aber umso strenger gefordert. Der weltlichen Strafgewalt spricht er vehement das Recht ab, unmenschliche Verfahren und Strafen anzuwenden. Hierbei wendet er sich ganz besonders gegen die Folter, die er als unchristlich und für die Wahrheitsfindung unbrauchbar abweist. Dies ist zu der damaligen Zeit absolut neu und geradezu revolutionär gewesen. Dabei gebraucht er starke Worte: „O Ihr Richter, was macht Ihr doch? dass Ihr schuldig seid an dem schrecklichen Tod eurer Gefangenen“<sup>13</sup>? „Ihr seid Totschläger“<sup>14</sup>! „O Ihr unrichtigen Richter, Ihr solltet Unbilligkeit verhüten – und tut sie selbst. Gott schreibt es auf einen Denkzettel“<sup>15</sup>!

Das Werk von Anton Praetorius ist uns heutigen Menschen kaum bekannt. In seiner Zeit hat er sich vehement gegen eine Zeitströmung gewandt, die in ihrer Hysterie kaum zu überbieten war. Dafür wird er es nicht leicht in seinem Leben gehabt haben. Er hat das bewiesen, was wir heute immer wieder fordern sollten: Zivilcourage.

<sup>11</sup> Römer 6,14: Praetorius Bericht 1598, S. 294.

<sup>12</sup> Peinliche Halsgerichts Ordnung Kayser Carls deß Fünfften... [1532]; Ausgabe Ulm 1696, S. 269: „So jemand den Leuten durch Zauberey Schaden oder Nachtheil zufüget / solle man ihn Straffen vom Leben zum Tod / und man solle solche Straff mit dem Feuer thun; Wo aber jemand Zauberey gebrauchet / und darmit niemand Schaden gethan hätte / solle sonsten gestrafft werden / nach Gelegenheit der Sachen / darinnen die Urtheiler Raths gebrauchen sollen / wie vom Rath=suchen anders wo in dieser P. H. O. [Peinliche Halsgerichts Ordnung] geschrieben stehet.“

<sup>13</sup> Praetorius Bericht 1598, S. 253

<sup>14</sup> Praetorius Bericht 1598, S. 254

<sup>15</sup> Praetorius Bericht 1598, S. 255 f

## *Quellen*

Stadtarchiv Kamen: Perg.-Urk. 300a; Archiv Haus Reck Urk. 303.  
 Von Zauberey vnd Zauberern Gründlicher Bericht. Darinn der grawsamen Menschen  
 thöriges / feindseliges / schändliches vornenmen: Vnd wie Christliche Oberkeit in  
 rechter Amptspflege ihnen begegnen / ihr Werck straffen / auffhebn / vnd hinderen solle  
 / vnd könne. Kurtz vnd ordentlich gestellet: Durch Antonium Praetorium Lippiano-  
 Westphalum, Pfarrherrn zu Laudenbach in der Bergstrass. Hiezu ist gesetzet Der  
 Theologen zu Nürnberg gantz Christlich Bedencken / vnd Wahrhaftig Vrtheil von  
 Zauberey vnd Hexenwerck. Gedruckt zu Heydelberg / durch Johann Lancellot / In  
 verlegung Andrae Cambier. Anno 1613. (ebenfalls zitiert wird die Ausgabe von 1598)  
 Reinhard Wolf (Guofius): Christliche Leichenpredigt. Bey der Begräbnuss deß Ehrwür-  
 digen Wolgelehrten Herren Antonii Praetorii Lippiano-Westphali, gewesenen Pfarrers  
 zu Laudenbach a. d. Bergstrassen gehalten d. 8. Dec. 1613. Heidelberg 1614 (gedruckt).  
 Peinliche Halsgerichts Ordnung Kayser Carls deß Fünften... [1532]; Ausgabe Ulm 1696

## *Literatur*

- Hegeler, Hartmut: Anton Praetorius. Kämpfer gegen Hexenprozesse und Folter, Unna,  
 Eigenverlag, 2002, ISBN 3-00-009225-0  
 Sandgathe, Günter: Magister Antonius Praetorius In: 100 Jahre Städtische Höhere  
 Lehranstalt Kamen, Festschrift, hrsg. v. Th. Simon, 1958, S. 111 – 116.  
 Schmidt, Jürgen Michael: Antonius Praetorius.  
 Internet: [www.sfn-muenchen.de/hexenverfolgung/art784.htm](http://www.sfn-muenchen.de/hexenverfolgung/art784.htm) (20.2. 2001)  
 Simon, Theo: Die Geschichte der Schule. In: 100 Jahre Städtische Höhere Lehranstalt  
 Kamen, Festschrift, hrsg. v. Th. Simon, 1958, S. 11 – 28.  
 A. Schröer; Die Reformation in Westfalen, Bd. 1, Münster 1979, S. 253

## *Über die Verfasser*

Hegeler ist kreiskirchlicher Pfarrer und unterrichtet Religionsunterricht am Märkischen  
 Berufskolleg in Unna. Die Anstöße zu der Biografie über Anton Praetorius erhielt Hegeler  
 durch Anfragen seiner Schülerinnen. Sie fragten: „Hat sich denn keiner der Christen  
 damals gegen die Hexenprozesse gewendet?“

Hegelers Buch „Anton Praetorius. Kämpfer gegen Hexenprozesse und Folter“ wurde  
 gefördert vom hessischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst, dem Landschafts-  
 verband Westfalen-Lippe und von evangelischen Landeskirchen. Es kann für 14,99 Euro  
 beim Autor bestellt werden (als Sonderedition im Festeinband 22,95 Euro). Internetseite:  
[www.anton-praetorius.de](http://www.anton-praetorius.de)  
 Hartmut Hegeler, Sedanstr.37, 59427 Unna; Hartmut.Hegeler@web.de

Kistner (geb. 1947) ist Stadtarchivar und Museumsleiter der Stadt Kamen seit 1982 und  
 arbeitet über das sozialgeschichtliche Thema „Fremdenfeindlichkeit bei der Industriali-  
 sierung am östlichen Rand des Ruhrgebietes.“  
 Hans-Jürgen Kistner, Stadtarchiv Kamen, Bahnhofstr. 21, 59174 Kamen

# Der 13. August 1961 und die Kirchen

Michael Höhle

Wer das „St. Hedwigsblatt“ aufschlägt, das den katholischen Christen im Ostteil des Bistums Berlin zum Sonntag, dem 13. August 1961, zuging, wird eine Beobachtung machen, die ihn erstaunen lässt. Auf der zweiten Seite fällt die Überschrift ins Auge, die zu einem Artikel anlässlich des Festes der heiligen Klara gehört: „Den Geist Gottes beengen keine Mauern“<sup>1</sup>. Wie erklärt sich die brisante Aktualität? War sie zufällig? Hat sich der Redakteur von der Atmosphäre der vorangegangenen Wochen, den Befürchtungen und Gerüchten, beeinflussen lassen? Dass der 13. August, für den er die Kirchenzeitung vorbereitete, als der Tag des „Mauerbaus“ traurige Bedeutung erhalten würde, hat auch er sicherlich nicht geahnt<sup>2</sup>. Eines wird man sagen dürfen – und zugleich fragen können, ob seine Zeitgenossen damals die fett gedruckten Buchstaben in diesem Sinne aufgenommen haben – : Es war das rechte Wort für den Tag, und wenn Christen den Ereignissen nicht weniger rat- und machtlos unterworfen waren als ihre Mitbürger, diese Hoffnung durften sie sich vom Glauben her immer wieder zusprechen lassen: Wer die Machtmittel hat, kann Menschen einsperren und auch in Herz und Geist eng machen, uns selbst nicht minder, aber „den Geist Gottes beengen keine Mauern“. Am 13. August 1961 schien der Bau der Berliner Mauer und die vollständige Abriegelung der DDR nach Westen hin die seit Kriegsende begonnene Teilung Deutschlands und damit auch die SED-Diktatur im Ostteil nicht nur zu verfestigen, sondern zu verewigigen. Wie die beiden großen Kirchen standzuhalten und zu reagieren suchten, davon soll im Folgenden die Rede sein. Allerdings können nicht das Leben der Gemeinden und die Nöte der Christen vor Ort unmittelbar geschildert werden. Wir müssen uns auf die Kirchenleitungen beschränken und auch hier noch auf den wichtigen Schauplatz Berlin.

Die Unterschiede zwischen beiden großen Kirchen in ihrer Mitgliederzahl, in ihrem dogmatischen Selbstverständnis, in ihrer rechtlichen Verfassung, in den Traditionen sowie den wirksamen theologischen und kirchenpolitischen Richtungen waren beträchtlich. Es lassen sich in den fünfziger und sechziger

<sup>1</sup> St. Hedwigsblatt, 8. Jg. Nr. 32, 13. August 1961, S. 2. Der Artikel ist signiert P. B. T. (=P. Burchard Thiel OFM ?).

<sup>2</sup> Chefredakteur war Pfarrer Otto Groß, der spätere kirchenpolitische Beauftragte von Kardinal Alfred Bengsch.

Jahren dennoch parallele Vorgänge in ihnen finden, die vor allem eine Ursache haben: Beide Kirchen waren gleichermaßen einem uns heute kaum noch vorstellbaren Druck des SED-Staates unterworfen, und beide Kirchen standen an der Nahtstelle zwischen Ost und West. Die SED proklamierte 1952 den planmäßigen Aufbau des Sozialismus, und dies bedeutete den Ausbau der DDR zum Weltanschauungsstaat, in dem alle Bereiche des gesellschaftlichen und auch des persönlichen Lebens von der Ideologie des Marxismus-Leninismus beherrscht werden sollten. Die Kirche konnte in diesem Konzept nur als feudales oder bürgerliches Relikt, ja noch schlimmer als letzte Bastion der westlichen Gegenwelt erscheinen. So sind die fünfziger Jahre in der DDR voll von Behinderungen der kirchlichen Seelsorgetätigkeit, von Maßnahmen zur Atheismus-Propaganda, zur Verdrängung der Kirche aus der Schule, aus dem öffentlichen und privaten Leben – man denke an den Ersatzritus „Jugendweihe“ – sowie zur finanziellen Knebelung der Kirchen. Andererseits suchte eine „Differenzierungspolitik“ kooperationsbereite Kirchenglieder auszumachen und in das eigene „Sozialismus“-Programm einzuspannen. Die Dokumente lassen die primitive Wahrnehmung der Machthaber erkennen: entweder „fortschrittlich“ bzw. „realistisch“ oder „reaktionär“; entweder Unterstützung der so genannten „Friedenspolitik der DDR“ oder „NATO-Kirche“ und „Atomwaffen-Bischof“<sup>3</sup>.

Die Leitungen beider Kirchen haben immer wieder in Verhandlungen und auch öffentlich die Gewissensnöte der Menschen zur Sprache gebracht und die Verletzung der Verfassung von 1949 angeprangert; allen voran auf evangelischer Seite der in Berlin-Dahlem wohnende Otto Dibelius, seit Kriegsende Bischof von Berlin-Brandenburg, 1949 bis 1961 Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, zugleich Vorsitzender der Kirchlichen Ostkonferenz<sup>4</sup>. Auf katholischer Seite stand seit 1957 Julius Döpfner an der Spitze des Bistums Berlin und hatte den Vorsitz in der Berliner Ordinarienkonferenz inne. Ende 1958 erhob ihn Papst Johannes XXIII. zum Kardinal<sup>5</sup>. Als Döpfner von Würzburg nach Berlin kam, fand er rasch

<sup>3</sup> Für die evangelischen Kirchen vgl. Frédéric Hartweg (Hrg.), SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen, Bd. 1: 1946–1967, bearb. von Joachim Heise, Neukirchen-Vluyn 1995; Martin Georg Goerner, Die Kirche als Problem der SED. Strukturen kommunistischer Herrschaftsausübung gegenüber der evangelischen Kirche. 1945 bis 1958, Berlin 1997; Claudia Lepp/Kurt Nowak (Hrg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90), Göttingen 2001. Für die katholische Kirche: Martin Höllen, Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten, Bd. 1–3, Berlin 1994–2000, bes. Bd. 1–2; Thomas Raabe, SED-Staat und katholische Kirche. Politische Beziehungen 1949–1961, Paderborn u.a. 1995; Bernd Schäfer, Staat und katholische Kirche in der DDR, Köln u.a. 1999; Christoph Kösters, Katholische Kirche und Katholizismus in der DDR/SBZ. Eine Bilanz neuerer Forschungen, in: Historisches Jahrbuch 121 (2001) 532–580.

<sup>4</sup> Über ihn vgl. Robert Stupperich, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen 1989; zur Entwicklung seiner theologischen und kirchenpolitischen Positionen: Hartmut Fritz, Otto Dibelius. Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur, Göttingen 1998.

<sup>5</sup> Über Döpfners Berliner Zeit vgl. Klaus Wittstadt, Julius Kardinal Döpfner (1913–1976). Anwalt Gottes und der Menschen, München 2001, 122–168.

Kontakt zu den beiden evangelischen Amtskollegen Dibelius in Berlin und Friedrich-Wilhelm Krummacher<sup>6</sup> in Greifswald. Döpfner und Dibelius haben sich in diesen Jahren des verschärften Kirchenkampfes mehrmals besucht und sich gegenseitig über ihre kirchenpolitischen Schritte informiert. So verschieden sie schon vom Lebensalter her waren – Döpfner Mitte 40, Dibelius fast 80 Jahre alt –, sie stellten Übereinstimmung in der Einschätzung der Situation fest und empfanden die Verbundenheit im Denken und Handeln als Stärkung<sup>7</sup>. Dies trifft auch für Präses Kurt Scharf zu, den Döpfner an Dibelius' Seite kennen lernte<sup>8</sup>. Von der Kirchenkanzlei der EKD in Ostberlin erhielt Döpfner wichtige Dokumente, die ihn über die Vorgänge in der anderen Kirche informierten. Außerdem hielt der von ihm mit den Verhandlungen zu Regierungsstellen beauftragte Prälat Johannes Zinke<sup>9</sup> den ständigen Kontakt<sup>10</sup>.

Die Beschwerden und Proteste aus beiden Kirchen konnten das Regime allerdings nicht zur Kurskorrektur veranlassen; vielmehr schlug es zurück. Dass Dibelius als Ratsvorsitzender der EKD den Militärseelsorgervertrag mit der Bundesregierung mitunterzeichnete, nahm die DDR-Regierung zum Anlass, eine Hetzkampagne zu eröffnen und ihm vom Frühjahr 1957 an die Einreise in die DDR zu verweigern. Dibelius war fortan in seiner unmittelbaren Wirksamkeit auf West- und Ostberlin beschränkt<sup>11</sup>. Ein Jahr später wurde

<sup>6</sup> Über ihn vgl. Aulikki Mäkinen, *Der Mann der Einheit. Bischof Friedrich-Wilhelm Krummacher als kirchliche Persönlichkeit in der DDR in den Jahren 1955–1969*, Frankfurt/M. u. a. 2002. Krummachers Schreiben an Döpfner vom 10. Juli 1961, mit dem er auf die Begegnungen Bezug nimmt und Döpfners Weggang bedauert: Diözesanarchiv Berlin, DAB V/7–24. Ich danke dem Erzbischof von Berlin für die am 24. Oktober 2001 erteilte Sondergenehmigung zur Nutzung gesperrten kirchlichen Archivguts.

<sup>7</sup> Vgl. Dibelius an Döpfner, 29. Oktober 1957; Döpfner an Karnatz, 12. November 1957; Döpfner an Dibelius, 19. Dezember 1957; Döpfner an Dibelius, 2. Mai 1958; Döpfner an Dibelius, 28. Juli 1958; Dibelius an Döpfner, 9. Oktober 1958; Döpfner an Dibelius, 10. Oktober 1958; Döpfner an Dibelius, 18. Oktober 1958; Aktennotiz Döpfners, 22. Oktober 1958; Aktennotiz Döpfners, 21. März 1959; Döpfner an Dibelius, 16. Mai 1959; Dibelius an Döpfner, 22. Mai 1959; Döpfner an Dibelius, 31. Dezember 1959; Dibelius an Döpfner, 31. Dezember 1959; Döpfner an Dibelius, 21. Februar 1960; Döpfner an Dibelius, 31. Dezember 1960; Dibelius an Döpfner, 3. Januar 1961. Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. Scharf an Döpfner, 27. August 1958; Döpfner an Scharf, 19. September 1958. Ebd. Nach seinem Amtsantritt in München suchte Döpfner den ausgesperrten Scharf auf und bekundete seine „brüderliche Teilnahme“. Vgl. „Der Tag“, Berlin, 7. September 1961.

<sup>9</sup> Über Zinke, der zugleich Leiter der Hauptvertretung Berlin des Deutschen Caritasverbandes und Geschäftsträger des Commissariats der Fuldaer Bischofskonferenz war, vgl. M. Höllen, *Distanz* (wie Anm. 3), Bd. 1, 311–313; Bd. 2, 316–318; Heinz-Dietrich Thiel, Johannes Zinke, in: Ulrich von Hehl/Friedrich Kronenberg (Hrg.), *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998*, Paderborn u. a. 1999, 185–200.

<sup>10</sup> Vgl. Aktennotiz Döpfners vom 22. Oktober 1958. DAB, V/7–24.

<sup>11</sup> Vgl. R. Stupperich, Dibelius (wie Anm. 4), 499f.; F. Hartweg, *SED* (wie Anm. 3), Bd. 1, 248.

auch die Tätigkeit des Bevollmächtigten der EKD bei der DDR-Regierung, Heinrich Grüber, für beendet erklärt. Der Ministerpräsident sei jedoch bereit, „eine Delegation der evangelischen Kirche in der DDR zu empfangen, deren Teilnehmer ihren Wohnsitz innerhalb der DDR oder im demokratischen Sektor von Berlin haben“<sup>12</sup>. Um eine Entspannung zu erreichen, ließen sich die angesprochenen evangelischen Kirchenführer mit DDR-Wohnsitz tatsächlich auf Verhandlungen ein. Als Verhandlungsgrundlage wurde ihnen eine Loyalitätserklärung abverlangt<sup>13</sup>. Am 21. Juli 1958 konnte der DDR-Ministerpräsident Otto Grotewohl den vier Vertretern, unter ihnen die Bischöfe Moritz Mitzenheim (Eisenach) und Krummacher (Greifswald), ein „Gemeinsames Kommuniqué“ aufzwingen. In der Erklärung hieß es, die Kirche stimme „grundsätzlich mit den Friedensbestrebungen der Deutschen Demokratischen Republik und ihrer Regierung“ überein; die Christen „respektieren die Entwicklung zum Sozialismus“. Der „gegen den Staat erhobene Vorwurf des Verfassungsbruchs“ werde „nicht aufrechterhalten“<sup>14</sup>. Die staatlichen Zusicherungen blieben demgegenüber mager, die Unterdrückung der Kirchen und der Christen hörte nicht auf<sup>15</sup>. So stieß das Kommuniqué innerhalb der evangelischen Kirche auch damals keineswegs nur auf Zustimmung<sup>16</sup>. Die Befürworter erhofften sich einen „Befreiungsschlag, mit dem sich die Kirche aus den ständigen Diffamierungen löste – allerdings um den Preis der beginnenden Spaltung“<sup>17</sup> der EKD und der Heranführung an den SED-Staat. Der Historiker wird eine Linie ziehen können vom „Gemeinsamen Kommuniqué“ hin zum „Brief aus Lehnin“ zur „sozialistischen“ Verfassung 1968<sup>18</sup> und schließlich – wiederum 10 Jahre später – zum vielzitierten Gespräch mit Erich Honecker vom 6. März 1978, ebenso zur zwiespältigen Formel „Kirche im Sozialismus“<sup>19</sup>.

Auch die im Herbst 1958 vorgenommene Umwandlung der „Berliner Stelle“ der Kirchenkanzlei der EKD in eine „Kirchenkanzlei für die Glied-

<sup>12</sup> Gerhard Besier, *Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung*, München 1993, 260. Kritisch gegenüber Besier, aber hilfreich zum „Problem der Anpassung“: Rudolf Mau, *Eingebunden in den Realsozialismus? Die Evangelische Kirche als Problem der SED*, Göttingen 1994, bes. 174–186.

<sup>13</sup> Vgl. G. Besier, *SED-Staat* (wie Anm. 12), 193–240.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 279f.

<sup>15</sup> Vgl. R. Mau, *Eingebunden* (wie Anm. 12), 46–50. 72.

<sup>16</sup> Vgl. G. Besier, *SED-Staat* (wie Anm. 12), 282–285.

<sup>17</sup> So Wolf-Dieter Zimmermann, Kurt Scharf. *Ein Leben zwischen Vision und Wirklichkeit*, Göttingen 1992, 86.

<sup>18</sup> Der Brief der DDR-Bischofskonferenz vom 15. Februar 1968, der Desiderate des Verfassungsentwurfs anmahnte, setzte voraus: „Als Staatsbürger eines sozialistischen Staates sehen wir uns vor die Aufgabe gestellt, den Sozialismus als eine Gestalt gerechteren Zusammenlebens zu verwirklichen.“ Vgl. M. Höllen, *Distanz* (wie Anm. 3), Bd. 3/1, 107f.; R. Mau, *Eingebunden* (wie Anm. 12), 58f.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 46–74; Wolfgang Thumser, *Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel*, Tübingen 1996.

<sup>20</sup> Vgl. G. Besier, *SED-Staat* (wie Anm. 12), 288–290. Am 22. Oktober 1958 wurde Döpfner von Scharf über die neue Dienststelle informiert. DAB, V/7–24.

kirchen in der DDR“ ging auf Forderungen Grotewohls an Mitzenheim zurück, doch gab sich die Regierungsseite dann mit diesem Etappenziel nicht zufrieden; die Trennung von der EKD ging ihr nicht weit genug<sup>20</sup>.

Der evangelische Verhandlungsgang wurde auf katholischer Seite mit Besorgnis registriert, nicht zuletzt deshalb, weil man Rückwirkungen auf sich zukommen sah. Bereits zwei Monate vor dem Communiqué hatte Prälat Zinke eingeschätzt, dass der Staat die evangelischen Gliedkirchen in der DDR auf zwei Wegen in ein „stärkeres Abhängigkeitsverhältnis“ zu bringen suche, nämlich durch die Bildung einer Fraktion „fortschrittlicher Geistlicher“ – kurz darauf wurde der „Bund Evangelischer Pfarrer“ gegründet – und durch Abspaltung von der EKD<sup>21</sup>. Als Dibelius am 3. August 1958 Döpfner besuchte, wird er kaum seine scharfe Kritik an der Erklärung verborgen haben. Für ihr Gespräch wollten die beiden Bischöfe diesmal nur je einen Begleiter zur Seite habe, „damit so eine intensivere Aussprache möglich ist, denn gerade in der gegenwärtigen Stunde wird uns ein brüderlicher Meinungsaustausch besonders nahe gelegt“, wie Döpfner schrieb<sup>22</sup>. Nach einem Gegenbesuch notierte Döpfner am 22. Oktober: „Auch auf evangelischer Seite wurde nach den bisherigen Ergebnissen die Überzeugung ausgesprochen, dass Verhandlungen mit der Regierung nicht zum Ziele führen; freilich wurde eine deutliche Folgerung daraus nicht gezogen.“ Wenn Kardinal Döpfner in der Folgezeit die Situation analysierte, schätzte er stets ein, dass die Loyalitätserklärung von 1958 den evangelischen Landeskirchen nur geschadet habe, sie nämlich rechtlos an den Parteistaat binde und in ihrer Einheit schwäche<sup>23</sup>. Als besonders problematisch sah man im Berliner Ordinariat den „Thüringer Weg“ des verhandlungsführenden Bischofs Mitzenheim an<sup>24</sup>. Als sich Dibelius am 22. Mai 1959 bei Döpfner für die Pfingstpredigt seiner katholischen Amtskollegen bedankte, klingt so etwas wie Bewunderung aus den Worten: „Die Geschlossenheit Ihrer Kirche, die darin zum Ausdruck kommt, wird den Eindruck auf die Regierung der DDR nicht verfehlten.“ Dann richtet er den Blick auf das eigene Lager und schreibt: „In der evangelischen Kirche, in der die theologische Auseinandersetzung eine so große Rolle spielt, geht es jetzt besonders lebhaft um die Frage, ob der erste Vers von Römer 13 auch auf einen Staat angewendet werden kann, der keineswegs die guten Werke belohnt und die bösen bestraft, sondern eine Klassen-Moral proklamiert, die der Christ nicht mehr als Gerechtigkeit im Sinne der Hl. Schrift anerkennen kann. Ich erinnere meine Amtsbrüder ständig an Augustins Wort: „Remota iustitia, quid

<sup>21</sup> Vertrauliche Notizen betr.: das Verhältnis des Staates zur Kirche in der DDR, 23. Mai 1958. DAB, V/7-24.

<sup>22</sup> Döpfner an Dibelius, 28. Juli 1958. Ebd. Dibelius wurde von Scharf begleitet, Döpfner vom Generalvikar Maximilian Prange.

<sup>23</sup> Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 139f. (7./8. Oktober 1958), 172 (26. Mai 1959), 238 (19. September 1960), 244f. (3. November 1960), 248 (24. November 1960 – Weihbischof Alfred Bengsch), 258 (31. Januar 1961), 262–264 (2./3. Mai 1961).

<sup>24</sup> Vgl. Zinkes Notizen „Zur innerkirchlichen Situation der Evangelischen Kirche“ für die Ordinarienkonferenz am 15./16. April 1959; „Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Kirche für den Bereich der Evangelischen Kirche in der DDR“ für die Ordinarienkonferenz vom 7./8. Juli 1959. DAB, V/7-24.

sunt regna, nisi latrocinia?“<sup>25</sup> Die Gegenposition bezog wiederum Bischof Mitzenheim, der in Ostberlin beim Staatsakt zum zehnten Jahrestag der DDR auftrat und die Zusicherungen des Kommuniqués bekräftigte; er begründete: „Wir Christen erkennen in jeder Ordnung, die das Miteinander der Menschen formt und dem Chaos wehrt, Gottes gnädige, bewahrende Güte, für die wir den Dank in täglicher treuer Pflichterfüllung gegenüber der Forderung des Tages erstatten.“<sup>26</sup> Diese Deutung konnte sich auf den fünften Artikel der Barmer „Theologischen Erklärung“ (1934) berufen, der den Staat als Gottes Anordnung und „Wohltat“ begreifen will, blendete aber die im Anschluss ausgesprochene Verwerfung der „falschen Lehre“ eines totalitären Staates ganz aus. Angesichts der Lebensbedingungen im SED-Staat 1959 musste Mitzenheims Auftritt als allzu billiger Anbiederungsversuch erscheinen<sup>27</sup>. Dibelius’ eigene „Obrigkeitsschrift“ – von Döpfner als „unglücklich“ eingeschätzt – hat mit ihren überspitzten Thesen allerdings eher die Verwirrung vergrößert und dann den Rückzug des Bischofs aus der Kirchenleitung im Osten befördert<sup>28</sup>. Im Dezember 1959 erfuhr die katholische Seite, dass eine Neuregelung ins Haus stünde, die auch die Verhandlungsführung Mitzenheims einzudämmen und die kirchliche Einheit der beiden Teile Berlins zu stärken suche<sup>29</sup>. Im Sommer 1960 ging der Vorsitz der Kirchlichen Ostkonferenz auf den Greifswalder Bischof Krummacher über. Im Februar 1961 wurde Präses Scharf, einer der beiden geistlichen Leiter im Konsistorium von Berlin-Brandenburg, zum Ratsvorsitzenden der EKD gewählt<sup>30</sup>. Dibelius’ Resigna-

<sup>25</sup> Dibelius an Döpfner, 22. Mai 1959. Ebd. Das Augustinus-Zitat aus *De civitate dei*, IV, 4.

<sup>26</sup> Vgl. R. Stupperich, Dibelius (wie Anm. 4), 553. Abschrift der Mitzenheim-Erklärung aus dem „Neuen Deutschland“ vom 8. Oktober 1959 auch im NL Döpfner; Durchschlag „Teilnahme von Mitzenheim an 10-Jahr-Feier der „DDR““ DAB, V/7-24.

<sup>27</sup> Heute wird danach gefragt, inwieweit die durch Mitzenheim und seinen Oberkirchenrat Gerhard Lotz verkörperte „eigentümliche kirchenpolitische Option bereits im Kirchenkampf und im Prozess der Selbsterneuerung der [von den Deutschen Christen dominierten] Thüringer evangelischen Kirche nach 1945 ihre Wurzeln hat“. So Thomas A. Seidel, Erblast und Erneuerungsversuche in Thüringen. Eine mitteldeutsche Landeskirche im Spannungsfeld von Besatzungsmacht und deutscher Verwaltung 1945–1949, in: *Herbergen der Christenheit* 20 (1996) 87–105, hier 105; ders. (Hrg.), Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur fünfundsiebzügährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringens, bearb. von Dietmar Wiegand, Leipzig 1998, 188.

<sup>28</sup> Vgl. R. Stupperich, Dibelius (wie Anm. 4), 537–553; H. Fritz, Dibelius (wie Anm. 4), 496–506. Vgl. auch Zinkes Notizen „Betr.: Besprechung in der Bischofsstr. 6–8 am 16. 11. 59“; DAB, V/7-24; Döpfners Lageberichte vom 1. Dezember 1959 und 19./20. Januar 1960, in: M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 198. 205.

<sup>29</sup> Notizen Zinkes „Betr.: Neuregelung der Leitung der Evangelischen Kirche für den Bereich der DDR und des Demokratischen Sektors von Groß-Berlin“, 21. Dezember 1959. DAB, V/7-24.

<sup>30</sup> Vgl. auch Zinkes Notizen „Zur Situation der Evangelischen Kirche in Deutschland“, 25. Februar 1961; „Bericht über die Gesamtdeutsche Synode der Evangelischen Kirche Deutschlands“, 2. März 1961; „Betr.: Präses D. Scharf Ratsvorsitzender der EKD seit Februar 61“, 24. Mai 1961. Ebd.

tion auch als Bischof von Berlin-Brandenburg und Scharfs Nachfolge war nur noch eine Frage der Zeit. Die Synode hatte gerade durch Scharfs Wahl die Einheit der gesamtdeutschen EKD zu stärken versucht. Scharf besaß seit zehn Jahren einen Wohnsitz in Ostberlin und den DDR-Ausweis, seine Familie wohnte im Westteil der Stadt; die Ostberliner Behörden hatten ihr die Zuzugsgenehmigung immer wieder versagt<sup>31</sup>. Die Hoffnungen auf Erhaltung der Einheit gingen nicht auf.

Die Sorge um die politische Situation Berlins und die Furcht vor einer Abriegelung des Ostens erfüllte die Verantwortlichen in den Kirchen schon lange vor dem „Mauerbau“. Im November 1958 löste Chruschtschow die zweite Berlin-Krise aus, indem er erklärte, die Sowjetunion werde den Viermächte-Status aufkündigen und ihre Funktionen in Berlin auf die DDR übertragen. West-Berlin sollte nach dem ultimativ geforderten Abzug der Westmächte entmilitarisierte Freie Stadt werden. Die Moskau-Reise des britischen Premierministers im Februar/März 1959 und die bevorstehende Außenministerkonferenz ließen auf (west)deutscher Seite Besorgnisse um eine gefährliche Nachgiebigkeit der Westalliierten wachsen<sup>32</sup>. Am 18. März suchte Dibelius Döpfner auf und überreichte ihm sein auf den 11. März datiertes Schreiben an John Forster Dulles. Dibelius beschwört den amerikanischen Außenminister, alles daranzusetzen, den freien Zugang nach West- und Ostberlin offen zu lassen. „Eine freie Stadt West-Berlin zu schaffen, wäre der Anfang vom Ende.“ Der EKD-Ratsvorsitzende stellt die Folgen für die Kirchen vor Augen, wenn der Viermächte-Status Berlins aufgegeben und die beiden Teile der Stadt voneinander getrennt würden: „Das kirchliche Leben in Ostdeutschland ist nicht mehr aufrecht zu erhalten, weder geistlich noch wirtschaftlich, wenn wir den verarmten und bedrückten Gliedern der Kirche dort nicht mehr vom Westen her helfen könnten. Dazu würde es aber kommen, wenn eine Staatsgrenze mitten durch Berlin gezogen würde und wir am Brandenburger Tor den Stacheldrahtzaun hätten.“ Dibelius hielt daher – in Übereinstimmung mit Dulles – nur *eine* Antwort auf das sowjetische Ultimatum für richtig: Der Kommunismus könne nur „durch festen und entschlossenen Widerstand allmählich überwunden werden“<sup>33</sup>. Seinen katholischen Amtskollegen in Berlin suchte Dibelius auf, um ihn zu einem ähnlichen Schritt – eventuell beim US-Präsidenten Eisenhower – zu bewegen. Döpfner nahm das Anliegen auf, aber er notierte nach einer Besprechung mit seinen kirchenpolitischen Beratern, Prälat Zinke und Domkapitular Walter Adolph<sup>34</sup>, ein ähnliches Schreiben an Eisenhower sei nicht ratsam. „Die Gefahr einer Veröffentlichung und eines politischen Missverständnisses ist zu groß.“ Adolph solle stattdessen in seinem Namen zu Hans Globke Kontakt aufnehmen und auf diesem Weg dem Bundeskanzler nahe bringen, „er möge

<sup>31</sup> Vgl. W.-D. Zimmermann, Scharf (wie Anm. 17), 69. 88–90.

<sup>32</sup> Vgl. Detlef Felken, Dulles und Deutschland. Die amerikanische Deutschlandpolitik 1953–1959, Bonn-Berlin 1993, 477–506.

<sup>33</sup> Abschrift des Schreibens in: DAB, V/7–24.

<sup>34</sup> Über ihn vgl. Ulrich von Hehl, Walter Adolph, in: Jürgen Aretz/Rudolf Morsey/ Anton Rauscher (Hrg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 9, Münster 1999, 169–181.

bei den Verhandlungen die Sorge der Kirche um ihre weitere Arbeit in der DDR auf der bisherigen Basis doch nach besten Kräften berücksichtigen". Auch Döpfner wollte das Anliegen vertreten wissen, dass die „Menschen in der Zone und die Hilfe, die sie durch Berlin haben, nicht vergessen werden“. Adenauer, mit dem er zuvor am 18. Februar ein Gespräch hatte, sollte eigens mitgeteilt werden, dass sich der Bischof von Berlin nicht zu einem ähnlichen Schritt wie Dibelius in Richtung auf die US-Regierung entschließen könne, „sondern ihm als Anwalt des deutschen Volkes diese Sorge in die Hand legen“ wolle<sup>35</sup>.

Zweieinhalb Jahre später wurden Dibelius' Warnungen vor einem Stacheldrahtzaun am Brandenburger Tor traurige Realität. Im Juli 1961 konnte noch der Zehnte Deutsche Evangelische Kirchentag in Berlin – wenn auch mit massiven Einschränkungen im Ostteil – gehalten werden. Am 13. August riegelte das SED-Regime Westberlin ab, um die eskalierende Fluchtbewegung und den wirtschaftlichen Ruin aufzuhalten. Was dies für die betroffenen Menschen bedeutete, lässt sich kaum ermessen. So war die Tatsache, dass die Staatsführung die gewaltsame Grenzziehung dazu benutzte, um zugleich die Spaltung der EKD zu erwirken, nur ein Unrechtsmoment in jenen Tagen. Am 15. August erhielt Bischof Dibelius keine Erlaubnis mehr, die Übergangsstelle nach Ostberlin zu passieren, am 21. August Propst Grüber. Die für den 31. August in Ostberlin geplante Tagung des Rates der EKD wurde durch das Politbüro des ZK der SED untersagt. Sie musste im Westteil stattfinden. Einer bereits 1959 getroffenen Notverordnung gemäß war Präses Scharf nun in der Ostregion für den amtsbehinderten Dibelius Bischofsverweser. Man ließ ihn am 31. August von Ost- nach Westberlin zur Ratssitzung der EKD ausreisen, doch anschließend nicht mehr zurückkehren. Das Politbüro begründete dies u. a. mit der unwahren Behauptung, Scharf besitze neben seinem DDR-Personalausweis auch einen Westausweis. Möglicherweise hat ihn das von ihm am 18. August mitunterzeichnete Telegramm an Ulbricht und an den Ostberliner Oberbürgermeister Ebert noch missliebiger gemacht, das – wenn auch vorsichtig – Mitgefühl mit den betroffenen Menschen ausdrückte und darum bat, die Abschnürung zu beseitigen. Ausschlaggebender dürfte das Motiv gewesen sein, die evangelischen Kirchen endgültig vom Westen zu lösen und den „Differenzierungsprozess“ voranzutreiben<sup>36</sup>. Präses Scharf galt, obwohl er sich deutlich von der politischen Orientierung Dibelius' unterschied, in den Augen der SED-Führung als vorrangiger „Wortführer der Militärkirchenpolitik“ Westdeutschlands<sup>37</sup>. Von

<sup>35</sup> Aktennotiz Döpfners vom 21. März 1959: DAB, V/7–24.

<sup>36</sup> Vgl. W.-D. Zimmermann, Scharf (wie Anm. 17), 91–93; G. Besier, SED-Staat (wie Anm. 12), 421–428; F. Hartweg, SED (wie Anm. 3), Bd. 1, 295–303.

<sup>37</sup> So der Leiter der Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK der SED, Willi Barth, in einer kirchenpolitischen Information an die Mitglieder des Politbüros und Sekretariats über den 10. Deutschen Evangelischen Kirchentag, 1. August 1961. Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv Berlin, DY 30/IV 2/14/5, Bl. 123. Vor der Wahl zum Ratsvorsitzenden der EKD charakterisierte Barth den Kandidaten am 4. Januar 1961 so: „Scharf hatte bisher als ‚graue Eminenz‘ bei jeder

der Sitzung der Kirchenleitung von Berlin-Brandenburg, die am 17. August – ohne Dibelius – in Ostberlin stattgefunden hatte, erhielt die Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK rasch Kenntnis und gab Informationen an Walter Ulbricht, Paul Verner und Erich Honecker weiter. Mit Genugtuung registrierte sie eine „starke Zerfahrenheit und Nervosität selbst bei den reaktionären Kräften“. In der Frage, wie sich die Kirche „aktuell-politisch“ engagieren solle, hätten sich die meisten Westberliner Kirchenleitungsmitglieder als Dibelius-Anhänger für die abwartende Haltung Adenauers ausgesprochen, Scharf dagegen für den härteren Kurs des Regierenden Bürgermeisters Willy Brandt<sup>38</sup>. Scharf wollte Dibelius noch „rechts überholen“, wertete ein Artikel des Parteiorgans „Neues Deutschland“, der die Aussperrung des Präs' recht fertigen sollte, das abgeschöpfte Wissen aus<sup>39</sup>. Ebenfalls an die SED-Funktionäre gelangt waren Befürchtungen aus der Berlin-Brandenburger Kirchenleitungs-Sitzung, die DDR-Regierung bau e Bischof Mitzenheim für das „alte Projekt einer ‚Nationalkirche‘“ auf. Am 16. August – einen Tag nach Dibelius' Aussperrung – hatte der von den Funktionären hochstilisierte „rangälteste Bischof“ anlässlich seines 70. Geburtstages aus Ulbrichts Hand den Vaterländischen Verdienstorden in Gold erhalten<sup>40</sup>. Propst Martin Schutzka hielt eine Verhinderung der „Nationalkirche“ nur von der Berlin-Brandenburger Landeskirche aus für möglich. Scharf müsse als neuer Bischof im „demokratischen Berlin“ ein ausreichendes Gegengewicht zu Mitzenheim bilden<sup>41</sup>. Auf diesem Hintergrund erklärt sich der Politbüro-Beschluss vom 29. August, den Ratsvorsitzenden und Bischofsverweser Scharf nicht mehr nach Ostberlin zurückzulassen<sup>42</sup>. Nach den Kommunalwahlen im September 1961 stellte die Arbeitsgruppe Kirchenfragen befriedigt fest: „Durch die

---

Provokation gegen die DDR seine Hand im Spiel, ohne dass er dabei selbst in den Vordergrund getreten ist.“ (Ebd., Bl. 2.) In einer ausführlichen Einschätzung der Arbeitsgruppe, die am 17. Februar 1961 den Politbüromitgliedern zuging, wurde Scharf sogar als „prononzierter Verfechter der großkapitalistischen Ordnung“ und als „Scharfmacher“ bezeichnet. Er sei auf kirchlichen Veranstaltungen „immer derjenige, der in geschickter Weise die Politik des Kalten Krieges schürte“, gewesen. Hier findet sich auch die Behauptung, dass er zwei Personalausweise und in Ostberlin lediglich eine „Interimswohnung“ besitze. (Ebd., Bl. 45f.) Beim Staatssekretär für Kirchenfragen wurde der Westausweis lediglich vermutet. (BArch, DO/4/73, Karteikarte.)

<sup>38</sup> Aktennotiz, Arbeitsgruppe Kirchenfragen, 19. August 1961. SAPMO-BArch, DY 30/IV 2/14/5, Bl. 136–140, auszugsweise abgedruckt: M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 272f.

<sup>39</sup> „Herr Adenauer und Präs' Scharf“ (unterzeichnet: „W.A.“), in: Neues Deutschland, 17. September 1961. Der Artikel war von der Arbeitsgruppe Kirchenfragen als öffentliche Antwort auf Scharfs Einspruch vom 7. September konzipiert. Vgl. Barth an Stoph, 16. September 1961. SAPMO-BArch, DY 30/IV 2/14/5, Bl. 159.

<sup>40</sup> Vgl. F. Hartweg, SED (wie Anm. 3), Bd. 1, 357f.

<sup>41</sup> So die an die drei genannten Politbüromitglieder weitergeleitete Aktennotiz aus der Arbeitsgruppe Kirchenfragen vom 19. August 1961. SAPMO-BArch, DY 30/IV 2/14/5, Bl. 139.

<sup>42</sup> Vgl. das von Ulbricht unterzeichnete Protokoll Nr. 46/61: ebd., DY 30/J IV 2/2/788, Bl. 8f., abgedruckt bei M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 278f.

Maßnahmen des 13. Augusts können der Rat der EKD sowie andere „gesamtdeutsche“ kirchliche Institutionen nicht mehr zusammentreten. Ein direkter Einfluss der westdeutschen Militärkirche ist nicht mehr möglich. Es gibt keine einheitliche Konzeption.“<sup>43</sup> Der „Differenzierungsprozess“ wurde weiterverfolgt: In Anwesenheit Mitzenheims eröffnete der stellvertretende Ministerpräsident Willi Stoph dem Konferenzvorsitzenden Krummacher im folgenden Jahr, dass die Regierung ihn nicht als Verhandlungspartner akzeptieren würde, und hielt ihm in entwürdigender Weise Feldpredigten aus der NS-Zeit vor – ungeachtet seiner späteren Wandlung im „Nationalkomitee Freies Deutschland“. Allerdings ging die Strategie, Mitzenheim an seiner Stelle in die Führungsposition zu heben, nicht auf<sup>44</sup>.

In der Frage der Abspaltung von der westdeutschen Kirche hatte der Staat auf Dauer die stärkeren Machtmittel. Parallele Synoden und Arbeitstagungen in West und Ost suchten zunächst noch die Einheit der EKD aufrechtzuerhalten, allerdings um den Preis einer Lähmung der Organisationsstruktur. Mehr noch als die unmittelbaren staatlichen Einwirkungen drängte das Auseinanderdriften der beiden deutschen Lebenswelten auf eine Regionalisierung. Ein Jahr nach dem Erlass der DDR-Verfassung von 1968 kamen die Kirchenleitungen dem Drängen der Regierung nach und gründeten den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR<sup>45</sup>. In der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg nahmen nach Scharfs Aussperrung die Generalsuperintendenten sprengelweise die bischöflichen Funktionen im Osten wahr. Als Dibelius im November 1962 vom Bischofsamt zurücktreten wollte, misslang die Wahl des Nachfolgers. Scharf verfehlte auf der Regionalsynode Ost knapp die nötige Zwei-Drittel-Mehrheit, weil sich ein Teil der Synodalen nicht für einen amtsbehinderten Bischof entscheiden mochte. Nachdem beide Regionalsynoden Scharf beim zweiten Anlauf am 15. Februar 1966 zum Bischof gewählt hatten, drohte die DDR-Regierung, die Beziehungen zur Spalte der Berlin-Brandenburgischen Kirche abzubrechen. Auf diese Weise wurde der zum nebenamtlichen Bischofsverwalter gewählte Generalsuperintendent (1963–1966 Günter Jacob, seit 1967 Albrecht Schönherr) zum Bischof für die Ostregion befördert. 1972 wurde die Einheit des Bischofamtes in Berlin-Brandenburg aufgegeben<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Kirchenpolitische Information, unterzeichnet von Rudi Bellmann, 25. September 1961. SAPMO-BArch, DY 30/IV 2/14/5, Bl. 170.

<sup>44</sup> Vgl. G. Besier, SED-Staat (wie Anm. 12), 496–508; F. Hartweg, SED (wie Anm. 3), Bd. 1, 371–389. Vgl. auch Zinkes „Vermerk über kirchenpolitische Linien in der EKD“, März 1962. DAB, V/5–10.

<sup>45</sup> Vgl. G. Besier, SED-Staat (wie Anm. 12), 694–722; ders., Der SED-Staat und die Kirche 1969–1990. Die Vision vom „Dritten Weg“, Berlin-Frankfurt am Main 1995, 21–55. Zur Umorientierung im gesellschaftlichen Selbstverständnis der EKD: Christian Hanke, Die Deutschlandpolitik der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1945 bis 1990. Eine politikwissenschaftliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Demokratie-, Gesellschafts- und Staatsverständnisses, Berlin 1999, 187–344.

<sup>46</sup> Vgl. G. Besier, SED-Staat (wie Anm. 12), 520–536, 601–627; ders., „Kirche im Sozialismus“. Zur Transformation einer Großinstitution (1969 bis 1990), in: Gerd

Die Strategie des SED-Staates gegenüber der katholischen Kirche war zunächst dieselbe. Auch hier war es das Ziel, durch Druck, Abspaltung vom Westen und „Differenzierungsversuche“ eine staatsloyale Kultkirche zu erreichen. Der in Berlin-Zehlendorf wohnende Bischof Julius Döpfner erhielt im Frühjahr 1958 – ein Jahr nach Dibelius – Einreiseverbot für die DDR<sup>47</sup>. Einen Teil seiner Aufgaben musste der im Mai 1959 ernannte Weihbischof Alfred Bengsch<sup>48</sup> fortan wahrnehmen. Eine Loyalitätserklärung im Sinne des evangelischen Kommuniqués – von Ulbricht vor der Volkskammer am 4. Oktober 1960 ausdrücklich gefordert<sup>49</sup> – lehnte Döpfner und mit ihm die Ordinarienkonferenz entschieden ab. Von großer Bedeutung für die Einheit der Kirche war, dass Döpfner 1957 eine Direktive seines Vorgängers Konrad Kardinal von Preysing erneuerte, die die Verhandlungsführung mit staatlichen Stellen restriktiv regelte und den Geistlichen politische Stellungnahmen im Namen der Kirche untersagte<sup>50</sup>. Über den einzuschlagenden Kurs konnten im Kreis der ostdeutschen Ordinarien allerdings auch Fragen auftreten: Die Gemeinden waren an die Grenzen der Belastbarkeit gekommen, Erleichterungen oder lösende Verhandlungen nicht in Sicht. Der neue evangelische Annäherungskurs verschlimmerte die Isolation. Der Staatssekretär für Kirchenfragen akzeptierte seit dem Frühjahr 1958 weder den Konferenzvorsitzenden Döpfner noch Prälat Zinke als Verhandlungspartner<sup>51</sup>. Döpfner selbst hatte sich keineswegs auf das Westberliner Domizil festgelegt. Nach einem Jahr Amtsbehinderung schrieb er an den Vatikan, dass sich ihm die Frage stelle, ob er nicht seinen Wohnsitz in den Ostsektor der Stadt verlegen solle, um die volle Bewegungsfreiheit zurückzuerhalten. Problematisch blieb freilich, ob dies nicht „mit einer verminderten Verbindung mit West-Berlin, der Bundesrepublik und dem Ausland bezahlt werden“ müsse. Für den Fall der noch stärkeren Abschnürung warf Döpfner sogar die Frage der

Heinrich (Hrg.), Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, Berlin 1999, 843–974, hier 843–880; Werner Radatz/Friedrich Winter, Geteilte Einheit. Die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg 1961 bis 1990, Berlin 2000, 20–24, 37–40, 102–111. Als Kirchenvertreter im Sommer 1969 eine evangelische „Bengsch-Lösung“ in Berlin-Brandenburg (Bischofsverwalter Schönherr als Bischof in beiden Teilen mit Passierschein für West-Berlin) ins Gespräch brachten, wurde dies von der DDR-Regierung entschieden abgelehnt. (Vgl. M. Höllen, Distanz [wie Anm. 3], Bd. 3/1, 183.)

<sup>47</sup> Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 108f.

<sup>48</sup> Über ihn: Alfred Bengsch. Der Kardinal aus Berlin, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Berlin (West), Berlin 1980; Gerhard Lange, Alfred Kardinal Bengsch, in: Jürgen Aretz/Rudolf Morsey/Anton Rauscher (Hrg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 7, Mainz 1994, 161–174; zum theologischen und pastoralen Ansatz vgl. Thomas Grießbach, Das Evangelium unverkürzt verkünden. Das integrale Homiletik- und Predigtverständnis bei Alfred Bengsch, Nettetal 2002. Der 1948 ernannte Weihbischof Paul Tkotsch war durch Krankheit an der Amtsausübung gehindert.

<sup>49</sup> Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 240f. Ähnlich die Direktiven des scheidenden Staatssekretärs Werner Eggerath (21. Oktober 1960); ebd., 242f.; R. Mau, Eingebunden (wie Anm. 12), 86f.; T. Raabe, SED-Staat (wie Anm. 3), 264.

<sup>50</sup> Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 73f.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 221 Anm. 512.

Ernennung von Apostolischen Administratoren für die Anteile westdeutscher Diözesen in der DDR auf – ein Schritt, der erst 1973 verwirklicht wurde<sup>52</sup>. Rom versprach 1959 lediglich, die Frage zu prüfen. Aus den Tagebüchern des CDU/CSU-Fraktionsvorsitzenden Heinrich Krone, der Berlin im Deutschen Bundestag vertrat, wissen wir, dass man in Bonn Döpfners Überlegungen ganz und gar nicht guthieß<sup>53</sup>. Zur selben Zeit wurde in der Ordinarienkonferenz die Frage laut: Was helfen die offenen Proteste? Der „Beifall im Westen“ verbesserte die eigene Lage kaum. Der Görlitzer Kapitelsvikar Ferdinand Piontek brachte das „Opfer des Schweigens“ ins Gespräch, das man bei einem Gegner, der über alle Machtmittel verfüge, zu gegebener Zeit bringen müsse, „so schwer es auch dem empörten Gefühl ankommen mag“<sup>54</sup>. Allerdings war nicht vom Opfer diffuser Loyalitätserklärungen die Rede, sondern höchstens vom „Opfer des Schweigens“. Nur einmal ist dieses Opfer in der Amtszeit Döpfners ausdrücklich gebracht worden, als die Ordinarienkonferenz am 3./4. Juli 1961 über ein Schreiben an den Staatsratsvorsitzenden Ulbricht beriet, das auf dessen programmatische Reden eingehen und die kirchlichen Klagepunkte aufzählen sollte. Döpfner notierte, das Schreiben sei „wegen der politischen Lage (neue Diskussion um Berlin-Frage!) vertagt“ worden<sup>55</sup>. Zwei Tage später berief Johannes XXIII. den Berliner Kardinal auf den Münchener Erzbischofsstuhl. Im Rückblick darf man den Moment dieser Berufung – die damals schwere Bedenken auslöste – eine gute Fügung nennen; die Chancen für die Einheit des Bistums wären ohne sie wohl sehr gering gewesen. Über die Motive des Papstes und der Kurie bei der Transferierung Döpfners haben wir bisher keine genaue Kenntnis: Sicher war nicht nur die Situation in Berlin im Blick, sondern auch in der bayerischen Landeshauptstadt<sup>56</sup> sowie die Persönlichkeit des Kardinals, die nicht „für ihr ganzes Leben auf dem abgeschnittenen Vorposten West-Berlin verbraucht werden“ sollte, wie der Berliner Bürgermeister Franz Amrehn vermutete<sup>57</sup>.

Aus den Tagebuchaufzeichnungen Heinrich Krones wissen wir, wie sich Döpfner im Juli 1961 – offensichtlich im Einklang mit Rom – seine Nachfolge vorstellte: Weihbischof Bengsch würde Bischof und behielte den Wohnsitz im Ostteil der Stadt. Für das gesamte Bistum werde ein Weihbischof mit Wohnung in Westberlin ernannt. Der Unionspolitiker war damit ganz und gar nicht einverstanden und wusste sich darin mit dem für die Berliner Kirchenpresse verantwortlichen Domkapitular Walter Adolph und dem Generalvikar Maximilian Prange einig: „Wenn Rom diesen Weg ginge, schreibe es

<sup>52</sup> Döpfners Aide mémoire vom 26. Mai 1959: ebd., 171.

<sup>53</sup> Vgl. Heinrich Krone, Tagebücher, 1. Bd.: 1945–1961, bearb. von Hans-Otto Kleinmann, Düsseldorf 1995, 309 (5. Juli 1958). 313 (17. August 1958). 347. (3. April 1959). 390f. (29. Dezember 1959).

<sup>54</sup> Vgl. B. Schäfer, Staat (wie Anm. 3), 162 (7. April 1959).

<sup>55</sup> DAB, V/5–7-2. Vgl. auch M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 264f.; B. Schäfer, Staat (wie Anm. 3), 164.

<sup>56</sup> So war in CDU-Kreisen bereits im April 1961 zu hören. Vgl. H. Krone, Tagebücher (wie Anm. 53), Bd. 1, 483–486. 494; Pressekommentare vom Sommer 1961: M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 268f.

<sup>57</sup> Zitiert nach K. Wittstadt, Döpfner (wie Anm. 5), 160f.

Westberlin politisch ab ... In Westberlin muss ein Bischof für das ganze Bistum residieren. Das verlangen die Westberliner Katholiken, auch die Katholiken der Zone; das verlangt die freiheitliche Welt des Westens, die für Berlin einen Kampf führt, bei dem sie Moskau im Augenblick klarmacht, dass der Westen nicht zu weichen bereit ist.“ – Im Hintergrund standen Chruschtschows Drohungen gegenüber Kennedy im Juni 1961. – Freilich wird hier bereits deutlich, dass die politische Sicht zugunsten Westberlins auch die kirchliche Teilung bewusst in Kauf nahm, denn Krone schreibt: „Ich bin mir darüber im Klaren, dass Pankow [=die DDR-Führung] das Bistum Berlin teilen will. Selbstverständlich, dass in Ostberlin und in der Zone ein tüchtiger Bischof stehen muss, zunächst als Weihbischof, später, wenn es nicht anders geht, als eigener Bischof. Doch, was für den Osten gilt, muss auch für Westberlin gelten.“<sup>58</sup> Die Kirchenführung hat anders entschieden. Am 27. Juli 1961 wählte das Berliner Domkapitel Weihbischof Alfred Bengsch aus dem Dreivorschlag des Vatikans<sup>59</sup>. Dies entsprach sicher den Intentionen Kardinal Döpfners. Als der Papst am 16. August die Ernennung aussprach, war allerdings die Abriegelung gegenüber der Bundesrepublik und Westberlin erfolgt. Der neue, gerade vierzigjährige Bischof musste jetzt die Weichenstellungen für das faktisch geteilte Bistum und für die katholische Kirche in der DDR vornehmen.

Kardinal Döpfners Abschied aus Berlin und Bengschs Amtsübernahme waren von den Behinderungen infolge der Teilung überschattet. Am 14. August hatte Döpfner sein neues Amt in München übernommen, kehrte aber sofort nach Berlin zurück. Am folgenden Tag war es ihm noch möglich, Dienststellen und Priester in Ostberlin zu besuchen, am 16. August konnte der Weihbischof zum letzten Mal nach Westberlin zum Kardinal kommen. Danach war die Verbindung unterbrochen<sup>60</sup>. Bengsch war „durch höhere Gewalt“ gehindert, persönlich dem Domkapitel in Westberlin sein Ernennungsdekret vorzulegen. Kardinal Döpfner musste daher als Prokurator für seinen Nachfolger am 19. August die Diözese Berlin übernehmen<sup>61</sup>. Am Abschiedsgottesdienst für ihren Bischof in der Charlottenburger St. Canisius-Kirche, der am nächsten Tag stattfand, konnten die Katholiken aus dem Ostteil des Bistums nicht mehr teilnehmen. Als sie sich am 22. August in der Kirche St. Augustinus in Ostberlin versammelten, um von ihm Abschied zu nehmen, musste Bengsch anstelle seines Vorgängers den Gottesdienst feiern<sup>62</sup>. Für die Verabschiedung innerhalb der Ordinarienkonferenz blieb nur der briefliche Weg zwischen den beiden Stadtteilen<sup>63</sup>. Die turbulenten Ereignisse und die

<sup>58</sup> H. Krone, Tagebücher (wie Anm. 53), Bd. 1, 513–515 (12./13. Juli 1961). Es scheint durch, dass Krone Bundeskanzler Adenauer nicht für seine pessimistische Sicht gewinnen konnte.

<sup>59</sup> Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 270.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 279 Anm. 37.

<sup>61</sup> Vgl. das Protokoll des Domkapitels: Bengsch (wie Anm. 48), 47.

<sup>62</sup> Die Worte Döpfners und Bengschs: Gerhard Lange/Ursula Prüß, An der Nahtstelle der Systeme. Dokumente und Texte aus dem Bistum Berlin 1945–1990, 1. Halbbd., Leipzig 1996, 421–425. 428f.

<sup>63</sup> Ebd., 426f. (21. August 1961). Als Kurier konnte noch immer – ungehindert durch die Grenze – Prälat Zinke fungieren.

Erlebnisse der letzten Berliner Tage müssen Kardinal Döpfner nachdenklich gestimmt haben. Am 5. September 1961 richtete er an seinen Nachfolger ein persönlich gehaltenes Schreiben. Zunächst stellte er die bisherige Lage dar: Bengsch habe angesichts des 13. Augusts bewusst sein „Ja“ zur Einheit der Diözese gesprochen, auch weil die Verbindung mit Westberlin „gerade jetzt eine kostbare Hilfe“ für die Stellung des Bischofs im östlichen Teil und in der gesamten DDR sei. Dann fährt er fort: „Mittlerweile haben sich Tatsachen ergeben, die gebieterisch ein neues Durchdenken fordern. Aus maßgebenden Äußerungen wird deutlich, dass der Bruch zwischen Ost- und West-Berlin als endgültig gedacht ist, dass Ost- und West-Berlin als total entgegengesetzte, unvereinbare Lebensräume gesehen werden. ... Ich glaube, du müsstest um der rechten Seelsorge in Ost und West willen aus deiner Verantwortung für West-Berlin entlassen werden, solange die gegenwärtige Lage andauert.“ Döpfner befürchtet, dass Bengsch in seiner Amtsausübung in Westberlin unweigerlich etwas tun werde, was ihn in den Augen der DDR-Regierung diskreditieren könnte, die ihn dann, wie gerade mit dem evangelischen Präses Scharf geschehen, in den Westen abschieben würde – mit „unausdenkbar ernste[n] Auswirkungen“ für die Kirche in der DDR. Bestärkt wurde Döpfner in dieser Sicht von seinem bisherigen kirchenpolitischen Berater in Westberlin, dem Domkapitular und neuen Generalvikar Walter Adolph<sup>64</sup>. Auffällig ist auch die Übereinstimmung mit der Option des CDU-Politikers Heinrich Krone<sup>65</sup>. Wir haben keine Kenntnis von einem Antwortschreiben Bengschs. Seine Antwort ergibt sich daraus, dass er bewusst an der Einheit des Bistums festhielt und zwei Inthronisationsfeiern, nämlich am 19. September in der Ostberliner Corpus-Christi-Kirche und zwei Tage später in St. Matthias in Westberlin, stattfinden ließ. Dazu war freilich die Ausreiseerlaubnis der DDR-Führung nötig. Es ergibt sich der auf den ersten Blick merkwürdige Befund, dass das Politbüro der SED auf denselben Sitzungen vom 29. August und 12. September<sup>66</sup> die Aussperrung von Präses Scharf anordnete, dagegen Bengschs Doppel-Inthronisation zuließ. Scharfs Aussperrung war ein Akt der gewalttamen Abtrennung von der EKD und zur „Differenzierungspolitik“. Die Neubesetzung des katholischen Bischofsstuhls durch Rom erschien dagegen bereits als ein gewisses Einlenken der „klerikalen Kreise“. Bengsch hatte seit jeher seinen Wohnsitz im Ostteil – was in den Augen der Funktionäre die „realistische“ Variante gegenüber Döpfner darstellte<sup>67</sup>, wenn man auch einschätzte, dass der neue Bischof nicht minder „die Politik der DDR und ihre Maßnahmen zur Sicherung des Friedens“ ablehne<sup>68</sup>. Nach der Besitzer-

<sup>64</sup> Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 280f.

<sup>65</sup> Vgl. H. Krone, Tagebücher (wie Anm. 53), Bd. 1, 526 (18. August 1961). 544 (10./11. Oktober 1961).

<sup>66</sup> Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 277f. 285f.

<sup>67</sup> Vgl. die Einschätzungen der Arbeitsgruppe Kirchen des ZK der SED bzw. beim Staatssekretär für Kirchenfragen: ebd., Bd. 2, 273 (21. August 1961). 288f. (26. September 1961).

<sup>68</sup> So die Einschätzung des „Arbeitsgebiets Katholische Kirche“ beim Staatssekretär für Kirchenfragen vom 26. September 1961: ebd., 289.

greifung der Diözese ernannte Bengsch nicht nur den in Westberlin amtierenden Walter Adolph zum Generalvikar, sondern auch zwei Ordinariatsräte, die bei der im Wiederaufbau befindlichen St. Hedwigs-Kathedrale eine neue Verwaltung im Ostteil einrichten sollten. Die Mitteilung von seiner Amtübernahme ließ er aus dem Ordinariat unter dieser Ostberliner Anschrift ergehen. Sie schließt mit dem von den Funktionären dann überinterpretierten „Wunsch auf eine gedeihliche Zusammenarbeit“<sup>69</sup>. Außerdem hatte Bengsch sein Interesse an einem Antrittsbesuch beim Ministerpräsidenten bekundet; das bedeutete in den Augen der SED-Führung grundsätzliche Verhandlungsbereitschaft. Dass er jedoch den Antrag stellen werde, die Grenze nach Westberlin zu passieren, um auch dort sein Amt anzutreten, daran ließ er keinen Zweifel<sup>70</sup>.

Vor dem Gottesdienst zur Inthronisation im Ostteil entschloss sich der neue Bischof zu einer sonst nicht üblichen „Statio“. Er versammelte die Geistlichen seines Presbyteriums um sich und stellte ihnen in einer kurzen Ansprache die Last seines Amtes vor Augen, er schloss: „Ich sage es offen, aber ich will nicht klagen, sondern um euer Verständnis bitten, wenn unter den Stoffmassen des Bischofsschmuckes hin und wieder ein Seufzer im Berliner Dialekt zu hören ist.“ Dann folgen Mahnungen zum mutigen, unbeirrten Tun, zum Glauben und vor allem zur Einheit: „Ich mache mir keine Illusionen über die Möglichkeiten zur Verschärfung der Lage. Aber was immer auch kommt, der Einzelne ist verloren. Wir sitzen in einem Boot. Wir müssen – ohne unmögliche Einzelanweisungen – eine geschlossene Gemeinschaft sein. Das ist etwas anderes als eine Parteilinie. Niemandem wird es verübt, wenn er in einigen Punkten anders denkt und es auch sagt. Aber weder den Gläubigen noch den Ungläubigen dürfen wir das traurige Schauspiel liefern, dass der eine verlacht, was dem andern Gewissenssache ist, oder aus Geltungsdrang am Biertisch veralbert, was dem Bischof wichtig ist. Wir haben – leider muss man das sagen – bei unseren evangelischen Brüdern das warnende Beispiel, wie teuer das bezahlt werden muss. In meiner Lage kann, glaube ich, keiner etwas tun, was nicht aus der einen oder anderen Sicht falsch erscheint. Habt Verständnis dafür!“<sup>71</sup> Am Schluss des persönlichen Wortes

<sup>69</sup> Das von Prälat Bernhard Drews unterzeichnete Schreiben vom 21. August 1961: ebd., Bd. 2, 273, 285 Anm. 57. Noch am selben Tag erarbeiteten der Leiter der Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK, Willi Barth, und der Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Seigewasser, einen Antwortvorschlag, vor allem zur konkordatären Rechtslage. Hier hieß es noch: „Bischof Bengsch wurde auf Grund der geltenden gesetzlichen Bestimmungen die Genehmigung zum Betreten von Westberlin versagt.“ (Ebd., 274.)

<sup>70</sup> Hier waren die Sondierungen Prälat Zinkes beim Ministerium für Staatssicherheit wichtig. Die Rahmenbedingungen des Antrittsbesuchs wurden geklärt. Die Inthronisation in Westberlin erscheint in Zinkes Aufzeichnungen als Bedingung Bengschs. Vgl. ebd., 276f. (25./26. und 28. August 1961). Bengschs unten erwähnte Antwort an den Ost-CDU-Funktionär Alfons Malik vom 24. August dürfte ebenfalls entspannend gewirkt haben. Bezeichnend ist, dass Generalvikar Adolph über diese Gespräche auch Kardinal Döpfner und den Bonner Nuntius unterrichtete. (Ebd., 282f.)

<sup>71</sup> Vgl. G. Lange/U. Prüß, Nahtstelle (wie Anm. 62), 1, Halbbd., 442f.

kniete Bischof Bengsch nieder und bat alle Geistlichen um ihren Segen. Viele haben diesen Moment nicht vergessen<sup>72</sup>. Als Bengsch zum zweiten Inthronisationsgottesdienst am 21. September die Berliner Mauer passieren konnte, eröffnete er damit die Reihe seiner monatlichen Besuche im anderen Teil der Diözese; zunächst gestatteten ihm die DDR-Behörden drei Tage, später zehn Tage im Monat<sup>73</sup>. Dies blieb bis zum Ende der DDR wirksam. Auf die vor dem 13. August geplante Weihbischofslösung in Westberlin hat Bengsch verzichtet, um den persönlichen Zugang nicht zu gefährden; lediglich der Dompropst verblieb als Repräsentant im Westteil<sup>74</sup>. In seiner Predigt bei der Inthronisationsfeier in St. Matthias gab der neue Bischof seiner Freude Ausdruck, dass er zum ersten Mal seit der Amtsübernahme vor den Gläubigen Westberlins stehen konnte; freilich musste er hinzufügen: „dieser Festtag löste die Schwierigkeiten nicht, in denen wir stehen. Er behebt unsere Sorgen nicht und erfüllt nicht unsere Wünsche.“ Auf die Einladung politischer Repräsentanz des Senats und der Bundesregierung hatte Bengsch verzichten müssen<sup>75</sup>. Aber im Bonner Nuntius und in den aus Westdeutschland angereisten Bischöfen erblickte er ausdrücklich Zeichen der Verbundenheit innerhalb der Weltkirche und „mit den Bistümern unseres deutschen Vaterlandes“. Auch die Präsenz von Vertretern der evangelischen Kirchen würdigte er. Dann nannte er die Beschränkung beim Namen, die er sich in Westberlin auferlegen musste, und umschrieb zugleich den Auftrag seines Bischofsamtes: „Niemand wird es mir verdenken, wenn ich in dieser Stunde nicht das sage, was man heute als Stellungnahme zu den aktuellen Problemen bezeichnet. Diese mögen unbestritten notwendig sein, aber ich trage zuerst Verantwortung dafür vor Gott, vor der Kirche und vor meinem Gewissen, dass ich das Evangelium verkünde, dass ich sage, was im Namen Christi gesagt werden muss. Ich spreche dabei durchaus nicht im luftleeren Raum. Als Sohn dieser Stadt berührt mich ihr Schicksal und die Sorge ihrer Bewohner unmittelbar. Aber sprechen muss ich aus der ersten und unvertretbaren Pflicht meines Amtes, nämlich als Seelsorger und Diener zu eurem Heil.“<sup>76</sup> Man wird diese Worte

<sup>72</sup> Gespräch des Verfassers mit Domkapitular Heinrich Wessels, Demmin, im April 1993. Herrn Pfarrer Klaus Glowienke (Potsdam) verdanke ich den Hinweis, dass Bengsch auch vor dem zweiten Inthronisationsgottesdienst in St. Matthias eine ähnliche Ansprache vor dem Klerus hielt und um den Segen bat.

<sup>73</sup> Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 292 (Politbüro-Protokoll vom 14. Oktober 1961). Bengsch und sein Kraftfahrer erhielten den Passierschein, „5 west-berliner katholischen Amtsträgern“ wurden die Arbeitsbescheinigungen dagegen abgelehnt mit der Begründung, für eine Erweiterung der Kirchenverwaltung genügten Amtsträger mit Wohnsitz in der DDR bzw. Ostberlin.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 350.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 285. 295. Dies blieb bei der DDR-Regierung, aber auch in Westberlin nicht unbemerkt. Der Westberliner „Tag“ vom 22. September 1961 äußerte Verständnis für Bengschs „behutsame Worte“, kritisierte aber, dass Vertreter des Senats, der Bundesbehörden und der alliierten Schutzmächte nicht eingeladen wurden.

<sup>76</sup> Vgl. G. Lange/U. Prüß, Nahtstelle (wie Anm. 62), 1. Halbbd., 448f. Abgedruckt auch im „St. Hedwigsblatt“ (für den Ostteil des Bistums), 8. Jg., Nr. 39 vom 1. Oktober 1961.

programmatisch für Bengschs Bischofsdienst nennen können: Der erste Auftrag ist ein seelsorglicher: die unverkürzte Verkündigung des Evangeliums<sup>77</sup>. Um seine Erfüllung in Ost und West – und damit auch um die Einheit des Bistums – nicht zu gefährden, muss sich der Bischof von unter anderen Umständen vielleicht sogar gebotenen tagespolitischen Stellungnahmen im Westteil zurückhalten – dies war die eine Seite der „politischen Abstinenz“, von der wir noch zu sprechen haben. Die Einheit der Diözese Berlin war aber für Bengsch nicht nur ein überkommenes und darum schützenswertes Erbe der Geschichte, sondern ein Zeichen dafür, dass sich die Kirche nicht mit den jeweiligen politischen Systemen identifiziert und in ihnen aufgeht, sondern dass sie mit dem Evangelium Jesu Christi Grenzen überwindet. In seiner Silvesterpredigt 1961 in der Westberliner Rosenkranzbasilika gab Bengsch unumwunden zu, es sei „schwerer geworden, die Einheit des Bistums zu wahren, und es liegt nicht in unserer Macht, die äußeren Bedingungen zu ändern. ... Aber kann nicht in diesem Schweren auch Gnade liegen? Gott traut uns zu, dass wir die Wachheit und die Geduld haben, etwas lebendig zu halten, was uns nicht mehr einfach in den Schoß fällt.“<sup>78</sup> Freilich brachte schon die lange Zeit das Auseinanderleben beider Bistumsteile mit sich<sup>79</sup>. Für diejenigen, die mit der Spaltung aufgewachsen sind, war die festgehaltene Einheit so etwas wie ein Zeichen der Hoffnung gegen alle Hoffnung.

Nach dem 13. August musste der einzuschlagende Weg der Kirche in der DDR neu bestimmt werden. Am 21. August 1961 wählten die Bischöfe und Kommissare der Berliner Ordinarienkonferenz Alfred Bengsch zu ihrem neuen Vorsitzenden in Döpfners Nachfolge. In der ersten regulären Sitzung am 10./11. Oktober gab der Neugewählte ein Grundsatzreferat, das er in drei Punkte gliederte: Die veränderte Situation – die nicht veränderte Situation – die dennoch veränderte Situation. Er stellte fest: „Die Strategie des atheistischen Staates, in dem wir leben, hat sich um keinen Millimeter verändert.“ – ja es gäbe nach dem 13. August Anzeichen dafür, dass die „Entwicklung zum weltanschaulichen Totalstaat“ weiter vorangetrieben werde. Mutlosigkeit und Resignation angesichts der Abschnürung vom Westen seien unter den Menschen weit verbreitet. Die DDR-Führung strebe „eine im sozialistischen Staat als ‘loyal’ stehende und möglichst für Staatszwecke, besonders in aussenpolitischer Sicht, als Kulisse zu verwendende Kirche“ an. Diesem Zielbild dürfe man niemals entgegenkommen und müsse daher jetzt erst recht ein Abkommen nach dem Vorbild des Kommuniqués mit den evangelischen Landeskirchen ablehnen. Auch der „Döpfner-Erlass“ gegen politische Erklärungen der Geistlichen erweise sich als notwendig, um den immer neuen Spaltungsversuchen entgegenzuwirken. In einem Punkt erfolgt eine Kurskorrektur. Bengsch formuliert: „Es behalten auch die Eingaben und Beschwerden der Bischöfe gegenüber dem Staat ihren Sinn“; freilich müssten die Modalitäten abgewogen werden. Als erste und dringlichste Aufgabe sieht

<sup>77</sup> Vgl. auch Bengschs geistliches Testament: Bengsch (wie Anm. 48), 158.

<sup>78</sup> Vgl. G. Lange/U. Prüß, Nahtstelle (wie Anm. 62), 1. Halbbd., 469.

<sup>79</sup> Vgl. dazu Ruth Jung, Ungeteilt im geteilten Berlin? Das Bistum Berlin nach dem Mauerbau, Berlin 2003.

Bengsch den seelsorglichen Auftrag, nämlich die Aufgabe, „die Gläubigen zum Leben aus dem Glauben“ zu führen, und zwar gerade angesichts der in den Tagen des 13. Augusts zerbrochenen „irdischen Rechnungen und Hoffnungen“<sup>80</sup>. In dieser Spannung stand dann auch der erste Hirtenbrief der Berliner Ordinarienkonferenz nach dem Mauerbau, der am 29. Oktober 1961 verlesen wurde. Die Situation der Menschen musste zur Sprache kommen; aber ein Wort offenen Protestes schied aus, denn es hätte an der Mauer nichts geändert und die Lage der Kirche verschärft. Ein Wort des Mitleidens und der Ermutigung war nötig. So geht der Hirtenbrief vom Jesaja-Vers „Tröstet, tröstet mein Volk.“ aus. Allerdings heißt es: „Unser Trost kann nicht darin bestehen, dass wir diese schweren Belastungen verharmlosen. Die Gewissensnot, in der sich viele von euch befinden, verbietet jeden billigen Beschwichtigungsversuch.“ Der Trost besteht in der Zusage der Nähe Gottes an die Kirche des gekreuzigten Herrn – eine Anknüpfung an Kardinal Döpfners Wort von der „Kirche unter dem Kreuz“<sup>81</sup> –; und er besteht im Wissen, „dass es keinen Ort der Erde gibt, an dem der Glaube ... nicht lebendig bleiben kann“<sup>82</sup>.

Am 2. November – mit Bedacht *nach* beiden Intronisationsfeiern<sup>83</sup> – machte Bischof Bengsch beim amtierenden DDR-Ministerpräsidenten Willi Stoph einen Antrittsbesuch. Er folgte damit einer Form, der auch sein Vorgänger Döpfner 1957 genügt hatte<sup>84</sup>. Im Zusammenhang mit dem 13. August hatte die Begegnung allerdings an Bedeutung gewonnen. Die DDR-Führung erhoffte sich eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von Kirche und Staat und wünschte eine Vereinbarung nach dem Vorbild des Kommuniqués mit den evangelischen Kirchen<sup>85</sup>. Bengsch hatte diese Erwartungen bereits im Vorfeld stark zu dämpfen versucht. Einem Funktionär der Ost-CDU, der ihn in den krisenhaften Augusttagen aufsuchte und im Auftrag seines Parteichefs, des Stellvertretenden Staatsratsvorsitzenden Gerald Götting, um Loyalität bat, hatte er erklärt: „Toleranz von Seiten des Staates wäre uns sehr willkommen, aber der Staatsrat müsse wissen, dass sich Seelen nicht kaufen lassen.“<sup>86</sup> Der amtierende Regierungschef suchte Bengsch in dem zweieinhalbstündigen Gespräch auf eine „Mitarbeit“ an der Politik der DDR festzulegen, die er im Sinne der üblichen Propaganda ganz unter das

<sup>80</sup> Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 291f.

<sup>81</sup> Vgl. auch Döpfners Abschieds predigt „Bistum unter dem Kreuz“ am 20. August 1961: G. Lange/U. Pruß, Nahtstelle (wie Anm. 62), 1. Halbbd., 421–425.

<sup>82</sup> Vgl. G. Lange u. a. (Hrg.), Katholische Kirche – sozialistischer Staat DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990, Leipzig 1992, 188–192.

<sup>83</sup> Das Politbüro wünschte den Antrittsbesuch am 20. September zwischen Ost- und West-Intronisation und suchte sich damit über die von Bengsch über Prälat Zinke erklärten Gesprächsbedingungen hinwegzusetzen. Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 285 (12. September 1961).

<sup>84</sup> Vgl. ebd., Bd. 2, 49f.

<sup>85</sup> Vgl. die Vorschläge des Staatssekretärs Hans Seigewasser vom 31. Oktober 1961: ebd., Bd. 2, 295f.

<sup>86</sup> Vgl. Bengschs Notiz über sein Gespräch mit Alfons Malik am 24. August 1961: ebd., 276.

Friedensthema stellte. Bengsch durchbrach mehrmals Stophs Monologe und brachte die Lebensbedingungen der Christen zur Sprache: Die aufkroyierte materialistische Weltanschauung und den Gewissensdruck, dem sich die Menschen ausgesetzt fühlten und der die „Republikflucht“ mitverursacht habe. Er verwahrte sich gegen den Einwand, dass er nur Einzelfälle verallgemeinere, und bekannte: „als katholischer Bischof sind für mich Fragen des Gewissens wesentlich, und Fragen des Gewissens sind nicht Übergangsfragen, sondern Lebensfragen des Volkes“<sup>87</sup>. Gegenüber politischen Vereinnahmungsversuchen betonte Bengsch, dass „die eigentliche Arbeit der Kirche die Seelsorge ist“. Gerade hierin liege auch der Nutzen für den Staat und für das Gemeinwohl<sup>88</sup>. Die von den Funktionären des Ministerrats vorbereitete Pressemeldung ließ Bengsch soweit kürzen, dass sie kaum mehr als die Tatsache des Gesprächs enthielt und sich nicht als Communiqué verwenden ließ<sup>89</sup>. Dies ist die andere Seite der „politischen Abstinenz“ des Berliner Bischofs und der Ordinarienkonferenz – eine Umschreibung, die man allerdings mit Vorsicht verwenden muss. Sie verfolgte das Ziel, die Kirche nicht als „Kulisse für Staatszwecke“ missbrauchen zu lassen. Sie fand aber eine Grenze, wo die Bischöfe die Glaubens- und Gewissensfreiheit bedroht sahen und um des Evangeliums willen nicht schweigen wollten. Man wird nach den Gründen fragen können, warum etwa bei der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht (1962) ein stärkeres Engagement unterblieb<sup>90</sup>; zur Kenntnis zu nehmen ist das Insistieren auf der permanent bedrohten Glaubens- und Gewissensfreiheit. Dies wird beim Antrittsbesuch Bengsches deutlich, bei den folgenden Begegnungen mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen<sup>91</sup>, in den Eingaben und Beschwerden der Bischöfe<sup>92</sup> und in manchen Hirtenbriefen<sup>93</sup>.

<sup>87</sup> Vgl. Seigwassers „Kurz-Protokoll“ der Unterredung: ebd., 300.

<sup>88</sup> Vgl. Bengschs Gesprächsnotiz: ebd., 298. Ähnlich hatte Prälat Zinke bei der Vorbereitung des Besuchs gegenüber Vertretern des Ministeriums für Staatssicherheit die Position des Bischofs erklärt. Ebd., 277.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 296.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., Bd. 2, 321–324.

<sup>91</sup> Vgl. etwa: ebd., 359 (27. März 1963); Bd. 3/1, 44f. (21. Februar 1967).

<sup>92</sup> Ausdrücklich meldeten sich die Bischöfe in Eingaben zu Wort: beim Erlass des Jugendgesetzes 1963, beim Erlass des Familiengesetzes 1965, beim Erlass der sozialistischen Verfassung 1968, bei der Freigabe der Abtreibung 1972, gegenüber der wachsenden weltanschaulichen Bedrückung der Jugend 1972, beim Erlass des Jugendgesetzes 1973, bei der Einführung des Wehrkunde-Unterrichts 1978. Vgl. M. Höllen, Distanz (wie Anm. 3), Bd. 2, 386f. 429f.; Bd. 3/1, 101f. 108–110. 266–268. 347–350; Bd. 3/2, 24f. Vgl. auch Bengschs grundsätzliches Schreiben an Willi Stoph vom 31. Oktober 1966: ebd., Bd. 3/1, 35–37.

<sup>93</sup> Vgl. etwa den Fastenhirtenbrief der Ordinarienkonferenz 1963, das Hirtenwort zur Enzyklika „Pacem in terris“ (1963), den Hirtenbrief zum Glaubensjahr 1967, das Hirtenwort zur christlichen Erziehung 1974 (G. Lange, Kirche [wie Anm. 82], 194–202. 215–218. 257–262) und die Schreiben, mit denen die Bischöfe Klerus und Gemeinden von ihren Eingaben unterrichteten. Zur Problematik vgl. auch Heinz Hürten, Bischofamt im sozialistischen Staat DDR. Öffentliche Stellungnahmen der katholischen Bischöfe zu brennenden Zeitfragen, in: Wichmann-Jahrbuch 36/37 (1996/97) 239–254.

Freilich hatten die Hirtenworte nicht mehr wie noch in der Döpfner-Zeit das Forum der „öffentlichen Meinung“ des Westens im Blick<sup>94</sup>, sie konnten es innerhalb der nunmehr abgeschlossenen DDR-Situation auch kaum. Als Kardinal Döpfner 1961 seinem Nachfolger vorschlug, auf Westberlin zu verzichten, bejahte er selbst, dass darin eine Umorientierung stattfinden müsse. Allerdings favorisierte er – anders als Bengsch – die Möglichkeit eines offeneren politischen Wortes in der Westberliner „Insel“.

Wie Bengsch – in Ost und West – das Zeitgeschehen ansprach und den Blick seiner Mitchristen im Glauben zu weiten suchte, soll durch ein letztes Beispiel aus der bereits zitierten Westberliner Silvesterpredigt 1961 illustriert werden. Ihr könnten Worte aus der evangelischen Kirche an die Seite gestellt werden, etwa Dibelius' „Reden an eine gespaltene Stadt“ oder Scharfs Predigt vom selben Tag, die vom unvergleichlichen „vaterländischen Notstand“ infolge der Mauer sprach<sup>95</sup>. Ihre Brisanz liegt darin, dass Bengsch noch in beiden Teilen der Stadt wirken konnte und doch nicht aus Angst an der Wahrheit vorbereiten wollte. Er erinnerte: „Wir wollen das neue Jahr beginnen in der Gemeinschaft der Kirche, die auf ihrem jahrhundertelangen Weg unendlich viel Leid gesehen und erduldet hat, aber auch alle Gewaltigen in den Staub sinken und Reiche zerbrechen sah und große Worte verhallen hörte. ... Wir wollen es tun im Glauben, der immer wieder versucht, die Dinge mit Gottes Augen zu sehen, und der weiß, dass nicht alles groß ist, was groß erscheint, und dass die Triumphhe Gottes nicht auf den Marktplätzen und in den Stadien gefeiert werden. ... Wenn die großen und furchtbaren Ereignisse, die uns vielleicht heute erschrecken, Vergangenheit sind, ganz zu schweigen von den Unmengen leeren Geschwätzes, dann wird unser demütiges Vaterunser noch gelten vor Gottes Angesicht. Und wenn die Weltanschauungen und Ideologien ausgewechselt sein werden, die heute herrschen, so wie alle früheren ausgewechselt wurden im Laufe der Jahrhunderte, dann wird unser Credo noch gelten. Und wenn alle Mächte der Erde in Vergessenheit hingesunken sind, dann wird die Macht der Liebe Gottes noch wirksam sein, mit der wir mitwirkten bei jedem guten Werk.“<sup>96</sup> Für den zeitgenössischen Christen war dies sehr deutlich und konkret. Es ist ein Wort über den Menschen und sein Heil, das er – Gott sei Dank – nicht von Menschen erwarten muss. Freilich ist ein solches Wort menschlichen Selbsterlösungsplänen – wiederum in Ost und West – im Weg und darum doch nicht so unpolitisch.

<sup>94</sup> Vgl. etwa Döpfners *Aide mémoire* an den Papst vom 26. Mai 1959, in dem er einschätzte, dass der vom Westen her erzeugte „Druck der öffentlichen Meinung“ die DDR-Machthaber wiederholt zur Mäßigung veranlasst habe. (M. Höllen, *Distanz* [wie Anm. 3], Bd. 2, 171.)

<sup>95</sup> Vgl. Otto Dibelius, *Reden an eine gespaltene Stadt*, Stuttgart 1961; W.-D. Zimmermann, Scharf (wie Anm. 17), 93.

<sup>96</sup> Vgl. G. Lange/U. Pruß, *Nahtstelle* (wie Anm. 62), 1. Halbbd., 472.

# Wer vertrieb Günther Dehn (1882–1970) aus Halle?

von Friedemann Stengel

Wenig bekannt sind die politischen Umstände, die 1933 zu dem Antrag des Senats der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg geführt haben, der alma mater den Namen Martin Luthers zu verleihen, den sie bis heute trägt<sup>1</sup>. Halle war seit 1931 aus dem Konzert der deutschen Universitäten mit einem spektakulären und tumultuarischen Fall herausgetreten, der wie kaum ein anderer die Umbruchsphase zwischen dem Ende der Weimarer Republik und dem Dritten Reich bezeichnete. Ein in Halle berufener Praktischer Theologe, dem von seinen nationalsozialistischen und deutsch-nationalen Gegnern das damals in der Öffentlichkeit vernichtende Anathem des volksfeindlichen Pazifismus und Marxismus angehängt worden war, geriet binnen kürzester Zeit durch eine massive Propaganda und eine mehrheitlich nationalsozialistisch dominierte Studentenschaft zur Symbolfigur für das gesellschaftliche und auch kirchlich-theologische Scheitern der Demokratie im akademischen Deutschland der pränatalen Phase des NS-Staates – ja gleichsam als „Vorspiel kommender Ereignisse“, wie es Günther Dehn selbst bereits im Dezember 1931 in prophetischer Manier interpretierte<sup>2</sup>. Seit Herbst 1931 hatte die Studentenschaft zum Boykott der Halleschen Universität unter dem Motto „Meidet die Dehn-Universität“ aufgerufen, ja sogar den Beschluss gefasst, nach Jena und Leipzig abzuwandern, wenn Dehn die Stadt nicht verließe<sup>3</sup>. Um dem entgegen zu wirken und die zeitweise tatsächlich ins Auge gefasste Schließung zu vermeiden, war aus den Kreisen der Theologischen Fakultät bald der Ruf laut geworden „Rettet die Luther-universität“, bis sie auf Anregung des Neutestamentlers und Patristikers Erich Klostermann (1870–1963) im Vorfeld der 450-Jahr-Feiern die Umbenennung beantragte. Es mögen auch andere Gründe vor allem bei der Genehmigung dieses Antrags durch den preußischen Ministerpräsidenten Hermann Göring

<sup>1</sup> Zur Namensverleihung vgl. Werner Prokoph, Politische Aspekte des „Falles Dehn“, in: Standpunkt 11 (1985), Beilage zu Heft 1, 8–13, hier 12.

<sup>2</sup> Vgl. Günther Dehn (Hrsg.), Kirche und Völkerversöhnung. Dokumente zum Halleschen Universitätskonflikt, Berlin [1931], 89.

<sup>3</sup> Vgl. Beschluss des Vorstands und des Ferienausschusses der Deutschen Studentenschaft Halle, ebd., 49–51; Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 11.

(1893–1946) und seinen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung Bernhard Rust (1883–1945)<sup>4</sup> eine Rolle gespielt haben wie etwa die „völkisch“ übersteigerte nationalsozialistische und deutsch-christliche Rezeption der Person Martin Luthers, der mitunter als direkte historische Parallele, ja als Vorläufer Hitlers herzuhalten hatte<sup>5</sup>, die Namensänderung war allerdings lediglich ein Nebenprodukt des „Falles Dehn“.

Obwohl dieser Hallesche Vorgang bereits vor Jahren die Aufmerksamkeit der Zeithistoriker gewann, deren Interesse sich in mehreren wissenschaftlichen Arbeiten<sup>6</sup> niedergeschlagen hat, bleibt doch einigermaßen im Dunkeln, in welcher Weise die Theologische Fakultät und die Universität selbst Verantwortung für die Vertreibung Dehns trugen, und zwar nicht nur in indirekt-atmosphärischer, sondern auch in direkt-juristischer Hinsicht. Als die Sektion Theologie vor 20 Jahren ein wissenschaftliches Kolloquium zum 100. Geburtstag Dehns abhielt, war nur vage davon die Rede, dass die Vorkriegsfakultät es habe an „Solidarität“ mit ihm fehlen lassen und auch die Nachkriegsfakultät der Ansicht gewesen sei, es bei einem „kargen Geburtstagsgruß“ zu Dehns 85. Geburtstag (1967) bewenden lassen zu können<sup>7</sup>. Ja bis zum Kolloquium (1982) selbst und darüber hinaus bis heute steht eine Mauer des Schweigens um die Beteiligung konkreter Personen, nicht etwa um die historischen Umstände und politischen Hintergründe. Ein erstes Schlaglicht wirft der Blick auf das Antwortschreiben, das der 85-jährige, mittlerweile erblindete Dehn am 2. Mai 1967 an den Rat der Theologischen Fakultät diktierte<sup>8</sup>. Neben einer Erinnerung an die Fülle des während seines Studiums in Halle erworbenen „geistige[n] Gut[es]“ und dem Hinweis, dass er dann „viel Bitteres“ habe erfahren müssen, dies aber „längst überwunden“ habe, bedankt sich Dehn ausdrücklich dafür, dass auch der „Herr Kollege Eißfeldt“ die

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Vgl. etwa Siegfried Bräuer, Das Lutherjubiläum 1933 und die deutschen Universitäten, in: ThLZ 108 (1983) 641–662; ders., „Martin Luther und Adolf Hitler – die Träger des deutschen Schicksals“ (Kurt Thieme). Das Lutherbild der „Deutschen Christen“ unter besonderer Berücksichtigung der Ereignisse im Altenburger Land, in: Altenburger Geschichts- und Hauskalender 6 (1997) 79–85.

<sup>6</sup> Vgl. Kurt Meier, Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich, Berlin-New York 1996, 12–16; Werner Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1); Walter Bredendiek, „Ein Vorspiel kommender Ereignisse“, in: Standpunkt 11 (1985), Beilage zu Heft 1, 2–8; Wolfgang Wiefel, Der „Fall Dehn“ und die Krise der akademischen Theologie, in: ebd., 13–17; Eberhard Winkler, „Ich suchte die Kirche ..., die weder säkular durchsetzt noch klerikal bestimmt ist“, in: ebd., 18–20; Ernst Bizer, Der „Fall Dehn“, in: Wilhelm Schnemelcher (Hrsg.), FS Günther Dehn, Neukirchen/Krs. Moers 1957, 239–261; Helmut Heiber, Universität unterm Hakenkreuz. Teil 1: Der Professor im Dritten Reich: Bilder aus der akademischen Provinz, München 1991, 82–108; Raimund Hoenen, Günther Dehn (1882–1970) – Außenseiter für den Frieden, in: Arno Sames (Hrsg.), 500 Jahre Theologie in Wittenberg und Halle 1502–2002. Beiträge aus der Theologischen Fakultät Halle-Wittenberg zum Universitätsjubiläum 2002, Leipzig 2003 (LStRLO; Bd. 6), 161–180.

<sup>7</sup> Vgl. Wiefel, Krise (wie Anm. 6), 13.

<sup>8</sup> UAH, Rep. 27, 306.

Grußadresse mit unterschrieben habe. Nun dürfte diese sarkastische Marginalie dafür sprechen, dass Dehn seine Hallesche Vertreibung keinesfalls überwunden und die Auseinandersetzungen von 1931/32 selbst nach 35 Jahren offenbar unüberbrückbare persönliche Differenzen geschaffen hatten, denn: die einzige Unterschrift, die unter der Glückwunschadresse<sup>9</sup> fehlt, ist die Otto Eißfeldts (1887–1973), des Einzigen zu dieser Zeit noch lebenden und akademisch aktiven Fakultätsmitgliedes, der Zeuge und Beteiligter der Vorgänge um Dehns Vertreibung war. Eißfeldt, berühmter Alttestamentler und Ugaritologe, 1929/30 Rektor, in den zwei darauf folgenden Jahren Prorektor und dann wieder Rektor 1945–1948, gehörte zweifellos nicht zu den Randfiguren in Universität und Theologischer Fakultät. Nun soll es im Folgenden keinesfalls darum gehen, die Rolle beider Institutionen bei der Kampagne gegen Günther Dehn auf die Person Eißfeldts zu fokussieren, obwohl es nicht fern zu liegen scheint, dass sich hier ein Grund für die auch in DDR-Zeiten nie geschehene und m.W. auch nicht angestrebte Rehabilitierung Dehns befindet<sup>10</sup>. Ziel der vorliegenden Studie soll es sein, der quellenmäßig belegten Mitwirkung universitärer Entscheidungsgremien und hier handelnder Personen bei der Entlassung Dehns nachzugehen, um die gleichsam systemübergreifende Reserviertheit von Universität und Theologischer Fakultät gegenüber Dehn zu erhellen. Gleichzeitig gilt es herauszuarbeiten, inwieweit im Fall Dehn politische, theologische und persönlich-psychologische Momente nebeneinander und ineinander gewirkt haben – wie mir scheint ein wesentlicher Grund dafür, dass der Gesamtkomplex bei aller wissenschaftlichen Aufarbeitung erstaunlich im Rahmen des Allgemeinen blieb. Um des Verständnisses willen lässt es sich nicht umgehen, Person und Profil Günther Dehns kurz darzustellen und den Weg seiner Vertreibung aus Halle nachzuzeichnen.

(I) Günther Dehn hatte während der Weimarer Republik dem religiösen Sozialismus nahe gestanden und 1920 bis 1922 auch der SPD angehört. Es wäre aber unzulässig, ihn auf diese politisch-theologische Richtung zu reduzieren, auch wenn sein diesbezügliches Engagement sich insbesondere im Berliner Pfarramt in der starken Orientierung auf die Situation des Großstadtproletariats zeigte. Ebenso ist seine Nähe zur Dialektischen Theologie Karl Barths (1886–1968) zu betonen, die sich nicht nur in einer zwar kulturkritischen, aber dennoch weltbejahenden, evangeliumszentrierten Worttheologie niederschlug, sondern auch in einer ebenso kulturkritischen Distanz zum monarchistisch oder bürgerlich geprägten Staatsprotestantismus. Theologisch dennoch eher konservativ lutherisch, blieb er dabei Außenseiter in der evangelischen Kirche der Weimarer Republik, die er selbst als

---

<sup>9</sup> Vgl. ebd.

<sup>10</sup> Vgl. auch Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 12. Immerhin wurde Dehn, als es um die Nachfolge des wegen Mitgliedschaft in der NSDAP entlassenen Praktischen Theologen Paul Keyser (1898–1987) ging, nicht in Erwägung gezogen, vgl. dazu Friedemann Stengel, Entnazifizierung und Neuaufbau der Theologischen Fakultät Halle 1945–1950, in: Hermann-J. Rupieper (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1502–2002, Halle 2002, 529–558, hier: 551–555.

„antidemokatisch, antipazifistisch und selbstverständlich auch antisozialistisch“ empfand<sup>11</sup>.

Dieses Außenseiterum brachte es mit sich, dass die Theologische Fakultät Halle ihn auch nicht zu ihren Kandidaten für die Neubesetzung des Lehrstuhls für Praktische Theologie zählte, die nach der Emeritierung des Geheimrats Prof. D. Karl Eger (1864–1945) 1929 zu realisieren war<sup>12</sup>. Die meisten Halleschen Ordinarien vertraten theologisch vermittelnde Positionen, dachten volkskirchlich, deutschnational und lehnten mehrheitlich liberale und dialektische Theologien ab<sup>13</sup>. Fast alle Mitglieder des Lehrkörpers gehörten der rechten und antirepublikanischen Deutsch-Nationalen Volkspartei (DNVP) an, nur einer jeweils der Deutschen Volkspartei (DVP, Karl Eger) und der Deutschen Demokratischen Partei (DDP, Ernst Barnikol)<sup>14</sup>. So enthielt auch die erste Vorschlagsliste für die Besetzung des Egerschen Lehrstuhls Theologen, die dem Profil der Fakultät entsprachen. Der sozialdemokratische preußische Kultusminister Adolf Grimme (1889–1963), der mit Blick auf die Situation in den Kirchen auch an den Theologischen Fakultäten neue politische Akzente setzen wollte, ignorierte die Liste der Fakultät und bat sie seinerseits, die Berufung zweier religiöser Sozialisten, unter ihnen immerhin der später in der DDR maßgebliche Religionssoziologe Emil Fuchs (1874–1971)<sup>15</sup>, zu prüfen. Die Fakultät lehnte beide mehrheitlich ab, bat um Errichtung einer zusätzlichen Spezialprofessur für Sozialethik und Arbeiterpsychologie und beharrte auf ihren Vorschlägen. Grimme ging wiederum auf dieses Votum nicht ein und nannte der Fakultät erneut einen

<sup>11</sup> Vgl. Günther Dehn, *Die alte Zeit – die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen*, München 1962, 209. Über Dehns Prägung durch die „pazifistisch[e] [...], antiperrialistisch[e] und antinationalistisch[e]“ Jugendbewegung „Neuwerk“ vgl. ebd., 230–246, Zitat: 231f.

<sup>12</sup> Zu den Einzelheiten des Berufungsverfahrens vgl. das „Pro Memoria in Sachen Professor D. Dehn verfasst im Auftrag der Theologischen Fakultät Halle-Wittenberg“ von Gerhard Heinzelmann, 15.3.33, UAH, Rep. 27, 384 (dort auch Abänderungs- und Zusatzvorschläge Erich Klostermanns); umfassend Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1); Bizer, Dehn (wie Anm. 6), 245–254; Meier, Fakultäten (wie Anm. 6), 12–15.

<sup>13</sup> Vgl. Hoenen, Dehn (wie Anm. 6), 173.

<sup>14</sup> An der gesamten Universität gab es nur einen einzigen Ordinarius, der der SPD angehörte, sein akademisches Amt allerdings aufgab: der Staatswissenschaftler, Oberpräsident in Magdeburg und kurzzeitige preußische Minister Heinrich Waentig. Daneben existierten nur wenige Mitglieder der DDP, vgl. Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 9.

<sup>15</sup> Vgl. Friedemann Stengel, *Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71*, Leipzig 1998 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte; Bd. 3), 27 und an vielen Stellen. Zu Fuchs' Rolle bei den Thüringer religiösen Sozialisten vgl. Reinhard Creutzburg, „In der Kirche – gegen die Kirche – für die Kirche“. Die religiös-sozialistische Bewegung in Thüringen 1918–1926, ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Sozialismus in Deutschland und der evangelischen Kirche in Thüringen, Halle, Univ., Theol. Fak., Diss., 1989.

<sup>16</sup> Siegfried gehörte (bis 1925) neben Karl-Ludwig Schmidt und Hans Müller zu den maßgeblichen Mitgliedern der religiös-sozialistischen Gruppe in Jena, vgl. ebd., 105–109,

religiösen Sozialisten, Theodor Siegfried<sup>16</sup> (1894–1971, Marburg) und nochmals Günther Dehn als Kandidaten der Regierung. Da Siegfried gar kein Praktischer, sondern Systematischer Theologe war, lehnte die Fakultät ihn ab. Über Dehn sprach sie sich hingegen zwar nicht positiv aus, glaubte aber, ihn nach Prüfung aller vorliegenden Tatsachen und im Vergleich mit den anderen von Grimme genannten Personen „nicht als untragbar“ befinden zu können. Dieses Urteil war auch darin begründet, dass Dehn über *kein* Parteibuch, gemeint war: der SPD, verfügte<sup>17</sup>. Gegen dieses Votum legte aber nun der Kirchenhistoriker Ernst Barnikol (1892–1968), eine schillernde Persönlichkeit mit starken Ambitionen zu den religiösen Sozialisten<sup>18</sup>, ein Sondervotum vor, in dem er sich gegen Dehn für den religiösen Sozialisten Paul Piechowski (1892–1966) aussprach, der von Grimme neben Fuchs zuerst genannt worden war. Gleichzeitig lehnte er Dehn als einen „Glaubensgehorsam fordernden Restaurationstheologen, augenblicklich dialektischer Observanz und erneuter kirchenamtlicher Approbation“<sup>19</sup> ab und erkannte damit wenigstens Dehns kulturkritische Position und seine theologisch begründete Distanz zum religiösen Sozialismus als Spielart eines kultur-protestantischen Ansatzes. Um der Gefahr einer von der Fakultätsmajorität befürchteten Berufung Piechowskis zu entgehen, legte der Systematiker Gerhard Heinzelmann (1884–1951) nun seinerseits ein Sondervotum vor, das sich vorbehaltlos für Dehn aussprach<sup>20</sup>. Auf dieser Grundlage berief ihn Minister Grimme Anfang 1931.

(II) Mittlerweile hatte Dehn auch einen Ruf an die Theologische Fakultät Heidelberg erhalten, die ihn sogar primo loco nominierte. Diese Berufung wurde aber wieder rückgängig gemacht, nachdem der evangelische Theologe Gottfried Traub (1869–1956) in den deutschnationalen „Eisernen Blättern“<sup>21</sup> am 11. Januar 1931 vor einer Berufung Dehns gewarnt und in diesem Zusammenhang an einen Vortrag erinnert hatte, den Dehn 1928 in einer Magdeburger Kirchengemeinde gehalten hatte<sup>22</sup>. Dehns Vortrag über „Kirche und Völkerversöhnung“ enthielt nicht einmal fundamental pazifistische, geschweige denn sozialistische Gedanken, sondern reflektierte die Kriegs-

<sup>16</sup> 159–162 u.ö.; ders., Religiöse Sozialisten in der Thüringer evangelischen Kirche 1918–1933, in: Thomas A. Seidel (Hrsg.), Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur fünfsiebzigjährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringens, Leipzig 1998 (Herbergen der Christenheit; Sonderband 3), 62–74, hier: 65.

<sup>17</sup> Vgl. Pro Memoria Heinzelmanns (wie Anm. 12), 2.

<sup>18</sup> Vgl. Stengel, Entnazifizierung (wie Anm. 10), 531f.; Falko Schilling, Das kirchen- und gesellschaftspolitische Engagement Ernst Barnikols unter Berücksichtigung seines theologischen Denkens in der Weimarer Republik und im NS-Staat (1918–1945), Halle, Univ., Theol. Fak., 1990, MS.

<sup>19</sup> Vgl. Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 10; Schilling, Barnikol (wie Anm. 18), 25–32.

<sup>20</sup> Vgl. Sondervotum Heinzelmanns und andere Berufungsakten, UAH, Rep. 27, 1318.

<sup>21</sup> Vgl. Eiserne Blätter. Wochenschrift für deutsche Politik und Kultur 13 (1931) Nr. 2, 27f.

<sup>22</sup> Vgl. zu dem Magdeburger Vortrag und seinen Folgen Dehn, Kirche (wie Anm. 2), 6–23; Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 250–261; Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 10.

thematik in theologischer Hinsicht. Die Punkte, die ihm von einigen seiner Zuhörer und dann später in der Presse, universitätsintern und deutschlandweit vorgehalten wurden, betrafen vor allem den Vorschlag, die Militärseelsorge abzuschaffen, zu erwägen, dass die Gefallenendenkmäler und -tafeln nicht in die Kirchen gehörten, sondern von den bürgerlichen Gemeinden verantwortet werden müssten, da Soldaten schließlich nicht als christliche Märtyrer betrachteten werden könnten, weil sie selbst mit der Absicht zu töten in den Krieg gezogen seien. Er sprach sich zwar nicht ausdrücklich für die Kriegsdienstverweigerung aus, meinte aber, dass es im Kriegsfall jedem freigestellt werden müsse, zu verweigern oder zu dienen. In dem gesamten Konflikt unbewiesen blieb Dehns nach dem Vortrag im Gespräch getroffene prononcierte Aussage, Soldaten seien Mörder. Aber eben dieser Satz zog den Protest (sehr) weniger Anwesender und anderer Nichtanwesender, zum Teil hoher a.D. gestellter Militärs, nach sich, die das Magdeburger und Berliner Konsistorium auf den Plan riefen, mit dem Ergebnis, dass seitens der Kirchenleitung auf die Angelegenheit inhaltlich gar nicht eingegangen, Dehn vielmehr zu größerer Vorsicht gemahnt wurde.

Gottfried Traub veröffentlichte nun unbesehen die oben genannten Vorwürfe, die auf eine Entschließung des „Völkischen Ausschusses der DNVP Magdeburg-Anhalt“ von 1928 und entsprechende Pressemeldungen zurückgingen. Er habe mit seinen Ausführungen die „Gefallenen des Weltkrieges beschimpft“<sup>23</sup>. Die Heidelberger Fakultät ließ sich daraufhin die Konsistorialakten schicken und zog – abgesehen von einem Sondervotum<sup>24</sup> des Neutestamentlers Martin Dibelius (1883–1947) – den Ruf zurück.

(III) Auch die Hallesche Fakultät erhielt Kenntnis von Traubs Beschuldigungen, konnte aber vor Dehns Berufung dem Vorgang nicht nachgehen, weil sich die Akten noch in Heidelberg befanden. In der Fakultät machte sich aber sofort „scharfe Kritik und Beklemmung“ breit, nachdem der Magdeburger Vortrag bekannt geworden war<sup>25</sup>. Sie befand sich aber in der Zwickmühle. Dehn war bereits berufen, die Fakultät hatte nicht gegen ihn votiert. Sie hatte es aber versäumt, vor dem entsprechenden Votum Kenntnis von dem Magdeburger Vorfall zu nehmen. Gleichzeitig stießen Dehns dort vertretene Ansichten auf deutliche Missbilligung der nunmehrigen Kollegen. Der damalige Dekan Erich Klostermann ließ die Presse am 5. Februar 1932 schließlich wissen, dass der Magdeburger Vorgang immerhin nicht zu kircheninternen disziplinarischen Konsequenzen geführt und offenbar

<sup>23</sup> Vgl. Dehn, Kirche (wie Anm. 2), 39. Zu erwähnen ist, dass die Heidelberger Universität zu dieser Zeit bereits mit dem Fall des antimilitaristisch gesinnten außerordentlichen Professors für Statistik und sozialistische Politik Emil Julius Gumbel (1891–1966) in die Schlagzeilen geraten war. Gumbel wanderte 1934 über Frankreich in die USA aus. Vgl. Eike Wolgast, Das zwanzigste Jahrhundert, in: Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986, Bd. 3: Das zwanzigste Jahrhundert 1918–1985, Berlin-Heidelberg 1985, 1–54, hier: 7–9.

<sup>24</sup> Vgl. Gutachten von Martin Dibelius, 26.1.31, UAH, Rep. 27, 1318.

<sup>25</sup> Vgl. Pro Memoria Heinzelmanns (wie Anm. 12), 6.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 6f.

auch die preußische Regierung diesen Standpunkt vertreten habe<sup>26</sup>. Damit hatte die Fakultät sich zunächst auf den Standpunkt zurückgezogen, dass die Berufung Dehns nicht von ihr, sondern vom preußischen Staat ausgegangen sei. Gleichzeitig hatte sie aber darauf verzichtet, sich offiziell von Dehn zu distanzieren. Sie schob die Urteilskompetenz und -verantwortung hin zu Kirchenleitung und Regierung.

In Halle tauchte am 4. Februar 1931 ein Flugblatt auf, das der Nationalsozialistische Deutsche Studentenbund (NSDStB) herausgegeben hatte, folgenden Inhalts:

„Wer ist Herr Dehn? 1. Herr Pfarrer Dehn ist Pazifist. 2. Herr Pfarrer Dehn ruft zur Kriegsdienstverweigerung auf. 3. Herr Pfarrer Dehn fordert die Entfernung der Gefallenendenktafeln aus der Kirche 4. Herr Pfarrer Dehn will die deutschen Kinder zum krassesten und feigen Pazifismus erziehen. Sollen wir zusehen, wie ein solcher Mensch ein Ordinariat an unserer Universität erhält? [...] Liebt ein solcher Pazifist, der sein Volk zur Wehrlosigkeit und zur Feigheit erziehen will, sein Vaterland? [...]“<sup>27</sup>.

In dieser Situation erkannte der Senat unter Rektor Gustav Aubin (1881–1938), dass es nunmehr um den Schutz der Rechte eines berufenen Ordinarius und nachgerade um die Freiheit der Wissenschaft in Lehre und Forschung ginge. Einstimmig wurde die Hallesche Gruppe des NSDStB am 9. Februar 1931 für ein Jahr verboten, weil „ihr Bestehen die akademische Disziplin gefährdet“<sup>28</sup>. Das Sommersemester 1931 verlief ruhig, weil Dehn vorerst noch in Berlin wohnte und bis zum Herbst von der Lehrtätigkeit freigestellt war. Allerdings legte die Fachschaft der Theologischen Fakultät, damals: Theologenschaft, dem Fakultätsrat bereits am 31. Juli 1931 eine Entschließung vor, in der zwar angekündigt wurde, dass von den Theologiestudenten keine „Unbotmässigkeiten“ gegen Dehn ausgehen würden, aber unter ihnen kein Vertrauen zu Dehn vorhanden sei und daher eine zweite praktisch-theologische Professur geschaffen werden müsse<sup>29</sup>. Die Mehrheit der Studenten war also von Anfang an distanziert.

(IV) Das Wintersemester 1931 begann furios. Am 17. Oktober fassten Vorstand und Ferienausschuss der Deutschen Studentenschaft den Beschluss, an die Universitäten Jena und Leipzig abzuwandern, wenn Dehn in Halle bleibe<sup>30</sup>. Dies zog eine ähnliche Resolution der Halleschen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Geschäftsleute an die Stadtverordnetenversammlung nach sich, da beim Auszug der Studenten ein wesentlicher städtischer Wirtschaftszweig wegzufallen drohte und bereits jetzt befürchtet wurde, dass dann die Universität geschlossen werden könnte<sup>31</sup>. Zu „unerhörten Ausschreitungen“

<sup>27</sup> Vgl. Dehn, Kirche, (wie Anm. 2), 46; Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 265f.

<sup>28</sup> Vgl. Dehn, Kirche (wie Anm. 2), 46.

<sup>29</sup> Vgl. Entschließung, UAH, Rep. 27, 1318; Pro Memoria Heinzelmanns (wie Anm. 12), 9.

<sup>30</sup> Vgl. Dehn, Kirche (wie Anm. 2), 49–51. Der Auszugsbeschluss war allerdings nur taktisch gedacht, um die Universität und die Stadt unter Druck zu setzen. Schon am 4. November wurde er zurückgenommen, vgl. ebd., 66f.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 51.

kam es aber, als Dehn Anfang November seine Vorlesungen beginnen wollte<sup>32</sup>. Hunderte von nationalsozialistischen Studenten skandierten „Dehn raus!“, und „Deutschland erwache, Juda verrecke, Dehn verrecke!“. So wurde der Beginn der Veranstaltung verhindert, Feuerwerkskörper wurden geworfen und die Türen zum Hörsaal von den Studenten eingedrückt, während Dehn von seinen wenigen Hörern aus der Theologenschaft geschützt werden musste. Der anwesende Rektor Aubin ließ schließlich die Polizei kommen, um weitere Ausschreitungen zu verhindern. Hartnäckig hielt sich noch jahrelang das Gerücht, Dehn selbst habe die Polizei gerufen, um sein Amt antreten zu können, was eine Verkehrung der Tatsachen ist<sup>33</sup>. Auch am folgenden Tag demonstrierten nationalsozialistische Studenten mit massiver Unterstützung der SA innerhalb und außerhalb der Universität. Die Proteste gipfelten in der Forderung der Deutschen Studentenschaft und des Hochschulrings Deutscher Art<sup>34</sup> nach dem Rücktritt des Rektors<sup>35</sup> und einer Kundgebung in Jena, an der 2000 Studenten teilnahmen, die scharf gegen Dehn, Aubin und Grimme protestierten und alle pazifistischen und marxistischen Strömungen verurteilten<sup>36</sup>.

Der Senat wehrte zu diesem Zeitpunkt die studentischen Forderungen eindeutig ab, erklärte Rektor Aubin einstimmig das Vertrauen und relegierte später sogar den studentischen Schriftleiter der Hallischen Universitätszeitung<sup>37</sup>. Gleichzeitig sprach er sich öffentlich für Dehn aus<sup>38</sup>.

Auch seitens der Theologischen Fakultät erhielt Dehn zunächst noch Schützenhilfe, so in Form einer Publikation des Dekans Gerhard Heinzelmann, der Ausführungen Dehns zur umstrittenen Thematik in der Presse veröffentlichte und mit der Bemerkung kommentierte, dass dessen Gedanken reformatorisch seien und man sich theologisch mit ihnen auseinander setzen müsse. Dehn könne nicht von „fremden politischen Gegensätzen (Marxismus

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 68–71; Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 271–273.

<sup>33</sup> Vgl. Bizer, Dehn (wie Anm. 6) 257; Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 11f.

<sup>34</sup> Zu diesen beiden studentischen Körperschaften vgl. (nur vorläufig) Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 9.

<sup>35</sup> Vgl. Dehn, Kirche (wie Anm. 2), 71f.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 74f.

<sup>37</sup> Am 9.2.32 wurde stud. rer.nat. Günther Stöve (\*1908) relegiert, vgl. Pro Memoria Rektor Aubins, UAH, Rep. 27, 384 und Rep. 4, 893 (zwei undatierte, in Teilen unterschiedliche Fassungen, die laut Schreiben des Rektors vom 27.4.33 [an den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung] parallel zum Pro Memoria Heinzelmanns, also im ersten Quartal 1933, verfasst worden sein können, vgl. UAH, PA 5296). Weitere Relegationen sind nicht nachweisbar, wie Dehn selbst (Dehn, Zeit [wie Anm. 11], 272) meint, allerdings können auch Verurteilungen wegen Landfriedensbruch und groben Unfugs (Bizer, Dehn [wie Anm. 6], 252) nicht nachgewiesen werden. Diese waren von der Vossischen Zeitung offensichtlich aus propagandistischen Gründen behauptet worden. Ebenso muss allerdings die Behauptung des ansonsten sachlichen Werner Prokoph (1923–2000, Aspekte [wie Anm. 1], 12), eines ehemaligen Dozenten für Marxismus-Leninismus in Halle, zurückgewiesen werden, nicht ein einziger Student sei diszipliniert worden.

<sup>38</sup> Vgl. Dehn, Kirche (wie Anm. 2), 72.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 63–65; Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 271.

– Antimarxismus)“ her beurteilt werden<sup>39</sup>. Auch die theologische Studentenschaft stellte sich am 10. November noch hinter ihn, verwahrte sich „auf das entschiedenste“ gegen seine Herabsetzung als „sehr fragwürdigen Charakter“, aber ausdrücklich nicht gegen den Kampf des Hochschulrings Deutscher Art und der Studentenschaft gegen das „gegenwärtige politische System“<sup>40</sup>. Schon einen Tag später zeigte es sich, dass bereits diese Erklärung der Studentenschaft und die halbherzige Solidarisierung mit Dehn schon zu weitgehend war. Als die „Halleschen Nachrichten“ den Text vom 10. November unter dem Titel „Die Hallesche Theologenschaft für Prof. D. Dehn“ herausgab, stellte deren Vorsitzender, Martin Kohlschmidt (\*1898), in einer offiziellen Verlautbarung klar, die Versammlung sei nicht öffentlich und die Publizierung ihres Ergebnisses unbefugt gewesen. Die Theologenschaft sei nicht gegen den Kampf der deutschen Studentenschaft in Halle „als solchen“, sondern „nur gegen die Kampfesweise“<sup>41</sup>. Da Kohlschmidt nicht konkretisierte, ob der am 10. November genannte Kampf gegen das politische System oder aber derjenige gegen Günther Dehn gemeint sei, war nunmehr wieder eine deutliche Distanzierung von Dehn hergestellt.

Der 11. November (Tag von Langemarck) wird in der Forschung zuweilen als „Kapitulation“ des größtenteils deutschnationalen Lehrkörpers vor der nationalsozialistischen Studentenrevolte gesehen<sup>42</sup>. M.E. ist aber die Erklärung<sup>43</sup>, die die Vollversammlung der Dozenten an diesem Tag herausgab, vor allem als Schlichtungsversuch und als konfliktminimierende Reaktion auf den angedrohten Auszug der Halleschen Studenten zu verstehen. Wie in der berichtigenden Verlautbarung des Theologiestudenten Kohlschmidt distanzierte sich die Dozentenschaft von der „Kampfesweise“ der Studenten, bagatellisierte sie aber zugleich durch nur „linden Tadel“.<sup>44</sup> Maßgeblich war aber die dezidierte Überzeugung des Lehrkörpers, dass er sich mit den Studenten „einig“ wisse, weil sie „obwohl sie falsche Wege gegangen sind, von reinen edlen Gefühlen zum Vaterland getragen“ seien. Noch war hier zwar die Distanzierung von Dehn nicht ausgesprochen, aber mit der Anerkennung der politischen Motive des Kampfes waren Konsens und Konnex zwischen Deutschnationalen (vor allem Professoren) und Nationalsozialisten (vor allem Studenten) an Halles alma mater exemplarisch benannt. Dehn selbst glaubte sich angesichts der Erklärung der Dozentenschaft in der Rückschau als „verlorene[n] Mann“<sup>45</sup>.

(V) Dehns Befürchtung schien sich aber zunächst nicht zu bestätigen. Vielmehr konnte er im verbleibenden Wintersemester unbehelligt seine Lehrveranstaltungen abhalten. Das war auch deshalb möglich, weil Karl Eger als Emeritus parallel Lehrveranstaltungen anbot. Eine erneute Zuspitzung der

<sup>40</sup> Vgl. Dehn, Kirche (wie Anm. 2), 73; Schreiben Aubins an Grimme, 12.11.31, UAH, PA 5296.

<sup>41</sup> Vgl. Erklärung Kohlschmidts, ebd.

<sup>42</sup> Vgl. Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 274; Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 12.

<sup>43</sup> Vgl. Dehn, Kirche (wie Anm. 2), 73; Bizer, Dehn (wie Anm. 6), 252f.

<sup>44</sup> Vgl. Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 12.

<sup>45</sup> Vgl. Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 274.

Lage bewirkte Dehns Veröffentlichung „Kirche und Völkerversöhnung: Dokumente zum Halleschen Universitätsstreit“ vom 1. Dezember 1931 (erschienen am Monatsende), die 42 Texte beginnend beim Magdeburger Vortrag von 1928 bis hin zu den Erklärungen, Briefen und Stellungnahmen des Herbstes 1931 enthielt. Die Sammlung selbst wurde aber gar nicht kritisiert. Vielmehr wurde Dehns interpretierendes Nachwort als ehrenrühriger, ja ehrabschneidender Affront gegen die Hochschullehrerschaft gewertet, wobei folgende Schlusspassage immer wieder im Mittelpunkt der Kritik stand:

[...] Ich habe die Sache der Kirche vertreten. Vielleicht ist das, was sich in Heidelberg und Halle ereignet hat, nur ein Vorspiel kommender Ereignisse, wo ein rein machtpolitisch orientierter Staat, der von seiner Verantwortung Gott gegenüber nichts mehr weiß, von der Kirche entweder völligen Gehorsam verlangen oder sie für staatsgefährlich erklären wird. Es kann sein, dass die Kirche der Gegenwart an der Schwelle schwerster Kämpfe mit dem modernen Nationalismus steht, in denen sie in ihrer Existenz gefordert sein wird. Sollte ich diesen kommenden Auseinandersetzungen dadurch ein trübes Vorzeichen geben, dass ich feige nachgebe und im Interesse meiner persönlichen Ruhe dem Angriff ausweiche? Hier muss Widerstand geleistet werden. Man pflegt der Jugend in ihren gegenwärtigen Kämpfen ja meist einen, wenn auch irregeführten Idealismus lobend zuzustehen. Ich möchte dagegen doch ernste Bedenken äußern. Verzerrter Idealismus ist Dämonie. Es ist ja einfach nicht wahr, dass diese fanatische, meinetwegen religiös gefärbte, tatsächlich aber von Gott gelöste Vaterlandsliebe dem Vaterland wirklich hilft. Im Gegenteil, sie wird das Vaterland ins Verderben führen. Weil hier Maß und Ziel für sachliches, wirklich verantwortungsvolles Handeln, wie es nur der an Gott gebundene Mensch haben kann, fehlen. Wir haben keinen Anlass, die Jugend in ihrem vielfach bedenkenlosen Handeln womöglich noch zu feiern, sondern wir sind verpflichtet, ihr auf das ernsteste entgegenzutreten, sie zu warnen und zum Gehorsam gegen Gott zurückzuführen. Es besteht sonst die Gefahr, dass ihr Tun ganz und gar in undeutschem Zynismus ausartet, der nur noch zerstörend wirken kann. Nur wer Gott wirklich über alle Dinge setzt, kann seinem Vaterlande wirklich dienen<sup>46</sup>.

(VI) Nun hatte Dehn für viele seiner Kollegen die Grenze überschritten, indem er eben den Konsens zwischen Studenten- und Dozentenschaft, der in der Erklärung der Dozenten vom 11. November konkretisiert und zugleich symbolisiert war, als „dämonisch“ bezeichnete und den jugendlichen Idealismus, den ja auch die Dozentenschaft „lobend“ gewürdigt hatte, mit Gottlosigkeit, dem (prophezeiten) totalitären Staat und schließlich mit einer Volk und Vaterland verderbenden Bewegung in Verbindung brachte. Viele Kollegen fühlten sich mit dem Verdikt der Dämonie offenbar direkt angeprochen<sup>47</sup>. Nun begann universitätsintern die Solidarität mit Dehn auf der Grundlage des bisher motivierend wirkenden Schutzes der akademischen Freiheit zu wanken. Zuerst brach Karl Eger in der „Neuen Preußischen Kirchenzeitung“ öffentlich mit Dehn: Dieser habe sich mit Polizeigewalt in sein

<sup>46</sup> Dehn, Kirche (wie Anm. 2), 89f.; Bizer, Dehn (wie Anm. 6), 255.

<sup>47</sup> Vgl. u.a. Pro Memoria Heinzelmanns (wie Anm. 12), 13, 16. Auch Aubin berichtet in seinem Pro Memoria (wie Anm. 37, 71.), Dehns Nachwort habe ein völlig fehlendes Verständnis für die „tieferen Gründe des Vorgehens der Studenten“ gezeigt und auch in der Dozentenschaft „starke Erregung“ hervorgerufen.

Amt einführen lassen, die Studenten seien nicht von politisch radikalen „Elementen“ aufgewiegt worden, sie hätten einfach nur kein Vertrauen zu Dehn als akademischem Lehrer. Vielmehr hätten sie sich mit der „Instinktsicherheit ihres Gefühls“ gegen Dehns „kulturkritische“ dialektische Theologie gewandt, die eben einfach nicht kompatibel mit den vaterländischen und völkischen Fragen der Zeit sei. Dehn verstehe es einfach nicht, „positiv“ und „einfühlend“ auf seine Gegner einzugehen<sup>48</sup>.

Die Äußerungen Egers, in 5000 Sonderdrucken einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht, waren nur der Anfang. Während sich zahlreiche, nicht nur Karl Barth nahe stehende, nichthallesche Theologen öffentlich für Dehn aussprachen<sup>49</sup>, wandten sich fast alle seiner Kollegen in Halle nun gänzlich von ihm ab, teils in Form des Ignorierens, teils in Form der offiziell erklärten Feindschaft, hier im Falle des Neutestamentlers Ernst von Dobschütz (1870–1934), der Dehn am 17. Januar 1931 mitteilte:

„Herr D. Dehn. Sie wissen, dass wir trotz stark abweichender politischer, kirchlicher und theologischer Einstellung und trotz der Tatsache, dass Sie uns aufgedrängt waren [sic!], aus Kollegialität Sie gegen die Angriffe, die alsbald nach Ihrer Ernennung einsetzen, bis an die Grenze der eigenen Überzeugung und fast bis zur Aufopferung des Vertrauens unserer Studenten, vielleicht des wichtigsten Gutes, über das ein akademischer Lehrer verfügt, zu decken bemüht gewesen sind. Sie haben uns durch Ihr Verhalten, das völlige Verständnislosigkeit für die Eigenart akademischen Wesens und für den vaterländischen Geist unserer akademischen Jugend zeigte, diese Aufgabe im steigenden Masse erschwert. Durch Ihre Veröffentlichung, die alle Sachlichkeit vermissen lässt, in der Sie sich zu der von Rektor und Senat sowie von der Vollversammlung der Dozenten öffentlich ausgesprochenen Beurteilung der studentischen Motive bewusst und nachdrücklich in schneidenden Gegensatz stellen, haben Sie mir, wie wohl den meisten von uns, diese Haltung künftig unmöglich gemacht. Sie selbst haben durch diese Veröffentlichung, in der Sie gegen ihre politischen Gegner und damit indirekt auch gegen uns, den Vorwurf der Gottlosigkeit und Teufelsbesessenheit – wozu das verdeckende Fremdwort der Dämonie? – schleudern, der Kollegialität entsagt und werden sich nicht wundern dürfen, wenn Sie fürderhin mich in den Reihen Ihrer offenen Gegner finden“<sup>50</sup>.

Die von Ernst von Dobschütz hier angeführte Entsolidarisierung der Halleschen Theologen gegenüber Dehn teilten zwar durchaus nicht alle<sup>51</sup>, die

<sup>48</sup> Vgl. Preußische Kirchenzeitung 27 (1931), Nr. 24, 374; Martin Rade, Der Fall Eger und die Vorgänge in Halle, in: Christliche Welt 46 (1932) 186–188; Bizer, Dehn (wie Anm. 6), 257. Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 282, bemerkte zu Egers Feststellung, seine Theologie sei „schlechterdings kulturkritisch“, erstaunt: „Merkwürdigerweise, denn wie kann eine evangelische Theologie eigentlich anders als kulturkritisch sein?“

<sup>49</sup> Vgl. Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 280f. Zahlreiche Erklärungen finden sich in UAH, Rep. 27, 1318.

<sup>50</sup> Vgl. UAH, Rep. 27, 1318; vgl. auch Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 280.

<sup>51</sup> Beispielsweise habe sich der Alttestamtler Hans Schmidt immer „ritterlich“ gezeigt, so dass Dehn als Entlastungszeuge auftrat, als Schmidt wegen seiner langjährigen NSDAP-Mitgliedschaft im Zuge der Entnazifizierung 1945 entlassen wurde, vgl. Stengel, Entnazifizierung (wie Anm. 10), 544. Heinzelmann verhielt sich nach Dehns Ansicht „menschlich“, während Barnikol es bei der verbalen Beteuerung seiner persönlichen Solidarität habe bewenden lassen, vgl. Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 279f.

einst öffentliche Unterstützung seiner Position an der Universität schwand allerdings immer mehr. Mittlerweile musste nämlich allgemein befürchtet werden, dass der preußische Staat Halles alma mater auf Grund der tumultuarischen Zustände schließen würde, wie es im Februar 1932 auch in Wien geschah, und zwar auf Grund von heftigen Auseinandersetzungen zwischen marxistischen und nationalsozialistischen Studenten<sup>52</sup>. Solange Dehn aber politische Rückendeckung in Berlin besaß und die Auseinandersetzung um ihn tatsächlich keine andere als eine politische und theologische sein konnte, wagten es weder Universität noch Theologische Fakultät, Dehns Abberufung oder Entlassung zu beantragen oder formal zu betreiben. Vielmehr versuchten maßgebliche Stellen – Rektor Aubin, Prorektor Eißfeldt und Kurator –, einerseits Dehn dazu zu veranlassen, eine Beurlaubung zu beantragen, und andererseits, die Genehmigung eines zweiten Lehrauftrags für Praktische Theologie zu erwirken<sup>53</sup>. Da die Universität sich nicht entschließen konnte und wollte, politisch gegen Dehn vorzugehen, beschloss der Senat auf Antrag des theologischen Senators Hilko Wiardo Schomerus (1879–1945), Dehn zu einer Selbstanzeige aufzufordern, um sich von den „schweren Vorwürfen zu reinigen“<sup>54</sup>. Inhalt eines möglichen Verfahrens sollte die erneute Prüfung der Magdeburger Vorgänge sein, offensichtlich mit dem Ziel, ihm Unlauterkeit und Falschaussagen nachweisen zu können – immer-

<sup>52</sup> Bereits am 2.11.31 wurde nach der Senatssitzung zu Protokoll gegeben, dass Halle von der Schließung infolge der Auseinandersetzung um Dehn betroffen sein könnte, vgl. UAH, Rep. 4, 687. In der Sitzung am 9.11.31 wurde erneut zu Protokoll gegeben, dass Bestrebungen bestimmter Dozenten, gemeinsam mit der Studentenschaft Senat und Rektor zu stürzen und ein „Bündnis“ gegen die Regierung herzustellen, die Staatsregierung nach „Informationen“ des Rektors zu einer zwangsweisen Schließung der Universität veranlassen würden, vgl. ebd. Laut Saale-Zeitung 66 (1932) vom 17.2.32 zeigte sich die Stadt Magdeburg daran interessiert, im Falle der Schließung der Universität die Medizinische Fakultät aus Halle zu übernehmen und dafür Krankenhäuser und dergleichen zur Verfügung zu stellen [!].

<sup>53</sup> Vgl. Protokoll der Senatssitzung am 1.2.32, ebd. Am 22.1.32 reisten Rektor, Prorektor und Kurator „in einem höchst kritischen Augenblick, als es sich um die Schließung der ganzen Universität handelte“, ins preußische Kultusministerium und baten um den zweiten Lehrauftrag, der ihnen (unbezahlt) zugesichert wurde. Im Sommersemester las weiterhin Karl Eger, danach übernahm der aus Gießen für das Fach Systematische Theologie neu berufene Friedrich Karl Schumann (1886–1960) den Lehrauftrag.

<sup>54</sup> Vgl. Senatsprotokoll vom 27.2.32, ebd. Der auf denselben Tag datierte Antrag von Schomerus (UAH, Rep. 27, 1318) wurde im Senat vom juristischen Senator Gustav Boehmer (1881–1969) mitgestellt. Erst danach wurde er der Theologischen Fakultät zu einer erneuten Beschlussfassung vorgelegt. Dehn stimmte einer Untersuchung gegen sich selbst zu, wenn der Minister damit einverstanden sei, vgl. Pro Memoria Heinzelmanns (wie Anm. 12), 14f. Immerhin ist anzumerken, dass weder die Universität noch das Berliner Konsistorium juristisch befugt waren, nochmals eine Untersuchung über den Magdeburger Vortrag anzustrengen, vgl. auch Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 12.

hin war die „Soldaten-sind-Mörder“-Aussage unbewiesen geblieben, aber weiterhin behauptet bzw. bestritten worden<sup>55</sup>. Damit sollte der Fall aus der politisch-theologischen Ebene in eine persönliche Ebene gebracht werden. Gerhard Heinzelmann meinte, sich in seinem am 15. März 1933 bereits unter neuen politischen Machtverhältnissen verfassten Pro Memoria zu erinnern, dass „der Fall Dehn kein theologisch-belangreicher[,] sondern ein persönlicher“ Fall für die Theologische Fakultät gewesen sei<sup>56</sup>. Zur Flankierung dieser Lesart hatten mittlerweile später führende Deutsche Christen und theologische Protagonisten des Nationalsozialismus wie Emanuel Hirsch (1888–1972) gegen Dehn nicht nur theologisch protestiert und sich auf die Seite der „völkischen“ Bewegung gestellt, sondern ihm darüber hinaus bescheinigt, völlig unwissenschaftlich wie ein „Laie“ über das in Magdeburg verhandelte Thema gesprochen zu haben, so dass jeder „ernsthaft“ mit diesen Fragen Befasste die „Lust“ verlöre, sich mit ihm überhaupt zu beschäftigen<sup>57</sup>.

Dieses Verdikt über Dehn musste natürlich auch die Theologische Fakultät treffen, die Dehns Berufung ja einst nicht widersprochen hatte und ihm nunmehr offiziell kaum Unwissenschaftlichkeit oder politisches Fehlverhalten – zumindest unter der (noch) amtierenden Regierung – unterstellen konnte.

(VII) Nachdem sich im späten Winter 1932 die Situation zwar beruhigt hatte, aber die Universität im Großen und Ganzen bereits von Dehn abgerückt war, unterließ ihm, der nach den Turbulenzen der zurückliegenden Monate schwer in Bedrängnis geraten und in die Enge getrieben worden sein dürfte, ein Fehler. Am 15. April 1932 wurde er nach Schmalkalden zum regulären Jahrestreffen der Studentenvertreter aller deutschen Theologischen Fakultäten eingeladen<sup>58</sup>. Der bereits genannte Hallesche Vertreter, Martin Kohlschmidt, referierte über den Fall Dehn und nannte im Zusammenhang mit dessen Heidelberger Berufung ein Telegramm, in dem ihm der Beschluss des dortigen Senats mitgeteilt wurde, von seiner Nominierung abzusehen – eine Information, die faktisch keinerlei Bedeutung für Dehns Entscheidung hatte, von Heidelberg Abstand zu nehmen. Kohlschmidt gab zu, die Quelle seiner Information aus vertraulichen Gründen nicht nennen zu können. Dehn antwortete, immerhin vor einem Publikum, das Vertreter aller Fakultäten umfasste, das genannte Telegramm nicht zu kennen. Kohlschmidt wurde daraufhin von den anwesenden Vertretern Barth-naher respektive Dehn-freundlicher Fakultäten wie Marburg und Bonn attackiert und in Misskredit

<sup>55</sup> Dekan Heinzelmann gab im Senat am 27.2.32 zu Protokoll, die Fakultät hätte bei genauer Kenntnis der Magdeburger Vorgänge einer Berufung Dehns in derselben Weise wie Heidelberg gegenübergestanden [also ablehnend], vgl. UAH, Rep. 4, 687.

<sup>56</sup> Vgl. Pro Memoria Heinzelmanns (wie Anm. 12), 16.

<sup>57</sup> Vgl. Deutsches Volkstum 14 (1932) 270, zitiert nach dem Pro Memoria Heinzelmanns (wie Anm.12), 15; vgl. auch Bredendiek, Vorspiel (wie Anm. 6), 4–6; Bizer, Dehn (wie Anm. 6), 259f.

<sup>58</sup> Vgl. Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 284; Pro Memoria Heinzelmanns (wie Anm. 12), 16–20; Pro Memoria Aubins (wie Anm. 37), 15. Die Forschung ignoriert diesen Vorgang gänzlich – wird hier ein den persönlichen Bereich betreffendes Problem schlüssig verschwiegen?

gebracht. Vier Wochen später beschuldigte Kohlschmidt Dehn schriftlich, falsches Zeugnis abgelegt und die Existenz des zur Sache stehenden Telegramms vorsätzlich verschwiegen zu haben. Die Angelegenheit wurde zunächst nur der Fakultät und der Halleschen Theologenschaft vorgetragen, wobei nicht klar ist, ob und von welcher Seite Kohlschmidt auf die Möglichkeit dieses Schritts aufmerksam gemacht wurde. Am 11. Juni entzog die Theologenschaft Dehn das Vertrauen und forderte den Senat auf, nun Konsequenzen zu ziehen. Die Studenten sähen sich nicht mehr in der Lage, ihm die für einen Vertreter der Praktischen Theologie nötige „Achtung und das Verstehen“ entgegen zu bringen<sup>59</sup>. Dehn musste gegenüber der Fakultät seinen Irrtum zugeben, beharrte aber darauf, dass das Telegramm keinerlei Bedeutung gehabt hätte, da er seinen Ruf nach Heidelberg schon vorher abgesagt hatte. Nichtsdestoweniger hatte er sich in den Augen der Universitäts- und Fakultätsöffentlichkeit der Falschaussage schuldig gemacht, auf die man offenbar gewartet hatte. Dehn beantragte zwar beim Minister ein Disziplinarverfahren gegen sich selbst<sup>60</sup>, das dieser ablehnte<sup>61</sup>, weshalb am 20. September nur ein Gespräch beim Kurator stattfand<sup>62</sup>, trotz aller Richtigstellungen konnte er den Fakt der Falschaussage aber nicht ausräumen, wie unwichtig die Tatsache an sich auch war.

Schon zuvor hatten sich aber jetzt auch Senat und Rektor formal von Dehn zurückgezogen. Am 4. Juli war nach Dekan Heinzelmanns Empfindung die „Erregung“ im Senat „so stark“<sup>63</sup>, dass Rektor Aubin einen Tag später an das Ministerium folgendes Schreiben richtete:

<sup>59</sup> Die Theologenschaft hatte sich unabhängig ihrer theologischen Prägung während des Falls Dehn politisch offenbar zunehmend dem Nationalsozialismus geöffnet. Während Dehn von einigen Dutzend Hörern unter den damals 500 Theologen berichtet (vgl. Dehn, Zeit [wie Anm. 11], 278), erinnert sich einige Jahre später Wolfgang Trillhaas (1903–1995), der 1934/35 interimistisch die Praktische Theologie vertrat, es sei in Halle nicht untypisch gewesen, dass die Studenten gleichzeitig Mitglieder in der Bekennenden Kirche und in SA und SS gewesen seien, vgl. Wolfgang Trillhaas, Aufgehobene Vergangenheit. Aus meinem Leben, Göttingen 1976, 145.

<sup>60</sup> Vgl. Schreiben Dehns, 15.7.32, UAH, PA 5296. Zuvor hatte sich Rektor Aubin in einem Schreiben an Ministerialdirektor Richter vom 15.6.32 gegen ein gerichtliches Vorgehen ausgesprochen, aber dafür votiert, die Magdeburger Vorgänge unter Vorsitz eines Senators erneut aufzurollen. Zur Begründung hatte er auf einen juristischen Kollegen verwiesen, der erklärt hatte, Dehn so lange nicht als Kollegen betrachten zu können, bis er sich von den Magdeburger Vorwürfen gereinigt habe. Richter lehnte den Vorschlag Aubins im Namen des Ministers zwei Tage später ab, vgl. UAH, Rep. 4, 893.

<sup>61</sup> Schreiben des Staatssekretärs Hans Heinrich Lammers (1879–1962) an den Universitätskurator, 6.10.32, UAH, PA 5296.

<sup>62</sup> Vgl. Niederschrift vom 20./22.9.32, UAH, Rep. 4, 893.

<sup>63</sup> Vgl. Pro Memoria Heinzelmanns (wie Anm. 12), 19f.; Senatssitzungsprotokoll, UAH, Rep. 4, 687.

<sup>64</sup> Vom 11.6.32.

<sup>65</sup> Aubin teilte Dehn das tiefste Bedauern des Senats mit, dass durch sein „schwaches Erinnerungsvermögen im Punkte des Eingangs des Telegramms von Herrn Professor [Robert] Jelke [1882–1952, Dekan] in Heidelberg erneut [sic!] das Einvernehmen und

„Herr Minister! In der Anlage erlaube ich mir im Namen des Akademischen Senats eine an diesen gerichtete Eingabe der Theologischen Fachschaft<sup>64</sup> sowie einen Brief<sup>65</sup> zu übersenden, den ich im Auftrage des Senats an Herrn Professor D. Dehn geschrieben habe. Die Vorgänge, die in der Eingabe der Fachschaft geschildert worden sind, haben bei den Mitgliedern des Senats die Überzeugung verstärkt, dass der Frieden an unserer Universität nicht erreicht werden kann, wenn nicht ein Weg gefunden wird, der ohne Kränkung seiner Ehre Herrn Professor Dehn gestattet, seine Tätigkeit auf einem anderen Posten als dem eines Lehrers unserer Universität zu entfalten“<sup>66</sup>.

Aus der politischen Auseinandersetzung war nun eine „psychologische“ geworden, Dehn stand in der Universitätsöffentlichkeit nicht mehr wegen umstrittener, aber ernst zu nehmender politischer Äußerungen zur Diskussion, sondern auf Grund eines Lapsus, der seine Wahrhaftigkeit in Frage zu stellen schien und verdeckte, dass die Ursachen der Kampagne gegen ihn ganz andere waren. Dies zeigt auch ein Brief des theologischen Senators Schomerus, der ein persönliches klärendes Gespräch mit Dehn, das dieser erbeten hatte, rundweg ablehnte und dies mit der „eigentümliche[n] Art und Weise“ und dem nach seiner und „vieler Meinung nicht in jedem Stücke einwandfreie[n] Verhalten“ begründete, das Dehn im Umgang mit Fakultät und Universität an den Tag gelegt habe. Dehn besitze nicht nur eine „eigentümliche Art und Weise, die Dinge anzusehen und aus gewissen Prämissen Schlüsse zu ziehen“, sondern sei an der Herstellung „normaler“ Verhältnisse überhaupt nicht interessiert. Ein bereits zugesagtes Vieraugengespräch bringe daher, so Schomerus, keinerlei „Nutzen“, sondern beschwöre die Gefahr neuer „Missverständnisse und Misshelligkeiten infolge falscher Schlussfolgerungen usw.“<sup>67</sup>.

(VIII) In dieser Situation sah Dehn keine andere Möglichkeit mehr, als den von der Universitätsleitung seit Anfang des Jahres erbetenen Studienurlaub mit Auslandsaufenthalt zu beantragen. Der Minister genehmigte diesen Urlaub für das Wintersemester 1932/33 und das darauf folgende Sommersemester einschließlich eines Stipendiums<sup>68</sup>. Der Fall erhielt durch Dehns Abreise nach England (später auch nach Holland) eine neue Wendung. Nach Gerhard Heinzelmanns Darstellung vom 15. März 1933 war aber der Fakultät bereits damals klar, dass eine Rückkehr Dehns „zu neuen katastrophalen Schwierigkeiten führen“ würde und es „ganz undenkbar“ sei, noch „irgend ein

---

das unerlässliche Vertrauensverhältnis zwischen dem Lehrkörper und der Studentenschaft und auch das Vertrauensverhältnis innerhalb der Kollegenschaft aufs schwerste gefährdet worden ist“, vgl. UAH, Rep. 4, 893.

<sup>66</sup> UAH, Rep. 4, 893, zitiert auch bei Heinzelmann, Pro Memoria (wie Anm. 12), 19f., und Aubin, Pro Memoria (wie Anm. 37), 16f. Dehn selbst geht auf den Senatsbeschluss in seinen Ausführungen ebenso wenig ein wie Prokoph, Bredendiek und Bizer. Wichtiger erschien allen vier Schilderungen offenbar der unten genannte Antrag der Fakultät vom 8.12.32.

<sup>67</sup> Vgl. Schomerus an Dehn, 24.7.32, UAH, Rep. 27, 1318. Dehn bedauerte die Gesprächsabsage Schomerus „schmerzlich“, vgl. Schreiben vom 27.7.32, ebd.

<sup>68</sup> Vgl. Schreiben Dehns an den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, 22.9.32; Schreiben des Kurators an Dehn, 11.10.32, ebd; Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 284f.

<sup>69</sup> Vgl. Pro Memoria (wie Anm. 12), 21.

Vertrauensverhältnis zwischen Dehn und den Studenten oder Dozenten herzustellen“<sup>69</sup>. Folgt man Heinzelmanns Darstellung, waren die Publikationen mit Dehn sympathisierender Theologen, allen voran Karl Ludwig Schmidt (1891–1956, Bonn), Herausgeber der Theologischen Blätter, und Hermann Sasse (1895–1976, damals Berlin), Herausgeber des Kirchlichen Jahrbuchs, dafür verantwortlich, dass die Fakultät am 8. Dezember 1932 auf Antrag des Dekans Ernst Kohlmeyer (1882–1959) mit elf Stimmen bei Stimmenthaltung Ernst Barnikols („aus prinzipiellen Gründen“) den Beschluss fasste, „dass eine anderweitige Verwendung D. Dehns zu erstreben sei“<sup>70</sup>. Grund für diesen Beschluss sei – dies geht letztlich aus Heinzelmanns Bericht hervor – Sasses Schilderung im Kirchlichen Jahrbuch<sup>71</sup> gewesen, die bei „aller Kritik“ an Dehn den „ganzen Fall so darstellte, als ob die Fakultät dem politischen Terror der Studenten nicht den gebührenden Widerstand entgegengesetzt und die theologische Bedeutung des Streites nicht erkannt hätte“. Am 12. Dezember wurde Sasses Publikation im Kirchlichen Jahrbuch auch im Senat zur Kenntnis genommen. Vorsichtiger als Heinzelmann im März 1933 formuliert das Senatsprotokoll aber, dass Sasse den „Eindruck einer umfassenden und objektiven Darstellung erwecken“ wolle. Aubin, zu diesem Zeitpunkt bereits Prorektor, wurde mit der Abfassung einer Denkschrift „im Einvernehmen“ mit Eißfeldt und Heinzelmann gebeten<sup>72</sup>. Am 27. Februar 1933 informierte der Dekan der Theologischen Fakultät, Ernst Kohlmeyer, den Senat über weitere Schritte, die im Falle Dehn unternommen worden seien, nachdem die Fakultät sich „wieder eingehend“ damit befasst habe<sup>73</sup>. Hans Schmidt (1877–1953), Alttestamentler und theologischer Senator, habe Gespräche mit Regierungsvertretern geführt, da der Fall in der Dehn „nahe stehenden“ Presse nach wie vor besprochen und in „theologischen Kreisen wachgehalten“ werde. Nach Kohlmeyers Ansicht müssten nun „weitere Schritte“ beim Ministerium unternommen werden. Der Senat sprach sich ebenso, ohne es protokollarisch zu konkretisieren, dafür aus, „dass eine Regelung des Falles

<sup>70</sup> Vgl. Protokollbuch der Fakultät, im dortigen Archiv, Bl. 489, fast wörtlich zitiert in Heinzelmanns Pro Memoria (wie Anm. 12), 21. Heinzelmann nennt den 6.12., das Protokollbuch der Fakultät den 8.12.32. Anwesend waren neben Kohlmeyer und Barnikol: von Dobschütz, Eger, Klostermann, Heinzelmann, Hans Schmidt, Eißfeldt, Schomerus, Schumann, Kurt Galling (1900–1987) und Walter Elliger (1903–1985). Der Beschluss ist als einzelnes Dokument, etwa als Brief an Dehn, den Senat oder die Regierung sonst in den Akten nicht nachweisbar! Dehn selbst berichtet in der Rückschau, die Kollegen der Theologischen Fakultät hätten ihm vor Antritt seiner Studienreise versichert, dass er nach einem Jahr zurückkehren könne. Deshalb habe er die anders lautende – offenbar schriftliche – „Nachricht“ als einen „Dolchstoß im Rücken“ empfunden, vgl. Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 285. Eißfeldt bemerkte in einem Schreiben an Rektor Gustav Fröhlich (1879–1940) vom 4.4.33, die Fakultät habe Dehn nach Sasses Veröffentlichung mitgeteilt, dass sein „Urlaub [...] nicht zu seiner Rückkehr nach Halle führen dürfe“, vgl. UAH, Rep. 4, 893.

<sup>71</sup> Vgl. KJ 59 (1932) 77–113.

<sup>72</sup> Vgl. Protokoll, UAH, Rep. 4, 687. Heinzelmann war schon am 8.12. von der Fakultät beauftragt worden.

<sup>73</sup> Vgl. Protokoll, UAH, Rep. 4, 688.

Dehn herbeigeführt werden muss", und sagte seine Unterstützung bei Verhandlungen zu. Einige Tage später wurde Heinzelmann als Prodekan aktiv mit einem Schreiben an den zuständigen Ministerialrat Wolfgang Windelband (1886–1945), in dem er drängte, den Fall Dehn schnell zu erledigen<sup>74</sup>. In einer Besprechung zwischen Windelband und Hans Schmidt seien „Schwierigkeiten einer erneuten Inangriffnahme des Falles“ benannt worden. Da die „Dehn nahe stehende theologische Presse“ in einer „nicht abreissende[n] Kette“ die Hallesche Fakultät angreife, sei auch mit seiner Beurlaubung keine Beruhigung des Falls eingetreten. „Beschwichtigungsversuche“ der Halleschen Theologen hätten keinen „Erfolg“ gezeitigt, vielmehr sei das öffentliche „Schweigen“ der Fakultät mit der Warnung kommentiert worden, „nicht das moralische Kapitel [sic!] der Fakultät völlig verfallen zu lassen“. Um dies zu vermeiden und den Ruf der Fakultät zu bewahren, sei „eine rückhaltlose Bekanntgabe der Vorgänge bis zu den bisher grundsätzlich verschwiegenen Intima [welcher eigentlich?] des ganzen Streitfalles“ zu erwägen. Dies sei zwar effektiv bereits in „Privatgesprächen möglich“ gewesen, die Fakultät habe aber die Öffentlichkeit bisher nicht einbeziehen wollen. In dieser nunmehr „für ihr Ansehen unerträgliche[n] Lage“, halte sie es nicht für möglich, „auf unbestimmte Zeit hin sich der durch diese Angriffe mehr und mehr gesteigerten ungünstigen Beurteilung auszusetzen“, im Klartext: die genannten „Intima“ weiterhin zu verschweigen. Sollten erneute Verhandlungen zwischen Ministerium und Fakultät keinen Erfolg bringen, bitte die Fakultät darum, den Fall dem Reichskommissar „zur Entscheidung zu unterbreiten“.

Mit keinem Wort ließ Heinzelmann durchblicken, woraufhin die Bemühungen der Fakultät zielten. Gleichzeitig wird deutlich, dass es noch im März 1933 juristisch diffizil war, einen Professor respektive Staatsbeamten aus seinem Amt zu entfernen. War der merkwürdig undeutliche Ton und die Androhung der Publikation angeblich belastender „Intima“ darauf zurückzuführen, dass das universitäre Vorgehen gegen Rechte von Professoren – zeitlich vor der bald beschlossenen juristischen Säuberung des Beamtenstandes schlechthin – trotz Nachweis erheblichen persönlichen Fehlverhaltens gänzlich unüblich war und daher von dem neuen „starken“ Staat erhofft wurde?

So war dann das Pro Memoria, das Gerhard Heinzelmann am 15. März 1933 abschloss, von seinem Grundmotiv her darauf ausgelegt, den Fall Dehn nicht als politischen oder theologischen, sondern als einen persönlich-psychologischen Fall darzustellen, der sein Fundament und seine Eskalation in der persönlichen – unausgesprochenen – Unlauterkeit Dehns hatte. Der Fall sei ein „Personalfall und kein theologischer Fall“. „Nicht das Zurückweichen vor der Studentenschaft war der Grund, sondern die allmählich entstehende Erkenntnis, dass D. Dehn nach seiner ganzen [!] Vergangenheit und seiner persönlichen Eigenart nicht zur Ausübung seines Amtes als praktischer Theologe, zum Mindesten nicht Halle [sic!], geeignet sei“<sup>75</sup>. Die Fakultät habe

<sup>74</sup> Vgl. Heinzelmann an Windelband, 9.3.33, UAH, PA 5296.

<sup>75</sup> Vgl. Pro Memoria Heinzelmanns (wie Anm. 12), 21f.

einen „schweren Leidensweg“ hinter sich, da sie trotz dieser Einsicht und im Interesse einer „friedlichen Lösung“ Dehns Stellung in der Fakultät „schützen“ wollte. Sie habe aus „kollegialer Rücksicht und universitätspolitischer Besonnenheit“ bisher geschwiegen und die schriftliche Darlegung geschehe nun, „um aber im entscheidenden Augenblick ihre Haltung rechtfertigen zu können“<sup>76</sup>.

Gemeinsam mit Otto Eißfeldt fuhr Heinzelmann am 3. April 1933, also vier Tage vor Inkrafttreten des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums, nach Berlin, um dort nochmals mit dem zuständigen Ministerialrat Johann Daniel Achelis (1898–1963) zu verhandeln. Aus dem Bericht über dieses Gespräch, den Eißfeldt einen Tag später an den Rektor weiterleitete, geht deutlich hervor, wie ernst es den Theologen und der Universität war, die Angelegenheit Dehn endlich zum Abschluss zu bringen, und zwar ausdrücklich ohne Rückkehr Dehns nach Halle<sup>77</sup>. Schon die durch Heinzelmann gelieferte Übersicht hatte einen stark apologetischen Impetus: Das „nicht untragbar“ der Fakultät über Dehn sei zustande gekommen, um die Berufung eines religiösem Sozialisten zu verhindern; der Magdeburger Vorgang sei nicht einbezogen worden, weil dem Referenten der Fakultät die Sache als belanglos geschildert worden sei; die Akteneinsicht wäre dann nicht möglich gewesen, weil sie sich in Heidelberg befunden hätten; dass Dehn mit der Veröffentlichung der Dokumente zum Universitätsstreit selbst dafür verantwortlich sei, dass die Kollegen „vor den Kopf gestoßen“ worden seien, die eigentlich die „Unruhe“ an der Universität hätten beseitigen wollen; dass Senat und Fakultät erst jetzt die Konsistorialakten eingesehen hätten, was zu dem Eindruck beigetragen habe, dass Dehn „auch sonst die Wirklichkeit nicht immer so sieht, wie sie ist [sic!]“; dass nun die Aufrollung des Falls von der Fakultät beantragt, aber von Dehn dadurch boykottiert worden sei, dass er die – von vornherein nicht zu erwartende – Zustimmung des Ministeriums zur Bedingung dafür gemacht habe. Dem folgte der Hinweis auf die Schmal-kaldener Vorgänge und den Antrag von Senat und schließlich Fakultät infolge der Veröffentlichung Sasses im Kirchlichen Jahrbuch. Heinzelmann beendete nach Eißfeldts Bericht seine Darlegungen wie folgt:

„1. die Rückkehr D. Dehns in sein Lehramt in Halle erscheine uns ganz unmöglich, weil sonst die Universität in ihrer Existenz gefährdet würde; 2. wir wünschten, dass der Fall Dehn eine Erledigung fände, bei der die Lehrfreiheit und die persönlichen Rechte des Professors gewahrt blieben.“

Zweiteres sei Motiv der zurückliegenden Bemühungen von Rektor und Fakultät gewesen. Die von Aubin und Heinzelmann vorgelegten Memoranden sollten zwar zunächst nicht veröffentlicht und auch nicht nach Berlin

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 1. Das Pro Memoria Aubins (wie Anm. 37) ist gegenüber Heinzelmanns Ausführungen weitaus weniger defensiv-apologetisch, sondern viel stärker an den Fakten orientiert.

<sup>77</sup> Vgl. im Folgenden UAH, Rep. 4, 893. In den UAH-Akten der Theologischen Fakultät (Rep. 27) konnte dieses wichtige Dokument nicht nachgewiesen werden (!), auch nicht in den speziell angelegten Akten 384, 1318 und in der Personalakte Dehns.

gegeben werden, „im Notfall stünden sie jedoch Berlin zur Verfügung“. Weiter betonte er, dass das Verhalten von Rektor, Senat und Fakultät im Falle Dehns in dessen ersten und zweiten Stadium – vor und nach der Veröffentlichung – darauf gerichtet gewesen sei, Dehn zum freiwilligen Verzicht auf sein Lehramt zu bewegen, und dieses Verhalten „rein von der Achtung vor akademischer Art und Sorge um unsere Universität bestimmt worden und von politischen Motiven frei geblieben“ sei. Auf diese Feststellung legten Eißfeldt und Heinzelmann großen Wert, da sie – und das dürfte ein Widerspruch zum vorher Gesagten sein – „die Unhaltbarkeit der Position“ Dehns bereits dem Ministerium Grimme „klargemacht“ hätten. Ferner hätte die „vorsichtige und die Flucht in die Öffentlichkeit unter allen Umständen vermeidende Haltung“ von Senat und Fakultät seinen Grund darin gehabt, dass „fortwährend und zwar sehr ernsthaft“ gedroht worden sei, die Universität zu schließen.

Ministerialrat Achelis stellte auf der Basis des „in Arbeit befindliche[n] Ermächtigungsgesetzes“ – also des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums – in Aussicht, dass die Professoren, „die in den letzten Jahren den Fakultäten aufgezwungen sind“, emeritiert würden, wobei deren Lehrfreiheit gewahrt werden solle, da ja auch Emeriti Lehrveranstaltungen abhalten dürften. In einigen Fällen könnte die „Beschränkung mancher Professoren in ihrer erziehlichen und auf Gesinnungsbildung berechneten Tätigkeit eintreten“, wobei aber auch hier das Prinzip der Lehrfreiheit eingehalten werden würde – beides Vermutungen, die sich als zu optimistisch herausstellen sollten. Achelis gab Heinzelmann und Eißfeldt

„seiner festen Zuversicht Ausdruck, dass unser Fall noch vor Semesterbeginn, ja vor Ostern, seine Erledigung finden würde. Herr Kollege Heinzelmann und ich waren über diese Antwort sehr erfreut, da sie den von uns geltend gemachten Gesichtspunkten durchaus entgegenkam.“

Weitere Verhandlungen erübrigten sich für Eißfeldt nach diesem Gespräch.

(IX) Nur eine Woche nach Inkrafttreten des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7. April wurde Dehn laut Erlass des Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung beurlaubt und entgegen allen oben geäußerten Vermutungen über die Wahrung der Lehrfreiheit am 21. November 1933 aus dem Staatsdienst entlassen<sup>78</sup>. Rektor Gustav Aubin, der sich einst besonders stark für Dehn gemacht hatte, wurde strafversetzt<sup>79</sup>, Dehns Sympathisanten und Unterstützer an den Theologischen Fakultäten, allen voran Karl Barth und Karl Ludwig Schmidt, wurden nach und nach aus dem Staatsdienst entfernt oder in den Ruhestand versetzt<sup>80</sup>.

Dehn, der sich der Bekennenden Kirche anschloss und in diesem Zusammenhang auch politischen Verfolgungen mit Gefängnis und ange-

<sup>78</sup> Vgl. Schreiben des Universitätskurators an den Rektor, 22.4.33, Schreiben des Ministeriums vom 21.11.33, UAH, PA 5296.

<sup>79</sup> Vgl. Prokoph, Aspekte (wie Anm. 1), 12.

<sup>80</sup> Vgl. Meier, Fakultäten (wie Anm. 6), 365–373 (für die Theologische Fakultät Bonn) u.ö.

drohter KZ-Haft ausgesetzt war<sup>81</sup>, wurde 1946 auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie nach Bonn berufen.

(X) Bei allen gegenteiligen Beteuerungen ist der Fall Dehn kein „Personalfall“, wie Gerhard Heinzelmann und die Fakultätsmehrheit ihn bewertete, sondern ein sehr wohl politischer, „theologisch-belangreicher“<sup>82</sup>. Dass persönliche, ja gleichwohl denunziatorische, im Übrigen öffentlich nie benannte Aspekte erst zur zwischenmenschlichen und dann auch zur formaljuristischen Entsolidarisierung, zur inneruniversitären Isolierung und Distanzierung von Dehn führten, gehört zum perfiden Geschehensverlauf. Hätten Theologische Fakultät und Senat Dehn dort angegriffen, wo sie ihn tatsächlich beschuldigten – nämlich letztendlich in seiner wenn zum Teil auch nur unterstellten und durch die Studentenschaft anpropagierten Haltung – wären sie zweifellos nicht nur in einen offenen Konflikt mit der ungeliebten republikanischen Regierung geraten, sondern auch mit der damals modernen, wenn auch minderheitlichen protestantischen Strömung der kulturkritischen dialektischen Theologie. Es musste ein Weg zwischen politischem Protest und grenzenloser Solidarisierung mit den nationalsozialistischen Studenten gefunden werden, mit denen man sich bei aller Betonung des Schutzes der Lehrfreiheit in der politischen Ablehnung Dehns einig wusste, auch wenn die Form des nationalsozialistischen Studenten-„Kampfes“ als Revolte der jüngeren Generation den „alten“ deutschnationalen Professoren im Kern fremd blieb. Dass die auch noch wegen eines persönlichen Fehlers angezweifelte Integrität des in die Enge getriebenen und wenigstens an Halles Universität völlig isolierten Dehn als Instrument dafür benutzt wurde, ihn als Hochschullehrer fallen zu lassen, scheint ein Grund dafür gewesen sein, bei aller wissenschaftlichen Beschäftigung mit seinem Fall manche konkreten Zusammenhänge und Personen kurzerhand auszublenden. Ein anderer Grund für das nach dem Krieg lange anhaltende Hallesche Schweigen dürfte schlichtweg darin gelegen haben, dass Dehn in „Kirche und Völkerversöhnung“ immerhin schon 1931 das kommende nationale Verderben, den totalitären Staat und den Kirchenkampf prophezeit hatte, und zwar auf der Grundlage sehr konkreter, von ihm selbst und den Zeitzeugen bewusst erlebter Vorgänge. Wie auch sollten sich Universität und Theologische Fakultät nach dem Krieg zu ihm äußern, wo sie ihn bei aller Betonung ihrer politischen Unschuld doch wirklich vertrieben hatten?

---

<sup>81</sup> Vgl. Dehn, Zeit (wie Anm. 11), 286–354.

<sup>82</sup> Vgl. Pro Memoria (wie Anm. 12), 16.

# NACHRICHTEN

1. Aus Anlass des 500-jährigen Geburtstages des Schweizer Reformators Heinrich Bullinger findet vom 25.–29. August 2004 Internationaler Kongress in Zürich statt: „Heinrich Bullinger (1504–1575) – Leben – Denken – Wirkung“. Das wissenschaftliche Vorbereitungskomitee bilden Irena Backus, Genf; Fritz Büsser, Zürich; Emidio Campi, Zürich; Kaspar von Geyrerz, Basel; Diarmaid MacCulloch, Oxford; Elsie McKee, Princeton; Hermann J. Selderhuis, Apeldoorn; Christoph Strohm, Bochum; Hans Stickelberger, Zürich. Anmeldungen bei Lic. theol. Roland Diethelm, Institut für schweizerische Reformationsgeschichte (IRG), Kirchgasse 9 (Büro 200A), CH-8001 Zürich, eMail: bullinger2004@theol.unizh.ch

In diesem Zusammenhang s.a. den Beitrag von Dieter Groh: Heinrich Bullingers Bundestheologie, der in H. 1/2004 der ZKG erscheint.

2. Vom 13.–17. September 2004 findet in der Benediktinerabtei Gerleve in Billerbeck ein Symposium über „Staatliche Normierung und kirchliche Strukturierung: Bistümer und Bistumsgrenzen von der Spätantike bis zur Gegenwart“ statt. Veranstalter sind E. Klueting/Innsbruck, H. Klueting/Köln und H.-J. Schmidt/Fribourg, Anmeldungen bei Prof. Dr. Dr. H. Klueting, Hist. Seminar der Univ. zu Köln, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln, eMail: harm.klueting@t-online.de

## Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Thomas Brockmann  
Univ. Bayreuth/Gesch. der Frühen Neuzeit  
Universitätssstr. 30/GW II  
95440 Bayreuth

Dr. Marc De Groote  
p/a Kortebrugge 3  
B 8200 Sint-Michiels-Brugge  
Belgien

Prof. Dr. Martin Greschat  
Magdalenenstr. 3  
48143 Münster

Hartmut Hegeler  
Sedanstr. 37  
59427 Unna

PD Dr. Michael Höhle  
Schwyzer Str. 2  
13349 Berlin

Dr. Friedemann Stengel  
Steiler Berg 5  
06114 Halle/S.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

Blaufuß, Dietrich (Hrg.): *Handbuch Deutsche Landeskirchengeschichte*, im Auftrag des Arbeitskreises Deutsche Landeskirchengeschichte (= Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche 26), Neustadt an der Aisch (Degener & Co) 1999, ISBN 3-7686-3066-8.

Die ersten territorial- bzw. landeskirchengeschichtlichen Vereine oder Gesellschaften entstanden Ende des 19. Jhs. so z.B. in Sachsen (1880), Schlesien (1882), Niedersachsen (1895), Schleswig-Holstein (1896) oder Westfalen (1897). In den 1920er Jahren folgte ein zweiter Schub mit den Gründungen in Württemberg (1920), Bayern (1924), der Pfalz (1925), in Pommern (1926), Baden (1928) und Thüringen (1929). Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es dann zu einer dritten Gründungsphase. Aus dieser Zeit stammen entsprechende Arbeitsgemeinschaften in Anhalt (1947), Hessen (1949) oder im Rheinland (1953). Obgleich es Ansätze gab, kam es bis zum Ende des 20. Jhs. nicht zu einer übergreifenden und dauerhaften Kooperation. Erst 1992, als die ersten Vereine bereits ihr 100jähriges Jubiläum planten bzw. bereits hinter sich hatten, kam es zur Gründung der *Arbeitsgemeinschaft Deutsche Landeskirchengeschichte*. Die Impulse gingen vom *Verein für bayerische Kirchengeschichte* aus. Inzwischen kann man auf vier gemeinsam durchgeführte Kirchengeschichtssymposien zurückblicken, 1992 in Schweinfurt (Thema: „Die Evangelischen Kirchen und die Revolution 1848“), 1995 in Hannover („Christentum und Kirche vor der Moderne: Industrialisierung, Historismus und die Deutsche Evangelische Kirche“), 1997 in Lengerich („Der westfälische Friede 1648 und der deutsche Protestantismus“) und 1999 in Rothenburg o.T. („Endzeiten – Wendezeiten? Chiliasmus in Kirche und Theologie“). Für 2002 und 2005 sind solche in Mecklenburg bzw. Sachsen geplant.

Ziel der neuen Arbeitsgemeinschaft ist es, ein gemeinsames, und das heißt größeres Forum für landeskirchengeschichtliche Fragen zu schaffen, „ohne Eigenständigkeiten anzutasten und ohne das Erfordernis neuer Organisationen und Strukturen heraufzubeschwören“ (1). In der Konsequenz werden die Tagungen zwar in einer eigenen Reihe, den *Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte*, publiziert. Doch handelt es sich dabei um eine fast schon virtuelle zu nennende Reihe, da der verlagstechnische Erscheinungsort quasi herumgereicht wird. So erschien die Dokumentation der Schweinfurter Tagung verlegerisch als Band 62 der *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* und die weiteren Veröffentlichungen als Band 93 des *Jahrbuchs der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte*, Band 6 von *Religion in der Geschichte* bzw. Band 69 der *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte*.

Auf der Tagung in Lengerich urteilte Hermann Ehmer, dass die Kirchengeschichte als theologische Disziplin die Landeskirchengeschichte weitgehend ignoriere oder nichts von ihr wisse. Umso wichtiger und erfreulicher ist die Herausgabe des Handbuchs *Deutsche Landeskirchengeschichte*. Denn hier werden Grundinformationen über alle bestehenden evangelischen Landeskirchengeschichtsvereine, den Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte sowie die Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich gebündelt. Den jeweiligen Darstellungen liegt ein Schema zugrunde, das jedoch nach Bedarf variiert wurde. Zunächst wird die Geschichte des Vereins – d.h. mögliche Vorstufen, Gründung und Arbeitsfelder sowie weitere Entwicklung – vorgestellt, dann folgen die Entfaltung von Zielen und Aufgaben des Vereins, die Darstellung der Organisation und Publikationsaktivität sowie Biogramme der für die Vereinsentwicklung entscheidenden Persönlichkeiten. Gerahmt werden diese 22 Vereinsdarstellungen durch eine kurze Einführung zu Bedeutung und Aufgabe der Landeskir-

chengeschichte (XVII–XXVII) und eine Darstellung des Arbeitskreises Deutsche Landeskirchengeschichte durch den Herausgeber (1–3) sowie eine Anschriftenliste der Deutschen Diözesan-Kirchen-

geschichtsvereine (259–260) sowie ein Personenregister (261–262).

Heidelberg

Volker Herrmann

## Alte Kirche

*Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften II (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 116), Tübingen (Mohr Siebeck), 1999, X, 303 S., geb., ISBN 3-16-147051-6.*

In diesem Buch bietet Wolfgang Speyer nach den Aufsatzsammlungen „Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Tübingen 1989“ und „Religionsgeschichtliche Studien, Hildesheim 1995“ eine dritte Sammlung seiner Aufsätze, die – der erste ist ein Neusatz – seit 1989 erschienen sind (vgl. 287 / 8); sie werden durch Nachträge (281–286) ergänzt. Als Ziel stand dem Verfasser (Vorwort) vor Augen, die Detailforschung der historischen Disziplinen „in einer anderen, höheren Dimension“ – d.h. in den religionsphilosophischen und anthropologischen Fragen, der Theologie und Philosophie eingebettet zu sehen.

Die Einleitung (1–13) *Die Grundlagen des geistigen Europa ...* ist zunächst durch die Frage nach dem Verhältnis von ‚Antike und Christentum‘ strukturiert (4). Den Göttern der Heiden als Beherrschern bestimmter Bereiche der Welt wird (4–8) der jüdisch-christliche, der eine transzendentale Schöpfer-Gott gegenübergestellt. Doch dann (9 / 10) fragt S. nach dem Gemeinsamen, nach einem allgemein menschlichen religiösen Bewußtsein. Entsprechend charakterisiert er seine jüngsten Aufsätze als religionsphilosophische, spricht von notwendiger „Besinnung auf das Beharrende in allem Wechsel ... , das als das Mythische, Symbolische, Archetypische und Idealtypische aufleuchtet und Zeichencharakter für die Gegenwart Gottes besitzt.“ – Hier liegt für mich ein Problem: Für welchen Gottes Gegenwart bietet das Mythische etc. Zeichen?

Dieses Problem wird schon am ersten Beitrag (15–49) *Töten als Ritus des Lebens* deutlich: S. fragt nach der „ursprünglichen Bedeutung des Opfers“ in der magisch-religiösen Kultur der Jäger und Sammler, lehnt dabei den psychologisch-soziologischen Ansatz von R. Girard, wie den evolutionistisch-ethologischen von

W. Burkert ab, hat vielmehr eine „Ontologie des religiösen Opfers“ (26) im Blick und geht von der allgemeinen Überlegung aus, daß der Mensch zum Wirklichkeitsganzen gehöre und fähig sei, „das Weltganze zu verstehen und es symbolisch-bildlich in der Religion, d.h. im Mythos und Kultur zu spiegeln“ (27 unten). Das Opfer, das ganz besonders auf „den Ursprung der Wirklichkeit aufmerksam“ macht (28 oben), verdichtet das Grundphänomene der Natur selbst: „in ihr scheinen Leben und Tod so miteinander verknüpft zu sein, daß nur das eine anwesend sein kann, wenn auch das andere mitanwesend ist“ (29 unten). S. spricht von der Uneindeutigkeit von Leben und Tod, wo das „Gesetz des Paradoxes und zugleich auch der Komplementarität“ gilt (35). Den Sinn des Opfers erkennt S., in den Urmýthen“ (30 unten), in denen ein Chaosungeheuer vom Himmelsherrn, dem Vertreter des Kosmos, getötet wird. In den rituellen Tötungsformen des magisch-religiösen Zeitalters scheint der tödende Mensch die Tötung des Chaosungeheuers zu wiederholen (31 oben). Durch dieses Töten wird das „in sich kreisende Wirklichkeitsganze ... in seinem immerwährenden Schwung erhalten“ (35 unten). – Diesen religionsgeschichtlich-anthropologischen Ansatz des ersten Beitrags, der doch nur Postulat sein kann – traut S. doch dem Jäger und Sammler ein umfassendes Abstraktionsvermögen zu –, bringt S. auch in anderen Beiträgen (so z. B. in Nr. 12) als erwiesenen Sachverhalt. – Der späteren Ackerbaukultur schreibt S. dann das „Erwachen zur Individualität“ (38) zu, das zu einem Überdenken des Opfers und zu seiner Rechtfertigung in der Spannung zwischen sittlich Gut und Böse führte (39 unten). Dem schließt er aber überraschenderweise als Zeugnisse für das Wandlungsritual Tod-Leben, das doch eigentlich zu S.s erster Periode gehörte, Hinweise auf das Entstehen von Pflanzen aus dem Blut eines Getöteten (z. B. Narkissos) an (41–45). Merkwürdigweise folgt (46–48) noch ein „Ausblick auf das ‚eine‘ Opfer Jesu Christi“. Hier findet S., daß „die innere Struktur des Kreuzesopfers dem zuvor skizzierten

Sinn des Opfers“ (der Kosmoswerdung; 47 unten) „parallel läuft“. M.E. existiert diese behauptete Parallele aus der magisch-religiösen Periode zu dem im NT überlieferten christlichen Verständnis von Jesu Kreuzestod nicht.

Der zweite Beitrag (51–68) ist *Fluchmächte und Dämonen* überschrieben. Nach S. ist die religiöse Erfahrung von Segen und Fluch in den Volksreligionen ambivalent, indem in der Gottheit und auch im Menschen selbst ungeschieden Dämonisch-Fluchhaltiges und Göttlich-Segenhaltiges wohnen (55–60, bes. 57 unten). – Den Leser stört, daß S. im Zusammenhang mit dem magisch-religiösen Zeitalter und den Volksreligionen den Begriff „Dämonen“ rein negativ verwendet, wie das erst bei den Christen geschieht. Zuvor waren die ‚daimones‘ positive und negative Vermittler zwischen Göttern und Menschen (vgl. S. I. Johnston, *Der Neue Pauly* s.v. Dämonen V, B). Deshalb ist auch S.s Argumentation in den folgenden Abschnitten schief, die dem „Überwiegen des Fluchaspektes im Weltbild der Griechen“ und der „Spaltung der Segens- von der Fluchmacht und damit des Gottes vom Dämon innerhalb der griechischen Religionsgeschichte“ gewidmet sind (60–67). Dabei muß S. „die magisch-religiöse Vorstellung“ ‚Fluch‘ (61 Mitte) sehr dehnen, wenn er aus Homer, Herodot und Tragikern die Verblendung (Ate) anführt, wo doch beim rivalisierenden Nebeneinander von „göttlicher und menschlicher Motivation“ (62 mit Anm. 43; vgl. Albin Lesky, nicht Bruno Snell) die moralische Verantwortung des Menschen erhalten bleibt. – In diesem Beitrag spannt S. Heterogenes in dem Bestreben zusammen, in einer anthropologischen Aussage gleiche Mentalitäten trotz aller historischen Unterschiede zu erkennen.

Das Gleiche findet sich auch im dritten Beitrag *Dekadenzempfinden und Sehnsucht nach den für machtvoll gehaltenen Anfängen: Zu einem romantischen Charakterzug in der Antike* (69–87). Es werden hier einander zwar ähnelnde, aber doch unterschiedliche Phänomene zusammengespannt: Romantik ist ein weiter und schwer zu definierender Begriff. Neuzeitliche Romantiker bejahen m.E. auch die von ihnen traurig-innig-schmerhaft-schön empfundene Welt. Hesiod, den S. anführt, dagegen wäre gern auf keinen Fall einer vom fünften, schlechtesten Menschen-Geschlecht; er bejaht nicht, sondern weist zurück. Die Hochschätzung der Römer für ihre Altertümer und ihr Achthalben auf die mores maiorum (81) ist nichts Romantisches, sondern entspringt einem Orientierungsbedürfnis an diesen exempla. Die Propa-

gierung der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters in der römischen Kaiserzeit ist gezielte Propaganda, die Untertanen sollten dabei keine romantischen Stimmungen entwickeln, sondern auf Besserung ihrer konkreten Situation hoffen.

Im vierten Beitrag *Der Dichter in der Einsamkeit* (89–101) geht S. von modernen Aussagen über die Bedeutung der Einsamkeit für den Künstler aus und vergleicht sie mit verwandten Stimmen aus dem Altertum, wo er die ursprüngliche Situation der Einsamkeit findet, in der ein Mensch sich vom Profanen lossagt und dem Heiligen, Göttlichen in der Natur begegnet. – Das Betonen der ursprünglichen religiösen Erfahrung ist eine wichtige Erinnerung angesichts der üblichen nur literarisch-motivgeschichtlichen Fra-gestellung.

Der fünfte Beitrag *Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche* (103–123) hat deutlich apologetischen Charakter. Mit Recht arbeitet S. heraus (104), daß Toleranz – sogar in der Demokratie – auf eine gewisse Intoleranz angewiesen ist, um die Aufhebung der Identität der jeweiligen politischen Institution zu vermeiden (105 / 6). – Sicherlich ist richtig, daß der Absolutheitsanspruch der Alten Kirche sich nicht in Toleranz auflösen konnte (122). Das Enttäuschende an dieser Intoleranz ist m.E. aber ihr Widerspruch zum christlichen Liebesgebot; das ist das eigentliche, die Christen betreffende Problem, das von S. noch deutlicher hervorgehoben werden können.

In viel behandelten Problembereichen, vor allem dem des Mönchtums, bewegt sich die historische These des sechsten Beitrages *Das christliche Ideal der geschlechtlichen Askese in seinen negativen Folgen für den Bestand des Imperium Romanum* (125–150). S. bietet eine kundige, sehr gelehrte – die Anmerkungen beristen vor Sekundärliteratur (z. B. 129) – und zuverlässige Kürzdarstellung des Mönchtums. Die geschlechtliche Enthaltsamkeit wurde auch in den höheren Schichten, so dem Kaiserhaus geübt, Beispiel ist Petros der Iberer (138–141). Wegen des großen Anteils der Mönche an der Bevölkerungszahl, der auch wahrscheinlich gemacht wird (144–146) – freilich aber nicht bewiesen werden kann –, und des dadurch bedingten Sinkens der Geburtenzahl wurde die Verteidigung des Reiches gegen die Bedrohungen seit dem 4. Jh. entscheidend geschwächt.

Der siebente Beitrag *Der christliche Heilige als religiöses Leitbild in der Kirchengeschichte* (151–180) ist eine sehr instructive Zusammenfassung von Kapiteln eines geplanten Buches über den „religiösen Aus-

nahmemenschen in Antike und Christentum“ (151). Der kirchliche Heilige wird als „Nachfolger der alttestamentlichen und früh-jüdischen heiligen Menschen und zum anderen“ als „Nachfolger der numinosen oder göttlichen Menschen des antiken Heidentums“ (151) dargestellt. Die Unterschiede zwischen diesen Ausnahmemenschen werden eindringlich herausgearbeitet; dabei wird allerdings der christliche (und auch der jüdische) Heilige nicht religions-phänomenologisch vom heidnischen göttlichen Menschen abgesetzt, sondern theologisch, gestützt auf die jüdisch-christliche Lehre der von Gott verliehenen Heiligkeit. Es erscheinen mit den Aposteln beginnend die „Typen des kirchlichen Heiligen in geschichtlicher Abfolge“ mit ihren Aufgabenbereichen (162–179). Im Schlußwort (179 / 180) wechselt S. allerdings seine Bewertungsebene: Im Hinblick auf unsere Gegenwart „stehen sich bisweilen – phänomenologisch betrachtet (S. spricht jetzt als Religionswissenschaftler) – die Theuren, die Zauberer und die christlichen Heiligen sehr nahe, näher jedenfalls als es die theologisch-dogmatische Betrachtung zugeben konnte“, die aber hat auch S. zuvor vertreten.

Zwei Beiträge, der achte und neunte, haben den *Bibeldichter Dracontius* zum Thema, einmal als *Exeget des Sechstagewerkes Gottes* (181–206); dann werden die *Vorzeichen im Bibelgedicht* untersucht (207–219). Dracontius habe es „nicht immer verstanden ..., Antikes und Jüdisch / Christliches überzeugend in Beziehung zu setzen“ (186). Was S. in seiner Interpretation der Verse 1, 1–555 von „De laudibus dei“ als Zeichen für epigonenhaftes Verhaftetsein des Dichters in der paganen Dichtungstradition hervorhebt, ist jedoch nicht eindeutig. Die aus der paganen Dichtersprache stammende Benennung Gottes als ‚Tonans‘ ist nicht als „sehr außerchristlich“ (186, Anm. 19) zu bewerten; in der Bibel wird öfters (u.a. Hiob 26,14; 37,2; Ps. 77,19; 104,7; Jes. 29,6; Offb. 4,5) von Gottes Donner gesprochen. Die Darstellung der Schöpfungsstage, die S. vom Rest des ersten Buches abgetrennt untersucht, ist bei Dracontius nicht Selbstzweck, sondern Hinführung zu seinen ausführlichen Aussagen über den sündigen Menschen vor dem zornigen, aber auch milden Gott, wie das die Thematik-Angabe in den Versen 1, 1–2 ankündigt. Wie S. schreibt, wollte Dracontius missionierend wirken, dem dient seine Argumentation, er wollte gar nicht ästhetisch mit der Erhabenheit der biblischen Vorlage (205) rivalisieren, was S. ihm unterstellt.

– Im anderen Beitrag ordnet S. religions-

wissenschaftlich die heidnischen Vorzeichen dem Fluchaspekt der heiligen Macht (209) zu und hebt dann theologisch mit Recht die Umdeutung des römischen Prodigienglaubens durch Dracontius als Warnungen des barmherzigen Christengottes (218) hervor.

Mit dem zehnten Beitrag (221–230) *Über die Uneindeutigkeit des Barbarischen* hat S. das – bekannte – Nebeneinander des fremdenfeindlichen Bildes vom sittlich niederstehenden Barbaren (221) und des positiven vom edlen Wilden (227) im Blick und erklärt es mit einer anthropologischen Reflexion (vgl. den ersten Beitrag) als ein Paar, das nach dem Gesetz der Komplementarität aneinander gebunden ist. Vor der Natur (= Gesamtwirklichkeit) seien Kultur und Kosmos und andererseits Barbarei und Chaos keine fundamentalen Gegensätze, sondern aufeinander bezogene Spiegelungen der Gesamtwirklichkeit, die aneinander teilhaben müssen (223) und in den Hochkulturen sich gegenseitig stützen. In den verschiedenen Kulturreihen erfahren die Barbaren freilich eine unterschiedliche Bewertung (227 / 8). – Ich meine, es liegt eine Schwäche der S.schen Systematik darin, daß er seinen Aussagen über entfaltete Kulturen Charakteristika der magisch-religiösen Jäger-Sammler-Epoche (im ersten Beitrag = Frühkultur) als entscheidende Merkmale beigelegt (223, Anm. 7).

Im elften Beitrag (231–243) *Die Griechen und die Fremdvölker* mit dem Untertitel: *Kulturbegrennungen und Wege zur gegenseitigen Verständigung* werden in Grundzügen die Griechen bei ihrem verschiedenartigen Zusammentreffen mit Hoch- und Primitivkulturen (241 / 2), in ihrer Wißbegier (235), ihrer Auffassung von der Zusammengehörigkeit aller Menschen (237) generell als Vorbilder der Weltoffenheit (236) dargestellt.

Unter der Überschrift *Kulturwandel und Wanderungen in Europa* stellt S. im zwölften Beitrag (245–260) die Frage, ob sich heute, da wir „an einer seelisch-geistigen Zeitenwende stehen“, diese „sich so folgenreich herausstellen wird wie die Wende von der Jäger- und Sammlerkultur zur Ackerbaukultur, der Grundlage der mediterranen Hochkulturen“. Zur Beantwortung führt S. die Entwicklung von den Hochkulturen Babylons und Ägyptens über die des Mittelmeerraumes (die griechisch-römische und die mittelalterliche) bis zur europäischen des frühen 20. Jhs (248), versteht Kulturen in ihrem Werden und Vergehen wie Individuen (249 / 50). Angesichts des nachweisbaren Phänomens, daß einer neuen Hochkultur

Auflösung und Zerfall der alten vorausgeht, scheint für S. ein Gesetz zu wirken (245), das er im ersten Beitrag dem mythenbildenden Bewußtsein im religiösmagischen Zeitalter zugeschrieben hatte, jetzt aber selber wirksam sieht: „Leben kann nur auf dem Hintergrund des Todes bestehen und auch entstehen“ (259). Darauf hofft S. angesichts des gegenwärtigen Zerfalls der europäischen Hochkultur, fürchtet andererseits als Alternative ein postkulturelles und posthumanes Zeitalter. – Diese Furcht teilen alle Gebildeten mit S., ob sie aber mit S. ihre Hoffnung auf den mythischen Gedanken der Jäger und Sammler vom Miteinander von Vergehen und Werden gründen, steht dahin.

Im dreizehnten Beitrag *Zur Identität des Menschen* geht es um die zentrale Lebensorientierung. In der Suche nach Identität strebt die Seele – so S. ganz platonisch (262) – danach, „das vollkommen Wahre, Gute, Schöne und Heilige zu erreichen“. Platonisch-stoisch argumentiert S. (264, Anm. 12): Der Mensch hat ein Empfinden seiner Identität, indem er „seine Übereinstimmung mit der Gesamtwirklichkeit“ (Natur bzw. Schöpfung) erfaßt. Wenn S. dann (266) von einer „aufsteigenden Kette von Wirklichem“ spricht, die über den Menschen hinaus in einem absoluten Geist gründet, so ist das unbestreitbar neuplatonisch. – Als Klassischen Philologen freut es mich, daß S. uneingeschüchtert durch moderne philosophischen Richtungen antike Gedanken lebendig sein läßt.

Konnte man im vorangehenden Beitrag das spezifisch Christliche vermissen, so kommt es im letzten, vierzehnten (271–279) *Das einzige Entweder-Oder* deutlich zur Sprache. Wie der Untertitel verrät, geht es um die *Neuheit der jüdischen und christlichen Offenbarung*. Stark systematisiert, fast wie in einer Predigt vereinfacht wird gesagt: Für die Menschen der antiken Kulturen gab es kein Ja oder Nein der inneren Entscheidung gegenüber dem Weltganzen, man erlebte die Heiligkeit der Welt und ihr Gefügtsein aus sinnvoller Ordnung (273). Das Verhältnis zur Welt änderte sich infolge der Offenbarung (274/5). „Der weltunabhängige Schöpfergott und die Schöpfung, deren Teil auch der Mensch ist, traten auseinander, um in einer personal verantworteten Entscheidung ... zum Glauben oder zum Unglauben wieder zueinander zu finden“ (275). – Register der Stellen aus dem Alten und Neuen Testament sowie der Personen und Sachen (289–303) erschließen zuverlässig die Beiträge.

Die hier versammelten kleinen Schriften S.s sind alle wegen der in sie einge-

gangenen bewundernswert großen Gelehrsamkeit – S. kann auch auf seine zahlreichen Artikel im RAC zurückgreifen – und Bildung eingehender Lektüre wert. Gut sind auch die Versuche S.s, Gesamtdeutungen zu bieten. Auch wenn man mit der Begrifflichkeit und der Systematik, mit denen dabei die Gedanken entwickelt werden (S.s höherer Dimension), nicht immer einverstanden sein kann, lohnt sich die Lektüre auch deshalb, weil sie den kritischen Leser zu eigenen Versuchen, größere Zusammenhänge zu erkennen, anregt.

Hirschberg

Hans Armin Gärtner

*Hoffmann, Andreas: Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago (= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft), Paderborn (Schöningh) 2000, 345 S., kt., ISBN 3-506-73393-1.*

Pontius, der Diakon und Biograph Cyprians von Karthago, berichtet, durch die Hinrichtung des Bischofs habe der den Prozess führende *iudex* die *disciplina* wiederherstellen wollen, und so sei es auch gekommen, denn Cyprians Tod habe die *disciplina martyrum* wieder in Kraft gesetzt (*Vita Cypriani* 17). Pontius sprach damit einen der Leitbegriffe des Bischofs von Karthago an: Sein Amtsverständnis, sein aus der Erfahrung aktueller Konflikte noch verstärktes Suchen nach klaren kirchlichen Strukturen und nicht zuletzt sein weniger theologisch geprägter und um so mehr auf *disciplina, lex* etc. zielernder Wortschatz haben bleibenden Eindruck hinterlassen. Diese grundlegenden Aspekte der Amtsführung Cyprians lassen danach fragen, ob hier nicht Abhängigkeiten von römischen Rechtsvorstellungen vorliegen. Der Vf. hat sich mit einer in Bochum bei Wilhelm Geerlings entstandenen Habilitationsschrift dieser Herausforderung gestellt. In gewisser Weise ist damit die fruchtlose Frage „War Tertullian Jurist?“ an den nächsten nordafrikanischen Kirchenvater gestellt worden. Auch für Cyprian lässt sich diese Frage nicht eindeutig beantworten, doch ist bei ihm eine gewisse Vertrautheit mit rechtlichen Kategorien vorausgesetzt, und bei ihm lässt sich diese Frage auch differenzierter und ertragreicher beantworten.

In erster Linie ist die vorliegende Untersuchung eine gewissenhafte Fleißarbeit – was wäre an der Schnittstelle verschiedener Disziplinen angemessener –, die manche ältere Frage und Vermutung (man vgl. den Forschungsüberblick) beantwortet. Wer Cyprian kennt und ihn als theolo-

gisch reflektierenden Pragmatiker schätzt, wird hier viel Vergleichsmaterial aus der römischen Rechtstradition finden. Durch das oft weiträumige Abschreiten der römischen Rechtsquellen zu bestimmten Terminen und Vorstellungen hat die Arbeit gewisse Längen, empfiehlt sich dadurch aber um so mehr in rechtsgeschichtlicher und althistorischer Hinsicht. Die Fülle und die Vielfalt des Materials machen den Reiz des Buches aus, auch wenn dies gelegentlich auf Kosten der Lesbarkeit geht.

Der Vf. hat das Ziel, die Termini herauszuwählen, die für das Kirchenverständnis Cyprians wichtig sind und deren Vorkommen in den römischen Rechtsquellen zum Vergleich heranzuziehen (33). Es geht also primär um die rechtliche Festlegung der Kirchenstruktur und der Funktion des Bischofs (34) – da Cyprians Werke im Wesentlichen um diese Fragen kreisen, ist dieser Ansatz auch sinnvoll. An Rechtsquellen werden vorwiegend solche, meist aus den Digesten und dem Codex Theodosianus, herangezogen, die der Zeit Cyprians nahestehen (40).

Im Ersten Teil „Rechtliche Grundlagen der christlichen und staatlichen Gemeinschaft“ beschreibt der Vf. in einem 1. Kapitel den Befund bei Cyprian: Zentral sind die Begriffe *lex* und *ius*, wobei *lex* der bevorzugte Begriff ist und praktische Regeln des kirchlichen Lebens, die aus der Schrift abgeleitet werden, umschreibt. Auch andere Begriffe wie *ordinatio* und *traditio* werden in ihrem cyprianischen Umfeld vorgestellt. Deutlich zeigt sich aber, dass diese Begriffe primär aus Vorstellungen einer von Gott gegebenen Rechtsordnung stammen, biblisch begründet werden und letztlich auf eine Stärkung der Amtsautorität des Bischofs zielen. Auffällig ist die auch sonst zu findende Einschätzung des Vf.s, die Begriffe bezögen sich auf praktische Regelungen des kirchlichen Lebens, die aus der Schrift abgeleitet werden (58). Die Rechtsbegriffe ergeben kein geschlossenes System, sondern sind eher Versuche, theologische und persönlich-amtsbewusste Begründungen zu verstärken. Da das Recht durch Gott, die Bibel oder eben die Kirche begründet ist, sind auch alle Rechtsverstöße Angriffe auf diese normgebenden Instanzen. Rechtsbruch ist theologisch qualifiziert als Sünde (101). Der Vergleich mit den römischen Rechtsquellen wird im 2. Kapitel des Ersten Teils sorgfältig durchgeführt, doch zeigt sich hier einerseits, dass viele cyprianische Termini fehlen, und andererseits, dass trotz der Fülle des untersuchten Materials kein wirklicher Einzelvergleich möglich ist. *lex* bezeichnet im römischen Recht anders als bei Cyprian eben in der Regel keine

Summe von Normen. So bleibt trotz einiger etwas konkreterer Vergleichspunkte der etwas unspezifische Befund, „daß die bei Cyprian beobachteten Grundsätze zu den fundamentalen Grundlagen juristischen Denkens gehören“ (144), insofern als eine für alle verbindliche Rechtsordnung eingefordert wird. Es wäre also vielleicht eher von „Ordnungsvorstellungen“ denn von „Recht“ zu reden gewesen.

Der Zweite Teil „Hierarchische Zweiteilung der Gemeinschaft“ arbeitet in einem 1. Kapitel wiederum den Begriffsapparat (*clerus*, *plebs* etc.) heraus, den Cyprian für die hierarchische Strukturierung der Gemeinde und die Begründung seiner Amtstheologie verwendet. Das Verhältnis von Bischof, Klerus und Kirchenvolk wird dann wiederum in einem 2. Kapitel an den römischen Rechtsquellen gespiegelt. Analogien zwischen der Bischofseinsetzung und der Einsetzung in städtische Magistraturen werden hergestellt. Viele cyprianische Begriffe zur Funktion des Klerus finden sich in Bezug auf staatliche Ämter auch in den Rechtstexten. In diesem Teil geht es also faktisch eher um Sozial- als um Rechtsgeschichte.

Der am Schluss zusammengefasste Befund verweist auf das Grundproblem der von dieser Untersuchung gewählten und von ihr selbst reflektierten Fragestellung. So zeigt sich zwar, „daß die von Cyprian für die kirchliche Ordnung verwendeten Bezeichnungen zumeist auch in den Rechtsquellen belegt sind“ (297), doch stellt sich eher der Eindruck sehr selektiver Übernahme von Rechtstermini ein, die zu einer „deutlichen rechtlichen Färbung der Sprache Cyprians“ führten (303). Der Vf. weicht der Frage, inwieweit man Cyprian als juristisch gebildeten Menschen bezeichnen könne, nicht aus, doch ergibt sich eher das Bild eines durch den Umgang mit Seinesgleichen (den Decurionen) geprägten Mannes, der den auf seinem Bildungsgang und in den schichtenspezifischen Diskursen erworbenen Sprachschatz (wie *honor* und *dignitas*) nun in seine neue Funktion einfließen lässt (vgl. 310). Wenn der Vf. umgekehrt konstatiert, dass Cyprian eine allzu große Nähe zur profanen Sprache und Gesellschaft vermeidet, auch wenn er deren Termini und Grundsätze teilweise übernimmt (308f), lässt sich weiter fragen, ob Cyprian je systematisierend über die Übernahme der Rechtstermini nachgedacht hat.

Abschließend arbeitet der Vf. noch einmal die theologische Prägung heraus, die Cyprians Rechtsdenken überformt: Die vorausgesetzte göttliche Rechtsordnung dient der Stärkung der Position des Bi-

schofs, die besonders im Bußverfahren ihre Bewährung erfährt. Letztlich erweist sich Cyprian wieder als Pragmatiker, der christlich-biblische Kategorien um solche der profanen Gesellschaft ergänzt (310).

Das Buch bietet aus kirchengeschichtlicher Sicht in den Cyprian betreffenden Partien einen spezifischen und lehrreichen Blick auf diesen in klaren Strukturen denkenden Bischof. Bei der Analyse der Werke Cyprians wird das Buch an vielen einzelnen Stellen sehr hilfreich sein. Womöglich wäre es sinnvoll gewesen, die Vergleiche straffer zu fassen. Da die Begriffe bei Cyprian sozusagen an den Kontroversen seiner Amtszeit „durchdekliniert“ werden, verliert die Untersuchung nie den konkreten kirchengeschichtlichen Bezug. Die hohe Quote dessen, was nicht vergleichbar ist, belehrt immerhin darüber, dass Cyprian kein früher Kanonist, sondern ein tatkräftiger Gemeindeleiter und Seelsorger war.

Leipzig

Klaus Fitschen

Hess, Hamilton: *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford Early Christian Studies, Oxford (University Press) 2002, XII, 279 S., geb., ISBN 0-19-826975-7.

Bei dieser Monographie handelt es sich um eine überarbeitete Neuauflage des vergriffenen Standardwerkes zu den Kanones von Serdika „The Canons of the Council of Sardica A.D. 343. A Landmark in the Early Development of Canon Law“ von Hamilton Hess (= H.), in Oxford 1958 erschienen (vgl. die Rezension von K. Schäferdiek in ZKG 70, 1959, 152–155). Der Autor hat nicht nur Kleinigkeiten oder Literaturangaben überarbeitet, sondern ein neues und langes Kapitel vorangestellt (Part I: Councils, Canons, and Canon Law, 1–89). Hier erhält der Leser zunächst Informationen über die Entstehung des kirchlichen Synodalwesens (1. The Conciliar Movement, 5–34), anschließend über die ersten überlieferten Synodalakten und ihre Bedeutung (2. The Emergence of Canonical Legislation, 35–59), und schließlich einen Ausblick auf die frühen Kanones-Sammlungen und die Entstehung des Kirchenrechts (3. The Development of an Ecclesiastical Rule of Law, 60–89). In dieses neue Kapitel sind Elemente aus den früheren Anhängen eingeflossen, die in der Neuauflage nun entfallen, statt dessen stellt der Autor dem Leser zusätzlich „Texts and Translations of the Serdican Canons“ (211–255) zur Verfügung, und zwar sowohl des lateinisch als auch des griechisch

überlieferten Textes und drittens der Theodosius Diakonus zugeschriebenen lateinischen Version. Textbasis ist die kritische Edition von C.H. Turner (EOMIA I 2/3, 490–531). Indizes zu modernen Autoren und zu antiken Namen und Begriffen schließen den Band ab.

H. hat seine Ansicht nicht geändert, daß die beiden Versionen der Kanones von Serdika (die dritte, theodosianische Version ist eine Übersetzung des griechischen Textes in einem frühen Überlieferungsstadium) schon auf zweisprachige Protokolle der Synode selbst zurückgehen – entgegen der These von E. Schwartz und C.H. Turner, die eine Priorität des lateinischen Textes vertreten (S. VII und 131–133). Interessant wäre es, in dieser Sache die Überlieferung des Synodalschreibens mit zu berücksichtigen, da sich hier ebenfalls die Frage nach einer griechischen oder lateinischen Priorität stellt. Ebenfalls ohne Revision sind die Abschnitte zur weiteren Überlieferung der Textfassungen in die Neuauflage übernommen worden, so daß in dieser Sache nach wie vor auf die kritischen Anfragen von Schäferdiek verwiesen werden kann. Auch in der Datierungsproblematik bleibt H. bei seinem Votum für das Jahr 343 (S. VII), verzichtet aber auf eine erneute Diskussion und läßt deshalb den ursprünglichen Anhang I (The Date of the Council of Sardica) aus.

Die Anfänge des Synodalwesens verortet H. in den Zusammenhang der Identitätskrise des 2. Jh.s, warnt aber berechtigterweise davor, die oft so genannten ersten Synoden Kleinasiens gegen die Montanisten schon als solche zu bezeichnen, da das monarchische Bischofsamt zu dieser Zeit erst entstehe und es überregionale Bischofsversammlungen noch nicht gegeben habe (5–8). Erst im 3. Jh. könne man von Synoden reden, im Osten vornehmlich nach der Praxis in Philosophenschulen, im Westen nach dem Vorbild der Versammlungen des römischen Senats organisiert – hier basiert H. hauptsächlich auf Studien von Fischer (J.A. Fischer/A. Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums, Konziliengeschichte Reihe A, Paderborn 1997), Sieben (H.J. Sieben, Die Konzilsidee in der Alten Kirche, Konziliengeschichte Reihe B, Paderborn 1979) und Brent (A. Brent, Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch Bishop, Leiden 1995). „... what we seem to see is the development of the inter-ecclesial synod or council from the intra-ecclesial assembly through the solidification of monepiscopal government and a resulting diminution of the role

of presbyters, deacons, and laity" (24). Der Autor stellt ausführlich dar, wie erst nach der Ausbildung des Synodalwesens ab dem 4. Jh. im Zusammenhang einer fortschreitenden Institutionalisierung, Hierarchisierung und Klerikalisierung der Kirche aus den Mitschriften der Stenographien erste Sammlungen von Kanones entstehen; entsprechend könnten oftmals in den Kanones noch Elemente der Synodalverhandlungen entdeckt werden. Insbesondere die Kanones von Serdika zeigen ein frühes Stadium in der Entwicklung der kirchlichen Kanones, welches H., wie schon in seiner ersten Auflage, *dixit placet*-Form nennt, d.h. die Kanones erscheinen als Exzerpt der Mitschrift: *Ossius episcopus dixit ... responderunt universi: placet* (Kanon 1). Die schon etwas elaboriertere Formulierung nennt H. *placuit*-Form; es handelt sich um die drei Kanones 7, 19 und 21 von Serdika, in denen nur die *sententia* eines Bischofs ohne folgende Abstimmung wiedergegeben wird (70f.). H. sieht dadurch bestätigt, daß die römischen Senatsverhandlungen den Synoden als Vorbild giedient haben (24–29, 74f.), eine schon oft und immer wieder vorgetragene These seit Gelzer (H. Gelzer, Die Konzilien als Reichsparlamente, Ausgew. Kl. Schriften, Leipzig 1907, 142–155). In späterer Zeit entwickelt sich die dritte, kurze, von H. so genannte *statutum*-Form der späteren Kanones-Sammlungen, in denen jeder Synodalbezug fehlt (85). – Abgesehen von dieser Darstellung der formalen Entwicklung der Kanones gibt H. eine Übersicht über die ersten Synoden, von denen Kanones überliefert sind, und über die Anfänge der Kanones-Sammlungen und des Kirchenrechts (40–59). Diese Übersicht fällt zwar sehr kurz aus, es finden sich aber jeweils auch Hinweise auf die neueste Literatur. Hier sei auf folgende Zahlenverauschungen hingewiesen: Von Elvira sind 81 (nicht 87) Kanones überliefert (S. 40), die Synode von Tyrus fand 335 (nicht 355) statt (S. 50), die Synode von Ephesus 431 (nicht 341, S. 62).

Insgesamt gewinnt diese Monographie durch das vorangestellte Kapitel und bleibt so ein solides Standardwerk über das frühe Kirchenrecht im allgemeinen und über die Kanones von Serdika im besonderen. Da zusätzlich der dreifache Textanhang mit Übersetzungen den Umgang mit Überlieferungs- und Interpretationsfragen erleichtert, sei dem Autor gedankt, seine Studie zu Serdika durch diese aktualisierende Überarbeitung wieder zugänglich gemacht zu haben.

Forchheim

Uta Heil

Klein, Richard: *Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei* (= Forschungen zur antiken Sklaverei 32), Stuttgart (Franz Steiner) 2000, VIII, 306 S., kt., ISBN 3-515-07746-4.

Der Erlanger Althistoriker Richard Klein (= K.) ist schon durch eine Reihe von Arbeiten zur Einstellung von spätantiken Christen zur Sklaverei hervorgetreten (S. insbes. Die Sklavenfrage bei Theodoret von Kyrrhos. Die 7. Rede des Bischofs über die Vorsehung, in: G. Wirth [Hg.], *Romanitas – Christianitas*, FS Johannes Straub, Berlin 1982, 586–633; Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus [Forschungen zur antiken Sklaverei 20], Stuttgart 1988). Diese ergänzt er jetzt um eine Studie zu den drei bekanntesten kappadokischen Bischöfen. Die Gliederung ist übersichtlich: Zunächst handelt K. knapp über die Verhältnisse in der Provinz sowie über die soziale Herkunft der Bischöfe, die einem Milieu entstammten, in dem Sklavenbesitz eine Selbstverständlichkeit war. Danach werden die Werke des Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa entsprechend der folgenden Systematik, die sich an die Gliederung älterer Arbeiten anlehnt, untersucht: *Gleichheit und Abhängigkeit der drei göttlichen Personen, Entstehung und Rechtfertigung der Sklaverei, Die Sklaverei als staatliche Institution, Die persönliche Einstellung des Bischofs, Die Sklaverei im christlichen Gesellschaftsverständnis*. Das mag schematisch wirken, führt jedoch nicht zu schematisierenden Interpretationen, vielmehr machen die subtilen Einzelinterpretationen von Belegstellen die Stärke des Buches aus. – Gemeinsam ist den Dreien zwar, daß sie die Sklaverei als Institution einerseits nicht in Frage stellen, andererseits die Sklaven als Brüder im Glauben betrachten, die das Recht auf eine gerechte Behandlung haben. Ferner sind sie in den traditionellen Urteilen ihres Standes über die Sklaven befangen bzw. nehmen die entsprechenden Vorstellungen ihrer Leser und Hörer auf. Gregor von Nyssa, der allerdings auch weniger in die Auseinandersetzungen des Alltags verstrickt ist als seine Amtsbrüder, zeigt sich am wenigsten rigoros in der Affirmation der Sklaverei. In der 4. Homilie zum alttestamentarischen Predigerbuch verurteilt er sogar die Sklaverei grundsätzlich, wobei K. zu Recht darauf hinweist, dass dies nicht als ein Aufruf zu verstehen sei, der in die politische Praxis umgesetzt werden könnte (205ff.); dagegen stehen im übri-

gen ganz anders gewichtete Äußerungen des Nysseners (205ff.). Johannes Chrysostomos ging da sehr viel weiter.

K. bietet eine sorgfältige Materialaufnahme, die seine Vertrautheit mit philosophischen wie mit theologischen Problemen zeigt. Das Ergebnis ruft wieder einmal in Erinnerung, dass man die orthodoxen Kirchenschriftsteller nicht über einen Kamm scheren darf, selbst wenn sie so eng miteinander vernetzt waren wie die Kappadoker. Wirklich überraschen kann es allerdings nicht, und leider geht K. über die – exzellente – Materialvorlage nicht hinaus. – Eine tiefergehende sozialgeschichtliche Interpretation etwa der Macht der Bischöfe fehlt, da K. personalisierenden Kategorien verhaftet ist. Der Begriff *persönliche Einstellung* (bei Basilius und Gregor von Nazianz mit bestimmtem Artikel, bei Gregor von Nyssa ohne ver-

wendet), der eine zu simple Vorstellung vom literarischen Subjekt verrät, sollte nach modernen Kategorien der Textanalyse zumindest präzisiert, wenn nicht vermieden werden. Die verschiedenen Textgattungen mit ihren spezifischen Rhetoriken sollten – etwa bei der Behandlung einer Invektive 146ff. – sorgfältiger auseinandergehalten werden. Es ist keineswegs überraschend, wenn in verschiedenen Textsorten unterschiedlich gewichtete und zum Teil divergierende Aussagen zur Sklaverei auftauchen. Hier kann man noch weiter kommen, doch eben für solche Forschungen bietet K.s Werk, das durch ausgezeichnete Indizes erschlossen wird, eine wertvolle Grundlage.

Frankfurt / Main

Hartmut Leppin

## Mittelalter

*Meyer zu Schlochtern, Josef / Hattrup, Dieter (Hrg.): Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn der Geschichte (= Paderborner Theologische Studien, Bd. 27), Paderborn (Ferdinand Schöningh) 2000, XI, 194 S. kt. ISBN 3-506-76277-X.*

Im Sommer 1999 bot die Katholisch-Theologische Fakultät Paderborn eine Vorlesungsreihe an über das Treffen zwischen Karl d. Gr. und Papst Leo III. in Paderborn 799, um über „den aktuellen Stand des historischen Wissens“, „seinen geschichtlichen Kontext“ und auch die „philosophischen und theologischen Deutungen“ zu informieren (VII). Die Reihe stand zunächst unter dem Titel „Tragik, Ironie und Hoffnung der Geschichte“. Der Rahmen weitete sich jedoch, so dass man sich zu der allgemeineren Überschrift „Geistliche und weltliche Macht“ entschloss. Bei der Fülle der Gesichtspunkte wird das Treffen von 799 mitunter gar nicht mehr erwähnt. Die folgende Rezension gilt primär den Bezügen zu dem Treffen von 799.

*Arnold Angenendt* bietet einen historischen Einstieg zur Thematik „Geistliche und weltliche Gewalt im Mittelalter“. Der Normalfall, dass der König zugleich Priester ist (*rex et sacerdos*), wurde 492 durch die Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius bestritten, eine „abendländische Schicksalsidee“ (5). Karl d. Gr. fühlte sich jedoch als *rex et sacerdos*, ebenso seine

Nachfolger. „Seit Innozenz III. († 1216) beanspruchten die Päpste das Priesterkönigtum“ (15). Dem Mittelalter war das Priesterkönigtum eine „Verfassungsgrundlage“ geworden (18). Erst die Aufklärung hat eine wirkliche Trennung von weltlicher und geistlicher Gewalt proklamiert. Das Christentum achtet als „Entscheidungsreligion“ die Freiheit des einzelnen. „Daß sich aber zuletzt die freie Religionsausübung durchsetzte, dafür ist eine der wichtigsten Voraussetzungen die westliche Zweigewaltenlehre geworden“ (19). – *Karl Hengst* sprach zum Thema: „Karl der Große und Papst Leo III. 799 in Paderborn: Dichtung und Wahrheit“. Er informiert zunächst über die archäologischen Funde der letzten Jahrzehnte, die Paderborn als die „Urbs Karoli“ erweisen (30). Hier trat Karl dem bedrängten Papst gegenüber als Schutzherr der Kirche, als Mehrer der Christenheit und als Vater Europas (33). Zuletzt bringt H. die literarischen Nachrichten in einer tabellarischen Übersicht (38).

Der Literaturwissenschaftler *Walter Schmitz* formuliert: „Der verschüttete Born des Reiches – Reinhold Schneiders tragischer Blick auf die Geschichte“ (39–63). Schneider hatte in seinem Buch „Auf Wegen deutscher Geschichte – Eine Fahrt ins Reich“ 1934 auf Paderborn verwiesen, „das gegründet worden war auf dem Zwiespalt und aus ihm emporwuchs zu tragischer Herrlichkeit“, als „Ursprung und zugleich als verschütteter Born des Reiches“ (47). 1942 hatte

Schneider in Karl d. Gr. das Inbild eines christlichen Herrschers gesehen und formuliert: „Der Kaiser empfing die Krone; der sie ihm gereicht hatte, beugte sich vor dem Gekrönten. Was bedeutete das anders, als dass ein Dritter gegenwärtig war, der eigentliche Herr“ (55). „Der Kaiser ist priesterlich, der Papst ein Herrscher im höchsten Sinne; beide sind ja Erben des Königtums Christi, des Herrn, der die Liebe ist“ (56).

Die folgenden Beiträge gehen auf Karl d. Gr. kaum noch ein. *Jörn Rüsen* fragt „Was heißt: Sinn der Geschichte?“ Er untersucht moderne Fragestellungen, die er u.a. mit gut illustrierenden zeitgenössischen Karikaturen verdeutlicht (67f.). *Hermann Lübbe* gibt unter der Überschrift „Das politische Heil und der Terror“ einen „Rückblick auf die europäische Unheilsgeschichte“ (76–92). Die Massenmorde Stalins übertreffen rein quantitativ den nationalsozialistischen Terror, „die organisationstechnisch fabrikmäßige Perfektion des deutschen Terrors blieb freilich in der Sowjetunion unerreicht“ (77). Dazu verwendeten die Machthaber auch medizinische Begriffe wie „Reinigung“ oder „Säuberung“ (91). Dem Massengrab für die Opfer steht der Kult um Lenins Leiche als Kontrast gegenüber (92).

Zwei Beiträge untersuchen die letzte Bitte der Bibel. *Knut Backhaus* übersetzt „Maranatha – Unser Herr, komm“ (93–115). Er geht auch auf Naherwartungen des frühen Mittelalters ein und verweist auf die heute in Wien gezeigte „Krone Karls des Großen“, die in ottonischer Zeit entstand (93–95). *Hubert Frankenmöller* übersetzt präsentisch: „Maranatha – Unser Herr ist da“ (116). Er kritisiert verharmlosende Äußerungen von Kardinal Joseph Ratzinger zu den Sachsenkriegen Karls, wonach die Sachsen „nun in den Raum des christlichen Friedens hereingetreten“ seien (144). Solche Sätze gehören zu der „Tragik einer heilsgeschichtlich verengten ekklesiozentrischen Perspektive“, „bei der eine historisch-kritische Wahrnehmung vergangener Geschichte, die das Leid und die Identität der Anderen wahrzunehmen versucht, nicht einmal im Ansatz festzustellen ist“ (144).

*Eberhard Jüngel* ist mit dem Beitrag vertreten: „Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation“ (146–166). Jüngel lässt die Bibel, Kirchenväter und vor allem Luther zu Wort kommen. Seine Untersuchung läuft hinaus auf das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Öffentlichkeit. Das Paderborner Treffen 799 kommt nicht vor, die Symbole der Reichskrone erwähnt eine Anmerkung

(150, A.12). Der Dogmatiker *Peter Hünermann* geht mit dem Thema „Geschichte versus Heilsgeschichte“ auf Schuld, Tragik und Hoffnung ein, die die Geschichte begleiten. Die Hoffnungen können nicht eingelöst werden. Geschichte ist „Aus- schau nach göttlicher Offenbarung“ (173). Zur „Heilsgeschichte“ beruft er sich vor allem auf Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils (175–180).

Im letzten Beitrag „Die Totalität der Geschichte und ihre Befreiung durch messianisches Denken“ (181–193) nimmt *Dieter Hattrup* den Begriff Tragik auf. Sie liegt vor „beim Verfehlen eines Ziels gerade dadurch, daß man es erreichen will“ (181). Erkenntnis und Wille sind Quellen der Tragik – „im Messianischen wird das gegenwärtig, was erst noch kommen soll, aber durch Erkennen und Wollen nicht erreicht wird“. Hier kommt Karl d. Gr. vor: „Was kann man dem Christentum nicht alles vorwerfen aus der Geschichte! Sachsenmission, Kreuzzüge, Hexenwesen, Inquisition! Aber das geht nur, weil damit der Sinn des Glaubens universal anerkannt wird. Im Papst von heute kann ich Papst Pius XII. anklagen, Pius XI., Leo X. oder, ganz schlimm, Alexander VI.“

Oder ich kann dem heutigen Bischof von Paderborn vorwerfen, „was die Bischöfe von Paderborn getan haben“ (188). Das zeichnet die Kirche aus: „Nur die Kirche ist dieselbe, nur sie kann Anklagen entgegennehmen. Oder kann man dem Bürgermeister von Paderborn die Taten seiner Vorgänger vorwerfen? Nein, das geht nicht, er muß nur einmal bei einem Amtswechsel die Partei gewechselt haben, und schon ist er unschuldig“ (188). Vorwürfe gegen die Kirche erhalten so eine positive Bedeutung: „Erst durch die Fremdklage, gegen die ich mich nicht wehre, bekommt die Geschichte einen Sinn und behält ihn. Werde ich angeklagt, so bin ich – Accusor ergo sum. Ich beginne den Sinn des Lebens zu spüren und die Lasten zu tragen“ (188). – Kurz vorher begründet der Autor die Gedenkveranstaltungen: „Wer Jubiläen feiert, liebt das Leben mehr als den Tod. Des Lebens Lust ist das Bleiben, alles Leben will tiefe, tiefe Ewigkeit“ (187).

Rostock

Gert Haendler

*Podskalsky, Gerhard:* *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*, München (Beck) 2000, X, 578 S., geb., ISBN 3-406-45024-5.

Mit diesem umfangreichen Werk legt der Frankfurter Theologe, Slawist und Byzantinist die seit Matthias Murkos „Ge-

schichte der älteren südslawischen Literaturen" (Leipzig 1908) erste deutschsprachige Gesamtschau über die mittelalterliche Literatur der Südslawen vor. Wie schon in seiner meisterhaften Darstellung der theologischen Literatur der Kiever Rus' verfolgt der Autor dabei die Absicht, „die Besonderheiten der orthodoxen Kulturländer ... Südosteupas aus ihren Wurzeln und Anfängen heraus genauer zu erfassen“ (VII) und die im westeuropäischen Raum weitgehend unbekannten Sprachdenkmäler „dem Kenner des westlichen Mittelalters“ (1) bekanntzumachen. Zu diesem Zweck ist dem darstellenden Hauptteil neben einem hilfreichen Überblick über den Forschungsstand ein souveräner historischer Abriss der Christentumsgeschichte des Balkans von der Spätantike bis zum Spätmittelalter vorausgeschickt, in dem sich der Podskalsky (= P.) auch kritisch mit der nicht selten von nationalistischen Stereotypen geprägten Rezeption der südslawischen Literatur durch bulgarische, serbische und makedonische Gelehrte des 19. und 20. Jhs. auseinandersetzt.

Im Hauptteil werden die von der Taufe Bulgariens (864/865) bis zur endgültigen osmanischen Unterwerfung Serbiens (1459) entstandenen Originalschriften nach literarischen Gattungen geordnet und in chronologischer Abfolge vorgestellt. Der knappen Inhaltsangabe des jeweiligen Werkes sind zentrale historische, literarkritische und biographische Angaben sowie ausführliche bibliographische Anmerkungen beigelegt. Bei diesem an Karl Krumbachers klassischer Darstellung der byzantinischen Literaturgeschichte orientierten Ansatz tritt die zuletzt von G. Tshavrukov (Sredishta na bulgarskata knizhovnost, Sofia 1987) betonte Eigenart regionaler literarischer Zentren ebenso wie die Bedeutung der Mäzene des literarischen Schaffens zugunsten einer Darstellung des theologischen Profils der vorgestellten Werke in den Hintergrund. Nachdem P. die Übersetzungen, welche die Hauptmasse der mittelalterlichen Literatur der Südslawen ausmachen, in einem einleitenden Überblick behandelt hat, konzentriert er sich im Folgenden darauf, die von ihm insgesamt als hoch bewertete theologische Eigenleistung des südslawischen Mittelalters angemessen zu würdigen. Dabei leugnet der Autor keineswegs die Existenz einer „Grauzone“, die nicht immer eine klare Trennung zwischen Original- und Übersetzungsliteratur erlaubt, insofern auch viele der vermeintlich „selbstständigen“ Passagen der mittelalterlichen Literatur der Südslawen von spät-

antiken und byzantinischen Vorlagen abhängig sind.

In seinem Nachwort hebt P. zusammenfassend die wichtigsten Charakteristika der südslawischen Literatur des Mittelalters hervor. Wie schon im Fall der theologischen Literatur der Rus' konstatiert er ein Übergewicht der narrativen Theologie, deren Werke in der Tat mehr als ein Drittel des Umfangs des darstellenden Teils beanspruchen. Daneben kritisiert er – wohl auch mit dem Blick auf Ereignisse unserer Zeit – die hyperbolischen Herrscherpreis und die Landnahmetheologie der serbischen Herrscherbiographien und unterstreicht die „Schwäche in der dogmatischen Spekulation“ (526) der bulgarischen und serbischen Literatur. Freilich trifft der letzte Kritikpunkt nur in einem eingeschränkten Maß zu: Sind nicht auch Werke wie Konstantins von Preslav Übersetzung der Hauptwerke des Johannes Damaskenos oder die Übersetzung des Pseudo-Dionysios Areopagita durch den serbischen Mönch Isaja eigenständige Leistungen dogmatischer und spekulativer Theologie?

Aus der Gesamtheit der hier vorgestellten Literatur ist dem westlichen Mediävisten meist nur die gern als Quelle für die Frügeschichte der Katharen herangezogene „Rede gegen die Bogomilen“ des Kozmas Prezviter ein Begriff. Mit P.s kenntnisreicher Darstellung liegt nun ein den neusten Forschungsstand zusammenfassendes und das gesamte heute bekannte hagiographische, homiletische, dogmatisch-polemische und kirchenrechtliche Originalschrifttum einschließlich seiner Übersetzungen in westeuropäische Sprachen kritisch sichtendes Handbuch vor, das in Zukunft ein unentbehrliches Nachschlagewerk für Ostkirchenkundler, Slawisten und Südosteuropahistoriker sein wird.

Unter der Masse der Angaben konnte der Rezensent nur zwei erwähnenswerte Versehen des Autors ausmachen: Nicht Ivan Asen II (1218–1241), wie auf S. 515 behauptet, sondern Ivan Alexander (1330–1371) heiratete in zweiter Ehe die konvertierte Jüdin Theodora. Außerdem ist das Chrysostomuszitat des Evtimij von Turnovo entgegen der Feststellung des Autors in Anm. 2190 sehr wohl im Text der Chrysostomusschrift „De sacerdotio“, nämlich in deren sechstem Buch (SC 272, ed. Malingrey, S. 318, Z. 51–56), zu verifizieren (vgl. M. Illert, *ByzSlav* 61, 2003, 265–266).

Hamburg

Martin Illert

Baum, Wilhelm: *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes. Rom, Byzanz und die Christen des Orients im Mittelalter (= Tangenten), Klagenfurt* (Verlag KITAB) 1999, 438 S., 5 Kart., 17 Abb. u. eine Stammtafel im Text, kt., ISBN 3-902005-02-5.

Der im Jahre 1998 gegründete Verlag KITAB will mit seinen Publikationen dazu beitragen, „die gesamte Menschheit als Einheit zu betrachten, deren kulturelles Erbe zu bewahren gilt“ (Verlagsprospekt); und seine besondere Reihe „Tangenten“ dient dem Zweck, „durch die vergleichende Erforschung und Darstellung der Kulturen zu einem besseren Verständnis der Anderen beizutragen“ (Vorstellung der Reihe nach S. 438 des vorliegenden Bandes). Diese allgemeine Zielsetzung an einem konkreten Beispiel durchzuführen, bietet sich der mittelalterliche Mythos vom „Priesterkönig Johannes“, in dem sich Abendland und Morgenland miteinander verbinden, als lohnendes Thema an. Geht es dem Vf. doch darum, aufzuzeigen, wie sich das zunächst unscharfe abendländische Bild vom Oriens Christianus allmählich präzisierte, wobei politische Interessen (Kampf gegen den Islam) wie kirchenpolitische (Roms Unionsbemühungen) die Entwicklung prägten (26f.).

Um zu seinem eigentlichen Thema zu kommen, holt Baum freilich weit aus. Denn sein Buch, eine überarbeitete und erweiterte Fassung seiner theologischen Dissertation (8), behandelt nach einer Einführung („Zur Methodologie und Terminologie“, 10–27) zwei Themen-Komplexe, die weithin selbstständig nebeneinander stehen. Der erste (Kap. I: „Das orientalische Christentum in der Spätantike und im frühen Mittelalter“, 29–122) blickt auf den christlichen Osten allgemein und bietet in diesem Umfang, der ein Drittel des Buches einnimmt, in seinen acht Unterkapiteln einen Überblick über die Kirchengeschichte Asiens und Afrikas von Armenien und Georgien bis nach Indien, China und Äthiopien. Hier in der gebotenen Kürze das jeweils Entscheidende präzise und unmissverständlich herauszustellen, ist dem Vf. nicht gänzlich gelungen. Manches ist unscharf dargestellt, bleibt gelegentlich hinter dem gegenwärtigen Forschungsstand zurück oder wird mehrfach wiederholt und ist dann auch nicht frei von Widersprüchen. Dazu seien aus einer größeren Liste von Einwendungen nur einige Beispiele genannt:

Verwirrend ist es, auch die Kopten (oder gar alle Miaphysiten) als „Westsyrer“ zu bezeichnen (19f. 35. 63. 66f.), wo

Vf. doch (14 oben) die Dinge korrekt benannt hat und es (20) ausdrücklich für problematisch hält, die Kirchen Armeniens und Äthiopiens unter die „westsyrischen“ zu subsumieren. Diese „Westsyrer“ standen gerade nicht „unter dem Einfluss der antiochenischen Schule“ (34), sondern waren (und sind) in ihrer Christologie alexandrinisch geprägt. Aber auch sonst werden die Positionen im christologischen Streit in ihren feinen Differenzierungen (59–61. 65f.) wohl nur dem wirklich deutlich, der dazu bereits eigene Kenntnisse mitbringt. – Im Nebeneinander des zur „Apostolischen Kirche des Ostens“ („Perserkirche“) Gesagten (13. 16f. 18f.) muss dem Unkundigen unklar bleiben, was im Blick auf den Zeitpunkt ihrer Unabhängigkeit, ihr früheres Verhältnis zu Antiochia und den Beginn ihrer konfessionellen Eigenständigkeit gelten soll. Natürlich war diese Kirche niemals „Staatskirche“ (20), aber Vf. meint das ja auch nicht (18). – Nubiens christliche Anfänge liegen doch wohl vor dem 6. Jh. (97), worüber uns die inzwischen reichhaltig publizierten Ergebnisse der archäologischen Forschungen belehren. So wird dem Leser zwar durchaus der Oriens Christianus in der Spätantike und im Frühmittelalter im großen Überblick vermittelt – aber er wird dabei auch gelegentlich in die Irre geführt. Das diesen ersten Teil des Buches abschließende Unterkapitel („Das Bild ‚Indiens‘ und Äthiopien im europäischen Mittelalter“, 113–122) wendet die Perspektive vom Orient zum Okzident und öffnet damit den Blick für den zweiten Themen-Komplex, den Baum deutlich ausführlicher behandelt und dann auch zum Titel seines Buches gemacht hat: den Mythos vom Priesterkönig Johannes.

Dessen Entstehung und Weiterwirken entfaltet er in mehreren Kapiteln. Zunächst (Kap. II, 123–199, mit sechs Unterkapiteln) ist es „Der Mythos vom Priesterkönig Johannes im Zeitalter der Kreuzzüge“, d.h. im Blick auf seine Ursprünge wie seine Verknüpfung mit den Mongolen Zentralasiens, Chinas und Persiens. Dabei nimmt der legendäre Brief des Priesterkönigs (an Manuel I. von Byzanz, zweite Hälfte des 12. Jh.) mit seiner in mannigfachen Übersetzungen und Bearbeitungen ausfernden handschriftlichen Überlieferung einen zentralen Platz ein (127–134); und dieses in einer im Anhang beigegebenen Liste zusätzlich verdeutlicht zu haben (353–363, in Bearbeitung und Ergänzung der Liste von Friedrich Zarncke, 1879), ist ein besonders hervorzuhebendes Verdienst des Vf.s. Dass der Johannes-Mythos dann auch seinen Weg in die

schöngeistige Literatur des Abendlandes gefunden hat, zeigt das kurze Kap. III („Der Priesterkönig Johannes in der mittelalterlichen Literatur“, 200–216), das freilich dann bis in das 20. Jh. hinein führt. In besonderer Weise wirksam wird die Johannes-Tradition schließlich im Übergang des Mittelalters zur Neuzeit (Kap. IV, „Die Bedeutung des Mythos vom Priesterkönig Johannes für die Entdeckungsgeschichte“, 217–302, mit drei Unterkapiteln): Sie konzentriert sich auf den christlichen Herrscher Äthiopiens und führt im Rahmen portugiesischer Präsenz zu Unionsbemühungen Roms in diesem Lande wie auch in Indien.

Weniger in der im Kap. I gebotenen allgemeinen Überschau, als in der Entfaltung dieses zweiten Komplexes, in dem Baum in breiter Ausführlichkeit alles zum Thema „Priesterkönig Johannes“ Greifbare berücksichtigt und abschließend noch einmal auflistet (Kap. VI: „Chronologische Übersicht über die Quellen zum ‚Priester Johannes‘“, 347–352), liegt somit der eigentliche Wert des vorliegenden Bandes. Mit Recht konzentriert sich darauf dann auch die „Zusammenfassung“ (Kap. V, 303–307), zu der im einzelnen freilich zu ergänzen wäre, dass sich das Christentum nicht nur in den S. 303 genannten Ländern neben dem Islam bis heute behauptete, sondern auch in anderen Ländern des Vorderen Orients (zumal in Syrien und im Irak); und im Zusammenhang mit dem (306) zu den Quellenpublikationen Gesagten könnte man doch immerhin an M. K. Kuriake („History of Christianity in India: Source Materials“, Madras 1982) denken. Eine ausführliche Bibliographie (366–407) und ein Namensregister (408–438) runden das Ganze ab; die beigefügten Karten sind freilich (als Schwarz-Weiß-Wiedergaben farbiger Vorlagen) nur bedingt aussagefähig.

Insgesamt aber bietet diese Publikation ein eindrückliches Beispiel für den Charakter der anspruchsvollen neuen Reihe, in der sie erschienen ist; und den selbstkritischen Schlussbemerkungen des abendländischen Vf.s mag man gerne zustimmen.

Marburg

Wolfgang Hage

Pahlitzsch, Johannes: *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem* (= Berliner historische Studien 33: Ordensstudien XV), Berlin (Duncker & Humblot) 2001, 452 S., Abb., Tabellen, brosch., ISBN 3-428-09884-6.

Mit J. Pahlitzschs (= P.s) Berliner Dissertation von 1998, die von Kaspar Elm betreut wurde, liegt eine Untersuchung zu einem bisher nur stiefmütterlich behandelten Themenkomplex vor, nämlich der Frage nach den Existenzbedingungen des chalcedonensischen Patriarchats von Jerusalem während der Kreuzfahrerzeit. – Die europäische und amerikanische historiographische Literatur über die Epoche der Kreuzzüge hat traditionell die Perspektive des „westlichen“ Blicks eingenommen, widmete sich daher vornehmlich den Strukturen der gesellschaftlichen Subsysteme der Kreuzfahrerstaaten. Dieser gewissermaßen postkolonialistische Blickwinkel gestattete nur in Ausnahmefällen die Analyse der Lebensumstände der östlichen Christenheit im Heiligen Land. Kreuzfahrerforschung hatte stets mit der Aufarbeitung der je eigenen nationalen Geschichte zu tun und diente eben auch der Legitimierung zeitgenössischer Herrschaftsansprüche auf den syrisch-palästinensischen Raum wie zahlreiche Beispiele in Großbritannien, Frankreich und Deutschland zeigen.

Der einseitige Blickwinkel liegt aber auch an Qualität und Quantität des zur Verfügung stehenden Materials. Während die lateinischen Quellen bezüglich des Königreichs Jerusalem und seiner westchristlichen Nachbarstaaten reichlich fließen, lieferten die bisher bekannten byzantinischen Quellen wenig Essentielles zur Erhellung der Geschichte von Staat, Kirche und Gesellschaft der seit dem 7. Jh. vom Islam beherrschten ehemaligen Reichsprovinzen. Die Historiographen der miaphysischen Kirchen der Syrer und Armenier – wie Michael Syrus, Patriarch der syrisch-jakobitischen Kirche von 1166 bis 1199 –, die im Norden der Kreuzfahrerterritorien lebten, waren dagegen willens und in der Lage, ihr Verhältnis zu den Westchristen zu reflektieren. Vor allem aber: ihre Werke – zum Teil mit umfangreichen Zitaten sonst untergegangener älterer Texte – waren und blieben im nichtbyzantinischen christlichen Orient bekannt.

P. versuchte, in den Beständen der Bibliotheken des griechisch-orthodoxen Patriarchats in Jerusalem, Quellen zu finden, die eine Erweiterung der Perspektive auf die von Kreuzfahrern und Muslimen dominierten alteingesessenen Kirchen ermöglichen. Dabei ist klar, daß im Zentrum die chalcedonensischen Christen stehen, da ja nur sie durch den Jerusalemer Patriarchen repräsentiert wurden, nicht aber die konfessionell von ihnen geschiedenen Miaphysiten. Auf die vom Autor verwendeten Terminologie werden wir weiter unten kritisch eingehen.

P. gliedert sein Werk in zwei Hauptteile. Teil A: die Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem vom 11. bis zur Mitte des 13. Jhs. Teil B: Quellen und Quellenkritik. An eine Untersuchung zu den Beziehungen zwischen der orthodoxen und der lateinischen Kirche vom sogenannten Schisma von 1054 bis zum 1. Kreuzzug (19–60) schließt sich die Analyse der Gründung des lateinischen Patriarchats an (61–100). Die Epoche des lateinischen Königreichs (1099–1187) und ihre Bedeutung für den orthodoxen Klerus und das Kirchenvolk stehen im Mittelpunkt des folgenden Kapitels (101–234). Untersuchungen über die Zeit der Ayubiden (1187–1229), als Jerusalem wieder unter muslimische Herrschaft geraten war, und über das Intermezzo der Herrschaft Kaiser Friedrichs II. werden angestellt. Eine Zusammenfassung (290–297) sichert den Ertrag. – Teil B (Quellen und Quellenkritik, 298–382) bietet Untersuchungen zu den Kreuzfahrerbriefen Patriarch Symeons II., zu Heiligeniten, Traktaten über die Azyamenfrage, Kaufverträgen und Predigten. Es gelingt dem Autor, die wachsende Fremdheit zwischen lateinischem Westen und griechisch-orientalischem Osten eindrucksvoll und differenziert darzustellen. Wichtig ist die Feststellung, daß trotz lateinischer Dominanz in Jerusalem die Kontinuität der Lebensäußerungen der alteingesessenen chalcedonensischen Kirche deutlich größer war, als bisher – aufgrund einseitiger Quellenlage – vermutet werden kann.

Bei aller Freude an neu entdeckten und ausgewerteten Jerusalemer Texten hat der aufmerksame Leser doch einige Fragen an P.s Arbeit zu stellen. Zunächst eine methodologische Kritik. Der Autor verwendet die Termini „griechisch“ und „griechisch-orthodox“ in anachronistischer Weise. Erst nach dem griechischen Freiheitskampf des 19. Jhs. sind solche nationalkirchlichen Epitheta legitim. Im Hochmittelalter jedoch stellte sich die Frage nach der Identität, der Zugehörigkeit zur Großgruppe ganz anders. Obwohl der Autor die grundlegenden Untersuchungen von Fattal und Tritton zum Rechtsstatus der nichtchristlichen Untertanen im muslimischen Herrschaftsbereich kennt, die klar herausstellen, daß die Zugehörigkeit zu einer staatlich anerkannten Religionsgemeinschaft (ahlal-kitab) den Schutzbefohlenen (dhimmiyyun) ihren Status verleiht, wird dem Leser suggeriert, die Angehörigen des Jerusalemer Patriarchats seien „griechisch-orthodox“ gewesen. Nein, sie definierten sich in erster Linie als chalcedonensische Christen im Gegensatz zu den miaphysis-

schen Syrern, Armeniern oder Kopten und sogenannten Nestorianern. In zweiter Linie fühlten sie sich nicht als „Griechen“, sondern als Rhomäer (*rhomaioi*), also christliche Römer, so wie das byzantinische Reich sich ja nach wie vor als „Reich der Römer“ bezeichnete (*kratos ton rhomaion*). Wie ausgeprägt ihre griechische Bildung – inmitten eines arabisch und syrisch sprechenden Umfelds – war, ist jeweils zu klären. Gerne verwendet der Autor auch den Terminus „orthodox“. Er nutzt zur Differenzierung von Kirchen im ostkirchlichen Kontext leider gar nichts, da alle Ostkirchen sich in der Selbstbezeichnung als integralen Teil der *orthodoxos ekklesia* definierten und die jeweils andere Konfession als häretisch betrachteten. Hier müssen die Trennlinien zwischen den Konfessionen, die durch die christologischen Diskussionen vom 5. bis 7. Jh. entstanden waren, sorgfältiger beachtet werden. Die gleiche terminologische Unsicherheit fällt bereits im Titel auf. Es ist von „Graeci und Suriani“ im Palästina der Kreuzfahrerzeit die Rede. Aber hier handelt es sich wiederum um lateinische Termini, also die Wortwahl westlicher Quellen, die vor allem bezüglich der Suriani vollkommen unklar ist. Denn „Suriani“ können sowohl Christen der syrisch-jakobitischen Kirche sein (erst heute „syrisch-orthodox“ genannt); oder Einheimische, die aus *geographischen* Gründen (Syrien) so genannt werden; beziehungsweise Einheimische, die sich der syrischen Sprache bedienten. Darüber, zu welcher Kirche sie also gehörten – und damit zu welchem staats- und privatrechtlich definierten Verband –, sagt der Begriff nichts aus. Kurzum, hätte der Autor konsequent das begriffliche Instrumentarium der Ostkirchenkunde verwendet, hätte er diese Schwachstellen vermeiden können. – Nichtsdestoweniger ist die Arbeit wichtig zu lesen, weil sie einen Beitrag zur Aufhebung eines blinden Flecks westlicher mediävistischer Forschungstradition liefert: der weitgehenden Ausblendung und Marginalisierung der einheimischen Christen, eines bedeutenden Teils der Bevölkerung des syrisch-palästinischen Raumes.

Kassel

Thomas Benner

Berger, Jutta Maria: *Die Geschichte der Gastfreundschaft im hochmittelalterlichen Mönchtum. Die Cistercienser*, Berlin (Akademie-Verlag) 1999, 438 S., geb., ISBN 3-05-003208-1.

Die innerhalb der deutschen Wissenschaftslandschaft traditionell gut reprä-

sentierte Ordensforschung hatte unter den Sparzwängen und Umstrukturierungsmaßnahmen der letzten Zeit besonders zu leiden, wird aber nach wie vor insbesondere in Dresden und Münster schwerpunktmaßig betrieben – mit Ergebnissen, die die Mediävistik insgesamt bereichern. Vorliegende Monographie, die als eine von J. Wollasch an der Universität Münster betreute Dissertation 1996/1997 angenommen wurde, widmet sich einer der zentralen Lebensformen der mittelalterlichen Gesellschaft: der Gastfreundschaft. Die Autorin gliedert ihre Untersuchung in fünf große Abschnitte. Nach Einleitung und Blick auf die geschichtlichen Voraussetzungen, nach Aussagen zur Verankerung der Gastfreundschaft in den grundlegenden normativen Dokumenten des Zisterzienserordens, folgt das zentrale und umfangreichste Kapitel, das Norm und Praxis der zisterziensischen Gastfreundschaft in Consuetudines und Statuten untersucht. Die Arbeit schließt mit Gedanken zu Traditionslinien und Innovationen der monastischen Gastfreundschaft im hohen Mittelalter. Der selbst gesteckte Anspruch ist hoch: worin besteht das Spezifische der zisterziensischen Gastfreundschaft, lassen sich daraus Rückschlüsse auf die Entwicklung von Ordensstrukturen ziehen, in letzter Konsequenz also auf die Geschichte des 12. und 13. Jh. s, in deren neue Strömungen die Ordensgeschichte eingebettet ist? Die eigentliche Untersuchung bezieht dabei nicht nur den Gründungsbericht, das *Exordium* und die *Carta caritatis*, sondern auch „praxisorientiertere“ Zeugnisse der zisterziensischen Legislative wie Consuetudines und Statuten mit ein. Zusätzliche Tiefenschärfe erhält das Bild durch den direkten Vergleich mit zeitgenössischen Consuetudines und Statuten der Prämonstratenser und Kartäuser, durch die Auswertung literarischer Zeugnisse wie Viten, Streit- und Erbauungsliteratur sowie der Historiographie. Zisterziensische Gastfreundschaft entwickelt sich vor dem Hintergrund des omnipräsenten Cluny mit seiner in den Augen vieler Zeitgenossen überdimensionierten Gastfreundschaftspraxis. Als umstößliches benediktinisches Regelpostulat wird die Gastfreundschaft von den Zisterziensern zwar geachtet, jedoch in einer von Cluny abweichenden Form interpretiert, wobei ein zentraler Punkt in der Unterordnung der aufzunehmenden Gäste unter das eigene Ordensideal besteht.

Welche konkrete Ausgestaltung erfährt nun die normierte Gastfreundschaft innerhalb der Zisterzienserklöster? Mit welchen „Dienstleistungen“ konnten die

Gäste rechnen, worauf mussten sie verzichten? Zisterzienser betonen den eremitischen Aspekt des Mönchtums, suchen bewusst den Rückzug aus der Welt (nie vergessend, dass Gäste eben diese Welt verkörpern) und ersinnen Schutzmechanismen, um das gelebte Ideal von monastischer Armut und Askese zu schützen. Die Gästehäuser werden in klösterlichen Randlagen errichtet, die strikte Trennung von Klausur und Gastbereich eingeschärft. Abt, Portarius und Hospitarius sind die einzigen Amtsträger, denen es erlaubt ist, mit den Gästen in näheren Kontakt zu treten. Um seinen Konvent vor allen weltlichen Einflüsterungen zu schützen, ist es der Abt, der die gesamte Verantwortung gegenüber der Außenwelt auf sich nimmt, der mit den Gästen im Gästehaus speist und den Vorsitz im monastischen Refektorium dem Prior überlässt muss. So scheint es nur folgerichtig, dass die Zisterzienser alles daran setzen, die vom engeren Klosterterritorium unabhängigen Grangien zu komplementären Zentren der Gastaufnahme zu machen. In der Bewertung und Differenzierung der ankommenden Gäste zeigt sich der Orden innovativ: Unterscheidungsmerkmale sind nicht mehr in erster Linie die Stellung des Gastes in der weltlichen oder kirchlichen Hierarchie, nicht mehr das simplifizierende arm-reich, sondern zunächst die Aussage zisterziensisch-nicht zisterziensisch mit substantiellen Auswirkungen auf die Qualität der Gastfreundschaftsangebote. Die Übernachtung von Frauen innerhalb der Klosterummauerung gilt als Tabu. Die Autorin mag zwar betonen, dass die schlichte Feststellung, Zisterzienser hätten ihren armen Gästen ein nur geringes Interesse entgegengebracht, zu kurz greife. Durch die detaillierte Darstellung der Armenfürsorge in Cluny, die als Vergleichsmaßstab für den Zisterzienserorden herangezogen wird, verfestigt sich aber gerade dieses Bild. Interessant immerhin, wie man sich in beiden Fällen auf die *Regula Benedicti* beruft, die konkrete Armenfürsorge jedoch zwei recht unterschiedliche Ergebnisse zeitigt. Unbestritten ist Cluny das Armensorgezentrum des Mittelalters, während ein armer Pilger in zisterziensischen Klöstern nicht allzu viel zu erwarten hatte. Auch die Rolle der Gäste in der Klosterliturgie ist auf ein absolutes Minimum beschränkt. Als Individuen werden sie kaum wahrgenommen. In spiritueller Überhöhung lassen die Zisterzienser ihren Gästen demütige Verehrung einzig und allein aus dem Grunde zuteil werden, weil sie in ihnen Christus erblicken. Und dennoch dürfen sich die Nutznießer zisterziensischer Spi-

ritualität und Gastfreundschaft privilegiert fühlen, lehnt der Orden doch ansonsten die *cura animarum* Fremder strikt ab. In ihrer Arbeit zeichnet die Autorin ein anschauliches Bild zisterziensischer Gastfreundschaft. Die Beschränkung auf das 12. Jh., in dem sich normative Bestimmungen der Legislative und praktische Ausgestaltung vor Ort zu einem kohärenten Ganzen verdichten, erscheint vor dem Hintergrund der kaum mehr bewältigbaren Devianz von normativen Bestimmungen in nachfolgenden Jahrhunderten gerechtfertigt. Mit ihrer auf das Klosterideal abgestimmten Gastfreundschaft tragen die Zisterzienser nicht unweentlich zum Entwicklungscharakter bei, der das Entstehen gewerblicher Gastfreundschaft im späten 12. und 13. Jh. begünstigt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, gefolgt von einem Register der Orts- und Personennamen beschließt diese Arbeit, die aufgrund überbordender Fußnotenapparate zwar nicht immer ganz einfach zu lesen ist, deren Lektüre insgesamt aber einen großen Gewinn darstellt.

Berlin

Ralf Lützelschwab

Melville, Gert; Oberste, Jörg (Hrsg.): *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum* (= Vita Regularis 11), Münster (LIT) 1999, IX, 668 S., kt., ISBN 3-8258-4293-2.

Der umfangreiche Band ist aus der Arbeit des Forschungsprojektes „Institutionelle Strukturen religiöser Orden“ innerhalb des Dresdner Sonderforschungsbereiches 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ hervorgegangen. Er vereinigt 14 Beiträge, die in vier Sektionen gegliedert sind: Normen und Werte; Funktionen; Verfassung und Organisation; Vor- und Umfeld. Beigegeben ist ein Orts- und Personenregister. Gert Melville führt mit seinem Beitrag „Duo novae conversationis ordines. Zur Wahrnehmung der frühen Mendikanten vor dem Problem institutioneller Neuartigkeit im mittelalterlichen Religiosentum“ in die Thematik ein (1–23). Hier geht es um Alt und Neu in der Ordensgeschichte, um Einheit und Vielfalt. Die bekannten Äußerungen der mittelalterlichen Texte – Jakob von Vitry, Humbert de Romanis, Anselm von Havelberg, Libellus de diversis ordinibus, u. a. – werden in Erinnerung gerufen und die in der mittelalterlichen Ordensgeschichte vielfach beanspruchte Novitas auf ihren Aussagewert hin überprüft. Die neue Organisationsform Orden haben nach G. Melville die Zisterzienser erfunden.

den. Er bestimmt den Orden als ein Rechtssubjekt und spirituelle Einheit zugleich, dessen Grundelemente Rechtssatzung, Generalkapitel und Visitation sind (13–14). Diese Bestimmung trifft für die Neugründungen des 12. Jh. zu und mit ihr ist auch eine Brücke geschlagen zu den Bettelorden trotz ihrer massiv betonten Neuheit. Die Definition ist auch für die neuere Ordensgeschichte zutreffend.

Die Beiträge gehen nicht dem Gründungen von Franziskanern und Dominikanern nach. Ihr leitendes Interesse gilt der Institutionalisierung, mit der Dauer begründet wird, mit der eine sinnhafte Ordnung von Verhaltensregeln und konkreten Verhaltensweisen geschaffen wird, die einem Sozialgebilde Bestand geben (Th. Füser, 57 mit K. Schreiner). In der ersten Sektion wird das Exemplum in seiner Bedeutung für die Institutionalisierung vorgestellt: „Normativität exemplarischer Verhaltensmuster in den Bettelorden des 13. Jh.“ (Thomas Füser, 27–105), eng verwandt der Beitrag über „Die Dominikaner und das Problem der generaciones ventrae“ (Markus Schürer, 169–214).

Beide Beiträge gehen von den hagiographischen Texten der Orden aus und zeigen deren Rollen im Institutionalisierungsprozess auf. Die Exempla haben zuerst innerklösterliche Bedeutung: mit dem Blick auf Gründer und erste Brüder werden die Anfänge der Orden normativ; ein kulturelles Gedächtnis soll entstehen, das kollektive Identität stiften will. In beiden Beiträgen liegt das Schwergewicht auf dominikanischen Texten (Gerhard von Frachet, Thomas von Cantimpré, Humbert de Romanis; dazu auch ein ausführliches Referat des zisterziensischen Exordium magnum des Konrad von Eberbach, 74–78).

Achim Wesjohann nimmt den Leitbegriff der Simplicitas auf und rückt ihn in den Prozess der Institutionalisierung des Minoritenordens (107–167). Das Bild des Gründervaters in den franziskanischen Exempla zeigt Marie-Anne Polo de Beau lieu auf (215–241).

Die 2. Sektion „Funktionen“ vereinigt drei Beiträge: Jörg Oberste, Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moraltheologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vortag der Mendikanten (245–294). Petrus Cantor und seine Schüler, darunter Jakob von Vitry, bereiten eine neue „Ars praedicandi“ vor. Von den Dominikanern und Franziskanern, die Jakob von Vitry auch als „ordo praedicatorum“ bezeichnet, werden diese Anregungen aufgenommen. Sie sind dann die Prediger „verbo et exemplo“, „opere et sermone“,

die das 4. Lateranum Const. 10 gefordert hat. In den folgenden Beiträgen wird die pastorale Praxis der Dominikaner exemplarisch vorgeführt. Ramona Sickert, Dominikaner und Episkopat (295–319), Anne Müller, Die dominikanische Mission inter fideles et scismaticos (321–382, jedoch eingeschränkt auf Humbert de Romanis).

In der 3. Sektion geht es um „Verfassung und Organisation“ aufgezeigt an der Funktion der dominikanischen Verfassung (Florent Cygler, 385–428), um die Anfänge des Klarissenordens (Cristina Andenna, 429–492), die Formierung der Gemeinschaften der Minderen Brüder in England nach Thomas von Eccleston (Annette Kehnel, 493–524) und um die Anfänge des Dominikanerinnenklosters in Cronschwitz (bei Weida) und des Klarissenklosters Seußlitz (bei Meißen, Reinhardt Butz, 525–554).

In der 4. Sektion sind Beiträge über Cluny (Sébastien Barret, 557–601), die Anfänge des Hospitalordens von S. Spirito in Sassia (Gisela Drossbach, 603–617; die Vf.i bereitet eine Habilitationsschrift über den genannten Orden vor) und über das Papsttum angesichts der institutionellen Verfassungskrise der Zisterzienser im frühen 13. Jh. (Guido Cariboni, 629–653) zu finden.

Die knappe Inhaltsangabe lässt den Material- und Auskunftsreichthum des Bandes erkennen. Die Beiträge, mit ausführlichen Quellenbelegen ausgestattet und reichlich mit Literaturverweisen versehen, sind als Einzelarbeiten anzusehen. Das führt häufig zu Wiederholungen. Der Dominikaner Humbert de Romanis ist geradezu omnipräsent, einen Franziskaner mit gleicher Allgegenwart kann ich nicht entdecken. Die Arbeitsweise ist der institutionsgeschichtlich-analytischen Methode verpflichtet, was nicht bei allen Beiträgen in die Augen springt. Bei einigen jedoch wirkt die ungestüme Begeisterung für einen elitären Fachjargon störend. Die versprochene Komparatistik ist zugunsten der Dominikaner abgeschwächt, die generell den Typ Bettelorden bestimmen. Weibliches Religiosentum ist nur in den Beiträgen von C. Andenna und R. Butz angesprochen. Der erste Beitrag geht in einem Vorspann kurz auf die „nuovi movimenti religiosi feminiili“ ein (429–436) mit reicher Literaturangabe. S. 433, Anmerkung 13 wird Kanon 20 des 2. Konzils von Nizäa (787), der die Gründung von Doppelklöstern untersagt, zitiert. Dabei wird der 2. Teil des Kanons nicht berücksichtigt. Er verlangt die Ordnung bestehender Doppelklöster „nach der Regel unseres hl. Vaters Basilius“. Die erlaubten

Einrichtungen möchte ich als männlich-weibliche Nachbarschaftsklöster bezeichnen. Zu R. Butz, Klarissenkloster Seußlitz: Eine Mitwirkung von Söflinger Klarissen an der Gründung dieses Klosters lässt sich aus Söflinger Überlieferung nicht belegen! Und ganz bestimmt kamen zur Gründung von Söflingen keine Schwestern aus dem „Mutterkloster in Assisi“ (548). Das mag erbaulich sein, ist aber nicht wahr! Das Söflinger (bzw. Ulmer) Kloster entstand aus einer Sammlung frommer Frauen („Schwestern der hl. Elisabeth“), die unter dem Einfluss der Ulmer Franziskaner zu Klarissen wurden.

S. 18 zweimal und S. 433 muss es Robert von Arbrissel (statt Abrissel) heißen. S. 68 heißt es: „Hieronymus, dem im Mittelalter ebenfalls einige Viten der Wüstenväter zugeschrieben wurden“; das ist mindestens missverständlich. Die bekannten Mönchsviden – Vita des Paulus, Malchus, Hilarion – sind zwar von eigener literarischer Art, aber doch authentische Werke des Hieronymus. S. 75: Gerhardus de (statt des); S. 97: Promptuarium (statt Proptuarium).

*Freiburg i.Br.*

*K. Suso Frank*

*Schmidt, Hans-Joachim: Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa (= Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 37), Weimar (Hermann Böhlau Nachfolger) 1999, 580 S., geb., ISBN 3-7400-1087-8.*

Das umfangreiche Werk ist im Sommer 1994 vom Historischen Institut der Universität Gießen als Habilitationsschrift angenommen worden. Für den Druck wurden vor allem neuere Publikationen nachgetragen. Ziel ist eine Beschreibung der kirchlichen Raumordnung von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters, wobei die Frage nach der Errichtung und Veränderung von Bistümern eine herausragende Rolle spielt. In dem von Guy P. Marchal herausgegebenen Sammelband Grenzen und Raumvorstellungen (Clio Lucernensis 3, Zürich 1996) hat der Vf. unter dem Titel: Grenzen in der mittelalterlichen Kirche. Ekklesiologische und juristische Konzepte – bereits einen Überblick über seine Ergebnisse präsentiert (137–162, nicht in der Bibliographie zitiert; vgl. DA 55, 1999, 622). Das ordentlich verlegte Werk basiert auf umfassenden Quellenstudien (541–548 verzeichnet) und reicher, in über 1500 Anmerkungen nachgewiesener Nutzung der Literatur (Bibliographie, 548–563), außerdem sind ihm einige Karten und

Schaubilder sowie ein Register (567–580) beigegeben.

Ausgangspunkt des Vfs., der inzwischen an der Universität Fribourg lehrt, ist die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt in dem institutionellen Gefüge der Kirche und deren Bemühen um die Kombination dieser Aspekte. „Da die verfasste Kirche sich niemals als einzige Form der Herrschaft und der Vergesellschaftung durchsetzte, kontrastieren ihre Raumeinheiten mit anderen Mustern der räumlichen Ordnung: mit denen von Staaten, von Sprachgemeinschaften oder von Nationen. Die kirchlichen Grenzen trennten Teile einer Einheit. Sie gliederten eine einzige Institution, die universale Geltung beanspruchte und friedliches Zusammenwirken von allen forderte“ (11f.). Universal intendiert und territorial fundiert ergab sich daraus zwangsläufig eine große Herausforderung für die Kirche, zumal sich das politische Europa durch eine polyzentrische Struktur auszeichnete. Denn das Christentum beanspruchte für sich, „die Gegensätze zwischen den Geschlechtern, zwischen den Ständen und schließlich zwischen den Völkern aufzuheben“ (25) und wollte folgerichtig die Einheit im Glauben mit der institutionellen Einheit verbinden. Theologische Grundlage dessen war die von Augustinus entfaltete Lehre vom Monogenismus, auf die Schmidt nicht eingeht (der Hinweis S. 25 auf Augustinus, der im Register als ‚Philosoph‘ eingeführt wird, ist zu knapp). Ziel der Arbeit ist es, „verschiedene Arten kirchlicher Großraumgliederung zu untersuchen“ (33), wozu der gesamte Bereich der „okzidentalen papstkirchlichen Christenheit“ erfasst werden soll (31). Schmidt orientiert sich dabei an den von der Kirche zu bewältigenden Aufgaben: „Erstens den eigenen universalen Anspruch mit dem Mittel der Raumbeherrschung innerhalb der Kirche durchzusetzen, dabei zweitens das multifunktionale Raumgefüge der Kirche zu koordinieren und schließlich drittens gegenüber den durch staatliche Verdichtungsvorgänge gestärkten weltlichen Machtzentren zu behaupten, die auch die Kirche zu vereinnahmen versuchten“ (ebd.). Trotz der auf den ersten Blick sperrigen Thematik ging es dabei durchaus nicht nur um formale Dinge: „Raumgliederung der Kirche bewirkte mehr als die Gestaltung des religiösen Lebens. Sie hatte Auswirkungen auf die Gesamtheit des Lebens. Sie lenkte Kontakte, sie verband Menschen und trennte sie zugleich, sie bündelte Kommunikation. Sie legte den Grund sowohl für die europäische Einheit als auch europäische Vielfalt“ (38).

Chronologisch aufgebaut, behandelt Schmidt zunächst die ‚Grundlagen kirchlicher Raumgestaltung‘ (39–101) von den kirchlichen Circumscriptionen der Spätantike bis zu den Sprengeln in der Papstkirche am Ende des 12. Jhs. Auf die frühmittelalterliche Bischofsherrschaft in Gallien (so der Titel des nicht benutzten Buches von Martin Heinzelmann, München 1976) und die Übertragung des im angelsächsischen England neu konzipierten Erzbischofamtes ins Frankenreich durch Willibrord, auf das Arnold Angenendt verschiedentlich hingewiesen hat, wird nicht eingegangen. Irritierend sind einige fehlerhafte Angaben. So fand das Concilium Germanicum 742/43 statt, nicht 752/53 (91), und die Admonitio generalis trägt in den Capitularia der MGH die Nr. 22, nicht 55 (92 Anm. 172). Die Briefe des Bonifatius sollten nach der besseren Edition von Michael Tangl (1916) und nicht nach der älteren von Ernst Dümmler (1892) zitiert werden (57 Anm. 72).

Nach der Grundlegung folgt die Erörterung der einschlägigen Bestimmungen des vierten Laterankonszils von 1215 (102–119) sowie der Provinzen und provinzialen Institutionen nach 1215 (120–175) und der Veränderungen von Bistümern und Provinzen seit dem 13. Jh. (176–228). Fortgeführt wird die detaillierte Analyse mit Schwerpunkt im Hoch- und Spätmittelalter durch die Kapitel ‚Päpstlicher Zentralismus und die Bezirke von päpstlichen Gesandten‘ (229–332), ‚Verbände von Klöstern, Provinzen von Orden‘ (333–439) und schließlich ‚Land, Sprengel und Nation auf den ökumenischen Konzilien des Spätmittelalters‘ (440–512).

Unter der Überschrift ‚Gestaltung von Räumen, Definition von Bezirken, Festlegung von Grenzen‘ bemüht sich Schmidt S. 513–540 um die Zusammenfassung seiner Ergebnisse, die mit immerhin acht Kapiteln wegen ihrer Länge wenig übersichtlich geraten ist. Registriert wird, dass das Papsttum den Charakter der Kirche als Herrschaftsverband herauszustellen und die Problematik zu bewältigen wusste, denn es hat „erstens den eigenen universalen Anspruch mit dem Mittel der Raumordnung durchgesetzt, dabei zweitens das multifunktionale Raumgefüge der Kirche bewahrt und schließlich drittens die autonome Gestaltungsmacht gegenüber den durch staatliche Verdichtung zunehmend gestärkten weltlichen Machtzentren behauptet“ (513). Tradition und Effizienz waren dabei die Legitimationsbasis. Dieses Konzept vermochte auch auf die Herausbildung der Nationen auszustrahlen. „Die universalistisch konstituierte Großgruppe,

die Loyalität einforderte, Glaubensinhalte festlegte und alle Angehörigen einer gegliederten Befehlsgewalt unterwarf, eben die okzidentale Papstkirche, ließ sich als Vorbild eines anderen Typs von Großgruppen verwenden, deren Bindungskraft ebenfalls allumfassend sein sollte: der Nationen" (533). Gegen Ende des Mittelalters erfasste „die Tendenz zur Absonderung von Ländern und Regionen auch die dort beheimateten kirchlichen Institutionen“ (536), deren einheitsstiftende Gemeinschaft dann seit der Wende zur Neuzeit obsolet wurde.

Wer immer sich in Zukunft mit der Raumliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa beschäftigen muss, wird dankbar auf die umfassende Studie von Schmidt zurückgreifen.

Paderborn

Lutz E. v. Padberg

*Pring-Mill, Robert: Der Mikrokosmos Ramon Llulls. Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild (= Clavis Pansophiae 9), Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 2001, XII, 141 S., geb., ISBN 3-7728-2002-6.*

Was ist von einem Buch zu erwarten, das laut dem Untertitel eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild bieten will, das in einer Reihe „Clavis Pansophiae“ erscheint, das erstmals 1960 auf Englisch erschienen ist und das mit kryptischen Widmungen beginnt und einer esoterischen Schlussbemerkung endet? Immerhin aber ist Ramon Llull oder Raimundus Lullus (ca. 1232–1316) einer der originellsten mittelalterlichen Theologen gewesen. Seine Herkunft und seine Reisen haben ihn mehr als andere mit der arabischen und jüdischen Geisteswelt in Kontakt gebracht, und seine „neue Logik“ war eben keine scholastische.

In einem 1. Teil „Gesichtspunkte“ wird die Biographie Llulls – der vom Vf. im Übrigen immer nur „der Selige“ genannt wird – vorgestellt, die Zentrierung auf den „Mikrokosmos“ Llulls (gemeint ist sein Menschenbild) wird begründet und der Bezug zu den mittelalterlichen (christlichen, arabischen, jüdischen) „Gemeindeplätzen“ im Weltbild wird hergestellt. – Der 2. Teil behandelt „Das mittelalterliche Weltbild“. Gemeint ist zum Beispiel die Vorstellung einer geordneten Seinshierarchie, die Theorie der vier Elemente, die Lehre von den Himmelsphären, die Zahlenspekulationen und -symbolik und die Anschauungen zur Beziehung von Mikrokosmos und Makrokosmos. – Der 3. Teil ist dann dem „lullischen Weltbild“ gewidmet, das im Rahmen der erwähnten „Ge-

meindeplätzen“ verortet wird, die wiederum auf die Antike und besonders auf den Platonismus und die augustinische Tradition zurückgeführt werden. Hervorgehoben wird die „Korrelativelehre“, also die Beschreibung der innertrinitarischen Korrelation auf unterschiedlichen Ebenen. Die Klimax der Betrachtungen bilden das vorletzte und das letzte Kapitel: „Wir stellen nun in diesen Rahmen von Gemeindeplätzen die spezifisch lullischen Lehren von den göttlichen Grundwürden und – danach – von deren ‚wahren, notwendigen und eingeborenen‘ Korrelativen.“ (119). Die Integration der verschiedenen Aspekte bei Llull in ein einheitliches Weltbild soll also dargestellt werden (120). Ausgehend von der innertrinitarischen Korrelation werden die neun Grundwürden Gottes (Gutheit, Weisheit, Macht etc.) auf die Struktur des Universums übertragen. Der Mensch aber fasst als Mikrokosmos die ganze Welt zusammen. Die Seele entspricht dabei in ihrer Dreigliederung der geistigen, der Körper in seiner Viergliederung der materiellen Welt.

Das mittelalterliche Weltbild wird weitgehend von Llulls Spekulationen ausgehend aufgeschlüsselt; dies führt zu einer eigentümlichen Reduktion gegenüber dem, was sich sonst über das „Weltbild des mittelalterlichen Menschen“ sagen ließe – man vergleiche nur das Buch von Gurjewitsch und dort das Kapitel über Makrokosmos und Mikrokosmos. Die pythagoreische und daraus abgeleitete mittelalterliche Zahlenspekulation wird schon in der Gliederung des Buches (vgl. das Explicit: 135) als interpretativer Grundzug genommen, die verschiedenen Ebenen Gott – Mensch – Kosmos werden von hier aus unter Anwendung eines grundlegenden Dreier- und Vierschemas (analog zur Trinität und den vier Elementen) und der Vorstellung einer Seinhierarchie miteinander „korreliert“. Das Literaturverzeichnis ist nur teilweise für das deutschsprachige Publikum ergänzt worden. Die „Ars Brevis“ und die „Logica nova“, auch auf Deutsch zugänglich, hätten stärker einbezogen werden können. Der Vf., ehemals Literaturwissenschaftler in Oxford, hat einen originellen Theologen und seine „Ars nova“ aus der Annahme einer schon durch die gemeinsame mallorquinische Herkunft bedingten Geistesverwandtschaft heraus originell zu interpretieren versucht. Für nicht Eingeübte (und sei es nur für den Nicht-Mediävisten) ist das Buch passagenweise nur schwer verständlich, mag es am katalanischen Original oder an der deutschen Übersetzung liegen.

Leipzig

Klaus Fitschen

Hamm, Berndt / Lentes, Thomas (Hrsg.): *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 15)*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2001, X, 212 S., geb., ISBN 3-16-147414-7.

In dem hier anzugezeigenden Sammelband werden fünf auf dem Frankfurter Historikertag (1998) gehaltene Vorträge präsentiert. Zusätzlich enthält der Band noch einen weiteren Beitrag (*Eva Schlotheuber*, „Nullum regimen difficilius et periculosius est regimine feminarum. Die Begegnung des Beichtvaters Frederik van Heilo mit den Nonnen in der *Devotio moderna*“, 45–84) sowie zwei Editionen: Den „Sermo zum 10. Sonntag nach Trinitatis“ Johannes Herolts OP und die „Lehre für angefochtene und kleinmütige Menschen“ Stephan Fridolins OFM.

Thomas Lentes eröffnet den Band mit einem Beitrag über „Die Deutung des Scheins. Das symbolische Verhalten im Spätmittelalterbild (1830–1945)“ (1–23), der im Grunde das Rankesche Dictrum „Ist Religion etwas Objektives oder Subjektives?“ (1) als eines der Leitmotive der (theologischen) Spätmittelalterforschung bis 1945 behandelt; es steht zu hoffen, dass die von ihm in Anm. 1 angekündigte Arbeit bald erscheinen wird. – *Petra Seegels* handelt über „Leben und Streben in spätmittelalterlichen Frauenklöstern“ (24–44), vornehmlich am Beispiel nürnbergerischer Frauenklöster (St. Katharina, Dominikanerinnen; St. Klara, Klarissen) im XV. und frühen XVI. Jh. Dabei berücksichtigt sie vor allem die Probleme des Alltags (z.B. das frühe Aufstehen für den Chorgesang), „die Spannung zwischen Ansprüchen und realen Gegebenheiten“ (25), aber auch die Reformätigkeit, die nicht unbedingt freiwillig erfolgte. Der Beitrag ist reich mit zeitgenössischen Handschriften unterfüttert, auch findet sich hier auf S. 39 die (leider unkommentiert gebliebene und für sich stehende) einzige Abbildung. Ergänzt wird der Beitrag durch die gut kommentierte Edition Stephan Fridolins „Lehre für angefochtene und kleinmütige Menschen“ (189–195).

„Nullum regimen difficilius et periculosius est regimine feminarum. Die Begegnung des Beichtvaters Frederik van Heilo mit den Nonnen in der *Devotio moderna*“ (45–84) hat *Eva Schlotheuber* ihren Beitrag übertitelt, welcher lebensnah die Sorgen, Nöte und Problematik beichtväterlichen Daseins schildert. Mit Leben gefüllt wird dies in Gestalt des Beichtvaters Frederik van Heilo, dessen eigene Konflikte, aber auch seine Einbindung in den Humanis-

mus, ebenfalls dargestellt werden. – *Christoph Burger* handelt in seinem Beitrag „Direkte Zuwendung zu den ‚Laien‘ und Rückgriff auf Vermittler in spätmittelalterlicher katechetischer Literatur“ (85–109) weniger über das Scheitern, als vielmehr über das Nichtweiterkommen eines Ideals an den Beispielen Jean Gersons († 1429), Ulrich von Pottensteins († 1416/17) und Johannes von Paltz († 1511). An diesen drei Beispielen verdeutlicht er uns eindringlich, dass die volkssprachige Hinwendung an die „Laien“, um diesen das Glaubenswissen in einer ihnen verständlichen Sprache zu liefern, nicht alleiniges Artikulationsmedium war, sondern dass auch die traditionelle Art der Wissensvermittlung genutzt wurde. Dies geschah, um eine noch bessere Erreichung der „Laien“ über die anderen, lateinkundigen, Kleriker zu gewährleisten. – *Berndt Hamm* Aufsatz, überschrieben mit „Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Buß-Seelsorge“ (111–146), bringt im Grunde genommen ein weiteres Beispiel für die Kontinuität zwischen Spätmittelalter und Reformation, aber auch die Beendigung einer spätmittelalterlichen Dynamik [„Die spätmittelalterlichen Maximisierungen menschlichen Könnens schlagen um in die Perspektive des völligen Nicht-Könnens ‚coram deo‘, während die spätmittelalterliche Maximisierungen der Barmherzigkeit Gottes zur Lehre von der soteriologischen Alleinwirksamkeit Gottes radikaliert werden“ (145)], das defizitäre Fehlen affektiver Regungen, vor allem des Nicht-Schmerz-Empfinden-Könnens (in und trotz Beichte). Hingegen wird die „Mindestanforderung an die Buße der Sünde“ (S. VII), verglichen mit der entlastenden Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes, gesenkt. – „Contemptus mundi – contemptus Iudei? Nachfolgeideale und Antijudaismus in der spätmittelalterlichen Predigtliteratur“ (p. 147–178) hat *Hans-Martin Kirn* seinen Beitrag überschrieben. Darin wird festgestellt, dass ländertürgreifend mendikantische Autoren ein Beziehungsgeflecht (vom ausklingenden XIV. bis zum XVI. Jh.) zwischen christlicher Nachfolgefrömmigkeit und Antijudaismus knüpften, denn: „Christliche Ideale der Absage an die sündige Welt werden durch die Konstruktion einer jüdischen Weltverfallenheit profiliert. Indem so Judenfeindschaft zum Ausweis christlicher Frömmigkeit stilisiert wird, entsteht eine Spannung zur realen Koexistenz mit Juden. In den Predigten zeichnen sich die Tendenz ab, diese Koexistenz durch Marginalisierung des Judentums bis hin zu seiner Vertreibung immer mehr in Frage zu stellen und

so die Wirklichkeit dem Ideal anzunähern.“ (S. VII). – Alles in allem lässt sich festhalten, dass der Band sehr reichhaltig und gut gelungen ist und sicherlich starke Rezeption evozieren wird.

Heidelberg

Klaus-Frédéric Johannes

*Merz, Johannes: Fürst und Herrschaft. Der Herzog von Franken und seine Nachbarn 1470–1519.* München (R. Oldenbourg Verlag) 2000, 267 S., 9 Karten, geb., ISBN 3-486-56508-7.

Vorliegende Arbeit, eine Habilitationschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München, beschäftigt sich mit der Frage: „Was ist Herrschaft im Alten Reich?“ Sie geht dieser Frage in einem bisher noch wenig behandelten Teilbereich nach, nämlich in der Behandlung der grundlegenden Herrschaftsansprüche von Fürsten und ihrer Durchsetzungsmöglichkeit im Zeitraum des Übergangs von Mittelalter und Neuzeit, also nicht in der vielbehandelten Darlegung der inneren Ausgestaltung der Territorien, sondern in der Umschreibung der Herrschaft eines deutschen Fürsten in einem bestimmten Zeitraum, das heißt im Aufweis dessen, worin sie begründet war, wie die mit ihr verbundenen Rechte im Konfliktfall von ihrem Inhaber wahrgenommen wurden, wo der Fürst „an seine Grenzen stieß“. Als (ideales) Untersuchungsgebiet diente die Landschaft „Franken“, im Zentrum hier das Herzogtum Franken des Bischofs von Würzburg.

Der in München als Privatdozent lehrende Verfasser, wissenschaftlicher Mitarbeiter der Kommission für bayerische

Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, beschreibt nach einleitenden, die Grundpositionen der Forschung zur Entwicklung der deutschen Fürstentümer konturierenden und das Thema der Studie begründenden Ausführungen im II. Kapitel, dem Hauptteil der Arbeit, die wichtigsten herrschaftsbezogenen Konfliktfälle in Franken und analysiert – auf Grundlage einiger tausend Streitschriften und Briefe – Herrschaftsprogrammatik, -praxis und -verständnis der Würzburger Fürstbischöfe, und dies im Vergleich mit den Positionen der Nachbarfürsten, konkret der von Brandenburg-Ansbach, Fulda und Mainz, ergänzend auch im Hinblick auf andere Regionen des Reichs. Im abschließenden IV. Kapitel werden die Ergebnisse und Folgerungen der Untersuchung formuliert, die eine neue Sicht der Verfassungsstrukturen und der „politischen Dynamik“ (nicht nur) in Franken erlaubt, damit einen überaus wichtigen, weil wegweisenden Forschungsbeitrag leistet. Die in allen Teilen minutios erarbeitete Studie enthält neun aussagekräftige Karten und Schaubilder, ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis – Beleg für die gewaltige Arbeitsleistung! – und Register.

Die ausgezeichnete Arbeit von Johannes Merz bringt in einer sorgfältigen, auf breiter Quellen- und Literaturbasis bestens fundierten Übersicht eine ganz wesentliche Bereicherung unseres Wissens zum Gegenstand.

München

Manfred Heim

## Reformation

*Greyerz, Kaspar von: Religion und Kultur. Europa 1500–1800.* Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 2000, 395 S., ISBN 3-525-36240-4.

An der Wende zum neuen Jahrtausend will der Vf. eine Überblicksdarstellung geben, die es einem historisch interessierten Publikum erleichtert, „die Religiosität als zentralen Aspekt der Geschichte unserer Vorfahren wahrzunehmen und anzuerkennen“ (345). Die in der Titelformulierung angesprochenen schier unermesslichen Stoffmassen reduziert der Vf. zunächst, indem er den ganzen Osten Europas ausschaltet und indem er sodann makro- und mikrohistorische Perspektiven kombiniert (18f.) – in der Erwar-

tung, dass möglichst großräumige Strukturanalysen und ganz kleinräumige Momentaufnahmen einander wechselseitig deuten und erhellen. – Seine makrohistorischen Perspektiven entfaltet der Vf. in der Einleitung nur sehr knapp; ich werde daher schon bei ihrer Darstellung bisweilen auf den eigentlichen Darstellungsteil ausgreifen müssen. Gegenstand des Buches soll die „Religion“ sein, gelegentlich kann der Vf. auch „Frömmigkeit“ oder „Religiosität“ sagen. Seinen Religionsbegriff will er strikt von jedem „Dogmatismus“, also von jeder normativen Konnotation, freihalten, aber auch von jedem Reduktionismus. So schließt er sich der Religionsdefinition Th. Luckmanns an (obligates Symbolsystem zur

Ermöglichung von Weltorientierung, natürlichen und ges. Ordnungen und überindividuellen Sinngebungen; vgl. 11), erweitert diese jedoch sogleich noch, indem er gerade die frühneuzeitliche Religion als ein Symbol- und *Ritualsystem* (vgl. 11f.) bezeichnet. Zu bemerken ist dazu, dass diese Definition ihre sicher sehr weit reichende heuristische Brauchbarkeit durch Inhaltssarmut erkauft: Die „Symbole“ kommen gar nicht nach ihren bzw. den ihnen von den Gläubigen zugeschriebenen Primärgehalten und -intentionen zur Sprache, sondern werden allein aus der Perspektive ihrer sozialen Wirksamkeit gedeutet. Zumindest aus theologischer Sicht wird man diesem Religionsbegriff kaum bescheinigen können, er sei nicht reduktionistisch. – Die so verstandene Religion existiert immer nur in und mit einem sozialen Kontext: „Religion ohne Gesellschaft ist nicht denkbar“ (11). Und sie ist als soziales Phänomen ein *Kulturphänomen*, wobei die Kulturdefinition, der sich der Vf anschließt, ebenso formal und letztlich funktionalistisch ist wie seine Religionsdefinition (vgl. 17f.). Durch diese rein formale Fassung der Deutebegriffe sind schon gravierende inhaltliche Vorentscheidungen getroffen, die dann die materiale Gestaltung des ganzen Buches prägen. Die vom Vf gewählten Leitungsbegriffe sind der Wahrnehmung institutionalisierter Religion äußerst ungünstig, und in der Tat werden denn auch die institutionellen Verfestigungen religiösen Lebens im folgenden durchgängig in ihrer Bedeutung unterbewertet. Der Vf. hat sich durch den von ihm gern fälschlich als „Religionssozio-*loge*“ bezeichneten E. Troeltsch (vgl. etwa 243, wo von Troeltsch dann ein dezidiert theologisches Werturteil wiedergegeben wird) nicht hinlänglich den Blick für das soziale Gestaltungspotential der christlichen Religion schärfen lassen, das ja immer doppelschichtig wirksam ist – einmal im Aufbau und in der Ausgestaltung besonderer Sozialformen religiösen Lebens, sodann aber auch im Anspruch auf Formung und Prägung der ganzen Gesellschaft. Der Kultur- und Religionsbegriff des Vf. weisen vielmehr miteinander auf einen Zustand hin, in dem Kultur, Gesellschaft und Religion ein unscheidbares Ineinander gebildet haben, für das der Vf. auch den Begriff der „Volkskultur“ verwendet. Diesen Deutebegriff will er dezidiert nicht als Bezeichnung für eine Ebene in einem dichotomischen Schichtenmodell verstanden wissen, sondern als Gesamtsignatur eines kulturellen Zustandes, in dem die Angehörigen einer Gesellschaft je auf ihre Weise an allen gemeinsamen kulturellen Vorgaben partizipieren. Dieses integrierte Ineinander der

gesellschaftlichen Schichten und der Deutungssysteme, das wohl nach des Vf.s Auffassung im Mittelalter einmal existierte, hat sich nach und nach entflochten, und in diesem Entflechtungsprozess ist die mit der Reformation beginnende Frühe Neuzeit der Schlüsselzeitraum. In ihr hat sich die Religion distinkt als ein Deutungssystem neben anderen (bzw. gegen andere) aufgebaut. Immer brüchiger wurden die eingespielten Zusammenhänge zwischen Religion und Magie (24–28), aber eben auch zwischen Religion und Naturwissenschaft (28–41). In der frühen Neuzeit waren es zunächst die Reformation und ihre vielfältigen Wirkungen, die diese schon zuvor im Gang befindlichen Prozesse entscheidend beschleunigten: Aus allen Himmelsrichtungen seines Untersuchungsgebiets zieht der Vf. eine Riesenmenge von Fallstudien herbei, an denen er zeigen will, daß die Konfessionalisierung ein einziger großer und höchst effektiver Kampf wider jene „Volkskultur“ war, wobei er sich en passant immer wieder gern in Theorie-debatten etwa mit H. Schilling verwickeln läßt (vgl. z. B. 66–71). In diesem Zusammenhang entfaltet nun der von ihm gewählte Vorbegriff von Religion auch inhaltlich seine Wirkungen. Die Darstellung religiöser Vorstellungen oder Rituale ist durchgängig an deren sozialen Konsequenzen ausgerichtet, wie sie sich dem einschlägig orientierten rückblickenden Analytiker darstellen. Die religiösen Mentalitäten, die Befürchtungen und Erwartungen von Menschen, die sich selbst sub specie aeternitatis deuten und auslegen, kommen in dieser Perspektive ebensowenig zu ihrem Recht wie die institutionalisierten Organisationsformen religiösen Lebens und religiöser Kommunikation. Die unterschiedlichen Lebensvollzüge in den konfessionellen Lebenswelten werden immer wieder auf ihre im Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas erschlossenen gemeinsamen oder doch analogen Grundintentionen hin betrachtet („Sozialdisziplinierung“); ihre aus inhaltlichen Deutungsdifferenzen und -gegensätzen erwachsenen je eigenen Formen und Gestalten bleiben ganz unterbelichtet. Exemplarisch hierfür sind die Ausführungen zur kirchlichen Sittenzucht (79–82): Die konfessionellen Differenzen, die gerade hier bei näherem Hinsehen ins Auge fallen müssen, werden bis zur Unkenntlichkeit nivelliert. Dass also in dieser Überblicksdarstellung der Religion in der frühen Neuzeit die unterschiedlichen Predigt- und Musikkulturen der werdenden und sich entfaltenden Konfessionskirchenräume wie der kleinen Gruppen ebenso wenig zur Darstellung kommen wie die geistliche Dichtung, dass

die Bildende Kunst im Spannungsfeld zwischen den jeweils ganz unterschiedlich vermessenen sakralen und profanen Sphären völlig im Schatten bleibt, dass in dieser Darstellung also wesentliche Elemente ausfallen, die bis heute als religiöses und kulturelles Erbe des Konfessionellen Zeitalters höchst lebendig und wirksam sind, ergibt sich ganz folgerichtig aus den methodischen Grundentscheidungen, die bei der Auswahl und Interpretation des Stoffs leitend sind. Die für den Vf. maßgeblichen Religions- und Kulturbegriffe führen fast zwangsläufig zur Unterschätzung des Eigengewichts der institutionalisierten Religion in den unterschiedlichen kulturellen Gefügen der frühen Neuzeit. Im 17 Jh. war doch Religion nirgends bloß ein partikularer Aspekt einer übergeordneten Gesamtkultur, sondern die institutionalisierte Religion erhob allenthalben einen gesamtkulturell prägenden Deutungs- und Normierungsanspruch, den sie mit einer reichen Fülle von Mitteln der Überzeugung wie des Zwanges in der Gesellschaft und nötigenfalls gegen Teile der Gesellschaft bzw. gegen andersartige religiöse Deutungs- und Normierungssysteme durchzusetzen strebte – und zwar jeweils deutlich andersartig in einer Hugenotten- oder Puritanergemeinde, in einem lutherischen Territorialfürstentum des Alten Reiches oder in einem Gemeinwesen mit katholischen Grundlagen. Es waren dann erst die schlimmen Erfahrungen mit den katastrophalen Konsequenzen des Konkurrenzkampfes der religiösen Deutungs- und Normierungssysteme und ihrer exklusiven Geltungsansprüche, die dazu führten, dass Systeme sozialer Verbindlichkeit oberhalb der Differenzen zwischen den religiösen Wahrheitsansprüchen ausgearbeitet wurden, die daraufhin ihre Ansprüche erheblich rückschrauben und partikularisieren mussten. Am signifikantesten ist hier die Geschichte des englischen Dissent nach 1688: Die Unterschiedlichen nonkonformistischen Gruppen nahmen ihre Globalansprüche auf die Gestaltung der Gesamtgesellschaft zurück und etablierten sich als spezifisch religiöse Gemeinschaften innerhalb des akzeptierten Zusammenhangs der akzeptierten gesellschaftlichen Vorgaben.

Im Aufbau der materialen Hauptteile des Buches kommen die makrohistorischen Leitgesichtspunkte nicht durchgreifend zur Geltung; hier sind weithin ganz herkömmliche Gesichtspunkte und Stichworte leitend. Unter dem Generaltitel „Umbruch und Erneuerung“ (43–171) kommen als „Sogwirkungen der Reformation“ zunächst die Reformation selbst und die Gegenreformation mitsamt den

Problemkomplexen „Konfessionalisierung“ und „Zweite Reformation“ zur Darstellung (43–121). In einem weiteren großen Unterabschnitt „Erneuerung versus Erstarrung“ werden der Pietismus und seine niederländischen Vorläufer, der Puritanismus, der Jansenismus sowie die Herrnhuter und die Methodisten vorgestellt (122–171). – Der zweite Hauptteil („Integrierte, Ausgestoßene und Auserwählte“, 173–284) umfasst drei große Unterteile. Unter der Rubrik „Gemeinschaft“ kommen die Rolle der Gemeinden in der Reformation (sehr interessante Auseinandersetzung mit P. Blickles Kommunalisierungs-Konzept), die Änderungen des Eheverständnisses und des Ehrechts sowie die „Volksreligiosität als kollektives Ritual“ zu stehen (173–203). Als „Ausgestoßene“ werden miteinander Juden und Hexen gewürdigt (204–242), und als Exponenten des Separatismus schildert der Vf. die Täufer, die Baptisten, die Quäker und den radikalen Pietismus (243–284).

Die Darstellung der Aufklärung des 18. Jhs. geht dann methodisch andere Wege. Sie orientiert sich nicht mehr an institutionalisierten Phänomenbeständen, sondern an deutenden Leitbegriffen: Der dritte Hauptteil („Fragmentierung der Religiosität“, 285–341) schildert zunächst aus der Leiterperspektive der „Privatisierung der Frömmigkeit“ die unterschiedlichen Konstellationen des Verhältnisses von Christentum und Aufklärung in England, Frankreich und im deutschsprachigen Raum. Für England ist das Auseinanderdriften von Volkskultur und neuartigen Bildungswelten charakteristisch (297–305). Die französischen Entwicklungen schildert der Vf. als eine allmähliche Emanzipation der Gesellschaft von kirchlich-autoritativen Vorgaben („déchristianisation“, 305–318). Für Deutschland verweist der Vf. auf Tendenzen der Enttheologisierung des Interesses an menschlicher Subjektivität (318–324). – Der zweite Unterabschnitt des Kapitels traktiert sodann in zwei thematischen Durchgängen den Einflussverlust der Religion nach dem Ende der frühen Neuzeit. Im iberischen Raum und über diesen hinausgreifend (Spinoza) wirkten die Nachkommen zwangsgetaufter Juden wirkungsvoll auf die Relativierung positiv-religiöser Absolutheitsansprüche hin (325–331). Diesem auf den Begriff der „Externalität“ gebrachten Zusammenhang stellt der Vf. Max Webers These an die Seite, insbesondere der angloamerikanische asketische Protestantismus habe die Keime seiner eigenen Säkularisierung immer schon in sich getragen (331–341).

Soweit der Überblick. Der Eindruck, dass hier mancherorts Zusammengehöriges auseinandergerissen und weit Entferntes kombiniert wird, frügt nicht. Die Schilderung der historischen Zusammenhänge ist oftmals sprunghaft und lässt Lücken; ein paar Beispiele aus der Kirchengeschichte Englands – hier ist der Vf. ja ein ausgewiesener Experte! – seien genannt: 145 wird auf das Ergehen der Erben des klass. Puritanismus in der Restaurationszeit hingewiesen, erst 264 aber kommt die Religionsgesetzgebung jener Zeit zur Darstellung – und gleich darauf in einer Rückblende die Frühgeschichte der Quäker. Die 265 angedeuteten Versuche Karls II. (wie Jakobs II.), gegen das Parlament einen toleranteren religionspolitischen Kurs zu steuern, werden nur erwähnt, aber nicht motiviert, wie insgesamt das verwickelte religionspolitische Kräftespiel im damaligen England gar nicht hinreichend deutlich wird. Überhaupt bleibt hier wie auch bei der Darstellung des Highchurchman John Wesley die anglikanische Staatskirche, die in jenen Jahrzehnten die letzten Etappen ihres ganz eigenen Weges zur „Konfessionalisierung“ hinter sich brachte, ungebührlich im Dunkeln. Sind diese Defizite sicherlich den Sachzwängen der Darstellungssystematik geschuldet und daher nur eingeschränkt zu monieren, so gilt das nicht im selben Maße für die Wiedererweckung längst nachhaltig überwunden geglaubter Klischeeurechte wie dem von der starren, den Glauben mehr hemmenden als fördernden prot. Orthodoxie (125) oder der Einordnung von Speners „Pia Desideria“ als „Kampfansage an die Vertreter der Orthodoxie“ (130). Ärgerlich ist auch eine Formulierung wie „Seine Glaubenszweifel brachten ... Martin Luther aufgrund seines Bibelstudiums zu radikal neuen Einsichten“ (43) oder die verzerrte Darstellung von dessen reformatorischer Erkenntnis („Glauben an die ausschließliche Wirksamkeit der göttlichen Gnade“, ibd.). – Den Chimären „Wilhelm Schleiermacher“ und „Wilhelm Mommsen“ (117) hätte wohl spätestens das Lektorat den Garaus machen müssen.

So misslich es ist, mit dem hoch renommierten Autor eines so anspruchsvollen Werkes über solche Kleinigkeiten zu rechnen – es kann doch in diesem Falle nicht unterbleiben, denn die Kleinigkeiten haben symptomatische Bedeutung. Das ganze Buch wirkt vom Anfang bis zum Ende unausgeglichen und unfertig. Die Bändigung des Stoffes durch die makrohistorischen Leitgesichtspunkte ist nicht wirklich gelungen. Der Schwerpunkt liegt ganz eindeutig im 16. und 17. Jh.s Die

Ausführungen die Aufklärung des 18. Jh. sind viel zu knapp und viel zu schematisch geraten. Es entsteht auch nicht an satzweise ein Bild der Frömmigkeits-, Theologie- oder Kirchengeschichte jener Zeit – so repräsentative Gestalten wie Spalding oder Gellert werden nicht einmal erwähnt. Gerade für den Laien, der als Leser explizit angesprochen ist, muss das mikrohistorische Springen von Schauplatz zu Schauplatz sowie die Durchmis chung der Geschichtserzählung mit Theorieerwägungen störend wirken. – So gern der Rez. dankbar bekannt, aus der Lektüre in Zustimmung und Widerspruch viel gelernt zu haben – der Vf. hätte wohl doch die Jahrtausendwende verstreichen und sich mit dieser Zwischenbilanz seiner Arbeit noch einige Jahre Zeit lassen sollen.

Wuppertal

Martin Ohst

*Olson, Oliver K.: Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 20), Wiesbaden (Harrassowitz) 2002, 428 S., Ln. geb., ISBN 3-447-04404-7.*

In schöner Aufmachung und frischem Stil feiert mit der Flacius-Biographie von Oliver K. Olson ein Gedanke fröhliche Ur ständ, der in der historiographischen Mot tenkiste verschwunden schien: Große Männer machen Geschichte. Die einst unter ganz anderen forschungsgeschichtlichen Bedingungen in der RE erfolgte Aussage Gustav Kaweraus, das Überleben der lutherischen Reformation sei das Ver dienst des Flacius, nimmt O. programmatisch zur Grundlage seiner Teilbiographie (15), die 1557 endet und den ein weiterer Teil folgen wird. Es ist zu hoffen, dass dieser zweite dem ersten Teil an Gründlichkeit gleichkommt, aber die heroischen, ja streckenweise fast hagiographischen Züge des Flacius-Bildes etwas zurücktreten; nicht zuletzt ist zu wünschen, dass in diesem Falle nicht wieder sieben Jahre zwischen der Unterzeichnung des Vorwortes und der Drucklegung vergehen müssen. Die Vorzüge von O.s Werk sind offenkundig: In klarer und plastischer Sprache stellt er materialgesättigt Leben und Werk des Illyricus vor. Das theologische Urteil ist unverhohlen und sehr sicher, die Aufarbeitung des Oeuvres von Flacius gründlich, besonders im Blick auf die von O. seit vier Jahrzehnten untersuchten liturgischen Beiträge.

Doch schon an scheinbar nebensächlichen Zügen ist ein tendenziöser Charakter der Biographie empfindlich spürbar, wenn etwa die Erfahrungen der Nieder-

geschlagenheit bei Flacius in Analogie zu Luther und gerade darin in Gegensatz zu Melanchthon gestellt werden (49). Hier wird eine theologische Option biographisch illustriert. Dieser Anlage entspricht es, dass das eigentliche Herz der Biographie in der Zeit von Schmalkaldischem Krieg und Interim liegt – und hier die Konfrontation des Flacius mit Melanchthon scharf konturiert wird. Dessen Verhalten wird in so kritisches Licht gesetzt, dass man sich unmittelbar an seinerzeitige Polemiken erinnert fühlt: Treulos erscheint der Praeceptor Germaniae, nicht nur gegenüber Johann Friedrich von Sachsen (71), sondern auch gegenüber der reinen reformatorischen Lehre (99–101) – kaum überraschend für einen Leser, der im Zusammenhang der Änderungen in den Loci communes von 1548 ohne erkennbare Distanzierung von Seiten des Autors mit der süffisanten Bemerkung konfrontiert wird: „Indeed, the old Elector had long suspected that Melanchthon had looked forward to Luther's death“ (72).

Vor diesem finsternen Hintergrund lässt Flacius sich leicht als Lichtgestalt profilieren: Im Unterschied zu dem in geradezu topischer Weise als lavierend kritisierten Melanchthon erkannte er den *casus confessionis* und zog die einzig konsequente Folgerung: Widerstand hieraus (112–116). Er ließ – die Implikation: wie die Apostel ist überdeutlich – Familie Freunde und Heimat um des Evangeliums willen zurück (128–131). Dass er die theologische Seele der „steadfast resistance“ (207) der Magdeburger in der Interimszeit wurde, ist danach nur noch folgerichtig. So konzentrieren sich hochkomplexe Vorgänge, die gerade in ihrem Gruppencharakter zu einer eingehenden Analyse einladen, auf letztlich eine Person. Und es ist wohl nicht allein das literarische Genre der Biographie, das zu einer solchen Darstellung zwingt, sondern die historiographische Überzeugung des Autors. Eine solche Darstellung gibt nun allerdings in der Tat trotz – oder gerade wegen ihrer Überzeichnungen – die Möglichkeit, das Wirken des Flacius von einer Mitte aus geschlossen darzustellen. Zu den beeindruckendsten Kapiteln zählt – auch wenn es sich gelegentlich in Einzelnachrichten über wichtige Beiträge des Flacius von Berengar bis Dante zu verlieren droht – das über den *Catalogus testium veritatis* und die Zenturien, die wissenschaftlichen Ausdrucksformen von Flacius' antirömischem Kampf; dass der Forschungsstand im Falle der letzteren eine klare Zuordnung zu Flacius' Werk verbietet, nimmt O. trotz seiner sonstigen personalistischen Tendenzen

auf – wohl auch, weil es ihm ermöglicht, Flacius vor dem Vorwurf der Widersprüchlichkeit in seinem Werk freizusprechen (279). Beeindruckend modern wird in diesen Analysen Geistesgeschichte mit allgemeiner Kirchengeschichte, ja überhaupt mit allgemeiner Geschichte – und dies durch stete Blicke auf Flacius' Heimat auch mit hoher Internationalität – verschränkt. Das störende theologische Pathos wird so durch plastische Schilderungen ausgeglichen. Doch können diese nicht verbergen, dass das Werk in seiner personalistischen Zuspitzung und seinem identifikatorischen Gestus insgesamt einen Anachronismus darstellt.

Jena

Volker Leppin

Lurz, Friedrich: *Die Feier des Abendmauls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563*. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft (= PTHe 38), Stuttgart (Kohlhammer) 1998, 526 S., kt., ISBN 3-17-015572-5.

Mit dieser Untersuchung zur Feier des Abendmauls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 wurde F. Lurz an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn promoviert. Das Buch hält manche Überraschung bereit: Zum einen befasst sich ein römisch-katholischer Theologe liturgiewissenschaftlich mit einer reformierten Abendmahsordnung, an deren Beginn eine Abendmahsvermahnung steht und nicht ein Lobgebet als Eucharistiegebet. Zum anderen wird die Untersuchung dieser aus dem Jahr 1563 stammenden Abendmahsordnung in ein Konzept von ökumenischer Liturgiewissenschaft gestellt, das eine Zukunftsperspektive für das Fach Liturgiewissenschaft bieten will. Deshalb versteht sich Lurz vornehmlich als Theologe und weniger als Historiker. Dieses Konzept wirft allerhand Probleme auf, denn immerhin wurde seitens der römisch-katholischen Kirche zumindest vor dem 2. Vaticanum den evangelischen Liturgien keinerlei Gültigkeit zugesprochen, insbesondere was das Sakrament des Altars betraf. Seit dem Konzil werden die Dinge – auch offiziell – differenzierter gesehen. In diesem nicht mehr konfessionell verengten Sinne sind auch Ansätze zu einer ökumenisch verstandenen Liturgiewissenschaft gemacht worden, mit denen Lurz sich auseinandersetzt. Sie wurde projektiert als eine Liturgiewissenschaft, die die gemeinsamen Traditionenbestände in biblischen und altkirchlichen Zeugnissen aufsuchte und dorther zu verstehen ver-

suchte, wie es zu all den verschiedenen Traditionen, auch Traditionsumbrüchen oder gar -abrüchen gekommen ist. Dieses Anliegen kritisiert Lurz, zum Teil auch mit einer gewissen Polemik, weil er annimmt, mit diesem Bemühen würden alt-kirchliche Liturgien zu Normen für die Gegenwart erhoben. Denn schließlich ist dieses Bemühen – was die Abendmahlfeier betrifft – auf die Wiedergewinnung des Eucharistiegebets sowohl in der römisch-katholischen als auch in den evangelischen Kirchen lutherischen und neuerdings sogar reformierten (!) Bekennnisses hinausgelaufen<sup>1</sup> anstatt auf eine ungebrochene Verwendung einer Vermahnung, wie Lurz hier untersucht hat. Er beklagt gleich in den ersten Sätzen seiner Einleitung, dass nicht wenige „evangelistische“ (15, damit meint er wohl „evangelische“) Kirchen einen radikalen Wandel vollziehen: Wo bisher Vermahnung und Rezitation der Einsetzungsworte üblich waren, finden sich nun Eucharistiegebete. Dieser Vorwurf mag für reformierte Kirchen gelten, aber in Agenden lutherischen wie unierten Typs (ebenfalls evangelische Kirchen!) finden sich neben Vermahnungen auch Präfationen mit Sanctus, gefolgt von weiteren Gebets-teilen und den Einsetzungsworten.

Was also versteht Lurz unter einer ökumenischen Liturgiewissenschaft? Er beschreibt das zu untersuchende Objekt, den von den Konfessionen so bezeichneten Gottesdienst, als Dialog zwischen Gott und seinem Volk. Einheitsstiftend sei aber nicht dieselbe Form, die sich in den verschiedenen Konfessionen ja auch nicht finden lässt, sondern das Pascha-Mysterium, das mit dem Gottesdienst gefeiert wird, wie es das 2. Vaticanum durch die Liturgiekonstitution beschrieben hat. Diese Beschreibung impliziert für den Vf. einen kirchenkritischen Impuls, weil nun „ökumenische“ Liturgiewissenschaft nicht mehr ein Teil der Ekklesiologie ist, sondern ihrerseits vielmehr beobachtet, wie sich in der Feier des Pascha-Mysteriums Kirche bildet. So gesehen besteht das leitende Interesse der Liturgiewissenschaft, wie er sie versteht, im Verstehen der Liturgie trotz ihrer verschiedenen Ausdrucksformen. Hinzu gehört aber auch anzuerkennen, dass der Hl. Geist diese Liturgien gewirkt hat. Letzteres scheint Lurz für eine Voraussetzung zu halten: Warum sollten schließlich sonst nicht-römisch-katholische Liturgien untersucht werden, wenn sie nicht geistgewirkt wären und sich mit ihnen weder das Pascha-Mysterium vollziehen noch Kirche bilden würde? So stellt sich für ihn also die Frage, wie kirchenkritisch im institutionellen

Sinn eine ökumenische Liturgiewissenschaft agieren will oder soll, die von römisch-katholischen Liturgien unternommen wird. Dazu führt er seine Interpretation des Konzilsdokuments vor, die darauf hinausläuft, dass auch die römisch-katholische Kirche nicht gleichzusetzen ist mit der Kirche Jesu Christi. Kirche wird hier nicht so sehr als institutionale Größe angesehen, sondern vielmehr als das von Gott gerufene Volk, das ihm antwortet. Aus dieser Sicht ist das Objekt einer ökumenischen Liturgiewissenschaft nicht allein die der Institution Kirche durchgeführte Liturgie – unter Institution Kirche versteht Lurz die römisch-katholische Kirche –, sondern die Liturgie aller anderen Kirchen auch, da auch hier Gott sein Volk rufen und es ihm antworten könnte. Ganz stringent ist diese Argumentation nicht, denn er lässt unerwähnt, dass sich auch die anderen Kirchen durchaus als Institutionen verstehen! Gleichwohl ruft der Vf. begeistert aus: „Es geht darum, Kirche als Einheit der Vielfalt von Kirchen zu erfahren!“ (29)

In diesem Sinne macht er deutlich, dass ihm an einer rein historisch agierenden Liturgiewissenschaft nicht viel liegt. Denn auf Grund des gefeierten Pascha-Mysteriums können nicht Bücher wie Missalien oder Agenden allein im ausreichenden Maße Auskunft über den Gottesdienst geben, sondern vielmehr der von einer Gemeinde tatsächlich gefeierte Gottesdienst (24) selbst.

Umso erstaunlicher ist es, dass Lurz zur Demonstration seines Konzepts nun keine Gottesdienste der Gegenwart auswählt, um an ihnen zu zeigen, ob überhaupt und dann wie in den evangelischen Kirchen das Pascha-Mysterium gefeiert wird und dass sie geistgewirkt seien, obwohl sie nach anderen Liturgien gefeiert werden als nach römisch-katholischen. Damit hätte er zeigen können, wie – ökumenisch verstanden – Pluriformität, Prozesshaftigkeit und das Ertragen der damit verbundenen Spannungen sich ereignen, die er für eine ökumenische Liturgiewissenschaft erwartet (47). Stattdessen wählt er für seine Untersuchung das historische Objekt einer Abendmahlfeier aus, die in dieser Form und dem Inhalt nach selbst in heutigen reformierten Kirchen immer seltener in Gebrauch zu sein scheint. Sein Untersuchungsgegenstand hat lediglich den Vorteil, bisher kaum untersucht worden zu sein.

Da ihm leider keine Berichte über die gefeierte und erlebte Liturgie von vor über 400 Jahren zur Verfügung stehen, muss er die „Textgestalt“ (50) der Kurpfälzischen Abendmahlordnung in den Vordergrund

stellen. Denn es geht ihm nicht darum, diese Abendmahlsordnung in die Entwicklungsströme reformatorischer Abendmahlsfeiern einzuordnen – konsequenterweise verfolgt er auch nicht ihren weiteren Entwicklungsprozess bis hin zur Gegenwart –, sondern es geht ihm um „die Aufschlüsselung der Feier selbst“ (50). Zu diesem Zweck zeichnet er den historischen Kontext der Kurpfalz seit der Reformation mit dem Wechsel von anfänglich unentschlossenem, dann eher lutherischem und schließlich reformiertem Bekenntnis nach und stellt heraus, dass der Heidelberger Katechismus als dogmatische Grundlage für die gesamte Kirchenordnung fungiert, in die ja das zu untersuchende Abendmahlsformular eingebettet ist. Außerdem werden die Umstände der Abendmahlsfeier erhoben unter besonderer Würdigung der Frömmigkeit jener Zeit sowie die Platzierung von Abendmahlsfeiern im Gottesdienstverlauf und ihre Häufigkeit.

Weil die Abendmahlshandlung mit der Abendmahlsvermahnung beginnt, wird diese auch als Erstes ausführlich untersucht: Der Begriff Vermahnung und die damit bezeichnete Redegattung werden erläutert, mögliche, auch vorreformatorische Herkünfte, werden eruiert, dann der Kontext anderer reformatorischer Vermahnnungen und selbst Vermahnungen innerhalb römisch-katholischer Ritualien beigezogen. Lurz nimmt für die Vermahnung der Kurpfalz 1563 eine Redegattungseinteilung vor, die sich an Kliefoth orientiert: Weil ein „noutheticus“ (140 f., Warnungs-Typ) von einem anamnetischen (gedenkenden) Typ zu unterscheiden ist, klassifiziert er die kurpfälzer Abendmahlsvermahnung auf Grund der in ihr aufzufindenden theologischen Aussagen als synthetische Mischform. Dabei stellt sich die Frage, ob der Begriff Abendmahlsvermahnung, der zuerst von Löhe (sic!) verwendet wurde, gut gewählt ist. Der Begriff Vermahnung kann darüber hinaus nicht die ganze Abendmahlsfeier bezeichnen. Zwar ist die Vermahnung sicherlich das Besondere des reformierten Abendmahlstyps, aber – wie der Vf. selbst in seiner Begriffsuntersuchung ausführt – es stehen doch eher das Auffordern und das Erinnern und dann erst das Mahnen im Begriffsfeld. Zwar ist die gesamte Rede ausführlich, Vermahnung und Abmahnung bilden aber nicht den größeren Teil.

Denn zunächst beginnt – nach Predigt und Gebet – die sog. Vermahnung mit dem Verlesen der Einsetzungsworte. Die kurpfälzische Kirchenordnung kennt keinen Mischtext, der auf ein römisches Misale oder auf lutherische Prägung zurück-

zuführen wäre, sondern verwendet I Kor 11,23–29. Das ist von besonderer Bedeutung, weil ja mit diesem biblischen Abschnitt nicht nur die Einsetzungsworte vorgelesen werden, sondern dazu auch die sich ihnen anschließende biblische Vermahnung. Nach der biblischen Lesung folgt die eigentliche Abendmahlrede, die eingeleitet wird mit einer Zielangabe: Die Abendmahlfeier soll die Kommunizierenden trösten, darum sollen sie sich selbst prüfen und ihren Sinn auf das Gedächtnis Christi ausrichten. Der Text zur Selbstprüfung leitet zur Sündenerkenntnis an, stellt das Leiden und Sterben Christi für die Glaubenden heraus und weist darauf hin, dass die Glaubenden fortan ihr ganzes Leben in Dankbarkeit zubringen sollen. (Hier ist unschwer der Aufbau des Heidelberger Katechismus – des Menschen Elend, seine Erlösung und Dankbarkeit – wiederzuerkennen.) Danach folgt die Abmahnung Unbußfertiger, die sich selbst zu Gericht essen und trinken werden, wenn sie an der Kommunion teilnehmen. Gleich anschließend werden die Kleimüttigen getröstet, die meinen, vielleicht doch der Kommunion unwürdig zu sein. Ihnen wird das Heilswerk Christi ausführlich dargelegt. Dies geschieht als Gedächtnishandlung: Zuerst wird ihnen der Wille des Vaters zum Heil aller Menschen dargelegt. Dieses wird im Kreuzestod Christi Wirklichkeit, und die Glaubenden bekommen es im Abendmahl zugeeignet. In diesem Zusammenhang werden die Einsetzungsworte ohne die paulinische Vermahnung wiederholt. Dann wird deutlich gemacht, dass mit der Kommunion zugleich die durch den Hl. Geist gewirkte Gemeinschaft mit Christus als auch mit den Brüdern zum Ausdruck kommt. Es wird eine Leib-Christi-Theologie verwendet. Die Rede endet mit Amen. Nun folgt ein im Verhältnis zur Rede kurzes Abendmahlsgebet, mit dem um die Wirkung der Kommunion, um ein gottgefälliges Leben und um ewige Seligkeit gebetet wird. Es schließen sich das Vaterunser und das Credo an. Unmittelbar vor der Kommunion ergeht nun eine kurze Vermahnung. Sie wird gemeinhin als „Sursum corda“ bezeichnet, denn sie fordert auf, die Herzen in den Himmel zu erheben, weil dort Christus leiblich ist und sich nicht mit den Abendmahlsgaben verbindet. Damit wird jeglicher Konsekrationsgedanke auf Grund der calvinischen Abendmahlslehr abgewehrt. Die Kommunion wird als eine spirituelle Handlung der Christusbegegnung verstanden. Während der Kommunion soll entweder gesungen oder zum Gedächtnis Christi je nach Möglichkeit Joh 15–18 und Jes 53 gelesen werden. Nach

der Kommunion bietet die Kirchenordnung zwei Dankgebete zur Auswahl an.

Lurz untersucht den Text zur „Vermahnung“ als Kommentar. Dazu stellt er dogmatisch den Bezug zum Heidelberger Katechismus her und bezieht Vermahnungen, die als Vorläufer der Kurpfälzischen Ordnungen gelten können, in den Deuteprozess ein. Ebenso verfährt er mit den auf die „Vermahnung“ folgenden Feierelementen (Abendmahlsgebet, Vaterunser, Credo, „Sursum corda“, Mahlhandlung – Bezeichnung der Mahlhandlung, Ort der Kommunion, Brot und Wein, Brotbrechung, Empfang der Abendmahlsgaben, Spendeformel, Begleitgesänge und -lesungen – Dankgebet und Abschluss der Feier). Hinzu kommen kurze Überblicke über die geschichtliche Entwicklung seit biblischer Zeit – falls das zu untersuchende Feierelement dies ermöglicht – bis auf die Kurpfälzer Kirchenordnung. Theologisch wird herausgestellt, dass die dogmatische Vorgabe des Heidelberger Katechismus stringent in dieser Form der Abendmahlfeier umgesetzt worden ist. Dabei stehen die Anamnese des Heilsveredes Christi in der Vermahnung und die Bitte um den Hl. Geist im Abendmahlsgebet im Vordergrund. Der Vf. zeigt zu Recht auf, dass hier ein schöpferischer Umgang mit der theologischen Tradition und ihre Umsetzung in eine Feiergestalt zu erkennen ist und nicht zuvörderst ein Abbruch gegenüber der liturgischen Tradition verzeichnet werden muss. Hier zeigt Lurz, dass er sein Konzept einer ökumenischen Liturgiewissenschaft umsetzt, indem er die zu untersuchende Liturgie aus sich selbst heraus zu verstehen versucht und nicht mit Hilfe von außen herangetragener Kriterien, die von einer wie auch immer gearteten „Institution“ Kirche herrühren.

Gleichwohl bringt er immer wieder seine gegenwärtigen Erfahrungen mit bzw. seine Ansichten über Eucharistiefeiern, die er in seiner Kirche erfahren hat, in den Deuteprozess ein. Das ist vielleicht ökumenisch, aber kaum historisch. Darüber hinaus wird der Canon Romanus nicht kritisch gewürdigt, sondern Lurz betrachtet ihn als Eucharistiegebet, was zumindest für die Reformationszeit hoch fraglich ist: Der Canon Romanus wurde zu dieser Zeit als Opfergebet angesehen, mit dem Christus dem Vater geopfert wurde. Der Dank- und Lobcharakter ist dabei weitestgehend verloren gegangen. Auch die Reformatoren haben ihn nicht wiederentdeckt und folglich einen anderen liturgischen Weg suchen müssen, um das Heilige Mahl zu feiern und nicht eine Opferhandlung, mit der das Kreuzesopfer wiederholt wurde. Dass die Reformatoren

dieses Problem zum Teil auf imponierende Weise gelöst haben, zeigt diese Untersuchung wohl auf. Aber damit sind keine Fragen, die die der Gegenwart betreffen, geklärt, sondern es wurden lediglich kontroverstheologische Sichtweisen über die Reformationszeit revidiert. Denn in der ökumenischen Diskussion geht es um die Frage, nach welchem Paradigma die Mahlfeier gestaltet werden soll: Ist der Dank oder die Verkündigung grundlegend – wenn das denn überhaupt eine Alternative ist.

Die Reformatoren haben jedenfalls die Verkündigung als grundlegend angesehen und dementsprechend die Mahlhandlung gestaltet. Auch sie wird als Verkündigung, ja als Predigt aufgefasst. Diese Auffassung ist an der Kurpfälzer Ordnung durchaus zu erkennen, doch damit beschäftigt sich Lurz nicht weiter, sondern bringt stattdessen seine Bedenken gegen die Vorherrschaft des Eucharistiegebets ein. Das wirkt sich nicht nur erkenntnishemmend aus, sondern verfehlt letztendlich das in der Kurpfälzer Kirchenordnung niedergelegte Abendmahlverständnis. Denn er fragt sich nicht, warum in der Kirchenordnung 1563 selbst für die Predigt dieselben inhaltlichen Aspekte angegeben werden, die auch in der Vermahnung zu Wort kommen: „An denen tagen, wann man das abendmal halten will, soll eine predigt vom todt und abendmal des herrn geschehen, darin vom einsetzen, ordnung, ursachen, nutz und frucht des heiligen abendmals gehandelt werde.“ (Coena Domini I, hg. v. I. Pahl, 509 f.) Nach solcher Predigt erfolgt eine Abendmahlshandlung gewissermaßen als zweite Predigt: Zuerst werden als Predigtexte die Einsetzungsworte verlesen, dann werden sie ausgelegt. Der Dank erfolgt erst nach der Kommunion, weil die Glaubenden nun die sakramentale Vergewisserung ihrer eigenen Erlösung erfahren haben. Vorher können sie nicht danken – das ist des Verfassers Argument nicht allein gegen das Eucharistiegebet, das ja vor der Kommunion als Dankgebet gesprochen wird, sondern auch gegen die Ausrichtung, die die ökumenische Liturgiewissenschaft genommen hat. Aber gerade hier stellen sich erst ökumenische wie grundsätzliche Fragen: Ist die Predigt im protestantischen Verständnis nicht schon Gegenwart Christi und das Hören nicht schon die Zueignung des Heilsveredes Christi? Wenn dem so ist, dann wird die Sakramentsfeier zu einer Vergewisserung des Gehörten, die nicht sonntäglich begangen werden muss, sondern vielleicht monatlich oder vierteljährlich – je nach dem, wie die Lage nach einer Vergewisserung des Glau-

bens eingeschätzt wird. Was bedeutet das aber für das Gottesdienstverständnis, wenn nun sowohl durch die römisch-katholische als auch durch die protestantische Liturgische Bewegung des 19. und 20. Jhs. der Dank und das Lob wiederentdeckt wurden als grundlegendes und damit für beide Kirchen ökumenisches Gottesdienstverständnis? Diese Fragen schmäleren nicht den Wert der hier vorliegenden Arbeit, die wichtige theologische Aspekte der Abendmahlfeier auch in der Vermahnungsrede herausstellt und würdigt. Doch dieses Paradigma bleibt dem ausgehenden Mittelalter verhaftet und kann als ein solches durchaus ökumenisch gewürdigt werden, aber wohl nur angemessen, wenn man sich auf das ökumenische Paradigma des Dankens und Lobens verständigt hat. Insofern würde es sich bei dem vorliegenden Werk um eine historische Arbeit handeln, die vergangene Entwicklungen für alle an diesem „Reformationsprozess“ beteiligten Kirchen verständlich machen könnte, wäre da nicht der Anspruch von Lurz, die Form der Vermahnung als Anfrage an die Form des Eucharistiegebets zu verstehen als das für die Mahlfeier sich durchsetzende Paradigma des Dankens und Lobens und das auch noch als ökumenisch betrachten zu wollen. Denn er führt zu Recht (!) aus, dass das altkirchliche Eucharistiegebet nicht dem Lebensgefühl des Spätmittelalters und damit der Reformationszeit entspricht, das den angefochtenen Sünder im Blick hat, und nicht mehr dem Lebensgefühl des im Glauben Heilsgewissen, der seine Existenz als Lob und Dank gegenüber Gott versteht, sondern dem Lebensgefühl eines Menschen, der der Erlösung vergewissert und getröstet werden will. Unter diesem Aspekt sieht Lurz die reformatorischen Abendmahlordnungen als Inkulturationen (462) an. Darum stellt er die Frage an die heutige, auf die Form des Eucha-

ristiegebets Wert legende ökumenische Liturgiewissenschaft: Welche Form der Mahlfeier entspricht dem heutigen Welt- und Gottesverständnis? Die Form könne doch nicht mehr durch – altkirchliche – Erlösungsgewissheit oder durch – spätmittelalterlich-reformatorische – Erlösungsbedürftigkeit bestimmt sein, sondern vielmehr durch das Gefühl der Gottesferne. Sollte diese Zeitdiagnose stimmen, würde Lurz Recht bekommen: Dem Gefühl der Gottesferne wird man kaum gerecht mit dem Gefühl der Erlösungsgewissheit, ein wenig näher käme man dem Zeitempfinden noch durch die Erlösungsbedürftigkeit. Doch stellt sich vielmehr die Frage, ob man mit dem Gefühl der Gottesferne überhaupt das Mahl des Herrn feiern kann! Dass seine eigene Fragestellung diese Anfrage impliziert, bemerkt Lurz selbst und versteckt sie in einer Fußnote (462). Damit ist aber für die Liturgiewissenschaft nur insofern etwas gewonnen, dass sich Impulse und neue Aspekte für die aktuelle Diskussion ergeben (431). So ist jedenfalls seine Absicht, denn er sieht – und damit beendet er seine Untersuchung –, dass alle bekannten Typen von Eucharistiefeiern bezogen auf ihre jeweilige Zeit „ihre zwar relative, aber doch wirkliche Berechtigung“ (466) haben und auch entsprechend zu würdigen sind. So begründet Lurz, warum er sich mit einer Form der Mahlfeier auseinandersetzt, die in seiner eigenen Tradition nicht zu Hause ist; und wenn das Ergebnis der Untersuchung seiner eigenen Kirche nicht viel nützen wird, so doch wenigstens einer ökumenischen Liturgiewissenschaft, die sich seines Erachtens mit allen Traditionen und Phänomenen befassen soll. Ob das aber ausreicht, einen ökumenischen Anspruch zu erheben oder ob das nicht einfach nur wissenschaftlich redlich ist, soll dahingestellt bleiben.

Leipzig

Jörg Neijenhuis

<sup>1</sup> Liturgie. Herausgegeben im Auftrag der Liturgiekonferenz der Evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz, Bd. III. Abendmahl, Bern 1983, 15–25 (Erläuterung zu verschiedenen Abendmahlformen, wie z. B. der eucharistischen, 151–170.281–286 (Texte). Reformierte Liturgie. Gebet und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde, im Auftrag des Moderamens des Reformierten Bundes erarbeitet und herausgegeben u.a. von Peter Bukowski, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 1999, 34 f. (Gottesdienstordnungen), 344 f. (Abendmahlformen), 360–370 (Abendmahltexte). Neben der Fortführung der Mahnrede wird unter B1 die Möglichkeit eines eucharistischen Hochgebets nach altkirchlichem Vorbild und unter B2 die Möglichkeit eines Abendmahlgebets nach dem Vorbild von Luthers Deutscher Messe 1526 angeboten.

## Neuzeit

*Schicketanz, Peter: Der Pietismus von 1675 bis 1800 (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/1), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2001, 196 S., kt., ISBN 3-374-01858-0.*

Das Schreiben einer neuen Monographie zum Pietismus ist angesichts der seit 1993 erscheinenden und auf vier Bände angelegten „Geschichte des Pietismus“ keine leichte Aufgabe. Bei aller Kritik an der Konzeption dieser Darstellung, die vor allem M. Brecht herausgibt, muss zugestanden werden, dass hier ein umfängliches Standardwerk im Entstehen ist. Außerdem liegt mit dem 1990 in der Reihe „Kirche in ihrer Geschichte“ publizierten Pietismus-Band von J. Wallmann ein Entwurf mit einer Zielstellung vor, wie sie auch Schicketanz (= Sch.) verfolgt haben dürfte; nämlich eine kurzgefasste Übersicht über jene Frömmigkeitsbewegung im 17./18. Jh. bieten zu wollen, die in erster Linie Studienzwecken dienen soll. Gleichwohl könnte man das Vorliegen derartiger Veröffentlichungen nicht nur als Last, sondern auch als Möglichkeit verstehen, im Gegenüber dazu ein Buch mit eigener, pointierter Akzentsetzung zu fassen. Allem Anschein nach war dieses jedoch nicht Sch.s Absicht.

Auf dem Hintergrund der seit langem geführten Kontroverse über die zeitliche Abgrenzung des Phänomens „Pietismus“ ist die genaue Angabe von Jahreszahlen im Titel des Buches äußerst erstaunlich. Fast entschuldigend schreibt Sch. im Vorwort, dass dabei die ursprüngliche Vorgabe aus der Planung für die Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ (= KiE) beibehalten wurde. Auch wenn so bereits im Titel der Anschluss zu Bd. II/8 von E. Koch (zum konfessionellen Zeitalter) innerhalb der „KiE“ ersichtlich ist, hätten doch die Autoren bzw. Herausgeber gleich aus mehreren Gründen auf jene Jahresangaben verzichten sollen. Denn weder Koch noch Sch. gelang es, exakt den vorgegebenen zeitlichen Rahmen einzuhalten. Zudem sind beide Jahreszahlen (1675 und 1800) als Eingrenzung des Pietismus heutzutage höchst strittig und entsprechen schließlich nicht der Ansicht Sch.s, der den Pietismus-Begriff „nicht mehr auf jene klassische Zeit beschränkt“

sehen will. Dabei handelt es sich freilich um eine Position, zu der – wie nur einmal kurz andeutet wird – in der gegenwärtigen Forschung ebenfalls kein Konsens besteht.

Besondere Beachtung verdient Sch.s kurzes Einleitungskapitel: „Der klassische Pietismus in seiner Zeit“ (13–18), da hierin gleichsam die Vorzeichen für die weiteren Darlegungen vorgetragen werden. Vermutlich schuf Sch. den Begriff „klassischer Pietismus“ aus der oft von ihm gebrauchten Wendung von der „klassischen Zeit des Pietismus“. Doch wann war diese Zeit? Der erste Unterabschnitt („Grundzüge des Pietismus zwischen 1648 und 1789“) scheint gemäß seiner Überschrift, eine Antwort auf diese Frage zu geben. Tatsächlich wird hier aber nicht eine zeitliche Einordnung des Pietismus vorgenommen noch „Grundzüge“ dessen vorgestellt. Auf diesen Seiten erfährt man lediglich etwas über die allgemeine Situation in Deutschland in den 150 Jahren nach dem Westfälischen Frieden. Erst der zweite Unterabschnitt („Pietismus als Antwort auf die Orthodoxie und als Wegbereiter der Aufklärung“) enthält eine nähere Auskunft über jene Frömmigkeitsbewegung. Leider verweist Sch. bei den z.T. sehr allgemeinen Äußerungen nicht auf das oben erwähnte Buch von Koch und auf den ebenfalls vorliegenden Bd. III/2 von W. Gericke (zu Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung). Zudem ist anzufragen, warum Sch. – im Gegensatz zu den anderen Autoren der „KiE“ – auf die Aufstellung einer Zeittafel am Ende des Bandes verzichtete, denn auf diese Weise hätte ausgezeichnet das zeitliche Ineinandergehen von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung verdeutlicht werden können. So tritt bei Sch. nun beispielweise die lutherische Spätochristentum nur noch als „Streitmacht“ gegen den „klassischen Pietismus“ in Erscheinung. In einem dritten Unterabschnitt seines Einleitungskapitels fragt Sch. direkt: „Was heißt Pietismus?“ Im Großen und Ganzen schließt er sich dabei der Ansicht von Brecht an. Ausdrücklich will Sch. an dieser Stelle keine eigene Definition des Pietismus geben, sondern lediglich „aus der historischen Entstehung des Begriffes heraus einige Charakteristika unterstreichen“.

In einem wiederum kurzen Kapitel 2 (19–26) stellt Sch. die „Traditionen im Pietismus“ vor, die nach seiner Meinung insbesondere im Erbe der Reformation sowie in dem Einfluß der deutschen und west-europäischen Erbauungsliteratur bestehen. – Unter der Überschrift „Der Pietismus in den Niederlanden, am Niederrhein und in Bremen“ wird in einem 3. Kapitel (27–45) ein Überblick über den herkömmlicherweise als „reformierten“ bezeichneten Pietismus geboten. Zu Recht wird dabei von Sch. der bislang verwendete Begriff, weil dieser die Sache unscharf beschreibt, abgelehnt. – Die weitere Kapitelreihenfolge ist stark an den ersten beiden Bänden der „Geschichte des Pietismus“ orientiert. Wie Sch. gern zugibt, bildete jenes Werk – mehr als die vielen Hinweise darauf es anzeigen – allzu oft die Grundlage seiner Ausführungen. Nach Philipp Jakob Spener (46–67) wird der sog. radikale Pietismus (68–87) behandelt. Dem folgt je ein Kapitel zu August Hermann Francke und den Halleschen Pietismus (88–113), dann zu Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und seiner Brüdergemeine (114–139) sowie letztendlich zum württembergischen Pietismus (140–158). – Gut ist, dass Sch. sein Buch mit einem Kapitel (159–176) schließt, das den „Übergang zur Erweckungsbewegung“ in Blick nimmt. So gelingt es ihm, den Anschluß zu Bd. III/3 der „KiE“ von M.H. Jung (zum deutschen Protestantismus im 19. Jh.) aufzuzeigen. – Gewiss wird Sch.s konzentrierte und klar strukturierte Darstellung eine dankbare Leserschaft finden. Ganz im Sinne des Autors dürfte es sein, wenn man bei der weiterführenden Lektüre immer wieder auf die eingangs genannten Veröffentlichungen von Brecht und Wallmann zurückgreift.

Greifswald

Volker Gummelt

Raabe, Paul / Pfeiffer, Almut (Bearb.): *August Hermann Francke 1663–1727. Bibliographie seiner Schriften* (= Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien 5), Halle (Verlag der Franckeschen Stiftungen) / Tübingen (Max Niemeyer) 2001, XXVIII, 783 S., 15 Abb., geb., ISBN 3-931479-18-8 / 3-484-84105-2.

Die kritische Ausgabe von Werken August Hermann Franckes läuft seit 1981 – die im „Studienzentrum August Hermann Francke“ erarbeitete Grundlage dafür liegt nun (2001) vor. Der aus dem Amt des Direktors der Franckeschen Stiftungen scheidende Paul Raabe machte ein nobles Abschiedsgeschenk. In der „Mitautorin“ Almut Pfeiffer, ihm bekannt „aus Marba-

cher Zeiten“, fand er „eine umsichtige und selbstlose Mitarbeiterin“ (S. VIII), er war aber auch selbst in die Detailarbeit verstrickt (s. Nr. C 10.5/Komm.). Raabe gibt mit dieser entsagungsvollen Arbeit der Francke-Forschung einen kräftigen Impuls. Das „[Interdisziplinäre] Zentrum für Pietismusforschung“ hat hier freilich seine (Raabes) „Hoffnung [...] [auf] eine neue Blüte [...] bis heute [Sept. 2000 – DB] nicht erfüllen können.“ (S. V)

1700 Titel sind erfasst; genannt sind Folge-Projekte: die Erfassung der Übersetzungen Franckes in moderne Sprachen und „ein Epistolar von allen [alten] ist Druckfehler; S. XVI/13.] gedruckten und vor allem auch ungedruckten Briefen Franckes“. Auch anonym verarbeitete Texte Franckes wie der „Von frommen Gerechten und Ungerechten Richtern“ in einer Heinrich-Müller-Kompilation von 1690 sind nicht berücksichtigt (Th. Kaufmann: Universität [...], 1997, 701).

Man braucht nicht viel rühmende Worte zu verlieren: hier waren zwei Bibliotheks-Profis am Werk und erschlossen uns Franckes Werk in einer Breite und Tiefe, die vorbildlich ist. Man werfe einen Blick z. B. auf die Einzelerschließung großer Predigtsammlungen (191–196) oder die Erfassung der „Segensvollen Fußstapfen“ (531–533, 537–550), um die Dichte der Aufnahme zu ermessen. Bei 95% Autopsie verwundert das nicht. Hier der Empfehlung folgend, „Bibliographien wie spannende Bücher zu lesen“ (S. VIII), bleiben Entdeckungen nicht aus. Geduldige Lektüre stößt z. B. endlich einmal auf ein *Exemplar* eines der wohl mehr in Halle und Göttingen als in Leipzig vorhandenen Leipziger Programme (J. B. Carpozov), hier des ‚Pfingstprogramms‘ 1691. Meist werden diese für die Leipziger Pietismuskontroverse wichtigen Quellen nur aus zweiter Hand zitiert (s. Nr. C 2.1 und 2; vgl. P. Grünberg: Spener I, 1893 [1988], 240; H. Leube: *GesStud*, 1975, 158f.).

Bibliographische Einzelerörterungen seien einschlägigen Fachblättern überlassen. Der Pietismus-Forschung ist hier das Hilfsmittel zum Eindringen in das literarische Werk Franckes geboten (die Handschriftenerschließung steht aus). Zehn (!) Register/Verzeichnisse lassen kaum einen Wunsch offen. Die Abstimmung etwa zwischen chronologischem Gesamtregister und Datenregister ist präzise. (Nicht für möglich hielt ich allerdings bisher die hier im Bibelstellenregister S. 735–743 praktizierte Anordnung der biblischen Bücher AT/NT in alphabetischer Reihenfolge: [...] Mk – Mose – Mt – Num – Offb – Paulus-Briefe [...].“ Das sollte nicht

Sitte und Brauch werden!) – Errata (wie ein Brief Franckes 8.12. 1705 an Joh. Caspar Schade, † 1698; N 54.1, eine Diss. über G. Spiegel [Spizell] N 53.1, u.a.) passieren natürlich; davon möchte 'Halle' erfahren, v.a aber von Ergänzungen. Mir sind nur marginale Titel aus dem 19. Jh., aus 1937 und allerdings solche zu Ungarn (Bél 1993 und Csepregi 2000) untergekommen (Meldungen an [bibliothek@francke-halle.de](mailto:bibliothek@francke-halle.de)).

Vorliegende Francke-Bibliographie hat nicht den Weg in die Reihe „Bibliographie zur Geschichte des Pietismus“ [BGP] der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus gefunden – wie aus ganz verschiedenen Gründen schon vorher Bibliographien zu G. Arnold oder N. L. v. Zinzendorf (s. ThR 1988, 321–324) dort nicht erschienen. So entging der BGP nun auch der Begründer des weltweit wirkenden hallischen Pietismus. Das „Studienzentrum August Hermann Francke“ der Franckeschen Stiftungen zu Halle (Saale) ist schon verschiedentlich, nicht zuletzt durch das Georgia-Findbuch (s. ZBKG 2001, 236–240) und viele andere Forschungs- und Erschließungsprojekte, aufgefallen. Nun hat dieses Studienzentrum ein weiteres Mal seinen Anspruch eingelöst, mitzuwirken an der Spitze der Pietismusforschung.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Kemper, Hans-Georg / Schneider, Hans (Hrsg.): *Goethe und der Pietismus* (= Hallesche Forschungen 6), Tübingen (Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag) 2001, VIII, 278 S., kt., ISBN 3-484-84006-4.

Noch heute ist es nicht selbstverständlich, dass Germanisten und Theologen sich gemeinsam an der Aufarbeitung der Geschichte des Pietismus sowie der deutschen Literatur beteiligen. In den späten Achtzigerjahren scheiterten innovative, interfakultär angelegte (Habilitation-) Projekte an fragwürdigen Kompetenzzuweisungen und Prüfungskonventionen, an verhärteten Fronten innerhalb der Pietismusforschung, vielleicht sogar an divergenten Erkenntnisinteressen von Theologie und weltlichen Wissenschaften oder aus anderen, nicht weniger hältlosen Gründen. – In Anbetracht dieser vielleicht zugespitzt düster geschilderten Ausgangslage stellt der Sammelband „Goethe und der Pietismus“ einen forschungspolitischen Meilenstein dar. Dasselbe gilt für die von Paul Raabe in den Franckeschen Stiftungen (Halle) initiierte sowie mit einem Katalog einem breiten Publikum na-

hegebrachte Ausstellung „Separatisten, Pietisten, Herrnhuter, Goethe und die Stilarten im Lande“ (9. Mai bis 3. Oktober 1999), zu welcher das Goethe-Pietismus-Symposion (25. bis 27. März 1999) der passende Auftakt war. Erstmals hatte sich also „eine aus Theologen und Germanisten paritätisch besetzte und um eine Medizinhistorikerin bereicherte Forschergruppe“ gebildet, um „das Thema „Goethe und der Pietismus“ mit interdisziplinärem Sachverstand zu behandeln [...]“ (VII). Bleibt zu hoffen, dass diese Bestrebungen weitere Kreise (einbe)ziehen und der bedauerlich spät aufgekommene interdisziplinäre Pioniergeist zu Nutz und Frommen der verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen weiterwirkt. Um ein anderes Beispiel und eine weitere bis jetzt fast ganz verpasste Chance zu nennen, könnte eine analoge Kooperation zwischen Theologie und Rechtsgeschichte zur Klärung des Verhältnisses von Frühauflösung und Pietismus beitragen.

Die vorliegende Sammelpublikation enthält ein Dutzend Aufsätze. Diese sind der hermetisch-alchemistischen Tradition und ihrer pietistischen Einfärbung (Christa Habrich), pietistischen Erbauungsschriftstellern wie Karl Heinrich von Bogatzky (Paul Raabe), ferner Personen gewidmet, die Goethe begegnet und (zeitweise) mit ihm befreundet waren wie Susanna Katharina von Klettenberg (Burkhard Dohm), Johann Kaspar Lavater (Horst Weigelt) und Jung-Stilling (Gustav Adolf Benrath). Hinzu kommen Beiträge über (radikal-)pietistische Gewährsleute wie Gottfried Arnold (Hans Schneider) und Arbeiten zu einzelnen inhaltlichen Aspekten, so zum Einfluss von Hermetismus und Pietismus auf den jüngeren Goethe und dessen Lyrik am Beispiel von „Willkommen und Abschied“ und von „Wandrers Sturmlied“ (Christian Soboth; Hans-Georg Kemper, dem mein 1986 erschienener Arnoldaufsatz über die „Rhetorik des Heiligen Geistes“ wohl entgangen ist) sowie auf die Studierzimmer-Szene im Faust (Hans-Jürgen Schrader). Den Schluss macht die Darstellung des Pietismus-Bildes in „Dichtung und Wahrheit“ (Günter Niggli). Ausgespart bleibt Goethes Alterswerk. Ist das ein Hinweis darauf, dass es für die gewählte Fragestellung wenig hergibt? Der Sammelband greift ein altes, selbst in Goethebiographien (Karl Otto Conrady) behandeltes Thema auf, vermittelt aber in mancherlei Hinsicht neue Detailerkenntnisse, so vor allem über das geistige Umfeld von Goethes Mutter, über die nicht unmittelbare Bekanntheit Goethes mit sowie seine Distanz zu den Herrnhutern (Paul Peu-

cker) und über das Fräulein von Klettenberg. In Gottfried Arnold erkannte Goethe weniger einen Seelenverwandten als eine kirchengeschichtliche Autorität, die ihm bei der Suche nach einem individuellen Religionsverständnis behilflich war. Der Irrtum, dass Arnold den „Geistlichen Wegweiser“ des spanischen Mystikers Michael de Molinos nicht nur herausgegeben, sondern auch übersetzt habe (S. 92 und S. 120f), ist zu korrigieren. Bei aller Hervorhebung pietistisch-spiritualistisch-hermetischer Einflüsse, die sich aber nicht zuletzt wegen der nur fragmentarisch erhaltenen Textzeugnisse des jungen Goethe nicht mit der gewünschten Genauigkeit nachweisen lassen, muss auch an Goethes zum Teil gleichzeitige Rezeption von Naturkonzepten, wie zum Beispiel an das des Spinoza, erinnert werden, die mit den pietistischen Varianten, der christlich tingierten Naturmagie und der negativ konnotierten Natur als Gegenbegriff zur Gnade wenig gemeinsam haben. Damit sei stellvertretend nur auf die Vielzahl von (nichtpietistischen) Anregungen hingewiesen, die in Goethes früher Naturaufassung auch ihre Spuren hinterlassen, die aber, wie die Pietisten, in seinen Texten oft genug nur auf der Basis von Vermutungen entdeckt werden können. Neben Spinoza war, in religionsbildender und genieästhetischer Hinsicht, auch der im Sammelband an mehreren Stellen auftauchende Johann Gottfried Herder ein wichtiger Einflussfaktor. Übrigens hätte Goethe auch in Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie“ Zugang zur christlich gefilterten Naturmagie finden können (lange Paracelsusauszüge), eine überprüfenswerte Hypothese, da ihm Arnolds Hauptwerk nachweislich bekannt war. – Diese Suche nach pietistischen Spuren in Goethes Werk nehmen einige Beiträge des Sammelbandes verdienstvoll wieder auf, manche machen aber aus der Not der Quellenlage die fragwürdige Tugend, statt über Goethes Verhältnis zum Pietismus fast nur über die Bezugspersonen Goethes oder über noch entferntere geistige Referenzen zu berichten. – Das Namensregister für das den Herausgebern zu danken ist, enthält leider einige Schiefeheiten (verkehrte Personenfolgen, unkorrekte Namen wie z. B. „Baumgarten, Gottfried Alexander“, statt „Baumgarten, Alexander Gottlieb“).

Insgesamt vermittelt der Aufsatzband eine gute Dokumentation zum aktuellsten Forschungsstand des anvisierten Themas. Möge sie, trotz desolat bleibender Quellenlage, weitere, präzise auf Goethes Beziehung zum Pietismus ausgerichtete Studien anregen, besonders zur Frage, inwie-

weit die Genieästhetik als eine säkularisierte Rhetorik des Heiligen Geistes gelten kann.

Engi / Schweiz

Hanspeter Marti

Bayer, Oswald: *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants* (= Spekulation und Erfahrung. Abt II, 50), Stuttgart – Bad Cannstatt (frommann-holzboog), 2002, XIV, 504 S., geb., ISBN 3-7728-210-X.

Wenn es denn in den Geisteswissenschaften Grundlagenforschung gibt, so gehört dieses Werk hinzzu: Als Summe von dreißig Jahren Forschung und entsprechend zum Teil unter Verwendung schon vorliegender Publikationen legt Oswald Bayer (= B.) einen eindringlichen Kommentar zu Hamanns Metakritik und den für ihre Entwicklung entscheidenden Texten Hamanns vor: von Hamanns rasch auf die „Kritik der reinen Vernunft“ reagierender Rezension des Jahres 1781 über zwei Entwürfe zur Metakritik und deren 1784 an Herder gesandte Fassung bis hin zu einem erläuternden Brief an Christian Jakob Kraus aus dem Dezember desselben Jahres. Die „Metakritik“ wird damit in eine lebendige Denkbewegung Hamanns eingeordnet und zugleich in die Diskussionslage der gerade einmal dreieinhalb Jahre, in denen die Texte entstanden sind: Die dem heutigen Leser in der Regel verschlossenen geistesgeschichtlichen Kontexte arbeitet B. akribisch auf und ordnet die Fülle geistesgeschichtlichen Materials konzentriert dem gedanklichen Duktus der sauber rekonstruierten Schriften zu, deren Zentrum in der Entdeckung der sprachlichen Vermitteltheit des Denkens liegt, wie B. nicht müde wird zu betonen.

Nach einer kurzen einleitenden Klärung der Grundlagen von Hamanns Position im Verhältnis zu Kant im ersten Kapitel folgt im zweiten Kapitel eine Sichtung des Briefmaterials auf dem „Weg zur Metakritik“, 1759–1781: die „Inkubationszeit“ (23) der Metakritik. Dabei beobachtet B. schon vor der Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft“ eine besondere Skepsis Hamanns gegenüber dem Kantschen Vertrauen auf umfassenden und reinen Vernunftgebrauch, vor allem aber eine Einübung der metakritischen Argumentationsweise in der Auseinandersetzung mit dem Königsberger Hofprediger Johann August Starck – Hamanns eigenem Beichtvater; durch die Analyse dieses Stranges wird in besonderer Weise die theologische Motivation Hamanns, der seinen Kampf

gegen die natürliche Religion – zu dem er sich Humes Religionsschrift zunutze mache – als Kampf gegen Gesetzlichkeit verstand, erkennbar. Vor diesem theologischen Hintergrund ist es ganz folgerichtig, dass in Hamanns Briefwechsel – anders als in der späteren „Metakritik“ – als der problematische Punkt der „Kritik der reinen Vernunft“ besonders die Gotteslehre der transzendentalen Dialektik erscheint.

Die rasch erfolgte explizite Stellungnahme Hamanns zur „Kritik der reinen Vernunft“, eine zwanzig Jahre lang unveröffentlicht gebliebene Rezension aus dem Juli 1781, behandelt B. im dritten Kapitel. Der kurze Text wird, in Paragraphen eingeteilt, jeweils zitiert und eingehend kommentiert. Dabei arbeitet B. die fundamentalen Implikationen von Hamanns Kritik heraus: Schon der Grundansatz, nach dem wirkliche Kritik erst „Ergebnis einer umfassend existenzkritischen Bildung der Subjektivität und Individualität vor Gott im Spiegel des Nächsten“ sein kann (85) steht der Kantschen Erkenntnisanalyse unversöhnlich gegenüber. Und auf ein theologisches Motiv, den Schöpfer als Urheber aller Sprache, verweist auch die in der Rezension schon in nuce enthaltene sprachphilosophische Kritik Hamanns an Kant, die sich vor allem gegen Kants Scheidung von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis richtet und deren reziproke Einheit in Sprache und Begriff postuliert. Die früher für einen einzigen Text gehaltenen Entwürfe zur Metakritik, die B. Mitte der achtziger Jahre in Edition und Kommentierung vorgestellt und analysiert hat, werden im vierten Kapitel behandelt. Der Entwurf A steht danach in einem unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit der Rezension, während Entwurf B erst im Frühjahr 1782 entstanden ist; die Kommentierung erfolgt mit Rücksicht auf Überschneidungen mit der endgültigen Fassung der „Metakritik“ selbst sehr knapp. Dabei wird deutlich, dass Entwurf A noch einmal in aller Schärfe unter Verweis auf die Sprache als Voraussetzung der Vernunft die Frage nach der Reinheit der Vernunft angeht, während Entwurf B eine parodistische „Geschichte der reinen Vernunft“ darstellt.

Zur „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ selbst gelangt B. dann im fünften Kapitel; wie die Rezension ist auch diese Schrift Hamanns erst postum veröffentlicht worden. Die schon in den Entwürfen formulierte Einsicht, dass Vernunft ihrerseits auf Sprache beruhe, wird hier nach B. in § 9 zum Umschlagpunkt eines Textes, dem elenchthische Darle-

gungen vorausgehen und konstruktive Überlegungen zur eigenen Theorie Hamanns folgen. Im Blick auf Hamanns Quellen darf es als besonders bemerkenswert gelten, dass er seine Überlegungen nun erneut durch die englische Aufklärungsphilosophie – Berkeley, Hume, und nun vor allem: Locke – absichert. Doch macht ein erhellender Exkurs (325–327) deutlich, dass Hamann bei aller Nähe zu Locke dessen Deutung der Wörter als bloße Repräsentanten von Ideen nicht folgt, sondern Sprache grundsätzlich als Wurzeln allen Denkens ansetzt und damit ihre post lapsus gegebene Missverständlichkeit anders als Locke als nicht in dieser Welt, sondern einzig eschatologisch auflösbar versteht. In seiner eigenen Lösung steht – sowohl in sprachlicher Anspielung (358) als auch in expliziter Lösung – die sakramentale Deutung der Sprache im Vordergrund. Die philosophische Kritik, die historisch ihren Ausgangspunkt in der Theologie genommen hatte, gipfelt wieder in Theologie, und zwar, wie B. aufzeigt, in einer eigenartigen Mischung aus spielerischer Umdeutung der paulinischen Gegenüberstellung von Geist und Buchstabe und zugleich durchaus sinngemäßiger Anwendung lutherischer Sakramententheologie auf die Sprache (421). Das magistrale Werk endet mit einer Analyse von Hamanns Kritik an Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ in einem Brief an den Königsberger Professor für praktische Philosophie und Staatswissenschaft Christian Jakob Kraus vom 18. Dezember 1784. Neben überscharfer Polemik gegen Kant enthält dieser Brief ein Bekenntnis zur wahren Mündigkeit begründenden Freiheitskonzeption Luthers (463) – damit ist die theologische Kritik im Zentrum des Selbstverständnisses der Aufklärung angelangt.

B.s Studie ist eine historisch profunde Arbeit in systematischer Absicht. Auch wenn in historischer Perspektive Hamanns Metakritik trotz ihrer Wirkung auf Herder und Hegel schon allein aufgrund ihrer Artikulation jenseits des publizistischen Marktes nicht sehr stark gewichtet werden kann, macht B. doch eindrücklich deutlich, welch unterschiedliche Fäden der Geistesgeschichte des 18. Jh.s hier zusammen kommen. Hamanns hermetische Sprache hat seine Wirkung vielfach behindert. B. hat sein Denken in großer Klarheit und Gelehrsamkeit rekonstruiert und so der Forschung den Weg zu Hamann erleichtert, ja wohl in mancher Hinsicht allererst eröffnet. Es liegt nun ein grundlegendes Werk vor, dem reger Gebrauch auch über den enge-

ren Kreis der Hamann-Forschung hinaus zu wünschen ist.

Jena

Volker Leppin

Basse, Michael: *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 82), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, 384 S., geb., ISBN 3-525-55190-8.

Ohne Zweifel markieren die dogmengeschichtlichen Entwürfe von Harnack und Seeberg „einen Höhe- und Wendepunkt der Wissenschaftsgeschichte dieser Disziplin“ (110). An Materialfülle und Darstellungsweise unüberholt, gehören die leitenden geschichtstheoretischen Prinzipien und die lebenspraktische Abziehung der historischen Arbeit jedoch unverkennbar der wilhelminischen „Blütezeit“ (304) der Dogmengeschichte (= DG) an, die durch den geistesgeschichtlichen Einschnitt im Gefolge des Ersten Weltkrieges beendet wurde. Mit der Arbeit, die 1998/99 der Universität Bonn als Habilitationsschrift vorlag, unternimmt B. den Versuch, im Dialog mit den Altmeistern des Fachs Orientierung für dessen heutige Arbeitsweise und Zielsetzung zu entdecken. Einer Skizze der „biographischen und kirchenpolitischen Rahmenbedingungen“ (20–51) folgt die parallel verfahrende Analyse des jeweiligen Geschichtsverständnisses und dessen Konkretion in der DG, illustriert an der Frage nach dem „Ausgang“ der DG sowie am Apostolikumsstreit (52–224). Sodann werden die Auswirkungen der theologisch-historischen Forschung auf die sozial- und kirchenpolitische Betätigung der Protagonisten entfaltet (225–294); die „Aufgabe heutiger Dogmengeschichtsschreibung“ wird abschließend mit Bezug auf das „Vermächtnis Harnacks und Seebergs“ skizziert (295–342).

Harnack und Seeberg einte die Verpflichtung auf die streng quellenkritische Erforschung ihres Gegenstandes, die Verwurzelung im Idealismus des 19. Jhs mit seiner geistphilosophischen Ausrichtung (57, 89f.), die Konzentration auf das Individuum und seine schöpferische Rolle im Geschichtsprozess („Männer machen Geschichte“, 159) und die Überzeugung von der Kulturbedeutung der christlichen Religion, weshalb ihre kirchen- und dogmenhistorische Forschung grundlegend auf die Gestaltung der Gegenwart ausgerichtet war (vgl. 66, 169f., 227, 254, 281 u. ö.). Der spezifische Unterschied zwischen ihnen kann anhand der Formel „Wesen vs. Wahrheit“ dort lokalisiert werden, „wo

mit der Wahrheitsfrage die historische Erforschung eines zwar fortwirkenden, jedoch in seiner Historizität begrenzten Phänomens überschritten und der Akzent auf die Gegenwartsbedeutung gelegt wurde“ (218). Für Harnack bedeutete dies eine „konsequente Historisierung der Theologie“ (109; vgl. 129), insofern die Geschichtsforschung das Wesen des Christentums durch Abschälen seiner vergänglichen dogmatischen Hüllen zu ergründen habe; DG ist damit im Gefolge F.Chr. Baur's vornehmlich Dogmenkritik. Seeberg intendierte dagegen einen „Mittelweg zwischen der Historisierung der Geschichte und ihrer Dogmatisierung“ (ebd.), insofern die Geschichte trotz ihrer empirischen Kontingenz zugleich auch transzendentale als Heils-Geschichte aufzufassen sei (vgl. 105, 158f.). Bezogen auf die DG bedeutet dies, dass in der Geschichte des Dogmas dessen bleibender Wahrheitsgehalt aufgespürt werden musste (222), während für Harnack die Erforschung des Dogmas allein dessen Inadäquanz als Ausdrucksform des „reinen Evangeliums Jesu“ aufzuweisen hatte, dem seit dem 2. Jh. eine „hellenistische“ Überfremdung widerfahren sei (135). Das Evangelium „lauter und rein“ zu verkündigen bedeute – wie Harnack im Zusammenhang des Streits um das Apostolikum hervorhob –, „geschichtlich zuverlässig“ zu predigen (201). Das Dogma als „Gewand des Evangeliums“ aufzufassen (so Seeberg mit unverhüllter Stoßrichtung gegen seinen Berliner Kollegen: 208) war für Harnack aufgrund seiner Hellenisierungsthese (das Dogma sei „ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“: 136) undenkbar. Vielmehr diente ihm – im Gefolge von Ritschl's systematischer Konzentration auf die Reich-Gottes-Botschaft Jesu – die DG „als Nachweis dafür, wie weit sich die Kirche von ihrem Ursprung entfernt habe und welche Alternative hier insbesondere der recht verstandene Protestantismus eröffne“ (131). Das für Harnacks Lehrbuch insgesamt maßgebliche Schema von (evangelischem) „Kern“ und (hellenistisch-dogmatischer) „Schale“ kommt am prägnantesten bei der Darstellung Luthers zum Ausdruck, dessen Theologie angemessen zu analysieren und in ihrer Fruchtbartigkeit für die Gegenwart zu entdecken für Harnack die entscheidende Aufgabe protestantischer DG-Schreibung war (175). Denn mit der Reformation – konkret: mit der Theologie des frühen Luther, nicht mit dessen späterer „Restauration“ des Dogmas oder gar mit der „gereinigten katholischen Lehre“ der CA! – sei das Dogma als „Glaubensgesetz neben

dem Glauben“ prinzipiell überwunden worden (174). Die DG habe demnach die bestehenden konfessionellen Differenzen in aller Schärfe aufzuzeigen, um damit einer gegenseitigen Anerkennung der Kirchen als „Gemeinschaften eines schlichten Glaubens und brüderlicher Liebe“ (zit. 285) den Weg zu bahnen. Dies entspricht nach B. einer „konvergenzhermeneutischen“ ökumenischen Position (286), die auf dem Wege dogmengeschichtlicher Rekonstruktion die trennenden Gegensätze zwischen den Konfessionen (nicht diese selbst!) zu überwinden trachtet.

Wird hieran deutlich, dass der „liberale“ Historiker Harnack das Dogma in Analogie zum römisch-katholischen Dogmenverständnis seiner Zeit auffasste, so hielt der „modern-positive“ Systematiker Seeberg auch für den Protestantismus ein positives Verhältnis zum Dogma für möglich, und zwar im Sinne eines „synthetischen Wahrheitsurteils“ (161). Eine ökumenische Verständigung jenseits der historisch gewachsenen konfessionellen Differenzen war daher nur im Blick auf praktisches innerweltliches Engagement denkbar – „um des gemeinsamen Ziels der Verwirklichung des Reiches Gottes dürfe es aber [zwischen den Konfessionen] ‚auch an Gegensatz und Kampf nicht fehlen‘“ (293; vgl. 155). Grundlage des dogmengeschichtlichen Prozesses war für Seeberg nicht die Lehre des Menschen Jesus von Nazareth, sondern das „Evangelium quadraginta dierum“ der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, das in seiner spezifischen Verschränkung von Geist und Geschichte zum Bezugspunkt der DG avancierte: „In der Tradition der Erlanger Geschichts- und Erfahrungstheologie wurde hier eine ursprünglich, rein religiöse Intuition‘ historisch aufgewiesen, deren theologische Reflexion dann den Grundbestand des kirchlichen Dogmas bilden und dessen fortwährende Wahrheit sichern sollte“ (169). Das sich daraus ergebende Entwicklungsgeschichtliche Prinzip umgreift auch die Reformation, die keineswegs diametral zur vorangegangenen dogmengeschichtlichen Entwicklung stehe (so Seebergs Kritik an der „Lutherrenaissance“ Holl’scher Provenienz: 187). Die Reformation habe nicht das Dogma selbst, sondern nur seinen Anspruch auf Infallibilität aufgehoben (186, 195). Somit sei mit Luther der schon lange wider den „Romanismus“ streitende „germanische Geist“ machtvoll zur Entfaltung gekommen und das „Erlösungsprinzip“ des Urchristentums konsequent durchgeführt worden (188f.; zu dieser Leitdifferenz vgl. 99). Dieser nationalistische Grundton paarte sich mit der

Auffassung Luthers als „heroischer Führerpersönlichkeit“ und „geborenem Herrenmenschen“ (192) und entsprach nicht nur Seebergs Interpretation des Ersten Weltkriegs als Kampf „zwischen dem deutschen Luthorum und dem anglo-sächsischen Calvinismus“ (269), sondern auch seiner Affinität zur nationalsozialistischen Ideologie, die sich anno 1933 in positiver Zuordnung seiner Luther-Darstellung zu dem „sich neuorientierenden Geist unseres Volkes, unserer Kirche und auch unserer Theologie“ konkretisierte (zit. 277).

B. versteht es, die interne Struktur der beiden großen dogmengeschichtlichen Entwürfe prägnant herauszuarbeiten und die dahinter stehenden systematischen Entscheidungen anhand der verstreuten geschichtstheoretischen Reflexionen Harnacks und Seebergs deutlich zu machen. Besonders im Blick auf letzteren ist dies ein verdienstliches Werk, hat doch bislang Harnacks Konzeption der DG zu Unrecht das Interesse der Dogmengeschichtshistoriker weitgehend allein absorbiert (vgl. 307). Auch die wissenschaftsbiographischen Faktoren, die kirchenpolitischen Einflüsse in den verschiedenen Berufungsverfahren wie auch die Auseinandersetzung mit den prägenden theologischen Traditionen werden differenziert geschildert, so dass die beliebten Etiketten „liberal“ und „modern-positiv“ bestenfalls als Verkürzung der komplizierten Verortung beider Theologen in ihrem Umfeld erscheinen (so war Seeberg beständigen Verdächtigungen seitens der konfessionalistischen Lutheraner ausgesetzt, denen er sich selbst zurechnete: 153 u.ö.). Die Unterschiede zwischen den Protagonisten werden luzide präsentiert; konzeptionell bleibt allerdings zu fragen, warum B. darauf verzichtet, das dogmengeschichtliche Werk Friedrich Loofs‘ in den Vergleich einzubeziehen (zumal dieser beim Stichwort „Höhe- und Wendepunkt der DG“ im gleichen Atemzug genannt wird: 110).

Was lernt die „nach-Harnacksche Dogmengeschichtsschreibung“ (K. Beyschlag, zit. 319; vgl. den Abriss der Diskussion seit dem Zweiten Weltkrieg: 311–318) aus der Beschäftigung mit den „großen Persönlichkeiten“ ihrer eigenen Geschichte? Dass es „eine voraussetzungslose Geschichtsbetrachtung gerade in der dogmengeschichtlichen Perspektive nicht geben kann“ (307), ist heute eine hermeneutische Trivialität, schärft aber den Blick dafür, welche Relevanz der zu Grunde liegende Dogmenbegriff für die konkrete Ausgestaltung der DG hatte und haben wird. B. plädiert dafür, an der „gegen-

wartsgenetischen Konzeption“ der DG (321, 332) und an deren doppelter, historischer wie systematischer, Ausrichtung festzuhalten. Das Dogma erscheint dabei als „ein ‚Lehr-Bekenntnis‘ der Kirche, in dem die Definitheit eines Wahrheitsanspruches mit der Relativität seiner historischen Gestalt untrennbar verbunden ist“ (321). Von dem Dogmenverständnis Karl Barths her ist mit der „konsequenter Historisierung der Dogmen“ zugleich ein „prinzipieller eschatologischer Vorbehalt“ geltend zu machen, um gleichermaßen einer heilsgeschichtlichen Überstrapazierung zu wehren wie auch die Möglichkeit der Dogmenkritik offen zu halten – freilich nicht (wie bei Harnack) am Leitfaden eines urchristlichen Ideals, sondern aus dem immanenten Verlauf der DG heraus (324). Dessen Kriterium ist – mit G. Sauter – die „Konsistenz eines Dialogprozesses“, für den die Dogmen als fundamentale Dialog- und Interpretationsregeln zu gelten haben (327). Eine Aufgabeteilung zwischen DG und Konfessionskunde im Sinne W. Bienerts ist nach B. dem Gegenstand nicht angemessen (328); insofern es in der DG um den „Wandel kirchlicher Lehre und kirchlichen Dogmas“ geht, ist sie für alle Konfessionen bis in die Gegenwart fortzuschreiben (332). Dabei ist die DG nicht unter Ausblendung der Wahrheitsfrage denkbar, wobei ihre Begrenzung darin liegt, dass sie „den Wahrheits- und Geltungsanspruch eines kirchlichen Lehrsatzes nachzuzeichnen“ hat (337), „aber ihre Beurteilungskriterien nicht aus sich selbst heraus entwickeln kann“ (335), ohne in eine universale Geschichtstheologie zurückzufallen.

Es ist bedauerlich, dass B. hier auf eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem seit Anfang 2000 komplett vorliegenden „Grundriss der DG“ Karlmann Beyschlags verzichtet (B.s Vorwort datiert immerhin vom Juni 2001), der selbst Harnacks Ansatz und die Erlanger Tradition als sein „geistiges Spannungsfeld“ benennt (DG I<sup>o</sup>, XIV) und entsprechend mit der Reformation endet, wobei vor allem der jüngste Band ganz in den Bahnen Seebergs „an [seinen] Nahtstellen als ein Reflex der eigenen systematisch-theologischen Grundanschauungen“ erscheint (171). Insofern B. mit Bezug auf Beyschlag „die Ergründung der Normativität des Dogmas“ als Spezifikum der DG (gegenüber Theologie- und Kirchengeschichte) hervorhebt, könnte an dem „Grundriss“ geprüft werden, ob hier nicht doch wieder eine „Legitimationsgeschichte“ gegenwärtigen protestantischen Christentums (334) vorgelegt wird. Dies impliziert auch die Frage nach dem dog-

mengeschichtlichen Stellenwert der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die m.E. als neueste „Dialogregel“ ebenso wie Barmen und die Basisformel des ÖRK (vgl. 339) in eine heutige DG gehörte. Schließlich wäre zu klären, ob in ökumenischer Perspektive tatsächlich „die Einheit der Kirche [das] Ziel der Dogmengeschichte“ darstellt (338; Zitat B. Lohse). B. zeichnet die Arbeit der DG in das Spannungsfeld von Schriftbezug und eschatologischer Offenheit ein; sie habe „die kirchlichen Lehrsätze als die historischen Haupthpunkte dieses Auslegungsgeschehens zu markieren und daraufhin zu überprüfen, inwieweit diese theologisch begründet auf ‚das‘ Dogma hinweisen“ (ebd.). Die gegenwärtige DG hat dabei den „Konstitutionszusammenhang der historischen Erkenntnis mit der Lebenspraxis“ zu reflektieren (340f., Zitat J. Rüsen), wobei Harnack und Seeberg nach B. „herausragende Beispiele ‚moderner Historik‘“ (341) darstellen. Ob die DG auf ihren Spuren heute aber immer noch „einen wichtigen Beitrag zur Standortbestimmung der Kirche und der Gesellschaft“ leisten kann, muss B. zufolge offen bleiben (ebd.). Und genau an diesem Punkt stellt das Werk Harnacks und Seebergs m.E. doch eher einen (lohnenden!) „Gegenstand der Dogmengeschichtsforschung“ (342) dar denn einen produktiven Bezugspunkt der aktuellen Diskussion über die Wege und Ziele der DG.

Jena

Peter Gemeinhardt

Schmidtsiefer, Peter: *Kirche und Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich*. Eine Analyse der Zeitschrift „Licht und Leben“ (1889–1914) (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 139), Köln (Rheinland-Verlag) 1999, IX, 597 S., geb., ISBN 3-7927-1779-4.

Die an der Universität-Gesamthochschule Wuppertal bei Karl-Hermann Beck entstandene Dissertation ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Gemeinschaftsbewegung und zur Frömmigkeitsgeschichte des deutschen Protestantismus im ausgehenden 19. und frühen 20. Jh. Mit dem Projekt zielt der Vf. allerdings weniger auf die Frömmigkeitsgeschichte als auf einen „Zugang zur Sozial- bzw. der Mentalitätsgeschichte“ (23). Der Titel signalisiert, daß der Vf. den Bogen ganz weit zu spannen und seine Arbeit in einen großen Horizont einzuordnen versucht, könnte aber auch falsche Erwartungen wecken. Denn in Wirklichkeit nimmt der Verfasser nicht die Kirchen des Kaiser-

reichs insgesamt in den Blick, sondern nur ein Segment des deutschen Protestantismus, nämlich die Gemeinschaftsbewegung, und auch dieses Segment und sein Verhältnis zur Gesellschaft wird nicht auf der Basis umfassender Quellenstudien behandelt, sondern – wie der Untertitel korrekt anzeigt – nur auf der Grundlage der von der Bewegung herausgegebenen Zeitschrift „Licht und Leben“, die an der Gnadauer Konferenz orientiert, aber für die unterschiedlichen Richtungen der Gemeinschaftsbewegung offen war. Die doppelpolige Titelformulierung steht ferner in einer gewissen Spannung zu der Auffassung des Verfassers, daß „Kirche“ nur eine „spezifische Ausdrucksform der Gesellschaft selbst“ sei, eine „Institution, in der sich Gesellschaft organisiert und zugleich darstellt“ (25). Frömmigkeit wird in der Konsequenz „als sozialgeschichtliches Phänomen“ begriffen (22). Dies sind mögliche, aber aus theologischer Sicht natürliche verkürzte wissenschaftliche Wahrnehmungsperspektiven.

Die Arbeit beginnt mit einer theoretischen Grundlegung, in der die Begriffe Mentalität und Mentalitätsgeschichte erörtert und definiert werden und auch eine Auseinandersetzung mit neueren, diskursanalytischen Ansätzen der Geschichtsforschung stattfindet (1–25). Im zweiten Kapitel der sich durch einen klaren Aufbau und methodische Reflektiertheit auszeichnenden Arbeit wird zunächst ein Überblick über die Geschichte der Gemeinschaftsbewegung gegeben, beginnend mit der Gründung der „Evangelischen Gesellschaft für Deutschland“ und Wicherns Innerer Mission (26–74). Darauf wird die als „Evangelisches Wochenblatt für das Volk“ erschienene Zeitschrift der Gemeinschaftsbewegung „Licht und Leben“ vorgestellt (75–108). Der Vf. macht mit den Herausgebern der Zeitschrift bekannt, schildert Gründung und Struktur der Zeitschrift und ihre Verbreitung und stellt Überlegungen zur Leserschaft an. Auf diese beiden einleitenden Kapitel folgt der sich aus insgesamt sechs Kapiteln zusammensetzende Hauptteil der Arbeit (109–523), der auf der Grundlage einer detaillierten Analyse und differenzierten Interpretation aller Jahrgänge der Zeitschrift zwischen 1889 und 1914 mit mentalitätsgeschichtlich relevanten Hauptthemen bekannt macht. Behandelt werden zunächst „Schlüsselbegriffe gemeinschaftsbewegter Frömmigkeit“, wobei es konkret um das Verhältnis zur Bibel, die Sicht der Natur, das Phänomen der Erweckung und die Erfahrung der Zeit geht (109–163), aber auch um die Abgrenzung, die Angehörige der Gemein-

schaftsbewegung zu den „Gebildeten“ vollzogen haben (163–209). Ferner werden im Hauptteil der Arbeit die großen, damals aktuellen Themenkomplexe „Familie und Gemeinschaft“ (210–264), „Soziale Frage“ (265–333) und „Nation und Nationalismus“ (377–435) behandelt. Ein weiteres Kapitel stellt am Beispiel der Sozialdemokratie, der Bourgeoisie und der Juden dar, wie „in der Konstruktion des Gegners“ bei den Gemeinschaftsleuten eine „Spiegelung der eigenen Position“ stattgefunden hat (334–377). Das letzte Kapitel des Hauptteils steht unter der Überschrift „Apokalypse 1914“ und behandelt „apokalyptische Vorstellungen und Erwartungen“ in der Gemeinschaftsbewegung, schildert „das Hintreiben der deutschen Gesellschaft auf einen Krieg“ und das als „Erweckung“ erlebte Jahr 1914 (436–523). Im abschließenden Kapitel der Arbeit setzt sich der Vf. auf dem Hintergrund des Erarbeiteten in allgemeiner, theoretischer Weise mit der „kleinbürgerliche[n] Mentalität“ auseinander (524–545), wobei er bei seinem „spekulativen Versuch [...]“ idealtypisch das industrielle Kleinbürgertum zu skizzieren (544/45), die Linien vom späten 19. Jh. bis in die zweite Hälfte des 20. Jhs. auszieht. Der Vf. schließt aus den – teilweise sehr subjektiv interpretierten – Artikeln der Zeitschrift, deren Autoren als Akademiker und Pfarrer ja gar nicht dem „industriellen Kleinbürgertum“ angehört, auf die Mentalität der Leser und er schließt dann aus der Analyse dieses kleinen, intensiv religiös geprägten Segments des „industriellen Kleinbürgertums“ auf das industrielle Kleinbürgertum insgesamt. Er verfolgt die Absicht, „durch die Auslegung der Zeitschrift „Licht und Leben“ in mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht einen qualitativen Kleinbürgerbegriff zu gewinnen“ (23). Das abgesehen von einigen Tippfehlern und Versehenen (S. 546 wurde bei der RE die Angabe der Auflage – es ist die dritte – vergessen, aus dem RGG<sup>2</sup>-Herausgeber Gunkel wurde „Gunktel“ und die RGG<sup>3</sup> wurde mit allen Bänden fälschlich in das Jahr 1957 datiert) sorgfältig gestaltete Buch ist mit einem Quellen- und Literaturverzeichnis und einem Personenregister ausgestattet.

Es fällt schwer, die Fülle des vom Vf. Erarbeiteten in wenigen Worten zusammenzufassen oder auch nur auf das Wichtigste hinzuweisen. Der Vf. verzichtet übrigens selbst darauf, die Einzelkapitel durch zusammenfassende Worte abzuschließen oder am Ende seines Buches Ergebnisse festzuhalten. Das erschwert die Lektüre und Verwertung des umfangreichen Buches erheblich. Hinzukommt, daß der Schreib-

stil des Verfassers weitschweifig, detailbesseren und reich an Wiederholungen ist und seine Ausdrucksweise manchmal unpräzise. Die Studie enthält viele interessante Beobachtungen und aufschlußreiche Interpretationen, aber das Gesamtbild verschwimmt hinter einer Überfülle von Einzelbeobachtungen.

Aus kirchenhistorischer Perspektive besonders lebenswert sind unter anderem die Ausführungen über die Spenerschen Konventikel und ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit den „Gemeinschaften“ des 19. Jhs. (214–228) sowie das Kapitel über die Reaktionen der Gemeinschaftsbewegung auf den Ersten Weltkrieg (489–523).

Defizite hat die Arbeit an manchen Stellen im biblisch-theologischen Bereich. Die Ausführungen über die Eschatologie zeigen, daß der Verfasser die verschiedenen Konzeptionen nicht verstanden hat, wenn er die Nacherwartung des Tausendjährigen Reiches mit der Fernerwartung des Weltendes vermengt (436–443), und aus kirchengeschichtlicher Sicht verfehlt, da die eigentliche theologische Dimension ignoriert, ist die Behauptung, Paulus sei für Gemeinschaftschristen „in lutherischer Tradition“ vor allem „wegen seiner konkreten Handlungsanweisungen und seiner genauen Ordnungsvorstellungen von Bedeutung gewesen“ (113). Auch die Textinterpretationen sind nicht immer schlüssig. Beispielsweise wird auf S. 441 ein Text des Naumburger Dompredigers Mühe analysiert, der, wie der Vf. richtig herausstellt, auf Mt 25 basiert. Aus den Differenzen zwischen dem Mühe-Text und Mt 25 auf eine „zugespitzte Auslegung“ zu schließen, die „auf eine gesteigerte eschatologische Aufmerksamkeit“ verweise, scheint mir jedoch kurzsinnig zu sein, denn die beobachteten Differenzen lassen sich erklären, wenn man mitbedenkt, daß Mühe bei seinen Ausführungen neben Mt 25 sicher auch Mk 13,36 und Philipp Nicolais Lied „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ im Blick hatte. Ein anderes Beispiel einer überzogenen, ja fast schon gewaltsamen Textinterpretation: Darf man aus der Aussage „Die Judenfrage wird nicht durch Beseitigung der Juden, sondern durch Bekehrung und Besserung der Christen [...] gelöst“ wirklich eine „relative Nähe des Autors und seiner Zeitgenossen zu möglichen Vernichtungsphantasien“ (367) folgern, also eine Negation zu einer Position umwandeln und gleichzeitig „Beseitigung“ als „Vernichtung“ interpretieren? Bei der teilweise auf Vermutungen angewiesenen, da nur immanenten Hinweisen folgenden Untersuchung des Leserkreises der Zeit-

schrift und seines Leseverhaltens (89–108) hätten externe Quellen wie Karten, Briefe und Tagebücher herangezogen werden können. Zu bemängeln ist ferner, daß pietismusgeschichtliches Hintergrundwissen aus Albrecht Ritschl (109) und nicht aus der neuen „Geschichte des Pietismus“ bezogen und daß Speners Pia desideria nicht nach einer historisch-kritischen Ausgabe zitiert werden (109). Bei den Titelaufnahmen im Literaturverzeichnis fallen Uneinheitlichkeiten ins Auge.

Osnabrück

Martin H. Jung

Benz, Wolfgang / Bergmann, Werner: Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus (= Herder-Spektrum 4577), Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1997, 439 S., kt., ISBN 3-451-04577-X.

Die Diskussion über Ursprung und Eingang des modernen Antisemitismus hält trotz erheblicher Fortschritte in seiner Erforschung unvermindert an. Kontrovers ist nach wie vor nicht nur die Möglichkeit einer Typologie unterschiedlicher Ausprägungen des Antisemitismus, sondern auch dessen historischer Ursprung. Kontrovers ist ferner sein Wesen. Soll man ihn verstehen als ein mentalitätsgeschichtliches, ein ideologisches, ein religiöses, ein psychologisches oder ein sozialhistorisches Phänomen? – Das Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin unter seinem Leiter Wolfgang Benz verortet den Antisemitismus in erster Linie im Rahmen der modernen Vorurteilsforschung. Dies macht bereits der Titel des vorliegenden Sammelbandes deutlich, der, von Benz und Werner Bergmann herausgegeben, wichtige Beiträge aus den letzten Jahren zur Erforschung dieses Phänomens vereinigt. Wie die Herausgeber im Vorwort deutlich machen, war denn auch das entscheidende Kriterium der Auswahl aus der Fülle der Beiträge zum Thema der „Zusammenhang von antijüdischem Vorurteil und der Gewalt gegen Juden in der Geschichte“ (9). Mit Ausnahme einer älteren Studie von Reinhard Rürup stammen alle Aufsätze aus den achtziger und neunziger Jahren. Dabei wird die ältere Geschichte des Phänomens, das für die Herausgeber nicht erst im 19. Jh. auftritt, mindestens exemplarisch diskutiert. Es fehlt leider ein Beitrag zum Antijudaismus des Altertums; auch wird der christliche Antijudaismus nur am Rande thematisiert.

Die Herausgeber vertreten im Vorwort die These, dass man hinsichtlich der Entwicklung des modernen Antisemitismus von einem „sehr hohen Grad an inhalt-

licher und motivischer Kontinuität zumindest seit dem „Früh-Antisemitismus“ der Emanzipationsperiode“ auszugehen habe, dass es aber „zwischen der Emanzipationszeit und dem Kaiserreich“ sowie „zwischen diesem und der durch Krieg und Niederlage verwilderten politischen Kultur der Weimarer Republik“ „Bruchlinien“ gegeben habe, die zu einer Verschärfung des Antisemitismus führten (11f.). Dies dürfe man aber nicht im Sinne einer „Entwicklungs-“ oder „Radikalisierungslogik“ missverstehen; vielmehr weise der deutsche Antisemitismus „neben Kontinuitäten auch zahlreiche Brüche, Phasen von Dynamik und relativer Ruhe auf, in denen die Entwicklung hätte anders verlaufen können“ (14). Zu Recht fordern die Herausgeber, dass die Besonderheiten des deutschen Antisemitismus im Vergleich mit den Entwicklungen in anderen europäischen Ländern profiliert werden müssten. Auf dem Weg zu einem solch umfassenden Vergleich schlagen sie vor, den modernen Antisemitismus „als eine Form der zahlreichen Anti-Bewegungen gegen die Moderne“ zu verstehen. Daher finde er sich „in unterschiedlichen Formen und Intensitäten in allen europäischen und von europäischen Einwanderern geprägten Ländern“ (16). In geraffter Form geben Benz und Bergmann sodann einen Überblick über diese Proteste in einigen europäischen Ländern. Sie stellen dabei u.a. für Deutschland fest, dass hier die Verschärfung des Antisemitismus „Kulminationspunkt einer sich vertiefenden strukturellen Krise“ gewesen sei, die „in den 1870–80er Jahren begann, nach Russisch-Polen ausstrahlte und spätestens nach dem Ersten Weltkrieg auf Ungarn, Rumänien, die Slowakei und die Baltischen Staaten übergriff“ (24). In Deutschland seien zusätzlich die Person Hitlers sowie der besondere völkische Antisemitismus der NS-Bewegung in Rechnung zu stellen, „wenn man den Übergang zur Vernichtungspolitik verstehen“ wolle. Der Erfolg des Nationalsozialismus „war nur im Kontext der nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen politischen und ökonomischen Instabilität der Verliererstaaten Deutschland und den Nachfolgestaaten der K. u. K. Monarchie möglich“ (29).

Frantisek Graus beschreibt in seinem Beitrag die „Judenfeindschaft im Mittelalter“ (35–60). Dabei betont er einerseits die Diversität und Vielfalt des Antijudaismus‘ in dieser Epoche, so dass man nur sehr eingeschränkt von Kontinuität sprechen könne, andererseits dessen religiösen Charakter. Aus dem religiösen Gegensatz erkläre sich die Erbitterung der

Polemik, „denn im Bereich der göttlichen Wahrheit konnte es eben nur eine Wahrheit geben, nur einer konnte recht haben“ (36). Der Antagonismus sei allerdings erst im Hochmittelalter „voll wirksam“ geworden, „als sich ein christlicher Volkglaube zu formen begann“ (37). Verursacht durch den religiösen Gegensatz kam es auch beiderseits zu sozialen Abgrenzungen sowie zur Beschränkung jüdischer Partizipation am Wirtschaftsleben. Diese Prozesse werden sodann in einem Durchgang durch die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen im Mittelalter konkretisiert.

Zwei Fallstudien schließen sich an: Horst Pietschmanns (gekürzter) Überblick über die „Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492“ (61–89) und Wolf-Ram Baers Studie über das Schicksal der Juden in Augsburg vom Spätmittelalter bis ins 18. Jh. („Zwischen Vertreibung und Wiederausiedlung – Die Reichsstadt Augsburg und die Juden vom 15. bis zum 18. Jh.“, 90–113). Pietschmann sieht in den Statuten der Blutsreinheit (*estatutos de limpieza de sangre*) „die Wurzeln des modernen Rassismus“, so dass der „Beginn der Geschichte des europäischen Rassismus“ in Spanien zu suchen sei (89), eine These, die dem Rezensenten ohne einen genaueren Nachweis einstweilen wenig plausibel ist. – Der Fall Augsburg ist interessant, weil hier die Juden 1438 ausgewiesen worden waren, aber dieses Aufenthaltsverbot immer wieder erfolgreich unterliefen. Für die Repressionen, denen sie ausgesetzt waren, macht Baer zunächst vor allem religiöse, später, im Laufe des 17. und 18. Jhs., zunehmend wirtschaftliche Gründe namhaft.

Reinhard Rürup thematisiert in einer mittlerweile klassischen Studie das Verhältnis von „Judenemanzipation und bürgerliche[r] Gesellschaft in Deutschland“ (117–158). Rürup versteht die rechtliche Gleichstellung der Juden als Teil des „allgemeinen Emanzipationsprozesses der bürgerlichen Gesellschaft“ (118). Er unterscheidet für Mitteleuropa zwei „Hauptphasen“ der Judenemanzipation: von 1780 bis 1815 und von 1840 bis 1870. Wie die Herausgeber des Bandes sieht auch Rürup die antisemitische Bewegung „als die erste große Gegenbewegung gegen die moderne Gesellschaft und gegen die Ideen von 1789“ (119). Die Intensität, mit der die Debatte hierzulande geführt wurde, sowie die komplexen politischen wie sozialen Verhältnisse wiesen Deutschland einen besonderen Platz in dieser Entwicklung zu. Diese These versucht Rürup durch einen Durchgang

durch die verschiedenen Stadien der Judenemanzipation in den deutschen Ländern zu erweisen, wobei er auch präzise die Faktoren analysiert, die einer zügigen Verwirklichung der Emanzipation in Deutschland im Wege standen.

*Stefan Rohrbacher* gibt einen Überblick über antijüdische Ausschreitungen im 19. Jh. („Sozialer Protest und antijüdische Ausschreitungen im 19. Jh.“, 159–174). Im Unterschied zu den Herausgebern hebt Rohrbacher die multiplen Ursachen der Ausschreitungen hervor, v.a. den Widerstand gegen die Emanzipation der Juden sowie religiöse Motive. Die monokausale Annahme etwa einer „Aggressionsverschiebung“ (E. Sterling) erkläre nicht, „warum und auf welche Weise die Juden zur Projektionsfläche der Aggressions- bzw. Wahrnehmungsverschiebung“ wurden (160; kursiv im Original).

Den Antisemitismus des Kaiserreichs behandelt *Werner Jochmann* („Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus 1878–1914“, 177–218). Er betont vor allem dessen Funktionalisierung durch die politische Elite zur „Nationalisierung der Massen“ (179) gegen Liberalismus und Sozialismus. Damit trug der Antisemitismus „zu der starken Deformation des deutschen Nationalismus“ bei (180).

Als Fallbeispiel zieht *Christhard Hoffmann* den Berliner Antisemitismusstreit heran („Geschichte und Ideologie: Der Berliner Antisemitismusstreit 1879/81“, 219–251). „Mehr als jeder andere“ habe Heinrich von Treitschke durch diese Kontroverse „dazu beigetragen, die antisemitische Ideologie in Deutschland gesellschaftsfähig zu machen“ und mit seiner „wissenschaftlichen Reputation zu rechtfertigen“. Durch die Debatte sei eine „moderne [...] Weltanschauung“ entstanden, „in der sich Antiliberalismus, Antimodernismus, Antisemitismus und Nationalismus“ zu einem wirkungsvollen Gemisch verbanden (226). – Kaiser Wilhelms II. antijüdische Ressentiments belegt eindrucksvoll John C.G. Röhl („Kaiser Wilhelm II. und der deutsche Antisemitismus“, 252–285). – *Helmut Berding* beschreibt den „Aufstieg des Antisemitismus im Ersten Weltkrieg“ (286–303). Noch während des Krieges habe sich angesichts der ausbleibenden militärischen Erfolge in der deutschen Politik eine „reaktionär-demagogisch-nationalistische Richtung“ herausgebildet (286), eine „all-deutsch-konservative [...] Allianz“, die dem Antisemitismus „ideologisch und propagandistisch einen herausragenden Platz“ einräumte (287).

Die theoretischen Grundlagen des völkischen Antisemitismus skizziert *Volker Lohsemann* („Rassenideologien und antisematische Publizistik in Deutschland im 19. und 20. Jh.“, 304–337). Er konzentriert sich dabei auf die Linie, die von Gobineau und Darwin über Dühring und Chamberlain zu Hitlers „Mein Kampf“ hinführt. – Sozialgeschichtliche Interessen leiten *Heinrich August Winkler* bei seiner Darstellung der Judenfeindschaft in der Weimarer Republik („Die deutsche Gesellschaft der Weimarer Republik und der Antisemitismus – Juden als „Blitzableiter““, 341–362). Winkler bestreitet, daß rein ökonomische Erklärungen ausreichen, um das erneute Erstarken des Antisemitismus in der Weimarer Republik zu verstehen: „Die auslösenden Momente der antisemitischen Kampagne in jenen Jahren waren ganz überwiegend politischer Natur“ (343). Träger der Kampagne findet Winkler, „mit der faktischen Ausnahme der sozialistischen Arbeiterschaft, in allen Schichten der deutschen Gesellschaft“ (358). Die Frage nach der Rolle des Antisemitismus für den Aufstieg des Nationalsozialismus beantwortet er differenziert: „Für die Binnenintegration der nationalsozialistischen Bewegung war der Antisemitismus entscheidend; bei der Mobilisierung von Wählern stand er dagegen weniger im Vordergrund“ (358).

Rein faktenbezogen beschreibt *Wolfgang Benz* das Schicksal der deutschen Juden im Dritten Reich („Die Juden im Dritten Reich“, 365–394). Nach weitergreifenden Erklärungsversuchen für die entscheidende Radikalisierung des Antisemitismus, wie er in der „Endlösung“ zum Ausdruck kam, sucht man hier vergebens. – Auf das Fortleben des Antisemitismus bis in jüngste Zeit gehen *Werner Bergmann* und *Rainer Erb* ein („Antisemitismus in Deutschland 1945–1996“, 397–434). Grundlage hierfür bilden mehrere Umfragen, aber auch Beobachtungen öffentlich-politischer Stellungnahmen zum deutsch-jüdischen Verhältnis. Die Autoren konstatieren nach 1945 einen langsamem und diskontinuierlichen Rückgang des Antisemitismus. Heute finde sich nur noch bei einem „harten Kern“ ein geschlossener antisemitischer Vorurteilkomplex, der sich vor allem als Ressentiment äußere, „das sich als sekundärer Antisemitismus“ aus dem Problem im Umgang mit der NS-Vergangenheit, insbesondere mit dem Holocaust“ ergebe. Aber ob dies ausreicht, um die persistierenden Übergriffe auf Ausländer und die häufig damit verbundene antisemitische Propaganda zu erklären?

Alles in allem liegt hier ein Band vor, der einen instruktiven Überblick über die Entstehung des modernen Antisemitismus vornehmlich aus der Perspektive deutscher „Profan“historiker bietet, ohne über den bisher erreichten *status quaestionis* wesentlich hinauszuführen. Angesichts des angestrebten handbuchartigen Charakters sind das völlige Fehlen von Registern sowie das schlechte Papier zu bedauern.

Bonn

Wolfram Kinzig

*Blet, Pierre: Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans.* Aus dem Französischen von Birgit Martens-Schöne, Paderborn u.a. (Schöningh) 2000, XIII, 314 S., kt., ISBN 3-506-71903-3.

Gerade in den letzten Jahren hat wiederum eine intensive (und nicht immer wissenschaftliche) Diskussion über die Politik Pius' XII. im Zweiten Weltkrieg und seine Haltung zur Judenfrage eingesetzt. Obgleich 1981 der letzte Band der zwölfteiligen Serie der päpstlichen Amtsakten „Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale“ erschienen ist, lässt das Rezeptionsverhalten immer noch zu wünschen übrig. Aus diesem Grunde hat der emeritierte Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana eine Zusammenstellung der einzelnen Einleitungen dieser Aktenpublikation zunächst für das französische Publikum erarbeitet. Der Untertitel des besprochenen Werkes – „Aus den Akten des Vatikans“ – markiert damit sowohl die Bedeutung als auch die Grenzen des Buches. Blet (= B.) arbeitet eng an den Quellen und folgt noch in seiner Kapitelgliederung in weiten Teilen der Bandeinteilung der *Actes et Documents*. Der Zielsetzung seines Werkes wird B. in jedem Fall gerecht: unwissenschaftlicher Verunglimpfung (u.a. Cornwell, Hitler's Pope) entgegenzutreten; die Situation des Papstes zu verdeutlichen, dessen moralischer und politischer Einfluss häufig immer noch als unbegrenzt betrachtet wird; die Bemühungen des Papstes darzustellen, der retten wollte, was noch zu retten war. Die absolute Quellennähe fördert dementsprechend den Eindruck von Pacellis grundnützerner Realitätsnähe, seines vielseitigen Engagements für Frieden und Gleichberechtigung der Völker sowie – seiner Erfolglosigkeit. Der Verdacht der politischen Vorsicht und des wie auch immer gearteten Kampfes gegen den Sowjetkommunismus erhält aus den vatikanischen Akten keine Nahrung. Dabei erkennt B. drei Phasen der päpstlichen

Friedenspolitik: Pius' Bemühungen um die Verhinderung des Krieges durch internationale Konferenzen und den Ausgleich der Interessen; seine diplomatische Aktivität zur Vermeidung einer Ausweitung des Krieges auf europäischer und weltweiter Ebene; konkrete und personengebundene Hilfsmaßnahmen für die Opfer des Krieges und des Nationalsozialismus sowie ein rasches und möglichst verlustarmes Ende des Weltkriegs auf der Basis der Gerechtigkeit und Völkerverständigung.

B. setzt seine Untersuchung, entsprechend der Aktenlage, mit der Papstwahl Pius' XII. ein, den er als politischen und religiösen Pontifex charakterisiert. Unmittelbar nach der Huldigung durch die Kardinäle begannen seine Friedensinitiativen, die Anfang Mai 1939 im Projekt einer Friedenskonferenz gipfelten, welche alle strittigen Fragen behandeln sollte. Nach dem vorhersehbaren Scheitern dieser Bemühungen setzte der Papst diplomatisch auf die italienische Karte und rief Polen zur Mäßigung auf. Gegenüber allen Instrumentalisierungsversuchen der westlichen Staaten, den bevorstehenden deutschen Angriff zu verdammten, blieb der Papst resistent und verfolgte unbeirrt eine Politik strikter Unparteilichkeit. Im zweiten Kapitel schildert B. minutiös das Bemühen Pius' XII. um die Neutralität Mussolinis nach dem deutschen Überfall auf Polen. Da der Papst jedoch keinerlei Einfluss auf den Duce hatte und dieser an der Ausweitung seiner Einflusssphäre interessiert war, musste auch dieses päpstliche Engagement vergeblich sein – ebenso wie das Ausloten von Waffenstillstandsverhandlungen nach der deutschen Westoffensive, das am entschiedenen Kampfeswillen der Briten scheiterte. Das dritte Kapitel widmet sich deutschen Fragen. Pius XII. schloss eine weitere Enzyklika nach „Mit brennender Sorge“ aus, da eine Verbreitung 1939 nicht mehr gewährleistet war und heftige Repressalien zu befürchten waren. Damit wäre die Treue zur Kirche in Deutschland einer noch stärkeren Belastungsprobe ausgesetzt gewesen. Probleme innerhalb des deutschen Episkopats, die B. überspielt, hemmten außerdem die Aktionsmöglichkeiten des Papstes. Seine klaren und unmissverständlichen Ansprachen und öffentlichen Äußerungen wurden in Deutschland nicht gehört. Ein ähnliches Problem gab es auch in Polen (Kapitel IV). Der greise Krakauer Erzbischof Sapieha veranlasste den Papst zu weiteren deutlichen Worten, um die Greuelarten der Nazis im okkupierten Polen anzuprangern. Sie erreichten dann auch tatsächlich im Juni 1943 den Adressanten. Die deutsche Kirchenpolitik in Polen hätte dagegen wesent-

lich differenzierter dargestellt werden müssen. Der weitgehende Verzicht auf Sekundärliteratur bei der Darstellung führt hier zu mehreren Ungenauigkeiten und Fehlinterpretationen (Ernennung von Apostolischen Administratoren; Greisers Kirchenpolitik), die die tatsächliche Polenpolitik Pius' XII. geradezu auf den Kopf stellen.

Der Papst veränderte weder seine Position noch seine Vorgehen, nachdem die deutsche Militärmacht im Juni 1940 ihren Höhepunkt erreicht hatte (Kapitel V). Er setzte auf die Veränderung der gegebenen Zustände, zeigte dementsprechend bei der Bischofernennung keine Konzessionen und schränkte seine Berichterstattung über Deutschland erst dann kurzfristig ein, als sie dem Westen zu Propaganda-zwecken diente. Der deutsche Überfall auf die Sowjetunion 1941 ließ dann keinen Zweifel mehr an der päpstlichen Haltung gegenüber Deutschland (Kapitel VI): Pius XII. eröffnete US-amerikanischen Katholiken im Herbst die Möglichkeit, eine amerikanische Waffenhilfe für die Sowjetunion offen zu unterstützen. Die kuriale Taktik war folgende: Durch den Krieg werde Russland in jedem Fall geschwächt; würde das Dritte Reich jedoch den Krieg gewinnen, würde dies das Ende der Katholischen Kirche in Deutschland bedeuten. Der amerikanische Traum von einer Bekehrung und politischen Einbindung der Sowjetunion galt jedoch bereits zu jener Zeit im Vatikan als Chimäre.

Gleich in mehreren Kapiteln beschäftigt sich B. mit der immer wieder kritisierten Haltung des Papstes zur Judenfrage (Kapitel VII-IX). Da der päpstliche Standpunkt gegenüber der nationalsozialistischen Rassenlehre spätestens seit 1937 allgemein bekannt war, setzte der Hl. Stuhl bis zur Wannseekonferenz auf die aktive Unterstützung jüdischer Flüchtlinge und auf humanitäre Hilfe. Anschließend intervenierte Pius XII. immer wieder in Einzelfällen und sorgte für Unterschlupf in kirchlichen Einrichtungen. Im Gegensatz zu dieser virulenten Problematik stellen der Einsatz des Papstes zur Rettung Roms vor der drohenden Zerstörung (Kapitel X) und die Frankreichpolitik Pius' XII. (Kapitel XI) Spezialfragen dar, die ganz auf der Linie des bisher Gesagten beantwortet werden. Im letzten Teil (Kapitel XII) schildert B., wie sich der Hl. Stuhl gegen den „totalen Sieg“ wendet. Der Papst setzte sich schon 1944 – entgegen US-amerikanischen Vorstellungen – für einen sofortigen demokratischen Neubeginn in Deutschland ein, das wieder zum gleichberechtigten Mitglied der Völkerfamilie werden sollte, und wandte sich scharf gegen die Prinzipien der Rache und der Kollektivschuld.

Dieser Spannungsbogen von Pius' Weitblick und Erfolglosigkeit, den B. sehr sachlich und solide nachzeichnet, brilliert außerdem durch die klare Zuordnung von Kompetenzen im diplomatischen Räderwerk des Vatikans. Wer welche Entscheidung initiiert, vorbereitet und herbeige-führt hat, wird dem Leser durch die Quellennähe des Werks ganz deutlich. Das Werk ist insgesamt nicht dazu angetan, die wissenschaftliche Diskussion über die wichtigen Fragen des Pacelli-Pontifikats voranzutreiben, sondern ihr einen soliden Ausgangspunkt zu schaffen.

Leipzig

Stefan Samerski

*Feldkamp, Michael F. Pius XII. und Deutschland (= KVR 4026), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000, 236 S., 1 Abb., ISBN 3-525-34026-5.*

Der Berliner Historiker Feldkamp (= F.) versucht in einer knappen Studie, eines der wichtigsten Tätigkeitsfelder Pius' XII. darzustellen. Deutsche Fragen haben den jungen Monsignore in der römischen Kurialverwaltung im übrigen schon vor (!) 1917 beschäftigt; deutsche Fragen blieben noch ein wesentlicher Bestandteil der päpstlichen Politik in der Adenauer-Ära, die F. unter den Gesichtspunkten Ostpolitik, Anerkennung des Reichskonskordats und diplomatische Beziehungen thematisiert. In diesem Zusammenhang hätte man sich wenigstens einen Hinweis auf die speziell für die deutsche Vertriebenen-problematik geschriebene Apostolische Konstitution „Exul Familia“ (1. 8. 1952), die immerhin jeden dritten Bundesbürger direkt traf, erwartet. Das Schwergewicht der Arbeit liegt jedoch auf Pacellis Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, dem Weltkrieg und der Judenfrage. Ohne Zweifel legt F. hier den Kern von Pacellis Politik frei, wenn er von einer strikten Unparteilichkeit, einer nüchternen Realitätsnähe und der faktischen Unterstützung der deutschen Kriegsgegner und zahlreicher Juden berichtet. F. macht deutlich, dass nicht trotz sondern wegen des angeblichen „Schweigens“ des Papstes – ein Begriff, der aufgrund von einer „ganzen Registratur“ (v. Ribbentrop 1942) von Eingaben und päpstlichen Verlautbarungen ohnehin in den Bereich der Propaganda gehört – zahlreiche Juden gerettet werden konnten und die Situation der Katholiken im Reich sich nicht noch weiter verschlechterte.

Die solide wissenschaftliche Studie, die neben der breiten Literaturbasis auch unpublizierte Quellen heranzieht, bringt inhaltlich kaum Neues. Sie hat ihren Wert

vor allem in der Synthese, im Deutschland-zentrierten Querschnitt durch ein langes Pontifikat, das im wissenschaftlichen Diskurs (leider) immer noch auf das Dritte Reich fokussiert ist.

Leipzig

Stefan Samerski

*Schott, Christian-Erdmann (Hrg.): Spuren und Wirkungen der schlesischen evangelischen Kirche im Nachkriegsdeutschland, Würzburg (Bergstädter Verlag W.G. Korn) 2000, 260 S., geb., ISBN 3-87057-232-9.*

Im Sommer 2000 wurde des 50. Jahrestages der „Charta der Heimatvertriebenen“ nicht nur durch den Bundeskanzler in feierlicher Form gedacht. In der Charta hatten die „erwählten Vertreter von Millionen von Heimatvertriebenen“ am 5. August 1950 in feierlicher Form erklärt: „Wir Heimatvertriebenen verzichten auf Rache und Vergeltung.“ Auch der Berlin-Brandenburgische Bischof Wolfgang Huber würdigte die „Charta“ in einem ökumenischen Gottesdienst im Berliner Dom als ein „Dokument des Friedens“. Zur gleichen Zeit wurde allerdings auch der Ostkirchenausschuß der EKD durch einen Beschuß des Rates der EKD aufgelöst, der mehr als 50 Jahre lang seinen „Dienst für die evangelischen Vertriebenen“ getan hat. Die in der sog. „Ostkirchenarbeit“ Engagierten, die sich – zumeist schon in höherem Alter stehend – nach der Öffnung der Grenzen zum östlichen Europa hin mit ganz unerwarteter Energie der grenzüberschreitenden Partnerschaftsarbeit mit den evangelischen Christen in den „alten Heimatgebieten“ zugewandt haben, konnten diese Entwicklung nur mit Trauer und weithin mit Unverständnis registrieren.

Die kirchliche Integration der evangelischen Heimatvertriebenen war ein schwieriger Prozess, der sich mehr durch den Zeitablauf und die Macht des Faktischen regelte als auf der Grundlage sorgfältig bedachter und theologisch sorgsam reflektierter Überlegungen. Die Spannungen, die dadurch entstanden, hat Hartmut Rudolph in seiner großen zweibändigen Studie „Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972“, die 1984/85 bei Vandenhoeck & Ruprecht erschien, detailliert nachgezeichnet. Welche „Spuren und Wirkungen“ die Flüchtlinge und Vertriebenen in den aufnehmenden Landeskirchen hinterlassen haben, wie sie also auf das Binnenklima der aufnehmenden Gemeinden einwirkten, neue Frömmigkeitsformen dort heimisch werden ließen und, indem sie sich allmählich integrierten, auch einen Beitrag zur inneren Gestal-

tung ihrer „neuen Heimat“ leisteten, ist bisher allenfalls am Rande erörtert worden. Einschlägige Veröffentlichungen blieben in aller Regel auf den Kreis der unmittelbar Betroffenen begrenzt. Erst mit der Gründung des Arbeitskreises Deutsche Landeskirchengeschichte 1992 sind zumindest die Beiträge zur Kirchengeschichte der untergegangenen Heimatkirchen im Osten einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden (vgl. Dietrich Blaufuß [Hg.]: Handbuch Deutsche Landeskirchengeschichte [= Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche 26], Neustadt an der Aisch 1999).

Die schlesische Kirche war nicht nur die größte der Kirchen im Osten. Ihre ehemaligen Glieder gehören auch bis in die Gegenwart hinein zu denjenigen, die am aktivsten für das eigene Erbe einstehen und die Partnerbeziehungen zu den Protestanten im heute polnischen Schlesien pflegen. Der „Verein für schlesische Kirchengeschichte“ mit seinem renommierteren Jahrbuch und die „Gemeinschaft evangelischer Schlesier“, die den „Schlesischen Gottesfreund“ herausgibt, eine beachtliche „Schlesienhilfe“ leistet und sich auf den „Schlesischen Kirchentagen“ repräsentiert, aber auch die restschlesische Kirche um Görlitz, die seit 1992 den Namen „Evangelische Kirche der schlesischen Oberlausitz“ trägt (in der DDR hieß sie gezwungenermaßen „Evangelische Kirche des Görlitzer Kirchengebiets“), stehen bis heute für die Lebenskraft der Schlesier.

Christian-Erdmann Schott, der bereits vielfach mit Studien zur Geschichte seiner Heimatkirche hervorgetreten ist und dem „Verein für schlesische Kirchengeschichte“ vorsteht, ist es zu danken, daß jetzt eine erste Bilanz der „Spuren und Wirkungen der schlesischen evangelischen Kirche im Nachkriegsdeutschland“ vorgelegt werden konnte. Der EKD-Ratsvorsitzende Präses Manfred Kock erklärt dazu in seinem Grußwort: „Das Beispiel der Schlesier macht Hoffnung, daß der lange und mühsame Weg der Erinnerung sich lohnt und daß Friedensarbeit und der Dienst der Versöhnung ihr Ziel nicht verfehlten müssen“ (12).

In einem ersten Teil stellt sich die heutige Evangelische Kirche der schlesischen Oberlausitz“ mit Beiträgen u.a. von Bischof Joachim Rogge (†) vor. Das ist um so bemerkenswerter und erfreulicher, als das Zusammenfinden der „Gemeinschaft evangelischer Schlesier“ in Westdeutschland mit der „Restkirche“ ihrer früheren Heimat keineswegs spannungsfrei verlief.

Ein zweiter Teil widmet sich der Betrachtung der Situation in einzelnen Landeskirchen. Hier konnte Vollständigkeit offensichtlich nicht erreicht werden, so fehlt z.B. die Ev.-Luth. Landeskirche Sachsen. Der dritte Teil charakterisiert „Schlesische Einrichtungen/Institutionen“, bei denen hier nur auf die sieben Diakonissenhäuser schlesischer Herkunft hingewiesen sei. Es schließt sich eine Vorstellung der „Ost-West-Begegnungen“ an, bei denen sich die „Schlesienhilfe“ nicht nur um den Transfer materieller Gaben in die „alte Heimat“ bemüht, sondern auch um eine wachsende geistliche Gemeinschaft über Grenzen hinweg. Den Schluss bildet das Kapitel über den „Schlesischen Kirchentag“, der eine enge Zusammenarbeit mit dem „Heimatwerk schlesischer Katholiken“ pflegt.

Die einzelnen Beiträge dieses Sammelbandes sind von durchaus unterschiedlicher Qualität. Das erklärt sich vor allem daraus, dass die Aufarbeitung der schlesischen Spuren und Wirkungen in den landeskirchlichen Archiven noch ganz am Anfang steht. Zwei Bereiche mussten bedauerlicherweise ganz ausgespart bleiben. Dabei geht es einmal um eine Zusammenfassung der wissenschaftlichen Studien zur Kirchengeschichte Schlesiens, die in beträchtlicher Anzahl nicht nur im Umfeld evangelischer Fakultäten vorgelegt wurden, sondern auch weit darüber hinaus. Ebenso vermisst man einen Beitrag zur Rolle der aus Schlesien stammenden akademischen Theologen und der kirchlichen Führungspersönlichkeiten im Nachkriegsdeutschland, die keineswegs gering gewesen ist. Solche Fehlanzeigen sollen aber die Bilanz schlesischer Spuren und Wirkungen nach 1945 nicht verdunkeln. Sie ist tatsächlich so beträchtlich und tiefgreifend genug, dass sie auch auf gesamtkirchlicher Ebene mit Sorgfalt und Dankbarkeit registriert werden sollte.

Telgte

Peter Maser

*Treidel, Rulf Jürgen: Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland. Gesellschaftspolitisches Engagement in kirchlicher Öffentlichkeitsverantwortung (= Konfession und Gesellschaft 22), Stuttgart (Kohlhammer) 2001, 259 S., kt., ISBN 3-17-016878-9.*

Die kirchliche Zeitgeschichtsschreibung erlebte in den letzten Jahren einen Aufschwung. Jedoch konzentrierte sich das Forschungsinteresse im wesentlichen auf einen Gegenstand: die evangelischen Kirchen in der DDR. Dadurch entstand ein starkes Ungleichgewicht. Während der

Weg des ostdeutschen Protestantismus durch vierzig Jahre DDR-Geschichte inzwischen relativ gut erforscht ist, obgleich es auch hier noch blinde Flecken gibt, so ist die Geschichte der evangelischen Kirchen in der alten Bundesrepublik noch weitgehend eine terra incognita.

So ist es erfreulich, dass Rulf Jürgen Treidel (= T.) mit seiner Hamburger Dissertation hier gegen den Strom schwimmt und sich der Erforschung der Ev. Akademien in der Frühzeit der westdeutschen Demokratie widmet. Akademiegründungen erfolgten im gesamten Nachkriegsdeutschland, der Historiker T. konzentriert sich jedoch in seiner Untersuchung auf den Bereich der alten Bundesrepublik und West-Berlin. Diese Beschränkung ist angesichts der unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die Ev. Akademien in den beiden Teilen Deutschlands agierten, nachvollziehbar. Nur im westlichen Teilstaat, so argumentiert der Autor, war es den Akademien möglich, im „gesellschaftspolitischen Leben mitzuspielen“ (14). Hier konnten sie sich als herausragende evangelische Institutionen zur Wahrnehmung der kirchlichen Öffentlichkeitsverantwortung etablieren. Sie bildeten ein Diskussionsforum für eine über kirchliche Funktionsträger hinausreichende protestantische Elite, welche die Frühzeit der Bundesrepublik maßgeblich mitgestaltete. T. dokumentiert dies exemplarisch anhand einer Rekonstruktion der in den Akademien geführten Gespräche über Fragen der Sozialpartnerschaft und der Demokratievorstellungen.

Insbesondere zwei Ev. Akademien setzten sich intensiv mit der Gestaltung der Sozial- und Wirtschaftsordnung im jungen Weststaat auseinander: die Akademie Bad Boll unter Leitung des agilen Eberhard Müller sowie die Akademie Hermannsburg / Loccum. Dabei zeigte sich eine gewisse Nähe zwischen traditionellen, patriarchalisch strukturierten Unternehmenskonzepten und dem in der evangelischen Kirche verbreiteten sozialfürsorglichen Gedankengut, das sozialetisch motiviert und historisch gewachsen war. Der in den Akademien in Hermannsburg / Loccum und Bad Boll vertretene Protestantismus zielte im ersten Nachkriegsjahrzehnt in sozialetischen Fragestellungen auf eine vorsichtige Öffnung der traditionellen sozialpatriarchalen Vorstellungen in Richtung auf die Erfordernisse einer komplexeren Industriegesellschaft. Anstelle von Mitbestimmung präferierte man das Konzept einer Mitverantwortung und unterstützte daher mit verschiedenen Initiativen die Sozialpartnerschaftskon-

zeption. Eine Sonderentwicklung im Vergleich zu den übrigen Akademien vollzog sich in der Ev. Akademie der geteilten Stadt Berlin. Dort wurden gegen Ende der 50er Jahre unter Leitung von Erich Müller-Gangloff Gemeinwirtschaftsformen diskutiert, deren kommunitäre Elemente der sozialfürsorgerlichen Neigung des deutschen Protestantismus noch stärker entgegenkamen, als die von der Wirtschaftselite der unmittelbaren Nachkriegszeit verfolgten, letztlich doch zweckrational orientierten Sozialpartnerschaftskonzepte.

Anhand der Akademietagungen mit politischen Parteien in Bad Boll, Loccum, Arnoldsahn und Berlin sowie der Veranstaltungen des „Arbeitskreises Ev. Akademie beim Rat der EKD“ untersucht T. das Demokratieverständnis im westdeutschen Protestantismus und dessen Verhältnis zu den politischen Parteien. In den Gesprächen mit Politikern und Parteien offenbare sich, so der Autor, „die für den deutschen Protestantismus der Nachkriegszeit typische breite Bewußtseinslage“ (218). Weder in der politischen Orientierung noch im didaktischen Ansatz der verschiedenen Initiativen der Akademien und des Arbeitskreises herrschte Übereinstimmung. Im Umgang mit den Mitteln der modernen Demokratie entwickelte sich kein einheitlicher Stil heraus. Wollte der Arbeitskreis die aus dem „politischen Mandat der Kirche“ resultierende Verantwortung realisieren, so wurden auf den Akademietagungen Fragen des Umgangs mit den Erscheinungsformen der modernen Demokratie oder die Legitimation einer parteilichen Bindung aufgrund moralischer Werte verhandelt. Auch in der Deutschland- und Ostpolitik wurden Gegensätze offenbar: während Eberhard

Müller den deutschlandpolitischen Weg Adenauers unterstützte, suchte Müller-Gangloff nach „dritten Wegen“ und plante für eine Entspannungspolitik gegenüber dem Osten. So dokumentieren die Tagungsgespräche mit politischen Parteien in Ev. Akademien, dass sich der Protestantismus nicht an eine politische Kraft band. Das bedeutet nicht, dass sich nicht gewisse Tendenzen ausmachen lassen: So war das erste Nachkriegsjahrzehnt trotz der Gespräche des Arbeitskreises mit der SPD vor allem von der mentalen Bindung vieler protestantischer Führungskräfte an die überkonfessionelle Sammlungspartei CDU bestimmt. Im Verlauf der zweiten Hälfte der 50er Jahre kam es indes zu einer sozial-, deutschland- und ostpolitisch bestimmten Annäherung zwischen protestantischen Kreisen und einer gewandelten SPD. Die entscheidende, von den Ev. Akademien vermittelte Innovation im westdeutschen Protestantismus aber, so der Autor, bestand in der Akzeptanz eines Parteiensystems und demokratischer Ordnungsprinzipien (228).

T. zeigt in seiner quellengestützten Untersuchung über die Ev. Akademien und ihre Tagungen zur Sozial- und Wirtschaftsordnung sowie mit Parteien, dass die 40er und 50er Jahre geprägt waren von einem Spannungsverhältnis zwischen Denkansätzen aus dem 19. Jh. und aktuellen Herausforderungen. Er bestätigt damit die Ergebnisse neuerer Arbeiten im Bereich der kirchlichen Zeitgeschichte, die ebenfalls die Mischung von Tradition und Innovation im Protestantismus der frühen Bundesrepublik betonen.

München

Claudia Lepp

## Notizen

Krieg, Matthias / Zanger-Derron, Gabrielle (Hrg.): *Die Reformierten. Suchbilder einer Identität*, Zürich (Theologischer Verlag Zürich) 2002, 480 S., geb., ISBN 3-290-17236-8.

Das Erscheinen dieses Buches ist Ausdruck einer in letzter Zeit unter den Reformierten neu aktuell gewordenen Nachfrage nach dem konfessionellen Selbstverständnis. Dieses Buch ist mit Liebe gemacht, und ein ausgesprochen schönes Werk ist dabei herausgekommen. Man liest gern darin und man wird ein anderes Mal gern wieder nach ihm grei-

fen. Dabei lässt sich nicht so einfach sagen, was man in den 475 S. vor sich hat: ein Lexikon? ein Arbeitsbuch? einen Bilanzbericht? eine Orientierung für die Zukunft? Irgendwie ist das Buch alles miteinander. Die darin vereinten 157 Texte wollen auch mündige Laien ansprechen, sind allgemein verständlich geschrieben und durch eine Fülle von Bildern illustriert – vielsagend z. B. der schwungvoll-würdig, mit selbstbewusstem Blick einsam Schlittschuh laufende schottische Pfarrer auf S. 20! Die Texte möchten Nicht-Reformierte über ihre Konfession informieren und auch Reformierten selbst

ihr spezifisches Gepräge bewusst machen. An dem Band, herausgegeben von Matthias Krieg und Gabriele Zanger-Derron, unterstützt von fünf Gehilfen, haben eine stattliche Reihe von Autoren mitgearbeitet. Obwohl das Buch aus Schweizer Perspektive verfasst ist, kommen auch verschiedene Stimmen aus anderen Ländern und Kontinenten zu Wort. Vollständigkeit ist nach keiner Seite angestrebt. Aber der Wille zu exemplarischer Kennzeichnung des Typischen ist deutlich.

Das Buch behandelt sein Thema in neun großen Kapiteln, die dasselbe unter verschiedenen Aspekten besprechen. Unter dem Titel „Eigenheiten“ werden bezeichnende Anliegen der reformierten Theologie vorgestellt, und unter dem Titel „Formulierungen“ beantworten drei Pfarrerinnen Glaubensfragen, die ihnen im Gemeinedienst begegnet sind. Es werden ferner verschiedene Anreicherungen des apostolischen Glaubensbekennnisses im Gebrauch von Zürcher Gemeinden zitiert und sodann 17 Statements verschiedener Theologen zu dem, was ihnen im Reformiertentum vorrangig wichtig scheint. Dann wird an 22 „Lebensbildern“ der Reichtum reformierter Existenz ausgeleuchtet, hübsch „demokratisch“, so dass von Zwingli nicht länger als von Friedrich Wilhelm Raiffeisen und von Calvin nicht mehr als von Friedrich Dürrenmatt und Rosa Gutknecht gehandelt wird. Das wird in anderer Form durch Interviews mit bekannten reformierten Laien wie Johannes Rau fortgesetzt. Das ausführlichste Kapitel führt vor, wie reformierter Glaube in der Gestaltung der gottesdienstlichen Praxis und darüber hinaus in Dichtung, Musik und Kunst und Philosophie Ausdruck gefunden hat. Das letzte Kapitel besteht in einem Reiseführer durch reformierte Stätten in der Schweiz, in Frankreich, in Hessen, Italien, Ungarn und in den USA. Erwähnt sei noch der umfangreiche Anhang, der ein Lexikon, einen Gedenkkalender und andere Hilfsmittel zur Arbeit mit dem Buch anbietet.

Starke Seiten hat das Buch da, wo das seit dem 16. Jh. Typische des Reformiertums einleuchtend erklärt wird. Um nur einiges beispielweise anzuführen: Die Koreanerin Meehyun Chung verweist gegenüber dem Slogan der „Globalisierung“ auf die kritische Aktualität der Denkfigur des älteren Reformiertums, „dass die Relativierung Jesu Christi zur Verabsolutierung von Menschen, Dingen oder Ideologien führt, zur Vergötzung von Macht und Mammon“ (138). Oder der Generalsekretär des Reformierten Weltbunds Setri Nyomi nennt es als erste Aufgabe der Reformierten, „die gute Nach-

richt von Gottes Heilhandeln denen zu verkündigen, die noch nichts davon gehört haben“ (144). Hilfreich ist der kurze, präzise Nachweis von Peter Opitz, welche Konsequenzen der zentrale Bundesgedanke für das Verständnis Gottes, der Bibel, des göttlichen Gebots und des Verhältnisses von Christen und Juden hat (48–50), und ebenso die Erschließung des guten Sinns des von den Reformierten ernst genommenen Bilderverbots durch Christian Zanger (51–53), nämlich die Warnung vor der Verdrängung der Andersartigkeit des anderen und der anderen durch Wunschbilder. Interessant, wie der Maler Samuel Buri in diesem Sinn dem Bilderverbot zustimmen kann (244). Oder Jan M. Lochmann betont, dass das reformierte Erbe dazu anhält: „Es geht dem Leben aus Glauben um einen neuen Himmel und um eine neue Erde, um eine neue Seele und um eine neue Stadt“ (128). Ob die Fokussierung auf die dynamische dritte Person der Trinität tatsächlich in der reformierten Tradition so zentral ist, wie Elsie McKee erklärt, wäre zumindest noch an Texten der Tradition zu überprüfen.

Es gibt in dem Buch auch Schwächeres – etwa, wenn es heißen kann, tief unter dem Niveau sogar des Tridentinum: Wo „Menschen sich zum Guten verändern, da ist Vergebung möglich“ (86), oder: „Im Gottesdienst besinnen wir uns auf unsere christliche Tradition“ und „suchen Antwort auf die Frage: Wer bin ich? ...“ (88). Wichtiger ist mir aber etwas Grundsätzliches: Schon im Vorwort stoßen wir auf die Fragestellung, die offenbar für das ganze Buch gelten soll: „wie vermeiden wir den Eindruck einer fixierten reformierten Doktrin? ... Wie entschärfen wir den Verdacht, ... billigen Konfessionalismus betreiben zu wollen?“ (5) Merkwürdige Probleme in einem Kirchentum, das im Unterschied zu ausländischen Reformierten längst, längst die konfessionellen Bekenntnisse nicht nur, sondern sogar auch das Apostolikum abgeschafft hat (64)! – in dem vermutlich die wenigsten wissen, was das „HB“ bedeutet, mit dem sich die reformierten Kirchen Österreichs schmücken: Helvetischen Bekenntnisses!, oder was im Heidelberger Katechismus steht, der in deutschen reformierten Gottesdiensten gesprochen und nach dem im Konfirmandenunterricht gelernt wird. Über der Freude am Reichtum der reformierten Konfession ist die Frage nach der Notwendigkeit eines Streits um die Wahrheit des Evangeliums niedriger gehängt. Diesem Streit ist damit ausgewichen, dass so beständig weg von der Lehre zum Leben hingewiesen wird.

Das aber läuft schnurstracks auf solche Thesen hinaus wie die: Es gehöre „zum letzten Zeichen für reformierte Identität, gerade nicht sagen zu können, was eigentlich reformiert ist und wozu man sich eigentlich bekennt. Ratlos vor der Geschichte und sprachlos in der Gegenwart, wären dies die Markenzeichen der Reformierten? – In gewisser Weise ist es tatsächlich so, denn die Worte der Tradition zu vergessen und sich an die Wörter des Zeitgeistes zu verlieren, gehört selbst ja auch zur Freiheit des individuellen Geistes“, der angeblich unter den Reformierten weht (35). Michael Beintker hat schon Recht, wenn er bemerkt, dass „ich sehr unsicher bin, ob wir so anerkennend von unserem augenblicklichen Ist-Zustand reden können, wie wir es im Hinblick auf unsere Herkunft wohl wagen dürfen“ (118). Es ist eben nicht Ausdruck eines Reichtums, sondern einer tiefen Ungeklärtheit, die nicht mit dem Stichwort des Reichtums weggedeckt werden darf: ob wir das „ecclesia reformata semper reformanda“ verstehen als Vorsatz, in Zuwendung zur jeweiligen Gegenwart „unterwegs zu bleiben“ (120), oder ob dieser Sinn der Formel im Blick auf unsere Reformatoren direkt bestritten wird, weil er vielmehr die immer wieder nötige Hinwendung zur Autorität des Wortes Gottes bezeichnet (71f.). Oder ob es so ist: „Überall in der Bibel wird von dem Gott erzählt, der liebt“ (80), oder ob zu sagen ist: Der Vater Jesu Christi sei nach Erkenntnis des reformierten Bibelstudiums der „zornige und leidenschaftlich liebende Gott“, und: „Ein Ausspielen des neutestamentlichen, Gottes der Liebe‘ gegen den ‚zornigen Gott‘ des Alten Testaments hat noch immer zu einer... dem jeweiligen Zeitgeist wehrlos ausgelieferten Liebesreligiosität geführt“ (49). – Die Herausgeber erklären in dem Buch ihr Projekt „Reformierte Identität“ für abgeschlossen, sagen aber: „Die reformierte Identität selbst hoffentlich nicht.“ Darauf ist in der Tat zu hoffen. Und es ist zu hoffen, dass bei der Klärung der Fülle dessen, was sich alles „reformiert“ nennen kann, der Grundsatz Augustins Beachtung findet: „In der Kirche Jesu Christi zählt nicht: so spreche ich, noch: so sprichst du, sondern: So spricht der Herr.“

Göttingen

Eberhard Busch

Köhler, Joachim: *Geschichte – Last oder Befreiung: ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Rainer Bendel unter Mitwirkung von Christoph Holzapfel und Christian Handschuh, Ostfildern (Schwabenverlag) 2000, 251 S., geb., ISBN 3-7966-1003-X.

Die vorliegende Auswahl von Aufsätzen und Vorträgen wurde Joachim Köhler, der in Tübingen Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit besonderer Berücksichtigung Südwestdeutschlands lehrte, zu seinem 65. Geburtstag und zugleich zu seiner Emeritierung dediziert. Neben den dreizehn Arbeiten des Jubilars, die durch Register erschlossen werden, findet sich daher auch ein Verzeichnis der wissenschaftlichen Veröffentlichungen des Jubilars (229–242). Eingeleitet wird der Band unter der Überschrift ‚Geschichte zwischen Prophetie und Mystik‘ von dem Herausgeber Rainer Bendel und Lydia Bendel-Maidl, die auf wohl nicht jedem zugänglichem hohen Reflexionsniveau die abgedruckten Aufsätze vorstellen und in Köhlers Sicht der Geschichte einzuordnen bemüht sind. Das Anliegen der Historiographie beispielsweise sehen sie darin, „nicht mehr (nur allein) das Ganze aufzuzeigen, sondern das Singuläre, nicht mehr das Regelhafte, sondern das Rätselhafte, die oft unverständlichen Abweichungen, nicht das Eigene, sondern das Fremde wahrzunehmen, die Totalität eines uniformen Wahrheitsanspruches zu zerschlagen zugunsten einer Wahrnehmung der Wahrheit in der Pluralität, der Diskontinuität und Alterität“ (14). Zumindest der Rezendent fragt sich, wem mit solch überfrachteten Formulierungen gedient ist und registriert den erheblichen stilistischen Unterschied zwischen der Einführung und den Texten Köhlers. Auch ist ihm nicht so recht klar geworden, wo denn nun die Geschichte zwischen ‚Prophetie und Mystik‘ liegt. Begrüßenswert sind freilich die präzisen, jeweils petit gesetzten Zusammenfassungen der folgenden Aufsätze. Sie sind der Einleitung zufolge getragen nicht nur von der Kritik an systematischer Theologie und manchen Wegen der Institution Kirche, sondern vor allem von dem „kritischen Auftrag der Theologie gegenüber Kirche und Welt: Auftrag ständiger Evangelisierung, Ruf zur Umkehr, die zunächst immer Selbstevangeliisierung ist“ (23).

„Das Idiom Joachim Köhlers ist von seiner Herkunftsregion nicht allein schlecht geprägt, es hat viele Formen des Schwäbischen, des Bistums Rottenburg angenommen. Nur so ist sein Engagement für die Geschichte der Gläubigen vor Ort zu verstehen: Der Glaube will vor Ort gelebt werden, eingebettet in das großräumige Klima, geprägt von einzelnen Charakteren“ (12). Dem entsprechen die zusammengetragenen Gelegenheitsschriften in inhaltlicher und geographischer Ausrichtung. Sie verlieren sich nie in theoretischen Erwägungen zur Geschichte ohne

Bodenhaftung, sondern überprüfen generelle Aussagen an konkreten Beispielen und Entwicklungen. Die 1991 gehaltene Predigt zum Thema „Glaube und Geschichte“ etwa geht von der Frage aus, ob es möglich sei, „aus der traditionslosen, individualistischen und hedonistischen Gegenwart in eine heile Vergangenheit zu fliehen“ (29) und diskutiert als Antwort die Hirsauer Reformen mit ihrem gescheiterten Versuch der Trennung von Laien und Mönchen. Nach diesem Konzept, das die Reflexion über die Vergangenheit für die Gegenwart fruchtbar machen möchte, beschäftigt sich Köhler mit der mittelalterlichen Legende als Medium christlicher Verkündigung, mit dem Heiligen Wolfgang als Mönch, Bischof und Politiker, mit Franz von Assisi sowie den Mystikern Heinrich Seuse und Angelus Silesius. Andere Beiträge sind lokalhistorisch orientiert, etwa über die Kirchengemeinde St. Katharina in Wendelsheim, die Stadtjubiläen von Horb und Otterswang oder die Geschichte der Pfarrfamilie von St. Nikolaus in Stuttgart.

Natürlich können in solchen Skizzen nicht alle Aspekte der Forschung abgedeckt und berücksichtigt werden. Das zeigt sich in einem Rundfunkvortrag über Bonifatius, dessen Romverbundenheit anhand seiner Briefe deutlicher als geistlich bestimmte Haltung hätte ausgeleuchtet werden können. Die S. 63 erwähnte Synode von Whitby fand übrigens 664, nicht 644 statt. Eine sorgfältige Interpretation des Schreibens von Papst Gregor II. an die Sachsen, in dem er sie zur Abkehr vom Götzendiffert auffordert, hätte zeigen können, dass er es durchaus nicht in ‚kindlicher Naivität‘ abgefasst hat (64). Und die berühmte Fällung der Donareiche als „gegen die Natur gerichtet“ zu bezeichnen und daraus dann auch noch Folgerungen über den gegenwärtigen „hemmungslose(n) Umgang mit der Natur“ ableiten, ist dann der Aktualisierung doch zu viel (66).

Joachim Köhler ist ein wohlwollend-kritischer Begleiter seiner Kirche, was in etlichen seiner Arbeiten deutlich wird. So nutzt er beispielsweise Beobachtungen zur Laienbewegung im Mittelalter zu Überlegungen bezüglich der Rolle der Laien in der gegenwärtigen Amtskirche. Dabei kommt er zu dem Schluss, die laikale Lebensform des 11./12. Jh.s könne keine Alternative sein, betont aber auch: „Die Hierarchie, die sich von der Lebensform der Laien distanziert oder diese Distanz mit Hilfe priesterlicher Vollmachten überbrücken will, fällt in eine sterile Isolation.“ Deshalb seien Laienbewegungen „notwendig, um Systeme und Modelle,

hierarchische und solche, die an der Basis gedacht werden, in Frage zu stellen. Keine Alternative. Aber Dynamit. Das können Laienbewegungen sein“ (97). Dieses Zitat vermittelt übrigens auch einen Eindruck von Köhlers Stil, der oft additiv mit knappen Sätzen und Abschnitten arbeitet und somit seine Herkunft aus öffentlich gehaltenen Reden nicht verleugnet.

Am Schluss der Sammlung steht ein im Jahre 1991 an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien gehaltener Vortrag zu dem Thema ‚Kirchengeschichte von unten: Ein Plädoyer für vorletzte Wahrheiten‘ (216–228), der sich mit der Stellung der katholischen Kirche im Dritten Reich auseinander setzt und dabei manche Defizite der Historiographie aufzeigt. Köhler endet mit der Mahnung: „Der Historiker muss auf die vorletzten Wahrheiten aufmerksam machen und die Menschen aus den tödlichen Abstraktionen befreien. Rückblickend wird er Trost geben können. Für die Zukunft wird es notwendig sein, sich für vorletzte Wahrheiten einzusetzen, damit wenigstens die Möglichkeit erhalten bleibt, letzte Wahrheiten zu bedenken“ (228). Er selbst hat sich in seinen Arbeiten durchaus mit Erfolg darum bemüht, dieser Maxime zu folgen.

Paderborn

Lutz E. v. Padberg

Müller, Gerhard / Weigelt, Horst / Zorn, Wolfgang (Hrsg.): *Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern*. Zweiter Band, 1800–2000. Redaktion: Nora Andrea Schulze, St. Ottilien (EOS Verlag) 2000, XXXVII, 661 S., geb., ISBN 3-8306-7042-7.

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 Teiltümern, 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 dreibändige „Handbuch der bayrischen Kirchengeschichte“ (St. Ottilien 1991–1998), dem jetzt – angeregt durch den Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern – erfreulicherweise ein „Handbuch der Geschichte der evangelischen

Kirche in Bayern" (HGEKB) folgt. Beide im gleichen Verlag erschienenen Werke verbindet neben der Disziplin der geographische Bezug: sie verstehen unter "Bayern" den heutigen Freistaat und handeln dementsprechend Territorien, die im Verlauf der Jahrhunderte ganz unterschiedlich strukturiert und politisch verschieden verbunden waren. Unter der "evangelischen Kirche" – so die Herausgeber in ihrem Vorwort – „werden nicht nur die Evangelisch-Lutherische und die Reformierte Kirche in Bayern verstanden, sondern auch andere Gruppen, wie beispielsweise radikale Gemeinschaften während der Reformationszeit in Bayern. Auch auf die evangelischen Freikirchen wird eingegangen. Wir verstehen dies als einen Beitrag zur Geschichte der gesamten Christenheit in Bayern, denn Ökumene beschränkt sich nicht auf die Beziehungen zwischen lutherischer und römisch-katholischer Kirche.“ Auch die sogenannten „Sondergemeinschaften“ werden in der Darstellung berücksichtigt, um damit „zu zeigen, wie weit diese gegebenenfalls von dem, was von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) als christlich definiert wird, entfernt sind“ (S.X). Gleichwohl liegt das Schwergewicht in dem hier anzusehenden zweiten Band sach- und zeitgerecht auf der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, zumal ihre Geschichte – Entstehung und Entwicklung – in den hier behandelten zweihundert Jahren von 1800 bis zur Gegenwart anzusiedeln ist.

Der wissenschaftliche Wert großer, übergreifender Werke hängt immer und entscheidend ab von der Sachkompetenz der Mitarbeiter. In dieser Hinsicht ist auch der vorliegende zweite, als erster erschienene und den Zeitraum der Jahre 1800 bis 2000 umfassende Band hervorragend qualifiziert (Band 1: „Von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts“ ist in Vorbereitung). Die mit Kapitel V (Evangelische Kirche im Königreich Bayern) beginnende Darstellung ist jeweils eingebettet in den größeren Rahmen der politischen, kirchlichen und kulturellen Geschichte über zweihundert Jahre hinweg. Sie umfaßt neben dem genannten Eingangskapitel „Die evangelische Kirche in Bayern von der Weimarer Republik bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges“ (Kap. VI), „Kontinuität und Neubeginn seit 1945“ (Kap. VII), „Die Evangelisch-Reformierte Kirche in Bayern“ (Kap. VIII) und „Evangelische Freikirchen“ (Kap. IX), in einem Anhang zudem „Sondergemeinschaften“. Ein sehr nützliches „Personen- und Ortsregister sowie Sach- und Stichwortverzeichnis“ schließen mit dem Verzeichnis der insgesamt 32 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter das sorgfältigst redigierte und in jeder Hinsicht verdienstvolle opus magnum ab. Allen daran Beteiligten – Herausgebern und Autoren – gebührt dafür großer Dank und hohe Anerkennung.

München

Manfred Heim

## Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

- Beckmann, Klaus: *Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 85), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2002, 400 S., geb., ISBN 3-525-55193-2
- Bernard Holzer, A.A.: *Mgr. Petit, Assomptionniste, Fondateur des "Échos d'Orient", Archevêque Latin d'Athènes (1868–1927)* (= Orientalia Christiana Analecta 266), Roma (Pontificio Istituto Orientale) 2002, 229 S., kt., ISBN 88-7210-337-1
- Desmette, Philippe: *Les Brefs d'Indulgences pour les Confréries des Diocèses de Cambrai et de Tournai aux XVIIe et XVIIIe siècles* (A.S.V., Sec. Brev.; Induls. Perpetuae, 2–9) (= Institut Historique Belge de Rome Analecta Vaticano-Belgica, Première Série/Belgisch Historisch Instituut te Rome, Analecta Vaticano-Belgica, Eerste Reeks XXXIII), Turnhout (Brepols Publishers) 2002, 318 S., kt., ISBN 90-74461-47-6
- Dröge, Markus; Engelke, Erich; Metzing, Andreas; Offerhaus, Ulrich; Schneider, Thomas Martin; Stahl, Rolf (Hg.): *Pragmatisch, preußisch, protestantisch...* Die Evangelische Gemeinde Koblenz im Spannungsfeld von rheinischem Katholizismus und preußischer Kirchenpolitik (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 161), Bonn (Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH) 2003, XII, 525 S., geb., ISBN 3-7749-3200-X
- Gold, Daniel: *Aesthetics and Analysis in Writing on Religion. Modern Fascinations*, Berkley/Los Angeles/London (Universita of California Press) 2003, X, 304 S., kt., ISBN 0-520-23614-9
- Hatje, Frank: „*Gott zu Ehren, der Armut zum Besten!* Hospital zum Heiligen Geist und Marien-Magdalenen-Kloster in der Geschichte Hamburgs vom Mittelalter bis in die Gegenwart
- , Hamburg (Convent Verlag) 2002, 735 S., geb., ISBN 3-934613-47-0
- Herrmann, Johannes: *Moritz von Sachsen (1521–1553)*. Landes-, Reichs- und Friedensfürst, Beucha (Sax-Verlag Beucha) 2003, 264 S., geb., ISBN 3-934544-47-9
- Klöcker, Michael: *Katholikentage im Erzbistum Köln 1919/20. Analysen und Dokumente mit besonderer Berücksichtigung des Kreises Jülich* (= Forum Jülicher Geschichte 25), Jülich (Verlag der Joseph-Kuhl-Gesellschaft) 2002, 439 S., kt., ISBN 3-932903-05-6
- Kodalle, Klaus-M. (Hg.): *Philosophie eines Unangepassten: Hans Leisegang*, Würzburg (Königs-hausen & Neumann) 2003, 97 S., kt., ISBN 3-8260-2560-1
- Kuhlemann, Frank-Michael; Schmuhi, Hans-Walter (Hg.): *Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert* (= Konfession und Gesellschaft 26), Stuttgart (Kohlhammer) 2003, 332 S., kt., ISBN 3-17-017621-8
- Lilie, Ralph-Johannes: *Byzanz. Das zweite Rom*, Berlin (Siedler Verlag) 2003, 576 S., geb., ISBN 3-88680-693-6
- Schmelz, Georg: *Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten. Nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka* (= Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Beiheft 13), München/Leipzig (K. G. Saur Verlag) 2002, IX, 411 S., geb., ISBN 3-598-77548-2
- Schuchard, Christiane; Schulz, Knut (Hrg.): *Thomas Giese aus Lübeck und sein römisches Notizbuch der Jahre 1507 bis 1526* (= Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck, hrsg. v. Archiv der Hansestadt Reihe B, 39), Lübeck (Schmidt-Römhild) 2003, VI, 229 S., kt., ISBN 3-7950-0477-2
- Steigmann-Gall, Richard: *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1949*, Cambridge (Cambridge University Press) 2003, XVI, 294 S., geb., ISBN 0-521-82371-4
- Talbot, Alice-Mary (Hrg.): *Dumbarton Oaks Papers 56* (= Dumbarton Oaks Papers 56), Washington, D.C. (Dumbarton Oaks) 2002, VII, 324 S., geb., ISSN 0070-7546
- Ueberschär, Ellen: *Junge Gemeinde im Konflikt. Evangelische Jugendarbeit in SBZ und DDR 1945–1961* (= Konfession und Gesellschaft 27), Stuttgart (Kohlhammer) 2003, 360 S., kt., ISBN 3-17-017898-9

# Fachliteratur Geschichte



Verena Postel

## Die Ursprünge Europas

*Migration und Integration im frühen Mittelalter*

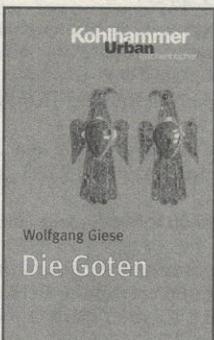
2004, 296 Seiten, Kart. € 28,-

**ISBN 3-17-018405-9**

Das frühe Mittelalter war eine Epoche des beschleunigten politischen und kulturellen Wandels. Das römische Großreich, das Jahrhundertlang die Funktion einer politischen Ordnungsmacht wahrgenommen hatte, löste sich im Westen auf und wich einer Pluralität von Königreichen unter gotischen, burgundischen, vandalschen und fränkischen Herrschern. Postel beschreibt, auf welche Weise es der dünnen Schicht der germanischen Zuwanderer und Eroberer gelang, das Machtvakuum zu füllen. Sie beleuchtet die

tiefgreifende Kontinuität der neuen Reiche zum spätantiken Imperium, wie sie sich in Verfassung, Verwaltung, Verteidigung, Rechtsleben und kirchlicher Organisation spiegelte. Zukunftsweisend für eine gemeinsame europäische Kultur wirkten vor allem die Christianisierung und die Akkulturation verschiedener Ethnien an die römische Zivilisation.

**Die Autorin:** Professor Dr. Verena Postel (ehem. Epp), lehrt Mittelalterliche Geschichte an der Universität Marburg.



Wolfgang Giese

## Die Goten

2004, 208 Seiten, Kart. € 16,-

**ISBN 3-17-017670-6**

Urban-Taschenbücher, Band 597

Von den zahlreichen Volksverbänden, die der Völkerwanderungszeit ihren Namen gaben, gehören die Goten zu den bekanntesten. Heldensagen, historische Romane, markante Baudenkmäler, aber auch Bezeichnungen wie „die Gotik“ oder „die gotische Schrift“, haben ihnen besondere Popularität verliehen. Der Autor stellt die Geschichte der Ost- und Westgoten anhand vieler Quellen historisch verlässlich dar. Vom Weg beider Völker aus dem unteren Donauraum ab dem 4. Jahrhundert in die Westhälfte des Römischen Reiches, der Gründung des westgotischen Reiches in Südfrankreich und des ostgotischen Reiches unter König Theoderich in Italien bis zum Untergang dieser Reiche 711 bzw. 552 schildert der Autor nicht nur Ereignisgeschichte, sondern beleuchtet auch die Assimilations- und Entwicklungsprozesse, die durch das Zusammenleben von Goten und Romanen in Gang gesetzt wurden. Dabei öffnet sich der Weg aus der Spätantike ins Mittelalter.

**Der Autor:** Professor Dr. Wolfgang Giese lehrte Mittelalterliche Geschichte an der Ludwig-Maximilian-Universität München.

A black oval containing the website address 'www.kohlhammer.de'.

W. Kohlhammer GmbH  
70549 Stuttgart · Tel. 0711 / 78 63 - 7280





