



N12<523556772 021



UBTÜBINGEN



Bücherei
Schaffhauser
Bibersch, Krummer Weg

theol

Zeitschrift für Kirchengeschichte

117. Band 2006
Heft 1

TR

*117
2006*

Verlag W. Kohlhammer

Gb 2554

ZiD

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Johannes Helmrath, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Jochen-Christoph Kaiser.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Andreas Holzem.

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

Inhalt

117. Band (Vierte Folge LV) Heft 1

Untersuchungen

Jan Keupp, Die zwei Schwerter des Bischofs. Von Kriegsherren und Seelenhirten im Reichsepiskopat der Stauferzeit	1
Dieter Groh/Birgit Biehler, Universalwissenschaft, Millenarismus und Zweite Reformation	25
Werner Ustorf, Missionarsreligion und säkulare Religion bei Jakob Spieth (1856–1914)	63
<i>Anschriften der Mitarbeiter des Heftes und Vorschau auf den Aufsatzteil des Doppelheftes 2–3/2006</i>	85
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	87

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2006 kostet im Abonnement € 184,- zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 69,- 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 Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Andreas Holzem, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen. – Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Zeitschrift und die in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

heerl

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

117. BAND 2006
VIERTE FOLGE LV



Verlag W. Kohlhammer

210054

PL 227

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Johannes Helmrath, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Jochen-Christoph Kaiser.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Andreas Holzem.

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

Inhalt

Luise Abramowski, „Audi, ut dico“. Literarische Beobachtungen und chronologische Erwägungen zu Marius Victorinus und den „platonisierenden“ Nag Hammadi-Traktaten	145
Peter Gemeinhardt, Der ‚Tomus ad Antiochenos‘ (362) und die Vielfalt orthodoxer Theologien im 4. Jahrhundert	169
Dieter Groh/Birgit Biehler, Universalwissenschaft, Millenarismus und Zweite Reformation	25
Jan Keupp, Die Schwerter des Bischofs. Von Kriegsherren und Seelenhirten im Reichsepiskopat der Stauferzeit	1
Wolfram Kinzig/Ulrich Volp, Der Einsatz von Bildern in der Hochschuldidaktik der Kirchengeschichte	266
Frank-Michael Kuhlemann, Territorialkirchengeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen zu einem Forschungskonzept am Beispiel Deutschlands und Österreichs für das 19. und frühe 20. Jahrhundert	211
Hartmut Lehmann, „Not, Angst und Pein“: Zum Begriff der Angst in protestantischen Kirchenliedern des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts	297
Knut Schäferdiek, Johannes Chrysostomos und die ulfilanische Kirchensprache	289
Wolf-Friedrich Schäufele, Die Höllen der Alexandriner. Negative Jenseitsvorstellungen im frühchristlichen Ägypten	197
Klaus-Bernward Springer, Das historische Institut der Dominikaner-Provinz Teutonia: Eine Spurensuche	231
Werner Ustorf, Missionsreligion und säkulare Religion bei Jakob Spieth (1856–1914)	63



Verzeichnis der besprochenen Werke

- Ad historiam humanam. Aufsätze für Hans-Christoph Rublack, hrg. von Thomas Max Safley (Sabine Arend)* S. 319
- Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg (Barbara Stollberg-Rilinger)* S. 113
- Altermatt, Urs (Hrg.): Katholische Denk- und Lebenswelten (Joachim Schmiedl)* S. 133
- Johann Arndt: Von wahren Christenthumb. Die Urausgabe des ersten Buches (1605). Kritisch herausgegeben und mit Bemerkungen versehen von Johann Anselm Steiger (Hanns-Peter Neumann)* S. 118
- Arndt, Karl, Moeller, Bernd: Albrecht Dürers „Vier Apostel“. Eine kirchen- und kunsthistorische Untersuchung (David Ganz)* S. 365
- Asche, Matthias, Schindling, Anton (Hrg.): Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660 (Ingun Montgomery)* S. 383
- Atlas culturel des Alpes occidentals. De la Préhistoire à la fin du Moyen Âge (Hans Reinhard Seeliger)* S. 337
- Ayres, Lewis: Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology (Peter Gemeinhardt)* S. 335
- Bärsch, Jürgen: Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche (Benedikt Kranemann)* S. 346
- Bahlcke, Joachim, Grulich, Rudolf (Hrg.): Kurt Augustinus Huber: Katholische Kirche und Kultur in Böhmen. Ausgewählte Abhandlungen (Rainer Bendel)* S. 321
- Baldwin, Matthew C.: Whose Acts of Peter? Text and Historical Context of the Actus Vercellenses (Heinz Giesen)* S. 333
- Bauer, Dieter R., Feld, Helmut, Köpf, Ulrich (Hrg.): Franziskus von Assisi. Das Bild des Heiligen aus neuer Sicht (Veit-Jacobus Dieterich)* S. 349
- Die Domkapitel des Deutschen Ordens in Preußen und Livland, hrg. von Radoslaw Biskup und Mario Glauert (Bernhard Demel)* S. 109
- Beutel, Albrecht, Jersak, Tobias (Hrg.): Johann Joachim Spalding, Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum (Martin Wendte)* S. 389
- Beyer, Michael, Gößner, Andreas, Wartenberg, Günther (Hrg.): Kirche und Regionalbewußtsein in Sachsen im 16. Jahrhundert (Volker Gummelt)* S. 376
- Blickle, Peter, Schlögl, Rudolf (Hrsg.): Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas (Hartmut Lehmann)* S. 119
- Braun, Bettina, Göttmann, Frank, Ströhmer, Michael (Hrg.): Geistliche Staaten im Nordwesten des Alten Reiches (Harm Kluebing)* S. 390
- Braun, Rüdiger: Die älteste Rechnung des Bürgerspitals von 1495 (Sven Rabeler)* S. 361
- Brecht, Martin u.a. (Hrg.): Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus (Dietrich Blaufuß)* S. 384
- Brennwald, Silvia: Die Kirche und der Maya-Katholizismus. Die katholische Kirche und die indianischen Dorfgemeinschaften in Guatemala 1750–1821 und 1945–1970 (Johannes Meier)* S. 398

- Bünz, Enno, Lorenzen-Schmidt, Klaus-Joachim (Hrg.): *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Schleswig-Holstein* (Oliver Auge) S. 356
- Karl Barth, *Briefe des Jahres 1933*, hrg. von Eberhard Busch unter Mitarbeit von Bartolt Haase und Barbara Schenck (Dietrich Korsch) S. 408
- Carmassi, Patrizia: *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale*. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano (Gabriele Winkler) S. 105
- Chenaux, Philippe: *Pie XII. Diplomate et pasteur* (Klaus Unterburger) S. 134
- Denzler, Georg: *Widerstand ist nicht das richtige Wort*. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich (Claudia Lepp) S. 136
- Destivelle, Hyacinthe: *Le concile de Moscou (1917–1918)*. La création des institutions conciliaires de l'Eglise orthodoxe russe. Avant-propos par Mgr Hilarion (Michael Quisinsky) S. 404
- Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen (DBRTh)*, hrg. v. Bernd Moeller und Bruno Jahn, Bd. 1: A–L (Erwin Gatz) S. 311
- Dietrich, Tobias: *Konfession im Dorf*. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert (Frank Konersmann) S. 123
- Eckert, Matthias: *Julius Schieder (1888–1964)*. Regionalbischof und Prediger in schwerer Zeit (= Testes et testimonia veritatis. Zeugen und Zeugnisse der Wahrheit, Band 4) (Björn Mensing) S. 409
- Faber, Richard (Hrg.), *Zwischen Affirmation und Machtkritik*. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten (Kurt Meier) S. 91
- Flug, Brigitte, Matheus, Michael, Rehberg, Andreas (Hrg.): *Kurie und Religion* (Harald Zimmermann) S. 108
- Frühformen von Stiftskirchen in Europa*. Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Festgabe für Dieter Mertens zum 65. Geburtstag (Franz-Josef Heyen) S. 100
- Fuchs, Stephan: *„Vom Segen des Krieges“*. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus (Kurt Meier) S. 130
- Gause, Ute, Lissner, Cordula (Hrg.): *Kosmos Diakonissenmutterhaus*. Geschichte und Gedächtnis einer protestantischen Frauengemeinschaft (Rudolf Mahler) S. 125
- Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig*. Personen, Profile und Perspektiven aus sechs Jahrhunderten Fakultätsgeschichte, hrg. v. Andreas Gößner unter Mitarb. v. Alexander Wieckowski (Kurt Meier) S. 89
- Gothard, Axel: *Der Augsburger Religionsfrieden* (Gottfried Seebaß) S. 377
- de Graaf, Beatrice, Over de Muur. *De DDR, de Nederlandse kerken en de vredesbeving*. [Über die Mauer. Die DDR, die niederländischen Kirchen und die Friedensbewegung] (Martin Greschat) S. 420
- Graf, Friedrich W. (Hrg.): *Klassiker der Theologie I. Von Tertullian bis Calvin* (Heike Grieser) S. 312
- Greschat, Martin, Kaiser, Jochen-Christoph (Hrg.): *Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni* (Christoph Kösters) S. 413
- Gründer, Horst: *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht*. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus, Europa – Übersee. Historische Studien Bd. 14 (Karl Josef Rivinius) S. 380
- Härter, Karl: *Policey und Straffjustiz in Kurmainz*. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte Frankfurt am Main, Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 190), 2 Teilbände (Holger Th. Gräf) S. 380

- Hamm, Berndt: Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube. Mit einer Edition von Gudrun Litz (= Spätmittelalter und Reformation, N. R. 25) (Norbert Schnitzler) S. 366*
- Heinz, Werner: Der Aufstieg des Christentums. Geschichte und Archäologie einer Weltreligion (Madeleine Will) S. 323*
- Helvetia Sacra, Abt. IV: Die Orden mit Augustinerregel. Band 2: Die Augustiner-Chorherren und die Chorfrauen-Gemeinschaften in der Schweiz. Redigiert von Elsanne Gilomen-Schenkel unter Mitarbeit von Bernard Andenmatten, Brigitte Degler-Spengler und Petra Zimmer. Band 3: Die Prämonstratenser und Prämonstratenserinnen in der Schweiz. Redigiert von Bernard Andenmatten und Brigitte Degler Spengler (Manfred Weitlauff) S. 316*
- Herbers, Klaus, Jiroušková, Lenka, Vogel, Bernhard (Hrg.): Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters (Lothar Vogel) S. 102*
- Holzem, Andreas, Holzapfel, Christoph (Hrg.): Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit (Konfession und Gesellschaft 34) (Roland Löffler) S. 411*
- Homann, Eckhard: Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice (Klaus-Frédéric Johannes) S. 107*
- Honold, Matthias: Der unbekannte Riese. Geschichte der Diakonie in Bayern (Ute Gause) S. 126*
- Hurtado, Larry W.: Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity (Ulrich Weidemann) S. 325*
- Jansen, Stefanie: Wo ist Thomas Becket? Der ermordete Heilige zwischen Erinnerung und Erzählung (Hanna Vollrath) S. 116*
- Janssen, Wilhelm: Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter (1191–1515) (Bernhard Schneider) S. 355*
- Keßler, Martin, Leppin, Volker (Hrg.): Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes (Michael Zaremba) S. 120*
- Kleinert, Christian: Philibert de Montjeu, ca. 1374–1439. Ein Bischof im Zeitalter der Reformkonzilien und des Hundertjährigen Krieges (Jürgen Miethke) S. 363*
- Klueting, Harm (Hrg.): Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert (Wolfgang Reinhard) S. 392*
- Klueting, Harm (Hrg.): 200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit (Schriften der Historischen Kommission für Westfalen 19) (Peter Blicke) S. 396*
- Klueting, Harm, Schmale, Wolfgang (Hrg.): Das Reich und seine Territorialstaaten im 17. und 18. Jahrhundert. Aspekte des Mit-, Neben- und Gegeneinanders (= Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne Bd 10) (Markus Friedrich) S. 393*
- Kohl, Wilhelm (Bearb.): Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches. N.F. 37: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln, 7: Das Bistum Münster, 2–4: Die Diözese (Horst Ruth) S. 313*
- Krauter-Dierolf, Heike: Die Eschatologie Philipp Jakob Speners. Der Streit mit der lutherischen Orthodoxie um die „Hoffnung besserer Zeiten“ (Wolfgang Sommer) S. 387*
- Krüger, Anke: Südfranzösische Lokalheilige zwischen Kirche, Dynastie und Stadt vom 5. bis zum 16. Jahrhundert (Theofried Baumeister) S. 340*
- Kuhlemann, Frank-Michael, Schmuhl, Hans-Walter (Hrg.): Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert (Rainer Bendel) S. 400*

- Kuropka, Joachim (Hrg.): Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsallmacht und kirchlicher Hierarchie* (Christoph Kösters) S. 137
- Lehmann, Hartmut (Hrg.): Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa* (Norbert Lüdecke) S. 424
- Leppin, Volker, Werner, Matthias (Hrg.): Inmitten der Stadt. St. Michael in Jena. Vergangenheit und Gegenwart einer Stadtkirche* (Kurt Meier) S. 360
- Lutterbach, Hubertus: Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals* (Dietrich Rusam) S. 87
- Magistri Honorii Summa 'De iure canonico tractaturus', Tom. 1, ediderunt Rudolf Weigand (+), Peter Landau, Waltraud Kozur, adlaborantibus Stephan Haering, Karin Miethaner, Mertin Petzold (Richard Puza)* S. 351
- Mallinckrodt, Rebekka von: Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung* (Alexander Jendorff) S. 115
- Mann, Friedhelm: Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, hrg. von der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität, Bd. III: $\epsilon\alpha\rho\text{-}\epsilon\omega\sigma\phi\omicron\rho\omicron\varsigma$; Bd. IV: $\zeta\acute{\alpha}\lambda\eta\text{-}\iota\acute{\omega}\tau\alpha$, Bd. V: $\kappa\alpha\gamma\chi\alpha\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma\text{-}\kappa\omega\phi\acute{\omicron}\omega$ (Dietmar Wyrwa) S. 328
- Marchetto, Agostino: Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia* (Peter Hünermann) S. 418
- Mau, Rudolf: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945-1990)* (Kurt Meier) S. 141
- May, Georg: Das Priesterhaus in Marienborn* (Gisbert Greshake) S. 395
- Mihr, Volker, Tennstedt, Florian, Winter, Heidi (Hrg.): Sozialreform als Bürger- und Christenpflicht. Aufzeichnungen, Briefe und Erinnerungen des leitenden Ministerialbeamten Robert Bosse aus der Entstehungszeit der Arbeiterversicherung und des BGB (1878-1892)* S. 402
- Nadal, Jerome S.J.: Annotations and Meditationes on the Gospels. Vol. I: The Infancy Narratives* (Wolfgang Weber) S. 114
- Paraiso, Jean-Yves: „Brief über die Kirche“. Die Kontroverse um Ida Friederike Görres' Aufsatz – Ein Dokumentationsband* (Annette Jantzen) S. 412
- Pellegrini Luigi: L'incontro tra due "invenzioni" medievali: università e ordini Mendicanti* (Lothar Vogel) S. 350
- Posset, Franz: Renaissance Monks. Monastic Humanism in Six Biographical Sketches* (Michael Basse) S. 362
- Postel, Verena: Die Ursprünge Europas. Migration und Integration im frühen Mittelalter.* (Thomas Vogtherr) S. 339
- Reitemeier, Arnd: Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters. Politik, Wirtschaft und Verwaltung* (Beihefte zur Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 177) (Hanns Peter Neuheuser) S. 358
- Rymatzki, Christoph: Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728-1736)* (Günter Weitling) S. 386
- Schachenmayr, Alkuin Volker: Prägende Professoren in der Entwicklung des theologischen Lehrbetriebes im Cistercienserstift Heiligenkreuz von 1802 bis 2002* (Arnd Friedrich) S. 397
- Schneider, Hans-Michael: Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari* (Gabriele Winkler) S. 98
- Schulz, Knut, Schuchard, Christiane: Handwerker deutscher Herkunft und ihre Bruderschaften im Rom der Renaissance* (Lorenz Böniger) S. 362

- Schweitzer, Friedrich, Simojoki, Henrik: *Moderne Religionspädagogik. Ihre Entwicklung und Identität, Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft* (Norbert Mette) S. 403
- Sachsens Landesuniversität in Monarchie, Republik und Diktatur. Beiträge zur Geschichte der Universität Leipzig vom Kaiserreich bis zur Auflösung des Landes Sachsen 1952, hrg. v. Ulrich von Hehl (Kurt Meier) S. 127
- Scott, Tom: *Town, Country, and Regions in Reformation Germany* (Kim Siebenhüner) S. 375
- Sievers, Kai Detlev, *Die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus im Spiegel bildlicher Überlieferung* (Günter Lange) S. 111
- Smolinsky, Heribert: *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hrg. von Karl-Heinz Braun, Barbara Heinze, Bernhard Schneider (Christian Plath) S. 373
- Spee, Friedrich: *Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 1: Trutz-Nachtigall, Bd. 2: Güldenes Tugend-Buch, Bd. 3: Cautio Criminalis, Bd. 4: „Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng“* (Michael Sievernich) S. 371
- Sudmann, Stefan: *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution, Tradition – Reform – Innovation* (Michiel Decaluwe) S. 110
- Tloka, Jutta: *Griechische Christen - Christliche Griechen, Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos* (Martin Illert) S. 331
- Trimbur, Dominique (Hrg.), *Europäer in der Levante (19.–20. Jahrhundert)* (Horst Gründer) S. 400
- Uhrig, Christian: *„Und das Wort ist Fleisch geworden“*. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik (Ernst Dassmann) S. 96
- Universitäten und Hochschulen im Nationalsozialismus und in der frühen Nachkriegszeit*, hrg. von Karen Bayer, Frank Sparing, Wolfgang Woelk (Kurt Meier) S. 138
- Uphus, Johannes Bernhard: *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage* (Heinz Ohme) S. 341
- Uro, Risto: *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas* (Wolfgang Eisele) S. 94
- Vogler, Günter: *Thomas Müntzer und die Gesellschaft seiner Zeit* (Alejandro Zorzin) S. 370
- Voigt, Karl Heinz: *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)* (Hartmut Lehmann) S. 121
- Waldhoff, Stephan: *Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der libelli precum* (Lothar Vogel) S.103
- Wallner, Mathias: *Zwischen Königsabsetzung und Erbreichsplan. Beiträge zu den Anfängen der kurfürstlichen Politik im 14. Jahrhundert (1298–1356)* (Sören Kaschke) S. 352
- Wassilowsky, Günther: *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums* (Bernhard Nitsche) S. 416
- Wetzstein, Thomas: *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter* (Stefan Samerski) S. 354
- Wolf, Gerhard Philipp: *Armut – Judentum – Lutherforschung* (Tim Lorentzen) S. 369
- Yeum, Changseon: *Die Synode von Alexandrien (362). Die dogmengeschichtliche und kirchenpolitische Bedeutung für die Kirche im 4. Jahrhundert* (Peter Gemeinhardt) S. 97

- Zimmerling, Peter: *Bonhoeffer als Praktischer Theologe* (Kurt Meier) S. 406
 Zimmermann, Norbert: *Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei* (=Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 35) (Rainer Warland) S. 332
 Zurek, Robert: *Zwischen Nationalismus und Versöhnung. Die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945-1956* (Rainer Bendel) S. 419

Verzeichnis der Rezensenten

- Arend, Sabine S. 321
Auge, Oliver S. 358
- Basse, Michael S. 363
Baumeister, Theofried S. 341
Bendel, Rainer S. 322, 402, 420
Blaufuß, Dietrich S. 385
Blickle, Peter S. 396
Böninger, Lorenz S. 362
- Dassmann, Ernst S. 97
Decaluwe, Michiel S. 111
Demel, Bernhard S. 110
Dieterich, Veit-Jakobus S. 350
- Eisele, Wilfried S. 96
- Friedrich, Arnd S. 398
Friedrich, Markus S. 395
- Ganz, David S. 366
Gatz, Erwin S. 312
Gause, Ute S. 127
Gemeinhardt, Peter S. 98, 337
Giesen, Heinz S. 335
Gräf, Holger Th. S. 380
Greschat, Martin S. 424
Greshake, Gisbert S. 396
Grieser, Heike S. 313
Gründer, Horst S. 400
Gummelt, Volker S. 376
- Heyen, Franz-Josef S. 102
Hünemann, Peter S. 418
- Illert, Martin S. 332
- Jantzen, Annette S. 413
Jendorff, Alexander S. 116
Johannes, Klaus-Frédéric S. 107
- Kaschke, Sören S. 354
Klueting, Harm S. 392
Kösters, Christoph S. 138, 416
Konersmann, Frank S. 125
- Korsch, Dietrich* S. 409
Kranemann, Benedikt S. 347
- Lange, Günter S. 112
Lehmann, Hartmut S. 120, 123
Lepp, Claudia S. 136
Löffler, Roland S. 412
Lorentzen, Tim S. 370
Lüdecke, Norbert S. 427
- Mahler, Rudolf S. 126
Meier, Johannes S. 400
Meier, Kurt S. 91, 93, 130, 133, 140,
143, 361, 408
Mensing, Björn S. 411
Mette, Norbert S. 404
Miethke, Jürgen S. 365
Montgomery, Ingun S. 384
- Neuheuser, Hanns Peter S. 359
Neumann, Hanns-Peter S. 119
Nitsche, Bernhard S. 418
- Ohme, Heinz S. 346
Owetschkin, Dimitrij S. 403
- Plath, Christian S. 375
Puza, Richard S. 352
- Quisinsky, Michael S. 406
- Rabeler, Sven S. 362
Reinhard, Wolfgang S. 393
Rivinius, Karl Josef S. 383
Rusam, Dietrich S. 89
Ruth, Horst S. 316
- Samerski, Stefan S. 355
Seebaß, Gottfried S. 380
Seeliger, Hans Reinhard S. 339
Siebenhüner, Kim S. 376
Sievernich, Michael S. 373
Sommer, Wolfgang S. 388
Schmiedl, Joachim S. 134
Schneider, Bernhard S. 356

Schneider, Jakob Hans Josef S. 348
 Schnitzler, Norbert S. 369
 Stollberg-Rilinger, Barbara S. 114
 Unterburger, Klaus S. 136
 Vogel, Lothar S. 103, 105, 350
 Vogtherr, Thomas S. 340
 Vollrath, Hanna S. 118
 Warland, Rainer S. 333
 Weber, Wolfgang S. 115

Weidemann, Ulrich S. 328
 Weitlauff, Manfred S. 319
 Weitling, Günter S. 387
 Wendte, Martin S. 390
 Will, Madeleine S. 324
 Winkler, Gabriele S. 100, 107
 Wyrwa, Dietmar S. 330
 Zarembo, Michael S. 121
 Zimmermann, Harald S. 109
 Zorzin, Alejandro S. 171

Mahler, Rudolf S. 126
 Meyer, Johannes S. 400
 Meyer, Kurt S. 91, 92, 130, 132, 140,
 143, 361, 408
 Meinig, Blom S. 411
 Meier, Norbert S. 404
 Mettke, Jürgen S. 362
 Montgomerie, Jürgen S. 384
 Neuhäuser, Hanne Peter S. 122
 Neumann, Hans-Peter S. 119
 Nische, Bernhard S. 418
 Oline, Heinz S. 346
 Owerschkin, Dittmar S. 403
 Pflüch, Christian S. 372
 Pflüch, Richard S. 372
 Quinsky, Michael S. 406
 Rabler, Sven S. 362
 Reinhard, Wolfgang S. 392
 Rivinius, Kai-Joel S. 383
 Rusan, Dietrich S. 89
 Rupp, Horst S. 316
 Samtski, Stefan S. 322
 Seebach, Gottfried S. 380
 Seeliger, Hans Reinhard S. 329
 Siebenländer, Kurt S. 376
 Sieverich, Michael S. 373
 Sommer, Wolfgang S. 388
 Schmitt, Johann S. 124
 Schreiber, Bernhard S. 386
 Darsmann, Erwin S. 97
 Dechow, Michael S. 111
 Demel, Bernhard S. 110
 Dietrich, von Jakobus S. 320
 Eisele, Wilhelm S. 98
 Friedrich, Arnd S. 398
 Friedrich, Markus S. 392
 Ganz, David S. 366
 Gatz, Brian S. 312
 Gaus, Jule S. 127
 Gemeinhardt, Peter S. 98, 337
 Geyer, Heinz S. 322
 Giel, Holger Th. S. 380
 Gieseler, Martin S. 424
 Gieseler, Gert S. 306
 Gieseler, Inke S. 312
 Griebel, Horst S. 400
 Günther, Volker S. 376
 Heyer, Franz-Joel S. 102
 Hönemann, Peter S. 418
 Iken, Martin S. 322
 Janßen, Antoinette S. 412
 Jendel, Alexander S. 116
 Johannes, Klaus-Frédéric S. 107
 Kaschke, Stefan S. 324
 Kirsch, Hans S. 392
 Köber, Christoph S. 128, 416
 Koenigsmann, Frank S. 122

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2006 kostet im Abonnement € 184 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 69 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 Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Andreas Holzem, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen. – Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Zeitschrift und die in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart

UNTERSUCHUNGEN

Die zwei Schwerter des Bischofs

Von Kriegsherren und Seelenhirten im Reichsepikopat der Stauferzeit

Von Jan Keupp

Als Abt Gerhard von Siegburg im Jahr 1181 vor die römische Kurie trat, um die Heiligsprechung des Erzbischofs und Klostergründers Anno II. von Köln zu erwirken, stieß er auf unverhohlene Skepsis aus den Reihen des Konsistoriums: „Aus deinem Land pflegen tapfere Krieger zu kommen, ich wundere mich, dass es bei euch auch Heilige geben soll“, so der erstaunte Kommentar eines der Kardinäle.¹ Dem Sprecher mochte das äußere Gepränge zahlreicher staufischer Hofkleriker und Reichsbischöfe vor Augen stehen, das in der Tat wenig dazu angetan war, die Demut des geistlichen Standes sinnfällig zum Ausdruck zu bringen.² Unverkennbar orientierten sich Kleidung und Aufwand dieser Prälaten am Vorbild ihrer adeligen Standesgenossen,³ trug ihr

¹ Libellus de Translatione Sancti Annonis Archiepiscopi, hg. von Mauritius Mittler, Siegburg 1966, 5–25, 11: „De terra vestra solent pugnatore venire, mirum quod sancti ibi esse possint.“

² Vgl. Hugo Stehkämper, Der Reichsbischof und Territorialfürst, in: Peter Berglar/Odilo Engels (Hgg.), Der Bischof in seiner Zeit. FS Kardinal J. Höffner, Köln 1986, 95–184; Benjamin Arnold, German bishops and their military retinues in the medieval empire, in: German History 7, 1989, 161–183; Timothy Reuter, Episcopi cum sua militia: the prelate as warrior in the early Staufer era, in: Ders. (Hg.), Warriors and Churchmen in the High Middle Ages: Essays Presented to Karl Leyser, London 1992, 79–94.

³ So protestierte etwa der damalige Hildesheimer Domherr Rainald von Dassel auf der Reimser Synode von 1148 offen gegen das Verbot geschlitzter (Reit-)Kleidung für Kleriker, vgl. Helmut Kluger, Friedrich Barbarossa und sein Ratgeber Rainald von Dassel, in: Macht und Ordnungsvorstellungen im hohen Mittelalter. Werkstattberichte, Neuried 1998, 67–86, 68. Der Kanzler Konrad von Querfurt galt Arnold von Lübeck, Chronica Slavorum, hg. von Johann Martin Lappenberg, MGH SRG 14, Hannover 1868, VII 2, 256 als ein Mann „tam delicatum, sericis ornatum“. Allein das Tafelgeschirr, mit dem er sich 1197 ins Heilige Land einschiffen ließ, wurde auf den Wert von 1000 Mark taxiert, ebd. IV 26, 198. Besonders fadenscheinig ist die Rechtfertigung des Kleiderprunks Erzbischof Siegfrieds von Bremen: Albert von Stade, Annales Stadenses, hg. von Johann Martin Lappenberg, MGH SS 16, Hannover 1859, 271–379, a. 1183, 350: „quod varium non ferret, nisi cum, suis vestibus alicui erogatis, mantellum clerici aut militis induisset, et quod in deauratis falleris non incederet, nisi equo suo dato equum servi aut militis ascendisset.“

Gebaren in der Öffentlichkeit dezidiert laikal-höfische Züge.⁴ Maßgeblich beeinflusst war das Urteil des Kardinals aber nicht zuletzt vom martialischen Auftreten hoher geistlicher Würdenträger im Kontext der oberitalienischen Kriegszüge Friedrich Barbarossas: Nicht wenige von ihnen konnten auf eine ritterliche Ausbildung zurückgreifen und standen dem Waffenhandwerk alles andere als distanziert gegenüber. Verwiesen sei nur auf das militärische Engagement der Erzbischöfe von Köln und Mainz vor den Mauern Tusculums im Jahr 1167: Beide Prälaten ließen es sich nicht nehmen, ihre Truppen persönlich in die Schlacht zu führen, wobei Rainald von Dassel, vom „*Geist der Tapferkeit*“ erfasst, seinen Rittern gar mit eigener Hand das Banner des heiligen Petrus vorangetragen haben soll.⁵ Der Mainzer Metropolit Christian kam ihm in diesem Gefecht zur Hilfe, angeblich erzürnt darüber, dass „die Laienfürsten ihn und Seinesgleichen so gering achteten und in Gefahr verließen“.⁶ War Christian bereits vordem „nicht unerfahren in den Mühen des Krieges“,⁷ so stellte der überwältigende Sieg der Erzbischöfe für ihn den Auftakt einer glänzenden Feldherrenlaufbahn dar: Bis zu seinem Lebensende 1183 betätigte der Mainzer sich als Truppenführer in Italien.⁸ Augenzeugen haben ihn dabei auf einem Pferd sitzend, gepanzert und mit einem himmelblauen Waffenrock bekleidet in die Schlacht reiten gesehen: „Auf dem Kopf einen vergoldeten Helm und in den Händen eine dreiknotige Keule, soll er in diesem Waffengange mit eigener Hand neun Menschen zu Boden gestreckt haben“.⁹ 28 Vornehmen des Landes habe er einmal persönlich mit einem Stein die Zähne ausgeschlagen, wusste sein Notar Heinrich voller Ehrfurcht vor der *strennuitas* des Reichskanzlers und päpstlichen Legaten zu erzählen, von dem es hieß „dass

⁴ Bestes Beispiel ist hier der ausgefallene Reitstil Erzbischof Alberos von Trier, der im Kontext der Dichtung geradezu als Sinnbild einer adelig-höfischen Gesinnung erscheint, vgl. Joachim Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, 2 Bde., München 1986, Bd. 1, 200f.

⁵ *Chronica Regia Coloniensis*, hg. von Georg Waitz, MGH SRG 18, Hannover 1880: „Irruit ergo spiritus fortitudinis in Reinoldum [...]“; Das Geschichtswerk des Otto Morena und seiner Fortsetzer über die Taten Friedrichs I. in der Lombardei, hg. von Ferdinand Güterbock, MGH SRG NS. 7, Berlin 1930, 198. An der Spitze von nur zehn milites soll der Kölner eine Schar von 300 Ravennaten in die Flucht geschlagen haben, vgl. *Chronica Regia Coloniensis* a. 1158, 96. Zum Wandel im Bischofsideal und den Kriegstaten Rainalds vgl. Stehkämper, *Reichsbischof* (wie Anm. 2), 122f.

⁶ Otto von St. Blasien, *Chronica*, hg. von Adolf Hofmeister, MGH SRG 47, Hannover, Leipzig 1864, c. 20, 23: „Archiepiscopus Maguncie Christianus accensus indigneque ferens, quod laici principes se suosque compares ita parvipensos periculo relinquerent.“

⁷ Ebd.: „nec enim inexpers fuit ante laborum.“

⁸ Vgl. zu seinen Aktivitäten Dieter Hägermann, *Beiträge zur Reichslegation Christians von Mainz in Italien*, in: *QFIAB* 49, 1969, 186–238; Carsten Kretschmann, *Die Nähe in der Ferne. Zum Verhältnis zwischen Friedrich Barbarossa und Christian von Mainz*, in: *MIÖG* 108, 2000, 239–264.

⁹ Albert von Stade, *Annales Stadenses* (wie Anm. 3) a. 1172, 347: „Christianus Mogontinus archiepiscopus [...] in equo residens, indutus thorace, et desuper tunica iacintina, habens in capite galeam deauratam, et in manibus clavam trinodem, ipse in eodem proelio dicitur stravisse novem homines propria manu.“

die Esel seines Heeres größere Ausgaben verursachten, als der gesamte Haushalt des Kaisers.“¹⁰

Das prunkvolle, martialische Porträt des Mainzer Oberhirten scheint in die Zeit des Frühmittelalters zurückzuverweisen. Es stellt Erzbischof Christian in eine direkte Linie mit seinem Mainzer Amtsvorgänger Gewilip, der sich als „ein Kampflustiger und Hurer erwiesen hatte“¹¹ und im Jahr 744 auf einem Sachsenfeldzug mit eigener Hand die Blutrache für seinen Vater vollzog. Gewilip allerdings verlor Amt und Würden – zu evident war sein Verstoß gegen die Satzungen des Concilium Germanicum, daß „kein Knecht Gottes Waffen tragen, kämpfen oder gegen den Feind ziehen“ solle.¹² Dieses strikte Waffenverbot für den Klerus blieb selbstverständlich während des gesamten Hochmittelalters in Geltung – wenn auch mit leichten Modifikationen¹³: So gestattete das Decretum Gratiani dem Klerus, Laien zum Kampf gegen ungerechte Bedrückung aufzurufen, also selbst als Kriegsherr tätig zu werden. Noch weiter ging um 1150 die Summa des Bologneser Magisters Roland¹⁴: Zumindest ungeweihten Klerikern gestand sie die aktive Teilnahme am Kriegsgeschehen zu. Indirekt stellte ihr Verfasser damit gerade den streitbaren Bischofselekten seiner Zeit wie dem Kölner Erwählten Rainald von Dassel einen kanonistischen Freibrief aus. So wundert es denn wenig, wenn bald darauf Rufinus die eigenwillige Auslegung „eher einer trunkenen als einer nüchternen Geistesverfassung“ zuschrieb und die alten Verbote erneut in

¹⁰ Albert von Stade, *Annales Stadenses* (wie Anm. 3) a. 1173, 347: „quod asini sui exercitus maiores haberent expensas quam omnis familia imperatoris, quae tamen opulentissima videbatur.“

¹¹ Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus, hg. von Michael Tangl, MGH *Epistolae selectae* 1, Berlin 1916, Nr. 87, 199: „qui pugnator et fornicator existit“; vgl. Theodor Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg 1954, 230ff.

¹² *Concilia aevi Karolini I*, hg. von Albert Werminghoff, Hannover 1906, 3: „Servis Dei per omnia omnibus armaturam portare vel pugnare aut in exercitum et in hostem pergere omnino prohibuimus.“ Wie sehr die generelle Entwaffnung allerdings die weltliche Rechts- und Ehrposition des fränkischen Episkopats angriff, zeigt sich in einem Kommentar des Benedictus Levita, hg. von Friedrich Heinrich Knust, MGH *Leges* 2/2, Hannover 1837, 39–158, III, 142, 111 zur Regelung von 742: Einige Zeitgenossen seien der Ansicht, dass mit dem Verbot der honor der Kirche verletzt sei; vgl. dazu Friedrich Prinz, *Klerus und Krieg im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1971, 8ff.; 19ff.

¹³ Emil Friedberg (Hg.), *Corpus Iuris canonici*, Leipzig 1879, 958: „quod sacerdotibus, etsi propria manu arma arripere non debeant, tamen uel his, quibus huiusmodi officia commissa sunt, persuadere, uel quibuslibet, ut ea arripiant, sua auctoritate ualeant inperare“, vgl. dazu Heinz Hürten, *Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amtsführung des mittelalterlichen deutschen Bischofs*, in: ZKG 82, 1971, 16–28; Ernst-Dieter Hehl, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, Stuttgart 1980, 76ff.

¹⁴ *Summa magistri Rolandi*, hg. von Friedrich Thaner, Innsbruck 1874, CXXIII, q. 8, 96ff. Zur Identität des Verfassers vgl. John T. Noonan, *Who was Rolandus? Law, Church, and Society*, in: Kenneth Pennington/Robert Somerville (Hgg.), *Essays in Honor of Stephan Kuttner*, Philadelphia: 1977, 21–48; Rudolf Weigand, *Magister Rolandus und Papst Alexander III.*, in: *AkathKR* 149, 1980, 3–44.

Erinnerung rief.¹⁵ Die Stereotypen kirchlicher Normierung ließen insgesamt wenig Spielraum für kanonistisch-subtile Umgehungsversuche. Dennoch hatte sich die Praxis seit der ausgehenden Stauferzeit weithin von den ehernen Grundsätzen des Kirchenrechts gelöst.

Die zunehmende Diskrepanz zwischen den religiös-ethischen Normen und dem signifikanten militärischen Engagement der Reichsbischöfe soll im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen. Der Fokus der Untersuchung liegt dabei auf der Periode des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, die sich als Schnittstelle einer grundlegenden Neuorientierung bischöflicher Amtsführung erweist. Dabei gilt es zunächst, anhand zeitgenössischer Kritiken das Problem der geistlich-weltlichen Doppelstellung des Reichsepiskopats exakter zu umreißen (I). Das allmähliche Auseinanderdriften von Heiligenideal und Bischofswirklichkeit soll anschließend mit Blick auf die hagiographische Literatur des Hochmittelalters thematisiert werden (II). Die darin erkennbar werdenden neuen Legitimationsstrategien bischöflicher Militärgewalt lassen sich ferner am Beispiel des Kölner Erzstiftes über das 12. Jahrhundert hinaus weiterverfolgen (III). Vor dem Hintergrund gewandelter Aufgabenstellungen und Erwartungen an das weltliche Handeln der Reichsbischöfe kann schließlich der Frage nachgegangen werden, inwieweit ein spirituell motivierter Gewaltverzicht für die geistlichen Oberhirten der staufischen Zeit eine echte Alternative zum waffenmächtigen Auftreten ihrer Amtsbrüder darstellte (IV). Dabei wird deutlich, weshalb die unverkennbare Verlagerung bischöflicher Amtsverpflichtungen in den weltlichen Bereich nicht in einer substanziellen Sinnkrise des stauferzeitlichen Reichsepiskopates münden musste. Ein weitreichender Dispens für den einzelnen Amtsträger war mit den neu entstandenen Argumentationsmustern indes nicht verbunden.

I.

Nicht ohne einen Zug sophistischer Spitzfindigkeit bemühte sich der Regensburger Scholaster Konrad von Megenberg, die Kluft zwischen den traditionellen Lehrautoritäten des geistlichen Waffenverbotes und der Realität bischöflichen Kriegsdienstes seiner Zeit zu schließen. Hatte Christus selbst, als Petrus dem Knecht des Hohepriesters das Ohr abschlug, nach dem Wortlaut des Lukasevangeliums gesprochen ‚Laß ab, bis hierin!‘, so führte Konrad aus: ‚Siehe Christus sagte nicht: ‚Laß es immer sein!‘, noch sprach er: ‚Vermeide es überall!‘¹⁶. Ergo resultiere aus dem Herrenwort kein allgemeines Waffenverbot für die Nachfolger der Apostel. Zumal es in der Kirche stets mehrere Wege zum Heil gäbe, gestand Konrad den eigenhändigen Gebrauch des Schwertes zumindest denjenigen Prälaten zu, die dieses zum Nutzen der

¹⁵ Rufinus, *Summa decretorum*, hg. von Heinrich Singer, Paderborn 1902, 412: „quidam de antecessoribus nostris magis ebriose quam sobrie distinguere nitebatur, qui clericorum arma possint movere et qui non.“

¹⁶ Konrad von Megenberg, *Ökonomik*, ed. Sabine Krüger, Bd. 2 (MGH Staatsschriften des späten Mittelalters 3, 5, 2), Stuttgart 1977, II, 3, 10, 134: „Ecce non dicebat Christus: sinite semper, nec dixit: sinite ubique, sed tantum: sinite usque adhuc.“

Kirche zu handhaben verstünden. Allein jene, die aus körperlicher oder spirituell-mentaler Disposition heraus nicht zum Krieger geeignet seien, hätte die fürsorgliche Voraussicht Gottes durch die biblischen Gebote vom Waffendienst ausschließen wollen: „Wer nämlich würde ein Kind oder eine Frau in den Sattel des Kriegsknechtes setzen? Dies würde mehr zum Spott als zum Nutzen der Verteidigung beitragen! Andere hingegen, die im Führen beider Schwerter geübt sind, sind vom Gebrauch des weltlichen nicht gänzlich ausgeschlossen.“¹⁷ Ein Prälat, der wie der oben genannte Erzbischof Christian von Mainz durch adelige Erziehung und militärischen Sachverstand das Zeug zum aktiven Vorkämpfer der Kirche hatte, war nach solch einer Logik zum Waffendienst nicht nur befähigt, sondern geradezu verpflichtet.

In die offenkundige Anerkennung, ja Bewunderung, die dem Mainzer Oberhirten wie bereits gezeigt schon zu Lebzeiten entgegenschlug, mischten sich indes auch kritische Stimmen über den militanten Erzbischof, „der sich nicht wie ein Kleriker, sondern nach Art der Tyrannen benahm“.¹⁸ „Eher dem Herrn der Erde als dem Herrn des Himmels“ habe er gefallen wollen und dabei die ihm anvertraute Herde vernachlässigt.¹⁹ Christian huldigte weit mehr dem Kriegsgott Mars als dem heiligen Martin, statt des eisernen Schwertes solle er sich besser des geistlichen bedienen, so formulierte es ein anonymes Schreiben gegenüber dem Mainzer Klerus.²⁰ Gerade aus diesem Grund sah auch der Novizenmeister Caesarius von Heisterbach das Heil des Reichsepiskopats generell gefährdet. „Weil fast alle Bischöfe Deutschlands sowohl das geistliche als auch das weltliche Schwert führen und weil sie die Blutgerichtsbarkeit besitzen und Kriege austragen“, so erklärte er zu Beginn des 13. Jahrhunderts einem seiner Schützlinge, vernachlässigten sie die Seelsorge bei ihren Untergebenen.²¹ „Ein zweifaches Schwert“, bemerkte er an anderer Stelle,

¹⁷ Ebd., 135: „Quid enim infans aut femina in sella faceret armigera? Pocius namque in derisum esset quam ad usum defensionis. Sed propter hos alii, qui utrumque noverunt gladium, non sunt a temporalis penitus prohibendi, sicut evidenter patet ex superius declaratis.“

¹⁸ Robert de Monte, *Chronica*, hg. von Ludwig Conrad Bethmann, MGH SS 6, Hannover 1844, 475–535, a. 1182, 534f.: „qui se non habebat secundum morem clericorum sed more tiranni.“

¹⁹ Arnold von Lübeck, *Chronica* (wie Anm. 3) II 2, 38: „plus placere cupiens imperatori terreno quam celesti, et neglectis ovibus sibi commissis magis tributa cesaris quam lucra Christi colligebat.“

²⁰ Mainzer Urkundenbuch 2,2, hg. von Peter Acht, Manfred Stimming, Darmstadt 1968, Nr. 392, 645: „armatam enim, ut dicitur, miliciam secutus, cultor Martis effectus Martinum deseruit, secularibus negotiis se totum implicans agit prelia [...]“

²¹ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, hg. von Joseph Strange, 2 Bde., Köln 1851, 99: „Quia pene omnia episcopi Alemanniae utrumque habent gladium spiritualem videlicet et materiale; et quia de sanguine iudicant et bella exercent, magis eos sollicitos esse oportet de stipendiis militum, quam de salute animarum sibi commissarum.“ Vgl. zur Kritik am gewandelten Gebaren der Kirchenfürsten Wilhelm Janssen, ‚Episcopus et dux, animarum pastor et dominus temporalis‘. Bemerkungen zur Problematik des geistlichen Fürstentums am Kölner Beispiel, in: Marlene NikolayPanter/Wilhelm Jansen/Wolfgang Herborn (Hgg.), *Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande. Regionale Befunde und raumübergreifende Perspektiven*. Georg Droege zum Gedenken, Köln–Weimar–Wien 1994, 216–235.

„halten fast alle Bischöfe Deutschlands, weswegen auch großer Schrecken sie umgibt“.²² Problematisch stellte sich für Caesarius diese Doppelstellung vor allem dort dar, wo unter laikalem Einfluss die säkularen Interessen die Oberhand gewannen: Verführt und verleitet durch weltliche Ratgeber habe beispielsweise der Kölner Erzbischof Dietrich die Fastenzeit nicht etwa mit Gebeten und Almosen, sondern mit Raubzügen und Brandschatzungen verbracht.²³ Durch den gerechten Richterspruch Gottes habe er daher sein Amt verloren, so der Zisterziensermönch.

Mit zwei Schwertern umgürtet sah auch sein Zeitgenosse Arnold von Lübeck die Kirchenfürsten seiner Tage.²⁴ Die Ausübung solcher Doppelgewalt sei eine Sünde, die andere Sünden nach sich ziehe und immer neue weltliche Verstrickungen und Kriegswirren produziere, so das weitblickende Urteil des Abtes, der freilich im gleichen Atemzug den Verdacht von sich wies, er wolle „vorlaut die Priester des Herrn tadeln“.²⁵ Arnold selbst wünschte sich eine geistliche Führung „auf der königlichen Straße“.²⁶ Dahinter verbirgt sich die alte Forderung nach dem harmonischen Verhältnis der *cura internorum* und der *cura exteriorum*, wie sie Gregor der Große in seiner *regula pastoralis* angemahnt hatte. Die stets latente Gefahr einer Dominanz der irdischen Geschäfte war auch dem Kirchenvater bereits schmerzlich bewusst: „Denn oftmals dienen Einige mit der ganzen Kraft des Herzens den weltlichen Angelegenheiten, gleichsam vergessend, dass sie den Brüdern wegen der Seelen vorgesetzt sind.“²⁷ Genau dieses Fehlverhalten wirft der Lübecker Abt den Bischöfen seiner Zeit vor: Um mit dem „Glanz weltlicher Macht“ zu prahlen, so schrieb er, bedienten sich die Prälaten der Gegenwart „weniger des geistlichen Schwertes als des weltlichen, und während sie damit Gott zu dienen meinen, richten sie oft weniger aus.“²⁸ Weiterer Kritik enthielt sich

²² Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 1: Einleitung, Exempla und Auszüge aus den Predigten des Caesarius von Heisterbach, hg. von Alfons Hilka, Bonn 1933, Homilien 160, 127: „Duplicem habent gladium pene omnes episcopi Alemannie, unde et magnus eis timor incumbit.“ Zur Theorie der zwei Schwerter vgl. allgemein: Alphons Maria Stickler, *Il gladius negli atti dei concili e dei Romani Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux*, in: *Salesianum* 13, 1951, 414–445; Hartmut Hoffmann, Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter, in: *DA* 20, 1964, 78–114.

²³ Ebd.: „Ad hiis eductus et deductus Coloniensis archiepiscopus Theodericus per totam quadragesimam, ut nosti, non oracionibus et elemosinis, sed incendiis vacavit et rapinis.“

²⁴ Arnold von Lübeck, *Chronica* (wie Anm. 3) II 14, 54: „Sed geminis eos gladiis accinctos videmus, uno spirituali, altero materiali.“

²⁵ Ebd., 54: „Sed ista relinquentes ad propositum redeamus, ne temere sacerdotes Domini reprehendere videamur.“

²⁶ Ebd., 53: „Sed utinam via eum regia ducant, ita ut non cecutiendo ambo in foveam cadant.“

²⁷ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, in: Migne PL 77 (1862), 2,7, 38: „Sit rector non minuens, exteriorum prouidentiam in interiorum sollicitudine non relinquens. Saepe namque nonnulli uelut obliqui quod fratribus animarum causa praelati sunt, toto cordis adnusu saecularibus curis inseruiunt.“ Vgl. dazu Oskar Köhler, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts*, Berlin 1935, 10.

²⁸ Arnold von Lübeck, *Chronica* (wie Anm. 3) II 14, 54: „Sed spirituali plus utendum fuerat, materiali vero minus, contra eos tantum, qui excommunicationis sententiam

Arnold, schloss das Kapitel jedoch mit dem drohenden Hinweis auf die künftige Rechenschaftspflicht der Bischöfe. Vor den Thron des höchsten Richters gestellt müssten sie sich dereinst für die Seelen ihrer Schutzbefohlenen verantworten.²⁹

Doch konnten die Prälaten des hochmittelalterlichen Reiches vor solch einem Gericht überhaupt bestehen? Versperrten die diesseitigen Verstrickungen ihrer Kirchen, ihre Doppelfunktion als ‚Reichsbischof und Territorialfürst‘, ihnen nicht von vorne herein den Eintritt in das jenseitige Paradies? So jedenfalls hatte es Papst Paschalis II. gesehen, als er im Jahr 1111 seinen spektakulären Vorstoß zur Entflechtung von Kirche und Reich unternahm: „Es müssen nämlich die Bischöfe frei von weltlichen Pflichten Sorge tragen für ihre Leute. Sie dürfen nicht länger von ihren Kirchen fern bleiben, da sie ja Rechenschaft für deren Seelen abzulegen haben.“³⁰ Angesichts seines Scheiterns wundert es wenig, wenn Caesarius von Heisterbach ein Jahrhundert später einem Pariser Kleriker ein wahrhaft vernichtendes Urteil über den deutschen Episkopat in den Mund legte: „Alles kann ich glauben, doch dem kann ich keinen Glauben schenken, dass einer der Bischöfe Deutschlands jemals in Ausübung seines Bischofsamtes gerettet werden kann.“³¹

Dieses scharfzüngige Verdikt suchten Lehrmeister und Novize durch den Hinweis auf die rechte Handhabung der beiden Schwerter zu parieren. Immerhin habe es ja in der Vergangenheit in Köln heiligmäßige Bischöfe gegeben, die Herzogsamt und Bischofswürde harmonisch in einer Person vereinten. Tatsächlich bewegten sie sich mit dieser Argumentation auf dem Boden der päpstlichen Lehrmeinung des 13. Jahrhunderts, wie sie Innozenz III. in seinem Dekretale *nisi cum pridem* formuliert hatte: „Wir verwerfen und verdammen jene Ansicht als ruchlos, derzufolge ein Bischof wegen seiner weltlichen Geschäfte und Mühen das Hirtenamt nicht ausüben kann, ohne sich einer Verfehlung schuldig zu machen, denn die Kirche verehrt viele

minus formidant. Nunc autem ad ostendendam mundane glorie potentiam plus utuntur materiali quam spirituali, et in hoc arbitrantur se obsequium prestare Deo, sepe minus proficiunt.“

²⁹ Ebd.: „Ipsi enim in specula Domini pervigiles stare videntur, tanquam rationem reddituri de animabus subditorum.“

³⁰ MGH Const. I, Nr. 90, 141f.: „Oportet enim episcopos curis secularibus expeditos curam suorum agere populorum [...], tamquam rationem pro animabus eorum reddituri.“

³¹ Wundergeschichten (wie Anm. 22), 127f.: „Omnia possum credere, sed non possum credere, quod unquam aliquis episcoporum Alemannie in suo episcopatu possit salvari.“ Thomas Wünsch, Der heilige Bischof. Zur politischen Dimension von Heiligkeit im Mittelalter und ihrem Wandel, in: AKuG 82. 2000, 261–302, 277, spricht der zeitgenössischen und in der Forschung oft zitierten Begründung indes die Plausibilität ab: Erst veränderte ideologische und verfassungsgeschichtliche Rahmenbedingungen hätten zu einer Neubewertung der weltlichen Tätigkeit geführt. Allerdings ist auch der Wandel in der bischöflichen Praxis unverkennbar. Für Reuter, Prelate (wie Anm. 2), 93f., handelt es sich in erster Linie um ein moralisches Problem für die Prälaten selbst, das sich ähnlich auch anderswo in Europa stellt. Der explizite Verweis auf die singuläre Stellung des Reichsepiskopats sollte indes in jedem Fall ernst genommen und auch nicht einseitig auf die rheinischen Erzbischöfe bezogen werden.

Heilige, die sowohl die geistliche als auch die weltliche Gewalt ausübten.³² Allerdings versäumt es Caesarius nicht, auf die grundsätzlich anderen Prioritäten der früheren Kölner Oberhirten hinzuweisen: „Jene waren fromme und gottergeben Männer, wie wir in ihren Lebensbeschreibungen gelesen haben, die Burgen zerstörten und Klöster bauten; jetzt jedoch bauen sie Burgen und schädigen Klöster an ihren Gebäuden und Gütern.“³³

II.

Die Einlassungen von Papst, Abt und Zisterziensermönch lassen sich unschwer als Reflex einer grundlegenden Neuorientierung der bischöflichen Amtsführung begreifen. Die Praxis säkularer Herrschaftsausübung hatte dabei den persönlichen Heilserwerb des Amtsinhabers in den Hintergrund treten, ja gar aussichtslos werden lassen. Die Ursprünge dieser wachsenden Kluft zwischen Heiligenideal und Bischofswirklichkeit hat zuletzt Thomas Wunsch bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts zurückverfolgt. Im Zeichen von Kirchenreform und sogenanntem Investiturstreit sei es zu einer „Identitätskrise“ der Bischöfe gekommen.³⁴ Habe in ottonisch-frühsalischer Zeit die Stellung des Herrschers als *vicarius Christi* die weltlichen Aktivitäten des Episkopats insbesondere im Reichsdienst „gleichsam neutralisiert“, so sei diese „geistliche Rückversicherung“ im Konflikt zwischen *regnum* und *sacerdotium* dauerhaft abhanden gekommen: „Ihr weltliches Tun war nun nicht mehr von der Sakralität des Königtums gedeckt.“³⁵ Die ‚Entsakralisierung‘ des Königs im Verbund mit der Forderung nach kirchlicher Autonomie hätte den politisch-säkularen Aspekt des Bischofsamtes in seinen ideellen Fundamenten erschüttert und von einer „dienstlichen“ zu einer rein „persönlichen“ Angelegenheit degradiert. Wunsch spricht von einer regelrechten „Privatisierung“ der weltlichen Bischofsherrschaft, die nurmehr mühsam mit „den nun stärker eingeforderten geistlich-priesterlichen Tätigkeiten“ in Einklang zu bringen waren. Für den heiligen Bischof der nachfolgenden Epochen habe daher die Notwendigkeit zur Kompensation durch intensivierte kirchlich-spirituelle Betätigung bestanden. Zu seinem Profil gehörte es künftig um so mehr, „keinen Antagonismus zwischen geistlichen und weltlichen Funktionen sichtbar werden zu lassen“. Exemplifizieren lasse sich diese Entwicklung durch den

³² Migne PL 215 (1891), 806: „Illud autem quasi nefas respuimus et damnamus, quod episcopus, propter occupationes mundanas, et sollicitudines saeculares, non valeat sine crimine pontificale officium exercere, cum multis sanctos Ecclesia veneretur, qui spiritualia simul et temporalia ministrarunt.“

³³ Wundergeschichten (wie Anm. 22), 128: „Ille omnes viri erant pii ac religiosi, castra, sicut in eorum gestis legitur, destruerentes et monasteria edificantes. Modo castra edificiant et cenobia sive in edificiis sive in prediis dissipant.“ Sehr ähnlich äußerte sich bereits die Vita Altmanni (II), Migne PL 148 (1878), 867–894, 874: „Attendite, quaeso, pontifices saeculi nostri, quae vobis memoria succedat; non de constructione ecclesiarum, sed castellorum, quae vos in excelsis et praeruptis montibus pauperum sudore et viduarum minutis instauratis.“

³⁴ Wunsch, Bischof (wie Anm. 31), 268.

³⁵ Zum Folgenden vgl. ebd., 268, 278.

Kriegsdienst der Bischöfe: Das „Bild des geistlichen Heerführers“ sei nach dem Ausfall der sakralen Schutzautorität des Königtums „unmöglich geworden“.³⁶

Allein, die Zeitklagen des 13. Jahrhunderts sprechen gegen die erfolgreiche Umsetzung solch eines Programms. Auch wenn man beileibe nicht allen Oberhirten des hohen Mittelalters den Drang nach persönlicher Heiligkeit unterstellen kann, so scheint der von Wünsch skizzierte Weg der geistlich-sakralen Zusatzlegitimation durchweg unbeschritten geblieben zu sein. Statt dessen schlug der Reichsepiskopat mehrheitlich die von irdischen Verpflichtungen gesäumte Straße zum Landesherrn und Kirchenfürsten ein. Seit Beginn des 12. Jahrhunderts häuft sich die Kritik am weltverfallenen Gebaren der Bischöfe, insbesondere an ihrer Neigung zu Waffenruhm und Kriegswesen: So spottet eine um 1120 verfasste Strophe der Carmina Burana über die rittermäßige Staffage der ungehörig bekrönten „gehörnten Bischöfe“: *Pro ritu seculari* führten sie statt des Krummstabes die Lanze, tauschten die Mitra gegen den Helm und die Alba gegen den Panzer, statt der Stola trügen sie den Schild.³⁷ Kaum ohne Absicht setzt der Verfasser damit einen effektvollen Kontrastpunkt zum Leitbild des waffenlosen Heiligen früherer Zeiten: Ohne Schild und Helm, sondern nur vom Zeichen des Kreuzes beschützt, so lässt die Martinsvita des Sulpicius Severus ihren Protagonisten zum Kriegsdienst bereit sein.³⁸ Die anonymen Verse mochten sich aber auch an die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich von Augsburg anlehnen, die dieses Motiv weiter ausbaut: Angetan mit der Stola, nicht mit dem Schild, habe sich der ottonische Musterheilige dem Geschosshagel der heidnischen Angreifer ausgesetzt.³⁹ Gottvertrauen und Gebete ersetzen ihm Panzer und Schwert.

Mit dieser Szene der Ulrichsvita ist indessen bereits der äußerste Punkt der Schlachtendarstellung in der ottonisch-frühsalischen Hagiographie erreicht. Die persönliche Teilnahme des Bischofs an bewaffneten Konflikten ist in der

³⁶ Ebd., 270.

³⁷ Carmina Burana. Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift, hg. von Alfons Hilka, München 61995, Nr. 39: „Episcopi cornuti / conticuere muti, / ad predam sunt / parati / et indecenter coronati; / pro virga ferunt lanceam, / pro infula galeam, / clipeum pro stola / hec mortis erit / mola / loriam pro alba / hec occasio calva / pellem pro humerali / pro ritu seculari.“ Vgl. dazu Helga Schüppert, Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts, München 1972, 69f. Das auf die Inful bezogene Motiv der *pastores cornuta* findet sich in pejorativer Form auch bei Salimbene de Adam, Cronica, hg. von Giuseppe Scalia (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 126), Turnholt 1998, 471. In anderer Tradition erscheint das Horn hingegen positiv besetzt, vgl. Roman Deutinger, Rahewin von Freising. Ein Gelehrter des 12. Jahrhunderts, Hannover 1999, 301.

³⁸ Sulpicius Severus, Vita Martini, hg. von Jacques Fontaine, Paris 1967, 249–345, c. 4,5, 260: „At Martinus intrepidus, immo inlato sibi terrore constantior: si hoc, inquit, ignaviae adscribitur, non fidei, crastina die ante aciem inermis adstabo et in nomine Domini Iesu signo crucis, non clipeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus.“

³⁹ Gerhard von Augsburg, Vita Uodalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich. Lateinisch-deutsch. Mit der Kanonisationsurkunde von 993, hg. von Walter Berschin/Angelika Häse, Heidelberg 1993, c. 12, 194: „Hora vero belli episcopus super cavallum suum esens, stola indutus, non clipeo aut lorica aut galea munitus, iaculis et lapidibus undique circa eum discurrentibus, intactus et inlaesus subsistebat.“

Vitenliteratur weitestgehend tabuisiert.⁴⁰ Die Heiligen erscheinen im Kontext militärischer Auseinandersetzungen meist nur als zum Frieden mahnende Ratgeber und Vermittler, die aus höherer Einsicht heraus dem Blutvergießen Einhalt gebieten. Selbst Brun von Köln, der Prototyp des politisch aktiven Reichsbischofs, erscheint in der Lebensbeschreibung Ruotgers vor allem als Vorkämpfer für den Frieden der Kirche, den er unter Einsatz seines Lebens herzustellen bereit ist. Den Vorwurf, die Gefahren des Krieges seien der Bischofswürde unangemessen,⁴¹ weist der Autor entschieden zurück: Der Erzbischof habe lediglich zum Wohle der Gläubigen das seltene Gut des Friedens gesichert⁴²: „So war er [...] nach innen und außen, zu Hause und im Feld, ein unermüdlicher Vorkämpfer Gottes und focht mehr mit der Kraft des Geistes als des Leibes so lange, häufig selbst unter Gefahr des Lebens, gegen Unruhestifter und Zerstörer, dass selbst der Ruf seines Namens, wohin immer er drang, Kriege beilegte und Frieden stiftete.“⁴³ Nicht selten griffen die Hagiographen zu bisweilen bizzaren darstellerischen Konstrukten, um jeden Anteil ihres Protagonisten am Kriegsgeschehen zu kaschieren. Selbst dort, wo ein Bischof doch einmal aktiv in das Kampfgeschehen eingreift, steht die friedfertige Gesinnung nach wie vor im Zentrum: Bernward von Hildesheim etwa, der während des römischen Aufstandes 1001 mit der Heiligen Lanze an vorderster Front der kaiserlichen Truppen erscheint, habe nach Angaben seiner Vita in der Hitze des Kampfes „mit der Kraft des Herzens stets inständig den Frieden vom Herrn des Friedens ersehnt“.⁴⁴ Auch Erzbischof Konrad I. von Salzburg sei „mehr als ein Diener des Friedens als des Krieges“ dem Gestellungsbefehl seines Kaisers nach Italien gefolgt, wobei er seinen Rittern

⁴⁰ Odilo Engels, Der Reichsbischof in ottonischer und frühsalischer Zeit, in: Irene Crusius (Hg.), Beiträge zur Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, Göttingen 1989, 135–175, 162–166; Ders., Das Reich der Salier – Entwicklungslinien, in: Stefan Weinfurter (Hg.), Die Salier und das Reich, Bd. 3, Sigmaringen 1991, 479–541, 522f.; Stephanie Haarländer, Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier, Stuttgart 2000, 366–374. Ähnliches gilt für die übrige Überlieferung der ottonischen Zeit, vgl. resümierend Leopold Auer, Der Kriegsdienst des Klerus unter den sächsischen Kaisern, in: *MIÖG* 79. 1971, 316–444 und 80. 1972, 48–70, 58: „daß sie das Schwert führten wird eher eine Ausnahme gewesen sein“, mit wenigen, zudem keineswegs eindeutigen Beispielen. Eine persönlichen Teilnahme am Kampfgeschehen postuliert freilich ohne konkrete Belege Haarländer, *Vitae episcoporum*, 366.

⁴¹ Ruotger, *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, hg. von Irene Ott, MGH SRG NS 10, Weimar 1951, c. 20, 20: „Dicent fortasse bellis hec sedanda esse, que ad te non pertineant, que tui ministerii dignitatem non deceant.“

⁴² Ebd., c. 23, 23.

⁴³ Ebd., c. 25, 26: „Itaque [...] intus et foris, domi militieque indefessus Domini preliator animi plus quam corporis viribus tamdiu contra pestilentes et inquietes tantumque vite etiam sue plerumque periculo decertavit, ut nominis quoque eius fama, quousque pervenit, bella sedaret, pacem formaret.“

⁴⁴ Thangmar, *Vita Bernwardi*, hg. von Georg Heinrich Pertz, MGH SS 4, Hannover 1841, 754–782, c. 24, 770: „ipso antistite cum sacra hasta in principio terribiliter fulminante, cordis vero instantia pacem ab auctore pacis suppliciter flagitante.“

die Verwicklung in irreguläre Scharmützel bei strenger Strafe verbot.⁴⁵ Doch gerade die Vita Konrads aus den 1170er Jahren thematisiert das militärische Engagement des Salzburgers sehr viel freimütiger, indem sie Konrad nicht nur als Reichsbischof, sondern auch in der Pose eines Territorialherrn in Szene setzt. Das aktive militärische Engagement aus eigener landesherrlicher Autorität hielt damit Einzug in die Vitenliteratur. Zwar ist dem Erzbischof nach Aussage seines Hagiographen durchaus bewusst, dass er durch die Übel des Krieges mehr der eigenen als der feindlichen Seite Schaden zufüge, dennoch zieht er mit ansehnlichem Aufgebot gegen den Kärntner Herzog Heinrich III. von Eppenstein zu Feld.⁴⁶ Die entschlossene Machtdemonstration zwingt den Herzog tatsächlich in die Unterwerfung: Zweifellos das Eingreifen Christi, so kommentiert die Vita, habe es dem Erzbischof erspart, durch das Blutvergießen Augen und Gewissen zu beflecken. Auch an dieser Stelle wird das Exempel des heiligen Martin zitiert, was freilich angesichts Konrads offensivem Vorstoß reichlich deplaziert wirkt.⁴⁷ Den Einsatz von Gewalt hatte der Erzbischof zumindest billigend in Kauf genommen. So wundert es wenig, wenn sein Suffragan Hilpold von Gurk bald darauf zu drastischeren Abwehrmitteln griff. Erneut in einen Konflikt mit der Kärntner Herzogsmacht involviert, suchte er seine Ministerialen durch eine Art Kopfgeld zum harten Vorgehen gegen den vermeintlichen Kirchenräuber anzuspornen.⁴⁸

Auch ein anderer Bischof der Salzburger Diözese sah sich wenig später vor ähnliche Herausforderungen gestellt: Was Erzbischof Konrad und andere Prälaten nicht hätten abstreifen können, so argumentiert der Verfasser der nach 1164 entstandenen Vita des seligen Hartmann, das habe auch der fromme Bischof von Brixen nicht vermeiden können.⁴⁹ So wurde Bischof Hartmann immer wieder von den Händeln der Welt heimgesucht, auch wenn er stets „voll gutem Willen zum Frieden“ gewesen sei und sich als unermüdlicher Friedensvermittler nicht gescheut habe, sich selbst vor niedrigen Personen mehr als einmal zu Boden zu werfen.⁵⁰ Doch fehlte

⁴⁵ Vita Chunradi episcopi Salzburgensis, hg. von Wilhelm Wattenbach, MGH SS 11, Hannover 1854, 6277, c.9, 68: „paci tamen potius quam belli minister.“

⁴⁶ Ebd. c. 2, 64: „Sciebat enim viri ille prudentissimus, gravissimus esse belli necessitatem, quia maiora sunt amicorum quam hostium discrimina.“

⁴⁷ Ebd. c. 15, 72: „Quis dubitat huic viro Christum adfuisse, ut eum a pugnae necessitate eriperet, ne sanguinis effusione oculi et conscientia eius polluerentur qui etiam beato Martino adfuit, ne inermis obiceretur hostibus.“ Haarländer, Vitae Episcoporum (wie Anm. 40), 412, Anm. 205, möchte darin eine deutliche Kritik am bewaffneten Vorgehen Konrads erblicken, die indes nur schwer in den Kontext der Gesamtvita einzuordnen wäre.

⁴⁸ Vita Chunradi (wie Anm. 43) c. 16, 73: „ministris suis eandem pecuniam obtulit, ut auxilio sibi essent ad recuperandam quae dux abstulisset.“

⁴⁹ Vita Beati Hartmanni episcopi Brixiensis, hg. von Anselm Sparber, Innsbruck 1940, 56: „Quamvis autem omni nisu occupationes secularium negotiorum evitaret, tamen ubi aliquod grande negotium emergebat, quod sepedictus Cunradus et alii fideles eius expedire non poterant, ipse laborem subire non recusabat.“

⁵⁰ Ebd., 54: Summo enim studio inter discordes pacem facere solebat adeo, quod plerumque etiam coram humilibus personibus in terram prostratus iacebat, ut pacem impetrare his, quos oderunt.“

dem Wirken des Brixener Oberhirten eine aggressive territorialpolitische Note nicht: Um vermeintlich entfremdetes Kirchengut zurückzugewinnen, habe er die Befestigungen seiner Gegner eine nach der anderen zur Kapitulation gezwungen. Dies freilich gewaltlos, indem er unbewaffnet vor das Burgtor gezogen sei. Dort habe er verkündet, nicht eher weichen zu wollen, bis dass die Burg ihm übergeben worden sei. Nur mit dem Kreuzeszeichen, nicht aber mit Helm und Schild gerüstet, habe er so ein ums andere Mal den Sieg erfochten, so kommentiert die Vita mit unverkennbarer Bezugnahme auf das Vorbild des heiligen Martin.⁵¹

Indes mochte dieser gelehrte Rekurs kaum mehr zu verschleiern, wie sehr ein aktives Vorgehen im 12. Jahrhundert bereits Teil der Bischofswirkllichkeit geworden war. Auch Hartmann erfreute sich militärischer Rückendeckung, insofern man hinter der ihn eskortierenden *familia* die ritterliche Dienstmansschaft und nicht eine unbewaffnete Bauernschar vermuten darf. Selbst ein heiliger Bischof wusste sein frommes Handeln nunmehr durch eine säkulare Drohkulisse zu flankieren. Um die ihm anvertraute Kirche zu schützen und zu sichern, so formuliert es die Vita Meinwerci aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, durfte sich der Heilige sowohl des geistlichen als auch des materiellen Schwertes bedienen.⁵² Ihren Zenit im Rahmen der Hagiographie erreichte die legitime Verbindung geistlicher und weltlicher Machtmittel ohne Zweifel in der Lebensbeschreibung des 1225 ermordeten Kölner Erzbischofs Engelbert aus der Feder des sonst so kritischen Caesarius von Heisterbach. Zwar konzidiert der Autor dem Erzbischof einen überwiegend gewaltlosen Ausbau der Kölner Landeshoheit: „Mehr durch Klugheit als durch viele Kriege unterwarf er alles seiner Herrschaft“.⁵³ Doch rechtfertigte die Sorge um den Landfrieden neben den geistlichen Waffen zugleich den Einsatz des *gladius materialis*: „Mit beiden Schwertern hielt er die Widerspenstigen im Zaum, exkommunizierte die einen und kämpfte die anderen mit Heeresmacht nieder“, so die Vita.⁵⁴ Ohne ein stattliches Truppenaufgebot im Rücken, räumt Caesarius ferner ein, hätte Engelbert das Ansehen der Kölner Kirche wohl kaum jemals so weit emporheben können.⁵⁵

⁵¹ Ebd., 56: „In capiendis castris, que vel ecclesie de iure erant vel in quibus rapine fiebant, adeo strenuum se exhibebat, quod ipse signo Christi non clipeo protectus aut galea nec etiam manu militari, sed cum clericis et familia sua ad illa accedens, cathedram suam ante portam castris poni precipit, dicens se nullo pacto recessurum, nisi sibi castrum redderetur.“

⁵² Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis, hg. von Franz Tenckhoff, MGH SRG 59, Hannover 1921, 31: „Venerabili autem episcopus tam materiali quam spirituali gladio ecclesiam commissam uniri et tueri desiderans.“

⁵³ Caesarius von Heisterbach, Vita, passio et miracula beati Engelberti Coloniensis archiepiscopi, hg. von Fritz Zschaeck, in: Alfons Hilka (Hg.), Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 3, Bonn 1937, 234–328, I, 4, 241: „magis prudentia quam bellorum copia sibi subiugans omnia.“

⁵⁴ Ebd. I, 5, 242f.: „Utroque gladio rebelles cohercuit, quosdam excommunicando, quosdam militiam debellando.“

⁵⁵ Ebd. I, 5, 243: „Puto tamen quod iudicio et sententia modicum profecisset, si animi virtus et militie robor illi defuisset.“

Von einer rückläufigen Weltorientierung der Bischöfe seit dem Investiturstreit ist in der Hagiographie insofern wenig zu spüren. Vielmehr offenbart der selbstherrliche Einsatz militärischer Ressourcen zum Wohle der eigenen Kirche die grundsätzlich neue Dimension in der bischöflichen Amtsführung seit dem 11. Jahrhundert. Was den Heiligen recht war, konnte ihnen weniger frommen Amtsbrüdern nur billig sein.⁵⁶ Von Erzbischof Albero von Trier wusste sein Biograph Balderich rühmend zu berichten, wie er noch im greisen Alter „die Schlachtreihe der Fußkämpfer ordnete, die Reihen der Reiter nach den Regeln der Kriegskunst aufstellte“.⁵⁷ Albero warf nicht nur die Gegner seiner Kirche „mit dem Schwert, mit Feuer, Hunger und mit all den unentwirrbaren Vorfällen des Mars“ nieder.⁵⁸ Er kokettierte sogar mit seiner militärischen Macht. Auf der Rückfahrt vom Königshof etwa versetzte er die Mainzer Bürgerschaft in Angst und Schrecken, indem er seine Ritterschaft wie zur Schlacht gerüstet auf den Decks der vorüberfahrenden Schiffe antreten ließ.⁵⁹ Zweifel an der grundsätzlichen Friedfertigkeit dieses neuen Typs von bischöflichen Landesherren waren insofern erlaubt und wurden vor allem zu Beginn der Umbruchsperiode vermehrt geäußert. Selbst der in der Vitenliteratur immer wieder als Kronzeuge für die Friedensbereitschaft wohlgerüsteter Bischöfe aufgerufene Martin von Tours ließ sich vor diesem Hintergrund leicht von den Anklägern des streitbaren Prälatur im entgegengesetzten Sinne instrumentalisieren. Sprachgewaltig stellte der Regularkanoniker Gerhoch von Reichersberg in seiner um 1128 verfassten Schrift ‚Über das Haus Gottes‘ der Leitfigur des friedfertigen und enthaltsamen Mönchsbischof Martinus das Zerrbild des verweltlichten Moguntinus gegenüber – jenes Erzbischofs Adalbert von Mainz also, der als Vorkämpfer der *libertas ecclesiae* in der Endphase des Investiturstreits in zahlreiche Kampfhandlungen verwickelt war: „Wer freilich könnte tadeln, ja wer müsste es nicht preisen, wenn ein Bischof [...] sich von den öffentlichen Verpflichtungen zum Kriegswesen so gründlich fernhielte, dass er mehr mit dem früheren Martinus bestrebt sei, die Armen zu sammeln, als mit dem neuen Moguntinus danach trachtete, die Ritter zu versorgen. Wir wissen, wohin Martinus mit seinen Armen gekommen ist, doch wissen wir nicht, wohin der Moguntinus mit seinen Rittern gelangen wird. Der Martinus ging arm und bescheiden in die Pracht des Himmels ein. Der Moguntinus wandelt nicht arm und gar nicht bescheiden bislang noch auf Erden. Nicht alle Bischöfe können, was der Moguntinus vermag. Aber durch Gottes Gnade können sie alle, wenn

⁵⁶ Wesentlich prägnanter erscheinen die weltlichen Taten in der Gattung der Bischofsgesten, vgl. zum Kölner Fall vgl. Wilhelm Janssen, *Biographien mittelalterlicher Bischöfe und mittelalterliche Bischofsviten. Über Befunde und Probleme am Kölner Beispiel*, in: RQ 91. 1996, 131–147, 138ff., der konstatiert, „daß die Chronisten Bischofsviten fast sine ecclesiasticis bzw. spiritualibus geschrieben haben.“

⁵⁷ *Gesta Alberonis archiepiscopi auctore Balderico*, hg. von Georg Waitz, MGH SS 8, Hannover 1848, 243–260, c. 25, 255: „Tunc videres senem illum, iam toto defectum corpore, acies peditum ordinare, equites militari arte disponere [...]“

⁵⁸ Ebd. c. 16, 252: „Quis enim dictis equare possit fortia facta huius viri Alberonis atque suorum contra tirannum predictum, arte, ferro, flamma, fame atque in explicatilibus Martis casibus per septem annos decertantium.“

⁵⁹ Ebd. c. 26, 256.

sie nur wollen, was der Martinus konnte.“⁶⁰ Zum eigenen Heil sollten die Bischöfe auf die weltliche Streitmacht verzichten und sich in der *militia Christi* üben: „Denn vor diesem Kriegsdienst fliehen die Krieger freiwillig und wo dieser von den Bischöfen [...] wacker geübt wird, sind sie auch nicht notwendig. [...] Niemand, der diesen Kriegsdienst leistet, verstrickt sich in weltliche Geschäfte.“⁶¹ Das Haus Gottes könne nicht bestehen, solange die Bischöfe nicht das Joch ihres Zeitalters, nämlich den Prunk ihres Gefolges, die Ritterdienste und die Missachtung des evangelischen Lebens, ablegten. Ihr weltlicher Regalienbesitz sei die Wurzel der Missstände innerhalb der Kirche: „Diese königlichen und militärischen Befugnisse können von den Bischöfen nicht ausgeübt werden ohne den sicheren Abfall von ihrem Stand“, so die Maxime des gelehrten Klerikers.⁶² Mit großer Inbrunst wandte Gerhoch sich gegen „den Mißbrauch des eisernen Schwertes durch Geistliche in Fehde und Gericht“.⁶³ Sollte denn Christus erneut gekreuzigt werden, indem sich Bischöfe wie einst Judas an die Spitze bewaffneter Haufen setzten?⁶⁴ Als erdrückendes Indiz der fatalen Vermengung des weltlichen mit dem geistlichen Schwert führt der Propst den Umstand an, dass einige Bischöfe öffentlich zu Gericht säßen und dabei zugleich mit dem Kreuz als Emblem Christi auch die Fahne der herzoglichen Gewalt aufgefplant hätten.⁶⁵

⁶⁰ Gerhoch von Reichersberg, *Opusculum de aedificio Dei*, hg. von Ernst Sackur, MGH Libelli de lite 3, Hannover 1897, 136–202, c. 23f., 153: „Quis vero poterit culpae, imo quis non cogetur laudare, si episcopus decimas laicis sub anathemate interdicat; et se a publicis militarium negotiorum officiis ita penitus alienum faciat, ut magis cum antiquo Martino pauperes, quam cum novo Moguntino milites colligere ac procurare studeat? Scimus quo pervenerit Martinus cum suis pauperibus: nescimus adhuc quo perveniat Moguntinus cum suis militibus. Martinus pauper et modicus, coelum dives ingreditur; Moguntinus non pauper, non modicus adhuc super terram graditur. Non omnes episcopi possunt, quod potest Moguntinus; et per Dei gratiam possent, si vellent, quod potuit Martinus.“ Vgl. dazu Walter Ribbeck, *Gerhoch von Reichersberg und seine Ideen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche*, in: *Forschungen zur deutschen Geschichte* 24 (1883), 1–80, 64–68; Konrad Sturmhoefel, *Gerhoch von Reichersberg über die Sittenzustände der zeitgenössischen Geistlichkeit*, Leipzig 1888, 20–29.

⁶¹ Ebd., c. 25, 154: „Nam et talem militiam milites sponte fugiunt; et ad eam strenue ab episcopis cum religiosiis fratribus exercendam penitus necessarii non sunt.“

⁶² Ebd., c. 23, 153: „Illae regales et militares administrationes ab episcopis sine certa sui ordinis apostasia gubernari non possunt.“

⁶³ Vgl. zusammenfassend Peter Classen, *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie*, Wiesbaden 1960, 177.

⁶⁴ Gerhoch, *de aedificio Dei* (wie Anm. 60), c. 16, 148: „Nunquid iterum comprehendendus et crucifigendus est Christus, ut ad hoc faciendum, cohortem ducat episcopus, Judae potius traditori quam Petro pastori conformatus?“

⁶⁵ Gerhoch von Reichersberg, *De investigatione Antichristi*, hg. von Ernst Sackur, MGH Libelli de lite 3, Hannover 1897, 304–395, c. 35, 344: „At nunc videmus quidam tercium ex duarum potestatum permixtus confectum, dum quidam episcopis solio iudicii residentibus crux dominica, pontificatus vel christiane humilitatis insigne, ac simul vexillum ducis videlicet ad vindictam malefactorum a rege.“

III.

Mit diesem letzten Einwurf indes bewies Gerhoch von Reichersberg ungewollte Weitsicht. Die Bischofswirklichkeit hatte ihre Kritiker bald eingeholt, ohne sich durch Polemiken und theologische Argumente nachhaltig behindern zu lassen. So konnte mehr als ein Jahrhundert später der Kölner Erzbischof Konrad von Hochstaden unbekümmert verkünden, um der öffentlichen Ruhe willen und in der Hoffnung auf ewigen Seelenfrieden halte er neben dem Bischofsstab auch das weltliche Schwert in Händen. „Wir halten es deshalb für angemessen und legitim, die Zeichen beider Regimenter, den Stab wie das Schwert, zu gebrauchen“, heißt es in der Arenga eines Privilegs für den Kölner Handel.⁶⁶ Konrad selbst, dem der Papst schon vor seiner Bischofswahl zum Vorwurf gemacht hatte, „mehr auf den Harnisch als auf die Gerechtigkeit zu vertrauen“, führte das Schwert selbstbewusst in Fehde und Gericht.⁶⁷ Unter seinem Nachfolger wurden die Herzogsfahnen dann gar auf den erzbischöflichen Siegeln ostentativ ins Bild gesetzt und im Jahr 1307 ließ sich an dieser Stelle erstmals ein Kölner Oberhirt in weltlicher Kleidung allein mit Schwert und Herzogsfahne darstellen.⁶⁸ Doch selbst angesichts solcher Vermessenheit blieb die düstere Prophetie Gerhochs unerfüllt und das Haus Gottes stürzte nicht in sich zusammen. Offenbar waren die Fundamente der doppelten Bischofsherrschaft weitaus besser begründet, als ihr Kritiker es erwartet hatte.

Fraglos ließ sich das weltliche Gebaren des Reichsepiskopats vorderhand mit der Sicherung bestehender Herrschaftsrechte rechtfertigen. Auch Gerhoch räumt dem Argument widerwillig Raum ein, zur Erinnerung an die Regalienübertragungen vergangener Tage müsse neben dem Symbol der geistlichen auch das der weltlichen Gewalt sichtbar sein, wann immer ein Bischof einer Synodalversammlung präsidiere.⁶⁹ So wird es begreiflich, wenn Erzbischof Philipp von Köln die Ostersynode des Jahres 1187 zu einer regelrechten Heerschau seiner Vasallen und Ministerialen umgestaltete, zu

⁶⁶ Urkundenbuch zur Geschichte des Niederrheins, hg. von Theodor Joseph Lacomblet, 4 Bde., Düsseldorf 1840–58, Bd. 2, Nr. 469, 261ff.: „Regiminis utriusque tam virga quam gladio congruenter nos uti et legitime arbitramur“.

⁶⁷ Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter, Bd. 3: 1205–1304, hg. von Richard Knipping, Bonn 1913, Nr. 907, 136: Konrad zog den päpstlichen Bannspruch auf sich, da er im Dom gegen den Domherrn Konrad von Büren handgreiflich geworden war. Zur Person Konrads vgl. Wilhelm Janssen, Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter. 1191–1515 (Geschichte des Erzbistums Köln 2,1), Köln 1995, 151–174.

⁶⁸ Wilhelm Ewald, Rheinische Siegel. Bd. 1: Die Siegel der Erzbischöfe von Köln, Bonn 1906, Taf. 19, 17; Otto Posse, Die Siegel der deutschen Könige und Kaiser, Bd. 2, Dresden 1910, Taf. 58/4; vgl. Janssen, *Episcopus* (wie Anm. 21), 225.

⁶⁹ Gerhoch, *De investigatione Antichristi* (wie Anm. 65), c. 36, 344: „[...] ad huius rei conservandam noticiam, aiunt, presto esse oportere coram episcopo iudicia sinodalia tractante utriusque potestatis insignia.“ Gerhoch freilich kommentiert dies mit dem bemerkenswerten Einwurf, derartige Rechtssicherung könne auch durch Urkunden und Archive erfolgen.

der angeblich mehr als 4000 Ritter erschienen.⁷⁰ Nur drei Jahre zuvor hatte er bereits einmal eine vergleichbare Truppenmacht angeboten, um auf dem Mainzer Hoftag Barbarossas den Rang seiner Kirche gegenüber dem Abt des Klosters Fulda affirmativ in Szene zu setzen. Das Massenaufgebot sollte präventiv jeden Übergriff auf die Ehrenstellung der Kölner Kirche unterbinden.⁷¹ Die Abwehr derartiger Rechtsverletzung brachte Erzbischof Engelbert von Köln trotz weltverfallener Lebensweise am Ende gar die Krone des Martyriums ein. Heilig sei Engelbert, weil er infolge seiner Sorge um das Wohl der Kirche, in diesem Fall der Essener Vogtei, den Tod gefunden habe: „Die Heiligkeit, die seinem Leben fehlte, lieferte ein edler Tod nach“, so das Credo seines Hagiographen.⁷² Weltliches Handeln ließ sich auf diesem Wege durch geistliche Ziele rechtfertigen und überhöhen; die von Wünsch postulierte sakrale Kompensationsleistung als Resultat einer Privatisierung bischöflicher Amtsobliegenheiten konnte damit auch ohne eine Intensivierung des innerkirchlichen Engagements erbracht werden.

Der Griff zum *gladius materialis* musste umso leichter fallen, wenn die Verteidigung der zeitlichen Gerechtsame zugleich durch eine theologisch einsichtige Argumentation flankiert und überhöht werden konnte.⁷³ Erzbischof Engelbert selbst berief sich in seinen Urkunden auf die ihm von Gott anvertraute Gewalt zum Schutz der Gläubigen: „Die Kirche Gottes zu schützen und die dortigen Diener Christi zu verteidigen gehört zu den uns von Gott auferlegten Pflichten“.⁷⁴ In göttlichem Auftrag walte er als Garant des Friedens

⁷⁰ Heinrich von Herford, *Liber de rebus memorabilioribus sive Chronicon*, hg. von August Potthast, Göttingen 1859, 169: „Philippus in festo palmarum sollempnam curiam Colonie tenuit. Cui Phylippo comes Flandrie, Lodewicus lantgravius Thuringie, episcopi Monasteriensis et Eystensis et omnes nobiles terre ac circiter 4000 milites intererant.“

⁷¹ Arnold von Lübeck, *Chronica* (wie Anm. 3) III 9, 90: „Siquidem Coloniensis arrogantiam abbatis presenserat et cum quatuor milibus et sexaginta quatuor viris armatis ad curiam venerat.“ Vgl. dazu Werner Goetz, *Der 'rechte' Sitz. Die Symbolik von Rang und Herrschaft im Hohen Mittelalter im Spiegel der Sitzordnung*, in: Gertrud Blaschitz/Helmut Hundsbichler/Gerhard Jaritz/Elisabeth Vavra (Hgg.), *Symbole des Alltags – Alltag der Symbole*. FS Harry Kühnel, Graz 1992, 11–47, 29ff.; Karl-Heinz Spieß, *Rangdenken und Rangstreit im Mittelalter*, in: Zeremoniell und Raum. 4. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Sigmaringen 1997, 396f., 52ff. Zum politischen Hintergrund vgl. Odilo Engels, *Der Niederrhein und das Reich im 12. Jahrhundert*, in: Ders., *Stauferstudien. Beiträge zur Geschichte der Staufer im 12. Jahrhundert*, Sigmaringen 1988, 177–199, 193; Michael Lindner, *Fest und Herrschaft unter Kaiser Friedrich Barbarossa*, in: Bernhard Töpfer/Evamaría Engel (Hgg.), *Kaiser Friedrich Barbarossa. Landesausbau – Aspekte seiner Politik – Wirkung*, Weimar 1994, 151–170, 159; Manfred Groten, *Köln und das Reich. Zum Verhältnis von Kirche und Stadt zu den staufischen Herrschern 1151–1198*, in: Stefan Weinfurter (Hg.), *Stauferreich im Wandel. Ordnungsvorstellungen und Politik in der Zeit Friedrich Barbarossas*, Stuttgart 2002, 237–252, 250ff.

⁷² Vita Engelberti (wie Anm. 53) c. 1, 236: „Sanctitatem, que vite defuit, mors pretiosa supplevit.“

⁷³ Vgl. Stehkämper, *Reichsbischof* (wie Anm. 2), 99.

⁷⁴ Die Urkunden des Kölnischen Westfalen von 1200–1300, bearb. vom Staatsarchiv Münster, Münster 1908, Nr. 155, 68: „Ecclesias Dei protegere et in eis famulantes manutenere et defendere nostre quidem sollicitudinis esse dinoscitur et hoc utique a nobis divinitus exigitur.“

in seinem Herrschaftsbereich und habe, „um die Übeltäter zu züchtigen“, das weltliche Schwert zu führen.⁷⁵ Dies entspricht einer Aufwertung der *cura pastoralis*, die sich bereits in der Vita Brunonis findet, jedoch erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts zusätzliche Dynamik gewann. Sie korrespondiert mit dem von Odilo Engels konstatierten Wandel des bischöflichen Ideals vom monastischen zum pastoral geprägten Amtsverständnis.⁷⁶ Schrittweise trat dabei der persönliche Heilserwerb des Bischofs hinter seinen Hirtenpflichten zurück, die neben der Seelsorge auch die Sicherung der Gläubigen vor allen irdischen Anfeindungen umfassten. Der sukzessive Ausfall der königlichen Protektionsmacht vertiefte die Notwendigkeit zum Ausbau kirchlicher Schutz- und Friedensbezirke. Analog dazu erhielt die Besorgung weltlicher Geschäfte gegenüber den monastisch-asketischen Tugenden zusehends einen Eigenwert.⁷⁷ Gleichzeitig mögen Elemente der neuen Ritterethik mit ihrer positiven Deutung der weltlichen *militia Christi* als Verteidigung von Christenheit und Glauben in der Amtsverständnis der Bischöfe eingesickert sein und zur ‚Militarisierung‘ des Reichsepiskopats beigetragen haben.⁷⁸

Am Beispiel der Kölner Oberhirten lässt sich dieser Vorgang anschaulich dokumentieren⁷⁹: Habe sich Erzbischof Adalbert I. nach Aussage der Vita Bennonis noch als Verächter alles Irdischen erwiesen und sich durch weltliche Verwaltungsangelegenheiten auf seinem Weg zu Gott behindert gefühlt, so mochte er doch in ihrer Ausübung keine grundsätzliche Sünde mehr

⁷⁵ Die Urkunden des Bisthums Paderborn vom Jahre 1201–1300, hg. von dem Vereine für Geschichte und Alterthumskunde Westfalens, bearb. von Roger Wilmans, Münster 1874–1894, Nr. 69, 47: „in ducatu et iurisdictione multa mala contigissent, nos tandem, quia ratione gladii materialis, qui ad coercendos transgressores de munificentia imperatorum archiepiscopis Coloniensibus collatus est, communi paci tenemus intendere [...].“

⁷⁶ Vgl. dazu Engels, Reichsbischof (wie Anm. 40), bes. 166f.; Ders., Das Reich der Salier (wie Anm. 40), 519–523, und Stefan Weinfurter, Herrschaft und Reich der Salier. Grundlinien einer Umbruchzeit, Sigmaringen 1992, 61ff.

⁷⁷ Engels, Das Reich der Salier (wie Anm. 40), 525. Die Notwendigkeit der bischöflichen Aufgaben betont z. B. Herbord, Vita Ottonis episcopi Babenbergensis, hg. von Rudolf Köpke, MGH SS 20, Hannover 1868, I, 30, 714f.: Dem zum Mönch gewordenen Otto von Bamberg befiehlt der Abt kraft seiner väterlichen Autorität, die Last des Bischofsamtes weiter zu tragen.

⁷⁸ Vgl. Charles Stephen Jaeger, The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals 939–1210, Philadelphia 1985, der die Wandlung des ottonisch-salischen Bischofs zum Höfling untersucht, freilich die Rückwirkung der ritterlich-laikalen Komponente des hochmittelalterlichen Hofes auf den neuen Typ von Prälaten unberücksichtigt lässt.

⁷⁹ Vgl. dazu Stehkämper, Reichsbischof (wie Anm. 2), bes. 97–100; Janssen, Episcopus (wie Anm. 21), 222f. Das Kölner Beispiel besitzt indes besondere Prägnanz, während etwa in den gleichzeitigen Arengen der Salzburger Erzdiözese keine vergleichbaren Aussagen zu finden sind, vgl. Käthe Sonnleitner, Die Darstellung des bischöflichen Selbstverständnisses in den Urkunden des Mittelalters. Am Beispiel des Erzbistums Salzburg und der Bistümer Passau und Gurk bis 1250, in: ADipl 37. 1991, 155–206.

erblicken.⁸⁰ Seine Nachfolger verknüpften diese gewandelte Grundeinstellung mit pastoralen Erwägungen. Unter dem Begriff ‚Hirtensorge‘ subsummierte Erzbischof Friedrich I. die Verpflichtung, „Schwaches zu kräftigen, Zerstreutes zu sammeln und nicht abzulassen, einem jeden Unterdrückten nach seiner Not Hilfe zu leisten“.⁸¹ Die darin enthaltene Disposition zum aktiven Eingreifen findet sich prägnanter noch in einer Arenga Arnolds I. artikuliert: „Durch das bischöfliche Amt ist es uns auferlegt, Seelsorge auszuüben, für den Frieden unserer Gemeinde, ihr Heil und ihre Gerechtsame stets mit wachsamer Gerechtigkeit zu sorgen, sowie, wenn wir von ungerechten Gewalten Unterdrückte [...] vorfinden, diesen mit schneller Hilfe beizustehen.“⁸² Dies jedoch war nicht mehr allein mit der Waffe der Exkommunikation zu erreichen. Arnolds gleichnamiger Nachfolger verkündete daher, er habe die Burg Sayn nicht aus privatem Hass belagert, sondern nur um der *cura pastoralis* willen. Dies sei seine Pflicht gewesen, um die Wunden des Landes zu heilen.⁸³ Schutz und Unterstützung „nicht allein in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen zu gewähren“, zählte Erzbischof Bruno III. zu seinen vornehmsten Amtsobliegenheiten.⁸⁴ In voller Schärfe zog Siegfried von Westerbürg diese Konsequenz aus dem erweiterten Hirtenauftrag, indem er bekannte: „Wir sind aufgrund unserer Amtspflicht nicht allein in geistlichen Dingen gehalten, Sorge für unsere Herde zu tragen, sondern auch in weltlichen Angelegenheiten sind wir Schuldner, um für das allgemeine Wohl aufzukommen und um die Schwächen unserer Untergebenen zu beheben.“⁸⁵ Das defensive Moment mochte dabei rasch in den Hintergrund treten, wenn man wie Konrad von Hochstaden unter dem *officium pastorale* in erster Linie die Sorge „um die Ehre sowie gleichermaßen

⁸⁰ Vita Bennonis episcopi Osnabrugensis, hg. von Harry Bresslau, MGH 30/2, Leipzig 1934, 869–892, c. 10, 877: „quae licet sibi in via Dei ob stare videbantur, curare tamen gravis culpa non fuit.“

⁸¹ Urkundenbuch zur Landes und Rechtsgeschichte des Herzogthums Westfalen, hg. von Johann Suibert Seibert, Bd. 1, Arnberg 1839, Nr. 35, 39f.: „Quia pastoralis cura maxime pontificalis sublimitas ad hoc membris suis competentibus a Domino per Petrum et a Paulo committitur ut undique pleni oculis ante et retro circumspiciant debilia roborent et quod dissolutum est colligent et unicuique subdito pro necessitate sui subvenire non dissimulant.“

⁸² Urkundenbuch Westfalen (wie Anm. 74), I, Nr. 46, 60: „Ex Episcopali officio nobis iniunctum est, animarum curam gerere, pacis populi nostri, salutis et iusticie cura per vigili providere et si quos ab iniustis potestatibus ut plerumque contigit oppressos invenerimus eis celeri adiutorio subvenire.“

⁸³ Wibaldi epistolae, in: Monumenta Corbeiensia, hg. von Philipp Jaffé (Bibliotheca rerum Germanicarum 5), Berlin 1864, 76–622, Nr. 385, 517: „Noscat Deus, qui scrutator omnium est, quod non pro privato odio, set pro iusticia et curae pastoralis debito viatores pacis persequar.“

⁸⁴ Urkundenbuch Westfalen (wie Anm. 74), I, Nr. 103, 141: „Presulatus nostri officium postulat ut loci et personis maxime religiosis non solum in spiritualibus sed et in temporalibus providemus.“

⁸⁵ Urkundenbuch des Niederrheins (wie Anm. 66), II, Nr. 799, 471: „Cum nos ex officii nostri debito non solum in spiritualibus teneamur curam gerere gregis nobis commisse, verum etiam in temporalibus debitores simus providere rei publice nostrorumque defectus supplere subditum.“

die Vermehrung der Vorteile der Kirche“ verstand.⁸⁶ Die erzbischöfliche Amtsautorität deckte damit neben der Absicherung nun auch den aktiven Ausbau der kirchlichen Machtsphäre.

Nahezu vergessen schienen die Zeiten, da ein solches Bestreben eines Erzbischofs noch als Krebsgeschwür des Hochmuts gezeißelt werden konnte. Verwiesen sei nur auf den *ambicio*-Vorwurf, den Adam von Bremen um 1075 gegen seinen Erzbischof Adalbert formulierte: Noch auf dem Sterbebett habe der ruhmsüchtige Metropolit auf seine territorialpolitischen Erfolge verwiesen: „Mein ganzes Streben galt der Erhöhung meiner Kirche!“. Mehr als 2000 Hufen habe er dem Besitz des Bremer Erzstiftes hinzugefügt, darüber freilich die christliche Pflicht zur *caritas* vernachlässigt und sich so zum Sünder gemacht.⁸⁷ Die selbstbewussten Territorialpolitiker des Kölner Hochstiftes freilich ließen sich durch solch ein Geständnis wenig beeindruckten. Erzbischof Philipp von Heinsberg etwa wird im Kölner Bischofskatalog vorgestellt als „ein Mann, der ganz in weltlichen Geschäften und Kriegen aufging, mehr zum irdischen Glanz als zum Ruhm bei Gott geneigt“.⁸⁸ Mit Energie und Erfolg betrieb er den Ausbau des Kölner Erzstifts: „Nimm das durch mich für dich, Petrus, zusammengebrachte Herzogtum, das ich für über 50000 Mark erworben habe“, so steht noch heute auf seinem Gedenkstein zu lesen.⁸⁹ Nach eigener Aussage „von den Wirbeln und Stürmen weltlicher Geschäfte täglich verwirrt“,⁹⁰ musste er sich hingegen den Vorwurf gefallen lassen, trotz seines Hirtenamtes nicht zu predigen.⁹¹ Ähnliches lässt sich über Engelbert I. berichten: „Du trachtest nicht so heftig danach, deinen Kindern, die du über alles liebst, ein reiches Erbe zu verschaffen, wie ich danach trachte, dem hl. Petrus und seiner Kirche reiche Güter zu vermachen“, soll der erzbischöfliche Machtpolitiker kurz vor seinem Tod gegenüber einem seiner Dienstleute erklärt haben.⁹² Auch Engelbert traf der Vorwurf, sich allzu sehr in diesseitige

⁸⁶ Urkundenbuch des Niederrheins (wie Anm. 66), II, Nr. 284, 148: „*Pastoralis officii nos invitat, ut ad ea, que honorem ecclesie respiciunt pariter et utilitatis augmentum, intendamus sollicite [...]*.“

⁸⁷ Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, hg. von Bernhard Schmeidler, MGH SRG 2, Hannover 31917, III, 68, 145: „*Tota intentio cordis mei fuit pro exaltatione ecclesiae meae. Quae licet mea culpa exigente vel odio inimicorum prevalente nimis extenuata videatur, sunt tamen amplius quam duo milia mansi, quos ex mea heriditate vel meo labore gratulari adiectos ecclesiae.*“ Vgl. zum *ambicio*-Vorwurf gegen Adalbert zuletzt Eva Schlotheuber, *Persönlichkeitsdarstellung und mittelalterliche Morallehre. Das Leben Erzbischof Adalberts in der Beschreibung Adams von Bremen*, in: DA 59, 2003, 495–548.

⁸⁸ *Catalogi archiepiscoporum Coloniensium*, hg. von Hermann Cardauns, MGH SS 24, Hannover 1879, 332–362, 344: „*Erat namque vir omnino negotiis secularibus ac bellis implicatus et magis glorie que ad seculum quam que ad Deum est intentus.*“ Vgl. dazu Janssen, *Biographien* (wie Anm. 56), 141.

⁸⁹ Vgl. Stehkämper, *Reichsbischof* (wie Anm. 2), 136.

⁹⁰ *Sanctae Hildegardis Abbatissae Epistola*, in: Migne PL 197 (1855), 183: „*quod turbinibus et procellis saecularium quotidie ita perturbamur, quod etiam aliquando mentis oculos ad coelestia levare conamur.*“

⁹¹ Ebd., 183f.

⁹² *Vita Engelberti* (wie Anm. 53) II, 9, 266: „*Non tu tam sollicitus es, quomodo liberos tuos, quos unice diligis, hereditas, quomodo ego sollicitor hereditare beatum Petrum et ecclesiam eius.*“

Angelegenheiten verstricken zu lassen, weshalb ein Heisterbacher Zisterzienser ihm offen vorhielt: „Herr, ihr seid zwar ein guter Herzog, aber kein guter Bischof“.⁹³

IV.

Doch konnten die Oberhirten dieser Zeit angesichts ihrer stetig wachsenden weltlichen Verpflichtungen ihre bischöfliche Doppelrolle überhaupt nach beiden Seiten gleichermaßen überzeugend ausüben? Von Engelbert abgesehen gelangte kein deutscher Kirchenfürst des 13. Jahrhunderts mehr in den Ruf der Heiligkeit. Und selbst diese singuläre Märtyrervita brachte noch die Stimmen jener Zweifler zu Gehör, „die zu sagen pflegten: Wir können keineswegs glauben, dass ein Mann, der so hochfahrend und habgierig ist und sich ganz der irdischen Welt hingibt, Wunder wirken kann“.⁹⁴ Wenn also sogar in einem Heiligenleben die weltlichen Obliegenheiten die kirchlich-spirituelle Seite des Bischofsamtes fast gänzlich absorbierten,⁹⁵ „das Spirituale als Annex des Temporalen“⁹⁶ behandelt wurde, so reizt die Gegenprobe: Konnte ein Bischof ohne die Erfüllung der politisch-militärischen Verpflichtungen überhaupt bestehen? Die Antwort muss negativ ausfallen: Der ausgedehnte Besitz der Bischofskirchen machte es ihren Inhabern offenbar unmöglich, territoriale Rivalitäten gänzlich zu meiden. Wider besseres Wissen, „wiewohl ihm bekannt war, dass in solchen Konfliktsituationen der Schild des Gebets nützlicher ist als das sichtbare Schwert“, ließ sich Bischof Balderich von Lüttich von seinen Vasallen zum militärischen Einschreiten gegen den Grafen von Löwen bewegen.⁹⁷ Nach Angaben seiner zu Beginn des 12. Jahrhunderts verfassten Vita war er nach vergeblichen Ausgleichsverhandlungen zu der Erkenntnis gelangt, er müsse zum Wohle der Armen seinem Gegner das Schwert nun gewaltsam entwinden.⁹⁸ Vergebens suchte auch Erzbischof Arnold I. von Trier sich den Frieden durch reiche Geldschenkungen an den

⁹³ Wundergeschichten (wie Anm. 22), 154: „Domine, vos estis bonus dux, sed non bonus episcopus.“ Leidenschaftliche Missbilligung formulierte auch der dritte Fortsetzer des *Catalogus archiepiscoporum Coloniensium*, vgl. Janssen, *Biographien* (wie Anm. 56), 144.

⁹⁴ *Vita Engelberti* (wie Anm. 53) II, 14, 273: „Nequam credere possumus virum superbum, avarum et totum seculo debitum miracula posse facere.“

⁹⁵ Vgl. abwägend Janssen, *Köln* (wie Anm. 67), 89–106. Zur Delegation geistlicher Aufgaben vgl. Hans Jürgen Brandt, Fürstbischof und Weihbischof im Spätmittelalter. Zur Darstellung der *sacri ministerii summa* des reichskirchlichen Episkopats, in: *Ecclesia Militans. Studien zur Konzilien- und Reformationgeschichte*. Remigius Bäumer zum 70. Geb. gewidmet, Bd. 2, Paderborn–München–Wien–Zürich 1988, 1–16.

⁹⁶ So Janssen, *Episcopus* (wie Anm. 21), 228.

⁹⁷ *Vita Balderici episcopi Leodiensis*, hg. von Georg Heinrich Pertz, MGH SS 4, Hannover 1841, 724–738, c. 10, 728: „quamvis sciret, pro huiusmodi calamitate magis utendum esse orationis clipeo quam visibili gladio, gravissima circumventus necessitate paratis militum copiis, ad conserendam procedit cum hostibus manum.“

⁹⁸ *Vita Balderici*, c. 7, 727: „At episcopus veritus, ne ultionis dilatio fieret filiorum Dei desolatio, decernit pro aecclesiarum defensione huic pesti mature occurrere, et quasi ferrum e manibus extorquere.“ Vgl. Haarländer, *Vitae Episcoporum* (wie Anm. 40), 407.

fehdefreudigen Adel zu erkaufen. Die Vorwürfe seiner Vertrauten, „weshalb er, der als reicher und mächtiger Mann den unrechten Handlungen dieser Unterdrücker nicht mit Gewalt Einhalt gebieten könne, gleichsam aus Menschenfurcht diesen auch noch Geld gebe“, begegnete er zunächst mit demütiger Gottesfurcht.⁹⁹ Gewalt erzeuge doch nur Gegengewalt zum Nachteil der Armen Christi! Dennoch, so vermerken die *Gesta Treverorum*, „konnte sich dieser so fürsorgliche Mann weder durch seine Taten noch durch seine Worte aus Fehden heraushalten“.¹⁰⁰ Den Sohn des Herzogs von Lothringen, der sich an Rechten und Besitzungen der Trierer Kirche vergriffen hatte, unterwarf er ebenso mit bewaffneter Hand, wie den Grafen von Nassau. „Mit männlichem Mut sowie einer großen Anzahl Bewaffneter“ beteiligte er sich zudem an den Italienzügen Friedrich Barbarossas.¹⁰¹ Trotz friedfertiger Gesinnung unterschied er sich dadurch nur unerheblich von anderen Reichsbischöfen seiner Zeit.

Der Verzicht auf Gewaltmittel oder auch nur die persönliche Abstinenz vom Kriegsgeschehen konnten einem Bischof umgekehrt rasch zum Verhängnis werden. „Wegen seines greisen Alters und der Untauglichkeit sowohl des Körpers als auch des Geistes“ habe Erzbischof Bruno III. von Köln im Jahr 1192 die Bischofswürde niedergelegt, so berichtet etwa der Kölner Bischofskatalog aus der Mitte des 13. Jahrhunderts.¹⁰² Weit weniger freiwillig erfolgte 1251 die Resignation des Erzbischofs Christian II. von Mainz. Dieser Oberhirt war lediglich als Ausweichkandidat ins Amt gelangt, verlangten doch Klerus und Volk der Erzdiözese nach einem tatkräftigen *defensor patriae*.¹⁰³ Ihre erste Wahl war daher ausgerechnet auf den kampferprobten Kölner Erzbischof Konrad von Hochstaden gefallen. Als nach päpstlichem Einspruch schließlich der sittenstrenge Dompropst Christian das Pallium erhalten hatte, traf ihn bald schon der Vorwurf, „gänzlich unnütz für die Kirche zu sein“.¹⁰⁴ Er nämlich hielt das Kriegshandwerk eines Priesters für unwürdig. Lediglich das geistliche Schwert der Predigt war er gewillt zu ergreifen, auch wenn ihn seine Umgebung immer wieder an den Waffenruhm früherer Erzbischöfe ge-

⁹⁹ *Gesta Treverorum Continuatio III*, hg. von Georg Waitz, MGH SS 24, Hannover 1879, 380–389, 382: „Cumque super hoc a quibusdam familiaribus redargueretur, quare ipse, vir tantum diviciarum et tantae potentiae, qui vi posset iniuriis tyrannorum resistere, quasi pro timore hominum sua eis largiretur, respondebat humiliter [...]“

¹⁰⁰ Ebd.: „Non tamen haec agens vel dicens vir providus et strenuus omnimodis a bellis abstinere potuit.“

¹⁰¹ Ebd.: „ter virili animo cum magnis copiis et glorioso apparato secum ivit.“

¹⁰² *Catalogi archiepiscoporum Coloniensis* (wie Anm. 88), 345: „propter senectutem et tam corporis quam sensus imbecillitatem.“

¹⁰³ *Chronica Regia Coloniensis* (wie Anm. 5) a. 1249, 296: „Qui Coloniensis archiepiscopus super morte archiepiscopi animo dolens, ad regem properat, exceptusque a clero et populo Moguntinis cum incredibili affectione et reverentia, tanquam defensor patrie desideratus, gratias egit lepide singulis et universis.“

¹⁰⁴ *Chronicon Moguntinum*, in: *Monumenta Moguntina*, hg. von Philipp Jaffé (*Bibliotheca rerum Germanicarum* 3), Berlin 1866, 677/699, 699: „Accusatur enim apud papam: quod omnino inutilis esset ecclesiae, et quod evocatus ad expeditiones regis invitus veniret.“ Ob der ehemalige Erzbischof selbst der Verfasser der Chronik war, ist mit plausiblen Argumenten erwogen worden.

mahnte.¹⁰⁵ Weil Christian II. aber nicht sein wollte wie sein gleichnamiger Amtsvorgänger, zog er den Hass vieler Laien auf sich und wurde schließlich vom Papst nach nur zweijährigem Pontifikat zum Amtsverzicht genötigt. Sein Nachfolger, der Wildgraf Gerhard, huldigte wieder ebenso kampfesfreudig wie unangefochten der ins Weltliche gekehrten Lesart des Hirtenamts und erntete dafür gemeinsam mit seinen gleichgesinnten Amtsbrüdern das Lob säkularer Herrschaftsträger: „Sieh her, was für begabte und kriegstüchtige Bischöfe wir in Deutschland haben“, jubelte etwa Richard von Cornwall nach ersten Kontakten mit den kontinentalen Kirchenfürsten und empfahl, ein ähnliches Prälatentum auch in England zu installieren.¹⁰⁶

Insbesondere den monastischen Reformkräften des 13. Jahrhunderts musste die Vereinigung von bischöflicher Amtsführung und gottgefälliger Lebensweise vor diesem Hintergrund als nahezu unmöglich erscheinen: „Lieber sähe ich meinen vielgeliebten Sohn in Christo auf die Totenbahre gelegt, als auf den Bischofsstuhl erhoben“, so schrieb der dominikanische Ordensmeister Humbert von Romans an seinen 1260 an die Spitze der Regensburger Kirche promovierten Mitbruder Albertus Magnus¹⁰⁷: „Überlegt ernstlich in eurem Herzen, wieviel Verwirrung, wieviele Schwierigkeiten die Kirchenregierung in Deutschland mit sich bringt“, so beschwor er den gelehrten Mendikanten. „Wie schwer ist es dort als Kirchenfürst, es Gott und den Menschen gleichermaßen recht zu machen? Wird es eure Seele ertragen können, den ganzen Tag in weltliche Geschäfte verstrickt zu sein?“ Die Antwort lautete offenbar nein, denn der Gelehrte legte bereits zwei Jahre später den Krummstab wieder beiseite. „Wie einer glühenden Kohle, die die Hand verbrennt“, habe er sich des unliebsamen Amtes entledigt.¹⁰⁸ Den weltlich-politischen Anforderungen seines Hirtenamtes sah sich der in

¹⁰⁵ Ebd.: „Dicebat etenim, nequaquam decere tala sacerdotem. Sed quicquid deberet per gladium spiritus, quod est verbum Dei, omnimode se promptum asserebat et voluntarium servitorem.“ Vgl. zum Pontifikat Christians Paul-Joachim Heinig, Die Mainzer Kirche am Ende des Hochmittelalters (1249–1305), in: Friedhelm Jürgensmeier (Hg.), Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte 1,1, Würzburg 2000, 347–415, 347–351.

¹⁰⁶ *Annales Monastici* I, hg. von Henry Richards Luard, *Rerum Britannicarum mediæ aevi Scriptores* 36,1, London 1864, 394: „Ecce quam animosos et bellicosos archiepiscopos et episcopos habemus in Alemannia.“

¹⁰⁷ Heribert Christian Scheeben, Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens, Vechta 1931, Nr. 25, 154ff.; vgl. Josef Staber, Albertus Magnus als Bischof von Regensburg, in: *Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg* 106, 1966, 175–193; Paul Mai, Albertus Magnus als Bischof von Regensburg, in: Paul Mai/Georg Schwaiger (Hgg.), *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 14, Regensburg 1980, 23–39; Rudolf Schieffer, Albertus Magnus. Mendikantentum und Theologie im Widerstreit mit dem Bischofsamt, Münster 1999.

¹⁰⁸ Stephanus de Salaniaco et Bernardus Guidonis, *De quatuor in quibus deus Praedicatorum Ordinem insignavit*, hg. von Thomas Kaeppeli, Rom 1949, III 5, 167, 97: „quem paulo post tanquam carbonem ardentem manum adurentem obtenta cessione reiecit [...] et ad ordinis rediit paupertatem.“

Regensburg wegen seines ärmlichen Schuhwerks als „Bundschuh“ verspottete Dominikanerbruder offenbar nicht gewachsen.¹⁰⁹

Nicht nur der Kriegsmann, der übertrieben fromme Bischof war damit gleichfalls ins Kreuzfeuer der Kritik geraten. Auch seine Lebensführung entsprach nicht mehr der sozialen Norm der Zeit. Die „Identitätskrise“ des hochmittelalterlichen Episkopats erfasste offenbar gerade jene Bischöfe, die inmitten der Händel der Welt eine Rückbesinnung auf die geistlich-spirituellen Grundlagen ihres Amtes betrieben. Die scharfen Polemiken einzelner Autoren gegen die Weltsucht der Bischöfe lassen sich vor diesem Hintergrund leicht relativieren. Mit Timothy Reuter könnte man sie als realitätsferne „Gesinnungsethik“ im Sinne Max Webers abqualifizieren.¹¹⁰ Doch auch hierbei ist Vorsicht geboten: Für Weber nämlich bedeutete die „religiöse Gesinnungsethik“ ein ebenso elastisches wie anpassungsfähiges Instrument der Verhaltensnormierung: Aus ihr heraus ließe sich der Einsatz weltlicher Gewalt jenseits der starren kanonistischen Gesetzgebung rechtfertigen: „Sie sprengt“, so Weber, „die Stereotypisierung der Einzelnorm zugunsten der ‚sinnhaften‘ Gesamtbeziehung der Lebensführung auf das religiöses Heilsziel“.¹¹¹ Dieses Heilsziel deckte sich für die Bischöfe des ausgehenden Hochmittelalters immer stärker mit ihrer erweiterten Hirtenpflicht. Der Zweck heiligte also die Mittel. Die Problematik der richtigen Amtsführung indes wurde folgerichtig ganz auf die Persönlichkeit des jeweiligen Bischofs zurückverlagert. Eine sakral-religiöse Kompensationsleistung hatte der Prälat in erster Linie vor dem eigenen Gewissen und in letzter Konsequenz vor Gott zu erbringen. In diesem Sinne konnte Caesarius von Heisterbach über seinen weltgewandten Heiligen Engelbert schreiben: „Man mag meinen Herrn für weltlich halten, doch ist er innerlich nicht, wie er äußerlich erscheint“.¹¹² Und Konrad von Megenberg bemerkte in seinem Kommentar zugunsten des bischöflichen Waffengebrauchs: „So mögen sich auch die Männer der Kirche gleichsam wie die Laien mit dem irdischen Schwert verteidigen, wenn sie nur ihre Hoffnung mehr auf den Herrn als auf

¹⁰⁹ Zum Spottnamen vgl. Andreas von Regensburg, *Chronica pontificum et imperatorum Romanorum*, hg. von Georg Leidinger, München 1903, a. 1260, 66, zur prinzipiellen Ablehnung der säkularen Verpflichtungen des Bischofsamtes siehe Tholomaeus von Lucca, *Historia ecclesiastica*, hg. von Ludovico Antono Muratori, in: *Rerum Italicarum Scriptores* 11, Mailand 1727, 751–1242, XXII 17, 1151, vgl. Scheeben, Albert (wie Anm. 107), 192. Die von Staber, Albertus (wie Anm. 107), 193, und Mai (wie Anm. 107), Albertus, 37f. als Gegenargument zu einer Ablehnung kriegerisch-weltlicher Geschäfte angeführten Kreuzzugspredigten Alberts zeigen den Gelehrten zwar nicht als ‚Pazifisten‘, setzen aber auch keine Absicht zur persönlichen Teilnahme an militärischen Unternehmungen voraus.

¹¹⁰ Reuter, *Prelate* (wie Anm. 2), 92ff.

¹¹¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, 331.

¹¹² *Vita Engelberti* (wie Anm. 53) I, 7, 245: „Statum eius interiorem Deus novit.“ Ähnlich resümierte auch Arnold von Lübeck über den vergleichbaren Lebenswandel des ebenfalls ermordeten Bischofs Konrad von Würzburg vgl., *Chronica* (wie Anm. 3) VII 2, 256: „Quis virum tam delicatum, sericis ornatum, cilicio crederet indutum? Sed nonnunquam sub forma seculari latet animus spiritualis, et e converso sub forma spiritali occultatur, heu! animus carnalis.“

die eigene Stärke richten". Die letztgültige Beurteilung der inneren Gottergebenheit der Prälaten verwiesen beide Autoren indes geschickt allen weltlichen Einsprüchen entoben an eine höhere Instanz.

Universalwissenschaft, Millenarismus und Zweite Reformation

Von Dieter Groh/Birgit Biehler

Nachdem bereits im 16. Jahrhundert im Gefolge der Reformation eschatologische Spekulationen geblüht hatten, wurden im 17. Jahrhundert die millenaristischen Erwartungen weiterentwickelt und mit der auf Dan 12,4 rekurrierenden Vorstellung von einer eschatologischen Universalwissenschaft verbunden: Man wollte durch die Fortführung und Ausdehnung der durch Luther begonnenen Reformation ein endzeitliches Reich des Wissens auf Erden realisieren. Dieser Beitrag wird vier Autoren in diesen Kontext stellen: Johann Arndt (1555–1621), Johann Heinrich Alsted (1588–1638), Johann Valentin Andreae (1586–1654) und Johann Amos Comenius (1592–1670). Sie haben, wie gezeigt wird, den Ideenkomplex von Universalwissenschaft, Millenarismus und Zweiter Reformation entscheidend geformt und ihre Konzepte sind in allen Teilen des Kontinents rezipiert worden, auch in England, wo sie die Entstehung und Entwicklung der New Science beeinflußt haben.¹

Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des von der Fritz-Thyssen-Stiftung geförderten Projekts „Die New Science im göttlichen Weltplan“. Wir danken der Fritz-Thyssen-Stiftung für finanzielle Unterstützung. Unser Dank gilt außerdem Wilhelm Schmidt-Biggemann für die Lektüre der Erstfassung, für seine Ermunterung und für seine konstruktive Kritik. Die ursprünglich mitbehandelte Rezeptionsgeschichte, besonders in England, muß hier leider weggelassen.

¹ Walter Sparr nennt den Chiliasmus ein „Kennzeichen der ‚Zweiten Reformation‘“. ‚Chiliasmus Crassus‘ und ‚Chiliasmus Subtilis‘ im Jahrhundert Comenius. Eine mentalitätsgeschichtliche Skizze, in: Norbert Kotowski/ Jan B. Lášek (Hrg.), Johann Amos Comenius und die Genese des modernen Europa, Bayreuth/ Prag 1992, 121–129, bes. 125.

1 Johann Arndt (1555–1621): ‚Vier Bücher vom wahren Christentum‘

Der lutherische Mystiker Johann Arndt, dessen ‚Vier Bücher vom Wahren Christentum‘ (1605/06) „das verbreitetste lutherische Erbauungsbuch“² wurden, beeinflusste nachhaltig Theologen und Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts, darunter Johan Amos Comenius und Johann Valentin Andreae, aber auch Philipp Jakob Spener und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf.³ Die Wirkung der ‚Vier Bücher‘ war vielfältig, sie beeinflussten nicht nur englischen Puritanismus und deutschen Pietismus,⁴ sondern halfen auch mit, „die spätere stark biblisch orientierte Physikotheologie“⁵ vorzubereiten.

1.1 Entstehung und Konzeption der ‚Vier Bücher‘

Während der Abfassung des ‚Wahren Christentums‘ litt Arndt unter Parteikämpfen innerhalb der Stadt Braunschweig,⁶ neben solchen politisch motivierten Streitigkeiten beobachtete er aber auch die Auseinandersetzungen zwischen Theologen, ja den ganzen Stil der Kontroverstheologie mit Sorge und Ablehnung, zumal er bei den Gläubigen teilweise zu einem formal korrekten, aber erstarrten Christentum führte. In der Forschung wurde deshalb zurecht auf eine „Frömmigkeitskrise“ des Luthertums als Hintergrund für Arndts Wirken verwiesen.⁷ Er beschränkte sich allerdings nicht auf Kritik an diesem Zustand⁸ sondern wollte den Gläubigen selbst eine Anleitung geben, wie man zum „Wahren Christentum“, so der Titel seines Hauptwerkes, gelangen könne. Dabei legte er das Schwergewicht weniger auf dogmatische

² Edmund Weber, Johann Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung, Marburg 1969, 178. Vgl. die Liste der Druckorte in: Johann Arndt, Geistreicher Schriften und Werke III, Leipzig – Görlitz 1736, 14. Wir zitieren nach: Johann Arndts, weiland General-Superintendenten des Fürstenthums Lüneburg Vier Bücher vom Wahren Christentum, das ist von heilsamer Busse, herzlicher Reue und Leid über die Sünde, und wahren Glauben, auch heiligem Leben und Wandel der rechten wahren Christen, nebst desselben Paradies-Gärtlein, (Unveränd. ND), Berlin, 13. Auflage 1888; abgekürzt WCh.

³ Johannes Wallmann, Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum (1984), in: Ders., Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Tübingen 1995, 5f.

⁴ Wallmann, Arndt und die Frömmigkeit, 6f. (wie Anm. 3).

⁵ Weber, Arndts Vier Bücher, 178 (wie Anm. 2).

⁶ Weber, Arndts Vier Bücher, 5–10 (wie Anm. 2).

⁷ Eine kurze Diskussion der Forschungslage – wichtig sind insbesondere die Arbeiten Winfried Zellers – bei Wolfgang Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft: Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, Göttingen 1988, 137f.

⁸ Zur Theologiekritik: Hermann Geyer, Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, 3 Tle. in 2 Bde, Berlin/New York 2001, Tl. 1, 79–139; zur irenischen Konzeption: Weber, Arndts Vier Bücher, 36–41 (wie Anm. 2).

Bekennnistreue, als vielmehr auf innere Umkehr und ein Leben in der Nachfolge Christi: In der Vorrede zum ersten Buch heißt es programmatisch, wahres Christentum bestehe „in Erweisung des wahren, lebendigen, thätigen Glaubens, durch rechtschaffene Gottseligkeit, durch Früchte der Gerechtigkeit; wie wir darum nach Christi Namen genennet seyn, daß wir nicht allein an Christum glauben, sondern auch in Christo leben sollen“.⁹

Die Nähe der Arndtschen Auffassung zur *Devotio Moderna* und zu den Spiritualisten, aber auch zur mittelalterlichen Mystik ist schon Zeitgenossen aufgefallen und in der Forschung immer wieder betont worden.¹⁰ Mit Heinrich Khunrath teilte er die Anlehnung an die Schöpfungstheologie der Kirchenväter Basilius und Ambrosius,¹¹ von Valentin Weigel übernahm er ganze Passagen wörtlich, auch wenn er sich später durch Veränderungen und Zusätze von Weigel zu distanzieren suchte.¹²

Neben den mystischen Quellen spielten für das ‚Wahre Christentum‘ Paracelsische Texte eine wichtige Rolle.¹³ Arndt stand damit wie Paracelsus selbst in der neoplatonischen Tradition der Renaissance, die auf Marsilio Ficino zurückgeht und auch eine christliche Naturmagie umfaßte.¹⁴ Hermann Geyer nennt die ‚Vier Bücher‘ daher zurecht das „Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie“.¹⁵ Arndt selbst äußerte in der Vorrede zur Braunschweiger Ausgabe von 1606 über das Gesamtkonzept seines Werkes:

„Mein Fürnehmen ist, vier kurze Büchlein an Tag zu geben: De Deo et homine, von Gott und dem Menschen. Denn es hat Gott sein wahres lebendiges Erkenntnis den Menschen in vier Büchern offenbart: 1. in dem Buch der heiligen Schrift, 2. in dem lebendigen Buch oder lebendigen Exempel unseres Herrn Jesu Christi, 3. in dem Menschen selbst, in seinem eigenen Herzen und Gewissen, 4. in dem großen Weltbuch der Natur.“¹⁶

Arndts vier Bücher entsprechen also metaphorisch vier Offenbarungsweisen Gottes und sind ihnen zugeordnet: Vier Wege der Erkenntnis, die sich ergänzen und einander bedingen, habe Gott den Menschen gegeben; Arndt wollte sie für jeden einsichtig beschreiben, um den Weg von den äußerlichen

⁹ Ähnlich WCh II.5,1 (wie Anm. 2).

¹⁰ So bei Weber, Arndts Vier Bücher, 42–107 (wie Anm. 2). Zu den mystischen Quellen Hanns-Peter Neumann, *Natura sagax. Die geistige Natur. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts*, Tübingen 2004.

¹¹ Vgl. Neumann, *Natura sagax*, 139–154, 163–183 (wie Anm. 10). Zur Schöpfungstheologie dieser Kirchenväter vgl. Dieter Groh, *Schöpfung im Widerspruch*, Frankfurt/M. 2003, bes. 158–160.

¹² Vgl. Neumann, *Natura sagax*, 200–233 (wie Anm. 10).

¹³ Dazu schon Weber, Arndts Vier Bücher, 108–116, 140–167 (wie Anm. 2). Vgl. die zahlreichen Registerintragen zu „Paracelsus“ in Geyer, *Verborgene Weisheit* (wie Anm. 8); Hans Schneider, *Johann Arndts Studienzeit*, in: JGNKG 89 (1991), 133–175, bes. 145–157. Neumann, *Natura sagax* (wie Anm. 10), 163–178, betont außerdem den Einfluß Heinrich Khunraths.

¹⁴ Ausführlich dazu Neumann, *Natura sagax*, bes. 74–138 (wie Anm. 10).

¹⁵ So der Untertitel seiner Studie: Geyer, *Verborgene Weisheit* (wie Anm. 8).

¹⁶ Abgedruckt bei Wilhelm Koopp, *Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum* (1912) ND Aalen 1973, 40f.

Büchern zur inneren Erkenntnis zu weisen.¹⁷ Dementsprechend trägt das erste Buch den Titel ‚Liber Scripturae‘, es behandelt, so der Untertitel, „wie in einem wahren Christen der alte 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.“ Hier wird in Anlehnung an die Bibel die Gottebenbildlichkeit des Menschen beschrieben, ihr Verlust und ihre Wiederaufrichtung im Gläubigen. Das zweite Buch ist betitelt ‚Liber Vitae, Christus‘ und beschreibt, wie der Christ durch den Glauben Tod, Teufel und Welt überwinden und in Christus leben soll. Das ‚Liber Conscientiae‘ beschreibt, wie es im Untertitel heißt, „wie Gott den höchsten Schatz, sein Reich, in des Menschen Herz gelegt hat, [...] als ein göttliches, innerliches Licht der Seelen: Und wie dasselbe in uns zu erwecken und zu suchen.“ Hier spielt die Lichtmetaphorik, die schon bei Melanchthon anzutreffen war, eine wichtige Rolle: Wie dieser möchte Arndt in seinem ‚Wahren Christentum‘ *lumen gratiae* und *lumen naturale* verbinden.¹⁸ Das vierte Buch trägt den Titel ‚Liber Naturae‘ und den Untertitel: „Wie das große Welt=Buch der Natur von GOTT zeuget, und zu GOTT führet“.¹⁹ Dass es sich bei diesem Buch nicht, wie manchmal behauptet, um einen bloßen Anhang zum theologischen Werk handelt, sondern dass das hier entwickelte Verständnis von Natur und Kosmos von zentraler Bedeutung für Arndts Theologie ist, hat zuletzt Hermann Geyer nachgewiesen.²⁰

1.2 Der Mensch zwischen Teufelsnachfolge und Gottebenbildlichkeit

Für Arndts Auffassung von Mensch und Natur ist seine Beurteilung des Sündenfalls von entscheidender Bedeutung. Schon im Frühwerk ‚Iconographia‘ hatte er den Sündenfall als Grund und Urmuster eines falschen Umgangs mit Bildern erwähnt,²¹ denn hier sei das Bild Gottes im Menschen durch das Bild Satans ersetzt worden.²² Auch in den ‚Vier Büchern‘ spielt diese Auffassung eine wichtige Rolle, wobei er sich der Adam-Christus-Parallele

¹⁷ Vgl. Geyer, *Verborgene Weisheit*, Tl. 2, 4–15, 68–72 (wie Anm. 8). Wolfgang Sommer, *Gottes Odem in der Schöpfung. Zum Bild der Natur bei Johann Arndt und Jakob Böhme*, in: Ders., *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit*, Göttingen 1999, 206–226, hier 206f.

¹⁸ Vgl. ebd., Tl. 3, 231–336.

¹⁹ Das 4. Buch enthält sechs Kapitel über die Schöpfung, in der Literatur auch als ‚Hexaameron‘ zitiert; wir zitieren in folgender Form: WCh IV. Tl. 1 (Hexaameron), Kapitel, Unterkapitel.

²⁰ Geyer, *Verborgene Weisheit*, vgl. bes. Tl. 2, 285–369 u. Tl. 3 (wie Anm. 8). Zur Bedeutung der Naturphilosophie und der – mystischen – Vorstellung von der Wiederannäherung an die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit bis hin zur Unio mit Gott vgl. Neumann, *Natura sagax*, 244–261 (wie Anm. 10).

²¹ Arndt, WCh I.2. (wie Anm. 2). Vgl. Inge Mager, *Arndts Bildfrömmigkeit*, in: *Pietas in der Lutherischen Orthodoxie*, hg. v. Udo Sträter, Wittenberg 1998, 41–60, hier 53.

²² Vgl. Weber, *Arndts Vier Bücher*, 124f. (wie Anm. 2).

bediente,²³ um den Gedanken von der Erneuerung der Gottebenbildlichkeit zu betonen.²⁴ Den Sündenfall und seine Folgen erklärte er folgendermaßen:

„Darum, o Mensch, lerne den Fall Adams und die Erbsünde recht verstehen. [...] Lerne dich selbst erkennen, was du durch den Fall Adams worden bist: Aus Gottes Bilde des Satans Bild, in welchem alle Unarten, Eigenschaften und Bosheiten des Satans begriffen sein: Gleichwie in Gottes Bilde alle Arten, Eigenschaften und Tugenden Gottes begriffen waren. [...] Wenn nun ein Mensch von solcher Unart sich nicht bekehret, und in Christo nicht erneuert wird, sondern also stirbt: so bleibet er ewiglich einer solchen hochmütigen, stolzen, hoffärtigen, satanischen Art, [...] muß des Satans Bild ewig tragen [...] zum Zeugniß, daß er nicht in Christo geleet, und nach dem Bilde Gottes erneuert worden.“²⁵

Arndt verband einen strengen Leib-Seele-Dualismus, wie ihn auch Paracelsus und die mystischen Spiritualisten lehrten und der letztlich gnostische Wurzeln hat, mit der christlichen Erbsündenlehre.²⁶ Geyer nimmt angesichts der Abwertung des Leiblichen eine „radikale Pejorierung der natürlichen menschlichen Existenz“ an, denn nur in der völligen Abwendung von dieser Welt könne der Mensch, der radikal vor die Alternative zwischen viehischer und geistiger Existenz gestellt wird, der Pejorierung seiner selbst entgehen:

„Die fatale Konsequenz eines Dualismus, der nur die Extreme kennt und den Menschen vor die Alternative stellt, entweder Vieh oder Gott zu sein, verweigert dem genuin Menschlichen einen eigenen Ort zwischen diesen beiden Polen und zerreißt es so.“²⁷

Wir halten dieses Urteil für übertrieben, denn schließlich bleibt Arndts Erbsündenlehre nicht bei der Konstatierung menschlicher Verdorbenheit stehen, sondern zielt auf die Wiedergeburt des Menschen. Er ging, wie Geyer selbst bemerkt, davon aus, dass der Mensch auch nach dem Sündenfall nicht völlig dem Fleisch verfallen ist, sondern ein natürliches Wissen, ein „Fünklein“, übrigbehalten hat, das selbst bei den Heiden wirksam war und ist:

„Als GOTT der HERR den Menschen nach seinem Bilde schuf, [...] hat er drei vornehme Eigenschaften dem menschlichen Gewissen so tief eingepflanzt, daß sie nimmermehr, ja ewiglich nicht können ausgetilget werden: 1) das natürliche Zeugniß, daß ein GOTT ist; 2) das Zeugniß des jüngsten Gerichts; Röm 2,15. 3) das Gesetz der Natur, oder natürliche Gerechtigkeit [...] Daraus sehen wir nun, wie GOTT ein Fünklein des natürlichen Lichts oder eine Spur und Merkmal des natürlichen Zeugnisses GOTTES im Menschen auch nach dem Fall lassen übrig bleiben, auf daß der Mensch seinen Ursprung soll erkennen lernen.“²⁸

Für Arndt war insbesondere der hierarchisch geordnete Kosmos eine dem Menschen auch nach dem Sündenfall zugängliche Offenbarung, die ihm den

²³ Vgl. Geyer, *Verborgene Weisheit*, Tl. 2, 77–96 (wie Anm. 8).

²⁴ Koopp, Arndt, 38 (wie Anm. 16). Über die Erneuerung der Gottebenbildlichkeit bei den Kirchenvätern Groh, *Schöpfung*, 172–178, 244–264 (wie Anm. 11).

²⁵ Arndt, *WCh* I.2,9 u. 11 (wie Anm. 2).

²⁶ Vgl. Geyer, *Verborgene Weisheit*, Tl. 2, 221–244 (wie Anm. 8); über die Parallelen Paracelsus-Arndt ebd. 226–229.

²⁷ Ebd., Tl. 2, 231f.

²⁸ Arndt, *WCh* I.7,1f. (wie Anm. 2). Ähnlich bei Philipp Melanchthon, vgl. Groh, *Schöpfung*, 605–609, 624–626 (wie Anm. 11).

Weg zu Gott hin weist; die Natur „fungiert als Zeichensprache des göttlichen Heilsplans“. ²⁹ Er berief sich dabei auf die Kernstelle Röm 1, 19f., um die Schuld der Heiden zu begründen, die Gott in ihrem Gewissen und aus der Schöpfung hätten erkennen können, aber sich dennoch gegen ihn wandten. ³⁰ Diese Verbindung von Schöpfungstheologie und positiver Anthropologie geht auf die kappadozischen Kirchenväter Basilius und Gregor von Nyssa zurück, auf die Arndt sich berief, weshalb Hanns-Peter Neumann treffend von einer „kappadokischen Anthropologie“ Arndts spricht. ³¹ Der natürliche Mensch findet in sich selbst und in der Natur die Aufforderung zur Überwindung des Bösen und den Hinweis auf Gott. Die Seele, aus Gott kommend, soll – und kann! – beim frommen Christen wieder zu Gott zurückfließen und sich mit ihm vereinen. ³²

Das von Geyer angesprochene „genuin Menschliche“, das angeblich durch Arndts Abwertung des Fleisches zerstört werde, ist insofern eine problematische Kategorie, denn für den Theologen Arndt ist es die genuine Bestimmung des Menschen, Abbild Gottes zu sein:

„Zu dem Ende hat Gott den Menschen rein, lauter, unbefleckt erschaffen, mit allen Leibes- und Seelenkräften, daß man Gottes Bild in ihm sehen sollt: nicht zwar als einen toten Schatten im Spiegel, sondern als ein wahrhaftiges, lebendiges Bild und Gleichniß des unsichtbaren Gottes.“ „Das Bild Gottes im Menschen ist die Gleichförmigkeit der menschlichen Seele, Verstandes, Geistes, Gemüths, Willens und aller innerlichen und äußerlichen Leibes- und Seelenkräfte mit Gott und der Heiligen Dreyeinigkeit, und mit allen ihren göttlichen Arten, Tugenden, Willen und Eigenschaften.“ ³³

Insofern ist für Arndt die menschliche Situation nach dem Sündenfall durch eine grundsätzliche Offenheit gekennzeichnet, aus der heraus der Einzelne sich entweder dem Bild Satans angleichen oder aber seine ursprüngliche Gottebenbildlichkeit wiedererlangen kann. Für Arndt ging es nicht um eine „ausgewogene“ Bestimmung des Menschlichen zwischen Geist und Körper, wie Geyer sie aus heutiger Perspektive als genuin menschlich annimmt, sondern aus theologischer Perspektive um die Möglichkeit, sich nach dem Sündenfall wieder vom Satan ab- und in und mit Christus Gott zuzuwenden. Ein Mensch, dem dieses mit Gottes Hilfe gelingt und der so seine gottgewollte Bestimmung verwirklicht – zu der, wie obiges Zitat belegt, durchaus auch seine Leiblichkeit gehört –, wird vollkommen, nicht zerrissen.

Zwischen Arndts Forderung nach einer inneren Wandlung und dem Lutherschen Prinzipi *sola fide* besteht eine gewisse Spannung, denn einerseits betonte Arndt, die Vereinigung mit Christus geschehe nur durch den Glauben, „dazu der Mensch nichts thun kann“, ³⁴ andererseits mahnte er, der nicht ohne Grund als „Erbauungsschriftsteller“ bekannt geworden ist, die Gläubigen

²⁹ So Neumann, *Natura sagax*, 113 (wie Anm. 10.); vgl. auch ebd. 196–199.

³⁰ Arndt, *WCh* I.7,3 (wie Anm. 2).

³¹ Neumann, *Natura sagax*, 179 (wie Anm. 10); zu den Kappadoziern ebd. 179–187.

³² Arndt, *WCh* I.23,1, u. II.11,15 (wie Anm. 2). Vgl. auch Neumann, *Natura sagax*, 206–226 (wie Anm. 10).

³³ Arndt, *WCh* I.1,4; ebd., I.1,1 (wie Anm. 2).

³⁴ Arndt, *WCh* II.6,1; II.6,4 (wie Anm. 2).

immer wieder, Eigenwillen und Liebe zum Kreatürlichen selbst aus ihrem Innern zu verdrängen um sich ganz mit Gott zu füllen.³⁵ Die aktivischen Wendungen, die er dabei gebrauchte, zeigen an, dass es auch auf die Entscheidung des Menschen ankommt, dass der Einzelne also nicht wie in der radikalen Sünden- und Gnadenlehre Augustins „Verfügungsmasse“ göttlichen Willens ist, sondern Eigeninitiative zeigen muß. So beschrieb er in der Tradition eines Klemens oder Basilius,³⁶ wie Gott die Menschen durch seine Schöpfung zu sich rufe und nicht durch seine Gnade zwingen:

„Gott der himmlische Vater ruft uns mit allem, das er ist, das er hat, das er vermag; das alles ruft, leitet und locket uns zu ihm hin und in ihn. Denn Gott hat so ein wahrhaftiges und brünstiges Verlangen nach uns, als ob alle seine Wesen und Seligkeit an uns gelegen wäre. Sintemal alles, das er geschaffen hat im Himmel und Erden, mit aller seiner Weisheit und Güte, und alles, was er jederzeit wirkt und thut, das thut er, und hat alles darum gethan, daß er uns dadurch rief und lüde in unsern Ursprung und wiederbrächte in sich.“³⁷

1.3 Welt und Natur im ‚Wahren Christentum‘

Man könnte Arndt aufgrund seiner Ablehnung des Fleischlichen Naturfeindlichkeit unterstellen. Doch auch wenn die Liebe zum Kreatürlichen ein Hindernis auf dem Weg zur Erneuerung der Gottebenbildlichkeit darstellt, so forderte er doch eine Hinwendung zur, ja ein intensives Studium der Natur, denn wer die geheimen Aussagen erkenne, die hinter allen Erscheinungen der Natur stünden, werde zu Gott selbst geführt. Deshalb betonte er, ähnlich wie Comenius,³⁸ die Notwendigkeit einer unmittelbaren Anschauung der Dinge und die Bedeutung der *experimentia*; er bekämpfte trockene scholastische Gelehrsamkeit und die humanistische Erneuerung einer Buchgelehrsamkeit, die gläubige Erfahrung wie christliche Praxis eher behindere als fördere.³⁹

Seine Kritik an der Welt galt dem Verhaftetsein im Fleischlichen als einem Nur-Fleischlichen, die Gestalten der Schöpfung als Träger göttlicher Geheimnisse waren ihm dagegen von hoher Dignität und verdienten ebenso wie die Buchstaben der Heiligen Schrift besondere Beachtung vonseiten der Gläubigen.⁴⁰ Das gesamte vierte Buch des ‚Wahren Christentum‘ ist diesem Themenkomplex gewidmet, es trägt die Überschrift: „LIBER NATURAE: Wie das große Weltbuch der Natur nach christlicher Auslegung von GOTT zeuget, und zu GOTT führet; wie auch alle Menschen GOTT zu lieben durch die Creaturen gereizet und durch ihr eigen Herz überzeuget werden“. Arndt griff

³⁵ Vgl. Werner Anetsberger, Tröstende Lehre. Die Theologie Johann Arndts in seinen Predigtwerken, München 2001.

³⁶ Zur patristischen Tradition der Wiederannäherung an Gott mit Hilfe der Natur vgl. Groh, Schöpfung, 172–178, 244–264 (wie Anm. 11).

³⁷ Arndt, WCh III.8,1 (wie Anm. 2).

³⁸ Vgl. unten Kap. 4.

³⁹ Vgl. Neumann, *Natura sagax*, 69f., 137f., 246f. (wie Anm. 10).

⁴⁰ Vgl. die Vorrede zum IV. Buch des WCh, bes. Kap. 5 (wie Anm. 2).

darin auf die Genesis zurück und forderte den Leser auf, den Schöpfer zu lobpreisen, dessen Weisheit, Güte und Herrlichkeit sich in seinen wunderbaren Werken zeige:

„Aus der Schöpfung aller Dinge wird geschlossen, daß Gott ein ewiges Wesen sey, ohne Anfang und Ende, daß er unendlich sey, daß er allmächtig sey, daß er eines unendlichen Verstandes und Weisheit sey[...] Aus der Schöpfung aller Dinge wird geschlossen, daß GOTT das höchste Gute sey.“⁴¹

Dass Gott den Menschen durch die Offenbarung in der Natur zu sich locken will, wurde bereits dargelegt; Arndt bekräftigte dies im vierten Buch.⁴² Der Schöpfungsplan erscheint dabei als von Anfang an intentional auf den Menschen und dessen Erkenntnis ausgerichtet. Arndt verstärkte seinen schöpfungstheologischen Anthropozentrismus zudem durch die Annahme einer *scala naturae*, einer hierarchischen Verknüpfung der Dinge, innerhalb derer die Naturdinge dem Menschen zur geistigen Erkenntnis wie zum physischen Überleben dienen:

„Alle Creaturen, wiewol sie wunderlich unterschieden seyn, sind sie doch zu einem einigen Ende und Ziel verordnet, nämlich dem Menschen zu dienen. Denn wir sehen, wie die obersten Körper in die untern wirken. Die Elemente geben den Früchten ihre Nahrung; die Früchte den Thieren; die Thiere den Menschen. Also erhält eines das andere. Eines hilft dem andern. Die obern Kräfte dienen den untern, und gehen alle in einer schönen Gleichstimmung und Ordnung zu einem einigen Ende, in eine Einigkeit und Freundschaft des Menschen.“

2. Daraus erkennt man, daß der Mensch die edelste Creatur sey, weil alle Creaturen, dem einigen Menschen zu dienen, von dem Schöpfer aller Dinge verordnet seyn.“⁴³

Die Annahme einer Verbundenheit aller Schöpfungselemente untereinander teilte Arndt mit hermetischen Lehren in Alchimie und Astronomie, sie kommt insbesondere in der Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos zum Ausdruck, die schon in der Stoa und bei den Kirchenvätern eine wichtige Rolle spielte.⁴⁴ In der Renaissance wurde diese Lehre im Rahmen des (Florentiner) Neoplatonismus wiederbelebt, der eine hierarchische Ordnung des Kosmos annahm, in der alle materiellen Dinge auf eine geistige Wahrheit verweisen und letztlich zu Gott hinführen.⁴⁵ Arndt schreibt dazu:

„Der große Prophet Moses hält uns im Buch der Schöpfung vor zweyerley gewaltige Zeugen Gottes: erstlich die große Welt; und dann die kleine Welt, das ist, den Menschen.“⁴⁶ Und an anderer Stelle: „Zudem, wie kann so gar verneinet werden, daß das Firmament nicht seine Wirkung im Menschen habe, da doch das ganze Firmament im Menschen ist, und das microcosmische Firmament mit dem macrocosmischen eine sehr geheime und große Konsonanz hat. [...] Ich rede nicht von der Wirkung der

⁴¹ Arndt, WCh IV, 2.Tl. 1,1 u. 2,1 (wie Anm. 2). Ähnlich ebd. II.26,7–9.

⁴² Vgl. oben 1.2.2; Arndt, WCh IV, Vorrede, bes. Kap. 5. (wie Anm. 2).

⁴³ Arndt, WCh IV, 2.Tl. 3,1f. Ähnlich ebd., II.29,2–10 (wie Anm. 2)

⁴⁴ Zur Analogie von Makro- und Mikrokosmos: Groh, Schöpfung (wie Anm. 11), die entsprechenden Stellen sind anhand des Registers leicht aufzufinden.

⁴⁵ Vgl. Neumann, *Natura sagax*, 74–138 und bes. 196–199 (wie Anm. 10).

⁴⁶ Arndt, WCh IV, Vorrede (wie Anm. 2).

Sterne, welche die vermeinten *astrologi*, und Stern=Gucker, den *astri*, oder Gestirn andichten, und darauf ihre Wahrsagerey gründen, [...] sondern ich rede von natürlichen Kräften des Himmels und der Sterne, daß derselben Wirkung im Menschen, als im *microcosmo*, oder in der kleinen Welt, nicht könne verneinet werden.“⁴⁷

Doch seien solche Zusammenhänge und Wirkungen keineswegs jedem auf den ersten Blick zugänglich. Die Versuche der Heiden, aus den Gestirnen die Zukunft zu erforschen, seien fehlgeschlagen, denn „das war in derselben Weisen Vermögen nicht. Es gehöre eine höhere Weisheit dazu, nämlich der Geist Gottes“. Die Annahme einer gottgewollten Analogie zwischen Mikro- und Makrokosmos begründete für ihn den Wert einer richtig, nämlich im christlich Geist betriebenen Astrologie und Alchimie; die Geheimnisse dieser *magia naturalis* sind nur für die in Christus Erleuchteten verständlich, die auf dem Weg der Spiritualisierung bereits eine hohe Stufe erreicht haben.⁴⁸ Die Drei-Prinzipien-Lehre von Körper, Seele und Geist konnte ebenso auf den Makrokosmos der Natur und ihre okkulten Qualitäten wie auf den Menschen, den Mikrokosmos angewendet und beide in Analogie zueinander und zur göttlichen Dreifaltigkeit gesetzt werden.⁴⁹ Das Wirken Gottes in der Schöpfung, das Licht der Natur, wird damit für Arndt kongruent zum Wirken Gottes durch Christus, dem Licht der Gnade. Äußere Heilsgeschichte und alchimistische Läuterung der Natur zielen gleichermaßen auf den Menschen, sie verweisen den Gläubigen auf seine eigene, von Gott gewollte und durch die materielle Welt ebenso wie durch das innere Wirken des Geistes beförderte Umwandlung hin zur ursprünglichen Gottebenbildlichkeit.

Die Vorstellung von einer gottgewollten Verbundenheit aller Schöpfungs-teile bei gleichzeitiger Hierarchisierung⁵⁰ beeinflusste wohl auch Arndts Geozentrismus, der insgesamt von seiner biblisch legitimierten hermetischen Naturphilosophie geprägt war.⁵¹ So beschrieb er die Erde als

„gesetzt durch die Gewalt Gottes ins *centrum* und Mittelpunkt der großen Welt unbeweglich, zu einem *Receptacul* oder Behältniß aller himmlischen Einflüsse. Darum sie auch wegen der Rotundität des Himmels in eine runde Kugel gesetzt, die Wirkung des Himmels allenthalben zu empfangen.“⁵²

Hier wird nicht der neueste Stand der Wissenschaft – das wäre das heliozentrische Weltbild gewesen – als „empirische wissenschaftliche Erkenntnis“⁵³ vermittelt, sondern das traditionelle, biblisch legitimierte geozentrische Weltbild, das auch kosmologisch-theosophischen Lehren etwa des

⁴⁷ Arndt, WCh II.58,9f. (wie Anm. 2).

⁴⁸ Vgl. Neumann, *Natura sagax*, 178–243 (wie Anm. 10).

⁴⁹ Ebd., bes. 178f.

⁵⁰ In Arndt, WCh IV. 1. Tl. (*Hexaameron*), 4,55 (wie Anm. 2) heißt es, alles Geschehen innerhalb der Schöpfung sei „auf den Menschen gerichtet, als auf ein Centrum, darein alle Linien des Cirkels zusammen schließen“. Das wird im geozentrischen Weltbild versinnbildlicht.

⁵¹ Vgl. Geyer, *Verborgene Weisheit*, 1–6 (wie Anm. 8).

⁵² Arndt, WCh IV. 1. Tl. (*Hexaameron*), 3,1; ebd. 5,16 (wie Anm. 2) verneint er eine Bewegung der Erde.

⁵³ So Sommer, *Gottes Odem*, 216 (wie Anm. 17).

Paracelsus entsprach, die ihrerseits auf ältere hermetische und alchemistische Traditionen zurückgehen.⁵⁴ Diese Lehren bildeten einen zentralen Teil von Arndts Weltbild und erscheinen im Rahmen der Mikro-Makrokosmos-Analogie als integrale Elemente seiner Theologie.⁵⁵

Die Kenntnis des von Gott selbst in die Schöpfung eingeschriebenen Geheimwissens war für Arndt ein unverzichtbarer Bestandteil auf dem Weg zur Wiederannäherung an die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit. Durch Erringen dieser Weisheit und durch Abtötung der niederen Kreatürlichkeit in sich selbst, also durch einen spirituellen Prozeß der Vergeistigung und mystischen Verschmelzung mit Gott überwindet der Gläubige am Ende des Erleuchtungsweges alle irdischen Abhängigkeiten. Die *ars magica* wird dabei, so Hanns-Peter Neumann, „in der Tradition des Renaissanceplatonismus als fromme Kunst begriffen, die auf das neue Paradies, das göttliche Reformvorhaben rekurriert, und Mensch und Natur in den alten und in einen zugleich geläuterten neuen Stand setzt“.⁵⁶ Zu diesem neuen Stand gehört auch, dass der Mensch selbst über Natur und Gestirne herrscht. Arndt beschrieb diesen Endzustand im Zusammenhang mit der Christusbefreiung, wobei er sich ausdrücklich auf die Johannesoffenbarung berief und somit Anknüpfungspunkte für eine millenaristische Deutung seiner Glaubenshoffnung bot:

„Der Gott=weise Mensch herrschet über das Gestirn, Denn die aus der neuen Geburt seyn, seyn über die natürlichen Himmel mit ihrem Wandel, und sind nicht mehr filii, Söhne, Saturni, Jovis, Martis, oder filii Solis, Mercurii, Lunae, sondern sind filii Dei, Kinder Gottes, und leben im Glauben. [...] Denn ein Gläubiger ist in Christo ein Herr über die ganze Natur, welches Offenb. 12,1 vorgebildet.“⁵⁷

Der Christ, der aus den verschiedenen Büchern die göttliche Weisheit geschöpft hat, transzendiert die heidnische Astrologie und Alchimie: Statt der Wirkung der Elemente unterworfen zu sein, gewinnt er in und mit Christus selbst Macht über die Natur. Die Gläubigen steigen innerhalb von Arndts kosmophischem Weltbild zur höchsten Sphäre auf, sie werden gleichsam selbst zu Sternen, deren *Inclinatio* allein von Gott abhängt. In den Psalmenpredigten heißt es: „Gleich wie die Sterne am Himmel leuchten und scheinen/ also alle Gläubige auf Erden sind geistliche Stern, erleuchtet mit dem Erkenntniß Jesu Christi“.⁵⁸ Man beachte, dass Arndt von den Gläubigen „auf Erden“, nicht von einem jenseitigen Zustand redet. Die im Diesseits zu erreichende Überlegenheit über die materielle Natur ist spirituell-geistig gemeint; sie ermöglicht aber auch, ob dies nun in Arndts Intention lag oder nicht, eine millenaristisch inspirierte Weiterentwicklung hin zur praktisch-technischen Naturbeherrschung. Denn, so Hanns-Peter Neumann, „christ-

⁵⁴ Geyer, *Verborgene Weisheit*, Tl. 3, 2 (wie Anm. 8). Zu den Paracelsischen Quellen: Weber, *Arndts Vier Bücher*, 146–148 (wie Anm. 2).

⁵⁵ Vgl. dazu Geyer, *Verborgene Weisheit*, Tl. 3, 43–61, 74–138 (wie Anm. 8).

⁵⁶ Neumann, *Natura sagax*, 113 (wie Anm. 10).

⁵⁷ Arndt, *WCh* II. 58,5 u. 11f. (wie Anm. 2). Dazu Geyer, *Verborgene Weisheit*, 24f. (wie Anm. 8) und ausführlich 158–211. Vgl. auch Arndt, *WCh* IV. 1. Tl. (*Hexaemeron*), 14–17 (wie Anm. 2).

⁵⁸ Vgl. Arndt, *WCh* II.58,3 (wie Anm. 2) Zit. aus der Psalmenauslegung nach Geyer, *Verborgene Weisheit*, 188 (wie Anm. 8).

liche Praxis und experimentelle Naturforschung bilden eine methodische Einheit“, und „daraus resultiert das moralische Postulat nach unermüdlicher Forschertätigkeit zu Ehren Gottes [...] und die freilich christlich konnotierte Idee wissenschaftlichen Fortschritts“.⁵⁹ Der Verweis auf die Offenbarung Johannis, die Arndt wiederholt auf die Erhöhung des Gläubigen hin auslegt,⁶⁰ bot weitere Anknüpfungspunkte für millenaristische Deutungen. Arndt selbst warnte zwar davor, den Termin des Jüngsten Gerichts zu berechnen oder das Gottesreich als irdisches Reich zu verstehen.⁶¹ Dennoch konnte seine Lehre von der spirituellen Erhöhung und Gottverebenbildlichung der Gläubigen durch das Eindringen in die göttliche Schöpfungsweisheit millenaristisch aufgeladen werden.⁶² Auf diese Weise beeinflussten Arndts spiritualistisch-hermetische Vorstellungen – Hermann Geyer spricht treffend von der „verborgene(n) Weisheit“, die Arndt entziffern wollte –, seine Verbindung von frühpietistischer Innerlichkeit mit paracelsischem, magischem und kabbalistischem Geheimwissen Autoren wie Johann Valentin Andreae und Johann Heinrich Alsted, deren Schriften als Versuch gelten können, der verborgenen Weisheit durch Naturforschung unter millenaristischen Vorzeichen zum Durchbruch auf Erden zu verhelfen. Die gleiche Verknüpfung von Millenarismus und Wissenschaftsoptimismus läßt sich später auch bei Comenius beobachten.

2 Johann Heinrich Alsted (1588–1638) und die (enzyklopädische) Ordnung der Dinge im kommenden Millennium

2.1 Alsteds Millenarismus

Alsted hat in Deutschland – und nicht nur dort – die Diskussion um den Millenarismus neu entfacht.⁶³ Insbesondere für die Entstehung eines calvinistischen Millenarismus ist er – auch durch seine Wirkungsgeschichte in England – von zentraler Bedeutung.⁶⁴ Er verfaßte einen lateinischen Apokalypsenkommentar ‚Diatribes de mille annis‘, der rasch ins Deutsche und

⁵⁹ Neumann, *Natura sagax*, 247 (wie Anm. 10).

⁶⁰ Arndt, *WCh IV. 1. Tl. (Hexaameron)*, 4,10 (wie Anm. 2).

⁶¹ Arndt, *WCh IV. 1. Tl. (Hexaameron)*, 4,19 (wie Anm. 2).

⁶² Vgl. Johannes Wallmann, *Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie*, in: Ders., *Theologie und Frömmigkeit* (wie Anm. 3), 105–123, bes. 114f.

⁶³ Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 180. Jürgen Klein, *Herborn und England im 17. Jahrhundert. Wissenschaftstheorie – calvinistische Theologie – Revolution zum Millennium*, in: Ders./Johannes Kramer (Hg.), *J.H. Alsted, Herborns calvinistische Theologie und Wissenschaft im Spiegel der englischen Kulturreform des frühen 17. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. u.a. 1988, 73–146. Howard Hotson, *Johann Heinrich Alsted 1588–1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford 2000, sieht in den eschatologischen Erwartungen einen Schlüssel für Alsteds Biographie.

⁶⁴ Howard Hotson, *Paradise Postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarism*, Dordrecht u.a. 2000.

Englische übersetzt wurde und eine große Breitenwirkung entfaltete.⁶⁵ Darin verkündete er den besonderen Nutzen, der gerade jetzt aus der Lektüre der Offenbarung Johannis erwachse, da nun der Ablauf der Dinge, die bis zu diesem Tage verborgen gewesen waren, vor aller Augen liege.⁶⁶ Die Ausgangsfragen von Alsteds Deutung der Apokalypse lesen sich so:

„Ob die Tausend Jahr / deren darinnen etlich mahl gedacht wird / allezeit nach dem Buchstaben zuverstehen sey? Ob sie schon vergangen? In welchem Jahr der Anfang diser Tausend Jahren zusetzen? Was durch den Gog vnd Magog zuverstehen sey? Endlich / ob auch die Martyrer mit Christo vff dieser Erden regieren werden?“ Die entscheidende Frage aber lautete: „Ob auch noch eine glükseligkeit der Kirchen vor dem Jüngsten Tag vff dieser Erden zuhoffen sey / und welcherley dieselbe sein werde?“

Seine unmittelbare Antwort auf diese eschatologische Zentralfrage war eine klare Stellungnahme für einen diesseitigen Millenarismus: „Der glükselige zustand der Kirche auff diser Erden wird bestehen in auferstehung der Märtyrer vnd ihrem Reich hier auff dieser Erden; In Erlösung der Kirchen von der verfolgung der feinde des Evangelij durch deroselben vertilgung; In dem danhero rührenden langwirigen friede; In der zunehmung der Kirchen oder menge der glaubigen Juden vnd Heiden so noch nicht bekehret sind; In der Reformation (oder größerm Liecht) der lehr vnd des lebens nach allen ständen der Menschen; Item in der Mayestät vnd großen Herrlichkeit der Kirchen; Endtlich auch in Ihrer Reinen freude.“⁶⁷

Bereits hier auf Erden sei also das Tausendjährige Reich Christi zu erwarten, und auch die „Vertilgung des Antichrist“ werde nicht erst unmittelbar vor dem Jüngsten Gericht, sondern vielmehr „vor dem zukünftigen glükseligen zustand der Kirchen in diesem leben hergehen“.⁶⁸ Er betonte ausdrücklich, dass die tausend Jahre noch bevorstünden und nicht, wie etwa Heinrich Bullinger gelehrt hatte,⁶⁹ bereits eine Periode der Kirchengeschichte seien.⁷⁰ Hauptgegenstand seiner ‚Diatriben‘ ist die nähere Beschreibung der zu erwartenden Glükseligkeit der Kirche, zuerst der *Ecclesia militans*, dann der *Ecclesia triumphans*. Die Glükseligkeit der *Ecclesia militans* bestehe aus drei Teilen, zuerst der tausendjährigen Sicherheit vor den Verfolgungen der Unfrommen, dann der Auferstehung der Märtyrer vor der allgemeinen Auferstehung, und schließlich der wundersamen Befreiung der Frommen von der letzten Verfolgung, die nach den tausend Jahren anbrechen werde. Erst dann, also nach der tausendjährigen Friedenszeit werde mit dem Jüngsten Gericht die Zeit der *Ecclesia triumphans* anbrechen.⁷¹ Alsted glaubte also, wie

⁶⁵ Wir benutzen die 2. Aufl. der Diatribe, Frankfurt 1630, der dt. Text nach eigener Übersetzung oder nach: Diatribe de mille annis apocalypticis. Christlicher und wolgegründeter Bericht Von Der künftigen Tausend=Jährigen Glükseligkeit der Kirchen Gottes auff dieser Erden / nach der Weißagung des heiligen Propheten Daniels: Und des heiligen Evangelisten vnd Apostel Johannis, verdeutschet durch Sebastianum Frankum, Frankfurt 1654 (abgekürzt dt. Diatribe).

⁶⁶ Alsted, Diatribe, 11.

⁶⁷ Alsted, Diatribe, 65f.; Alsted, Dt. Diatribe 73–75 (beide wie Anm. 65).

⁶⁸ Alsted, Diatribe, 74. Alsted, Dt. Diatribe, 84 (beide wie Anm. 65).

⁶⁹ Über Bullinger und seinen Einfluß auf den (englischen) Millenarismus: Dieter Groh, Heinrich Bullingers Bundestheologie, in: ZKG 115, 2004, 45–99, bes. 78–85, 96.

⁷⁰ Alsted, Diatribe, 75 (wie Anm. 65).

⁷¹ Alsted, Diatribe, 12; ähnlich 39 (wie Anm. 65).

hier ganz deutlich wird, an ein tausendjähriges Friedensreich auf Erden, an die Auferstehung der Märtyrer und den Sieg der Kirche *in der Welt* noch vor dem jüngsten Gericht.

Damit holte er, was bei Joachim von Fiore⁷² nur angelegt war, das Millennium ins Diesseits hinein. In dieser Friedenszeit werde sich die Kirche und ihre Lehre ungehindert auf Erden verbreiten; Alsted rechnete mit der fortschreitenden Bekehrung von Juden und Heiden während der tausend Jahre, in denen der Satan sie nicht länger verführen könne – ein immer wiederkehrendes Element der millenaristischen Erwartungen in der frühen Neuzeit.⁷³

Diese Johannes- und Danielexegesen des Herborner Professors bildeten einen zentralen Ausgangspunkt für den immanenten Chiliasmus der frühen Neuzeit. Alsted überzeugte seine Zeitgenossen vor allem dadurch, dass er im Unterschied zu den traditionellen Auslegungen konsequent versuchte, seine Deutung der Apokalypse mit „gewißen Argumenten vnd Schlußreden“⁷⁴ *rational* zu begründen. Dass Alsteds Postulat der Vernunftbegründung eine positive Anthropologie voraussetzte, die alles den Humanisten und dem Neoplatonismus verdankt, nichts aber Calvin oder Luther, ist fast überflüssig zu erwähnen.⁷⁵ Er war derart erfüllt von einer Naherwartung des Millenniums, dass er dessen Anfang bereits für das Ende seines eigenen Jahrhunderts, konkret für das Jahr 1694 „berechnete“; er führte verschiedene Naturphänomene wie Kometen und Erdbeben, außerdem den Geschichtsverlauf sowie die Prophezeiungen Daniels und Johannis als Beleg dafür auf, dass der Beginn der tausend Jahre unmittelbar bevorstünde.⁷⁶

2.2 Die systematische Sammlung enzyklopädischen Wissens als menschlicher Beitrag zur Herbeiführung des Millenniums

Traditionen lullistischer Logik und ramistischer Methodik aufgreifend,⁷⁷ unternahm Alsted 1630 in seiner ‚Encyclopaedia septem tomis distincta‘ den Versuch, das gesamte menschliche Wissen zu sammeln und zu systematisieren. Er verglich den Vorgang der Wissensgewinnung mit dem seit den frühen Kirchenvätern verbreiteten Topos vom Honigsammeln der Bienen:⁷⁸ Wissen-

⁷² Groh, Schöpfung, 428–437 (wie Anm. 11).

⁷³ Alsted, Diatribe, 20f.; vgl. auch 34 (wie Anm. 65). Alsted verweist auf Kepler.

⁷⁴ Alsted, Diatribe, 66. Alsted, Dt. Diatribe, 73 (beide wie Anm. 65).

⁷⁵ So auch Hotson, Alsted, 73–82 (wie Anm. 63); vgl. auch Ders., *Paradise Postponed*, 8 (wie Anm. 64).

⁷⁶ Alsted, Diatribe, 111f. Zur Danielauslegung 97f. (wie Anm. 65).

⁷⁷ Vgl. Walter Michel, *Der Herborner Philosoph Johann Heinrich Alsted und die Tradition*, Frankfurt/M. 1969, 14–42 zu Lulls Einfluß auf Alsted; ebd. 46 u. 60–63 zu Ramus.

⁷⁸ So in der Praefatio zum ‚Clavis artis Lullianae, et verae logices‘, erstmals Straßburg 1609; zitiert nach der bei Lazarus Zentzner erschienenen Ausgabe von 1652, dort Bl. A3r. Zum Bienengleichnis in der patristischen Tradition Groh, Schöpfung, 171, 245f. u. 271 (wie Anm. 11).

schaft war für ihn also mehr ein additives Verfahren, bei dem die in der Natur vorliegenden Schätze angehäuft und geordnet werden, weniger ein auch investigativer Prozeß wie bei Francis Bacon,⁷⁹ bei dem es auf die Hervorbringung von etwas Originellem, noch nicht Dagewesenen ankam. Außerdem behauptete er die Einheit alles Wissens und strebte demgemäß eine Vereinheitlichung divergierender Lehren und Methoden an, wodurch sein Wirken einen irenischen Zug erhielt.

Ziel des Strebens nach allumfassender Erkenntnis der Ordnung der Dinge war es, das kommende Millennium vorzubereiten.⁸⁰ Die Verbindung zwischen Wissenschaft und Millenarismus leistete die *Philosophia perennis*, die durch Monotheismus, Schöpfungstheologie und Heilsgeschichte bestimmt war.⁸¹ Sie lieferte, mit deutlichen Anklängen an Dan 12,4, das Gerüst einer millenaristischen Universalwissenschaft:

„Die Wissenschaft trägt dazu bei, die Wiederkunft des Herrn zu beschleunigen, indem sie die Schöpfung so vollständig wie möglich katalogisiert und damit zeigt, dass das Wissen der Welt sich erschöpft und die Zeit sich erfüllt hat.“⁸²

Kein Wissensbereich durfte dabei ausgeschlossen bleiben. Ähnlich wie Arndt und Andreae, die für die zweite, alle Lebensbereiche umfassende Reformation eine christliche Alchimie forderten,⁸³ bezog auch Alsted hermetisch-mystisches und alchimistisches Wissen in sein Lehrgebäude mit ein. Sein ‚Triumphus Bibliorum Sacrorum‘ (1625) behandelte sowohl die „Cabbala sacra“, als auch die „Alchymia sacra“. In der Enzyklopädie von 1630 definierte er „Enzyklopädie“ als Methode, alle Dinge zu erkennen und den Menschen in diesem Leben zu lehren, kurz, sie sei die Gesamtheit *alles* Wissens.⁸⁴ Die Enzyklopädie zielte auf eine „instauratio imago Dei“, die – mit Verweis auf Dan 12,4 – durch eine „scientia de omni scibili“ erreicht werden sollte.⁸⁵ Die auf dem von Daniel für die letzte Zeit prophezeiten Wissensreich aufbauende, mithin eschatologisch-chiliasmische Argumentation begründete also den Versuch, menschliches Wissen vollständig zu erfassen, darüber hinaus

⁷⁹ Zu Bacon: Francis Bacon und die Revolutionierung des Wissens sub specie Millennium, in: Dieter Groh, Die New Science im göttlichen Weltplan, Frankfurt/M. 2007.

⁸⁰ Siehe Wilhelm Schmidt-Biggemann, Apokalyptische Universalwissenschaft. Johann Heinrich Alsteds ‚Diatriben de mille annis apocalypticis‘, in: Martin Brecht u.a. (Hrg.), Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert (Pietismus und Neuzeit, Bd. 14), Göttingen 1988, 50–71; Ulrich G. Leinsle, Wissenschaftstheorie der Metaphysik als Grundlage der Enzyklopädie?, in: Franz M. Eybl/ Wolfgang Harms u.a. (Hrg.), Enzyklopädien der Frühen Neuzeit, Tübingen 1995, 98–119, bes. 102–106.

⁸¹ Siehe Wilhelm Schmidt-Biggemann, Enzyklopädie und *Philosophia perennis*, in: Eybl/Harms, Enzyklopädien, 1–18 (wie Anm. 80), und vom selben Autor das Standardwerk zum Thema: *Philosophia perennis*. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt/M. 1998.

⁸² Schmidt-Biggemann, Enzyklopädie, 12 (wie Anm. 81). Vgl. auch Jürgen Klein, Bacon oder die Modernisierung Englands, Hildesheim u.a. 1987, 119f.

⁸³ Vgl. Kap. 1.1 und 3.2.

⁸⁴ Alsted, *Encyclopaedia septem tomis distincta*, ND 4 Bde. Stuttgart 1989, 1.

⁸⁵ Alsted, *Panacea Philosophica*, Herborn 1610, 7. Vgl. auch Alsted, *Encyclopaedia*, 66–73 (wie Anm. 84).

bedingte sie – wie wir auch bei Comenius sehen werden⁸⁶ – eine umfassende Pädagogisierung der Welt.⁸⁷ Das Vertrauen auf die menschlichen Verstandeskräfte belegt deutlich Alsteds positive Anthropologie, die durch das Vorbild des humanistischen Erziehungsprogramms geprägt war.⁸⁸ Alsted glaubte, dass Gott selbst dem Menschen als rationalem Wesen ein Streben nach Erkenntnis eingepflanzt habe, durch das er auch nach dem Sündenfall zur Erkenntnis und Verehrung des Schöpfers zurückgeführt werden solle und könne:

„Alle Menschen begehren von Natur aus zu wissen. [...] dieses Verlangen nach Wissen sei den Menschen von Gott, dem Höchsten Guten, eingepflanzt.“⁸⁹

Um den Menschen den Weg der Wissensgewinnung zu erleichtern, griff Alsted auf die logischen Verfahren, er spricht von „Instrumenten“, zurück, die Aristoteles, Raimundus Lullus und Petrus Ramus entwickelt hatten und die er zu einem einzigen System zusammenführen wollte⁹⁰ – nicht ohne Kritik an denjenigen, die auf der Lehre eines Einzelnen eine philosophische Sekte aufbauten und alle anderen bekämpften, anstatt die Gottesgeschenke, die in den Schriften jedes Autors verborgen seien, dankbar aufzunehmen.⁹¹ Seine ‚Systema physicae harmonicae‘ von 1612 ist ein gutes Beispiel für die christliche Harmonisierung allen verfügbaren Wissens. Sie beschreibt nacheinander das „physicum Mosaicum“, das auf dem Alten Testament aufbaut, die Lehre der „rabbinnica et cabbalistica“, also der jüdisch-mystischen Schriften, das System „peripateticam“, die aristotelische Naturphilosophie, und das System „chemicam“, die paracelsische Lehre. Im Anschluß daran wird eine christliche Physik entwickelt, die vieles Aristoteles verdankt, aber eklektisch-harmonisierend die übrigen Lehren miteinbezieht. Dabei schreckte Alsted nicht vor Simplifizierungen zurück, um eindeutige Aussagen innerhalb eines geschlossenen Systems machen zu können. In der Erstellung eines solchen allumfassenden und geschlossenen Wissenssystems sah er die eigentliche Aufgabe der christlichen Gelehrten seiner Zeit.⁹²

Von Raimundus Lullus hat er deshalb insbesondere das – neuplatonische, auch für Arndt grundlegende – Prinzip von Ascensus und Descensus übernommen, das Walter Michel so beschreibt:⁹³ „Der Ausgangs- und Zielpunkt der Bewegung ist Gott; der Ort, wo diese Bewegung von Gott her und zu Gott hin ihren Wendepunkt hat, ist der Mensch.“ Alsted hat diese Bewegung mehrfach in Schaubildern dargestellt, unter anderem in dieser neunstufigen Version:⁹⁴

⁸⁶ Vgl. Kap. 4.

⁸⁷ Vgl. Schmidt-Biggemann, Apokalyptische Universalwissenschaft, 70 (wie Anm. 80).

⁸⁸ Vgl. Alsted, Encyclopaedia, 73–82 (wie Anm. 84).

⁸⁹ Alsted, Clavis Artis Lullianae, Praefatio, Bl. A2r. (wie Anm. 78).

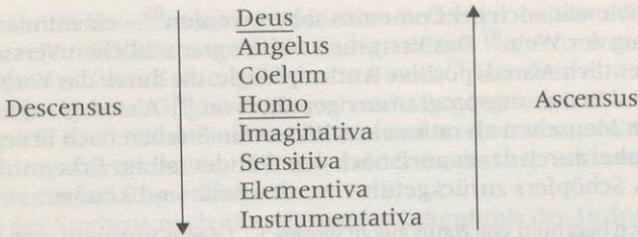
⁹⁰ Zur – ramistischen – Logik als „grundlegende(r) Wissenschaftstheorie“ Klein, Bacon und die Modernisierung, 125f. (wie Anm. 82). Zu Alsteds Verwendung verschiedener philosophischer Traditionen: Michel, Herborner Philosoph (wie Anm. 77).

⁹¹ Alsted, Clavis, Bl. A3 (wie Anm. 78).

⁹² Vgl. Klein, Bacon und die Modernisierung, 119f., 127 (wie Anm. 82).

⁹³ Michel, Herborner Philosoph, 22 (wie Anm. 77).

⁹⁴ Vgl. ebd., 23–25.



In der allumfassenden Kette der Dinge stellt Gott selbst die höchste Vollkommenheit dar, aber von ihm ausgehend „wirkt in den Geschöpfen eine Ähnlichkeit“⁹⁵ nach dem Prinzip von Urbild und Abbild. Das Prinzip der *similitudo* mit Gott wurde von Alsted also nicht exklusiv dem Menschen vorbehalten, sondern im Rahmen der neuplatonischen Emanations-Vorstellung in hierarchischer Abstufung allen Dingen der Schöpfung zugesprochen.⁹⁶ Der Mensch, dessen „Seele [...] ein besonderes Abbild Gottes ist“, überragt allerdings durch seine Vernunft alle anderen Geschöpfe, weshalb auch nur er „an die Ähnlichkeit Gottes heran“⁹⁷ komme. Die enzyklopädische Wissenschaft, die alle Bereiche des Seins durchmißt, stellt somit in ihrer Vollendung den Weg des Menschen von der Betrachtung der Geschöpfe zurück zum Urbild, zu Gott, und zur eigenen Gottebenbildlichkeit dar. Sie ist der menschliche Beitrag zur eigenen Gottverähnlichung und zur baldigen Herbeiführung des Millenniums.⁹⁸

2.3 Die Leistung der menschlichen ratio und die Naturtheologie

Für Alsted unterlag auch die Theologie den Regeln der Logik und der wissenschaftlichen Beweisführung. So lautete der erste Satz seiner ‚LOGICA THEOLOGICA‘: „Die theologische Logik erklärt die Art und Weise, wie in der heiligen Theologie richtig argumentiert werden muß.“⁹⁹ An anderer Stelle bewies er aus der Existenz Gottes und der vernünftigen Kreatur die Notwendigkeit einer erkenntnisorientierten Religion:

„Gott existiert und die vernünftige Kreatur, und gewiß existiert die Religion. Das erste ist wahr. Also auch das Folgende. Der Beweis (ratio) ist zwingend; denn wenn Gott gegeben ist, als Schöpfer, und die vernünftige Kreatur gegeben ist, ergibt sich daraus die Verpflichtung, daß die vernünftige Kreatur zum Erkennen bestimmt ist, und zur Gottesliebe.“¹⁰⁰

⁹⁵ Alsted, *Encyclopaedia*, 635 (wie Anm. 84).

⁹⁶ Das 4. Kapitel in Buch 12 der *Encyclopaedia* trägt den Titel: „De via eminentia qua Deus cognoscitur“; ebd. 634 (wie Anm. 84).

⁹⁷ Alsted, *Systema physica harmonicae*, Herborn 1612, 754r; 644v.

⁹⁸ Vgl. Schmidt-Biggemann, *Apokalyptische Universalwissenschaft*, 70 (wie Anm. 80).

⁹⁹ Wir zitieren die Ausgabe Frankfurt 1629, 3.

¹⁰⁰ Alsted, *TVRRIS DAVID*, Hannover 1634, 5.

Die Verbindung von *ratio* und Religion wird hier überdeutlich.¹⁰¹ Schon in der Grundannahme, der Existenz des Menschen als einer vernünftigen und nicht als einer von sündigen Affekten gesteuerten Kreatur, unterscheidet sich Alsted von der pessimistischen Anthropologie Calvins, nach der die Spuren Gottes im Menschen zwar rudimentär vorhanden, aber durch die Konkupiszenz völlig überdeckt worden sind.¹⁰²

Im Rahmen seines rationalistisch-millenaristischen Wissenschaftskonzepts, das alles menschliche Wissen umfassen sollte, vertrat Alsted auch eine Naturtheologie, die er in einem eigenen Werk, der ‚*Theologia Naturalis*‘,¹⁰³ darlegte. Seine Natürliche Theologie richtete sich explizit gegen die Atheisten. Gleich zu Beginn hob er Alter und Nützlichkeit der *Theologia naturalis* hervor,¹⁰⁴ worauf dann die bekannten Begründungsstränge aus der Tradition folgten. Im Vordergrund stand dabei die Lehre von den zwei Büchern Gottes: dem *Liber Scripturae* oder *Ecclesiae* und dem *Liber Naturae*.¹⁰⁵

Das Fundament der Natürlichen Theologie ist nach Alsted ein dreifaches: „Fundamentum Theologia naturalis est triplex, Ratio, Experientia universalis, Scriptura Sacra“¹⁰⁶, und: „Das allumfassende Buch Gottes ist dreifach: nämlich die Heilige Schrift, die Natur und unser Geist.“¹⁰⁷

Die zentrale Erkenntnismethode der *Theologia naturalis* ist die *Ratio*.¹⁰⁸ Sie gewährleistet – darin spiegelt sich zum wiederholten Mal Alsteds optimistische Anthropologie wieder – auch nach dem Fall noch zuverlässige Erkenntnisleistungen.¹⁰⁹ Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang auch seine Aussagen: „Natura Gratia non pugnant“, und: „Natura gratiam commendat“.¹¹⁰ Womit er eine Abkehr von der traditionellen Erbsündenlehre und ihrer negativen Anthropologie formulierte: Gerade in der Naturbetrachtung sollten menschliche Leistung und göttliches Wirken zusammenfließen und gemeinsam die Herbeiführung des Millenniums bewirken. Ähnlich wie Bacon lehnte Alsted daher das scholastische Wissenssystem ab und wollte statt dessen aus der unmittelbaren Anschauung mittels rationaler Analyse nützliches Wissen gewinnen; „nur fruchtbringendes Wissen suchte er zu fördern und haßte die philosophierenden Spitzfindigkeiten“, schreibt bereits Roth zu recht.¹¹¹

Die Kenntnisse, die der Mensch aus dem Buch der Natur gewinnen sollte, gingen für den Herborner Professor konsequenterweise über den traditionel-

¹⁰¹ Vgl. Klein, Bacon und die Modernisierung, 128–131 (wie Anm. 82).

¹⁰² Vgl. Groh, Schöpfung, 700–708 (wie Anm. 11).

¹⁰³ Alsted, *Theologia Naturalis*, Frankfurt 1615. Als Motti vorangestellt sind Psalm 19, 2–3, und Röm 1, 19–20, der Grundtext der Natürlichen Theologie.

¹⁰⁴ Ebd., Praefatio (mit eigener Paginierung), 1f. (wie Anm. 103).

¹⁰⁵ Ebd., Praefatio, 5; vgl. auch das 1. Kap. des 2. Teils, 233–248 (wie Anm. 103).

¹⁰⁶ Ebd., 5.

¹⁰⁷ Ebd., 242. Hervorheb. D.G./B.B.

¹⁰⁸ Ebd., 5f.; 5.

¹⁰⁹ Ebd., 2–7.

¹¹⁰ Ebd., 4f.

¹¹¹ F.W. E. Roth, Johann Heinrich Alsted (1588–1638). Sein Leben und seine Schriften, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 4, 1895, 29–44, hier 35.

len Hinweis auf Macht und Güte des Weltbaumeisters hinaus und umfassten neben dem ersten auch den zweiten Teil des christlichen Haupt- und Doppelgebots, das zum einen die Verehrung Gottes, zum anderen die Liebe zum Nächsten fordert. Denn nach Alsteds Auffassung lehren die Kreaturen, dass der Mensch Gott erkennen soll, aber auch, dass er sich selbst kennen und seine Nächsten lieben soll; außerdem ermahnen die Geschöpfe den Betrachter, Gott nicht nur zu ehren, sondern auch zu lieben.¹¹² Aus der Naturforschung erwächst dem Menschen also nicht nur Wissen als Bestandteil eines paradiesischen Lebens auf Erden, sondern auch eine religiös-moralische Verpflichtung, auch deshalb konnte das enzyklopädische Projekt als Vorbereitung des Millenniums betrachtet werden.

3 Johann Valentin Andreae (1586–1654) und die Zweite Reformation

3.1 Andreaes phantastische Frühschriften und das Rosenkreuzertum

Der Freundeskreis des jungen Andreae in Tübingen, der sich als ein Kreis heterodox Gebildeter beschreiben lässt,¹¹³ bildete den geistigen Hintergrund für seine phantastisch-satirischen, bei allem geistvollen Witz von ernsthafter Reformabsicht getragenen Schriften über Christian Rosenkreuzer und seinen geheimen Orden. Aus diesem Kreis stammten einige der entschiedensten Anhänger und Verteidiger von Arnnds ‚Wahrem Christentum‘, die allerdings in den orthodoxen Theologieprofessoren Theodor Thumm und Lukas Osiander ebenso entschiedene Gegner fanden. Der Streit verzögerte Andreaes Promotion¹¹⁴ und zog Kreise bis an den Württemberger Hof,¹¹⁵ er führte jedoch nicht zu einer konsequenten Verfolgung der Arndtanhänger, denen das ‚Wahre Christentum‘ zwar als Anleitung zur Fortführung der Reformation galt, die aber stets ihre Treue zur Lutherischen Kirche betonten.¹¹⁶ Die Mitglieder dieses Kreises waren keine homogene Gruppe, man tauschte sich hier offen über verschiedene in der Amtskirche verpönte Wissensbereiche aus, etwa über Alchimie und die Lehren des Paracelsus sowie über millenaristische

¹¹² Alsted, *Theologia Natvralis*, 236–240 (wie Anm. 103): „Creaturae docent: I. Deum esse cognoscendum colendum. II. Hominem debere cognoscere seipsum. [...] III. Creaturae ocent proximum esse amandum.“ „Creaturae monent, ut Deum amemus.“

¹¹³ Dieter Fauth, Zur Typusentwicklung des heterodox Gebildeten im Kontext der Hochorthodoxie. Eine Sozialgeschichte des Tübinger Kreises um 1620, in: Rudolf W. Keck u.a. (Hrg.), *Literaten, Kleriker, Gelehrte. Zur Geschichte der Gebildeten im Vormodernen Europa*, Köln u.a. 1996, 245–268.

¹¹⁴ Vgl. Martin Brecht, *Andreae und Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg*, Stuttgart-Bad Canstatt 2002, 145–154.

¹¹⁵ Vgl. Dieter Fauth, *Verbotene Bildung in Tübingen zur Zeit der Hochorthodoxie. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Zensurfall des Buchhändlers und Druckers Eberhard Wild (1622/23)*, in: *ZWL* 53, 1994, 125–141.

¹¹⁶ Vgl. Richard van Dülmen, *Zur Utopie einer christlichen Gesellschaft*, Stuttgart-Bad Canstatt 1978, 116–143, bes. 121–123.

Spekulationen und spiritualistisch-mystische Gedanken.¹¹⁷ Beeinflusst wurden sie dabei von Ideen des Visionärs Jakob Brocard, des chiliastischen Mystikers Wilhelm Postell, außerdem durch die von der Amtskirche heftig angefeindeten theosophischen Lehren Valentin Weigels und durch den Alchimisten Heinrich Khunrath;¹¹⁸ von Simon Studion übernahmen sie die Naometrie, eine mystische Arithmetik zur Berechnung der Bedeutung von Schriftworten, und, last but not least, wirkte in den naturphilosophisch-theosophischen Anschauungen der Einfluß des Paracelsus. Eine wichtige Rolle innerhalb des Tübinger Kreises spielten auch der Utopist und Chiliast Tobias Hess¹¹⁹ und Christian Besold.¹²⁰ Rückblickend bezeichnete Andreae diesen informellen Zirkel bereits als ein erstes „Collegium“, als Keimzelle einer christlichen Sozietät.¹²¹ Auf der Basis chiliastischer Ideen und hermetischer oder theosophischer Lehren strebten sie die Umsetzung der Zweiten Reformation an.

Abfassungszeit und Veröffentlichung der in diesem Klima entstandenen Rosenkreuzerschriften¹²² differieren meist, zuerst zirkulierten diese Texte handschriftlich, bis sie, meist anonym oder unter Pseudonym, in Druck gingen. Die früheste dieser Schriften stellt wohl die mit zahllosen alchimistischen Elementen und paracelsisch-hermetischen Andeutungen¹²³ aufgeladene ‚Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459‘ dar, die zwischen 1605 und 1607 entstand und 1616 in Straßburg erschien. Die Symbolik des Textes: Kreuz, Rose und Hochzeit, sollte auf die angestrebte Vereinigung von lutherischer Reformation und paracelsisch-christlichem Hermetismus verweisen.¹²⁴ Vermutlich ab 1609 beschäftigte Andreae sich mit der ‚Fama Fraternitatis‘, die 1614 anonym in Kassel herauskam. Sie war weitaus stärker chiliastisch geprägt als die ‚Chymische Hochzeit‘ und konnte als Programmschrift einer über das bisher Erreichte weit hinausgehenden Reform des gesamten Lebens verstanden werden; Andreae sprach aus-

¹¹⁷ Vgl. Hans Schick, *Das Ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei*, Berlin 1942, 101–110.

¹¹⁸ Siehe van Dülmen, *Utopie*, 46–64 (wie Anm. 116).

¹¹⁹ Andreae verteidigte Heß gegen Kritik, so 1619 in ‚Tobiae Hessi Immortalitas‘; in: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Bd. 2, Stuttgart Bad-Canstatt 1995, 291–351.

¹²⁰ Zu Andreae und Besold: John W. Montgomery, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586–1654) phoenix of the theologians*, The Hague u.a. 1973, 34–36.

¹²¹ Andreae, *Ges. Schr.*, Bd. 2, 462–465 (wie Anm. 119).

¹²² Die drei wichtigsten Ursprungstexte des Rosenkreuzertums, ‚Fama‘ und ‚Chymische Hochzeit‘ sowie die wohl nicht von Andreae stammende ‚Confessio Fraternitatis‘ sind in einem Band herausgegeben von Richard van Dülmen, Stuttgart 1973, im Folgenden zitiert als Andreae, *Fama/ Confessio/ Chymische Hochzeit*; vgl. auch dort die Einleitung.

¹²³ Vgl. Roland Edighoffer, *L'énigme paracelsienne dans les Noces chymiques de Christian Rosenkreuzer*, in: Heinz Schott/ Ilana Zinguer (Hrg.), *Paracelus und seine internationale Rezeption in der Frühen Neuzeit. Beiträge zur Geschichte des Paracelsismus*, Leiden/Boston/Köln 1998, 238–260.

¹²⁴ So Donald R. Dickson, *The Tessera of Antilia. Utopian Brotherhoods and Secret Societies in the Early Seventeenth Century*, Leiden 1998, 67.

drücklich vom „intent einer general Reformation“.¹²⁵ Die ‚Fama‘ berichtet vom Leben des Christian Rosenkreuz und des von ihm gegründeten Ordens, der auf eine Erneuerung und Besserung des christlichen Lebens wie der Wissenschaften zielt, woran mitzuwirken alle Leser eingeladen werden; in Kürze wolle der Orden auch seine bisherigen Ergebnisse publik machen.¹²⁶ Eine besondere Rolle für die hier unter der Maske des Rosenkreuzerordens geäußerten optimistischen Erwartungen spielte die Wissenschaft, denn, so Andreae im Vorwort, die Erkenntnis sowohl über Christus – durch Luther – als auch über die Natur – durch Paracelsus – habe jüngst so sehr zugenommen, dass nun ein weiterer Fortschritt zu erwarten sei, durch den die Menschen zu einer völlig neuen Nutzung der Natur, aber auch zur Erkenntnis ihrer eigenen Position innerhalb der Schöpfung gelangen würden.¹²⁷

Andreae machte sich allerdings auch über haltlose und im Äußerlichen steckenbleibende zeitgenössische Weltverbesserungsphantasien lustig, deren Okkultismus den Menschen eher von Gott entferne. Dem hielt er die einzig erfolgversprechende christliche Umorientierung entgegen,¹²⁸ was allerdings nicht verhinderte, dass die von ihm satirisch gemeinten Elemente der Bruderschaft später ernstgenommen wurden. Im ‚Turbo‘, verfaßt 1611, veröffentlicht 1616, einer der frühesten Bearbeitungen des Fauststoffes, setzte Andreae sich mit dem Problem der *curiositas* auseinander, kritisierte eine rein innerweltliche Neugier und stellte ihr das Streben nach einem christlichen Lebenswandel gegenüber.

Über die phantastischen Frühschriften Andreaes und ihre Wirkungsabsicht noch eine Bemerkung: Andreae, der schon früh als Hofmeister adliger Söhne pädagogisch tätig war, hat sich sein Leben lang über die Frage nach der angemessenen und wirkungsvollen Vermittlung von Wissen und christlicher Erkenntnis Gedanken gemacht.¹²⁹ Ähnlich wie Erasmus es in seinen äußerst beliebten und verbreiteten ‚Colloquia familiares‘ praktiziert hatte, hielt er eine Vermittlung ernsthafter Inhalte in scherzhafter, spielerischer Form für besonders effektiv. Dass die Texte später mehr dem Wortlaut als der Bedeutung nach ernst genommen, jedes Detail aus der Beschreibung des Ordens als Tatsachenbericht gelesen und dieser selbst als alleiniger Träger höchster Wahrheit verteidigt wurde, entsprach sicher nicht Andreaes Intention¹³⁰ – er nennt die ‚Chymische Hochzeit‘ später selbst ein „lubidium“,

¹²⁵ Andreae, Fama/ Confessio/ Chymische Hochzeit, 17 (wie Anm. 122).

¹²⁶ Vgl. dazu Richard van Dülmen, Reformationsutopie und Sozietätsprojekte bei Johann Valentin Andreae, in: Francia 6, 1978, 299–318, bes. 304–307.

¹²⁷ Andreae, Fama/ Confessio/ Chymische Hochzeit, 17 (wie Anm. 122).

¹²⁸ So auch van Dülmen, Utopie, 85f. (wie Anm. 116).

¹²⁹ Dazu Carl Hüllemann, Valentin Andreae als Pädagoge, Leipzig 1884 u. 1893; Julius Keuler, Johann Valentin Andreae als Pädagoge, Tübingen 1934. Vgl. auch das Vorwort von Richard van Dülmen zur dt.-lat. Ausgabe des Theophilus, Stuttgart 1973, bes. 12–16.

¹³⁰ So auch van Dülmen, Utopie, 95f. (wie Anm. 116); über Andreaes pädagogische Bemühungen ebd. 177–202.

eine „Posse“.¹³¹ Andreaes frühe Rosenkreuzerschriften lassen sich im humanistisch-pädagogischen Kontext als phantasievoll und unterhaltsam vorgetragene Belehrung über die Gefahren einer ungelenkten, sich selbst metaphysisch überhöhenden Wissensgier lesen, der ein dezidiert christlich – und zwar reformatorisch-lutherisch – ausgerichtetes Wissensstreben gegenübergestellt wird, das zu einer echten Reform des Lebens und der Gesellschaft führen soll.¹³²

3.2 Das Ziel einer christlichen Gesellschaft und die Bedeutung von Wissenschaft und Erziehung

Im Zentrum des Andreaeschen Denkens stand die Vision einer christlichen Gesellschaft, wie er sie in seiner 1619 erschienenen ‚Christianopolis‘ skizziert hat¹³³ – in interessanter chronologischer Parallele zu Bacons ‚New Atlantis‘.¹³⁴ Als Antwort auf seine eigenen Rosenkreuzerschriften, die eher Geheimbündelei als christliches Verhalten provoziert hatten, und inspiriert durch Campanellas ‚Civitas Solis‘ entwarf er die Utopie einer wahren christlichen Gesellschaft auf der Grundlage von Frömmigkeit und Sittlichkeit, aber auch auf der Basis wirtschaftlicher Aktivitäten und wissenschaftlicher Forschung.¹³⁵ In Bezug auf die Rosenkreuzerbewegung schrieb er in der Einleitung zur ‚Christianopolis‘, anstatt über die Fehler, die andere in ihrem durchaus berechtigten Reformstreben gemacht hätten, zu klagen, solle jeder die Reform jetzt selbst in Angriff nehmen und für eine gelungenerere Umsetzung sorgen.¹³⁶ Er verwies auf die erfolgreiche (erste) Reformation durch Luther und die dadurch erreichte Verbesserung der Lehre. Doch anstatt das bisher Erreichte als glücklichen Endzustand zu loben, äußerte er Zweifel, ob nicht „eben dieses Stück (die Reformation) zu unserer Zeit wieder gespielt wird“, denn obwohl „uns das Licht der reinen Religion wieder aufgegangen“ sei, könnten „die, die sich Christen nennen, von dem Welthafen dennoch in nichts unterschieden werden“.¹³⁷ Daher war für ihn eine zweite Reformation des christlichen Lebens unabdingbar, und als Vorbild und Anleitung dazu legte er seine Darstellung der Christenstadt vor. Denn der Teufel könne nicht alle

¹³¹ Iohannis Valentini Andreae theologi q. Württembergensis Vita, ab ipso conscripta, hg. v. F.H. Rheinwald, Berlin 1849, 10. Diese Aussage muß allerdings auch als Akt der Selbstverteidigung gewertet werden.

¹³² Vgl. Dickson, Tessaera of Antilia, 70f., 80–87 (wie Anm. 124).

¹³³ Richard van Dülmen (Hrg.), Christianopolis 1619, lat./dt., Stuttgart 1972.

¹³⁴ Wolfgang Weiß vermutet, Bacon habe die Christianopolis gekannt: Wolfgang Weiß, Die Gelehrtenegemeinschaft: Ihre literarische Diskussion und ihre Verwirklichung, in: Sebastian Neumeister/ Conrad Wiedemann, Res Publica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit. Tl. 1, Wiesbaden 1987, 133–151, hier 134–137.

¹³⁵ Vgl. van Dülmen, Reformationsutopie und Sozietätsprojekte, 312–316 (wie Anm. 126).

¹³⁶ Van Dülmen, Christianopolis, 30f. (wie Anm. 133). Andreae zitiert diesen Satz Jonathan Wenses als Aussage eines „edlen Mannes“, mit dem er selbst übereinstimme. Vgl. Andreae, Ges. Schr., Bd. 2, 472f. (wie Anm. 119).

¹³⁷ Ebd., 24f.

betrügen, „zum wenigsten diejenigen, die ein höheres Licht in sich haben“¹³⁸, und die wollte Andreae erreichen. Auch die Utopie steht also im Rahmen seiner konkreten Versuche, eine Gemeinschaft Erleuchteter zur Durchsetzung seiner Reformziele anzusprechen und zur – gemeinsamen – Fortsetzung ihrer Anstrengungen zu ermuntern: ‚Christianopolis‘ soll auch als Programmschrift einer möglichen *Societas Christiana* gelesen werden.

Schon in Tübingen hatte sich Andreae mit mathematischen und geometrischen Figuren und architektonischen Grundrissen beschäftigt, mit Diagrammen des menschlichen Körpers und seiner Proportionen. Die Architekturpläne von Christianopolis sind in ihrer strengen Geometrie einerseits auf die Erfordernisse von Handwerk und Produktionsstätten ausgerichtet und sollten so eine rationelle Organisation aller Arbeitsabläufe ermöglichen; die Gebäude und Wohnungen zielten zwar nicht auf Komfort, aber auf Hygiene, Ordnung und Funktionalität; sie entsprachen dem neuesten Stand der Technik und der Stadtplanung in der Renaissance. Doch neben den funktional-technischen Aspekten verwirklichte die Christenstadt eine Reihe religiöser symbolischer Maßgaben:¹³⁹ Der quadratische Grundriß – der, wie Andreae wußte, alle militärischen Anforderungen an eine Befestigungsanlage mißachtete – entspricht dem Grundriß des himmlischen Jerusalem, denn nur ein wahrhaft christlicher Lebenswandel schützt vor den Bedrohungen der Welt; die Maße des Tempels im Zentrum der Stadt entsprechen denen, die man für die Arche Noahs annahm. Darin liegt kein Widerspruch zur rationalen Durchgestaltung der Siedlung, vielmehr verweist die Vereinigung von funktional-technischer Ordnung mit theologischen Zahl- und Formsymbolen auf die göttliche Harmonie, die hinter und über allem steht. Der Körper des Menschen spiegelte die Ordnung der Gesellschaft und diese wiederum die der Schöpfung. Unter Rückgriff auf die Analogie von Makro- und Mikrokosmos, die eine lange christliche Tradition hat und u.a. für die von Paracelsus verbreitete Theosophie eine zentrale Rolle spielte, konnte alles Teil der und Zeichen für die Vollkommenheit des Schöpfergottes sein und letztlich zu diesem hinführen.

In konsequenter Umsetzung der strengen Ausrichtung auf das Christentum lag die oberste Herrschaft in diesem Idealstaat bei Jesus Christus selbst; da ihm allein die Ehre des Königtums zukomme, gab es hier keine weltliche Monarchie.¹⁴⁰ Die Angelegenheiten der Stadt werden durch ein Triumvirat aus dem Priester Abialdon, dem Richter Abiezer und dem Gelehrten Abida geregelt, denen ein Senat und die Volksversammlung zur Seite gestellt sind.¹⁴¹ Das Triumvirat versinnbildlichte die Dreiteilung des Menschen in Seele, Körper

¹³⁸ Ebd., 25f.

¹³⁹ Edward H. Thompson hat die Aspekte technisch-funktionaler Stadtplanung in Verbindung mit der religiösen Zahlen- und Körpersymbolik anhand von Abbildungen dargestellt; vgl. seine Einleitung zu der von ihm 1996 veröffentlichten engl. Übersetzung der *Christianopolis*, bes. 51–102, und zwei Aufsätze unter <http://homepages.tesco.net/~eandthomp/andpro.htm> und <http://homepages.tesco.net/~eandthomp/andecon.htm> (beide 2. 1. 2006).

¹⁴⁰ Van Dülmen, *Christianopolis*, Kap. 27; 80f. (wie Anm. 133).

¹⁴¹ Zur politischen Ordnung und den Triumvirn, van Dülmen, *Christianopolis*, Kap. 27, 29f., 33, 36; 80–83, 87–91, 94–101 (wie Anm. 133).

und Geist, verwies aber auch auf die Heilige Trinität. Unter der Führung ihres Triumvirats bekämpfte Andreaes Idealgesellschaft, wie die Campanellas, drei Hauptübel: Heuchelei, Tyrannei und Sophisterei; sie war insofern Vorbild für eine Reform der ganzen Gesellschaft, aber auch Symbol für die von jedem Einzelnen anzustrebende Eintracht zwischen den verschiedenen Teilen des Menschen in der Ausrichtung auf Gott.

Wissenschaft und Forschung spielten in ‚Christianopolis‘ eine wichtige Rolle, die verschiedensten Naturgegenstände werden experimentell untersucht, in Lehrsälen ausgestellt und vorgeführt sowie auf ihren jeweiligen Nutzen hin geprüft, ähnlich wie in Bacons ‚New Atlantis‘ – bei Andreae wird allerdings die Ausbildung aller Jugendlichen in verschiedenen Künsten und Wissenschaften angestrebt, während beim englischen Lordkanzler der Wissenschaftsorden stärker elitär-hierarchisch organisiert ist. Schon in den frühen Rosenkreuzerschriften hatten (Natur-)Wissenschaften, insbesondere die Alchimie, eine zentrale Rolle gespielt, allerdings sollte, wie Andreae später deutlich hervorhob, nicht weltliche Neugierde und das Horten von Geheimwissen, sondern der christliche Gebrauch des gewonnenen Wissens im Dienst der Menschheit das Ziel sein. Er verdammt schon in diesen satirischen Texten eine im Fleischlichen, in den Dingen selbst steckenbleibende *curiositas* und setzte dem einen christlichen, am praktischen Nutzen und insbesondere an der Hinführung zu Gott orientierten Gebrauch der Wissenschaften entgegen, wie ihn auch Arndt vertreten hatte.¹⁴²

In ‚Christianopolis‘ stellte Andreae die Wissenschaft als die „sorgfältigste Hebamme der Natur“¹⁴³ ausdrücklich in den Dienst eines theologisch begründeten Anthropozentrismus. Zum Nutzen und zur Gesundheit der Menschen werden im Laboratorium der Wissenschaftler „alle Kräfte der Metalle und Mineralien oder Gewächse, auch der Tiere, untersucht, gereinigt, vermehrt, vereinigt. Hier wird der Himmel der Erde angetraut und die der Erde eingepägten göttlichen Geheimnisse entdeckt. Hier lernt man das Feuer regieren, die Luft gebrauchen, das Wasser schätzen und die Erde erkennen. Hier hat der Affe der Natur, die Kunst, etwas, worin sie spielt, indem sie den ersten Ursprung nachahmt und nach den Fußstapfen des großen Weltgebäudes ein solches im kleinen auf das vortrefflichste nachbildet“.¹⁴⁴

Dadurch soll der Christ die Folgen des Sündenfalls, die bisher sein Verhältnis zur Natur korrumpiert hatten, überwinden; „Andreae’s man has been restored to the dignity forfeited by Adam’s transgression, and through the Holy Spirit he has entered upon a new relationship with nature“.¹⁴⁵ Dabei ging es nicht um materielle Bequemlichkeit und ein fleischliches Paradies, sondern darum, Gott in der Schöpfung zu erkennen und durch die bewußte Nutzung der gottgeschaffenen Natur zum Ruhm des Höchsten beizutragen. Die von

¹⁴² Vgl. van Dülmen, Utopie, 67f., 74f., 82 (wie Anm. 116).

¹⁴³ Van Dülmen, Christianopolis, 112 (wie Anm. 133).

¹⁴⁴ Ebd., 113. Zum Wissenschaftsverständnis Andreaes: Eurich Nell, Science in Utopia. A Mighty Design, Cambridge 1967, 120–134; Richard Saage, Vermessungen im Nirgendwo. Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien, Darmstadt 1995, 191–191 u. 209f.

¹⁴⁵ Frank E. Manuel/ Fritzie P. Manuel, Utopian Thought in the Western World, Oxford 1979, 301.

Andreae geforderte Wissenschaft diene zwar dem Menschen, aber dieser Anthropozentrismus war keineswegs ein materialistischer Utilitarismus, sondern zielte darauf, bei allen Erkenntnissen und Tätigkeiten dem Schöpfer, der die Welt so wunderbar eingerichtet hat, zu danken und seinen Ruhm zu mehren. Diese Einstellung wird im 70. Kapitel der ‚Christianopolis‘ „De Auditorio Physico“ eindrücklich zusammengefaßt:

„Denn wir sind auf diesem prächtigen Schauplatz der Welt von unserem Schöpfer nicht deswegen aufgestellt, daß wir wie das dumme Vieh nur die Weide abfressen sollen, sondern daß wir unter seinen Wundern mit Aufmerken, unter seinen Gaben mit deren kluger Verwaltung, unter allen seinen Geschöpfen mit deren Werthaltung einherwandeln. Denn wer sollte glauben, daß zu etwas anderem als der Menschen größter Guttat solche Verschiedenheit, Schönheit, Bequemlichkeit, Zeitigung der Dinge, ja die Nutznießung der ganzen Welt selbst dem Menschen übergeben ist. Der wird schändlich betrogen, der sich einbildet, man sei ihm solche Dinge schuldig, ohne daß er sie einmal eines Dankes, einer Besorgung oder einer Betrachtung für Wert hält. Dazu ist der Mensch verpflichtet, daß er, weil ihm gleichsam alle Kreaturen zinsbar sind, auch an aller ihrer Stelle Gott Dank sagt.“¹⁴⁶

Dem göttlichen Auftrag gemäß soll der Christ sich nicht selbst den weltlichen Dingen unterwerfen, sondern sie in Dankbarkeit und Verehrung nutzen, um dadurch die Menschheit sowohl auf dem Weg zur Überwindung der zerstörerischen Folgen des Sündenfalls mittels Kultur als auch auf ihrem geistigen Weg zum wahren Christentum voranzutreiben.¹⁴⁷ Ein im Rahmen der Sündentheologie negativ besetzter Naturbegriff wurde dabei durch einen kosmologischen Naturbegriff ersetzt und der Mensch zur Arbeit an und mit den Dingen der Schöpfung aufgefordert – in christlicher Demut und Askese sollte er mit Hilfe der Wissenschaft in der Welt tätig werden.

Beinahe überflüssig zu erwähnen, dass eine solche Erneuerungsbewegung, die Luthers Reformation vollenden sollte, mit dessen negativer Anthropologie nicht kompatibel war, sondern wie Erasmus und die Humanisten auf Willensfreiheit, auf der Möglichkeit und Verpflichtung zum moralischen Handeln aufbaute.¹⁴⁸ Auch wenn Andreaes Gesellschaft nach außen kaum missionarisch wirken, sondern vielmehr die christlich Gesinnten in ihren Kreis, auf ihre Insel ziehen wollte – hier kommen wohl die eigenen bitteren Erfahrungen des Autors bei seinen praktischen Reformbemühungen zum Ausdruck –, setzte er doch höchstes Vertrauen in die Erziehbarkeit des Menschen zum Guten, weshalb Wilhelm Schmidt-Biggemann ‚Christiano-

¹⁴⁶ Van Dülmen, *Christianopolis*, 160f. (wie Anm. 133).

¹⁴⁷ So dienen mathematische und astronomische Instrumente dazu, dem Menschen, dem „die Flügel voriger Vollkommenheit entfallen sind“ und der nun „vom Himmel durch eine so große Kluft [...] geschieden ist“, wieder Kenntnisse vom Lauf der Gestirne und der himmlischen Harmonie zu vermitteln. Van Dülmen, *Christianopolis*, Kap. 49f.; 120–125 (wie Anm. 133). Vgl. dazu Urs Sommer, *Religion, Wissenschaft und Politik im protestantischen Idealstaat: Johann Valentin Andreaes „Christianopolis“*, in: ZRGG 48.2, 1996, 114–137, bes. 114, 124f., 128f. u. 136.

¹⁴⁸ So auch Sommer, *Religion, Wissenschaft und Politik*, bes. 116 (wie Anm. 147). Zu Erasmus: Groh, *Schöpfung*, 512–519 (wie Anm. 11).

polis' „das vorweggenommene utopische Resultat der Universaldidaktik“¹⁴⁹ nennt. Dabei umfassten die angestrebten Fähigkeiten und Eigenschaften ebenso den handwerklich-technischen Bereich wie den intellektuellen und moralischen. Für die Erziehung der Jugend sollte die Anschauung in allen Bereichen eine zentrale Rolle spielen, entweder durch das unmittelbare Vorbild ausgewählter Lehrer oder durch die Betrachtung von künstlichen und natürlichen Gegenständen in Naturaliensammlungen oder mittels Bildern;¹⁵⁰ eine Hochschätzung der Bilder, die Comenius übernommen und systematisch in die Pädagogik eingeführt hat.¹⁵¹ Und ebenso wie die Jugend in Christianopolis nicht durch Drohungen und Strafen, sondern durch gute Vorbilder angeleitet und erzogen werden soll,¹⁵² sollte sich wohl, so die unausgesprochene Hoffnung Andreaes, auch die übrige Welt allmählich durch das leuchtende Vorbild einer wahren christlichen Gesellschaft zum Guten hinführen lassen.¹⁵³

3.3 Andreaes eigene Sozietätsbemühungen und die Wirkung seiner Utopie einer christlichen Gesellschaft

Andreaes oberstes Ziel war, wie wir gesehen haben, die ins Stocken geratene Reformation durch eine zweite, umfassendere zu vollenden. Vor der christlichen Erneuerung der gesamten Gesellschaft sollte das Ideal eines Lebens in der Nachfolge Jesu zunächst in einem elitären, konventikelähnlichen Zirkel protestantischer Gelehrter, der *Societas christiana*,¹⁵⁴ verwirklicht werden.¹⁵⁵ Auch wenn Andreae sich im Lauf seines Lebens von vielen Aspekten seiner frühen satirischen Schriften distanzierte, hielt er doch stets am Reformeifer fest, der auch den Frühschriften zugrunde lag.¹⁵⁶ Die Wirkung der Idee vom Orden der Rosenkreuzer war mannigfaltig und dauert bis heute an, die Literatur zum Thema füllt Bibliotheken und soll hier nicht noch einmal wiedergegeben werden.¹⁵⁷ Für unseren Zusammenhang folgende Feststel-

¹⁴⁹ Wilhelm Schmitt-Biggemann, *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und Barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983, zur Christianopolis 241.

¹⁵⁰ Van Dülmen, *Christianopolis*, Kap. 47; 118f. (wie Anm. 133) Über den Nutzen der Bilder ebd. Kap. 48; 120f.

¹⁵¹ Zu Comenius Kap. 4.

¹⁵² Vgl. van Dülmen, *Christianopolis*, Kap. 52; 126–129 (wie Anm. 133).

¹⁵³ Über die Funktion der Utopie, das Noch-nicht-Reale als das Mögliche vorzuführen und dadurch der Verwirklichung näherzubringen Thomas Nipperdey, *Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit*, in: *AKuG* 44, 1962, S. 357–378; ähnlich Dickson, *Tessera of Antilia*, 3f. (wie Anm. 124).

¹⁵⁴ Dickson, *Tessera of Antilia*, 40, (wie Anm. 124).

¹⁵⁵ Van Dülmen, *Reformationsutopie und Sozietätsprojekte*, 307–312 (wie Anm. 126), hebt hervor, daß Andreaes Bemühungen in England größere Resonanz gefunden hätten als in Deutschland.

¹⁵⁶ Vgl. die Einleitung zu van Dülmen, *Christianopolis*, bes. 22f., 28–31 (wie Anm. 133).

¹⁵⁷ Eines der kontroversesten Werke zum Thema ist die Studie von Frances A. Yates, *Rosicrucian Enlightenment* (1972), ebenfalls zum Zusammenhang von Rosenkreuzertum und Aufklärung Christopher MacIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*.

lung: Der nur scheinbar utopische Gedanke, eine Reform der Gesellschaft in allen Lebensbereichen könne, ausgehend von einem kleinen christlichen Zirkel, mit Hilfe von Wissenschaft und Bildung zum Nutzen aller in die Realität umgesetzt werden, stieß im 17. Jahrhundert auf enorme Resonanz. Andreaes Schriften trafen offensichtlich, um eine moderne Wendung zu gebrauchen, den Nerv der Zeit. Der satirisch-spielerische Aspekt seiner Texte wurde dabei oft übersehen und es kam zu zahlreichen ernsthaften Versuchen, den Orden der Rosenkreuzer in der Welt zu etablieren und zur Wirkung zu bringen. Damit folgte man zwar Andreaes Intention, durch fortschreitende Reformation einen besseren Weltzustand herbeizuführen, nahm aber teilweise einen Weg, der ihm selbst und mehr noch der kirchlichen Öffentlichkeit als unchristlich erschien.

Dennoch hat Andreae sein Leben lang daran festgehalten, dass die Gesellschaft – von einer christlichen Bruderschaft ausgehend – weiter reformiert werden könne und müsse. Trotz oder gerade wegen seiner kirchenpolitischen Erfahrungen versuchte er neben der Arbeit in der Amtskirche die Einrichtung besonderer christlicher Zirkel voranzutreiben, die der weiteren Entwicklung als Kristallisationspunkt dienen könnten.¹⁵⁸ In verschiedenen Textzeugnissen berichtet er über diese Bemühungen – so über ein zwischen 1612 und 1614 in Tübingen bestehendes „Collegium“, dem neben Jonathan Wense, selbst eine treibende Kraft bei der Umsetzung des Sozietätsplans, auch Christoph Besold angehörte.¹⁵⁹ Dieses frühe Kollegium stellte eher einen informellen Freundeskreis als eine institutionalisierte Sozietät dar und war nicht von Dauer. Man habe später, so Arndt, erneut die Zusammenführung christlicher Reformen zu einer etablierten Sozietät angestrebt und Herzog August von Braunschweig-Lüneburg als Haupt der Gesellschaft gewinnen wollen, auch dieser Plan sei wegen der Kriegswirren aber nicht umgesetzt worden.¹⁶⁰ 1628 betrieb Andreae gemeinsam mit seinem Freund Johann Saubert die Gründung einer *Unio Christiana* in Nürnberg, wo Saubert Pfarrer war.¹⁶¹ Saubert war in der Folgezeit die zentrale

Eighteenth-century Rosicrucianism in Central Europe and its Relationship to the Enlightenment, Leiden 1992. Über die Anfänge Schick, Älteres Rosenkreuzertum (wie Anm. 117); immer noch ein Standardwerk Will-Erich Peuckert, Die Rosenkreuzer. Zur Geschichte einer Reformation, Jena 1928; Ders., Pansophie, Tl. 3: Das Rosenkreuz, 2. Aufl. Berlin 1973; Eine Darstellung der Entwicklung bis heute bei Roland Edighoffer, Die Rosenkreuzer, München 1995; einen Überblick auch über Quellen und Literatur bei Wilhelm Kühnmann, Rosenkreuzer, in: TRE Bd. 29, 1998, 407–413.

¹⁵⁸ Vgl. Donald R. Dickson, Johann Valentin Andreaes Utopian Brotherhoods, in: Renaissance Quarterly 49.4, 1996, S. 760–802.

¹⁵⁹ Der Text der Predigt mit dt. Übersetzung in Andreae, Ges. Schr., Bd. 2, 1995, 649–503 (wie Anm. 119), über das erste Tübinger Collegium dort S. 462–465. Vgl. Dickson, Tessera of Antilia, 45–50 (wie Anm. 124).

¹⁶⁰ Andreae, Ges. Schr., Bd. 2, S. 471–475 (wie Anm. 119); Brecht, Andreae und Herzog August, 74–77 (wie Anm. 114). Die wichtigsten Quellentexte zu den frühen Sozietätsprojekten diskutiert Dickson, Tessera of Antilia, 41–45 (wie Anm. 124).

¹⁶¹ Donald R. Dickson, Johannes Saubert, Johann Valentin Andreae and the Unio Christiana, in: German Life and Letters 49.1, 1996, 18–31. Andreae und Saubert kannten sich bereits aus ihrer Tübinger Studienzeit.

Figur in dem kleinen Kreis, der sich der Verbreitung eines wahren Christentums im Sinne Arndts und Andreaes widmete.¹⁶² 1642 übersandte Andreae Herzog August einige seiner Sozietäts-Schriften und erhielt auch eine durchaus positive Reaktion, zur formalen Gründung eine *Societas* oder *Unio Christiana* kam es aber erneut nicht.¹⁶³

Wenn auch die institutionelle Realisierung der Sozietätspläne im deutschsprachigen Raum relativ erfolglos blieb, erfuhren Andreaes Pläne doch eine große Nachwirkung. Der pädagogische Optimismus und die Vorstellung von einer umfassenden Erziehung des Menschen wurden insbesondere von seinem Freund und Briefpartner Comenius¹⁶⁴ aufgegriffen und weiterentwickelt, aber auch von Samuel Hartlib, der sie über den Kontinent hinaus vermittelte. In England entfaltet auch der Sozietätsgedanke seine Wirkung. So wurden die Schriften ‚*Christianae societatis Imago*‘ und ‚*Christiani Amoris dextera porrecta*‘ auf Initiative Hartlibs ins Englische übersetzt und erschienen 1647 in Cambridge.¹⁶⁵ Das Thema der beiden Schriften, in denen Andreae ähnlich wie in der kurz vorher verfaßten ‚*Christianopolis*‘ das Bild einer *Societas Christiana* entwarf, verweist auf den Schwerpunkt der englischen Andreae-Rezeption: die – chiliastisch untermauerten – Sozietätsbestrebungen als erster Schritt zu einer umfassenden Reform der Gesellschaft.¹⁶⁶

¹⁶² Vgl. Wolfgang Sommer, Johann Sauberts Eintreten für Johann Arndt (1995), in: Ders., Politik, Theologie und Frömmigkeit, 239–262, hier 253f. (wie Anm. 17).

¹⁶³ Vgl. Brecht, Andreae und Herzog August, 75f. (wie Anm. 114).

¹⁶⁴ Zu Comenius unten, Kap. 4. Vgl. Richard van Dülmen, Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae. Ihre persönliche Verbindung und ihr Reformanliegen, in: Bohemia. Jb. des Collegium Carolinum 9, 1968, 73–87.

¹⁶⁵ Vgl. Georg Henry Turnbull, Johann Valentin Andreaes Societas Christiana, in: ZDP 73, 1954, 407–432, und 74, 1955, 151–185. Beide Schriften galten als verloren, bis Turnbull zwei Abschriften unter den Papieren Samuel Hartlibs aufgefunden hat. Ebd. auf 416–432, bzw. 151–184 der lat. und der engl. Text. Obwohl inzwischen ein weiteres Exemplar in Wolfenbüttel aufgetaucht ist, zeigt sich, welche Bedeutung der englischen Andreae-Rezeption auch überlieferungsgeschichtlich zukommt. Vgl. Dickson, Tessera of Antilia, 40, Anm. 70 (wie Anm. 124). Die beiden Traktate ähneln dem Gesellschaftsentwurf der ‚*Christianopolis*‘; auch die ebenfalls unter Hartlibs Papieren gefundenen ‚*Leges Societatis Christianae*‘ entsprechen den Prinzipien der ‚*Christianopolis*‘, weshalb Turnbull sie für „die Gesetze von Andreaes Sozietät“ hält, zu denen John Dury Ergänzungen für den Gebrauch in England hinzugefügt habe; ebd. 408–411.

¹⁶⁶ Ebd., 409.

4 Johann Amos Comenius (1592–1670): Die Pansophie und das Reich Christi auf Erden

Eine Synthese von (pädagogischen) Reformen zur Besserung der Menschheit, Bemühungen um die Erneuerung der Wissenschaften sowie millenaristischen Hoffnungen erfolgte in der „Pansophie“, die der böhmische Philosoph, Pädagoge und Theologe Johann Amos Comenius,¹⁶⁷ Alsteds Schüler¹⁶⁸ und Bripartner Andreaes,¹⁶⁹ ausarbeitete.

4.1 Die Erziehung des Menschen zur Menschlichkeit, das heißt: zur Gottebenbildlichkeit

Ausgehend von den negativen Erlebnissen seiner eigenen Schulzeit nahm sich Comenius zunächst vor, einfachere Lehrmethoden zu entwickeln, um allen Menschen Wissen vermitteln zu können. Erkenntnisse der Wissenschaft sollten in eine jedem verständliche Sprache übersetzt und durch ein neues Erziehungswesen allen zugänglich gemacht werden. Beeinflusst war dieses pädagogische Ideal von Alsted und vom Lullismus, aber auch von der humanistischen Pädagogik des Erasmus.¹⁷⁰ Nötig sei eine Umerziehung der Menschen angesichts der zahlreichen Sünden, Verwirrungen und Kämpfe in der Welt, wie sie der böhmische Bischof mit seiner Gemeinde am eigenen Leib erfuhr. Der postlapsarische Mensch wird nämlich, so Comenius' Auffassung, nicht als „Mensch“ im ursprünglichen Sinn einer Gottebenbildlichkeit

¹⁶⁷ Matthew Spinka, Johann Amos Comenius. That Incomparable Moravian, 2. Aufl., New York 1967; Daniel Murphy, Comenius. A Critical Reassessment of His Life and Work, Cambridge 1995; Veit-Jakobus Dietrich, Johann Amos Comenius. Ein Mann der Sehnsucht 1592–1670. Theologische, pädagogische und politische Aspekte seines Lebens und Werkes, Stuttgart 2003. Typisch für die ältere Auffassung, die Comenius vor allem als Pädagoge wahrnahm, Jan Kvacala, Johann Amos Comenius – der Erzieher, Leipzig 1914. Als Überblick über die Forschung zu Beginn der 90er Jahre Klaus Schaller, Nachwort, in: Johann Amos Comenius, Große Didaktik, übers. u. hg. v. Andreas Flitner, Stuttgart 1992, 245–257 (wir zitieren die Große Didaktik im Folgenden mit interner Kapitelzählung und Seitenangabe nach der genannten Ausgabe). Vgl. auch Gerhard Michel, Comenius-Bibliographie. Deutschsprachige Titel 1870–1999, St. Augustin 2001.

¹⁶⁸ A. Nebe, Comenius' Studienzeit in Herborn, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 3, 1894, 78–95; Milada Blekastad, Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komensky, Prag/ Oslo 1969, 23–36; G. Michel, Komenskys Studien in Herborn und ihre Nachwirkungen in seinem Gesamtwerk, in: Klaus Schaller (Hrg.), Comenius. Erkennen – Glauben – Handeln. Internationales Comenius-Colloquium Herborn 1984, Sankt Augustin 1985, 11–21; F. Hofmann, Der enzyklopädische Impuls J.H. Alsteds und sein Gestaltwandel im Werke des J.A. Komensky, in: ebd., 22–29.

¹⁶⁹ Vgl. van Dülmen, Comenius und Andreae (wie Anm. 164).

¹⁷⁰ Vgl. Jean-Claude Margolin, The Method of ‚Words and Things‘ in Erasmus' De Pueris Instituendi (1529) and Comenius' Orbis Sensualium Pictus (1658), in: Richard L. DeMolen (Hrg.), Essays on the Work of Erasmus, to commemorate the sixty-fifth birthday of Craig R. Thompson, New Haven/ London 1978, 221–238.

geboren, sondern hat nur die Anlage dazu, die durch Erziehung verwirklicht werden muß; erst im Laufe dieses Prozesses erlange er seine *Humanitas*:

„Der Mensch ist alles und nichts. Nichts aus sich, wie er geboren wird. Alles nach dem Willen Gottes, zu dessen Bilde er geformt wurde und wozu er wieder durch eine gute Instandsetzende Unterweisung (institutio) geformt werden soll.“¹⁷¹

Die Folge einer solchen Unterweisung sollte nicht nur ein allumfassendes Wissen sein, sondern als dessen Resultat auch das richtige Verhalten in der Welt. Man kann diese für einen Didaktiker sehr hochgesteckten Ziele für utopisch halten – allerdings ist Comenius eben nicht bloß der Didaktiker, auf den ihn die Populärmeinung gerne reduziert. Der angestrebte Zustand ist für ihn auch nichts Utopisches im Sinne von etwas Niedagewesenem, sondern zielt auf die im Menschen angelegte Gottebenbildlichkeit, die zwar verdunkelt, aber doch stets real vorhanden und deren vollständige Restitution durch das göttliche Heilsversprechen gewiß ist.¹⁷² Comenius sagte über sich: „Alles, was ich für die Jugend geschrieben habe, habe ich nicht als Pädagoge geschrieben, sondern als Theologe.“¹⁷³

Basis der pädagogischen Bestrebungen war eine positive Anthropologie: Der Mensch könne sich grundsätzlich zwischen Gut und Böse entscheiden und werde dann das Gute wählen, wenn er das rechte Wissen für seine Entscheidungen heranziehen könne.¹⁷⁴ Grundlage für das Heil des Menschen im Diesseits wie im Jenseits ist damit die Wiedererlangung des Wissens, denn nur dessen Verdunkelung nach dem Sündenfall verursache alle Verwirrungen, allen Zwist und alles Übel.¹⁷⁵ Um zu ihrer eigentlichen Bestimmung zu gelangen, müssten die Menschen mit Hilfe einer rechten Erziehung die aufgrund der Gottebenbildlichkeit in ihnen liegenden Anlagen so entfalten, dass sie sich der göttlichen Allwissenheit wieder annähern können.¹⁷⁶ Deshalb war die Reform der Schulen der erste Teil seines Gesamtprogramms:

„Die Verbesserung der Dinge mit der Verbesserung der Schulen beginnen zu lassen, empfiehlt sich darum, weil diese die Werkstätten des Lichtes sind. Wissen erhellt, Nichtwissen um die Dinge verdunkelt das Vermögen der Einsicht. So ist das Wissen tatsächlich sowohl im privaten Leben wie im öffentlichen Bereich erster Antrieb aller Bewegungen und erster Ursprung aller Ordnung oder Verwirrung in jenen den Menschen aufgetragenen Dingen.“¹⁷⁷

¹⁷¹ De Rerum Humanorum Emendatione Consultatio Catholica, Editio princeps, 2 Bde., Prag 1966, (im Folgenden CC), Bd. 1, S. 447, Sp. 721.

¹⁷² Vgl. Bruno M. Bellerate, Aristotelismus, Christentum, Utopie und die pädagogische Gedankenwelt im Werk des J.A. Comenius, in: Klaus Schaller, Jan Amos Komenský. Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten, Heidelberg 1970, 35–51.

¹⁷³ Opera Didactica Omnia. Editio anni 1657 lucis ope espressa, 3 Bde., Prag 1957, (im Folgenden ODO), Bd. 2, Buch IV, 28. Vgl. auch Dietrich, Comenius, 37–69 (wie Anm. 167).

¹⁷⁴ Vgl. Manuel/Manuel, Utopian Thought, 315 (wie Anm. 145).

¹⁷⁵ Vgl. Jaromír Cervenka, Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius, Prag 1970, 17.

¹⁷⁶ Vgl. Gertrud Britschgi, Naturbegriff und Menschenbild bei Comenius. Zur Begründung der Bildungsidee im universalen Realismus, Zürich 1964, 88f., 96f.

¹⁷⁷ Erneuerung der Schulen. Panorthosia XII, § 3, zitiert nach der lat.-dt. Ausgabe von Klaus Schaller, Bochum 1966, 18f.

Über die Art der den Menschen aufgetragenen Dinge, über ihre eigentliche Bestimmung und die zentrale Rolle, die das Wissen dabei spielt, schrieb Comenius ausführlich in der ‚Großen Didaktik‘. Dazu zitierte er Gen 1,26 und erläuterte den Vers folgendermaßen:

„Daraus geht nämlich hervor, daß der Mensch unter die anderen leiblichen Geschöpfe gestellt wurde als das Geschöpf, welches 1. Vernunft besitzen, 2. die anderen Geschöpfe beherrschen und 3. das Ebenbild und die Freude seines Schöpfers sein soll. Diese drei Bestimmungen sind so unter sich verknüpft, daß sie nicht voneinander getrennt werden dürfen; sie bilden die Grundlage dieses und des künftigen Lebens. Ein vernünftiges Geschöpf sein heißt, sich der Erforschung, der Benennung und dem Durchdenken aller Dinge zu widmen, d.h. fähig zu sein, alles zu erkennen, zu benennen und zu verstehen, was es auf der Welt gibt. [...] Herr über alle Geschöpfe sein heißt, alles seiner eigentlichen Bestimmung gemäß und zugleich sich selbst zum Nutzen und Vorteil zu ordnen; [...] alles frei zu seinem Dienste benutzen; und wissen, wo, wann, wie und wie weit man ein jedes Ding klug anwenden [...] muß. [...] Ebenbild Gottes sein heißt endlich, die Vollkommenheit seines Urbilds wirkliche nachahmen.“¹⁷⁸

Diese Bestimmungen, zu denen eben auch die Gottebenbildlichkeit gehört, sind Garant dafür, dass die Erziehung zum Ziel führen wird. Zweifeln, die auf die Schwächung aller menschlichen Fähigkeiten durch den Sündenfall verweisen, hielt Comenius die Frage entgegen:

„Der Mensch sollte nicht in den Dingen, zu denen ihn die Natur nicht nur zuläßt oder hinführt, nein geradezu zieht und zerrt, mit geringer Mühe unterrichtet werden?“ Und antwortete emphatisch: „Man sollte sich doch schämen, das zu behaupten.“¹⁷⁹

4.2 Die Bedeutung von Wissenschaft und Naturbetrachtung

Auf dem Weg des Wissens, der zur Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit führt, spielt die Naturerfahrung eine wichtige Rolle, denn auch für Comenius waren alle Dinge in einer neoplatonisch inspirierten Urbild-Abbild-Zuordnung miteinander verbunden, was dem Menschen ermöglichen sollte, eine von sinnlicher Anschauung zu höchstem, allumfassendem Wissen fortschreitende Erkenntnis zu erlangen. Glauben und Erkennen, Theologie und (Natur-)Wissenschaft waren insofern keine Gegensätze oder trennbare Bereiche, sondern Teil des umfassenden pansophischen Programms, das den Menschen wieder zu Gott führen sollte. In der ‚Magna Didactica‘ heißt es über den Weg des Wissens und die Gewißheit, dass er den Menschen zum Ziel führen wird:

„Offensichtlich ist jeder Mensch von Geburt aus fähig, das Wissen von den Dingen zu erwerben. Das geht erstens daraus hervor, daß er Abbild (imago) Gottes ist. Ein Abbild trägt aber, wenn es genauso ist, notwendig die Züge seines Urbildes (archetypus) – sonst wäre es kein Abbild. Wenn also unter den Eigenschaften Gottes die Allwissenheit

¹⁷⁸ Schaller, Große Didaktik 4,1–6; 28f. (wie Anm. 167).

¹⁷⁹ Ebd. 12,14; 66.

besonders hervortritt, so wird notwendig ein Abglanz davon auch im Menschen wiederstrahlen.“¹⁸⁰

Der Weg zu dieser Allwissenheit ist mehrstufig, erster Schritt und Basis für alle weitere Erkenntnis ist die sinnliche Anschauung der Natur, wie es in einem vielzitierten Ausspruch aus der ‚Großen Didaktik‘ heißt: „Der Anfang der Kenntnis muß immer von den Sinnen ausgehen, denn nichts befindet sich in unserem Verstande, das nicht zuvor in einem der Sinne gewesen wäre.“¹⁸¹ Auch in einem Brief an die englische Royal Society betonte Comenius, dass die Erforschung der Natur die Grundlage für alles weitere Wissen darstelle.¹⁸² In der ‚Consultatio Catholica‘ nennt er jedes einzelne Geschöpf ein Buch Gottes, mit soviel Seiten, wie es Glieder hat – seine Version des Topos vom Buch der Natur.¹⁸³ Außerdem zog er die Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos heran, wie sie schon bei den Kirchenvätern, aber auch bei Melanchthon eine Rolle spielte¹⁸⁴ und im 16. und 17. Jahrhundert insbesondere durch Paracelsus und seine Anhänger ausformuliert wurde.¹⁸⁵ Der Prozeß des Erkennens sollte mittels dieser Analogie vom Kleinen zu Großen fortschreiten, vom Einfachen zum Komplexen übergehen und so vom Bekannten zum Unbekannten gelangen.¹⁸⁶ Kein Schritt dürfe dabei übergangen werden, so dass die Naturbetrachtung auch für das höchste Wissen die Basis bildete. Im Gegensatz zur platonischen Verachtung der materiellen Dinge „gewinnt die Natur Kompetenz in der Wahrheitsfrage“.¹⁸⁷

Wie sein Lehrer Alsted sah Comenius den Weg des Wissens, der mit der Anschauung der Natur beginnt, als einen Weg zu Gott an. Denn der Schöpfer habe, so heißt es unter Berufung auf Röm 1,20, die Kernstelle der Natürlichen Theologie,

„den Menschen in die Schule der Welt zur Betrachtung seiner vielgestaltigen Weisheit eingeführt. [...] Hierin ist jedenfalls der Zweck sowohl der erschaffenen Welt als auch des in dieselbe gesetzten Menschen zu erkennen“.¹⁸⁸

¹⁸⁰ Ebd. 5,4.; 32.

¹⁸¹ Ebd. 20,6; 137. Vgl. Cervenka, *Naturphilosophie*, 18f. (wie Anm. 175).

¹⁸² Der lateinische Text in: Johann Amos Comenius, *Ausgewählte Werke*, hg. u. eingel. v. Klaus Schaller, Bd. 3, Hildesheim/ New York 1977, 3–11; dort 9. Dt. in: *Der Weg des Lichtes*. eingel., übers. u. mit Anm. von Uwe Voigt, Hamburg 1997, 3–19, bes. 13–17.

¹⁸³ Comenius, CC, Bd. 1, 110, Sp. 140 (wie Anm. 171). Zu diesem Topos Ruth Groh, *Buch der Natur*, in: Friedrich Jaeger, *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 2, Stuttgart 2005.

¹⁸⁴ Siehe Groh, *Schöpfung* (wie Anm. 11); die Stellen zur Makro-Mikrokosmos-Analogie sind anhand des Registers leicht aufzufinden.

¹⁸⁵ Neben Paracelsus war auch Cusanus' Koinzidenzidee eine Quelle für Comenius' „Gesetz von der Identität in der Steigerung“; siehe Britschgi, *Naturbegriff*, 126f. (wie Anm. 176).

¹⁸⁶ Schaller, *Große Didaktik* 20,11. 138 (wie Anm. 167); *Janua Rerum*, Vorrede Kap. 37; zit. nach Johann Amos Comenius, *Pforte der Dinge*. *Janua Rerum*, eingel., übers. u. mit Anm. von Erwin Schadel, Hamburg 1989, 18.

¹⁸⁷ So Britschgi, *Naturbegriff*, 37 (wie Anm. 176).

¹⁸⁸ Comenius, *Physicae Synopsis*; zit. nach Comenius, *Ausgewählte Werke*, Bd. 3, 143 (wie Anm. 182).

Mensch und Welt seien also von Gott eigens für diesen auf den Schöpfer zurückverweisenden Erkenntnisprozeß geschaffen, weshalb sich der Glaube an Gottes Offenbarung und das Wissen über seine Schöpfung nie widersprechen, sondern einander nur ergänzend bestätigen könnten, „denn der Glaubende muß wissen, was er glauben soll“.¹⁸⁹

Eine Erforschung der Natur, die mit den eigenen Sinnen den Ursachen und der Entstehung aller Naturdinge nachspürt,¹⁹⁰ und das so gewonnene Wissen sollten auch die Grundlagen für jede künstliche Hervorbringung von Dingen durch den Menschen sein.¹⁹¹ Denn „weil die Kunst nur die Natur nachahmt, [...] so folgt notwendig, daß den Künsten als Grundlage die Natur unterzulegen ist“.¹⁹² Das Gesetz der Natur hat Gott in alle Dinge gelegt, nach diesem Gesetz muß alles entstehen und sich entwickeln, egal ob natürlich oder durch Menschenhand gelenkt¹⁹³ – eine Denkfigur, die an das Baconschen Konzept der „Forma“ erinnert.¹⁹⁴

Die hierarchische Schöpfungsordnung bedingte in Comenius' System eine ausgezeichnete Position des Menschen, da die Natur ja für ihn geschaffen wurde als „*theatrum mundi*“ zur Bewunderung der göttlichen Macht und Weisheit. Diese anthropozentrische Auffassung beeinflusste auch seine astronomischen Anschauungen: So hat er Copernicus' heliozentrisches Weltbild zwar gekannt, aber nicht übernommen, weil es seiner anthropozentrischen Schöpfungsauffassung widersprach. Er verfolgte die neuesten Entwicklungen im Bereich der Naturforschung aufmerksam, ohne allerdings, hierin Bacon ähnlich, selbst neue Erfindungen zu machen, was allerdings auch nicht seine Absicht war.¹⁹⁵ Die für die spätere Naturforschung bedeutsame mechanistische Lehre Descartes' lehnte er ebenfalls ab, weil ihr Dualismus zu seinem ganzheitlichen Menschenbild im Widerspruch stand.¹⁹⁶ Anstatt intellektuelle Fähigkeiten, Sinneswahrnehmung und göttliche Offenbarung voneinander zu trennen, plädierte Comenius für die „wahre, echte, klare Art der Philosophie“, die nur eine solche sein könne, die die drei Elemente vereint und „*alles* aus der Sinneswahrnehmung, der Vernunft und der heiligen Schrift“ schöpft.¹⁹⁷

¹⁸⁹ Ebd., 142. Vgl. auch Britschgi, *Naturbegriff*, 43–46 (wie Anm. 176).

¹⁹⁰ Comenius, *Physicae Synopsis*, 156 (wie Anm. 188).

¹⁹¹ Vgl. ervenka, *Naturphilosophie*, 19f. (wie Anm. 175).

¹⁹² Comenius, *Physicae Synopsis*, 155 (wie Anm. 188).

¹⁹³ Ebd.: „Denn ist dies (die Natur und ihre Kräfte) erkannt, dann werden die Geheimnisse der Künste von selbst offenbar werden.“

¹⁹⁴ Vgl. Manuel/Manuel, *Utopian Thought*, 314 (wie Anm. 145).

¹⁹⁵ Siehe Spinka, Comenius, 31 (wie Anm. 167); vgl. auch Manuel/Manuel, *Utopian Thought*, 314 (wie Anm. 145); Cervenka, *Naturphilosophie*, 21 (wie Anm. 175).

¹⁹⁶ Vgl. Manuel/Manuel, *Utopian Thought*, 312 (wie Anm. 145); Britschgi, *Naturbegriff*, 89 (wie Anm. 176).

¹⁹⁷ Comenius, *Physicae Synopsis*, 140f. (wie Anm. 188) Vgl. auch Britschgi, *Naturbegriff*, 40 (wie Anm. 176).

4.3 Pansophie als Vereinigung von Wissen und Handeln: Die Mitwirkung der Menschen an der Herbeiführung des Reiches Christi

Comenius engagierte sich nicht nur pädagogisch, sondern entwarf eine ‚Allwissenschaft‘, die Pansophie, konzipiert als Erkenntnismethode zur Erlangung universaler Weisheit.¹⁹⁸ Insofern ist auch das didaktische Frühwerk nicht einfach „als nützliche Sammlung schul- und unterrichtsorganisatorischer didaktisch-methodischer Regeln anzusehen“, sondern muß „im Rahmen des pansophischen Gesamtvorhabens von Comenius“ studiert werden.¹⁹⁹ In diesem Rahmen entwickelte er einen dreistufigen Erkenntnisweg, dessen Ziel „nicht nur bloßes Wissen (scientia) ist, sondern ein handlungsorientiertes Mit-Wissen (conscientia) dessen, was Gott mit seiner Schöpfung im Sinn hatte (praxis) und wofür sich der Mensch in seinem Tun und Lassen einzusetzen hat“.²⁰⁰ Comenius betrachtete nicht nur die Emanation der Schöpfung aus Gott, sondern kehrte das Emanationsverständnis wie schon Arndt und Alsted pädagogisch um: Der Mensch soll durch die Schöpfung zurück zu Gott geführt, zur Nachschöpfung in der Kunst und zur Humanisierung des eigenen Selbst angeleitet werden, um auf dem Weg der Pansophie die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit zurückzugewinnen.²⁰¹ Während die ‚Große Didaktik‘ noch stärker darauf abzielte, den Menschen für die ewige Seligkeit als Ziel des Lebens vorzubereiten, hob Comenius in dem an die Royal Society gerichteten Begleitbrief zu seiner ‚Via Lucis‘ hervor, der pansophische Weg des Lichts, der durch drei „Schulen“ hindurchführe, sei „für das gegenwärtige Leben“ und nicht für das Jenseits gedacht: Zwar stellten die Schulen eine Leiter von der Erde zum Himmel dar, aber sie sollte bereits in dieser Welt erklommen werden.²⁰² Das pansophische Wissen und der von Comenius beschriebene Prozeß seines Erwerbs sollten gleichsam ausgerichtet

¹⁹⁸ Vgl. Leinsle, Wissenschaftstheorie, in: Eybl/Harms, Enzyklopädien, 112–116 (wie Anm. 80). Zum geistesgeschichtlichen Standort der Pansophie Dietrich Mahnke, Der Barock-Universalismus des Comenius, in: Zeitschr. f. Gesch. d. Erziehung u. des Unterrichts, N.F. 21, 1931, 95–128, 253–279, und N.F. 22, 1932, 61–90. Zur Pädagogik im Rahmen des pansophischen Programms siehe Klaus Schaller, Die Pädagogik des Johann Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert, Heidelberg 1962.

¹⁹⁹ So Schaller, Nachwort zur Großen Didaktik, 246 (wie Anm. 167).

²⁰⁰ So faßt Schaller ebd., 247, die pansophische Überzeugung des Comenius treffend zusammen. Allerdings konstruiert er einen unserer Überzeugung nach unzutreffenden Gegensatz zwischen einer solchen Haltung und dem Wissensverständnis Francis Bacons, dem es „nur um die Akkumulation eines zu allem und jedem brauchbaren Wissens“ gegangen sei; tatsächlich vertrat auch Bacon eine Eingrenzung von Wissensstreben und -anwendung durch das Gebot der christlichen Nächstenliebe, vgl. Brian Vickers, Bacon’s So-Called „Utilitarian“: Sources and Influence, in: Marta Fattori (Hg.), Francis Bacon. Terminologia e Fortuna nel XVII Secolo, Rom 1984, 281–313; Reyner Hooykaas, Religion and the Rise of modern science, Michigan 1974, 69–72; Groh, New Science (wie Anm. 79) dort Kap. 4: Francis Bacon: Revolution des Wissens sub specie Millennium.

²⁰¹ Siehe dazu ervenka, Naturphilosophie, 18–20 (wie Anm. 175); vgl. auch Schaller, Nachwort zur Großen Didaktik, 247–249 (wie Anm. 167).

²⁰² Comenius, Ausgewählte Werke, Bd. 3, 8 (wie Anm. 182).

werden auf das Handeln der Menschen, um sie und die Welt zu vervollkommen und so die Rückkehr ins verlorene Paradies zu ermöglichen.²⁰³

Eigentlich gehörte für Comenius sowohl das Erkennen als auch das Wollen und das Umsetzen des Guten und Richtigen zu den angeborenen menschlichen Eigenschaften.²⁰⁴ Es ist Folge des Sündenfalls und zugleich Ursache für den weiteren Verfall der Welt, dass die Menschen aus Stolz oder anderen egoistischen Motiven nach theoretischem Wissen streben, statt im Erkennen der Harmonie der Schöpfung die Grundlage für eine konkrete Verbesserung von Welt und Mensch zu suchen. Er betonte nachdrücklich, dass es bei der Überwindung der Korruption von Mensch und Natur auf die Mithilfe der Menschen ankomme, denn „die universale Verbesserung der Dinge wird das Werk Christi sein, der alles wieder auf den Stand zurückstellt, von dem es abgefallen ist. Dennoch bleibt es hier bei unserer Mitwirkung“.²⁰⁵ Angesichts der Kriegsgreuel hielt Comenius eine solche Wende zum Guten für nötiger denn je und hoffte auf ihre baldige Realisierung.²⁰⁶ So hatte er einerseits eine negative Auffassung vom gegenwärtigen, schlechten Zustand der Welt und benutzte auch den Topos von der alternden Welt, *mundus senescens*, der traditionell mit pessimistisch-apokalyptischen Vorstellungen verknüpft wurde, wendete andererseits diesen Topos aber ins Positive, indem er auf Sach 14,7 verwies, „daß es zur Abendzeit der Welt Licht geben wird“.²⁰⁷ Gerade angesichts der äußersten Steigerung von Krieg und Uneinigkeit erwartete er die letzte und entscheidende Verbesserung, *emendatio*, und den endgültigen Durchbruch des Lichts mit Gottes Hilfe und durch menschliches Tun. So heißt der ausführliche Untertitel seiner ‚Via Lucis‘ bezeichnenderweise: „Eine vernunftgemäße Untersuchung darüber, auf welche Weisen das geistige Licht der Seelen, die Weisheit, nun endlich, zur Abendzeit der Welt, über den Geist aller Menschen und aller Völkerschaften verbreitet werden kann.“

Comenius glaubte an zeitgenössische Prophezeiungen, die das Herannahen des Tausendjährigen Reichs Christi vorhersagten, und propagierte diese selbst: So übersetzte er die Prophezeiungen des tschechischen Propheten Mikuláš Drabík, der den Beginn des Millenniums zuerst für 1656, dann für 1671/72 angekündigt hatte,²⁰⁸ und gab sie zusammen mit den Prophezeiungen Christoph Kotters und Christina Poniatovias unter dem Titel ‚Lux e tenebris‘ heraus, was vor dem Hintergrund der Verfolgung der Böhmischen Brüder in ihrer Heimat auch eine konkrete politische, nämlich antihabsburgischen Stoßrichtung hatte.²⁰⁹ Die Wahrnehmung von Politik geschah nämlich

²⁰³ Comenius, *Pampaedia*. Allerziehung, in dt. Übersetzung hg. v. Klaus Schaller, St. Augustin 1991, 41–43.

²⁰⁴ Comenius, *Pforte der Dinge*, Kap. 3,17, (wie Anm. 186) 38.

²⁰⁵ Comenius, *CC Bd. 2*, 230, Sp. 399 (wie Anm. 171). Vgl. Britschgi, *Naturbegriff*, 111 (wie Anm. 176).

²⁰⁶ Vgl. Dietrich, *Comenius*, 53–58 (wie Anm. 167); Manuel/Manuel, *Utopian Thought*, 314 (wie Anm. 145).

²⁰⁷ Comenius, *Weg des Lichtes*, Kap. 22, 189 (wie Anm. 182).

²⁰⁸ Siehe Manuel/Manuel, *Utopian Thought*, 319 (wie Anm.145).

ebenfalls im Rahmen der Apokalyptik, Comenius hielt im Dreißigjährigen Krieg das Haus Habsburg für die endzeitliche Figur des Magog.²¹⁰ In den Prophezeiungen Drabíks wird sogar eine Allianz zwischen Calvinisten und Türken befürwortet, die das Ende der habsburgisch-päpstlichen Partei herbeiführen solle. Comenius hat sich von dieser Forderung nie distanziert,²¹¹ sie durch die Publizierung der Prophezeiungen eher unterstützt. Er bekämpfte mit großer Schärfe die Institution der römischen Papstkirche, kritisierte aber ebenso die Dogmatisierung und Abschließung der lutherischen bzw. der reformierten Kirchen, die damit seiner Überzeugung nach der gleichen verderblichen Tendenz folgten, die schon die katholische Kirche von Christus entfernt habe.²¹² Gegen Ende des Dreißigjährigen Krieges, als der Katholizismus sich in Europa konsolidierte, während die Position der Reformierten schwach war,²¹³ trat er den Katholiken mit dem gleichen pädagogischen Bemühen entgegen, mit dem er die ganze Menschheit zur christlichen Wahrheit bekehren wollte. Was die Lehrinhalte anbetraf, so hielt er mit Sicherheit die Glaubenssätze der reformierten Kirchen für der Wahrheit am nächsten stehend,²¹⁴ aber, und das scheint uns entscheidend zu sein, er verteidigte sie nicht dogmatisch, nicht als „Kirchen“lehre. Vielmehr betrachtete er sämtliche existierenden Kirchen als vergängliche Gebilde, die einer universalen Kirche Platz machen würden, die noch nicht real existiere, sondern eine „eschatologische Größe“ war.²¹⁵ Comenius verfaßte 1650 eine Schrift ‚Das Vermächtnis der sterbenden Mutter der Brüderunität‘: Darin wandte er sich nacheinander an die deutsche (lutherische), helvetische (calvinistisch-reformierte) und die römische (katholische) Kirche, und obwohl die Nähe zur lutherischen bzw. reformierten Schwester weit größer war als zur katholischen Kirche, beschwor er doch das Entstehen einer einheitlichen Kirche, in die *alle* existierenden Kirchen und Unitäten erst hineinwachsen müßten.²¹⁶

Ähnliches gilt für das nationale Moment. Ebenso wie Comenius für die

²⁰⁹ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Comenius' politische Apokalyptik. Die Prophetiensammlung „Lux in tenebris“ und die Habsburger, in: *Studia Comeniana et Historica* 32, 2002, 52–69, bes. 61–68.

²¹⁰ Vgl. Josef Smolík, Der ökumenische Gedanke bei Comenius. Theologische Voraussetzungen der Consultatio, in: Kotovsli/Lášek, Comenius und die Genese, 56 (wie Anm. 1).

²¹¹ Vgl. Schmidt-Biggemann, Comenius' politische Apokalyptik, 68 (wie Anm. 209).

²¹² So auch Dietrich, Comenius, 55 (wie Anm. 167).

²¹³ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Enzyklopädie, Eschatologie und Ökumene. Die theologische Bedeutung von enzyklopädischem Wissen bei Comenius, in: CV 34, 1992, 33–58, bes. 47–57; 49 heißt es: „Die katholische Reform erwies sich als eigenständige religiös-wissenschaftliche Potenz. Wenn das Reformprogramm einer theologisch fundierten Universalwissenschaft überhaupt aufrecht erhalten werden sollte [...] dann mußte die katholische Wissenschaft in das allgemeine Reformprogramm integriert werden.“

²¹⁴ Antonín Mestan, Die Prinzipien der religiösen Toleranz bei Comenius, *Comenius-Jahrbuch* 3 (1995), 91–99.

²¹⁵ Smolík, Der ökumenische Gedanke, 54–58, Zit. 54 (wie Anm. 210).

²¹⁶ Siehe Dietrich, Comenius, 58f. (wie Anm. 167); vgl. auch Smolík, Der ökumenische Gedanke, 54 (wie Anm. 210).

Reformierten eine besondere Stellung auf dem Weg zur universalen Kirche annahm, sprach er auch dem böhmischen Volk eine besondere Rolle bei der Verbreitung von Wahrheit und Wissen zu. Allerdings bezog sich diese herausgehobene Funktion nur auf die Initiierung des eschatologischen Prozesses, der auf die universelle Geltung der Pansophie unter *allen* Völkern der Erde zielte. Zurecht spricht Josef Smolík von einer „Verschiebung des Interesses von der Kirche und von dem Volk auf die pansophische Ebene“,²¹⁷ und gerade auf dieser Ebene hat Comenius seine Bemühungen um die Ökumene umfassend fortgeführt. So trat er Mitte der 1640er Jahre in schriftlichen Kontakt mit dem Kapuzinermönch Valerian Magni – obwohl diese Verbindung zu Katholiken seine Position gegenüber anderen reformierten Kirchen eher schwächte.²¹⁸ Hans-Joachim Müller hat neuerdings bisher kaum berücksichtigte Schriften des Comenius zu diesem Thema ausgewertet und hält als Ergebnis fest, dass die pansophischen Bemühungen um die Allversöhnung für Comenius Fortführung und Steigerung der bisher erfolglosen und offenbar noch nicht hinreichenden – weil zu sehr in konfessionellem Denken verharrenden – ökumenisch-irenischen Aktivitäten waren:

„Die gescheiterten irenischen Bemühungen waren also für Comenius der Ausgangspunkt seiner Überzeugung, daß nicht nur eine Versöhnung aller christlichen Konfessionen, sondern aller Menschen angestrebt werden müsse.“²¹⁹

Die drei Bücher Gottes, das der Natur, das der Heiligen Schrift und das der erneuerten Prophezeiungen, sollten nun erst recht die alleinige Grundlage bieten, um Verstand und Seele der Katholiken wie der Lutheraner und Protestanten, aber auch der Heiden und Juden für die eine allumfassende Weisheit zu gewinnen.²²⁰ Konfessionelle und nationale Gegensätze stellten daher, trotz ihrer Bedeutung in den historischen Auseinandersetzungen auf dem Weg zum Heil doch nur vorübergehende Erscheinungen innerhalb der Heilsgeschichte dar. Comenius kämpfte nicht per se für die reformierte Kirche oder gegen den Katholizismus, sondern gegen Parteiinteressen und Unwahrheit, für die universelle Kirche und die universelle pansophische Wahrheit, in denen böhmische Nation wie reformierte Kirche letztlich im Hegelschen Sinne aufgehoben wären.

Die Vollendung des Wissens – im pansophisch-handlungsorientierten Sinn –, die Verbreitung der universalen christlichen Kirche und das Eintreffen des Millenniums würden, so seine Erwartung, zeitlich zusammenfallen:²²¹

²¹⁷ Smolík, *Der ökumenische Gedanke*, 55 (wie Anm. 210).

²¹⁸ Siehe Hans-Joachim Müller, *Die irenischen Bemühungen des Johann Amos Comenius in Polen 1642–1645 und die Entstehung der Consultatio Catholica*, in: *Comenius-Jahrb.* 4, 1996, 59–81; Ders., *Irenik als Kommunikationsform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*, Göttingen 2004.

²¹⁹ Müller, *Die irenischen Bemühungen*, 81 (wie Anm. 218).

²²⁰ Vgl. Schmidt-Biggemann, *Enzyklopädie, Eschatologie und Ökumene*, 51–54 (wie Anm. 213).

²²¹ Vgl. Smolík, *Der ökumenische Gedanke*, 313 (wie Anm. 210).

Richtige Bildung führe zu richtiger Erkenntnis und diese ziehe bei allen Menschen richtiges Handeln nach sich,²²² was dazu führen werde, dass die Folgen des Sündenfalls gänzlich überwunden werden könnten. Comenius' pansophisches Projekt basierte nicht nur auf einer positiven Anthropologie, sondern war auch fest eingebettet in ein millenaristisches Geschichtsverständnis. Mit Verweis auf die in Dan 12, 4 prophezeite Vervielfältigung des Wissens²²³ sah er es als Aufgabe seiner Zeit an, mittels pädagogischer Reformen und durch wissenschaftliche Fortschritte das Goldene Zeitalter vorzubereiten. Den chiliastischen Glauben hielt er für ein wesentliches Merkmal wahren Christentums, Antichiliasmus sei dagegen antichristlich.²²⁴ Wie Alsted forderte er die Menschen auf, sich aktiv an der Vorbereitung des Millenniums zu beteiligen, wodurch der Mensch sich in ein handelndes Subjekt der Heilsgeschichte verwandelte. Die Pansophie sollte den Menschen nicht nur zur Erkenntnis Gottes und seiner Schöpfungsharmonie, sondern auch zur Nachschöpfung und Erneuerung der Welt im Tausendjährigen Reich befähigen.²²⁵

Im Zusammenhang mit der fortschreitenden Anstrengung der Menschen um die Wissen und Handeln vereinende Pansophie und um ihre eigene Gottebenbildlichkeit setze sich, so Comenius, die Herrschaft Christi allmählich, zunächst fast unmerklich, auf Erden durch.²²⁶ Seine Heilsvorstellung realisierte sich also, wie im böhmischen Chiliasmus üblich, innerhalb der Weltgeschichte: Erst wenn die Herrschaft des Gottessohnes auf der ganzen Welt vollendet sei, werde Christus Erde und Menschen an seinen Vater übergeben und das Gottesreich anbrechen.²²⁷ Die ‚Consultatio Catholica‘ stellte das Programm dar, wie die Herbeiführung des Millenniums zu bewerkstelligen sei, und es war für Comenius von äußerster Wichtigkeit, ein solches Programm vorliegen zu haben, wenn der Zeitpunkt eintritt, an dem die Menschen zu seiner Umsetzung bereit sind.²²⁸

²²² Vgl. Cervenka, *Naturphilosophie*, 18 (wie Anm. 175).

²²³ Johann Amos Comenius, *Vorspiele. Prodomus Pansophiae. Vorläufer der Pansophie*, lat./dt. (Hrg. Herbert Hornstein), Düsseldorf 1963, Ab. 5, 18–19; vgl. Johann Amos Comenius, *Reformation of Schools* (1642), Menston 1969, 2–4. Aus der Fülle der Literatur zu Comenius' millenaristischen Motiven sei genannt Amadeo Molnár, *Dienst an der Zukunft. Zum Verständnis des comenianischen Programms der Weltverbesserung*, in: Heinz-Joachim Heydorn (Hrg.), *Jan Amos Comenius. Geschichte und Aktualität 1670–1970*, Bd. 1, Glashütten 1971, 33–44; Schaller, Comenius, 90–105 (wie Anm. 168); Sparr, ‚Chiliasmus crassus‘ und ‚Chiliasmus subtilis‘ (wie Anm. 1); Stanislav Sousedik, *Die ‚Consultatio‘ in der Geschichte der Utopien*, in: *Comenius und die Genese*, 130–134 (wie Anm. 1).

²²⁴ Jan Milic Lochman, *Comenius*, Freiburg/Schweiz 1982, 45.

²²⁵ So auch Manuel/Manuel, *Utopian Thought*, 318 (wie Anm. 145). Vgl. Comenius, *Reformation of Schools*, 37 (wie Anm. 223).

²²⁶ Molnár, *Dienst an der Zukunft*, 36 (wie Anm. 223).

²²⁷ Comenius, *CC* Bd. 1, 723, Sp. 1254, (wie Anm. 171), unter Verweis auf 1 Kor 15.

²²⁸ Siehe Schaller, Comenius, 95f. (wie Anm. 168). Über die Aufgaben der Kirche bei der Herbeiführung der Herrschaft Christi: Amadeo Molnár, *Die eschatologische Hoffnung der Böhmisches Reformation*, in: Josef L. Hromádka (Hrg.), *Von der Reformation zum Morgen*, Leipzig 1959, 144–185, bes. 156–158.

Sich selbst hat er also eine ganz besondere Rolle als Wegbereiter zugeschrieben. Anstatt dass sie im Alter nachließen, steigerten sich seine Ansprüche an sich selbst in seinen letzten Lebensjahren. Nicht nur durch Worte wollte er wirken, sondern auch durch Taten. So strebte er am Ende drei Dinge an, um die Menschheit zum Endreich des Wissens zu führen: Ein Perpetuumobil, das die Geschlossenheit und Richtigkeit sowie die Wirkungsmacht der Pansophie bezeugen sollte; die Pansophie selbst, wie er sie in der ‚Consultatio Catholica‘ dargelegt hat; und eine Neue Offenbarung, nämlich die Prophezeiungen in ‚Lux e tenebris‘. Zu ihrer wirkungsvollen Darlegung und Verbreitung strebte er ein allgemeines Konzil an, auf dem eine „Reformmaschinerie“ in Gang gesetzt werden sollte, die unaufhaltsam die letzte Verwandlung der Welt einleiten würde. Dazu aus den ‚Clamores Eliae‘:

„Heute [...] gefällt mir überaus – daß es meine Sache sein wird, die letzten Dinge zu sagen. [...] Elias der Tisbiter und auch der Täufer wurden unmittelbar <von Gott> berufen. An den dritten (Comenius, Verf.) erging der Ruf durch einen anderen, durch M. Drabik, und außerdem durch Eingebung [...], und durch Zeichen, die mit ihnen an die Völker zu verschicken sind, Jes 66, 19. Was für Zeichen? Dreierlei: 1. ein den Sinnen zugängliches, das MP (Perpetuumobil); 2. ein geistiges, die Pansophie, 3. das geoffenbarte Wort; [...] Sieh nur zu, daß möglichst rasch und möglichst effektiv die Reformmaschinerie angefertigt wird, d.h. die Mahnrufe des letzten Zeitalters, damit das alles gemeinsam herauskomme. [...] Die wichtigste Aufgabe des Elias ist es, ein Konzil einzuberufen. [...] Das Ziel des Konzils ist die vollkommene und totale Weltreform aller Menschen in allen Stücken: die letzte unter dem Himmel.“²²⁹

Damit wollte Comenius vollenden, was Arndt, Alsted und Andreae vorbereitet hatten: Im Vertrauen auf Vernunft und Bildungsfähigkeit des Menschen soll mit den Mitteln der Wissenschaft – basierend auf Naturforschung – ein millenaristisches Reich herbeigeführt werden, in dem der Mensch auch gegenüber der Natur seine prälapsarische Position zurückerhält.

²²⁹ Dt. nach Comenius, *Leben, Werk und Wirken. Autobiographische Texte und Notizen*, ausgew., übers., eingel. u. hg. von Gerhard Michel u. Jürgen Beer, Sankt Augustin 1992, 187–190.

Missionarsreligion und säkulare Religion bei Jakob Spieth (1856–1914)¹

Von Werner Ustorf

Einleitung

In seiner Erzählung *Des schwarzen Mädchens Suche nach Gott* beschreibt der irische Schriftsteller George Bernard Shaw die komplexe Beziehung zwischen einer Afrikanerin und einer ebenso fiktiven englischen Missionarin auf folgende Weise:

„Das schwarze Mädchen, ein perfektes Geschöpf, dessen seidige Haut und glänzende Muskeln die weissen Missionsleute wie aschfarbene Geister erscheinen ließ, war eine interessante aber unbefriedigende Konvertitin; denn statt das Christentum unkritisch und genau so zu schlucken, wie es ihr zubereitet wurde, setzte sie es einer unerwarteten Befragung aus, die ihre Lehrerin dazu zwang, soviele Auskünfte zur christlichen Lehre zu improvisieren und aus dem Stand Evidenzen zu erfinden, dass sie es schließlich vor sich selbst nicht mehr verheimlichen konnte, dass das Leben Christi, so wie sie es erzählt hatte, mit derartig detaillierter Spekulation und hausgemachter Doktrin angereichert war, dass die Evangelisten erstaunt und verwirrt gewesen wären, wenn sie miterlebt und mitgehört hätten, was da alles in ihrem Namen behauptet wurde. Tatsächlich war bald eine Notwendigkeit, was anfänglich noch ein Akt der Hingabe war, nämlich der Wunsch der Missionarin nach einer möglichst entlegenen Station, da das Erscheinen eines missionarischen Rivalen zur Entdeckung geführt hätte, dass, obwohl einige der schönsten Früchte der von ihr gebackenen Evangeliumstorte aus der Bibel gepflückt und die Szenerie und dramatis personae daraus entnommen waren, die daraus resultierende Religion trotz dieses Kompilationselements dennoch in Wirklichkeit ein Produkt der eigenen direkten Inspiration der Missionarin war. Nur als einsame Pioniermissionarin konnte sie ihre eigene Kirche sein und deren Kanon bestimmen – ohne die Gefahr, als Häretikerin exkommuniziert zu werden.“²

¹ Der vorliegende Text ist eine veränderte und erweiterte Fassung meines Beitrages zu Adjäi Paulin Oloukpona-Yinnon (Hg.), *Le Togo 120 ans après Gustav Nachtigal* (1884–2004), Lomé 2006 (in Erscheinung begriffen).

² George Bernard Shaw, *The Black Girl in Search of God and some other Tales*, London 1947, 22 (meine Übersetzung). Die Erzählung selbst, *The Adventures of the Black Girl in her Search for God*, ist zuerst 1932 veröffentlicht worden. Shaw, in einer Denkbewegung, die parallel zum Zitat steht, beschreibt weiter, dass die Missionarin schon in England falsche Versprechungen machte (indem sie sechs Männern die Ehe

Die Erzählung geht dann weiter damit, dass diese Missionarin die Unvorsichtigkeit begeht, die Afrikanerin das Lesen zu lehren und ihr eine Bibel zu geben, woraufhin die afrikanische Suche nach Gott ganz unerwartete Formen annimmt und Fragen aufwirft, die über den Horizont der Missionarin gehen und dann auch weniger mit Afrika als mit George Bernard Shaw's Vorliebe für Voltaire (*Candide*, 1759) und die Aufklärung zu tun haben. Dennoch, Shaw hat in dieser Miniatur treffend die Dialektik von missionarischer Macht und Ohnmacht markiert: Ohnmacht, die Richtung afrikanischer Konversion wirklich bestimmen zu können, und Macht im Blick auf die Präsentation und Interpretation der christlichen Tradition. Diese Dialektik interessiert mich hier – speziell die Frage der Macht des Missionars über die christliche Tradition, d.h. die Macht zur Häresie, wenn wir George Bernard Shaw folgen. Häresien sind allerdings nicht immer nur negativ, denn theologisch sind sie einer der Motoren in der Herausbildung der christlichen Tradition. Prinzipieller noch: Theologische Selbständigkeit ist überhaupt nur denkbar in Auseinandersetzung mit der Möglichkeit zur Häresie. Das gilt ebenso für den Bereich der christlichen Mission. Was ich im Folgenden als *Missionarsreligion* bei Jakob Spieth untersuche, hat für mich durchaus häretische Züge, die ich später unter dem Begriff der *säkularen Religion* zu fassen versuche. Spieth war einer der wichtigsten Missionare der Norddeutschen (sogenannten *Bremer*) Mission im heutigen Togo und Ghana in der Zeit des Übergangs vom Handels- zum Hochkolonialismus oder Imperialismus. An seiner Person läßt sich das von Shaw erkannte Problem missionarischer Macht und Ohnmacht und des Umgangs mit diesem Problem gut und vielleicht sogar beispielhaft ablesen. Zunächst ist aber ein Blick auf den Stand der Diskussion geboten, um die unerwartete Brisanz des Themas zu erläutern.

Westmission, plurale Christentumsgeschichte und Definitionsmacht

In Westeuropa geht das Christentum oder besser die Kirche zur Zeit durch eine beschleunigte Phase der Marginalisierung.³ Einige der Kernländer der alten Christenheit gelten in den Augen des christlichen Südens heute bereits als Missionsgebiet. Die Christenheit des Südens ist selbstbewußt geworden. Darum kann etwas pauschal gesagt werden: Wir befinden uns heute in einer dezidiert nach-kolonialen Periode christlicher Geschichte, in der sich das

versprach, jedoch niemals vollzog) und so ihre Macht über andere genoss. Dieses Spielen mit Macht setzt sich dann auch in Afrika fort, wobei die Unfähigkeit der Missionarin, ihre eigene Schwäche und ihr Nichtwissen einzugestehen, sie daran hindert, sich wirklich auf die Menschen dort einzulassen.

³ Vgl. Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*, London 2000; Callum Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000*, London 2001; Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002; Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2002; Robin Gill, *The 'Empty' Church Revisited*, London 2003. Hugh McLeod/Werner Ustorf (Hgg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003.

Christentum zwar rapide globalisiert und dabei zunehmend in den „globalen Süden“ (Jenkins) verschiebt, zugleich sich jedoch unter einer ausgesprochenen Abkehr von kulturell nordatlantischen und theologisch liberalen Interpretationen aufzufächern beginnt in eine Serie regionaler Christentümer oder indigener Varianten des Christentums.⁴ Dieser *Abschied vom Westen* vollzieht sich krisenhaft und ist ein Prozeß von historischen Proportionen; er hat bereits zu grundlegenden theologischen und kirchlichen Umwertungen geführt – auch im Westen.⁵ Unausweichlich zieht dieser Umwertungsprozeß auch eine Revision der jüngsten Christentumsgeschichte nach sich, nämlich der rund zweihundertjährigen Phase der vom Westen ausgehenden und mit dem Kolonialismus gleichzeitigen modernen Missionsbewegung. Dabei geht es allerdings um erheblich mehr als nur die Frage nach Mission und Kolonialismus. Die Kritik an der westlichen Variante des Christentums, wenn ich so verkürzt sprechen darf, ist grundsätzlich und bezieht sich auf das, was im christlichen Süden als die Gefangenschaft des Evangeliums in westlicher Kultur angesehen wird. Jakob Spieth, mit dem wir uns hier befassen – und die Bremer Mission allgemein, arbeitete für Jahrzehnte großenteils nicht in einem Kolonialgebiet, sondern in einem Territorium, das bis zu Beginn der 1890er Jahre in afrikanischer Souveränität geblieben war. Mit anderen Worten: Die Kritik des christlichen Südens erstreckt sich auch auf Aktivitäten, die mit politischem Kolonialismus zunächst einmal nichts zu tun haben. Zur Erläuterung kann auf den christlichen, aber nicht unbedingt kolonialistischen Expansionismus der USA im 19. Jahrhundert verwiesen werden. 1885 veröffentlichte Josiah Strong sein missionarisches Manifest *Our Country*, das Pamphlet einer explizit evangelisch-imperialistischen Ideologie. Strong erneuerte die Vision Amerikas als einer christlichen Nation, nahm jedoch die neue, rassistisch-darwinistische Deutung der Weltgeschichte auf (die Angelsachsen als Höhepunkt der Zivilisation und spiritueller Reinheit) und verband dies mit der „gottgegebenen“ Bestimmung der USA, das Evangelium weltweit zu verkünden. Das Problem ist, dass Strong's Manifest außerordentlich populär war sowohl in Missions- wie säkularen Kreisen, vermutlich gerade weil alte und vertraute Mythologien rassistisch modernisiert und reformuliert waren. Der Bruch mit der älteren Missionstradition von 1810, die auf „selbstlose Wohltätigkeit“ abhob, kann gar nicht besser illustriert werden. Mit Strong und seinem Manifest sind wir aber auch bei der unmittelbaren

⁴ Vgl. dazu die informative, notwendige, aber auch durchaus kontroverse Studie von Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002. Im Blick auf Afrika vgl. etwa Allan H. Anderson, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton–Asmara 2001 sowie ferner Klaus Koschorke/Frieder Ludwig/Mariano Delgado (Hgg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte, 1450–1990*, Neukirchen 2004.

⁵ Die Tatsache, dass die anglikanische Weltkirche einen Flüchtling aus Uganda, Dr. John Sentamu, zum Erzbischof von York ernannte (2005) und damit auf den zweithöchsten Rang innerhalb des Anglikanismus setzte, ist ein solches Signal. Jenkins prognostiziert in seiner oben genannten Studie, dass in Großbritannien das Christentum nur als „schwarzes“, d.h. als Religion der Immigranten überleben wird. Die theologischen Umwertungen lassen sich etwa ablesen an Virginia Fabella/R.S. Sugirtharajah (Hgg.), *SCM Dictionary of Third World Christianity*, London 2003.

Vorgeschichte angelangt, die zur Formulierung des Christlichen Weltstudentenbundes *Evangelisation der Welt in dieser Generation!* führte, die dann auf der Edinburgher Missionskonferenz von 1910 zum Schlagwort werden sollte.⁶

An der Revision solcher Interpretationen wird seit Jahren und zwar international und vor allem im Westen selbst gearbeitet.⁷ Unausweichlich muss dabei ein Geschichtsbild, welches dem Missionar oder der westlichen Agentur einseitig ein Monopol für die Transmission von Glaube und Identität zuspricht, einem ausgewogeneren Bild weichen. Dabei kann man allerdings auch über das Ziel hinausschießen und eine neue Definitionshegemonie errichten – diesmal eine des Südens. Die Qualifizierung des Christentums als einer *nichtwestlichen Religion*⁸ etwa ist ein Ausdruck dieser veränderten Welt- und Diskussionslage. Demgegenüber ist darauf zu bestehen, dass Interpretationsmonopole weder einen Platz in der christlichen Historiographie haben noch benötigen. Parteilichkeit und Wissenschaft lassen sich sehr wohl vereinen, solange sie transparent und kritisch gehandhabt werden. Adrian Hastings zum Beispiel, der unter den Missiologen vielleicht der unermüdlichste und auch politischste Agent afrikanischer Emanzipation war, hat seine kritische historische Arbeit niemals seiner Parteinahme für den Kontinent geopfert.⁹ 1997 hatte er mit seiner These, dass der Nationalismus nicht einfach ein Produkt der europäischen Moderne ist, sondern seine Wurzeln viel älter und in der muttersprachlichen Imagination zu finden sind, den Forschungskonsensus attackiert. Für viele der jüngeren Nationen rundum den Globus gilt, dass die Form dieser Imagination aus ihrem ersten Lesebuch stammt, nämlich der Bibel, und jeweils eine spezifische theologisch-ethnische Aneignung der Erwählungserzählung ist.¹⁰ Das würde bedeuten, dass der von Jenkins beschriebene politische und theologische Messianismus des christlichen Südens nicht einfach Imitation von Modellen aus dem

⁶ Vgl. dazu Wendy J. Deichmann Edwards, *Forging an Ideology for American Missions: Josiah Strong and Manifest Destiny*, in: Wilbert R. Shenk (Hg.), *North American Foreign Missions, 1810–1914. Theology, Theory, and Policy*. Grand Rapids–Cambridge 2004, 163–191.

⁷ Zwei der gegenwärtig besten Buchserien auf diesem Gebiet sind, in der englischsprachigen Welt, die von Robert E. Frykenberg und Brian Stanley herausgegebene Reihe „*Studies in the History of Christian Missions*“ und, im deutschsprachigen Raum, die von Ulrich van der Heyden, Andreas Feldtkeller und anderen herausgegebene Serie „*Missionsgeschichtliches Archiv*“. Zwei Beispiele der ersten Reihe sind der schon genannte, von Shenk herausgegebene Band *North American Foreign Missions* (wie Anm. 6) sowie Brian Stanley (Hg.), *Missions, Nationalism, and the End of Empire*, Grand Rapids–Cambridge 2003. Ein Beispiel der zweiten Serie ist Ulrich van der Heyden/Holger Stoecker (Hgg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen*, Wiesbaden 2005. Einen Überblick der Diskussion zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus bietet auch Horst Gründers Aufsatzsammlung *Christliche Heilsbotschaft und westliche Macht*, hg. von Franz–Joseph Post u.a., Münster 2004.

⁸ Vgl. z. B. Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Maryknoll 1995.

⁹ Vgl. etwa seine grundlegende Studie *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994.

¹⁰ Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge und New York 1997.

europäischen 19. Jahrhundert ist, sondern eher eine *parallele* und also durchaus fragwürdige Erscheinung. Hier besteht zweifellos Bedarf nach vertiefter und kritischer Forschung.

Ein weiterer Trend der neueren Historiographie des Christentums, wie zum Beispiel von Andrew F. Walls und Lamin Sanneh vertreten,¹¹ besagt, dass letztlich nur zwei Faktoren das Missionsgeschehen bestimmten: Erstens der biblische Text in Übersetzung und zweitens die kulturell-theologische Initiative einheimischer Christen. Die Missionare haben an diesem Missionsgeschehen nur marginal teil, nämlich als Übersetzer – ihre eigenen Interpretationen spielen keine Rolle und werden eher für irrelevant erklärt, denn der eigentliche Missionar ist der einheimische Christ.¹² Mir geht es keineswegs darum, die Dekolonisierung der Missionsgeschichtsschreibung zu blockieren oder die historische Relevanz der lokalen christlichen Initiative abzustreiten.¹³ Walls und Sanneh liegen in diesem Punkte völlig richtig. Skeptisch bin ich gegenüber dem dritten und eher impliziten Element dieses Trends, nämlich dem Versuch, das neue Christentum in Asien oder Afrika von der *westlichen Kontamination* zu reinigen. Der Gedanke, der hier Pate steht, ist der des Exorzismus. Exorzismen helfen wenig in der Historiographie, so verständlich die Suche nach einer de-okzidentalisierten Theologie und Kirche auch ist. Mir scheint es historisch angemessener zu sein, die kulturelle Hybridität der alten wie der neuen Christentümer nüchtern zu konstatieren. Meines Erachtens sind die importierten missionarischen Ideologien und Innenwelten, seien diese nun liberal, pietistisch, imperialistisch oder chauvinistisch gefärbt, Bestandteil dieses Hybridisierungsprozesses, also Teil eines Gesamtprozesses. Im Blick auf Afrika läßt sich sagen, dass eine solche Herangehensweise die historiographische Bedeutung afrikanischer Initiative keineswegs beschneidet – ganz im Gegenteil, sie hilft, das spezifische Profil der afrikanischen Antwort auf das Evangelium schärfer zu erfassen. Aber um dies zu tun, lohnt sich ein zweiter Blick auf den ‚dritten Faktor‘, die Missionare und ihre Religion.

Über Spieth

Missionarsreligion begann, bevor die Missionare überhaupt afrikanischen Boden betreten hatten, das heißt, bereits auf deutschem oder schweizerischem Boden, wenn wir bei Spieth bleiben. Jakob Spieth hatte schon in seiner Jugend und später dann im Missionsseminar gelernt, seine religiöse Biographie ständig neu zu erfinden bzw. umzuschreiben. Wir wenden uns damit der Bedeutung seiner Herkunft aus einem pietistischen Elternhaus im Dorf

¹¹ Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll 1996 (vor allem drei Beiträge: *Culture and Conversion in Christian History*; *The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture*; *The Translation Principle in Christian History*); Lamin Sanneh, *Translating the Message*, Maryknoll 1986.

¹² Vgl. Sanneh, *Translating the Message*, 112 (wie Anm. 11); Walls, *Missionary Movement*, 28. (wie Anm. 11).

¹³ Mein erstes Buch war, durchaus in dieser Richtung liegend, eine Studie über schwarze Initiative, vgl. Werner Ustorf, *Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*, Frankfurt 1975.

Hegensberg bei Esslingen zu. Die wichtigste Quelle zu Spieths spiritueller Biographie sind zunächst seine beiden Lebensläufe, die er zum Zweck der Aufnahme in das Basler Missionsseminar 1872 bzw. 1874 geschrieben hatte.¹⁴ Handgeschriebene Lebensläufe, in der Regel von fünf bis zwanzig Seiten, waren ein wichtiges Instrument, welches die Direktoren der Basler Mission bei der Prüfung der missionarischen Motivation und der Auswahl von Kandidaten¹⁵ benutzten. Unter den Auswahlkriterien muß uns das der Spiritualität besonders interessieren oder, wie es in den Basler Bestimmungen hieß, die Notwendigkeit „wahrhaftig und gründlich bekehrt“ und „wiedergeboren“ zu sein.¹⁶ Dies lag durchaus im Interesse der Missionsleitung – und nicht nur aus theologischen Gründen: Rein unternehmerisch gesehen, d.h. im Blick auf das Verhältnis von Investition und Produktion, mußte sie von ihren Kandidaten erwarten, dass diese nicht nur das kostenlose fünf- bis sechsjährige Studium am Missionsseminar durchhielten, sondern später dann auch wirklich in den Missionsdienst gingen und, idealtypisch zumindest, ihr ganzes Leben auf dem *Missionsfeld* blieben. Der Bereich der Spiritualität bezog sich deshalb nicht nur auf die Deskription des inneren religiösen Lebens, sondern auch auf einen verdeckten ökonomischen Diskurs, in welchem der Kandidat sein Leben selbst, und vorbehaltlos, als *lebendige Arbeit* anbot, während die Missionsdirektion das Angebot prüfte nach dem Grad eben dieser Vorbehaltlosigkeit. Beide Seiten waren sich darum des Stellenwerts eines solchen Lebenslaufs völlig bewußt. Die Kandidaten waren bestrebt, den pietistischen Jargon von Bekehrung und Wiedergeburt möglichst voll wiederzugeben – häufig sogar in einem zweiten Anlauf, wenn nämlich die erste Bewerbung abgelehnt worden war, während die Direktion argwöhnisch zwischen den Zeilen zu lesen bemüht war, um Aufsteiger, Weltreisende oder potentielle *Aussteiger* aus der Mission gar nicht erst in das Seminar aufzunehmen. Wie die idealtypische spirituelle Biographie eines Missionars auszusehen hatte, war aus dem in pietistischen Kreisen populären Missionschrifttum hinreichend bekannt. Folgende spirituelle Stereotypen und Mechanismen spiritueller Krisenverarbeitung lassen sich in vielen der Basler missionarischen Lebensläufe feststellen:

1. Im pietistischen Elternhaus ein polarer Gegensatz zwischen dem Gott repräsentierenden strengen Vater und der verstehenden und vergebenden, theologisch aber eher undefinierten Mutter.
2. Die Dialektik zwischen dem *Innen* des Elternhauses und dem *Außen* einer als feindlich (*Teufel, Sünde*) wahrgenommenen Welt und, als Folge sozialer

¹⁴ StAB (Staatsarchiv Bremen) 7,1025–74/2. Diese Lebensläufe sind am besten diskutiert bei Tobias Eiselen, *Der Missionar und seine Rolle – eine missionsgeschichtliche Untersuchung zur Missionarsausbildung und Praxis* dargestellt an Jakob Andreas Spieth (1856–1914), Ms. der theologischen Magisterschrift, Hamburg 1986, 9–16, und ich folge seiner Analyse, obschon ich andere Akzente setze.

¹⁵ Die Aussendung von Diakonissinnen erfolgte in der Bremer Mission erst Ende der 1880er Jahre.

¹⁶ Verordnung über die persönliche Stellung der Missionare, 1886, zit. bei Eiselen, *Der Missionar*, 4 f. (wie Anm. 14).

- Abschottung, die Stigmatisierung der pietistischen Minderheit durch die säkulare Mehrheitskultur.
3. Das Eintauchen in die Mehrheitskultur während der Adoleszenz als Erfahrung eigener Ohnmacht, Verführbarkeit und tiefer Krise (*Fleisch, Versuchungen des Teufels, Gewissensangst*).
 4. Die Rückkehr zur Minderheitskultur als göttliche Fügung (*Rettung*) und zugleich selbstbestimmter heroischer Akt (*der schmale Weg* unter dem Kreuz Christi) als Krisenlösung bzw. Bekehrungserlebnis.
 5. Der *Exodus* in die sakral legitimierte *Vaterrolle* des Missionars als praktische Lösung des Konflikts zwischen Vater und Sohn, sowie zwischen Weltinteresse (*Lust und Liebe zum Lernen*) und Rettung (*Rückzug in die Stille*).

Kandidaten konnten die eigene spirituelle Biographie leicht in dieses flexible Standardschema einpassen, insbesondere wenn sie Gemeinplätze des pietistischen Jargons statt faktischer biographischer Deskription anführten. Ich nenne diesen Vorgang das *Management des Heiligen*. Die Doppelbödigkeit dieses Prozesses ist, dass auf zwei Ebenen zugleich gemanagt wird: *ontologisch* im Blick auf den Entwurf einer eigenen und profilierten Rolle im Ganzen des göttlichen Heilsplans und *soziologisch* im Sinn von Konfliktresolution und beruflicher Lebensplanung. Ausgehend davon, dass eine spirituelle Biographie niemals nur *Beschreibung*, sondern immer schon *Deutung* ist, sind die Grenzen zwischen einer Umdeutung der spirituellen Biographie, ihrer kompletten Neuschreibung – und manche Basler Missionare waren Meister darin!¹⁷ – und direkter Manipulation jedoch fließend. Was wir sagen können, ist, dass in Spieths Lebensläufen das genannte Schema leicht zu finden ist und dass diese Dokumente den höchsten Quellenwert haben im Blick auf die Genese seiner christlichen Überzeugung. Zugleich aber kann kein Zweifel bestehen, dass diese Quelle mit Vorsicht zu handhaben ist. Für unsere Betrachtung ist es ausreichend zu konstatieren, dass Spieth schon vor seinem Eintritt in das Missionsseminar gelernt hatte, seine *Religion* auf eine Weise zu beschreiben, die dialogisch war, nämlich konzipiert zwischen ontologischem und soziologischem Eigeninteresse und in Antizipation der Erwartungen eines Gegenübers. Sie war also antwortende Religion und damit immer zugleich eine situative *Neukomposition*.

Spieths erste Bewerbung um Aufnahme in das Seminar und damit auch sein mit sechzehn Jahren geschriebener Lebenslauf wurde von der Basler Mission wegen der Minderjährigkeit des Bewerbers abgelehnt. Seine zweite Bewerbung zwei Jahre später war erfolgreich. Interessant ist, dass beide

¹⁷ Ein bekannter Fall ist der oben genannte Indienmissionar Jakob Wilhelm Hauer. Hauer beschreibt in seinem für das Basler Seminar geschriebenen Lebenslauf und seinen Briefen an den Missionsvorstand seine pietistische Herkunft aus Württemberg und seinen Weg zur Mission ganz ähnlich wie Spieth. Nachdem Hauer jedoch in den dreißiger Jahren zu den Faschisten der neopaganen Richtung übergewechselt und zum Vorsitzenden der Deutschen Glaubensbewegung aufgestiegen war, entwarf er eine neue, diesmal germanisch-pagane und dezidiert anti-christliche Biographie seines Glaubens. Vgl. dazu Werner Ustorf, Primäre versus sekundäre Religion bei J.W. Hauer, in: Dieter Becker (Hg.), Mit dem Fremden leben. Teil 1: Religionen-Regionen, Erlangen 2000, 257–268.

Lebensläufe, von Ergänzungen für die Jahre 1872–74 abgesehen, identisch sind. Dafür gibt es zwei Erklärungsmöglichkeiten: Entweder war Spieth sich bereits mit 16 Jahren seiner spirituellen und sozialen Identität so sicher, dass er auch mit achtzehn nichts zu revidieren brauchte, oder der erste Lebenslauf war bereits eine solch perfekte Repräsentation des im pietistischen Milieu bevorzugten biographischen Schemas, dass eine Optimierung nicht ratsam war. Mit Sicherheit kann diese Frage nicht entschieden werden, obwohl die zweite Option vielleicht die realistischere ist. Spieth – oder wer immer ihm bei der Abfassung geholfen haben mag – hat jedenfalls alle zentralen Topoi der spirituellen Topographie des Pietismus genannt und die an ihn gestellten Erwartungen erfüllt. Da findet sich die „Wallfahrt“ der frommen und bibelfesten Familie zum Basler Missionsfest, das Lesen von Missionstraktaten und das Halten von Erbauungsstunden zuhause, die Mutter als „glückliche Ergänzung“ des gestrengen Vaters, Spieths Abschirmung von den anderen Kindern und seine Gewissensangst, wenn er sich mit den „bösen Buben“ einließ (er wurde „Stundenchristian“ genannt und war „der einzige“ im Ort, der sich „von der Jugend und ihren Sünden in den schalen Weg und unter das Kreuz Christi begeben hatte“), seine Bekehrung und der Entschluß, sein „Leben ganz dem Heiland in dem Missionsdienst unter den Heiden“ zu geben.¹⁸ Alles dies gesagt von einem Sechzehnjährigen, der allerdings auch durchblicken läßt, dass der Vater ihm verboten hatte, nach dem Grundschulbesuch (1862–1870) eine Lehrerausbildung zu erhalten, und ihn stattdessen Feldarbeit machen ließ. Aber welcher pietistische Patriarch konnte gegen eine Berufung zum Missionar argumentieren?

Sorgfältiges Management des Sakralen, insbesondere des Anspruchs auf göttliche Berufung zum Missionar, war auch während der Ausbildung im Basler Missionshaus erforderlich, wo ein System geradezu orwellscher Überwachung und Kontrolle der missionarischen Sprache und Spiritualität institutionalisiert, d.h. ein neuer und *sakralisierter Übervater* entstanden war in Gestalt der Missionsdozenten und der Missionsleitung.¹⁹ Dieser neue Konflikt konnte im genannten System der spiritueller Konfliktbewältigung nicht anders gelöst werden als durch einen weiteren *Exodus*, diesmal auf das Missionsfeld – das neue Reich der Freiheit, wo Spieths Dienstanweisung ausdrücklich seine Inthronisation als Missionar durch Gott selbst bestätigte.²⁰

Spieth wurde 1874 in das Basler Missionsseminar aufgenommen, um nach Abschluss seiner Studien (1880) von der Bremer Mission, die über keine eigene Ausbildungsstätte verfügte, nach Ho im späteren Ghana gesandt zu werden. Michael Zahn, der Leiter der Mission, hatte Spieths zahlreiche Begabungen rasch erkannt und fand in ihm einen zuverlässigen Partner²¹ in

¹⁸ Zitiert nach Eiselen, *Der Missionar*, 9–16 (wie Anm. 14).

¹⁹ Ausgiebig beschrieben in Eiselen, *Der Missionar* (wie Anm. 14); auch in Jens Kramers Roman zur Bremer Mission: *Die Stadt unter den Steinen*, München 2000 (siehe dazu weiter unten).

²⁰ Anweisung vom 24. 5. 1880, StAB 7,1025 – 74/2. Dieser Passus war Standard für die Bremer und Basler Missionare. Die damit zwischen Missionsleitung und Missionaren gegebene spirituelle und politische Dynamik war bemerkenswert.

²¹ Spieth war sich seiner ambivalenten Position und der Tatsache, dass er bei den anderen Missionaren als Parteigänger Franz Michael Zahns galt, wohl bewußt. Vgl.

der Ausführung einer eher ungewöhnlichen Missionspolitik, die sowohl bei den afrikanischen Christen als auch bei den europäischen Missionaren wiederholt auf Kritik stieß. Darüber habe ich anderswo berichtet.²² 1887 ernannte Zahn den 31-Jährigen zum *Generalpräses*, d.h. zum Vorsitzenden der Bremer Mission in Westafrika, eine Funktion, die Spieth bis 1901 innehatte, d. h. bis zu seiner Rückkehr, erst nach Tübingen, dann nach Hamburg, wo er sich bis zu seinem Tod mit ethnographischen Arbeiten und der Edition der Ewe-Bibel beschäftigte.

Es ist vor allem seine Übersetzungsarbeit, die Spieth einen Eintrag auch in der neuen Ausgabe des theologischen Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart*²³ und ebenso im *Biographical Dictionary of Christian Missions*²⁴ eingebracht hat. Jakob Spieth war auf Seiten der europäischen Missionare der wichtigste Bibelübersetzer der Norddeutschen Mission und, in Zusammenarbeit mit afrikanischen Kollegen, führend beteiligt an der Revision (1898) der Übersetzung des Neuen Testaments von 1877 sowie an der Produktion des vollständigen biblischen Texts in der Ewe-Sprache (1913). Für seine ethnographische Arbeit, vor allem die umfangreiche Sammlung und Übersetzung von Ewe-Texten,²⁵ die er mit Hilfe der Afrikanisten Carl Meinhof und Diedrich Westermann 1906 publiziert hatte, erhielt er 1911 einen Ehrendoktor der Universität Tübingen. Spieth bedankte sich mit einer größeren Studie über *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*.²⁶ Spieth hat daneben zahlreiche kleinere Beiträge veröffentlicht.²⁷ Die unveröffentlichten Papiere, die mehrheitlich im

Spieth an Zahn, 19. 12. 1889; StAB 7,1025–74/1, zit. bei Eiselen, *Der Missionar*, 93 (wie Anm. 14).

²² Vgl. Werner Ustorf (Hg.), *Mission im Kontext. Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft im 19. Jahrhundert*, Bremen 1986; ders., *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika*, Erlangen 1989; ders., *Bremen Missionaries in Togo and Ghana: 1847–1900*, Accra 2002.

²³ Vgl. Adam Jones, Art. Spieth, A. J., in: RGG⁴ 7.2004, 1579.

²⁴ Otto Bischofberger, Art. Spieth, A. J., in: *Biographical Dictionary of Christian Missions*, hg. von G. H. Anderson, Grand Rapids–Michigan 1998, 634.

²⁵ A. J. Spieth, *Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*, Berlin 1906. Die ersten drei Kapitel des Werks erschienen im selben Jahr auch als Separatdruck der Norddeutschen Missionsgesellschaft (Bremen) unter dem Titel *Die Eweer. Schilderung von Land und Leuten in Deutsch-Togo. Eine Kritik der Ewe-Stämme* findet sich bei Christoph Marx, „Völker ohne Schrift und Geschichte“. Zur historischen Erfassung des vorkolonialen Schwarzafrika in der deutschen Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1988, 143–156; zit. nach Thorsten Altena, „Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils“. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster–New York 2003, hier: CD-ROM Anhang, 417.

²⁶ A. J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Quellen der Religionsgeschichte*, Band 3, Gruppe 10; Göttingen 1911.

²⁷ Z. B. A. J. Spieth, *Das Sühnebedürfnis der Heiden im Ewe-Lande*, Bremen 1903, Neudruck 1914 (diese Fassung ist hier benutzt worden); ders., *Die Übersetzung der Bibel in die Sprache eines westafrikanischen Naturvolkes*, Bremen 1907; ders., *Die religiöse Veranlagung des Afrikaners*, in: *Der Afrikaner, seine wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, geistige Befähigung, religiöse Veranlagung*. Vorträge auf dem II. Deutschen Kolonial-Missionstag zu Cassel, Bremen 1912, 17–28.

Staatsarchiv Bremen lagern,²⁸ darunter auch ethnographische Manuskripte wie z. B. eines über das Konkubinat,²⁹ harren einer kritischen Aufarbeitung, und eine wissenschaftlich fundierte Biographie Spieths muss erst noch geschrieben werden.³⁰ Unter diesem Vorbehalt ist die folgende Darstellung zu lesen.

Spieths Karriere vom Bauernsohn zum Wissenschaftler ist bemerkenswert, aber nicht ungewöhnlich für die moderne Missionsbewegung. Das westliche Doppelprojekt einer Christianisierung und Modernisierung der Welt propagierte einerseits die Befreiung von Sünde und die Freiheit zur Gotteskinderschaft, andererseits die Befreiung von Unwissenheit und die Freiheit zum aufrechten Gang. Beide Formen von Emanzipation waren interessant für die europäischen Missionare selbst, gerade für die vielen, die wie z. B. David Livingstone und viele Basler Missionare, aus den unteren Schichten stammten und deren Aufstieg durch die Privilegien des Besitz- und Bildungsbürgertums blockiert waren.³¹ Das sogenannte *Missionsfeld*, ein Territorium, das als außerhalb liegend und fremd definiert war, eröffnete begabten Missionaren, vor allem später den weiblichen, Lebens- und Entwicklungschancen, die ihnen in der *Heimat* oft verwehrt waren. Der Missionar, der zum Forscher wird und dem Fachgebiet neue Impulse gibt, ist ein Muster, das sich in der Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts immer wieder findet.³² Insofern

²⁸ Depositum Norddeutsche Missions-Gesellschaft, StAB, 7,1025 (vor allem die Stationsberichte und Konferenzprotokolle von Ho, die Protokolle der Generalkonferenzen, Spieths Personalakte und Vorträge). Ferner gibt es das private Tagebuch, das Spieth auf der Station Ho (mit Unterbrechungen) von Januar 1896 bis April 1899 geführt hat (351 handgeschriebene Seiten); im Besitz des Verfassers (Kopie: Adam Jones, Leipzig).

²⁹ A.J. Spieth, Gutachten über das Konkubinat, StAB, 7,1025–43/5.

³⁰ Die interessante Arbeit von T. Eiselen, *Der Missionar* (wie Anm. 14) ist soziologisch und psychologisch interessiert, vorwiegend aus den Quellen geschöpft, blieb jedoch unveröffentlicht. Die aktuellste Kurzfassung der Vita Spieths ist z. Zt. in der ungewöhnlich umfangreichen und sorgfältigen Studie von T. Altena, *Ein Häuflein Christen* (wie Anm. 25) enthalten, insbesondere in der beigelegten CD-ROM, 416–417.

³¹ Ein Überblick (1816–1882) der sozialen Herkunft der Basler Missionare (die Bremer wurden, wie schon gesagt, ebenfalls am Basler Seminar ausgebildet) ist gegeben bei Wilhelm Schlatter, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. 1, Basel 1916, 260. Der durchschnittliche oder statistische Basler Missionskandidat kam demnach aus einer kinderreichen Familie und war ein württembergischer Bauer oder Handwerker mit pietistischer Prägung und Elementarschulbildung. Theologen, d.h. Akademiker, waren nur zu rund 1% vertreten. Warum letzteres der Fall war, bedarf noch einer detaillierten Studie. Andere Missionsgesellschaften, etwa die dezidiert liberale Ostasienmission (1884, ebenfalls deutsch-schweizerisch), sandten ausschließlich Theologen aus. Die Vermutung liegt nahe, dass theologische oder weltanschauliche Gründe eine Rolle spielten, denn Mission war (zumindest vor 1884) zutiefst unpopulär an den theologischen Fakultäten Kontinentaleuropas. Das ökonomisch zutreffende Argument, wonach die Mission mit Bauern und Handwerkern „billiger“ als mit akademischen Theologen war, reicht nicht aus als Erklärung. Vgl. zum Ganzen auch Jon Miller, *Missionary Zeal and Industrial Control: Organizational Contradictions in the Basel Mission in the Gold Coast, 1828–1917*, London 2003.

³² Vgl. Andrew Walls, *The Nineteenth-Century Missionary as a Scholar*, in: ders., *Missionary Movement, 187–198* (wie Anm. 11). Der Leiter der Bremer Mission, Zahn,

spiegelt sich in Spieths Vita nicht nur Missionsgeschichte, sondern auch ein Stück europäischer Sozialgeschichte, nämlich die Herausbildung von Alternativen im Zugang zu den Bildungs- und Lebenschancen der modernen Welt.

Es ist nicht ohne Ironie, dass sich die Emanzipation des Missionars im Falle Spieths in der Phase des Imperialismus abspielte, also der gewaltsamen Aufteilung des afrikanischen Kontinents durch die nordatlantischen Mächte, der Überlagerung christlicher Tradition durch nationalistische Ideologien und der Unterwanderung des Humanitätsideals durch sozialdarwinistische und rassistische Denkweisen. Zur gleichen Zeit jedoch, und das ist die Zeit von Josiah Strong's ideologischem Missionsmanifest, war in der Ewemission eine neue Christengeneration herangewachsen, die zunehmend in Schule und Predigt die Hauptarbeit leistete und nicht nur die in Aussicht gestellte Gleichheit einforderte, sondern auch, so wie George Bernard Shaws *Black Girl*, die Bibel mit eigenen Augen zu lesen begann, d.h. im Licht afrikanischer Interpretation.³³ Damit ist der Konflikt der Interpretationen umrissen oder auch das Problem für Missionare wie einheimische Christen, die je eigene Interpretation im Licht der Interpretation der anderen zu formen oder umzuformen.

Missionarsreligion ist ein wichtiger Faktor in diesem Prozess, gerade in einer kolonialen Situation. Streng genommen allerdings, gibt es *die* Missionarsreligion im Singular nicht, sondern vielmehr nur die je eigenen religiösen Entwürfe individueller Missionare, wie Shaw richtig beschrieben hat. Diese Entwürfe konnten diametral verschieden sein, wenn wir etwa an den Unterschied zwischen *liberaler* und *pietistischer* Mission denken.³⁴ Für die Basler und Bremer Missionare und die deutsch-protestantische Afrikamission während der Kolonialzeit überhaupt läßt sich allerdings sagen, dass sie fast alle eine dezidiert pietistische Orientierung hatten – zumindest anfänglich;³⁵

stellte 1898 in der Allgemeinen Missions-Zeitschrift (128) kritisch fest, dass die Oberschicht einfach keine Missionare produziere. Vielmehr war es „eine weise Vorhersehung“, dass Kandidaten, die niemals Gymnasium oder Universität hätten besuchen können, aus der Unterschicht kamen und große Begabung demonstrierten.

³³ Vgl. dazu Frieder Ludwig, Zwischen Vereinnahmung und Selbstbehauptung. Zur Vielschichtigkeit interkultureller Kommunikation am Beispiel der afrikanischen Missionsschüler im schwäbischen Westheim, in: ZMR 86. 2002, 99–115.

³⁴ Zum Konflikt zwischen pietistischer und liberaler Mission vgl. Werner Ustorf, *Sailing on the Next Tide. Missions, Missiology, and the Third Reich*, Frankfurt 2000, 201–214.

³⁵ Altena, *Ein Häuflein Christen* (wie Anm. 25), hat fast vierhundert Biographien deutschsprachiger Afrikamissionare der Kolonialzeit untersucht und festgestellt, dass sich ein im großen und ganzen doch einheitliches Bild der sozialen und geistigen Herkunft der Missionare und auch der missionarischen Mentalität findet. Seine These ist durchaus konträr zur These Sannehs, *Translating the Message* (wie Anm. 11), dass sich diese durchaus differenzierte Mentalität (Altena spricht von „Selbst- und Fremdverständnis“ oder „geistigem Hintergrund“) prägend auf die Missionsituation auswirkte. Das ist meiner Ansicht nach richtig und deckt sich mit früheren Einzelergebnissen der Forschung. Ihm selbst ist allerdings klar, dass sich das Bild dramatisch ändern könnte, wenn z.B. die Japan- und Indienmission einbezogen wird, die einen anderen Missionarstyp bevorzugte.

sieghaftes Bewußtsein etwa war das erklärte Ausbildungsziel am Basler Missionsseminar.³⁶ Auf dem *Missionsfeld*, zumal in Indien, konnte es indessen passieren, dass diese Orientierung ernsthaft geprüft und für zu leicht befunden wurde. Es gibt noch keine Studie zur Geschichte der *missionarischen Aussteiger*, aber es kann kein Zweifel sein, dass wir es hier nicht nur mit relevanten Zahlen zu tun haben, sondern auch mit einer theologisch und historisch höchst relevanten Frage. Davon werden wir am Schluß noch hören. Aber selbst für die spirituell eher homogene Basler oder Bremer Mission in Westafrika muß mit größeren Unterschieden gerechnet werden. Denn wenn wir George Bernard Shaw folgen, dann ist Missionarsreligion prinzipiell keine statische Größe, sondern letztlich ein dialogisches Steuerinstrument. Das heißt, die Missionarsreligion – im Gegensatz zur im Pietismus oft propagierten Annahme ewiger biblischer Wahrheiten – wird beständig umgebaut und neu erfunden, und zwar in direkter Auseinandersetzung mit afrikanischen Deutungen und im Interesse der Aufrechterhaltung einer europäisch-missionarischen Motivation.³⁷

³⁶ Vgl. Eiselen, *Der Missionar*, 45 (wie Anm. 14).

³⁷ Nichts anderes, wage ich zu sagen, passiert heutzutage, wenn westliche Missionsagenturen sich auf das Trittbrett der Inkulturationstheologie begeben, indirekt Druck auf afrikanische Kirchen ausüben in Richtung einer „Afrikanisierung“ von Theologie und Kirche, oder sogar pauschale „Schuldbekennnisse“ veröffentlichen und damit leicht ganze Perioden afrikanischer und auch europäischer Kirchengeschichte in unkritischer Weise zur Disposition stellen. Vgl. z. B. das „Schuldbekennnis“ von Irmgard von Stuckrad, abgedruckt in Eva Schöck-Quinteros/Dieter Lenz (Hgg.), *150 Jahre Norddeutsche Mission, 1836–1986*, Bremen 1986, 415. Ein anderes Beispiel: Auf der theologischen und religionspädagogischen Fachtagung „Wahrheit und Dialog“ (Hamburg, Juli 2001) hatte sich die Hamburger Bischöfin, Maria Jepsen – schärfer als in ihrer später veröffentlichten Einführung zum von Wolfram Weiße herausgegebenen Band *Wahrheit und Dialog*, Münster/New York 2002, 13–14, von der „billige(n) Besserwisserei“ und „Besserglauberei“ der Missionsbewegung distanzierter. Was das jedoch für die Christentumsgeschichte, etwa in Afrika, bedeutet, war keine ihrer Fragen. Hier sagen sich Europäer allzu leicht von ihrem alten Christentum los, um sich nach ganz vorn an die Front des Weltchristentums zu werfen. Alte Gewohnheiten sterben schwer. Aber da ist noch etwas anderes: Solche Schuldbekennnisse sind oft narzistisch und basieren in der Regel auf Phantasien von Macht. Das bedeutet, dass der Unterschätzung des afrikanischen Beitrags zur Neuformulierung der christlichen Tradition eine Überschätzung der Macht und Kontrolle durch die europäischen Missionare entspricht. Diese aber waren durchaus keine Riesen. An anderer Stelle habe ich den westlichen Missionar mit dem sogenannten Scheinriesen verglichen, den Michael Ende in seinem Märchen von Jim Knopf und Lukas, dem Lokomotivführer beschrieben hat – je näher wir ihm kommen, desto kleiner wird er. Vgl. Werner Ustorf, *Dornröschen, oder die Missionsgeschichte wird entdeckt*, in: Ulrich van der Heyden/Heike Liebau (Hgg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte*, Stuttgart 1996, 23–37. Vgl. auch Werner Ustorf, *Global Topographies: The Spiritual, the Social and the Geographical in the Missionary Movement from the West*, in: Catherine Jones Finer (Hg.), *Transnational Social Policy*, Oxford 1999, 139–152; ders., *What if the Light in you is Darkness? An Inquiry into the Shadow Side of the Missionary Self*, in: Ulrich van der Heyden/Jürgen Becher (Hgg.), *Mission und Gewalt*, Stuttgart 2000, 139–152; ders., *Protestantism and Missions*, in: Alistair McGrath/Darren C. Marks (Hgg.), *The Blackwell Companion to Protestantism*, Oxford 2004, 392–402.

Spieths Religion

Die Entwicklung der Spiethschen Missionarsreligion in Westafrika, soweit sich das aus den archivalischen Quellen erheben läßt, kann hier nur illustrativ bezeichnet werden. Ich beschränke mich auf die Analyse von Beispielen, bevor ich mich weiter unten etwas genereller mit dem Zusammenhang von Missionarsreligion und Christentumsgeschichte beschäftigen will. Dazu werde ich dann auch einige der Spiethschen Veröffentlichungen heranziehen.

1. Grundlegend ist zunächst der aufklärerische, bei Daniel Defoe in seinem Roman *Robinson Crusoe* (1719/20) vorweggenommene Traum und in den politischen Religionen des Faschismus und Kommunismus zum Albtraum gewordene Glaube, dass der *neue Mensch* durch umfassende Beeinflussung und Schulung erschaffen werden kann. Dieser Glaube ist selbst eine säkularisierte Form christlicher Eschatologie. Aber nicht diese, sondern ihre säkulare und immanente Variante, nämlich der Glaube an die Perfektionierung innerweltlicher Lebenswelt, macht sich in der Missionarsreligion breit. Ansätze hierzu stammten bereits aus der Zahnschen Pädagogik, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann.³⁸ Spieth hat diese Ansätze jedoch sofort systematisch und praktisch ausgebaut. Schon 1883 schrieb er: „Ich glaube wir haben bisher einen Fehler gegen Christen und Heiden darin begangen, dass wir in einer mit richtiger Erziehung nicht harmonisierender Weise zu gut gegen sie waren.“³⁹ Die missionarische Präsenz ist verstanden als ein einziges zusammenhängendes *Erziehungsmittel* und reicht beispielsweise von Vorschriften über Reinlichkeit und Bekleidung, sogenannter *Erziehung zur Arbeit* und rechtwinklig angelegten Missionssiedlungen bis hin zu körperlicher Züchtigung, zur Vorenthaltung medizinischer Hilfe (im Falle von Geschlechtskrankheiten) oder Verweigerung von Gehalts- und Pensionszahlungen aus *pädagogischen* Gründen oder auch zum Ausschluss von Schülern und zur Entlassung von Mitarbeitern aus dem Dienst – zur *Abschreckung*.⁴⁰ Spieth ist auch 1885 eine der treibenden Kräfte bei der Abkehr vom Bedarfslohn und der (allerdings erst 1896 ganz vollzogenen) Einführung des Leistungslohns für die afrikanischen Mitarbeiter der Mission. Das Argument ist die (den europäischen Missionaren vorbehaltene) „Klassifizierung“ dieser Mitarbeit – etwa durch eine Serie abgestufter Examina – und die In-Aussicht-Stellung von Aufstieg und Gehaltserhöhungen als missionarisches Steuerinstrument. Historisch gesehen war diese *Modernisierung* und Anpassung des Missionsbetriebes an die Marktbedingungen vielleicht unumgänglich, weil einfach zuviele der von der Bremer Mission ausgebildeten und unterbezahlten Afrikaner

³⁸ Vgl. dazu Ustorf, Die Missionsmethode Franz Michael Zahns (wie Anm. 22).

³⁹ Spieth an Zahn, 7. 7. 1883; StAB 7,1025–74/1; zitiert bei Eiselen, Der Missionar, 54 (wie Anm. 14). Die Kriterien, die Spieth hier anlegte, waren besonders deutlich in den 12 Visitationsberichten, die er 1894 für den Missionsvorstand angefertigt hatte (StAB 7,1025–10/7).

⁴⁰ Diese Fälle sind ausgiebig dokumentiert bei Eiselen, Der Missionar (wie Anm. 14), und Ustorf, Die Missionsmethode Franz Michael Zahns (wie Anm. 22). Vgl. demgegenüber eine afrikanische Stimme: „Wenn die Trommel schön klingt, dann braucht man die Leute nicht zu zwingen auf den Tanzplatz zu gehen“. Ein unbekannter Alter im Dorf Ahliha bei Ho, 7. 3. 1897; zitiert in Spieths Tagebuch, 234 (wie Anm. 28).

nicht im Missionsdienst verblieben, sondern in den lukrativeren Im- und Exporthandel an der Küste abwanderten. Spieth war klar, dass die afrikanischen Mitarbeiter nicht nur nicht von ihrem bisherigen Gehalt leben konnten, sondern teilweise hoch verschuldet waren. Dazu kam, dass sie „bis jetzt, leider selbst noch von den Christen als 'Yofuriwo', Kinder des Weißen, angesehen u. als solche behandelt“ wurden.⁴¹ Signifikant ist jedoch, wie Spieth diese Modernisierung sprachlich faßte: Er redete von der „allgemeinen Missionsbrauchbarkeit“ der afrikanischen Prediger und Katechisten, von der Fragwürdigkeit des „Lehrermaterials“ und von der Ausübung eines „heilsamen“ Drucks auf „energielose Charaktere“.⁴² Auf der einen Seite also war Spieth durchaus in der Lage als Sprecher afrikanischer Interessen aufzutreten, nämlich gegenüber dem Missionsvorstand, auf der anderen aber, den Afrikanern gegenüber, erwies er sich als dominierender Realpolitiker. Spieth war der Mediator zwischen beiden Ebenen, aber, es scheint, er wollte noch mehr sein. Das zeigt sich daran, dass sich bei Spieth die Taufe von einem Sakrament der Initiation, das heißt des Eintritts in den christlichen Glauben, zu einem Test einer von ihm definierten christlichen Maturität wandelte. 1896 akzeptierte er in Ho von 30 Taufbewerbern nur acht.⁴³ Manche der Taufkandidaten ließ er drei Jahre im Taufunterricht schwitzen. Der Grund dafür ist nicht einfach pastoraltheologisch, sondern eine spezifische und zwar höchst einseitige Anthropologie. Spieth setzte schlicht voraus,

„dass er [der Afrikaner] in der Entwicklung seiner guten Seiten völliges Kind geblieben ist, zwar kein gesundes, sondern verkrüppeltes Kind. Die Entwicklung der Bosheit dagegen ist bei ihm nicht zurückgeblieben.“⁴⁴

Das Abendmahl wird in dieser Sichtweise zu einer Gelegenheit vorausgehender seelischer Inquisition.⁴⁵ Solche Maßnahmen sind ganz ungenügend mit dem Stichwort der Disziplin umschrieben, denn die rigorose Disziplinierung afrikanischer Christen steht im Dienst eines Traums – und es ist nicht das eschatologische Reich Gottes, sondern der hier und jetzt zu verwirklichende *homo novus Africanus christianus*, der nun, genau wie Spieth in seinem württembergischen Dorf, einen kompletten *Exodus* aus seiner afrikanischen Lebenswelt zu machen hat. Dieser neue Mensch ist die Phantasie einer Missionarsreligion, die getrieben ist von der Ungeduld, das Reich Gottes hier und jetzt *sichtbar* zu machen.

2. Dem Glauben an die Machbarkeit des neuen Menschen verwandt ist die *Säkularisierung christlicher Heilshoffnung*, d.h. ihre Umwandlung in ein politisches Programm. *Politische Religion* war der Begriff, der 1938 zur Analyse

⁴¹ A. J. Spieth, Gutachten vom November 1886; StAB 7,1025–29/3.

⁴² A. J. Spieth, Aphorismen den Gehaltstarif unserer eingeb. Gehülfnen betreffend, 9. 7. 1885; ders., Kommentar zu den „Aphorismen“, 16. 12. 1885; StAB 7,1025–29/3.

⁴³ A. J. Spieth, Tagebuch, 28. 11. 1896 (wie Anm. 28).

⁴⁴ A. J. Spieth, Taufpraxis in Ho, 19. 6. 1895; StAB 7, 1025–43/5.

⁴⁵ Inquisition ist der richtige Begriff hier. Michael Zahn, der Missionsdirektor, hatte 1896 seinen Missionaren eingeschärft, „ich kann u. soll nicht Herzenskundiger sein; ich darf auch nicht quälen, wie ein Inquisitor [...] Jede Menschenseele ist ein Heiligtum, vor welchem der Seelsorger Respekt haben muß.“ F.M. Zahn, Erläuterung zur Taufordnung, 4. 7. 1896; StAB 7.1025–85/2.

des Faschismus, vor allem des Nationalsozialismus in Deutschland diskutiert wurde.⁴⁶ Diesem Begriff verwandt ist der der *säkularen Religion*. Er stammt ebenfalls aus der Zwischenwelkriegszeit, kommt jedoch aus der missiologischen Diskussion und ist, neben anderen, von dem Theologen und Missiologen Paul Schütz verwandt worden.⁴⁷ Für Schütz waren die Kirchen und Missionen des Westens nicht allein innerlich ausgehöhlt, sondern hatten eine Art Bekehrung hin zu den Werten von Kapitalismus und Liberalismus vollzogen. Ihr wirklicher Kern war *säkulare Religion*, nämlich die religiöse Überschreitung der eschatologischen Grenze.⁴⁸ *Säkulare Religion* kann die Verborgenheit der Wahrheit Gottes nicht aushalten, sondern will das Paradies, das Reich Gottes, die Auferstehung und Gott selbst jetzt und hier schon haben. Sie setzt an die Stelle unseres Nichtwissens daher resolut ihre eigenen Reflektionen und Interpretationen. Dabei verwischt sie die Grenze zwischen der Wahrheit, die allein Gottes ist, und unseren menschlichen Konstruktionen und wird so zur *spirituellen Rebellion gegen Gott*.⁴⁹ Mit dieser Definition erscheint Spieths Missionarsreligion in neuem Licht. Zwei prägnante Beispiele dazu: 1897 berichtet Spieth folgenden öffentlichen Dialog aus Ahliha, einem bekehrungsunwilligen Dorf in der Nähe von Ho: Dake, ein ihm bekannter ehemaliger Angehöriger der Gemeinde in Ho, trägt die Theorie vor, dass alle Menschen, gleichgültig ob Christ oder Nichtchrist, *Gottesmenschen* seien, was Spieth dahingehend qualifiziert, dass Gott zwar alle Menschen geschaffen habe, aber keineswegs auch alle akzeptiere, um dann fortzufahren:

„Ebenso verhält es [sich] mit Eurer Gottesangehörigkeit und mit der unseren. Wir Alle sind Wanderer und das nächste [sic] Ziel unserer Wanderung ist der Tod. Aber wenn dieses Ziel erreicht ist, dann müsst Ihr links abbiegen, werdet in die Festungen Gottes zum Gericht und zur Strafe gebracht; wir aber gehen gerade aus und werden von unsren Brüdern willkommen geheißen. Gott ist kein Richter für uns, sondern ein

⁴⁶ Vgl. Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy* [1993], Cambridge/Mass., 1996; Hans Maier, *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt am Main 2000; ders. (Hg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, drei Bände [Band 2 hg. zus. mit M. Schäfer], Paderborn 1996, 1997, 2003; vgl. auch die Zeitschrift *Totalitarian Movements and Political Religions*, hg. von Michael Burleigh, 2000–2003, Robert Mallett and Emilio Gentile, 2002 ff.

⁴⁷ Zu Schütz vgl. Hans-Werner Gensichen in: *Biographical Dictionary of Christian Missions*, hg. von Gerald H. Anderson, Grand Rapids 1998, 605; auch Gensichens apologetische Schrift, *Zur Orient- und Missionserfahrung von Paul Schütz*, in: ZMR 77, 1993, 152–159. Eine kritische Biographie fehlt noch. Hilfreich sind Rudolf Kremers, *Paul Schütz – Auf der Suche nach der Wirklichkeit*, Moers 1989, und kurze aber kritische Studien von Rainer Hering, *Der Theologe Paul Schütz im 'Dritten Reich'*, in: *Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins*, Neue Serie 84, 1999, 1–39, und ders., *Das Judentum bei Paul Schütz*, in: JHKG 52, 2001, 143–165. Vgl. auch die Texte von Paul Schütz: *Zwischen Nil und Kaukasus. Ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient*, Moers 1930, 41991 und ders., *Säkulare Religion. Eine Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher und Blumhardt d.J.*, Tübingen 1932.

⁴⁸ Schütz, *Säkulare Religion*, VI (wie Anm. 47)

⁴⁹ Schütz, *Säkulare Religion*, 40 (wie Anm. 47).

Vater, der uns Wohnplätze bereitet auf denen wir uns freuen mit unaussprechlicher Freude.“⁵⁰

Ähnliche Episoden lassen sich finden, und wir können annehmen, dass wir hier, bei den Gerichts- und Strafantantasiën,⁵¹ nahe am Kern der Spiethschen Missionsreligion sind – und Lichtjahre entfernt etwa von der inklusiven Predigtweise, die Rudolf Mallet, der erste afrikanische Pfarrer der Ewekirche (1882), demonstriert hatte.⁵² Einer trauernden Frau hatte Spieth eröffnet, dass ihre verstorbene Schwester zur Hölle gefahren und verloren sei und dass es ihr ebenso ergehen werde, falls sie sich nicht bekehre. Später, 1895, stellte sich heraus, dass diese Weigerung auf Seiten Spieths zu trösten oder die Trauer mitzutragen, der Hauptgrund dafür war, dass eine Bekehrung niemals stattfand.⁵³ Es geht mir hier nicht um das Mittel der Erpressung (*Heidenangst*), das Spieth als Pietist meint – vielleicht sogar *missionsmethodisch* – in Angriff bringen zu müssen, es ist vielmehr die völlige Säkularisierung des Glaubens und seine Umwandlung in kontrolliertes Bescheidwissen – ganz im Sinne der Definition von Schütz, das hervorzuheben ist. Dies ist säkulare Religion, in deren Mitte ein seßhafter Gott sitzt, ein Baal mit anderen Worten.⁵⁴ Spieths *Management des Sakralen* verschafft ihm nicht nur eine geradezu ontologisch definierte Gottunmittelbarkeit (Mediator zwischen Gott und Mensch), es ist zugleich ein anthropologischer und soziologischer Diskurs, denn, wie Heinrich Heine sagt, *wenn man den Himmel revolutioniert, kann die Erde nicht ruhig bleiben*. Die Erde waren die Afrikaner, die nun in der Missionsreligion auf die säkulare Phantasie des *homo novus Africanus christianus* verpflichtet werden sollten – eine *Herrschaftsphantasie*, mit deren Hilfe die afrikanische Lebenswelt, Kultur und Geschichte entweder vollständig negiert oder aber dämonisiert, in jedem Fall aber als ungleich beschrieben werden konnte. Spieths Verunglimpfung afrikanischer Tradition in den archivalischen Dokumenten ist notorisch; man könnte fast von Negrophobie sprechen.

Zwei Fragen stellen sich dann:

1. Wie eigentlich sollte das Missionsziel erfüllt werden, wenn afrikanische Kultur überhaupt ausgeschlossen war von der Phantasie des neuen afrikanischen Menschen?

⁵⁰ So der Tagebucheintrag Spieths vom 7. 3. 1897, 235 f. Was man unter einem „Freuen mit unaussprechlicher Freude“ verstehen kann, ist eine andere interessante Frage.

⁵¹ Schon 1880, ganz frisch noch in Westafrika (und gerade 25 Jahre alt!), machte Spieth auf sich aufmerksam, indem er auf traditionellen Totenfeiern Gerichtsdrohungen äußerte. Spieth an Zahn, 25. 11. 1880; StAB 7,1025–74/1.

⁵² Vgl. Werner Ustorf, *Christianized Africa – Dechristianized Europe*, Ammersbek bei Hamburg 1992, 29–38. Mallets Missionspredigten griffen zum Beispiel auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn zurück.

⁵³ Spieth an Zahn, 24. 8. 1895, StAB 7,1025–10/7.

⁵⁴ Vgl. dazu auch Johannes Chr. Hoekendijk, *Bemerkungen zur Bedeutung von Mission (arisch)*, in: Hans J. Margull (Hg.), *Mission als Strukturprinzip*, Genf 1965 (mimeogr.), 30–39.

2. Warum will Spieth dann später als Wissenschaftler beschreiben und retten, was er als Missionar doch zuvor hasste und zerstören wollte, nämlich afrikanische Religionen und Tradition?⁵⁵

Zur Erläuterung der beiden Fragen ist zu sagen: Nach Spieths eigener Dienstanweisung war das Ziel die Entfaltung eines *eigentümlichen* oder, in heutigem Jargon, inkulturierten Verständnisses des Evangeliums. Wir könnten dieses Ziel auch ohne weiteres beschreiben als eine providentielle, aber vom Kolonialismus *alternative* Weltansicht, nämlich die Schaffung einer globalen, viel-rassigen christlichen Welt, die den Kolonialismus überdauern würde. In seinem Tagebuch stellte er aber selbst fest, dass afrikanische Prediger über das Christentum vor allem eines zu lernen schienen: „1. Man muß seine Sünde erkennen 2. sich selbst verurteilen 3. traurig sein 4. die Sünde lassen.“⁵⁶ Spieth kritisiert dies zurecht als eine Parodie des Christentums. Doch welche Schlußfolgerungen sollten die afrikanischen Christen denn ziehen, wenn zugleich jedes Insistieren auf einer afrikanischen Interpretation des Evangeliums mit disziplinarischen Maßnahmen beantwortet wurde? Der erste, noch etwas holprige theologische Vorstoß der afrikanischen Missionsmitarbeiter gegen das europäische Interpretationsmonopol erfolgte 1896. Der in Deutschland ausgebildete Hermann Yoyo⁵⁷ legte dem Missionsvorstand in Bremen (über Spieth) eine theologische Ausarbeitung vor, derzufolge sich Polygamie und Christentum sehr wohl vereinbaren ließen. Er wollte vom Vorstand wissen, welche der „beiden Naturen, die von Europa u. die von Afrika“ der afrikanische Christ nun zu wählen habe, und außerdem wollte er geklärt haben, ob die Ehe im Christentum „zu einer Last, oder Freude oder Leiden“ sein solle.⁵⁸ Aufgefordert von Spieth, sich zu erklären, schickte Yoyo nach, dass es mancherlei Art von Kreuz gäbe und einige „nur ein Joch der Menschen“ aber „kein Kreuz Christi“ seien.⁵⁹ Spieth und der Missionsvorstand reagierten nicht nur schroff, sie insinuierten auch, dass Yoyos Vorstoß nicht theologisch, sondern persönlich motiviert sei, d.h. konstruiert zur Legitimierung außerehelicher Beziehungen. Yoyo verließ den Missionsdienst im Januar 1897 mit der Prophezeiung:

„Es wird doch einmal an den Tag kommen, dass ich in kein [sic!] Irrthum verfallen bin, sondern die Wahrheit geredet habe. Es gibt nichts anderes als die erwünschte Reformation, die doch am Ende ausgeführt werden muß.“⁶⁰

⁵⁵ Bei der Vorbereitung seines Buches zur Religion der Eweer (1911) schrieb Spieth am 19. 7. 1910 an den Inspektor (Martin Schlunk) der Bremer Mission: „Wie will ich mich freuen, wenn ich diese wasser- und trostlose Wildnis verlassen kann! Man könnte ersticken in diesem heidnischen Staube. Da ist rein gar nichts, was das nach Gott schmachtende Menschenherz befriedigen könnte.“ StAB ,71025–74/3, zit. bei Eiselen, *Der Missionar*, 85 (wie Anm. 14).

⁵⁶ Spieth, *Tagebuch*, 7. 3. 1897 (wie Anm. 28). Dies war, nach Spieths Angabe, der Inhalt der Predigt von Joshua Boehm in Ho über 2. Kor. 7,10 zum Thema der Bekehrung.

⁵⁷ Vgl. dazu Ludwig, *Zwischen Vereinnahmung und Selbstbehauptung* (wie Anm. 33).

⁵⁸ Yoyo an Spieth, 3. 9. 1896; StAB 7,1025–19/5.

⁵⁹ Yoyo an Spieth, 12. 9. 1896; StAB 7,1025–19/5.

⁶⁰ Yoyo an Vorstand, 19. 1. 1897; StAB 7,1025–19/5.

Missionarsreligion und Christentumsgeschichte

Die erste der beiden oben genannten Fragen ist außerordentlich komplex. Es müsste zum Beispiel erörtert werden, wie sich diese zwei diametral entgegengesetzten Größen, nämlich der totale Angriff auf das kulturelle Gedächtnis auf der einen Seite, und die gute Botschaft auf der anderen zueinander verhalten. Diese Diskussion wird zur Zeit von afrikanischen Theologen und Historikern geführt. Zur Beantwortung der zweiten und sehr viel begrenzteren Frage kann ich jedoch ein paar Überlegungen beitragen. Was treibt also den Missionar Spieth, wissenschaftliche Studien zur Tradition der Ewe zu veröffentlichen, eine Tradition, die er grundsätzlich verachtete? Ich schicke voraus, dass es mir nicht um individualistische Fragen geht, etwa um Spieths persönliche Ambition. Gewiss hatte Spieth Ambitionen. Zum Beispiel veranlasste er von Anfang an die afrikanischen Mitarbeiter (die afrikanischen Mitglieder der mit der Bibelübersetzung betrauten Sprachkommission *zwang* er), historische Beschreibungen, Fabeln und Sprichwörter zu sammeln – alles wichtige Materialien für sein späteres Buch zur Ewe-Kultur.⁶¹ Zurückgekehrt nach Deutschland, wünschte er, „der Dolmetscher des Geistes Gottes für das Ewe-Volk“ zu werden und die Bibel so übersetzen zu können, „wie es Dr. Luther gegeben wurde, es in unsere liebe Muttersprache zu übertragen!“⁶² Mich interessiert weniger die Angemessenheit dieses historischen Vergleichs mit Luther. Ich möchte wissen, warum Spieth nicht nur missionarisch, sondern auch wissenschaftlich bearbeitet, was er hasst. Er hatte genug Begabung und auch Kenntnisse, um seine persönliche Ambition auch mit einem Werk z. B. über Kolonialpolitik befriedigen zu können. Er wählte jedoch die Traditionen der Ewe. Das, was er das „Wesen“ oder den *Menschen des Ewe-Geistes* nannte, vor allem seine Sprache, hielt er in seinen privaten, also unveröffentlichten Aufzeichnungen für prinzipiell ungenügend, ja für *unaufrichtig*.⁶³ Mehr noch, Spieth war sich sicher, dass die Ewesprache nicht nur moralisch, sondern auch intellektuell *degeneriert* war.⁶⁴ Spieths Missionarsreligion nimmt hier Etikettierungen vorweg, die später im Faschismus

⁶¹ Vgl. Spieth im Bericht der Generalkonferenz von Ho, 16.–18.7.1883; StAB 7,1025–24/2; zit. bei Eiselen, *Der Missionar*, 55 (wie Anm. 14).

⁶² Spieth an August Wilhelm Schreiber, 24.12.1903, und an denselben, 7.11.1905; StAB 7,1025–74/4; zit. bei Eiselen, *Der Missionar*, 90 (wie Anm. 14). Die Ausgabe der Ewe-Bibel von 1913 nennt als weitere Mitglieder der Übersetzungskommission den Missionar Gottlob Däuble, die afrikanischen Mitarbeiter Andreas Aku und Samuel Kwist sowie zwei ungenannte afrikanische Älteste. In Spieth, *Die Übersetzung der Bibel*, 1 und 6 (wie Anm. 27) wird noch die Hilfe von Ludwig Adzaklo und anderer „tüchtiger eingeborener Gehilfen“ genannt. Auf Seite 2 dieses Textes sagt Spieth ausdrücklich, dass diese Bibelübersetzung nicht das Werk „eines einzigen Mannes“ sei.

⁶³ „Wie der Ewheer, so ist seine Sprache“; Tagebuch Spieth, 10.4.1899, 332 (wie Anm. 28).

⁶⁴ Es heißt in derselben Eintragung (335): „Auch die Sprache ist ein Beweis dafür, dass der Ewheer von der lichten Zinne einer höheren geistigen Begabung herabgesunken ist auf den Zustand, auf dem das Sprechen größtenteils die instinktive Anwendung unverstandener Formeln auf gegebene Verhältnisse [letztes Wort wiederholt] ist.“

(*Entartung*) systematisch ausgebaut werden und den Schritt von der *Säuberung der Identität* (Spieth) zu ihrer *Ausmerzung* (Nationalsozialismus) bedeuten.

In diesem Zusammenhang frage ich mich, ob die wissenschaftliche, nämlich veröffentlichte Produktion Spieths nicht auch Trophäencharakter hat.⁶⁵ Trophäen sind symbolischer Ausdruck von Macht. Damit meine ich folgendes: In der missionarischen Säkularphantasie des neuen Menschen ist die (in Wirklichkeit äußerst zählebige afrikanische Tradition und Religion) längst erledigt und beseitigt. Als Beweis dieser Beseitigung wird ihre ausgestopfte Leiche ins Museum gestellt. Die *Ewe-Stämme* und die *Religion der Eweer* sind die Trophäen, die sich der siegreiche Stamm, die Christen des Nordatlantiks, an den Gürtel hängen. Dies ist eine sehr ungewöhnliche Interpretation, wie ich zugeben muss, aber wenigstens eine Möglichkeit, den Widerspruch zu erklären, der sich findet zwischen der öffentlichen und oft wohlwollenden Berichterstattung des Wissenschaftlers Spieth, und der privaten Überzeugung des Missionars, der kein gutes Haar am Ewetum lässt.⁶⁶ Und noch eines muss verwundern: Für den *Wissenschaftler* Spieth scheint die pietistische und exklusive, zur Dämonisierung afrikanischer Religion tendierende Missionsideologie nicht von Belang zu sein – ganz im Gegenteil, Spieth wendet einen Religionsbegriff an, der sich eher an Schleiermacher anschließt: Religionen sind „Vorstellungen von außer- und übermenschlichen Wesen, von denen sie (die Menschen) sich abhängig fühlen und mit denen sie sich durch Handlungen religiösen Charakters in Einklang zu bringen suchen“.⁶⁷

Ganz ausdrücklich definiert er Religion in diesem Sinne nicht als Offenbarung, sondern als Teil der menschlichen *Natur*. Diese Argumentation setzt Spieth nun auch theologisch um im Rahmen eines inklusivistischen Ansatzes, nämlich der *Erfüllungshypothese*. Diese Hypothese besagt, dass alles,

⁶⁵ In diesem Sinne würde ich z. B. die Ausstellung „Entartete Kunst“ deuten, die die Nazis 1937 organisierten.

⁶⁶ Eine durchaus positive Darstellung der Ewesprache findet sich z. B. in Spieths, *Die Übersetzung der Bibel* (wie Anm. 27): Durch linguistische und lexikographische Arbeit sei der „Verdacht sprachlicher Armut ... aufs glänzendste widerlegt“ (2). Dies entspricht etwa dem „positiv-intentionalen Afrika-Bild“, das Altena beschreibt, wenn es der Mission um Propaganda in der Säkulargesellschaft geht. Spieths wissenschaftliche Publikationen haben mehrere Stufen theoretischer Kondensierung erfahren: Da ist zunächst das Hauptwerk, die ethnographische Dokumentation der Ewe-Stämme von 1906 (sowie ein Auszug daraus, *Die Eweer*, im selben Jahr); 1911 folgt die Konzentration auf ‚Die Religion der Eweer‘ (wie Anm. 26) und 1912 ‚Die religiöse Veranlagung des Afrikaners‘ (wie Anm. 27). Für den eiligen Leser enthält dieser letzte Aufsatz alles, was Spieth wesentlich ist. Interessant ist, dass Spieth im allgemeinen die Form des ethnologischen Präsenzes benutzt, dass aber der Gebrauch des Imperfekts von Jahr zu Jahr zunimmt, bis in ‚Die religiöse Veranlagung des Afrikaners‘ (wie Anm. 27) die These des kulturellen Verfalls der Ewe zur Andeutung gelangt („noch vorhandene Ethik“, „doch noch schöne ethische Züge“, 27 und passim). 1914 (in einer überarbeiteten Fassung eines Vortrages von 1903) erscheint Spieths Aufsatz zum Sühnebedürfnis der Heiden (wie Anm. 27), also zur Ethik der Ewe, und hier ist die Verfallshypothese noch stärker ausgeprägt (z. B. Seite 6: 97–98% aller Taufbewerber hätten sich schwerer Vergehen schuldig gemacht).

⁶⁷ Spieth, *Die religiöse Veranlagung des Afrikaners*, 18 (wie Anm. 27 – Sperrungen im Original).

„was in aller Menschen Herzen an Religion vorliegt, auf das Christentum hinweist, und was in aller Welt als Religion zur Erscheinung kommt, nur ein unvollkommenes Gebilde und Surrogat für das ist, was wir als Christen in Wahrheit und Vollkommenheit zu besitzen glauben.“⁶⁸ Als Theologe nun sieht sich Spieth nach Römer 2, 14–15, gezwungen, Gott selbst als Urheber der Ewe-Religion anzusehen.⁶⁹ Aber dies ist ein Ansatz, den der *Missionar* Spieth niemals hatte akzeptieren können. Hat sich Spieth hier, wenn schon nicht als Missionar dann zumindest als Wissenschaftler, im Alter schließlich *bekehren* oder *transkulturieren* lassen – oder hat ihn *Afrika* erst zu dem aufgeklärten Europäer gemacht, der uns in den Veröffentlichungen entgegentritt? Ist der Trophäencharakter seiner wissenschaftlichen Produktion als symbolischer Ausdruck von Dominanz dann doch die bessere Interpretation? Oder waren Spieths säkulare Häresien ein Durchgangsstadium, sozusagen eine Etappe seiner Religion auf dem Weg zu theologischer Selbständigkeit und christlicher Mündigkeit? Die Beantwortung dieser Fragen muß der weiteren Forschung überlassen bleiben, insbesondere mit Hinsicht auf die wichtige Frage, inwieweit Spieths theologische Entwicklung dialektisch mit dem afrikanischen Anspruch auf theologische Selbständigkeit verwoben war. Meine Überlegungen zur Missionarsreligion möchte ich abschließen mit einer eher allgemeinen Betrachtung im Blick auf die wichtigen post-kolonialen Studien von Arun Jones, Jeff Cox, John und Jean Comaroff zum Thema Imperialismus und Mission sowie dem neueren Roman von Jens Kramer zur Bremer Mission in Westafrika.⁷⁰

Ausblick

Die Studien und auch der Roman zeigen, nach meiner Ansicht, dass der Gebrauch von essentialistischen Gegensatzpaaren – etwa Kolonisierer/Kolonisierter, Kollaboration/Widerstand, Zivilisation/Barbarei, weiß/schwarz, religiös/säkular, Christentum/Heidentum – der Komplexität der interkulturellen Kommunikation, von der wir hier reden, selten gerecht wird. Es gibt, wie im Falle Spieths, zu viele Überschneidungen, Grauzonen, Ambiguitäten und selbst direkte Widersprüche. Missionsgeschichtlich wurde der Konflikt zwischen den universalen Werten des christlichen Glaubens und dem imperialistischen Kontext, in welchem sich diese Werte erweisen sollten, zur Quelle ständiger Unruhe für Afrikaner wie Europäer, was dazu führte, dass

⁶⁸ Spieth, *Sühnebedürfnis*, 9 (wie Anm. 27). Spieth zitiert dabei aus Karl Hackenschmidts, *Der christliche Glaube* (1901), 10. Ähnliche Gedanken in Spieth, *Die religiöse Veranlagung des Afrikaners*, 28 (wie Anm. 27).

⁶⁹ Spieth, *Sühnebedürfnis*, 2 (wie Anm. 27).

⁷⁰ Der Roman ist Kramers schon genanntes Buch *Stadt unter den Steinen*. Als Studien sind zu nennen: John L. Comaroff/Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Bd. 2, Chicago 1997; Jeff Cox, *Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818–1940*, Stanford 2002 und Arun W. Jones, *Christian Missions in the American Empire. Episcopalians in Northern Luzon, the Philippines, 1902–1946*, Frankfurt 2003.

die *Phantasien*, die beide Seiten voneinander hatten, beständig umgebaut wurden („*reciprocal determination*“, nach der Comaroff'schen Dialektik).⁷¹ Die Grenzen sind also verwischt in der Kontaktzone der Mission; ein und dieselbe Person kann unter Umständen auf beiden Seiten der Grenze wichtige Bausteine zur Identitätsbildung finden. Spieth hatte z. B. *kolonialistische* Züge, aber er kann nicht einfach als Kolonialist dargestellt werden, weil er zugleich eine *alternative* Weltordnung symbolisiert, die, interessanterweise, am ehesten noch in seinen wissenschaftlichen Werken deutlich wird. Seine Missionarsreligion ist ein *religiöses* Konstrukt, aber zugleich Ausdruck einer *säkularen* Vereinnahmung des Heiligen, was nun wiederum in der Missionspraxis am deutlichsten wird.

Die faszinierenden ethnologischen Studien der Comaroffs zur *dialektischen*, wie sie ausdrücklich betonen, Aneignung des Christentums in Südafrika verbleiben letztlich doch in dem Rahmen, den K.M. Panikkar und Frantz Fanon lange vor ihnen bereits festgelegt hatten: Mission bedeutet Imperialismus, Christwerden demnach Gehirnwäsche und Kollaboration mit dem Feind, und Widerstand der einzige Weg für Afrikaner, sie selbst bleiben zu können.⁷² Sympathischer, aber ebenfalls kritisch, ist die Botschaft des Entwicklungsromans von Kramer: Die Utopie der herrschaftsfreien Kommunikation (symbolisiert durch die topographische Metapher *Abeokuta*) und die Idee der Mission selbst (das Kontrastsymbol ist *Peki*) schließen sich gegenseitig aus. Wohlgermerkt: Kritisiert wird hier Mission, nicht Christentum. Der Held des Romans, der fiktive, aber in seinem Emanzipationsdrang treffend beschriebene Missionar Johann Straub (angelehnt an die historische Gestalt des 1859 verstorbenen Bernhard Schlegel), muß, um in das gelobte Land der trans-kulturellen und trans-religiösen Humanität zu gelangen, einen veritablen *Exodus* aus der Mission vollziehen, geographisch und geistig. Dies ist richtig skizziert, und die moderne Missionsbewegung kann mit guten Gründen eben auch als eine Unterart des europäischen Herrschaftsprojekts gedeutet werden. Dass aber auch die universale Humanitäts-Utopie Teil dieses Projektes oder zumindest seiner Globalisierung ist – dass Kramer also eine europäische Herrschaftsvariante durch eine andere ersetzen will – wird im Roman zu wenig reflektiert.⁷³

Der essentialistische Dualismus hat sein Recht, ist aber problematisch und kann eher den Blick auf die komplexen Selbstfindungsprozesse in einer interkulturellen Situation verstellen. Auf der anderen Seite zeigt sich aber auch, dass der in der Kolonialgeschichtsschreibung allgemein zu findende Säkularismus und die Vernachlässigung der Missionsgeschichte, also das, was Jeff Cox „*the presumption of marginality*“ nennt,⁷⁴ die Wichtigkeit der

⁷¹ Comaroff, *Revelation and Revolution*, Bd. 2, 7 und Kapitel 1 (wie Anm. 70).

⁷² Vgl. K. Madhu Panikkar, *Asia and Western Dominance*, London 1953; Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris 1961; und Comaroff, *Revelation and Revolution*, Bd. 2, 406 f. (wie Anm. 70).

⁷³ Dr. Klaus Schäfer, langjähriger Mitarbeiter beim Evangelischen Missionswerk in Deutschland (Hamburg), hat eine umfangreiche Analyse des Kramerschen Romans vorgelegt, die, soweit ich sehe, noch nicht veröffentlicht ist, der ich jedoch viele Einsichten verdanke.

⁷⁴ Cox, *Imperial Fault Lines*, 8 f. (wie Anm. 70).

Missionarsreligion verkennt, nämlich als den Auftakt zu einem profunden Lernprozess, durch den die christliche Tradition globalisiert wird, d.h. sich neu interpretiert in Auseinandersetzung mit und im Lichte der anderen Kulturen und Religionen. Die Erfahrungen, die in der Phase der Missionarsreligion gewonnen wurden, haben bleibende Wichtigkeit für unser heutiges Denken über globale interreligiöse Beziehungen. Sie stellen gleichsam Etappen christlicher Adoleszenz dar: Lernschritte einer Religion auf dem Weg zu einem erwachsenen Umgang mit Verschiedenheit. Diese Schritte können nicht einfach übersprungen, verdrängt oder exorziert, sondern müssen immer wieder erinnert werden. Denn die im Kolonialismus aufgekommene Frage scheint mir noch nicht beantwortet zu sein: Können wir auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubens und spiritueller Gleichheit zusammenleben, obschon unser Kontext sehr ungleich ist? Bei ihrer Beantwortung werden wir auf unsere historischen Erfahrungen zurückgreifen wollen. Wohlgermerkt, und um es paradox auszudrücken, nordatlantische und afrikanische Varianten des Christentums sind durch eine gemeinsame problematische Geschichte verbunden *und* getrennt. Es wäre ganz verkehrt, wie Arun Jones in seiner vorzüglichen Studie zur amerikanischen Mission auf den Philippinen zeigt, die modernen Häresien der Missionarsreligion – und dann auch die Missionare selbst – aus der Christentumsgeschichte (einschließlich ihrer afrikanischen Spielart) herausschreiben zu wollen.⁷⁵

⁷⁵ Vgl. dazu die Schlussfolgerungen bei Jones, *Missions in the American Empire* (wie Anm. 70).

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Jan Keupp
Historisches Seminar
Abt. Mittelalterliche Geschichte
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Prof. Dr. Dieter Groh und Dr. Birgit Biehler
Fachgruppe Geschichte/Soziologie
Universität Konstanz
Fach D 11
78457 Konstanz

Prof. Dr. Werner Ustorf
Department of Theology
University of Birmingham
Edgbaston
Birmingham B15 2TT
United Kingdom

Vorschau auf den Aufsatzteil des Doppelheftes 2–3/2006

Untersuchungen

Luise Abramowski, „Audi, ut dico“. Literarische Beobachtungen und chronologische Erwägungen zu Marius Victorinus und den „platonisierenden“ Nag Hammadi-Traktaten

Peter Gemeinhardt, Der ‚Tomus ad Antiochenos‘ (362) und die Vielfalt orthodoxer Theologien im 4. Jahrhundert

Wolf-Friedrich Schäufele, Die Höllen der Alexandriner. Negative Jenseitsvorstellungen im frühchristlichen Ägypten

Hans Schneider, Contentio Staupitii. Der „Staupitz-Streit“ in der Observanz der deutschen Augustiner-Eremiten 1507-1512.

Frank-Michael Kuhleemann, Territorialkirchengeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen zu einem Forschungskonzept am Beispiel Deutschlands und Österreichs für das 19. und frühe 20. Jahrhundert

Klaus-Bernward Springer, Das historische Institut der Dominikaner-Provinz Teutonia: Eine Spurensuche

Wolfram Kinzig/Ulrich Volp, Der Einsatz von Bildern in der Hochschuldidaktik der Kirchengeschichte

Kritische Miscelle

Knut Schäferdiek, Johannes Chrysostomos und die ulfilanische Kirchensprache

Hartmut Lehmann, „Not, Angst und Pein“: Zum Begriff der Angst in protestantischen Kirchenliedern des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Lutterbach, Hubertus: Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg i. Brsg., Herder-Verlag, 2003, 483 S., Geb., ISBN 3-451-27915-0.

In seiner überaus material- und umfangreichen Untersuchung versucht L., die Auswirkungen der biblisch-metaphorischen Rede von der Gotteskindschaft einer diachronen Analyse zu unterziehen. Dabei stellt der Verfasser zugleich den Anspruch, die jeweiligen Aussagen über die Gotteskindschaft in ihrem sozialgeschichtlichen Kontext darzustellen und so ihre Entstehung und Aussage verständlich zu machen (21). Dies wird auch durch den Untertitel deutlich.

In sieben teilweise sehr ausführlichen Kapiteln beschreibt L. die Kindschaftsmetaphorik unter verschiedenen Aspekten chronologisch ausgehend vom biblischen Befund bis ins 20. Jahrhundert.

Dass die biblische Grundlegung im kürzesten Kapitel (15–38) abgehandelt wird, ist dabei etwas bedauerlich, hängt aber mit dem kirchengeschichtlichen Hauptinteresse des Verfassers zusammen. Gleichwohl fehlt zumindest der Hinweis auf die eine oder andere exegetische Studie, in der das Thema der Gotteskindschaft von Menschen bzw. der Vaterschaft Gottes ausführlicher behandelt wird. So kann L. nicht deutlich machen, dass die Vorstellung von Gott als Vater aller Menschen nicht nur in der Stoa, sondern ansatzweise bereits bei Homer, dann später bei Plato und in dessen Nachfolge bei Philo von Alexandrien sowie bei Josephus (vgl. auch OrSib und AssMos 10,3) auftaucht.

Es ist das Verdienst metaphorischer Redeweise des AT, dass hier Gott (erstmalig) als Vater gegenüber einer bestimmten herausgehobenen Gruppe (Volk Israel) bezeichnet wird. Diese Vorstellung findet ihre Fortsetzung in Qumran und im Neuen Testament, wo dann – sowohl bei Paulus als auch im Corpus Johanneum – folgerichtig nur die zur christlichen Gemeinde Gehörigen als „Kinder Gottes“ be-

zeichnet werden. All dies bleibt bei L. (zwangsläufig?) leider unterbelichtet.

Das zweite Kapitel („Die Taufe – Ort der Wiedergeburt und des fortdauernden Jungseins“, 39–105) behandelt zunächst die Motive der Verjüngung und Kindwerdung im Rahmen der altkirchlichen Tauftheologie. In der Tat ist das Assoziationspotenzial des Begriffes „Kindschaft“ breit. So kann durchaus die Vorstellung der Verjüngung hier eine Rolle spielen. Gleichwohl suggeriert der Titel des Buches, dass es sich bei dem Begriff „Gotteskindschaft“ um einen relationalen Begriff handelt, innerhalb dessen die Vorstellung der Verjüngung nicht unbedingt eine Rolle spielen muss. Erst die weiteren Abschnitte des Kapitels („Metaphern der himmlischen Elternschaft“, „Die Taufeucharistie“, „Die Gottesgeburt“) machen deutlich, weshalb L. das Motiv der Verjüngung als ein mögliches Element der Gotteskindschaft beschrieben haben will. Besonders hervorzuheben ist die Darstellung der in der Kirchengeschichte unterschiedlich ausgeprägten Vorstellung der Gottesgeburt.

Nicht eindeutig geklärt wird in diesem Abschnitt der in der Überschrift auftauchende und überaus schillernde Begriff „Wiedergeburt“. Offenbar versteht L. darunter die sog. „zweite Geburt“, d.h. die Taufe. Gleichwohl wäre eine deutliche Klärung dieses Begriffs im Rahmen der Untersuchung, ggf. im Rahmen der Diskussion von Joh 3,3–5 (vgl. S. 35), wünschenswert gewesen.

Im dritten Kapitel (106–164) werden Vorstellungen beschrieben, in denen der Mönch als bevorzugtes Kind Gottes auftaucht. Schon sehr bald in der Kirchengeschichte (v. a. seit dem 4. Jahrhundert) hat sich die mönchliche Existenz als eine Form der radikalen Nachfolge Jesu im Rahmen der (Massen-)Kirche etabliert. Neben den Nichtchristen und den Christen wurde das Mönchtum als dritter Weg, als *vita perfecta* verstanden. Hier behandelt L. zunächst die Frage, wo in den Anfängen der Kirche Kinder eine besondere

Rolle übernahmen (112–125); d.h. auch hier findet sich zunächst die absolute und nicht die relationale Vorstellung von Kindschaft. Im Folgenden beschreibt L. die Vorstellung der Taufe als zweiter Geburt und die der Mönchsprofess als zweiter Taufe. Die mönchische Existenz versteht sich bis heute als besondere Bruder- bzw. Schwesternschaft – letzten Endes abgeleitet von der Vorstellung der Gotteskindschaft. Dies macht L. überaus nachvollziehbar deutlich.

Im vierten Kapitel (165–256) untersucht L. das Motiv der Gotteskindschaft und seine sozialgeschichtlichen Auswirkungen auf die Kinder in einem rasanten Durchzieher vom 4. bis zum 16. Jahrhundert. Hier betritt die Untersuchung soweit ich sehe absolutes Neuland. Dabei wird viele Pfarrer vor Ort v. a. die Behandlung der Frage interessieren, wie das Problem der Kindertaufe in der Frühen Kirche gehandhabt wurde (165–172). Im Folgenden beschreibt L. sehr informativ, inwiefern die christliche Kirche sich seit ihren Anfängen um den Schutz und die Bildung der Kinder verdient gemacht hat. So verdientvoll die Darstellung in diesem Kapitel auch ist, unter der Überschrift „Die Gotteskindschaft und ihre sozialgeschichtlichen Folgen“ hätte ich eher das Thema der Gotteskindschaft von Christen und die Umsetzung dieser Vorstellung im Rahmen unterschiedlicher Gemeindeverständnisse in den jeweiligen Zeiten vermutet. In diesem Zusammenhang wäre es auch interessant gewesen, wie das Thema der Gotteskindschaft bei Martin Luther und in seiner Nachfolge in den reformatorischen Kirchen gesehen worden ist. Vielleicht hätte sich hier auch der eine oder andere Hinweis darauf gefunden, weshalb die Entwicklung der Vorstellung von der Gotteskindschaft in der katholischen Kirche gerade so – wie in den beiden folgenden Kapiteln beschrieben – und nicht anders verlaufen ist.

Auch im fünften Kapitel („Das geistliche Ideal des Kindes – Mittelpunkt der Meditation und Impuls für politisch-pädagogisches Handeln“, 257–321) scheint es – wie die Überschrift diesmal deutlich sagt – nicht um die Kindschaft gegenüber Gott, sondern um das „geistliche Ideal des Kindes“ zu gehen. Hier behandelt L. zunächst das kindliche Leitbild der Quäker, ehe er sich der mystischen Verehrung des Jesuskinds bei Pierre de Bérulle, bei Margareta von Beaune sowie bei François Fénelon zuwendet. Bei Johann Heinrich Pestalozzi macht L. überzeugend deutlich, dass die Vorstellung vom Menschen als Gotteskind und Gott als Vatergott Ausgangspunkt für dessen Pädagogik war. Bei ihm findet sich

– entgegen dem biblischen Zeugnis – die Vorstellung, dass alle Menschen Gottes Kinder seien. Durchaus vergleichbar stellt sich die Sachlage bei Friedrich Fröbel, dem „Urvater der heutigen Kindergärten“ (310) dar, den L. exemplarisch aus dem „Dreigestirn“ Johann Georg Wirth, Theodor Fliedner und eben Friedrich Fröbel auswählt. Beide, Pestalozzi und Fröbel, sieht L. als vom Ideal des Jesuskinds inmitten der Heiligen Familie geprägt.

Die Heilige Familie ist auch das Thema des sechsten Kapitels, das sich zeitlich bereits auf das 19. Jahrhundert bezieht: „Das ultramontane Christentum – Die Heilige Familie der Gotteskinder“ (322–411). Hier beschreibt L. sehr anschaulich die unterschiedlichen Erscheinungsformen bzw. Kombinationsmöglichkeiten der Heiligen Familie im Rahmen der Volksfrömmigkeit (326) und vermag im Folgenden schlüssig aufzuzeigen, in welcher Weise die Idealvorstellung von der raum- und zeitübergreifenden Heiligen Familie mit dem Jesus- bzw. Gotteskind in der Mitte die ultramontane Kirche des 19. Jahrhunderts in Lehre (Unbefleckte Empfängnis, Unfehlbarkeit des Papstes), Kult (Feste der Heiligen Familie, Marienwallfahrten, Josephsverehrung) und Organisation (Kleinfamilie, Verein, Kongregation, Orden) zu formen vermochte.

Im siebten Kapitel unternimmt L. unter der Überschrift „Gotteskindschaft und Moderne“ einen Ausblick auf das 20. Jahrhundert (412–441). Hier stellt L. in Rechnung, dass die ultramontane Interpretation der Gotteskindschaft und der Heiligen Familie in ihrer individuellen und sozialen Regressivität dem Neuen Testament im Grunde zuwiderläuft (413). In diesem Kapitel beurteilt L. durchaus auch kritisch die bisher rekonstruierten Traditionsstränge. So fragt er danach, ob der Rückgang der Priester und Ordensleute nicht auch darin begründet ist, dass das Vaticanum II sich von der Vorstellung der „besonderen Gotteskindschaft“ dieser Menschen abwendet. Auch die „gewöhnliche Gotteskindschaft“ sieht L. durch das Vaticanum II säkularisiert, d.h. „von der Last der kultischen Reinheit ‚entschlackt‘“ (428). Im Schlussabschnitt wird schließlich der christliche Beitrag zur UN-Kinderrechtskonvention gewürdigt und als aus der Vorstellung der Gotteskindschaft entstanden beschrieben.

Im Hinblick auf die Lesbarkeit wäre manchmal die eine oder andere Zusammenfassung hilfreich gewesen. Doch generell verdient das Werk L.s höchsten Respekt. Der Verfasser zeigt schlüssig Traditionsstränge auf und macht bestimmte kirchengeschichtliche Entwicklungen

(etwa das sozialkaritative Engagement als Auswirkung der Hochschätzung der [Gottes-]Kindschaft) nachvollziehbar und verständlich. Eine im Großen und Ganzen überaus lesenswerte und hervorragende Motivgeschichte!

Bayreuth

Dietrich Rusam

Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig. Personen, Profile und Perspektiven aus sechs Jahrhunderten Fakultätsgeschichte, hrg. v. Andreas Gößner unter Mitarb. v. Alexander Wieckowski (BLUWiG, Reihe A, Bd. 2), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2005, 481 S., geb. ISBN 3-374-02255-3.

In Vorbereitung auf das 600-jährige Jubiläum der Leipziger Universität im Jahr 2009 dokumentiert der vorliegende Sammelband die Ergebnisse eines Kolloquiums, das am 6. und 7. Februar 2004 an der Theologischen Fakultät stattfand. Damit war das Ziel verbunden, „einen Impuls für die Hinwendung zur Geschichte der eigenen Institution zu setzen“. (Vw., S. 7)

Die Beiträge – vor allem in methodischer Hinsicht vielfältig – beleuchten das umfassende historiographische Thema in wesentlichen Aspekten. Soll doch die im Erscheinen begriffene Reihe „Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte“ (BLUWiG), in der der Sammelband erschienen ist, die für das Jubiläumsjahr vorgesehene Gesamtgeschichte der Universität vertiefen und ergänzen. (5) Den drei Teilen (I. „Die Fakultät in der Frühneuzeit“; II. „Bemerkenswerte Vertreter der Fakultät im 19. und 20. Jahrhundert“; III. „Profile und Perspektiven theologischer Arbeit in Vergangenheit und Gegenwart“) ist ein instruktiver Literaturbericht des Herausgebers vorangestellt, der in die Forschungsliteratur zur Geschichte der theologischen Fakultäten insgesamt wie auch der Leipziger Fakultät einführt (A. Gößner: „Die Geschichte von theologischen Fakultäten als wissenschaftlicher Gegenstand“; 17–38).

In Teil I (41–236) macht *Helmar Jung-hans* mit seinem Beitrag („Die Erfassung des Lehrkörpers der Theologischen Fakultät Leipzig 1409–1991. Vorstellung eines Projektes mit dem Schwerpunkt auf der vorreformatorischen Zeit“; 41–48) auf ein prosopographisches Projekt aufmerksam: die Erstellung einer Datenbank mit biographisch-wissenschaftlichen Angaben über den Lehrkörper der Fakultät von ihrer Gründung bis zur Gegenwart. Die Veröffentlichung in Buchform ist vorge-

sehen. Auf die vorreformatorischen Verhältnisse ist im Beitrag schon inhaltlich-thematisch etwas näher eingegangen.

Michael Beyer schildert „Auseinandersetzen Luthers mit der Leipziger Universität und ihrer Theologischen Fakultät zu Beginn der Reformation“ (49–62). Zur Sprache kommen Ansätze Herzog Georgs zu einer humanistisch orientierten Universitätsreform und die Bedeutung in Leipzig wirkender Bibelhumanisten (Mossellanus u. a.), wobei sich die Leipziger Disputation 1519 als „universitäts- und fakultätspolitischer Fehlschlag“ erwies. (49) Den durch Georg des Bärtigen Tod 1539 und die Einführung der Reformation im Herzogtum Sachsen unter Herzog Heinrich veranlassten reformatorischen Umschwung stellt *Heiko Jadatz* dar: „Die Theologische Fakultät Leipzig und die Einführung der Wittenberger Reformation im Spiegel der ersten evangelischen Kirchenvisitation“. (63–72) Beide Kurzstudien vermitteln Einblicke in universitätsgeschichtliche Auswirkungen der lutherischen Reformation. Ein Jahrhundert weiter führt die quellenorientierte besetzungspolitische Studie von *Andreas Gößner* („Personelle Struktur und Nachwuchsrekutierung an der Theologischen Fakultät Leipzig im 17. Jahrhundert. Mit Quellenanhang zu den theologischen Promotionen zwischen 1601 und 1701“). Vf. rückt die fakultätsgeschichtlich noch nicht systematisch hinreichend erforschte Epoche ins Blickfeld und vermittelt Einsichten in „grundlegende Strukturen des akademischen Lebens einer führenden lutherischen Bildungsanstalt der Frühen Neuzeit“ (73–114; 115–162; Zit.: 111). *Andreas Straßberger* widmet sich im Rahmen seiner Dissertation zu Gottsched analytisch eindringend der orthodox-barocken Predigttheorie: „Die ‚Leipziger Predigerkunst‘ im (Zerr)Spiegel der aufklärerischen Kritik. Plädoyer für eine geschichtliche Betrachtung orthodoxer Homiletik“ (163–218). Er konstatiert ein weitgehendes Forschungsdefizit vor allem in der protestantischen Forschung, plädiert für die Berücksichtigung von Ergebnissen der innerhalb der historischen Homiletik bislang vernachlässigten Rhetorikforschung und versucht, für das Genre der „Leipziger Predigerkunst“ eine alternative Deutung vorzulegen: ein Beitrag zum Aufbrechen der „mental Blockade“, die zur Perpetuierung der „historiographischen damnatio“ der orthodoxen Homiletik führte. *Doreen Zerbe* („Frühneuzeitliche Grab- und Gedenkmale von Theologieprofessoren in Leipziger Kirchen“; 219–233; Abbildungen: 234–237) führt in kunstgeschichtliche Fragen der Bestattungs- und

Memorialkultur im Blick auf die Universitätskirche St. Pauli (1968 gesprengt), die Innenstadtkirchen St. Nikolai und St. Thomas ein, die bis ins späte 18. Jahrhundert Bestattungsorte für Universitätsangehörige und Geistliche blieben.

In Teil II (238–320) behandelt *Angelika Rotter* den „Leipziger Theologen Christian Gottlob Leberecht Großmann als Gründer der Gustav-Adolf-Stiftung“ (239–251). Der Beitrag über sein Wirken als Superintendent, Landtagsabgeordneter und (von 1829 bis zu seinem Tod 1857) Professor an der Theologischen Fakultät stellt Großmann als Universitätslehrer in den Mittelpunkt, schildert zugleich seine praktischen Verdienste für die lutherische Diaspora. *Christfried Böttrichs* Studie „Constantin von Tischendorf und der Transfer des Codex Sinaiticus nach St. Petersburg“ (253–275) schildert auch im Blick auf die „Evidenz neuer Dokumente“ und auf Grund eigener Recherchen die politischen Verwicklungen und bis heute anhaltenden Kontroversen bei der Überlassung und Publikation der für die Textkritik bedeutsamen Bibelhandschrift aus dem Katharinenkloster auf dem Sinai (1933 von der sowjetischen Regierung nach London verkauft). Nach Tischendorfs Tod 1874 wurde von Caspar René Gregory die Textkritik im Rahmen der Leipziger Theologischen Fakultät weitergeführt.

Die Praktische Theologie ist mit zwei monographischen Beiträgen präsent. *Wolfgang Ratzmanns* Studie („Der Liturgiewissenschaftler Georg Rietschel in Leipzig. Gottesdiensttheologie zwischen Luther und Schleiermacher“; 276–287) versteht Rietschel als „Vermittlungstheologen“ und stellt seine liturgiewissenschaftliche Methodik paradigmatisch vor (kirchenmusikalische Neustrukturierung von Gemeindegesang und Orgel, Kritik an der „Allgemeinen Beichte“ nach der Predigt etc.). Gelte auch R.s. überwiegend historische Argumentation heute als etwas überholt, spreche es doch für die hohe Qualität seines Lehrbuches, dass es erst in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts von neuen Gesamtdarstellungen abgelöst wurde. (287) *Jürgen Ziemers* Beitrag „Martin Doernes Wirksamkeit in der kirchlichen Öffentlichkeit während seiner Zugehörigkeit zur Leipziger Fakultät (1934–1947)“ will einen ersten Eindruck vom vorhandenen Quellenmaterial geben (Verweis auf den bald zugänglichen Nachlass in UB Göttingen). Doerne (vorher Direktor des sächsischen Predigerseminars in Lückendorf) war als Professor für Praktische Theologie und Pädagogik in Leipzig in eine wechselvolle kirchlich-theologische Zeitgeschichte eingebunden. Der Beitrag ver-

mittelt seine Bedeutung für Theologie und Kirche (thematisch auf existenzielle Themen orientierte Vortragstätigkeit, Hinweis auf katechetische Neuansätze, konsequent hermeneutisch ausgerichtete Predigtmeditationen u. a.).

Irmfried Garbe, Mitarbeiter am kirchenhistorischen Lehrstuhl in Greifswald, steuert einen Beitrag über „Hermann Wolfgang Beyer an der Theologischen Fakultät Leipzig 1936–1940“ bei (305–320). In Leipzig neben Heinrich Bornkamm wirkend, ihn im Dekanat ablösend, war Beyer wegen Dienst als Kriegspfarrer seit April 1940 meist nicht mehr präsent (Ende 1943 Kriegstod an der Ostfront). Seine Forschungsleistungen lagen überwiegend in den 20er Jahren (seit 1926 Ordinarius in Greifswald). Kirchenpolitisch aktiv, 1933/34 in der umstrittenen Reichskirche, oblag ihm auch die Leitung des Franz-Rendtorff-Hauses. Abschließende Erörterungen zum Persönlichkeitsbild H. W. Beyers verstehen sich als „Plädoyer gegen abschreckende Stigmatisierung“ und versuchen, Beyers Gelegenheitsaufsätze (Diskussion mit dem NS-Ideologen Alfred Bäumler) in ihrer apologetischen Funktion in seinen zusammen mit Bornkamm geführten Kampf um die Wahrung der Existenz der Theologischen Fakultät zu deuten. (Für weiterführende Forschungen sollten auch Archivalien zum Fakultätentag im UA Halle benutzt werden!)

In Teil III („Profile und Perspektiven theologischer Arbeit in Vergangenheit und Gegenwart“; 321–460) berichtet *Gerhard Graf* akribisch über ein Spezialgebiet der gelehrten Sozietäten („Die Seminare der Lausitzer Prediger-Gesellschaft im Lehrbetrieb der Theologischen Fakultät“; 323–330). Die Vereinigung, aus ersten Anfängen im 18. Jahrhundert erwachsen, bildete sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts zur studentischen Korporation heraus und warb seit 1909 unter dem Namen „Sorabia“ auch unter Nichttheologen. Der Beitrag orientiert kundig über die Gesamtentwicklung dieser für landmannschaftliches Bewusstsein, sorbische Sprachausbildung künftiger Pfarrer sowie altsprachlich-exegetische wie praktische Seminarübungen, die auch für die Herausbildung der Seminararbeit an der Theologischen Fakultät bedeutungsvoll waren. *Martin Teubner* orientiert über „Albert Hauck als Herausgeber der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche““. (331–350) Auch im Blick auf neuere Forschungen zu Hauck, seinerzeit noch von Kurt Nowak (1942–2001) initiiert, wird hier Haucks wissenschaftsorganisatorische Leistung anhand der 3.

Auflage der Realenzyklopädie (zentrale Artikel und ihre Autoren) veranschaulicht und in ihrer auch auf Kontakt zur kirchlichen Praxis bedachten historischen Orientierung in die Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts eingeordnet. *Martin Petzoldt* informiert redaktionsgeschichtlich präzise über „Gründung und Entwicklung der ‚Theologischen Literaturzeitung‘ und die Mitarbeit Leipziger Universitätstheologen“ (351–369). Von Emil Schürer und Adolf v. Harnack 1876 gegründet, nach Herausgeberwechsel (1911 Arthur Titius, 1921 Emanuel Hirsch, 1930 Walter Bauer, 1939 Hans-Georg Opitz, 1941 Kurt Aland) wurde die ThLZ – nach kriegsbedingter Fusion mit dem Theologischen Literaturblatt Ernst Sommerlaths 1943 – von diesem nach Weggang Alands nach Münster 1958 und seit Anfang der 70er Jahre von Ernst-Heinz Amberg herausgegeben (seit 1995 von Hans Weder, Zürich). Dem informativen Bericht sind acht Texte zur Geschichte dieses Rezensionsorgans beigegeben. *Dietmar Mathias* („Das Alte Testament in Lehre und Forschung an der Theologischen Fakultät Leipzig. Der Weg zu einer eigenständigen theologischen Disziplin im 19. Jahrhundert“; 371–420) entwirft mit lexikalischer Gründlichkeit ein auf Vollständigkeit zielendes Bild der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft bis zum Eintritt Rudolf Kittels in die Fakultät, der 1898 die Nachfolge F. Buhls antrat. Die Aufgliederung in alt- und neutestamentliche Exegese vollzog sich erst nach der Jahrhundertmitte. In einem Kurzbericht über „Diplomarbeiten an der Leipziger Theologischen Fakultät zwischen 1947 und 1995“ entwirft *Klaus Fitschen* anhand eines studentischen Projekts (Sichtung der Prüfungsunterlagen von 1.145 Examenkandidaten im Universitätsarchiv Leipzig; Datenerfassung in Exc-Datei) einen „Beitrag zur Fakultäts-geschichte ‚von unten‘“ (421–427). Themenstellung und aktuelle politische Bezüge in einzelnen Examens- bzw. Diplomarbeiten werden daraufhin hinterfragt, „welche Themen wann populär waren und wie sie Interessen der Gutachter, aber auch zeitgenössische Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft widerspiegeln.“ (421) Stichproben ergaben, „dass sich unter den gegebenen politischen Bedingungen hier und da kritische Geister zu Wort meldeten, sofern das Thema dazu Anlass gab“ (426). Weiterführende Untersuchungen gelten als sinnvoll, wenn auch Prüfungsmaßstäben unterliegende studentische Qualifizierungsarbeiten besondere hermeneutische Probleme aufwerfen. Grundsätzlich ist richtig, „dass man bei

der Darstellung der Universitätsgeschichte nicht allein nach den Leistungen der Lehrer, sondern ausdrücklich auch nach denen der Studenten fragen sollte.“ (G. Graf, 330) *Christoph Granzows* „kritischer Rückblick“ („Zwölf Jahre Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät Leipzig; 429–439) berichtet über die Einrichtung des Faches „Religionspädagogik“ (Prof. Dr. Helmut Hanisch, seit Herbst 1992) in Leipzig, nachdem im Schulgesetz des Freistaats Sachsen vom 3. Juli 1991 wie auch in der sächsischen Verfassung vom 27. Mai 1992 Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach bestätigt wurde. Als neues Fach stellt *Matthias Petzoldt* „Die Etablierung der Fundamentaltheologie als theologische Disziplin an der Leipziger Fakultät“ (439–460) vor. Neben wissenschaftstheoretischen Erörterungen über Charakter und Genese des im protestantischen Bereich relativ jungen Faches wird auch die Leipziger Praxis anhand eines detaillierten Vorlesungskonzeptes vorgestellt. *Michael Lippoldt* schildert den politischen Umschwung 1989/90 („Die Sektion Theologie an der Karl-Marx-Universität Leipzig im Herbst 1989. Die ‚Wende‘ aus der Sicht eines damaligen Theologiestudenten“; 461–468).

Der stattliche Band ist mit den üblichen Benutzungshilfsmitteln ausgestattet; der teilweise umfangreiche Anmerkungsapparat enthält in Fußnotenform Quellen- und Literaturbelege sowie Angaben zur Forschungslage; Personenregister, Abbildungs- und Autorenverzeichnis sind beigegeben. Eine zusammenhängend konzipierte Gesamtdarstellung der Wissenschaftsentwicklung der Fakultät im 20. Jahrhundert bleibt Desiderat.

Leipzig

Kurt Meier

Faber, Richard (Hrsg.): Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten, Zürich (TVZ, Theologischer Verlag) 2005, 181 S., kt. ISBN 3-290-17336-4

Bei dem Sammelband handelt es sich um eine durch weitere Einzelbeiträge ergänzte Ringvorlesung, die der Herausgeber zusammen mit der jetzigen Heidelberger Religionshistorikerin Gesine Palmer im Sommersemester 2001 an der Freien Universität zu Berlin unter dem Titel: „Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur?“ veranstaltet hat.

Der Band widmet sich dem auch in „weithin säkularisierten Milieus“ beobachtbaren „Faszinosum des Konfessionellen“, dessen Kulturfolgen sich in „konfessionellen Übergängen“ nuanciert in

einer Mehrzahl „konfessioneller Mentalitäten“ ausdrückt, und versteht sich konzeptionell als ökumenisch angelegter kritischer Beitrag zu einer „differenzierten und reflektierten Konfessionskunde“ (VIII). In sich kontrovers und in gewissen Grenzen pluralistisch, entspricht das „recht offene Gemeinschaftswerk“ der ökumenischen Weite des Hrsg., der „von Haus aus Katholik“ (Einl., Anm. 7), sich einer ökumenischen offenen Katholizität verpflichtet weiß (vgl. R. Faber: „Libertäre Katholizität statt traditioneller Katholizismus“, (in: ders., Katholizismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 2005). Es gehe konzeptionell „um Machtkritik statt Affirmation“; deshalb haben „Dogmatismus und Fundamentalismus, Konservatismus und Faschismus (...) keine guten Karten“ in diesem Sammelband. (XIII, Anm.10)

In der Erkenntnis, dass der Protestantismus ein vielschichtiges Phänomen sei, dem die kirchenhistorische Ausrichtung auf die Reformationen des 16. Jahrhunderts, vor allem die lutherische, kaum gerecht werde, wendet sich der jüngst verstorbene Baseler Systematiker Jan Milič Lochman (früher Comenius-Fakultät Prag) mit seinem Beitrag (Die *protestatio* von Jan Hus; 1–12)) eingangs der „Vor-reformation“ zu, wie sie „in Gestalt des bis heute gesamt-kulturell, also auch politisch nachwirkenden Tschechen Hus“ (VIII) wirksam sei, durch dessen umfassenden Wahrheitsbegriff „jeder Hang zum Fundamentalismus, zum besitzergreifenden Wahrheitsanspruch nicht nur in Theologie und Kirche, sondern auch in Politik oder Wissenschaft“ in Frage gestellt werde (12).

Der Züricher Kirchenhistoriker Peter Opitz („Machtkritik und Gestaltungsmacht. Zum Verständnis des Evangeliums in den Anfängen des reformierten Protestantismus“; 13–27) versucht historisch-biographisch Wirken und Stellung Zwinglis im entstehenden reformierten Zürich und zugleich sein theologisches oder politisches Denken ins Auge zu fassen. Die Anfänge des reformierten Protestantismus sind als wesentlich theologisch motiviert zu sehen und werden als „sich gerade deshalb in das konfliktreiche Kräftefeld religiöser und sozial-politischer Machtverhältnisse und -ansprüche begebendes Zur-Geltung-Bringen der wieder entdeckten Macht des Evangeliums“ verstanden. (14) Anderenorts ließen die politischen Bedingungen ein ungebrochenes Anknüpfen an Zwingli nicht zu (26). So könnten die Züricher Verhältnisse „keineswegs als zeitloses Modell für eine ganz anders geartete gesellschaftliche

und kulturelle Situation dienen“, jedoch an die Aufgabe erinnern, sich der Faktizität von Macht und Mächten zu stellen und zwischen legitimer und illegitimer Macht zu unterscheiden (27).

Die Heidelberger Anglistin Annette Deschner würdigt „John Donnes ästhetische Irenik im europäischen Kontext des 17. Jahrhunderts“ (29–40). In seinem pastoralen wie poetischen Werk zitiert Donne die kontinentalen irenischen Theologen und propagierte die Harmonievorstellungen der Renaissance für eine „Symphonie der Dogmen“. In erasmischer Traditionslinie wird eine ethisch konsequente Ästhetik gefordert, die in den politischen Bereich hineinwirken soll: seine theologischen Texte enthalten „eine Korrektur der dogmatischen Theologien ihrer Zeit, welche die gesellschaftlichen Folgen ihres religiös-puristischen Eifers aus den Augen verloren haben.“ (40)

Christoph Schulte („Reformation‘ in der jüdischen Aufklärung“, 41–57) hebt im Umkreis judaistischer Forschungen den weniger bekannten jüdischen Aufklärer Saul Asher (1767–1822) hervor, der auf dem Hintergrund kantischer Autonomie radikale religiöse Reformen des Judentums einforderte, während Moses Mendelssohns philosophisch-politische Position lediglich darauf zielte, „dass eine bürgerliche Verbesserung der Juden und ihre Anerkennung als aufgeklärte Bürger nicht um den Preis der Anpassung an obrigkeitliche Normen und der Veränderung der Halacha erkauft werden sollte“. (42) Von der Gebotskasutik hielt Asher nur an Beschneidung, Sabbatruhe und jüdischen Feiertagen fest, nicht mehr an Speisegeboten und Verbot der Mischehe. (54) Das entsprach einer weitgehenden Relativierung talmudischer Gesetzmäßigkeit. Durch Ashers Unterscheidung von „jüdischer Orthodoxie“ und „jüdischer Reform“ wurde auf „zwei distinkte und alternative politische, soziale und religiöse Gruppen im Judentum“ hingewiesen. (50)

Die beiden folgenden Beiträge reflektieren missionsgeschichtliche Thematika. So vermittelt der Berliner Kirchenhistoriker Tobias Eiselen („Ein Missionar sieht seine neue Welt. Jakob Andreas Spieth (1856–1914) zwischen Bremen und Togo“, 59–81) anhand der Gestalt des Basler Missionars Spieth ein facettenreiches Bild protestantischer Afrikamission. Zucht, Ordnung und Demut, eingeübt in der Ausbildung der Missionare, galten auch als zu vermittelnde Eigenschaften an die Eingeborenen, denen gegenüber es dominant aufzutreten galt. Die „Möglichkeit eines eigenen Zugangs von afrika-

nischer Seite zu Gott“ wurde weitgehend negiert.

Dagmar Konrad, Religionsethologin in Tübingen, schildert in ihrem Beitrag („Ménage à trois“ – Glauben und Liebe in der pietistischen Mission“, 83–100) eindrucksvoll anhand der „Heiratsordnung“ der Basler Missionsgesellschaft Eheaufassung und Schicksal der „Missionsbräute“, deren Verheiratung oft ohne vorheriges Kennenlernen des künftigen Ehegatten erfolgte. Auswirkungen dieser Eheaufassung, die Gott bzw. Christus als „Dritten im Bunde“ verstand, sind exemplarisch beschrieben, auch Kritik daran.

Im Beitrag „Die ‚Realisierung des Christentums‘. Kulturprotestantische Traditionen in Deutschland – gestern und heute“ (101–113) widmet sich die Berliner Religionswissenschaftlerin Susanne Lanwerd der Rezeptionsgeschichte Richard Rothes (1799–1867). Ihre – in der Einleitung des Herausgebers (XI f.) als hinterfragbar bezeichnete – Kritik gilt der religionssoziologischen Bedeutung, die Rothe in der „Lesart“ des Münchener Systematikers Trutz Rendtorff erfuhr, der editorisch in der neueren Troeltsch-Forschung maßstabsetzend hervorgetreten ist. Wenn nach Rendtorff „Realisierung des christlichen Erbes“ und „Entkirchlichung“ Parallelscheinungen sind, die eine einlinig pejorative Charakteristik des Säkularisierungsbegriffs verbieten, kann die moderne Kulturentwicklung als „Realisierung des christlichen Erbes“ verstanden werden, die die Zukunftschancen der Kirche in der „Entbindung der religiösen und sittlichen Rationalität“ erkennt, „auf deren Basis Verbindungen zur politischen, gesellschaftlichen und geistigen Welt gesucht und gefunden werden“. Lanwerd hingegen hält – von ihrem systemtheoretischen Ansatz aus – die Wendung der Gedanken Rothes, die Rendtorff vorschlägt, für „nur scheinbar emanzipatorisch“, weil es gerade nicht um „subjektive Aneignung des religiösen Erbes“, sondern um die „Übertragung dieses Erbes in die Welt ihrer objektiven sozialen und politischen Vermittlungsgestalten“ gehe. Angesichts der funktionalen Differenzierung unterschiedlicher kultureller Bereiche in der Gesellschaft stünden solche „Aneignungsprozesse einer von Respekt getragenen Begegnung dieser Bereiche im Wege“ (113).

Der Zeithistoriker Peter Steinbach (jetzt Karlsruhe), seit zwei Jahrzehnten durch Forschungen zum Widerstand gegen Hitler hervorgetreten (vgl. seine Edition der Beiträge der „Internationalen Konferenz

zum 40. Jahrestag des 20. Juli 1944“) und langjährig leitend in der Forschungsstätte Widerstand in Berlin, stellt exemplarisch Märtyrer wie Bonhoeffer, Moltke, Weißler sowie den Gefangenepfarrer Harald Poelchau in Tegel vor, an denen er die je eigens gelebte und verantwortete „protestantische Existenz“ verdeutlicht („Der protestantisch motivierte Widerstand gegen den Nationalsozialismus“; 115–139).

In seinem Beitrag „Wie ‚christlich‘ ist das Judentum. Zur Kritik an einigen seiner protestantischen Konstruktionen“ (141–163) betont der Ansätze der Holocausttheologie und dem christlich-jüdischen Dialog verpflichtete Neuendettelsauer Bibelwissenschaftler Wolfgang Stegemann u. a. in Auseinandersetzung mit der Paulus-Interpretation von Klaus Berger, aber auch in Kritik am protestantisch geprägten Ägyptologen Jan Assmann, dass „essentialistische Identitätskonstruktionen des Judentums“ durch christlich-protestantische Theologen (vergleichbare katholische Beispiele fehlen) „der Verkennung, Diskriminierung, wenn nicht Denunzierung ‚des‘ Judentums dienen, also mehr oder weniger ausgeprägte Formen (noch so unbeabsichtigten) Antisemitismus darstellen“ (nach Einl., XII); vgl. zum Problemkomplex Martin Stöhr (Hrg.): *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, München 1981.

Abschließend plädiert der Marburger Religionshistoriker und Religionsethiker Christoph Elsas in seinem Beitrag „Die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive“, 165–181) für „Religionswissenschaft als ethische Aufgabe“. Mit Blick auf theologiegeschichtlich relevante Sichtweisen des interreligiösen Gesprächs (bis hin zu Barth, Bultmann und Tillich, aber auch die kirchenamtliche Gegenwartsdiskussion) wird speziell das Islam-Problem anvisiert (u. a. EKD-Handreichung zur „Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen“; Gütersloh 2000). Die dialogorientierten Ausführungen weisen in die kirchlich-ökumenische Gegenwartsaufgabe ein, wie überhaupt die Konzeption des Bandes den Aktualisierungsanspruch wissenschaftlicher Erkenntnis als Konsequenz historischer Sachstandsaufnahme versteht. Verständlicherweise aspekthaft vermitteln die Beiträge ein instruktives Bild protestantischer Mentalitätsgeschichte.

Leipzig

Kurt Meier

Alte Kirche

Uro, Risto: Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas, London/New York: T & T Clark 2003, XII + 186 S., ISBN 0-567-08329-2.

Von den koptischen Texten, die 1945 im ägyptischen Nag Hammadi entdeckt wurden, fand das Thomasevangelium bei weitem die größte Aufmerksamkeit in der neutestamentlichen Forschung. Dennoch widersetzt es sich bis heute einer eindeutigen Einordnung in den weitverzweigten Strom der frühen Jesusüberlieferung. Dabei geht es vor allem um die genaue Bestimmung des Standorts, den das Thomasevangelium im Verhältnis zum neutestamentlichen Kanon einnimmt. Herrschte in der deutschsprachigen Exegese im Gefolge von W. Schrage lange Zeit die Auffassung vor, das Thomasevangelium sei in irgendeiner Weise von den kanonischen Evangelien abhängig, so waren nordamerikanische Forscher mit H. Köster und J. M. Robinson eher geneigt, im Thomasevangelium den frühesten Zeugen einer eigenständigen Entwicklungslinie im frühen Christentum zu sehen. Zunehmend setzte sich die Einsicht durch, dass die Grenzen des Kanons nicht zugleich das Feld abstecken dürfen, in dem sich die historisch-kritische Forschung zur frühen Jesusüberlieferung bewegt. Im Zusammenhang der in den vergangenen drei Jahrzehnten neu aufgenommenen Spurensuche nach dem historischen Jesus ging es nicht zuletzt um die Frage, ob das Thomasevangelium das Bild des historischen Jesus entscheidend zu verändern vermag. In dieser Perspektive bewegen sich Uros Untersuchungen zum Thomasevangelium im vorliegenden Band, deren Fragehorizont das Schlusskapitel schlicht auf den Punkt bringt: „Does Thomas make a difference?“ (134)

Dieser Frage nähert sich Uro nach einem einleitenden Kapitel aus fünf verschiedenen Richtungen. Von den fünf selbständigen Beiträgen wurden vier in früheren Fassungen 1996/97 und 2000/01 in der SBL Thomas Traditions Group vorgetragen. Das 4. Kapitel über „Authority and autonomy“ ist eine leicht veränderte Version seines Beitrags zur Festschrift für Heikki Räisänen (Leiden: Brill

2002, 457–485). Die Themen der einzelnen Artikel sind allesamt so gewählt, dass sie ein erhellendes Schlaglicht auf die Frage nach der Verortung des Thomasevangeliums in seinem historischen Kontext werfen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und umfangreiche Register schließen den Band ab.

Das 1. Kapitel sucht den geschichtlichen Ort der Thomasliteratur, zu der außer dem Evangelium gewöhnlich noch das *Buch des Thomas* und die *Thomasakten* gezählt werden. Am eindeutigsten erscheint die Sachlage hinsichtlich der Figur des Judas Thomas: Die literarische Fiktion dieses Apostels verbindet die drei Thomasschriften miteinander und verweist sie mit hoher Wahrscheinlichkeit in den ostsyrischen Raum. Alle drei Schriften entstammen nach Uros Ansicht demselben intertextuellen Milieu, wobei das Thomasevangelium die beiden anderen zumindest indirekt beeinflusst habe. Für die Annahme einer frühchristlichen Schule mit Thomas als Gründerfigur gebe es freilich zu wenige Indizien. Zwar ließen sich in den einzelnen Schriften Hinweise auf ihre jeweiligen Erstleser finden, nicht aber darauf, dass es sich in allen drei Fällen um ein und dieselbe Thomasgemeinde handle.

Das 2. Kapitel widmet sich der Frage nach gnostischen Einflüssen im Thomasevangelium. Uro umgeht das notorious Problem einer Definition von Gnostizismus, indem er sich auf einen Vergleich mit dem *Dialog des Erlösers* beschränkt. Den dortigen Apostel Judas identifiziert er mit dem Judas Thomas der Thomasliteratur und findet außerdem eine gemeinsame Ausrichtung der beiden Schriften im Blick auf die Herkunft der Welt und den göttlichen Ursprung des Menschen. Beide Schriften unterscheiden sich seines Erachtens sowohl von der gnostischen Mythologie als auch von der späteren christlichen Orthodoxie.

Am Beispiel von Leiblichkeit und Gemeinschaft verteidigt Uro im 3. Kapitel das Thomasevangelium gegen eine dualistische Lesart. Bei unvoreingenommener Lektüre, so sein Argument, erscheine die Anthropologie des Thomasevangeliums nicht mehr und nicht weniger dualistisch als diejenige des Paulus (z. B. in 2 Kor

5,1–10). Anders als bei Paulus diene der Leib aber nirgends als Metapher für die menschliche Gemeinschaft, sondern bezeichne stets den Leib des einzelnen Menschen bzw. den Weltleib. Uro vergleicht die empfohlene Haltung zur leiblichen Welt mit der stoischen inneren Unabhängigkeit von ihr.

Das 4. Kapitel entwickelt die Frage nach der apostolischen Autorität und der kirchlichen Hierarchie im Thomasevangelium anhand einer Gegenüberstellung der drei in EvThom 12–13 erwähnten Apostel Jakobus, Petrus und Thomas, die sämtlich als Gewährsmänner bestimmter christlicher Gemeinden und ihrer Traditionen gelten. Die Schlüsselgewalt des Petrus werde im Matthäusevangelium durch die ambivalente Darstellung der Petrusfigur und die matthäische Gemeindeordnung eingeschränkt. Analog finde das Modell der apostolischen Autorität, das Jakobus repräsentiere, im Thomasevangelium sein Korrektiv durch das Gegenmodell der Autonomie jedes Christen, für das Thomas stehe.

Im 5. Kapitel stellt Uro den kompositions- und redaktionskritischen Modellen zur Entstehung des Thomasevangeliums (namentlich von S.J. Patterson, W.E. Arnal, A.D. de Conick und H.-M. Schenke) sein Plädoyer für komplexere Theorien gegenüber: Anstatt mündliche und schriftliche Überlieferung als zwei aufeinander folgende Phasen christlicher Traditionsbildung zu betrachten, müsse man in oral geprägten Kulturen damit rechnen, dass der jeweilige Vortrag eines Textes einer Neuschöpfung gleichkomme und Vorrang habe gegenüber seiner mündlichen oder schriftlichen Fixierung. Dubletten und Widersprüche im Thomasevangelium könnten dann als dialektische Lernschritte im Überlieferungsprozess verstanden werden.

Uro rührt mit jedem seiner Beiträge an einen neuralgischen Punkt in der Erforschung des Thomasevangeliums und seines historischen Kontexts. Er gibt einen verlässlichen Einblick in den Stand der Forschung zu den jeweiligen Themenbereichen. Leider kommt er in den ersten beiden Kapiteln über den bisherigen Wissensstand kaum hinaus. Die Verortung des Thomasliteratur in Ostsyrien steht seit Köster auf einem festen Grund. Zwar versucht Uro im 2. Kapitel, der Unschärfe des Gnosisbegriffs zu entgehen, indem er sich im wesentlichen auf einen Vergleich des Thomasevangeliums mit dem *Dialog des Erlösers* beschränkt. In der Auffindung der einzelnen Vergleichspunkte scheint er aber immer noch von einem vorgefertigten Modell des gnostischen Mythos aus-

zugehen, das seine Legitimation nicht in erster Linie aus den Texten selbst bezieht.

Seine Ausführungen zur Leiblichkeit im Thomasevangelium bestehen vor allem durch ihren ideengeschichtlichen Weitblick. Auch wer mit der diesbezüglichen Auslegung einzelner Sprüche nicht einverstanden ist, wird sich vor der Tatsache nicht verschließen können, dass sich das Thomasevangelium allgemein verbreiteter hellenistischer Ideen bedient haben kann, um die christliche Überzeugung zum Ausdruck zu bringen. Anstatt sich im engen Zirkel der Debatten um Gnostizismus und Dualismus im Thomasevangelium zu bewegen, ist es daher ratsam, mit Uro den weiteren Horizont damaligen Zeitgeistes in den Blick zu nehmen. Analogien zu hellenistischen Vorstellungen vom göttlichen Ursprung des menschlichen Selbst sind dann ebenso wenig auszuschließen wie solche zum stoischen Weltverhältnis. Man muss sich stets vor Augen halten, dass damals wie heute solche Ideen in popularisierter Form allgemein im Umlauf waren. Man musste mithin nicht unbedingt ein Stoiker sein, um stoische Ideale aufzugreifen.

Am stärksten ist Uros Buch aber ohne Zweifel in den letzten beiden Kapiteln, wenn auch aus ganz unterschiedlichen Gründen. Seine Diskussion um Autorität und Autonomie im Thomasevangelium zeigt, dass man mit gründlicher Exegese der einschlägigen Textpassagen (v. a. EvThom 12–13 und Mt 16,13–20) und dem Zutrauen, dass der Text einen widerspruchsfreien Sinn ergibt, wenn man nur die Ebene seiner Aussage richtig erfasst, zu plausiblen Ergebnissen kommen kann. Was im vorausgehenden Kapitel die religionsgeschichtliche Weitsicht vermochte, das schafft hier die Konzentration und aufmerksame Durchdringung der wenigen einschlägigen Texte. Das letzte Kapitel über mündliche und schriftliche Überlieferung des Thomasevangeliums und ihr Verhältnis zueinander bietet demgegenüber zwar keine konkreten Lösungsvorschläge, es zeigt aber mit aller wünschenswerten Klarheit die notwendigen Ansatzpunkte dafür auf. Als Angehörige einer ausgesprochenen Schriftkultur können wir uns die Bedingungen der Jesusüberlieferung in einer oral geprägten Kultur gar nicht deutlich genug machen. Das Phänomen sekundärer Oralität ist zwar inzwischen vielfach benannt; seine Auswirkungen auf das Verständnis konkreter Überlieferungszusammenhänge sind aber bisher noch viel zu wenig erprobt worden. Bisherige Versuche, das Thomasevangelium in seinem Werdeprozess zu verstehen, krankten zudem oft daran, dass sie

anderswo (z. B. an Q) gewonnene Modelle vorschnell auf das Thomasevangelium übertragen. So harrt dieses Evangelium immer noch einer Auslegung, die ihren Ausgang konsequent von der synchronen Lektüre nimmt und durch geduldige Analyse aller textimmanenten Bezüge zu einer befriedigenden Gesamtinterpretation gelangt. Uro hat dazu einen Beitrag erbracht, indem er sich vor einseitigen Festlegungen hütet und so der Mannigfaltigkeit des Textbefundes besser gerecht wird.

Rottenburg

Wilfried Eisele

Uhrig, Christian: „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik, Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 63; Münster, Aschendorff Verlag, 2004, 598 S., kart., 3-402-03968-0.

Die hier anzuzeigende voluminöse Untersuchung wurde 2003 von der Katholisch-Theologischen-Fakultät der Universität Münster als Dissertation angenommen. Nach einer exegetischen und syntaktischen Analyse des Verses und einer semantischen Untersuchung von *logos*, *sarx* und *egeneio* wird die wörtliche oder inhaltliche Rezeptionsgeschichte von Joh 1,14a bei Ignatius von Antiochien, im Zweiten Klemensbrief, in der Epistula Apostolorum, bei Justin dem Märtyrer, Melito von Sardes, Irenäus von Lyon, Klemens von Alexandrien, Hippolyt von Rom, in der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi, in monographischer Breite bei Origenes (S. 325/466), bei Dionysius und Petrus von Alexandrien, Methodius von Olympus und Eusebius von Caesarea dargestellt. Ein Abschlusskapitel fasst Ergebnisse zusammen (S. 509/29) und gibt einen Ausblick unter der bemerkenswerten Überschrift: *Wider die Inkarnationsvergessenheit von Theologie und Kirche* (S. 529/36). Register fehlen – was besonders hinsichtlich eines Stellenregisters der patristischen Quellen zu bedauern ist, weil die Benutzung des ausladenden Werkes, das weniger gelesen, sondern als Arbeitsinstrument benutzt werden wird, dadurch erschwert wird.

Der übersichtlichen Gesamtgliederung entspricht der einfache schematisierte Aufbau der einzelnen Kapitel. In einem Abschnitt „Zugang“ werden Einleitungsfragen behandelt, sodann unter dem Stichwort „Analyse“ die entsprechenden Texte anhand der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur besprochen und zu-

letzt unter der Überschrift „Schlußbetrachtung“ die vom Verfasser bevorzugte Interpretation als Ergebnis vorgestellt. Bei den wichtigeren Autoren, vor allem Irenäus, Klemens von Alexandrien und Origenes, erfährt der Analyseabschnitt sachdienliche Unterteilungen. Alle Kapitel sind äußerst sorgfältig erarbeitet – wie sechzig Seiten Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 537/98) eindringlich belegen.

Ohne Hilfe der elektronischen Medien lassen sich solche Textmengen kaum bewältigen. Bei allem Respekt vor der geleisteten Arbeit – es gibt nicht wenige Anmerkungen, in denen ein ganzer Artikel steckt – möchte man doch fragen, ob besonders in den „Zugängen“, aber auch in den „Analysen“ nicht Kürzungen denkbar wären, die das Verhältnis von Seitenumfang und Erkenntnisgewinn verbessern würden. Nicht alles, was der Verfasser studiert hat, um sein Thema bearbeiten zu können, muss auch niedergeschrieben werden. Die meisten Benutzer werden sich wohl auf das letzte Kapitel konzentrieren, in dem die in der patristischen Forschung erarbeiteten Ergebnisse der vornizänischen griechischen Inkarnations-theologie und Christologie zusammengefasst werden. Dabei wird sich die klar herausgearbeitete Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Sprechen der Väter von der „Menschwerdung“ und der johanneisch zugespitzten Präzisierung dieser Menschwerdung als „Inkarnation“ bzw. „Fleischwerdung“ einprägen.

Da in einer stark umfangaufbeschränkten Rezension auf Einzelheiten kaum eingegangen werden kann, sei wenigstens noch ein kurzer Blick auf die letzten Seiten der Arbeit geworfen, in denen Uhrig über die „Inkarnationsvergessenheit“ der gegenwärtigen Theologie reflektiert (S. 529/36), die seit 30 Jahren kein gründliches Werk über die „Menschwerdung Gottes“ mehr hervorgebracht haben soll (S. 529). Woher dieses Defizit? Uhrig weist auf die Aversionen von Kelsos bis Nietzsche gegenüber diesem Theologumenon hin. Menschwerdung und Gotteshoheit riechen stark nach Mythologie, Fleischwerdung des Logos belastet den jüdisch-christlichen Dialog, vernachlässigt den paulinischen Akzent im ökumenischen Dialog und erbittert die feministischen Theolog/innen, die eine Mensch- d.h. Mannwerdung des Logos lieber verschweigen möchten. Doch damit ist niemand geholfen. Wenn man auf alle Rücksicht nehmen möchte, müsste man neben der Inkarnationstheologie auch die Trinitätstheologie wegen der Muslime zurücknehmen. Nach Uhrig ergibt sich ein seltsamer Widerspruch: Unsere Gesellschaft –

einschließlich ihres christlichen Anteils – fährt auf Weihnachten ab, die Theologie dagegen konzentriert sich auf Ostern; die Theologie wird weltlos, und das gesellschaftliche Brauchtum verliert seinen Glaubensgrund. Das sind natürlich Zuspitzungen, die aber zeigen, welchen aktuellen Hintergrund Uhrigs umfangreiche Dokumentation der Rezeptionsgeschichte von Joh 1,14a besitzt.

Bonn

Ernst Dassmann

Yeum, Changseon: *Die Synode von Alexandrien (362)*. Die dogmengeschichtliche und kirchenpolitische Bedeutung für die Kirche im 4. Jahrhundert (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 34), Münster: LIT 2005, 138 S., kart., ISBN 3-8258-8460-0.

Die Synode von Alexandrien (362) ist für den trinitätstheologischen Streit des 4. Jahrhunderts ein entscheidender Wendepunkt: Im *Tomus* dieser Synode formulierte Athanasius erstmals die Bedingungen, unter denen bezüglich Gott sowohl (wie im Bekenntnis von Nicaea 325) von einer Ousia und einer Hypostase als auch (im Gefolge der origenistischen Tradition) von einer Ousia und drei Hypostasen gesprochen werden konnte. Auf dieser Grundlage gelang es in den folgenden zwei Jahrzehnten bis zur Synode von Konstantinopel 381, strenge Nicaener und dem Nicaenum gegenüber aufgeschlossene Homöusianer auf eine theologische Linie zu bringen, die in der Formel $\mu\acute{\iota}\alpha\ \upsilon\sigma\iota\alpha\ \text{--}\ \tau\rho\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ihren sachlichen Ausdruck gefunden hat. Angesichts dieser Schlüsselstellung der Synode von 362 ist es erstaunlich, dass diese zwar in den gängigen Handbüchern und Spezialuntersuchungen ihren festen Platz besitzt, bislang aber noch keine monographische Behandlung erfahren hat. Diese Lücke will der koreanische Theologe Changseon Yeum (= Y.) mit seiner kompakten Studie schließen, die 2003 an der Philipps-Universität Marburg als Dissertation angenommen wurde. Im Mittelpunkt steht dabei die Übersetzung und Kommentierung des *Tomus ad Antiochenos* (32–119). Voran gehen knappe Bemerkungen zu Forschungsstand und Quellenlage (9–17) und zum historischen Kontext (18–32), an die Schlussbetrachtung (120–123) schließen sich Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis an (124–138). Leider fehlt jegliches Register.

Die Quellen für die Synode von Alexandrien 362 sind spärlich: Neben dem erwähnten *Tomus* ist lediglich eine 1988 von Martin Tetz edierte *Epistula catholica*

(in: ders., *Athanasiana*, 1995, 207–225) erhalten. Der *Tomus* wurde seit einem halben Jahrhundert kurioserweise meist nach den Revisionsbögen der Athanasius-Werkausgabe benutzt, die nach dem Tod von Hans-Georg Opitz (1941) nicht mehr zum Druck kamen; erst jetzt wurde der Text von der Erlanger Athanasius-Arbeitsstelle in druckfertige Form gebracht (Athanasius. Werke, Bd. II, Lfg. 8 Berlin – New York 2006; ein Lesetext ist im Internet als PDF-Datei zugänglich), konnte aber von Y. nicht mehr benutzt werden. Die vorgelegte Übersetzung deckt sich teils mit der von Ignacio Ortiz de Urbina (Nizäa und Konstantinopel, GÖK I, Mainz 1964, 297–303), bietet aber auch Verbesserungen: So übersetzte letzterer *Tom.* 3,1 ($\delta\eta\rho\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$) mit „ein Teil aus der Substanz Christi“, was Y. angemessener, weil der zeitgenössischen Debatte entsprechend mit „von dem Wesen Christi getrennt“ wiedergibt (35). Terminologisch unscharf bleibt hingegen *Tom.* 5,4 ($\tau\rho\acute{\iota}\alpha\delta\alpha\ \dots\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \upsilon\phi\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$ „eine wirklich existierende und subsistierende Trias“, 38, vgl. 91); weder Übersetzung noch Kommentar machen deutlich, was hier unter „Subsistenz“ zu verstehen ist (vgl. 38 zu *Tom.* 6,1: $\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ „nicht substantiell“; $\acute{\alpha}\nu\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ – „nicht subsistent“).

Der *Tomus ad Antiochenos* enthält „keinen Synodalbeschluss“, sondern „einen an eine ‚Bischofscommission‘ gesandten Brief einer Untersuchungskommission“ mit dem Ziel einer „Klärung des Dissenses in Antiochien über den Hypostasenbegriff in der Trinitätslehre und über die menschliche Natur Christi in der Christologie“ (16). Mit Recht weist Y. darauf hin, dass bereits hier die Christologie als Folgeproblem der trinitarischen Entscheidungen von und seit Nicaea erkannt wurde (14.106–119), ohne dass sich die entsprechenden Passagen speziell gegen Apollinaris richteten (so richtig 40 Anm. 190). Hingegen sieht Y. später den Anlass der christologischen Reflexion in der „Infragestellung der Menschheit des Erlösers“ durch die Meletianer in Antiochien, die „unter apollinaristischem Einfluss“ gestanden hätten (117); dies wird man aber kaum allein daraus schließen dürfen, dass bei den Subskriptionen die beiden Mönche aus dem Umfeld des Apollinaris fehlen, die an der Synode teilnahmen. Aus der begrenzten Zielsetzung des *Tomus* – das sog. „antiochenische Schisma“ zu schlichten, welches Y. als „exemplarische Miniatur... im Lichte der Bemühungen um die Frage einer kirchenpolitischen Hegemonie und um das orthodoxe Hypostasenverständnis“ betrachtet (85) – erklärt

sich die erst spät einsetzende allgemeine Rezeption seiner trinitätstheologischen Sprachregelung: Unmittelbar ging es um die Einheit der Kirche *vor Ort* (120). Der dazu beschrittene Weg sollte sich jedoch als paradigmatisch erweisen, konkret: die Abgrenzung gegen Sabellianismus einerseits, Arianismus andererseits. Dadurch wurde quasi ein Spielfeld für theologische Denkversuche abgesteckt, innerhalb dessen die Redeweisen von einer bzw. von drei Hypostasen nicht mehr als kontradiktorisch erscheinen mussten (vgl. 104). Garant dieser Grenzen sollte nichts anderes als das Nicaenum von 325 sein, das Athanasius seit ca. 351 als Inbegriff der Orthodoxie wiederentdeckt hatte (54). Die „Suffizienz des Nicaenums“ berührt vier Bereiche: *Kirchenrechtlich* wird die Synode von Nicaea zur „höchsten Instanz in kirchlichen Angelegenheiten“ erhoben (gegen Tyrus 335, Serdika 342/43 u. a., vgl. 68f.); *ekkleziologisch* erscheint die Einheit der Kirche „zuerst als Einheit in der Lehre“, d. h. in der einmütigen Bezugnahme auf das Nicaenum (78); *apologetisch* wird damit der Arianismus als Haupthindernis der kirchlichen Einheit identifiziert (80f.); und *christologisch* wird die wahre Gottheit des Sohnes bekräftigt (82). Ebenso wichtig ist, dass hier erstmals die Notwendigkeit einer pneumatologischen Erklärung des Nicaenums betont wurde; dieses ist also nur durch eine entsprechende Interpretation, nicht schon im Wortlaut, „suffizient“ (83f.; vgl. 122), was 381 zur konsequenten Fortschreibung des „nicaenischen“ Glaubens führte. Die theologische Pointe des *Tomus* liegt darin, beiden Seiten zu attestieren, dass sie „einen unterschiedlichen Sprachgebrauch pflegten“ und dadurch in der Weise differierten, „wie sie die Lehre jeweils interpretierten“ (98, vgl. Tom. 8,1), dass aber hinreichende Übereinstimmung in der Sache bestehe, solange sie sich an die „Friedensbedingungen“ hielten, also Sabellianismus wie Arianismus abzulehnen und am Nicaenum festzuhalten (99). Aus Athanasius' Perspektive mussten sich dabei die Meletianer den Paulianern anschließen, die ihre Gleichsetzung von Ousia und Hypostase immerhin mit dem Nicaenum begründen konnten (101); dass die Rede von drei Hypostasen damit kompatibel sei, konnte freilich mangels einer inhaltlichen Klärung vorerst nur um den Preis einer „begrifflichen Ambivalenz“ behauptet werden (104). Dass den Nicaenern zumal im Westen diese Verständigung nicht geheimer war, zeigt Hieronymus' ep. 15 an Damasus, wo er empört von der Zumutung berichtet, er solle drei Hypostasen bekennen – gegen Y. wurde also keines-

wegs sogleich „die Formel τρεῖς ὑποστάσεις durch die Synode von Alexandrien 362 auch im Westen in Geltung gesetzt“ (ebd.). Die Entwicklung eines lateinischen Neunicaenismus (und ebenso die der „kappadozischen“ Trinitätstheologie) liegt freilich schon außerhalb des Blickfelds der vorliegenden Untersuchung.

„Dass der bis zum heutigen Tage geltende Glaube, den man nicht nur im Gottesdienst bekennt, sondern auch in der Alltagsfrömmigkeit im Herzen bewahrt, auf dem nicaenischen Erbe beruht, verdankt die Christenheit vor allem Athanasius von Alexandrien“ (50). Man wird diesen Spitzensatz gewiss differenzieren müssen; erst die nachfolgende Generation vermochte einen tragfähigen „Neunicaenismus“ zu entwickeln, während Athanasius zeitlebens der Ein-Hypostasen-Theologie verpflichtet blieb (Y. verweist für eine weitere Bekräftigung der *drei* Hypostasen auf den koptisch überlieferten Osterfestbrief von 364 [89f.], dessen Authentizität freilich schon von Adolf Laminski, *Der Heilige Geist als Geist Christi und als Geist der Gläubigen*, Leipzig 1969, 115 bestritten wurde; weitere Argumente jetzt bei Christoph Marksches, *Alta Trinitä Beata*, Tübingen 2000, 243–246). Höchst missverständlich formuliert Y. abschließend: „Die Trinitätstheologie des Athanasius näherte sich nunmehr [sc. nach 362] an die im Jahr 381 in Konstantinopel (μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις) als kanonisch festgesetzte, homöusianische Konzeption an“ (123). Eher ermöglichte doch der *Tomus ad Antiochenos* gerade die Transformation der nicaenischen und der homöusianischen Position und bahnte damit den Weg zum neunicaenischen Konsens, der sich schließlich 381 im Nicaeno-Constantinopolitanum niederschlug. Mit Y.s Arbeit sind also gewiss noch nicht alle Fragen zur Synode von Alexandrien und ihrer Nachwirkung beantwortet; aber diese Fragen offen zu legen und zu ihrer Bearbeitung anzuregen ist zweifellos ein Verdienst dieser Studie.

Jena

Peter Gemeinhardt

Schneider, Hans-Michael: Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzevesi Iadgari (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 23, Bonn 2004), 383 S.

Ein schwieriges und langwieriges Unterfangen ist es, sich einem Thema zuzuwenden, für das man nicht wirklich die nötigen fachlichen Voraussetzungen mit-

bringt. Immerhin ist der *Iadgari* eine liturgiewissenschaftliche Quelle des Kaukasus und damit haben wir es mit einem Fachgebiet zu tun, für das man nicht nur philologische, sondern ebenso liturgiewissenschaftliche Kenntnisse, dabei sehr spezifische Fachkenntnisse über den Kaukasus, aber auch anderer östlichen Riten haben sollte. Der A. hat sich außerordentlich große Mühe bei der Aneignung von Grundkenntnissen über diese eine georgische Quelle gegeben.

Was ist mit dem Begriff „*Iadgari*“ gemeint? Der *Iadgari* beinhaltet die nicht-biblischen poetischen Einschübe, die (1) beim sog. Kathedraloffizium zu den Psalmen und biblischen Cantica und (2) bei jenem Teil der Eucharistiefeyer an Festtagen als Refrain bzw. Troparion gesungen werden, die *liturgische Handlungen*, wie z. B. den Einzug, die Händewaschung, schließlich das Herbeischaffen der Gaben von Brot und Wein begleiten. [Zur alten Schicht zählt bei der Eucharistiefeyer nur der responsoriale Einschub (georg.: *dasadebeli*) zum Psalmvortrag (georg.: *p'salmuni*) im Zusammenhang mit den Lesungen]. Dabei hat man sich zu vergegenwärtigen, dass es sich um zwei zeitlich unterschiedliche Eucharistiefeyern an hohen Festen handelt: (1) die sich an die Kathedralvesper anschließende „Eucharistia“ am Vorabend des Festes, in den georgischen Quellen wie dem *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* als (*Kanoni*) *zamis cirvisay* („Stunde der Eucharistia“) bezeichnet, (2) die *am Tage* des Festes nach dem Kathedraloffizium des Morgens gefeierte Eucharistie, im *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* als *Samhrad* („zum Mittag“) gekennzeichnet, wie ich vor einigen Jahren nachgewiesen habe. Somit scheint diese Eucharistie an hohen Festen vor allem in einem engeren Zusammenhang mit dem sog. Kathedraloffizium zu stehen, was sich vornehmlich auf die armenischen liturgischen Gebräuche weiter ausgewirkt hat und noch viele Fragen aufwirft. Bei der Lösung dieser Frage wird möglicherweise der georgischen wie auch der armenischen Bezeichnung (georg.: *iadgari*, cf. arm.: *išatakaran*, beide mit der Bedeutung von „Gedächtnis“) noch eine Schlüssel-funktion zukommen.

Diese liturgiewissenschaftlichen Präzisionen, die dem Verständnis des liturgischen Ablaufs und der Funktion jener georgischen Refrains bzw. Troparia dienen und zugleich auch eine präzise Übersetzung des georgischen Vokabulars erst möglich machen, sucht man vergeblich bei Schneider; sie erschließen sich einem erst bei einer sehr intensiven Lektüre anhand guter Sachkenntnisse über die Litur-

gieformen in erster Linie des Kaukasus, d. h. der liturgischen Gepflogenheiten Georgiens und Armeniens, und in zweiter Linie auch der frühen und späteren liturgischen Gebräuche Jerusalems, wobei die mit den Kathedraloffizien des Abends, der Vigil und des Morgens verankerte und für die Hochfeste charakteristische Eucharistiefeyer mit ihren jeweiligen Troparien, wie sie uns als (*Kanoni*) *zamis cirvisay* („Stunde der Eucharistia“) des Vorabends und als *Samhrad* („zum Mittag“) am eigentlichen Festtag entgegentritt, offenkundig eine spätere Entwicklung darstellt, bei der z. B. der georgische *Samhrad* („zum Mittag“) dem armenischen *Čašazam* („Mittags-Mahl“, „Mittags-Stunde“) im armenischen Kommentar des Step'anos Siwnec'i (8. Jh.) gegenübersteht.

Aber auch syrisches Traditions-gut, das, wie ich in einem weiteren Beitrag nachzuweisen suchte, teilweise über armenische Vermittlung in dem georgischen Hymnenmaterial anhand der Analyse des georgischen Vokabulars nachweisbar ist, erfordert unsere Aufmerksamkeit. Mit dem Einbezug des syrischen und armenischen Formelguts in die Untersuchung georgischer Schlüsselbegriffe für das homoousios und die Inkarnationsaussagen lassen sich neue Zusammenhänge erschließen, wie sich auch neue Fragen ergeben, was Schneider unbekannt ist, denn in diesen liturgischen Traditionssträngen ist der A. nicht wirklich zuhause. Zudem geht der V. stillschweigend von der Jerusalemer Liturgie des Jakobus aus, was keineswegs erwiesen ist. Auch wenn eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung nicht zu den benannten Zielen zählt, so bilden doch liturgiewissenschaftliche Kenntnisse das Fundament jeder Erörterung des *Iadgari* und sind somit unabdingbare Voraussetzung für die Übersetzung wie für den Kommentar.

Der Autor hat sich zum Ziel gesetzt, die georgischen Troparia „auf ihre theologischen Aussagen hin zu untersuchen und diese in den theologiegeschichtlichen Kontext einzuordnen“ (p. 4). Wenn dies das primäre Ziel gewesen ist, so ist dazu zu sagen, dass diese Veröffentlichung am jetzigen theologischen Kenntnisstand über den *Iadgari* vorbeidiskutiert. Diese 2004 erschienene Publikation verzeichnet Beiträge in der Bibliographie bis 2000 (cf. p. 374). Bereits zur Zeit der Abfassung dieser Studie lag aufgrund mehrerer Untersuchungen von 2000 ein Kenntnisstand über „die theologischen Aussagen“ des *Iadgari* vor, ebenso über seinen „theologiegeschichtlichen Kontext“, der weit über das hinausgeht, was Schneider uns

in seinem „Theologischen Resümee“ (pp. 315–360) zu sagen hat.

Der wichtigste Beitrag Schneiders liegt zunächst einmal in der Tatsache, dass uns eine deutsche Übersetzung aller georgischen Refrains bzw. Troparia zu den Festen: Verkündigung, Weihnacht, Epiphanie und die Hypapante (pp. 71–162) vorgelegt wurde, an die sich ein Kommentar anschließt (pp. 163–314), der eine liturgische Einordnung des georgischen Befunds versucht. Bei der Übertragung der georgischen Rubriken wie der Troparia mit ihren Schlüsselbegriffen fällt der Wechsel von wörtlicher Übersetzung und einer (allzu) freien Wiedergabe des Georgischen auf, der schon die große Unsicherheit bei der Übersetzung der georgischen liturgischen Terminologie erkennen lässt. Dennoch ist diese Übersetzung gewiss als der bedeutendste Teil dieser Veröffentlichung zu werten und insofern zu empfehlen, als Schneider mit dieser Übersetzung dankenswerterweise dazu beigetragen hat,

dass ein Juwel aus dem Schatzhaus der orientalischen Überlieferungen einem weiteren Publikum bekannt gemacht wird.

Was die liturgiewissenschaftliche und theologiegeschichtliche Hebung und Interpretation dieses kostbaren Schatzes anbetrifft, so wird sie den Spezialisten vorbehalten bleiben, die versuchen werden – und dies wohl in mehreren Anläufen und unter Einbezug des gesamten philologischen Umfeldes – die vielen noch ausstehenden Fragen philologischer, liturgiewissenschaftlicher und theologischer Natur erst einmal zusammenzutragen, zu sichten und zu artikulieren, um dann in mehreren Diskussionsschüben die strukturellen und inhaltlichen Probleme des *Iadgari* im Kontext der orientalischen Überlieferungen zu lösen.

Tübingen

Gabriele Winkler

Mittelalter

Frühformen von Stiftskirchen in Europa.

Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Festgabe für Dieter Mertens zum 65. Geburtstag. Vorträge der Wissenschaftlichen Tagung des Südtiroler Kulturinstituts in Zusammenarbeit mit dem Bildungshaus Schloss Goldrain/Südtirol, 13.–16. Juni 2002. Herausgegeben im Auftrag des Südtiroler Kulturinstituts von Sönke Lorenz und Thomas Zotz. Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 54. 2005. VIII und 424 Seiten.

Zugang und bibliographische Zuordnung dieser sehr nützlichen Veröffentlichung gibt der dritte Untertitel mit dem Hinweis, dass es sich um Vorträge einer Tagung handelt, die den Bearbeitern der beiden Handbücher der Stiftskirchen in Baden-Württemberg sowie der Dom- und Kollegiatstifte der EU-Region Tirol-Südtirol-Trentino „Problembewusstsein und Instrumentarien“ zu Fragen „um die Lebensformen geistlicher Gemeinschaften im Reich bis zur Kirchenreform des 11. Jahrhunderts“ vermitteln sollte (S. VII). Diese 15 Vorträge sind um z. T. sehr umfangreiche Anmerkungen mit Literatur-

Nachweisen (bis 2004), einige wohl auch im Text ergänzt. Kompetente Autoren berichten somit über die Themenstellung, den Forschungsstand, meist auch über kontroverse und über offene sowie in einigen Fällen über unzureichend oder auch gar nicht erkannte bzw. beachtete Aspekte. Wer sich mit Stiften (auch der späteren Zeit) beschäftigt, sollte sich für die Lektüre dieses Buches Zeit nehmen. Und weil Stifte, zumal im Mittelalter, in alle Lebensbereiche des All- und Festtages, ins Dies- und Jenseits hineinreichen, sind nicht nur Spezialisten (wer auch immer das sei) eingeladen. – Dem Rezensenten bleibt freilich nur die Möglichkeit, durch die Nennung der Autoren und deren Themen „oberflächlich“ mit Überschriften zu informieren. So wenig wie – leider – über die gewiss lebhaften Diskussionen in und am Rande der Tagung berichtet ist, so konkret muss bei diesem Umfang und der Themenbreite auch die Rezension – leider – auf Fragen, Anmerkungen und (vielleicht) Kritik weitgehend verzichten.

Die knappe, präzise Einführung in die letztlich in allen Beiträgen um die Profilierung und Funktion der männlichen wie weiblichen „stiftischen“ Gemeinschaften

kreisende Thematik des Bandes gibt *Josef Semmler* mit „Monachus – clericus – canonicus. Zur Ausdifferenzierung geistlicher Institutionen im Frankenreich bis ca. 900“ (S. 1–18). – In gewisser Weise ebenfalls einleitend unterstreicht *Dieter Geuenich* neben dem „organisatorisch-konstitutionellen“ Aspekt den vielfach missachteten Ansatzpunkt zur Gründung und Förderung dieser Kommunitäten in Vita und Grab eines Heiligen und damit die liturgische und sakrale Basis jeder geistlichen Kommunität mit seiner Reflexion über „Religiöse Gemeinschaften an Heiligengräbern“ (S. 19–30).

In zwei den Rahmen eines Vortrages bzw. Diskussionsbeitrages sprengenden und offensichtlich für die hier vorgestellte Veröffentlichung erweiterten (was, zumal mit den Literaturnachweisen gewiss von Nutzen ist) Beiträgen berichten *Franz J. Felten* über „Frauenklöster im Frankenreich. Entwicklungen und Probleme von den Anfängen bis zum frühen 9. Jahrhundert (S. 31–95; 384 Anm.), eine wie gewohnt solide, auch kritische (wie Felten meint: „Zwischen“-) Bilanz, – sowie *Herbert Zielinski* über „Kloster und ‚Stift‘ im langobardischen und fränkischen Italien“, eine sehr wertvolle Ergänzung des in der deutschen Forschung unstreitig vernachlässigten Italien (S. 97–161, davon 27 Seiten für ein sehr hilfreiches Literaturverzeichnis).

Drei weitere Beiträge präzisieren Einzelfragen: *Thomas Schilp* greift (natürlich) das Thema weiblicher Kommunitäten auf und betont gegenüber (immer noch) verbreiteten Vor- und Schnell-Urteilen, dass Stiftsfrauen wie Nonnen letztlich die *vita religiosa* das gemeinsame Anliegen war: „Die Wirkung der Aachener ‚Institutio sanctimonialium‘ des Jahres 816“ (S. 163–184). Auch wenn in ihr deutlich andere Akzente gesetzt sind, sei hier doch auf den Katalog der Ausstellung „Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Klöstern“ (Ruhrlandmuseum Essen und Kunst- und Ausstellungshalle der BRD Bonn) 2005 verwiesen. – *Thomas Zotz* plädiert in „Klerikergemeinschaft und Königsdienst. Zu den Palzstiften der Karolinger, Ottonen und Salier“ (S. 185–205) mit guten Argumenten für eine Öffnung des (zu) engen Begriffs des „Pfalzstiftes“ hin zu Kommunitäten in (königlichen) Herrschaftszentren, deren primäre Aufgaben Kult und Liturgie, Gottesdienst und Herrschermemorie sind, Aufgaben die letztlich auch von Mönchen und Kanonissen geleistet werden konnten (und in einigen Fällen auch wurden). – Diesen Ansatz ergänzt *Oliver Auge* mit „Aemulatio und Herrschaftssicherung durch sakrale

Repräsentation. Zur Symbiose von Burg und Stift bis zur Salierzeit“ (S. 207–230), eine richtige und wichtige Fortführung des Zotzschen Ansatzes zur Funktion namentlich von Stiften in adligen Herrschaftszentren, seien es Burg oder Schloss. Auch hier der (notwendige) Akzent: „Burgstifte waren unabhängig von ihrem Wirken in der Welt zuallererst Gotteshäuser. Gottesdienst, Chorgebet, Totenmemoria und Prozessionen gehörten zu den Hauptaufgaben ihrer Kleriker“ (S. 224). – Wenn in der Publikation (aus welchen Gründen auch immer) auch als Nachtrag veröffentlicht, so sollte zu den hier angesprochenen Aspekten doch der Beitrag von *Helmut Flachenecker* genannt sein: „Lea oder Rachel? Stift oder Kloster am Bischofsitz? (S. 377–392). Am Beispiel der fränkischen Bistümer (Würzburg, Bamberg, Eichstätt) berichtet er anschaulich über die Aufgaben (Bildung, feierliche Gottesdienste, Gastfreundschaft) und die Akzeptanz von Klerikerstiften (*vita activa/Lea*) im Gegensatz zu Klöstern (*vita contemplativa/Rachel*) in Bischofsstädten.

Eine eigene Gruppe bilden schließlich die „regionalen“ Beiträge, die mir als im rheinischen Raum beheimateter und tätiger Rezensent deshalb wichtig sind, weil mir die bei „stiftischen“ Kommunitäten bei allen Gemeinsamkeiten immer wieder neu begegnenden „Spezifika“ in Bistümern wie in Regionen und historischen Räumen – im Unterschied zu der jedenfalls immer wieder in Anspruch genommenen und behaupteten „Uniformität“ monastischer Kommunitäten – besonders wichtig scheinen. Es sind dies: *Michèle Gaillard* berichtet über „Moines, chanoines et religieux en Lorraine au IXe siècle“ (S. 231–249) und betont die Einwirkung der unmittelbaren Nachbarschaft der drei behandelten Diözesen Metz, Toul und Verdun, Suffragane der Erzdiözese Trier, zu Aachen, dem Zentrum der Reformen, namentlich von 816/17, ein Gesichtspunkt, der gewiss grundsätzlich stärker beachtet werden sollte. Neben der Unterscheidung (nur) zwischen männlichen und weiblichen Kommunitäten unterstreicht sie zurecht die Differenzierung zwischen Gemeinschaften in der Nähe der suburbanen Basiliken und solchen auf dem Lande. – Ähnlich unterscheidet *Charles Mériaux* mit dem Beitrag „Communautés de clercs et communautés de chanoines dans les diocèses d'Arras, Cambrai, Tournai et Thérouanne (VIIe-XIe siècle“ (S. 251–286), wobei er sich bewusst ist, dass diese Differenzierung zwischen Klerikern und Kanonikern „repose sur un malentendu“ und deshalb eingehend begründet wird. Die Auflistung der Kern-

daten zur Frühgeschichte von 63 (!) Kanonikergemeinschaften in den genannten vier Diözesen (S. 269–286, mit einer Karte S. 268) kann Vorbild sein für ähnliche, ist aber vor allem eine breite Basis für vergleichende Untersuchungen.

Diesen sehr instruktiven Beiträgen aus dem Westen schließen sich vier Beiträge über die Verhältnisse im Süden an: *Sönke Lorenz* berichtet über „Frühformen von Stiften in Schwaben“ (Herzogtum Schwaben; S. 287–313 mit breiten Literaturhinweisen), *Reinhold Kaiser* über „Das Bistum Chur und seine Frauenklöster und Klerikergemeinschaften“ (S. 315–337) und *Helmut Maurer* mit dem auch in anderen Beiträgen schon gegebenen Hinweis auf die deutlich anderen Akzente in ländlichen Kommunitäten: „Ländliche Klerikergemeinschaft und Stift in karolingischer Zeit. Vergleichende Beobachtungen an Beispielen aus der Diözese Konstanz“ (S. 339–356), eine Umschau, die *Alfons Zettler* mit einer Schilderung (mit Karten und Abbildungen) über „Klösterliche Kirchen, Cellae und Stifte auf der Insel Reichenau“ (S. 357–376) sehr anschaulich abschließt. (Der Beitrag von *Helmut Flachenecker* S. 377–392 ist weiter oben schon genannt.)

Zum Tagungsort zurück führt *Hannes Obermair*, Archivar des Stadtarchivs Bozen, mit seinem Essay „Willfährige Wissenschaft – Wissenschaft als Beruf. Leo Santifaller zwischen Bozen, Breslau und Wien“ (S. 393–406). Wer weiß schon, dass der „Monumentalist“, Vorstand des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung in Wien und Generaldirektor des Österreichischen Staatsarchivs Leo Santifaller (1890–1974) – „einer der Ahnväter und Lichtgestalten der modernen Stiftskirchenforschung“ – ein in Kastelruth geborener Südtiroler ist? Hannes Obermair geht es um Leben und Werk „eines einigermaßen prominenten Historikers“ in den vielfachen Schattierungen der rund fünf Jahrzehnte seit rund 1920 – mit dem „ironischen Blick aus der Warte der nachgeborenen Generation“ (S. 406). Die Lektüre sei Vorangegangenen wie Nachgeborenen wärmstens empfohlen; übrigens auch zur Freude an der Sprache.

Noch eins: Das Buch hat einen Personen- und Orte-Index, was leider seltener wird. Darum Dank. Aber man sollte nun nicht nach „seinem“ Ort oder „seiner“ Person suchen, sondern von den Beiträgen lesen.

Koblentz

Franz-Josef Heyen

Herbers, Klaus, Jiroušková, Lenka, Vogel, Bernhard (Hrg.): *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters* (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 43), Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2005, VIII+303 S., geb., ISBN 3-534-16475-X.

Heiligenleben, Berichte über Reliquientranslationen und andere Zeugnisse der Heiligenverehrung haben in den vergangenen Jahren ein verstärktes Interesse der Geschichtswissenschaft auf sich gezogen. Dies macht nicht nur eine steigende Zahl monographischer Untersuchungen, sondern auch die Etablierung einschlägiger Zeitschriften und das Erscheinen umfangreicher Sammelbände (z. B. die „Hagiographies“ im *Corpus Christianorum*) deutlich. Ausdruck dieser Entwicklung ist auch der hier anzuzeigende Band der Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe. Er ging aus einem Seminar des Erlanger Mediävisten Klaus Herbers hervor, der seit langem einen Forschungsschwerpunkt im Bereich der Hagiographie verfolgt.

Eingeleitet wird der Band durch eine kurze, aber instruktive und literaturgesättigte Einführung in die christliche Mirakelüberlieferung und den Stand ihrer Erforschung. Darin wird die sozial- und kulturgeschichtliche Perspektive erkennbar, die den aktuellen Aufschwung der hagiographischen Forschungen herbeigeführt hat. Es geht also primär nicht um die Frage, inwieweit aus einem Wunderbericht ein bestimmtes historisches Ereignis herausgearbeitet werden kann, sondern darum, was ein solcher Bericht über die „Lebenswelt“ von Menschen und die gesellschaftliche Konstruktion von „Wirklichkeit“ aussagt (S. 12f.). Die Tatsache, dass ein Bericht schriftlich niedergelegt worden ist, führt darüber hinaus zu der Frage nach der „Pragmatik“ dieses Schriftzeugnisses, d. h. seinem Anlass und seiner Zweckbestimmung (S. 13f.).

Die Auswahl an Wunderberichten, die der Band abschließend in lateinischer Edition mit deutscher Übersetzung bietet, reicht zeitlich von der Merowingerzeit bis ins 12. Jahrhundert und räumlich von den Kernbereichen des Frankenreichs bis nach Böhmen, Italien und Portugal. Sie beschränkt sich damit auf den Bereich der westlich-römischen Kirche, bietet allerdings innerhalb dieses Rahmens anhand von 12 Beispieltexen ein facettenreiches Panorama. Es reicht von Heilungen nach biblischem Vorbild über Naturwunder bis zu Erscheinungsmirakeln. Deutlich tritt dabei immer wieder

die kultlegitimierende Funktion der Wunder in den Blick. Hervorzuheben ist, dass die Mirakelberichte nicht von ihrem Kontext isoliert, sondern in ihrer Einbettung in den vorhandenen literarischen Zusammenhang präsentiert werden.

Kritisch zu bemerken bleibt, dass die von zwölf verschiedenen Bearbeitern erstellten Übersetzungen von recht unterschiedlicher Qualität sind. Konkretisiert sei dies anhand von drei Beispielen.

1. Die um 750 verfasste Vita des Bischofs Hugbert berichtet (Kap. 1), dass der Heilige durch Visionen und Engelerrscheinungen ermahnt worden sei, die Gebeine seines Lehrers und Vorgängers Lambert zu erheben und von Maastricht nach Lüttich zu überführen. Daraufhin habe Hugbert herauszufinden versucht, *si divina fieret voluntas*. Anstelle der gebotenen Übersetzung „ob der göttliche Wille verwirklicht werden könne“ (S. 75) – für einen Heiligen ein geradezu absurder Gedanke – wäre hier zu übertragen: „ob darin [d.h. in dem visionär Befohlenen] der göttliche Wille geschehe“. Diese Fehlinterpretation setzt sich fort, wenn anschließend berichtet wird, dass Bischof Hugbert in den Klöstern seiner Diözese ein Fasten angesetzt habe, *ut quod iussus fuerat celitus implenda cognosceret*. Anstatt „um zu erfahren, wie dieser himmlische Befehl zu erfüllen sei“ (ebd.) ist hier zu übersetzen: „um zu erfahren, ob vom Himmel her zu erfüllen sei, was ihm befohlen worden war“. Es wurde also nicht sogleich vorausgesetzt, dass Erscheinungen ein göttlicher Befehl seien. Zuerst war durch geistliche Mittel zu prüfen, ob diese Eingebungen wirklich Gottes Willen entsprechen oder ob sie einer ungöttlichen, ja widergöttlichen Quelle entsprungen sind – ein typisches Element von Translationsberichten.

2. In der aus dem 12. Jahrhundert stammenden Translation des hl. Nikolaus wird berichtet (Kap. 10), wie ein Mönch von S. Nicolò in Venedig eine kranke Frau zum Grab des Heiligen und damit zu ihrer Heilung führte: *suspiciensque eam puro corde compunctam*. Die Übersetzung „Und er schaut auf die geschwächte Frau reinen Herzens“ (S. 281) weckt völlig verfehlte Assoziationen, geht es doch darum, dass diese Frau „aus reinem Herzen zerknirscht“ war, d.h. in der Sprache der Bußtheologie den Zustand der *compunctio*, der Reue, erreicht hatte. Das im lateinischen Text ausgedrückte Miteinander von körperlicher und geistlicher Heilung geht in der Übersetzung verloren.

3. Ebenfalls in der Translation des hl. Nikolaus findet sich der Bericht, dass zwei Männer aus Fermo auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem nach Myra gelang-

ten und dabei die ursprüngliche Grablege des Nikolaus verwüstet vorfanden (Kap. 11). Sie hatten zuvor schon gehört, dass die Venezianer den Leib des Heiligen mit sich genommen hätten, begaben sich nun aber dennoch *quasi compatiētes, et supernae caritatis obsequio condolentes* zum dortigen Metropolit, um sich von ihm über die Vorgänge unterrichten zu lassen. Übersetzt ist hier: „sie empfanden dabei beinahe Mitleid und Schmerz aufgrund der Gabe der himmlischen Liebe“ (S. 283/285). Vom Kontext her ging es den beiden aber nur darum, die Nachricht von der Überführung des Heiligen bestätigt zu finden. Es spricht daher nichts dagegen, *condolentes* wie *compatiētes* auf ein wörtlich zu verstehendes *quasi* zu beziehen – was zugleich bedeutet, dass das Komma im lateinischen Text zu streichen ist: „als ob sie Mitleid empfänden und im Gehorsam gegenüber der himmlischen Liebe ihre Anteilnahme ausdrücken wollten“. Für die Wahrnehmung der griechischen Kirche aus venezianischer Sicht macht es einen Unterschied, dass das Mitgefühl nur vorgetäuscht und nicht, wie die Übersetzung nahe legt, wirklich empfunden worden ist.

Diese Anmerkungen ändern jedoch nichts daran, dass dieser Band einen wichtigen Quellentyp in einer sehr ansprechenden Auswahl bequem zugänglich macht. Es ist zu hoffen, dass diese Neuausgabe die Beschäftigung mit mittelalterlichen Mirakeln weiter fördert.

Ulm

Lothar Vogel

Waldhoff, Stephan: *Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der libelli precum* (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 89), Münster (Aschendorff) 2003, IX, 485 S., kt., ISBN 3-402-04068-9.

Alkuin und die frühmittelalterliche Gebetsliteratur: Diesem schwierigen Feld widmet sich die unter Betreuung von Joachim Wollasch angefertigte, bereits 1995 abgeschlossene, aber erst im Jahre 2003 erschienene Dissertation von Stephan Waldhoff (= W.). Schwierig ist dieses Feld nicht nur deshalb, weil Gebetbücher in dieser Epoche als „Gebrauchsliteratur“ angesehen wurden und dadurch die Textüberlieferung viel fließender war als bei Literatur im engeren Sinne oder gar der Bibel; hinzu kommt, dass keine einzige der mit dem Namen Alkuins verbundenen und in MPL 101 edierten Schriften über das Gebet in der modernen Forschung

noch einhellig dem großen Angelsachsen zugeordnet wird. Trotz dieser schwierigen Rahmenbedingungen gelingt es W., aus zwei Handschriften die Struktur und den Inhalt von Alkuins Gebetbuch zu rekonstruieren.

Ausgangspunkt dieser Rekonstruktion ist die Alkuinsvita (Kap. 15), in der ein von Alkuin für Karl den Großen verfasstes Gebetbuch in seiner inhaltlichen Struktur beschrieben wird. W. hat mehrere Handschriften des 9.–11. Jh.s aufgespürt, deren Gebetsammlungen nicht nur durch Alkuins Widmungsschreiben an Karl (MGH Epp. 4, Nr. 304) eingeleitet werden, sondern noch dazu die in der Alkuinsvita beschriebene Ordnung zumindest in Teilen wiedererkennen lassen. Während allerdings in den vorderen Teilen die Übereinstimmungen zwischen den beiden wichtigsten Handschriften (Oxford, Bodleian Library, ms. d'Orville 45, und Paris, BN, lat. 2731^A) ein weitgehend schlüssiges Bild ergeben, werden die Entsprechungen zum Ende hin immer rarer. Nicht die textkritische „Rekonstruktion eines Archetyps“, sondern der „Versuch, den Aufbau von Alcuins Werk in der Abfolge der Psalmen und Gebetstexte wiederherzustellen“ (137), ist W.s Absicht – sicher angesichts der Überlieferungslage eine sachgemäße Beschränkung. Ausführlich erörtert W. im Anschluss daran Einzelfragen der Textkritik, der Struktur des Werkes und seiner inhaltlichen Prägung. Diese Abschnitte zeugen von einer gründlichen Kenntnis nicht nur der Editionen und Forschungsbeiträge, sondern auch zahlreicher Handschriften. Besonders in der Gestaltung des Psalmengebets mit Versen und Oratorien (in Anlehnung an das monastische Stundengebet) „scheint“, so W., „ein origineller Beitrag Alcuins zur Entwicklung der frühmittelalterlichen Privatgebetsbücher zu liegen.“ (184).

Für die mit dem Gebetbuch verbundene Gebetspraxis verweist W. ergänzend auf den im Jahre 1893 durch Henry Bradshaw edierten Brief eines Anonymus an eine namentlich ebenfalls unbekannt hochstehende Laiin, der auch die von Alkuin verfasste *confessio*, d.h. sein Sündenbekenntnis, erwähnt. Die seit Wilmart übliche Identifikation des Verfassers mit Hrabanus Maurus und der Empfängerin mit der Kaiserin Judith betrachtet W. als ungesichert (255). Die in diesem Brief niedergeschriebene Anweisung zum Morgenbetet weist Analogien zum Aufbau des Gebetbuches auf und vermittelt darüber hinaus einen Eindruck davon, in welcher Weise ein solches Buch benutzt wurde bzw. werden sollte. Es entspricht dabei dem derzeitigen Stand der Diskus-

sion über die „Sakralität“ des früh- und hochmittelalterlichen Königtums, dass der König aus der Perspektive seines Gebetbuches deutlich als Laie erscheint. Die in MPL 101 abgedruckte und bis in die Neuzeit Alkuin zugeschriebene Gebetsliteratur kann nach W. zwar nicht als Werk Alkuins, wohl aber als Ausdruck der „Wirkungsgeschichte“ seines Gebetbuches betrachtet werden, da es inhaltlich und von der Struktur her als Vorlage dieser Sammlungen ausgemacht werden kann. Es lasse sich daher sagen: „So lange wie die Gebetsbuchliteratur den karolingischen Mustern folgte, also etwa bis zur Wende zum 12. Jh., haben ihre Beter nicht nur mit manchen Gebetstexten Alcuins Worte nachgesprochen, sie haben ihr tägliches Beten (...) auch nach Alcuins Ordnung strukturiert.“ (331).

W.s Studie enthält damit im Kern eine mutige und überzeugende These, die Aufmerksamkeit verdient. Um diesen Kern herum gruppieren sich jedoch Ausführungen, die nach Ansicht des Rezensenten nicht in jeder Hinsicht überzeugen. In seiner einleitenden Übersicht über das Privatbetet im frühen Mittelalter rezipiert W. die von André Wilmart vorgegebene „Unterscheidung von liturgischem und privatem Gebet“ (9 und 32). Diese Gegenüberstellung ist, wie W. selbst berichtet, schon vielfältig diskutiert worden. Es bleibt fraglich, ob „liturgisch“ wirklich als Gegenbegriff zu „privat“ geeignet ist. Bedenkt man, dass das mit „privat“ Gemeinte in den Quellentexten immer wieder als *secrete* ausgedrückt wird, so wäre als Gegenbegriff wohl „gemeinschaftlich“ (freilich ohne neuzeitliche Konnotationen von Öffentlichkeit) angemessener. Im abendländischen Frühmittelalter ist nach dem Urteil des Rezensenten nicht die Unterscheidung zwischen dem geprägt liturgischen und dem freien individuellen (vielleicht sogar mystischen) Gebet maßgebend, sondern die zwischen dem gemeinschaftlichen und dem allein vollzogenen. Dafür, dass auch das Privatbetet ein Gebet mit liturgischer Form war bzw. sein sollte, sind gerade die Herrschergebetsbücher dieser Epoche ein sprechender Beleg. Für die Suche nach Leitbildern des Privatgebets bietet ferner die frühmittelalterliche Hagiographie eine viel reichere Quellenbasis, als W. es wahrgenommen hat. Ein dem Vorbild Jesu verpflichteter Rückzug aus der Gemeinschaft zum Beten in der Einsamkeit findet sich keineswegs, wie W. behauptet, allein im Bericht der *Vita Sturmii* über Bonifatius (29, Anm. 93), sondern ebenso in den Viten Columbans, Corbinians und anderer.

Vielleicht eher eine Formfrage ist, dass die Darstellung in dieser Studie straffer hätte strukturiert werden können. Dies zeigt sich nicht nur an den zahlreichen Querverweisen, sondern auch an einigen versteckten Exkursen. So findet sich auf S. 129–134 eine sorgfältige kodikologische Untersuchung des Gebetsanhangs im Psalter König Ludwigs des Deutschen, die aber, wie W. schließlich selbst zugesteht, für die an dieser Stelle Verfolgte nichts austrägt. Dieser versteckte Exkurs, der in sich durchaus bedeutsam ist, droht an seinem Platz aber auch der weiteren Forschung zu der genannten Handschrift zu entgehen.

Im Anhang des Buches findet sich eine Edition der Gebetsammlung der beiden bereits erwähnten handschriftlichen Hauptzeugen. Angesichts der Überlieferungslage und der Zielsetzung der Arbeit ist es verständlich, dass W. darauf verzichtet, mit den Mitteln der Textkritik einen „Urtext“ zu erstellen, und stattdessen beide Fassungen in zwei Spalten parallel abdruckt. Problematisch ist jedoch die Gestaltung der Edition. W. verfährt mit den Schreibfehlern der Handschriften uneinheitlich („differenziert“): „Bereits in den Vorlagen ausgeführte Korrekturen werden stillschweigend übernommen. (...) Bei offensichtlichen Verschreibungen bietet der Text das richtige Wort, der Fehler wird im Apparat nachgewiesen (...)“. Es wird jedoch nicht versucht, den Text durchgehend zu emendieren. So wird zu meist [!] auf die Korrektur selbst sinnentstellender Fehler verzichtet“ (340). Abgesehen davon, dass der Wert von Korrekturen in einer Handschrift – je nach Hand – ganz unterschiedlich sein kann, führt dieser Versuch „zwischen sinnändernden Textvarianten und sinnentstellenden Fehlern“ (ebd.) zu unterscheiden, letztlich in eine Beliebigkeit hinein. Verwirrend ist ferner, dass im hinteren Bereich des Gebetbuchs – also dort, wo die Übereinstimmungen beider Handschriften immer mehr nachlassen – Texte nebeneinander abgedruckt werden, die nichts miteinander zu tun haben (375ff.). So entsteht auf den ersten Blick ein Eindruck größerer Übereinstimmung, als es tatsächlich der Fall ist. Es besteht damit eine eigentümliche Diskrepanz zwischen dem zensierenden Ton, in dem W. (sächlich durchaus berechtigt) die von Ernst Dümler besorgte Edition des Widmungsschreibens Alkuins kritisiert (141f.), und seiner eigenen editorischen Arbeit. Bemerkenswert ist auch, dass zumindest hinsichtlich des Widmungsschreibens eine kritische Edition, welche die heute bekannte Überlie-

ferung erfasst, eine sinnvolle Zielsetzung und ein Desiderat bleibt.

Diese kritischen Anmerkungen sollen aber nicht verdecken, dass W.s Untersuchung in ihrem Kern eine interessante und beachtenswerte These entwickelt. So ist es eine für die Frühmediävistik erfreuliche Tatsache, dass diese Dissertation 8 Jahre nach ihrem Abschluss doch noch in Form einer Monographie zugänglich gemacht worden ist.

Ulm

Lothar Vogel

Carmassi, Patrizia: *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano. (Corpus Ambrosiano-Liturgicum IV, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 85, Münster 2001), 439 S.*

Diese aus einer Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Münster hervorgegangene Untersuchung, die von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* mit einem Stipendium für die Teilnahme an dem *Graduiertenkolleg „Schriftkultur und Gesellschaft“* in Münster unterstützt wurde, ist aufgrund ihrer hohen wissenschaftlichen Qualität zu Recht in die Reihe *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* aufgenommen worden.

Die in liturgiewissenschaftlichen Kreisen bereits wohl bekannte Wissenschaftlerin hat mit dieser Studie über die Evolution des ambrosianischen Lektionars eine außerordentlich wichtige Untersuchung über die liturgischen Gebräuche Mailands vorgelegt. Das Vorwort (pp. 7–8) zu dieser Publikation wurde von S. E. Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini verfasst, vorgestellt hat diese Studie dann niemand anderer als der ausgewiesene Spezialist Cesare Alzati (pp. 9–16).

Carmassi hat sich mit diesem Thema einem überaus dornigen Problem zugewandt. Ursprünglich als „Beitrag zur Rekonstruktion der ambrosianischen Perikopenordnung im Mittelalter“ konzipiert (pp. 21, 366), zeichnete sich aufgrund der großen Vielfalt der Überlieferungsstränge und der unzureichenden gängigen Repertorien rasch die Notwendigkeit einer eingehenden Analyse und Einordnung dieser Quellen ab. So wurden neue Kriterien für die Einordnung der einschlägigen liturgischen Codices erstellt, die sich nicht nur auf die übliche Einteilung in „Lektionare“, „Evangelistare“, usw. beschränkten, sondern erstmals aus den Mailänder liturgischen Gebräuchen selbst abgeleitet wurden, wobei sehr genau auf die einzelnen „Akteure“ und ihre Funk-

tion geachtet wurde (cf. pp. 21–22, 366). Damit hat die A. ein neues wissenschaftliches Fundament gelegt, wie diese Bücher in den kirchlichen Institutionen überhaupt zustande kamen. Eine wichtige Grundlage für ihre Erörterungen bildete dabei der berühmte *Ordo et ceremoniae ecclesiae ambrosianae mediolanensis* des Beroldus (12. Jh.), der nicht nur genauere Angaben zu den einzelnen Akteuren (dem Mailänder Erzbischof und den einzelnen Klerikergruppen) macht, sondern ebenso einen Einblick in den Ablauf der Tages- und Jahresliturgie bietet.

Dabei hat Carmassi die bislang vorliegenden Studien und Gruppierungssysteme von G. Morin, A. Dold, D. de Bruyne, P. Salmon, ferner die Hypothesen eines K. Gamber und die klugen Beobachtungen von O. Heiming durch neue Parameter ersetzt, wie die bislang untersuchten Zeugen durch den Einbezug weiterer Quellen aus Oberitalien nun zu interpretieren sind.

Der vorliegende Band gliedert sich in zwei Teile: Teil I (pp. 24–146), der mit einem Methodendiskurs über die Erfassung der Quellen eröffnet wird (pp. 24–30), ist der Untersuchung der vorkarolingischen Perikopenordnung im Kontext der institutionellen Entwicklungen gewidmet. Der detaillierte Überblick über die handschriftliche Überlieferung der liturgischen Quellen Oberitaliens, aufgliedert nach den einzelnen Kirchenprovinzen, ist sehr wertvoll. Zudem wird in zwei Appendices der *Cod. Vercellensis* analysiert und mit weiteren Quellen verglichen (pp. 75–87) sowie die am Rande adnotierten Perikopen und die indirekten Zeugen in einigen *Veroneser Codices* vorgestellt (pp. 87–89).

Die besondere Aufmerksamkeit gilt naturgemäß den Mailänder Zeugen:

(1) dem Evangelistar des Busto Arsizio (pp. 89–105), das nach Carmassi nicht nur auf zwei unterschiedliche vorkarolingische Vorlagen zurückzugehen scheint, sondern ebenso unterschiedliche Phasen der Fixierung der Perikopenordnung reflektiert;

(2) dem Palimpsest-Libellus, der sich aus wenigen Seiten im *Cod. 908* von St. Gallen (7. Jh.) zusammensetzt (pp. 106–123).

Die ersten erhaltenen und bei der Messliturgie eingesetzten Bücher sind Evangelien-Bücher, ferner die sog. *Capitularia* (Perikopenlisten), schließlich die etwas später bezugten Lektionare, die offensichtlich für längere Zeit nebeneinander existierten. In einer zweiten, ebenso vorkarolingischen Entwicklungsphase hat dann eine Systematisierung der Perikopenordnung eingesetzt, wie sie auch im

Zeugnis des Busto Arsizio greifbar wird, die vor allem die *Feriae* der Fastenzeit und die beiden Sonntage nach Epiphanie sowie die Sonntage nach Pfingsten umfasst (pp. 124–130). Die sich daraus ergebenden abschließenden Beobachtungen über die Struktur und den Inhalt der untersuchten Quellen fassen den I. Teil zusammen (pp. 131–146).

Hinter diesen Evolutionsschüben stand für Carmassi die Frage, welche Modelle für die jeweilige Perikopenordnung Pate gestanden haben. Die Perikopen wurden nach unterschiedlichen Kriterien gesammelt, so z. B. entweder entsprechend ihrer Verwendung im Gottesdienst (mit den Lesungen aus dem AT + NT, bei letzterem separat die Episteln und Evangelien, was darauf schließen lässt, dass bei der Messfeier drei Lesungen, das heißt, 1 aus dem AT + 2 aus dem NT üblich waren), oder aber nach der chronologischen Reihenfolge des Kirchenjahrs. Zudem liegen Beispiele von liturgischen Büchern vor, wo die Lesungen zusammen mit dem Orationsgut erscheinen, die ein beredtes Zeugnis über die Vielfalt der Überlieferungsstränge ablegen.

Teil II (pp. 147–359), wiederum eingeleitet mit methodologischen Erwägungen zur Erfassung des handschriftlichen Bestands (pp. 147–164), gilt dem ambrosianischen Lektionar in seiner handschriftlichen Überlieferung nach der karolingischen Reform. Da sich ein Lektionar aus unterschiedlichen Bestandteilen zusammensetzen kann, setzte sich die A. mit dem Begriff „Lektionar“ näher auseinander. Dabei präzierte sie, dass bei der Analyse der einschlägigen Quellen nicht nur auf die abstrakte Rekonstruktion der Perikopenordnung geachtet werden sollte, sondern der jeweilige *Gebrauchskontext* und die liturgischen „Akteure“, nämlich einerseits die Kardinäle und andererseits die Priester, ebenfalls in die Untersuchung mit einzubeziehen sind und darüber hinaus die Interdependenz der Überlieferungen zu berücksichtigen ist. Grundlage für die Analyse der Zelebranten, vornehmlich des Mailänder Erzbischofs war Beroldus neben dem Evangelistar der Kardinalsdiakone aus dem 9. Jahrhundert (pp. 280–289).

Carmassi hat mit ihrer Studie auch einen Beitrag zur Rekonstruktion der ambrosianischen Leseordnung für die Fastenzeit, die Karwoche und Ostern geschrieben (pp. 290–359), wozu Tabellen über den handschriftlichen Befund präsentiert wurden, die den Überblick erleichtern (pp. 297–352).

Die Zusammenfassung der Untersuchung in deutscher Sprache (pp. 366–

383) hilft zwar denjenigen, die des Italienischen nicht mächtig sind, jedoch merkt man ihr leider zu sehr die Übersetzung aus dem Italienischen an, wobei italienische Bezeichnungen, die aus dem Lateinischen hervorgegangen sind, unsinnigerweise nicht lateinisch, sondern italienisch beibehalten wurden.

Das Abkürzungsverzeichnis (pp. 384–388) leitet den Überblick über die Primärquellen (pp. 388–392) ein, an die sich eine umfassende Bibliographie anschließt (pp. 392–415). Ein Sachregister sowie ein Index über die Schriftzitate und vor allem das wichtige Register über die verwendeten Handschriften (pp. 436–439) runden das Werk ab.

Diese Publikation ist nicht nur jedem zu empfehlen, der sich mit dem ambrosianischen Ritus beschäftigt, sondern sie ist auch für diejenigen von Interesse, die sich auf die östlichen Riten spezialisiert haben, denn mehrere dieser ambrosianischen Überlieferungen zeigen Gemeinsamkeiten mit den östlichen Traditionssträngen.

Tübingen

Gabriele Winkler

Homann, Eckhard: *Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice*. Studien zur politischen Theorie bei Aegidius Romanus, (= *Contradictio* 2), Würzburg (Königshausen & Neumann) 2004, 165 S.

Das hier anzuzeigende Buch, eine philosophische Dissertation Hannoveraner Provenienz, will dem Leser „Studien zur politischen Theorie bei Aegidius Romanus“ bieten. Dies ist ein hehres, sicherlich auch notwendiges Ziel, wird aber nicht eingelöst. Dennoch bietet der Band sehr viel, sei es Aristoteles, sei es Thomas von Aquin, sei es Augustin, sei es Johannes Duns Scotus – wenig aber findet sich an Aegidius. Nicht nur dies ruft Unverständnis hervor, sondern auch und gerade die rigide Auswahl aegidischer Schriften und die schmale Literaturbasis auf der das Werk fußt. Zwei Beispiele: *De renuntiatione papae* wurde in einem Druck von 1554 benutzt, obgleich seit 1992 die bei Peter Herde entstandene Edition John R. Eastmans vorliegt – dennoch wird die Forschungslage verallgemeinernd kommentiert mit dem Hinweis, „die gegenwärtige Forschung zu Aegidius Romanus ist bestimmt durch die editorische Tätigkeit der Forschergruppe von Francesco Del Punta. Ein nicht geringer Teil der in diesem Kontext entstandenen Arbeiten sind dementsprechend primär textkritischer Natur“ (Homann, p. 13). Das andere Bei-

spiel sei anhand des dem Werke gegebenen Titels gewählt. Eckhard Homann hat für seine Arbeit den Titel „*Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice*“ gewählt, das Zitat (Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* III,9, ed. R. Scholz, p. 193) wird aber weder erläutert noch belegt, genausowenig wie weder dieser noch die anderen politiktheoretischen Traktate des Augustinereremiten in der gebotenen und notwendigen Weise behandelt werden. Wenig überraschend ist es daher, dass auch auf andere zeitgenössische „Steilvorlagen“ nicht eingegangen wird; erwähnt sei hier nur eine Bestimmung seines Ordens in den Texten des Augustinereremiten: „*mandamus inviolabiliter observari, ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas [sic!] predicti magistri nostri [i.e. Aegidius] omnes nostri ordinis lectores et studentes recipiant eisdem prebentis assensum et eius doctrine ... sint seduli defensores*“ (CUP II p. 12 nr. 542).

Das Buch hat jedoch auch Gutes. Einerseits ruft es in Erinnerung, wie notwendig eine kohärente, in sich geschlossene, vor allem aber die politiktheoretischen Texte des Erzbischofs von Bourges in *totu* untersuchende Studie wäre. Andererseits bietet die Untersuchung die schlaglichtartige Beleuchtung weniger spezieller Punkte, ihrer Grundlagen und ab und an ihrer Folgen, aber auch ihrer Abänderungen. Ob es sinnvoll ist, (spät-)mittelalterliche politische Theorie anhand neuzeitlicher Rechtsphilosophie zu untersuchen und dabei faktisch (aber diskursierend) den Bogen von Aristoteles bis zum BGB zu spannen, ist zumindest fraglich.

Weiter wäre die genauere Einordnung der aegidischen Traktate innerhalb der Geschichte der politischen Theorie notwendig wie auch die Bestimmung der Binnenposition Aegidius', worauf der Titel zumindest Hoffnung machte.

Ferner wird einerseits in Erinnerung gerufen, wie notwendig die Fortführung der Edition politiktheoretischer Schriften ist, andererseits, wie viel noch „in Aegidius steckt“. Die Zusammenschau nicht-aegidischer Texte und deren Einbringung in die Debatte fehlt hier völlig, ist auch durch den Leser in der Form kaum nachvollziehbar.

Die Theoriegeschichte des ausgehenden XIII. Jahrhunderts wird trotz aller hier vorgetragenen Bedenken bereichert, vor allem durch das zusammengetragene – aber ob des Fehlens jeglicher Register nur schwer erschließbare – Material vor allem theologischer respektive aristotelischer Natur.

Heidelberg

Klaus-Frédéric Johannes

Flug, Brigitte, Matheus, Michael, Rehberg, Andreas (Hrg.): *Kurie und Religion*. Festschrift für Brigide Schwarz. Geschichtliche Landeskunde, Bd. 59, Stuttgart, Franz Steiner-Verlag 2005, 455 S., Geb., 3-515-08467-3.

Man erwartet Römisches in einer Festschrift für Brigide Schwarz und wird in seinen Erwartungen nicht enttäuscht. Alle 24 Beiträge behandeln historische Vorgänge, die mit Rom und der Römischen Kurie im Zusammenhang stehen. Die meisten sind aus Forschungen im Vatikanischen Archiv hervorgegangen, und in Anbetracht der Aussichtslosigkeit, deren Bestände jemals vollständig gedruckt in öffentlichen Bibliotheken vorzufinden und konsultieren zu können, ist es höchst verdienstvoll, dass wenigstens 8 Beiträge sich nicht mit der Besprechung der untersuchten Archivalien begnügen, sondern teilweise auch deren Edition liefern. Weitere Beiträge münden in aufschlussreiche Listen und Statistiken, worin einzig eine Möglichkeit besteht, die Masse der in den spätmittelalterlichen Papstregistern überlieferten Materialien zu erfassen. Die um die Auswertung der päpstlichen Register verdiente Jubilarin braucht natürlich keine Informationen darüber, wie man in derlei Beständen der Vaticana erfolgversprechend forschen kann. Umso mehr werden den Lesern der Festschrift manch gute Ratschläge willkommen sein, wie sie in mehreren Beiträgen zumindest indirekt geboten werden. Verwiesen sei vor allem auf die instruktiven Ausführungen von Wolfgang Reinhard S. 151-166 über „Wege mikrohistorischer Forschung“ unter dem Titel „Vom Schedario zur Datenbank“, ein Bericht über das seit langem betriebene Forschungsunternehmen des Freiburger Frühneuzeit-Historikers, oder die Auflistung der über die päpstliche Finanzgebarung Aufschluss gebenden Registerbände durch Claudia Märkl S. 175-195 wenigstens für den Pontifikat Pius' II. unter dem Titel „Der Papst und das Geld“. Wie schon gesagt, lässt sich die riesige Menge der römischen Archivalien fast nur in Statistiken erfassen, will man nicht auf Einzelfälle eingehen. Bekannt ist, was Ludwig Schmugge aus dem Archiv der päpstlichen Poenitentiarie über „Ehedispense“ aller Art aus dem Jahrhundert vor der Reformation herausgebracht hat; sein Beitrag S. 113-128 über „Beobachtungen zu deutschen Ehedispensen aus der Zeit Papst Paul II.“ bestätigt frühere Forschungsergebnisse über relativ papstnahe oder papstferne Landschaften oder Diözesen im Deutschen Reich und

liefert mit einem Eheprozess aus dem Hause Neipperg in den Jahren 1468-1472 das am Ende auch in einer mehrseitigen Liste demonstrierte Anschauungsmaterial für die Fülle der hin- und hergereichten Schriftstücke. Einzelschicksale müssen bei derlei großflächigen Untersuchungen in den Hintergrund treten und haben ganz gewiss keine Chance, in quasi-universalgeschichtlicher Schau überhaupt nur wahrgenommen zu werden. Aber es liest sich gut, wenn z. B. Arnold Esch S. 263-276 über „Deutsche in Rom“ berichtet und dann eben auch die merkwürdig zahlreichen deutschen Bäckermeister im Renaissance-Rom ins Visier geraten, nicht nur die vielen Kleriker, die sich am Papsthof mit mehr oder weniger gefüllter Börse um eine Pfründe bemühten oder auch nur um einen Titel, die Andreas Rehberg S. 277-305 als „Deutsche Weihelikandidaten in Rom am Vorabend der Reformation“ behandelt.

Da es unmöglich ist, auf alle in der Festschrift abgedruckten Abhandlungen gebührend einzugehen, sei zur Information wenigstens das Inhaltsverzeichnis (in einigen Abkürzungen) mitgeteilt:

K. Borchardt, Johanniter in den päpstlichen Supplikenregistern 1342 - 1352 - P. Zutshi, Unpublished Fragments of the Registers of Pope Urban VI. 1378 - D. Brosius, Ein Hamelner Pfründenstreit - B. Städt, Das Sekretariat als publizistisches Zentrum - J. Helmuth, Eine unbekanntes Kanzleiordnung des Basler Konzils 1439 - L. Schmugge (siehe oben) - U. Schwarz, Eine Serie von Expektativrotuli 1472 - W. Reinhard (siehe oben) - A. Meyer, Eine Verordnung gegen die Korruption an der päpstlichen Kurie, Mitte des 13. Jh. - C. Märkl (siehe oben) - A. Esposito, Societates officiorum nel pontificato di Sisto IV. - G. R. Tewes, Deutsches Geld und römische Kurie - M. Matheus, Zum Tod Graf Heinrichs II. v. Nassau-Dillenburg 1451 an der Via Francigena - B. Schimmelpfennig, Notizen des Augsburger Kaplans Johannes Vetterlin 1450 - A. Esch (siehe oben) - A. Rehberg (siehe oben) - Ch. Schuchard, Testamente für die Anima-Bruderschaft 1524-27 - S. Müller, Deutsche Künstler in Rom - L. Clemens, Päpstliche Bullen - F. Schmieder, Der nordalpine Raum in der Politik Leos IX. - P. Jugie, L'orfèvrerie ou la vaisselle d'Andrea Ghini de Malpigli, évêque de Tournai, mise en dépôt à l'abbaye de St-Victor de Paris 1340-42 - B. Holtz, Ein Supplikenrotulus der Stadt Zürich aus der Frühzeit Clemens' VII. - R. Gramsch, Kuriale in Thüringen - K. Salonen, I Finlandesi nella Curia.

Ein Schriftenverzeichnis von B. Schwarz schließt S. 451–455 den Band ab. Er repräsentiert in seiner ganzen Reichlichkeit die Hochschätzung der Jubilarin nicht nur unter den Mittelalter-Historikern. Dazu bekennt sich auch der Rezensent.

Tübingen Harald Zimmermann

Die Domkapitel des Deutschen Ordens in Preußen und Livland, hrg. von Radoslaw Biskup und Mario Glauert (Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Beiheft 17). Münster, Aschendorff. 2004, 316 S. 5 farbige Siegfelfotos auf Textblatt.

Wer heute Beispiele zur grenzüberschreitenden Zusammenarbeit zwischen den polnischen und den deutschen Ordensforschern bezüglich der noch wenig bewusst gewordenen geistlichen Strukturen der drei preußischen (von Kulm, Samland und Pomesanien) und den beiden livländischen Kapiteln von Kurland und wenigstens zeitweise auch in Riga, die dem Deutschen Orden inkorporiert waren, sucht und finden will, hat hier mit den sechs vorliegenden Spezialstudien ein vorzügliches Beispiel vor sich. In die Thematik der geistlichen Korporationen in ihrer Struktur und personellen Ausstattung führt sehr schnell mit einer vorzüglichen Übersicht der aus Malbork/Marienburg kommende Radoslaw Biskup ein. Der durch Studien zum Domkapitel von Pomesanien inzwischen ausgewiesene Potsdamer Archivar Mario Glauert legt in gleich zwei Studien, einmal zu diesem Kapitel in den Jahren 1284–1527, dann zur Bindung des Rigaer Metropolitankapitels 1394–1423 und erneut 1451–1566 an die 1442 erneuerte Regel des Ordens, sorgfältige Arbeiten vor.

Das älteste, vom ersten Dominikanerbischof Heidenreich (1245–1263) kraft einer Urkunde vom 22. Juli 1251 etablierte Domkapitel zu Kulmsee präsentiert uns der derzeitige Thorner Kirchenhistoriker Andrzej Radziminski – freilich nur für das 13. Jahrhundert. Zuerst beobachteten die Mitglieder der auf 40 Personen geplanten, aber niemals in dieser Stärke wegen der fehlenden Einkünfte erreichten Mitgliederzahl die Augustinusregel. Dieser Autor korrigiert bisherige Anschauungen in Sachen Regel und bemerkt, dass die Kanoniker ihre Regel nicht vor dem 29. Juni 1263 geändert haben, denn vom zuständigen Rigaer Metropoliten erhielt dieses Domkapitel erst am 5. November 1274 die Bestätigung, die inzwischen gül-

tige Deutschordensregel von ca. 1244 anzunehmen. Endgültig wurde dieser Regelwechsel nach Zustimmung des Hochmeisters Konrad von Feuchtwangen (1291–1296) vom 14. Mai 1296 nach älteren hochmeisterlichen und bischöflichen Zustimmungen bestätigt. Das kleine Kapitel von Kulmsee blieb bis ins 15. Jahrhundert mit höchstens sechs Domherren dem Deutschen Orden vollinhaltlich inkorporiert und schied erst nach dem Zweiten Thorner Frieden 1466 infolge neuer politischer Verhältnisse zu Polen aus dem Ordensverband.

Dieser materialreiche Band bietet ferner dankenswerterweise zwei Dissertationen, die heute nur noch in je einem Exemplar in Berlin vorhanden sind: die Arbeit von Heinz Schlegelberger über das Bistum Samland vom Jahre 1922, die damals wegen der Inflation nach dem Weltkrieg einer größeren interessierten Öffentlichkeit nicht zugänglich gemacht werden konnte. Radoslaw Biskup hat es übernommen, uns diese Spezialstudie nun zugänglich zu machen (85–145). Eines der wichtigsten Mitglieder des samländischen Domkapitels war der von den derzeitigen polnischen Forschern Gerard Labuda und Jaroslaw Wenta in seinen Funktionen näher beschriebene, älteste Chronist des Ordenslandes, Peter von Dusburg. Dieser hochgebildete Ordensgeistliche wurde mit Datum 13. Dezember 1313 Domherr von Samland, 1318 dort Offizial bis 1331, danach Dekan des Kapitels und gleichzeitiger Kustos nach Niederlegung seiner Aufgabe als Offizial. Von 1335 bis 1340 hatte Peter dieses Offizialamt abermals inne und wurde ab 1342 bis zu seiner 1356 nachprüfbareren Präsenz abermals Dekan dieses Kapitels.

Außerdem wird uns hier die Arbeit von Erwin Hertwich zum kurländischen Kapitel zugänglich gemacht, welche sich mit dieser geistlichen Korporation bis 1561 befasst (147–267). Dieses livländische Bistum in seiner ersten Existenz gegen Ende 1237 taucht mit Domherren erstmals im Mai 1242 auf, ein weiteres Mal werden hier schon am 5. Februar 1246 Domherren erwähnt. Sicher wird durch Bischof Edmund von Kurland (1263–1298) im Januar 1290 dieses Domkapitel mit Deutschordensbrüdern endgültig besetzt, was bis zu Auflösung des livländischen Ordensstaates (1561) mit Ordensklerikern aufrecht blieb. Seit Bischof Edmund standen fortan mit einer Ausnahme (Augustin Thiergart) sämtliche, hier erstmals erfassten Bischöfe, Kanoniker mit ihren Prälaten, Bistumsvögte, Kumpanen, Beamte und Pfleger in Ordensdiensten. Der letzte

Bischof verkaufte nach neuesten Erkenntnissen, die Hertwachs Studien inzwischen korrigieren, bereits 1559 seine Hochstifte Kurland und Ösel-Wiek dem dänischen König Friedrich II., der seinen Bruder damit ausstattete. Der Ordensanteil des bisherigen Bistums wurde vom ehemaligen Ordensmeister Gotthard Kettler († 1587) sofort in eine evangelische Landeskirche nach preußischem Vorbild umgewandelt.

Eine kurze Rezension kann unmöglich die umfangreichen prosopographischen, historischen und quellenkritischen Erläuterungen in diesem Beiheft verdeutlichen. Ein leider hier fehlendes Personen- und Ortsregister hätte der schnellen Erfassung so wichtiger geistlicher Strukturen und Personen des Deutschen Ordens in Preußen und Livland im mehrfachen Beziehungsgeflecht rasch abhelfen können. Eine Kontrolle der Angabe zum Wiener Ordensarchiv (188 mit Anm. 72) ergab, dass diese nach der Rückstellung der Archivalien an den Orden im Jahre 1947 nicht verifiziert werden kann.

Wien

Bernhard Demel OT

Sudmann, Stefan: Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution, Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters, hrg. v. Nikolaus Staubach, Bd. 8, Frankfurt a. M. u. a., Peter Lang-Verlag, 2005, 508 S., Kart., 3–631–54266–6.

Ein Blick auf die Bibliografie des Basler Konzils könnte den Eindruck vermitteln, dass über dieses Konzil kaum noch etwas Neues geschrieben werden kann. Dieser Eindruck ist aber eindeutig falsch. Stefan Sudmanns Studie über die synodale Praxis des Basler Konzils befasst sich mit einem der vielen Basler Themen, die bisher in der Forschung erstaunlich wenig Aufmerksamkeit genossen haben, die aber trotzdem, für einen Versuch das Konzil von Basel wirklich kennen zu lernen, sehr wichtig sind.

Einleitend bespricht Stefan Sudmann zuerst kurz aber präzise die Basler Geschäftsordnung. Danach folgt der eigentliche Corpus der Arbeit, der von dem konziliaren Tagesgeschäft handelt. In drei Teilen – „Pax“, „Causa fidei“ und „Das Reformprojekt“ – bietet Sudmann einen ausführlichen Überblick über die wichtigsten Dossiers, mit denen sich das Konzil während seiner 18-jährigen Existenz auseinandergesetzt hat. Konsequenz auf sein Ziel und seine Hauptfrage gerichtet, leitet der Autor den Leser durch eine Masse an Informationen: die Frage nach dem konziliaren Selbstverständnis der Basler Versammlung ist der rote Faden, und Sudmanns Ziel ist es deutlich zu machen, wie das Konzil als Ganzes – als Institution – auftritt. Für die Forschung zum Basler Konzil ist diese Arbeit eindeutig ein Gewinn. Sie bespricht z. B. die vielen Bistumsstreitigkeiten in denen das Konzil eine Rolle spielte (oder zu spielen versuchte), die Ketzerprozesse auf dem Konzil und die klerusorientierte Reform, indem sie die Forschung über diese Dossiers zusammenfasst und ergänzt. Sie lässt es auch zu, die Vielfalt der Probleme um die sich das Konzil gekümmert hat, zu vergleichen, indem sie auf eine Konstante, nämlich die Institution „Konzil von Basel“, gerichtet ist. Die letzten hundert Seiten der Studie Sudmanns befassen sich mit der synodalen Praxis in Zusammenschau. Prinzipien, Strukturen und Tendenzen werden beachtet. Vor allem in dem Teil über *pax* und *iustitia*, finden wir eine deutliche Stellungnahme des Autors, in der verteidigt wird, dass beide Wörter als spezifische Basler Terminologie zu betrachten sind. Für die Basler Konzilsväter gehörten Friedenstiftung und Gerichtsverfahren zu zwei deutlich unterschiedlichen Bereichen. Die differenzierende Terminologie ist, laut Sudmann, „ein Sonderfall in der langen Geschichte des Kusses zwischen *pax* und *iustitia*“. Das Konzil wollte sich vor allem als Friedenstifter profilieren, und hat seine Rolle als Richter dem Friedenswillen nicht selten untergeordnet. Im Basler Konzil, so konkludiert Sudmann, fließen Imitation und Innovation, Umbruch und Tradition in einander: „Schon die institutionellen Voraussetzungen der *actiones synodales* verbinden eine *imitatio papae* mit innovativen Elementen: Die Synode ahmt als Behörde die Kurie nach. ... Die Organisation der Synode beruht zwar auf dem mittelalterlichen Korporationsgedanken, mutet jedoch in seiner Umsetzung ungemein „modern“ an. Ebenso kann schon die Imitation selbst als konstitutioneller Umbruch angesehen werden, wenn ein Kollektiv an die Stelle eines Monarchen tritt, für das die zu behandelnden *causae* recht schnell Routine werden.“ Es ist eine nicht sehr überraschende dafür aber um so überzeugendere Konklusion.

Sudmanns Leistung ist sehr bewundernswert: er kennt seine Quellen und seine Literatur, hat sich ein zentrales Thema ausgesucht, geht gerne tief und ausführlich auf die besprochenen Probleme ein und schreibt angenehm und präzise. Sudmann betrachtet das Konzil als Institution und bietet so ein schönes Ge-

ziliaren Selbstverständnis der Basler Versammlung ist der rote Faden, und Sudmanns Ziel ist es deutlich zu machen, wie das Konzil als Ganzes – als Institution – auftritt. Für die Forschung zum Basler Konzil ist diese Arbeit eindeutig ein Gewinn. Sie bespricht z. B. die vielen Bistumsstreitigkeiten in denen das Konzil eine Rolle spielte (oder zu spielen versuchte), die Ketzerprozesse auf dem Konzil und die klerusorientierte Reform, indem sie die Forschung über diese Dossiers zusammenfasst und ergänzt. Sie lässt es auch zu, die Vielfalt der Probleme um die sich das Konzil gekümmert hat, zu vergleichen, indem sie auf eine Konstante, nämlich die Institution „Konzil von Basel“, gerichtet ist. Die letzten hundert Seiten der Studie Sudmanns befassen sich mit der synodalen Praxis in Zusammenschau. Prinzipien, Strukturen und Tendenzen werden beachtet. Vor allem in dem Teil über *pax* und *iustitia*, finden wir eine deutliche Stellungnahme des Autors, in der verteidigt wird, dass beide Wörter als spezifische Basler Terminologie zu betrachten sind. Für die Basler Konzilsväter gehörten Friedenstiftung und Gerichtsverfahren zu zwei deutlich unterschiedlichen Bereichen. Die differenzierende Terminologie ist, laut Sudmann, „ein Sonderfall in der langen Geschichte des Kusses zwischen *pax* und *iustitia*“. Das Konzil wollte sich vor allem als Friedenstifter profilieren, und hat seine Rolle als Richter dem Friedenswillen nicht selten untergeordnet. Im Basler Konzil, so konkludiert Sudmann, fließen Imitation und Innovation, Umbruch und Tradition in einander: „Schon die institutionellen Voraussetzungen der *actiones synodales* verbinden eine *imitatio papae* mit innovativen Elementen: Die Synode ahmt als Behörde die Kurie nach. ... Die Organisation der Synode beruht zwar auf dem mittelalterlichen Korporationsgedanken, mutet jedoch in seiner Umsetzung ungemein „modern“ an. Ebenso kann schon die Imitation selbst als konstitutioneller Umbruch angesehen werden, wenn ein Kollektiv an die Stelle eines Monarchen tritt, für das die zu behandelnden *causae* recht schnell Routine werden.“ Es ist eine nicht sehr überraschende dafür aber um so überzeugendere Konklusion.

gengewicht zu den biografischen Studien vor allem von Heribert Müller. Es ist richtig, dass die Basler Synode nicht nur eine Versammlung von Individuen sondern auch ein Kollektiv ist. Es ist mutig dieses zu betonen und dabei die Kritik auf Grund der ebenfalls richtigen Beobachtung, dass das Konzil aus, oft sehr einflussreichen, Individuen zusammengestellt ist, nicht zu fürchten. In der Besprechung der Streitigkeiten um das Bistum Lausanne dürfte der Leser z. B. denken, dass die Rolle des Kardinals Aleman unterbewertet wird, aber er sollte dabei nicht aus dem Auge verlieren, dass es auch wertvoll ist Personen wie Aleman als Teil eines Kollektivs zu sehen. Auch die Aufmerksamkeit für Terminologie und Sprache geben das angenehme Gefühl, dass Sudmann sicher seine eigenen Ansichten vermittelt und dadurch wertvolle Diskussionen ermöglicht. (Wie ist es z. B. mit dem Begriff *Justitia* im praktischen jurisdiktionellen Bereich?)

Die lahm gehende Beziehung zwischen Konzil und Papst spielt, selbstverständlich, auch in der synodalen Praxis eine große Rolle. Sudmann geht hierauf mehrfach ein, aber er unterbewertet aus meiner Sicht den Konflikt. Dass die Konzilsväter bei ihrer *imitatio papae* nicht an erster Stelle die päpstliche Macht bedrohen wollten, mag wohl richtig sein, aber das ändert nichts daran, dass die *imitatio papae* für den Papst doch eine Bedrohung war, und dass sie mit Grund für die Dauer und Intensität des Konflikts war. Es wäre sicher nützlich gewesen eine kurze Übersicht vom kirchlichen Streit im 15. Jahrhundert bzw. einen kurzen Überblick über die wichtigsten Entwicklungen des Basler Konzils hinzuzufügen. Das Konzil von Basel ist 1431 ein anderes als 1436 und sicher als 1440 – und auch die päpstliche Situation hat sich im Lauf der Jahre sehr geändert: das ist klar für Spezialisten, aber vielleicht nicht für viele andere, die sich für Sudmanns Buch interessieren könnten. Das Buch hätte durchaus einen besseren Rahmen bieten können, um die vielen besprochenen konziliaren Dossiers im Bezug zu deren Bedeutung für den kirchlichen Streit zu deuten. Vielleicht wäre Sudmann, hätte er die Ergebnisse seiner Forschung mehr mit dem Verlauf des kirchlichen Streits konfrontiert, auch zu anderen Konklusionen gekommen. Das Konzil von Basel hat – aus meiner Sicht und im Gegensatz zu dem was Sudmann zu denken scheint – vom Streit um die kirchliche Macht gelebt: die Konzilsväter haben sich mehrfach bewusst gegen die päpstliche Macht gewendet, zum Teil un-

terstützt und auf Drängen von Königen (wie Alfons von Aragon) oder Herzögen (wie Filippo Maria Visconti von Mailand oder, kurz, von Johannes V. von Bretagne), zum Teil sogar gegen den Willen weltlicher Herrscher (z. B. bei der Annahme des *Tres Veritates* und bei der Absetzung Eugen IV.). „Allmachtphantasien“ hatten die Konzilsväter in der Tat nicht, aber immerhin glaubten sie, dass das Konzil der höchste Machthaber der Kirche sei. Das Konzil blieb für die Konzilsväter zwar ein Konzil und der Papst hatte auch für sie eine Rolle zu spielen. Was sie aber durchsetzen wollten, war die Idee – der Glaube –, dass ein Konzil zu verstehen war und sich selbst zu verstehen hatte, als einen größeren kirchlichen Machthaber als den Papst. Aus päpstlicher Sicht reichte das schon für einen Konflikt und führte zu einer Situation, in dem jeder konziliare Schritt für den Papst ein Schritt zu viel war. Der kirchliche Streit kann, glaube ich, schwer verstanden werden wenn nur eine Seite beachtet wird, und in Sudmanns Buch fehlt für überzeugende Aussagen über den kirchlichen Streit die päpstliche Seite (für welche die Bezeichnung „Rom“ angesichts des ständigen päpstlichen Umziehens in den Jahren 1430–1440 doch ziemlich ungenau ist).

Stefan Sudmanns Buch ist ein schöner Beitrag zur Forschung des Basler Konzils: über ein sehr relevantes Thema legt der Autor eine gründliche Studie vor. Spezialisten können sich freuen. Interessierte Nicht-Spezialisten dürften einen deutlichen Rahmen vermissen und sich vielleicht auch an dem vielen unübersetzten Latein stören. Sudmann macht dokumentierte Aussagen, die zum Teil sehr überzeugend sind und zum Teil sicher auch zu wichtigen Diskussion führen werden. Sein Buch ist deswegen auf alle Fälle eine gelungene und weiter zu empfehlende Arbeit.

Reutlingen

Michiel Decaluwe

Sievers, Kai Detlev: *Die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus im Spiegel bildlicher Überlieferung*, Kiel (Verlag Ludwig) 2005, 176 S. Kart., 3–937719–13-X.

Monographien zur bildlichen Überlieferung einzelner Jesusgleichnisse sind relativ rar. Der Verfasser, durch zwei volkscundliche Arbeiten zur frühneuzeitlichen Armenfürsorge und Armutskultur ausgewiesen (1991; 1994) hat westliche Bildbeispiele aus neun Jahrhunderten zum

Gleichnis Jesu vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16, 19–31) gesammelt und legt 118 davon in s/w-Abbildungen vor, versehen mit aufmerksamen Beschreibungen des je sichtbaren Bildbestandes. Dem Kieler Forscher liegen reformatorische und nördliche Exempel besonders nahe; hier bietet er eine Vielzahl von unbekanntem und entlegenen Bildzeugnissen.

Sein Hauptaugenmerk gilt ikonographischen Realien: den Codierungen von Architektur, Meublement, Requisiten, von Körper- und Kleidersprache, mit deren Hilfe das Sujet aktualisiert wird. Besonders eindrucksvoll geschieht das, wenn der „heilige“ Lazarus durch seine Attribute als Leprose erscheint.

Um die Masse des Materials zu gliedern, geht der Autor nicht einfach den chronographischen Weg, sondern teilt seinen Stoff nach dem Adressatenbezug ein in „Bildbotschaften für die breite Öffentlichkeit“ (im öffentlichen/im sakralen Raum/ in Druckerzeugnissen) einerseits und in „Bildbotschaften außerhalb der Öffentlichkeit“ (in Buchmalerei/Plenarien/Gemälden/auf Gegenständen) andererseits. Ein inhaltlicher Gewinn wird aus dieser Abfolge nicht recht ersichtlich. Sie ist jedenfalls erkaufte mit Unübersichtlichkeit, wenn beispielsweise auf die Bernwardssäule als frühesten Beleg nicht etwa die romanische Buchmalerei folgt, sondern die mit Gleichnissen bemalte marktseitige Fassade eines alpenländischen Wohnhauses von 1542.

Insgesamt gibt Sievers einen illustren Überblick vor allem zur Darstellung des Gegensatzes von arm und reich im Auftakt der Parabel; dass es in ihr letztlich um „Gottes Parteilichkeit für die Armen“ (E. Schweizer z. St.) geht, ist weniger leicht visualisierbar.

Zwar wird nach den Einzelbeispielen ein Kapitel „Deutungsversuche“ geboten (142–158), aber das läuft doch eher auf eine Rekapitulation des Vorhergehenden hinaus. Hier zeigt sich ein generelles Problem der interdisziplinären Zusammenarbeit: Die für biblische Bildthemen naheliegenden Erschließungsmethoden von Kunstgeschichte und Theologie sind nur sekundär rezipiert; es überwiegt das, was

Erwin Panofsky in einem 1931 in Kiel gehaltenen Vortrag als erste Stufe einer Bildinterpretation nennt: eine Bildbeschreibung, die den „Phänomensinn“ zu erheben sucht. Diese Phase darf nicht übersprungen werden, will man dem jeweiligen Gebilde gerecht werden, aber der „Bedeutungssinn“ ist damit eigentlich noch nicht eingeholt. Aus den 80er Jahren liegt übrigens eine spezifisch kunstwissenschaftliche Dissertation von Ursula Wolf zur selben Parabel vor (München 1989), die einerseits breiter angelegt ist, indem sie die östliche Bildgeschichte einbezieht, andererseits enger, weil sie sich auf mittelalterliche Handschriften beschränkt.

Nach diesen materialreichen Vorarbeiten könnte sich eine spezifisch theologische Bearbeitung des Themas auf einige Prototypen konzentrieren und diese befragen, was der Wechsel des Mediums – vom alten Text zum neuen Bild – über das Textverständnis und die daraus folgende „Bildpredigt“ offenbart. Vor allem wäre theologisch weiter zu klären, welche Rolle „Abrahams Schoß“ als christliches Hoffnungsbild spielt. „Viele frühchristliche Inschriften sprechen den Wunsch des Verstorbenen aus, dass seine Seele in Abrahams Schoß aufgenommen werde“ (B. Brenk), und der älteste römische Begräbnisritus enthält bereits die Bitte: „Christus der dich gerufen hat, nehme dich auf, und die Engel mögen dich in den Schoß Abrahams geleiten“ (A. Franz). Dass die christus- oder gottvatergleich frontal thronende Abrahamsgestalt öfters einen Kreuznimbus trägt, hätte Sievers also nicht irritieren müssen. Nur zögerlich verweist er auf Ursula Wolf, die bereits vorschlug, darin eine bildliche Reaktion auf die päpstliche Konstitution „Benedictus Deus“ von 1336 (DH 1000) zu sehen, nach der die gerettete und gereinigte Seele schon vor dem allgemeinen Gericht zu Gott selbst gelangt. Dann wäre „Abrahams Schoß“ nicht weiter Anzeichen eines Zwischenaufenthalts des geretteten Menschen, sondern eine originelle Metapher für sein Geborgensein bei Gott selbst.

Duisburg

Günter Lange

Reformation und Frühe Neuzeit

Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, hrg. von Carl A. Hoffmann, Markus Johanns, Annette Kranz, Christoph Trepesch und Oliver Zeidler. Regensburg 2005, Verlag Schnell & Steiner. 688 S.

Die aktuellen Bezüge des Augsburger Religionsfriedens liegen auf der Hand. Dass in Deutschland konfessionelle Koexistenz reichsrechtlich verbriefte wurde, während in den Nachbarländern die Neugläubigen noch die Todesstrafe riskierten, ist ein historisches Erbe, an das man sich heute mit gutem Grund öffentlich erinnert. Schließlich finden auch bei uns populäre Autoren mit der historisch ahnungslosen Forderung „Holt Gott zurück in die Politik!“ wieder Gehör (Peter Hahne). Da bietet die 450-Jahr-Feier des Augsburger Religionsfriedens von 1555 willkommenen Anlass, mit einer Ausstellung unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten die rechtlich gesicherte konfessionelle Pluralität als epochemachende Errungenschaft der deutschen Geschichte in Erinnerung zu rufen. Dass die Stadt Augsburg die Gelegenheit wahrgenommen hat, sich in dieser Ausstellung zugleich als Friedensstadt und Kulturmetropole zu präsentieren, ist ihr nicht zu verdenken.

Die Herausgeber des begleitenden Essay- und Katalogbandes legen den Akzent auf die Bedeutung des Friedensschlusses für „interreligiöses Zusammenleben und interkulturelle Akzeptanz“ (S. 15). Das bedeutet aber nicht, dass die historische Komplexität einer gut gemeinten geschichtspolitischen Absicht geopfert würde. Die zahlreichen, von renommierten Fachleuten verfassten Essays unterstreichen keineswegs die Ambivalenz dieses schwierigen Vertragswerks, das treffend als „Legitimation der Zwietracht als politische Lebensform“ bezeichnet worden ist (Winfried Schulze). Vielmehr gelingt es, den Augsburger Religionsfrieden nicht nur als Ende eines Konfessionskrieges und als Anfang einer Phase friedlicher Koexistenz auf Reichsebene, sondern auch als rechtliche Basis der weiteren

Konfessionalisierung in den Territorien und Gegenstand unversöhnlicher Deutungskontroversen darzustellen. Der zeitliche Bogen wird bewusst bis 1648 gespannt, so dass die Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit der Lösungen von 1555 in aller Schärfe mit in den Blick kommen.

Thema der Ausstellung wie des Begleitbandes ist weniger der Friedensschluss selbst als vielmehr das konfessionelle Zeitalter als Ganzes – meistens mit besonderem Augenmerk auf Augsburg als Beispiel. Nur zwei Beiträge (D. Willoweit, A. Gotthard) befassen sich ausführlicher mit dem Reichsgrundgesetz selbst; alle anderen Beiträge greifen weiter aus und wenden sich der Konfessionsproblematik unter ganz verschiedenen Perspektiven zu, wobei – entsprechend dem Konfessionalisierungs-Paradigma – die Themenwahl der Parallelität von Katholizismus, Luthertum und Calvinismus Rechnung trägt. Dabei wird die Rolle der Pax Augustana als Zäsur eher relativiert, und ihre Bedeutung für den Prozess der Säkularisierung und für die Geburt der Toleranzidee wird mehr oder weniger gering veranschlagt (Axel Gotthard, Hans Maier). Dass auch der Westfälische Friede dem Konfessionalisierungsprozess noch kein Ende setzte, wie die neuere Forschung herausgearbeitet hat, kommt hingegen nicht mehr in den Blick. Es erscheint mittlerweile sehr fraglich, ob das Reich „1555 definitiv ... ein (lediglich) politisches System“ gewesen sei, wie Gotthard (S. 284) meint. Vielmehr wurden ja durch die Paritätsregeln – 1555 und erst recht 1648 – die Konfessionen keineswegs aus dem politischen Bereich ausgeklammert, sondern ganz im Gegenteil: Alle politischen Verfahren im Reich wurden dadurch von dem Konfessionsgegensatz geradezu imprägniert.

Europäische Bezüge stellen mehrere Beiträge her, so etwa Wolfgang E.J. Webers Essay über die französische Theorie der „Politiques“. István G. Tóth erinnert daran, dass politische Duldung Andersgläubiger auch von den osmanischen Herrschern praktiziert wurde; Eike Wolgast behandelt das Zusammenleben von Christen und Juden im Reich, dem auch ein eigener Ausstellungsteil gewidmet ist. Den Problemen des bikonfessionellen All-

tags in Oberdeutschland wendet sich Rolf Kießling zu; Silvia Serena Tschopp greift als Exempel den Augsburger Kalenderstreit heraus. Die konfessionelle Polarisierung akzentuieren Bernd Roock in einem Essay über die divergierenden konfessionellen Bildsprachen und Dieter Breuer in einem Beitrag über die Auseinanderentwicklung konfessioneller Sprach- und Literaturräume. In der Musik (F. Körndle, E. Tremmel), der Sakralarchitektur (U. Fürst) und im Kunsthandwerk (B. R. Kommer, J. Harasimowicz) – selbst bei liturgischem Gerät – lassen sich konfessionell bedingte ästhetische Divergenzen offenbar nicht so leicht und eindeutig feststellen. Das ist für eine Ausstellung, die ihre Botschaften vor allem visuell vermitteln soll, ein Problem.

Zu den historischen Phänomenen, die konfessionell deutlich divergieren, gehört nicht zuletzt auch die Erinnerungskultur und damit die Deutung des Augsburger Religionsfriedens selbst. Stefan W. Römmelt zeigt in seinem materialreichen und instruktiven Beitrag über die Jubiläumsfeiern von 1655 bis 1955, dass dieses Datum einen Kristallisationskern einer genuin protestantischen Memorialkultur bildete und dass seine Wahrnehmung bis weit ins 20. Jahrhundert hinein konfessionell vollständig divergierte. Auf katholischer Seite sprach man vom „sogenannten“ Augsburger Religionsfrieden und verband ihn noch 1955 mit dem „schwersten Verhängnis“ des christlichen Abendlandes (S. 266). Der Vergleich mit 2005 lässt ermes- sen, wie sehr sich die Lage mittlerweile verändert hat.

Münster Barbara Stollberg-Rilinger

Nadal, Jerome S.J.: Annotations and Meditations on the Gospels. Vol. I: The Infancy Narratives. Translated by Frederick A. Homann S.J., with an Introductory Study by Walter Melion. Philadelphia, Pennsylvania, Saint Joseph's University Press 2003, 183 S., 23 Illustrationen, CD mit 153 Illustrationen.

Der Mitte 1556 verstorbene Gründer des militärisch organisierten Jesuitenordens war sich nicht zuletzt angesichts der existenziellen Gefährdungen seiner Schöpfung offenbar im Klaren darüber, dass neben Exerzitien noch weitere geistliche Konditionierungsverfahren treten mussten, um die Motivation, Loyalität und das unermüdete Engagement der Ordensmitglieder für Papsttum und Kirche dauerhaft sicherstellen zu können. Zu diesen Verfahren zählte, wenn wir dem Zeugnis seines fast zwanzig Jahre

jüngeren Weggefährten Nadal glauben können, vor allem die Kontemplation, also das dem Rhythmus des Kirchenjahrs folgende Hineinversenken in biblische Szenen und deren spirituelle Vergegenwärtigung. Als 1595 die demnach noch von Ignatius selbst in Auftrag gegebenen *Adnotationes et meditationes in Evangelica quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur* erstmals in Antwerpen erschienen, war freilich auch ihr Autor bereits verstorben (1580). Und auch sonst hatte das an ältere Vorbilder anknüpfende Werk bereits eine wechselvolle Geschichte hinter sich. Sein Text wurde bereits zwischen 1568 und 1576 geschrieben, orientiert an einschlägigen Zeichnungen des italienischen Künstlers Livio Agresti. Die Umsetzung dieser Skizzen in entsprechende Stiche erwies sich jedoch als schwierig; die Suche nach geeigneten Stechern und Verlegern in Augsburg und Innsbruck scheiterte, erst in Antwerpen wurden mit den Brüdern Wiericx überzeugende Künstler und mit Martin Nutius ein leistungsfähiger Drucker und Verleger gefunden. Der Erfolg des Werkes war groß. Es wurde nicht nur von zahlreichen Ordensmitgliedern gekauft und benutzt, sondern zirkulierte offenkundig auch in weiteren Kreisen der römischen Kirche und von deren Anhängern. Bereits im Jahr der Erstausgabe wurde eine zweite Auflage publiziert; 1607 folgte eine nochmals erweiterte, dritte Edition.

Die vorliegende, durch eine CD mit allen Stichen in hervorragender Qualität ergänzte Ausgabe beschränkt sich im Bild- und Textangebot auf die biblischen Erzählungen um die Empfängnis Marias sowie die Geburt, Beschneidung und Taufe Christi. Die Einleitungsstudie offeriert dazu nicht nur die notwendigen historischen Hintergrundinformationen, sondern bietet auch eine gediegene, sehr eindringliche kunsthistorische und kontemplationsgeschichtliche Heranführung und Erklärung. Die in ihrer Panoramik und Perspektive nahezu durchweg höchst komplex und modern gestalteten Stiche kennzeichnen die dargestellten Ereignisse, Orte und Personen mit Buchstaben und geben an ihrer Basis entsprechende Erläuterungen. Die Folgeseiten sind dann regelmäßig einer Wiederholung dieser Noten, darauf dem Abdruck der entsprechenden Bibelstellen – aus Lukas und Matthäus in der tridentinischen Auffassung –, schließlich der entsprechenden Annotation, die sich ebenfalls an den Noten orientiert, sowie der einschlägigen Meditation gewidmet. Für den modernen Leser auffällig bis merkwürdig erscheinen die Darstellung und Darlegungen vor al-

lem zur Beschneidung, die in der römischen Lehre mittlerweile ja deutlich zurückgenommen worden ist, sowie die Narrationen und Meditationen zu den Magiern bzw. mittlerweile Heiligen Drei Königen. Obwohl sich aus der Sicht des Profanhistorikers kein editorischer Mangel finden lässt, verdient doch vermerkt zu werden, dass die Herausgabe des Bandes, dem weitere Bände zur Geschichte des Leidens und der Auferstehung Christi folgen sollen, offenkundig weniger in historischer, vielmehr seelsorglich-spirituelle Absicht erfolgte. Auf diesen Umstand hebt auch die Vorbemerkung zur englischen Übersetzung ab, ohne dass sich jedoch die spirituelle Gebrauchsabsicht in den übersetzten Teilen unangenehm bemerkbar machen würde. Nicht erwähnt ist im Vorwort und in der Einleitung, dass seit 1994 eine Microfiche-Ausgabe der ersten Auflage vorliegt (München, K. G. Saur).

Augsburg

Wolfgang E.J. Weber

Mallinckrodt, Rebekka von: Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 209, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 2005, 513 S., Geb., 3-525-35861-X.

Die anzuzeigende Augsburgser Dissertation untersucht ein Thema, das in der Vergangenheit allzu sehr in den Bezugsrahmen des Konfessionalisierungsprozesses und dessen Effekte auf die Frömmigkeitspraxis gezwängt wurde. Die in der Diskussion um Wirkungsweisen und Ausmaß katholischer Reformentwicklung situierte Untersuchung, die auch Ansätze der Mediengeschichte aufgreift, thematisiert die Frage nach Umsetzung, Reichweite, Akzeptanz und Bedeutung ideal-tridentinischer Frömmigkeitsmuster. Sie bezieht sich auf ein religiös-gesellschaftliches Phänomen, das bereits von den Zeitgenossen spätestens seit der Reformation hinterfragt wurde.

Die Vf.in fokussiert ihre Arbeit zum Kölner Fallbeispiel nicht nur – wie bisher eher üblich – auf die reformkatholischen Marianischen Kongregationen und deren Ableger, sondern nimmt insbesondere auch die nicht-tridentinischen Bruderschaften ins Visier. Dabei interessiert sie sich einerseits für das ‚Innenleben‘ – d.h. Mitgliederstruktur, Aufbau, Organisation, soziale bzw. soziopolitische Funktion und Zielsetzung – der von ihr typologisierten 123 im 17. Jahrhundert vorhandenen

Korporationen, andererseits für das Verhältnis zwischen Anspruchsnormen, Vermittlungstechniken und ‚Öffentlichkeitsarbeit‘ bzw. öffentlichem Erscheinungsbild. Dabei kommt sie zu dem Schluss, dass die gängigen Funktionsbeurteilungen – Heilsfürsorge, Integration, Repräsentation und konfessionelle Formation – nur in differenzierungsbedürftiger Ausprägung auf den Kölner Befund angewendet werden können. Reformkatholische Vereinigungen beschritten demnach sehr wohl neue Wege und vermittelten ein ethisiertes, nachtridentinisch ausgearbeitetes Bruderschaftskonzept mit stark klerikalisiertem Ansatz. Sie instrumentalisierten – gleichsam als Lernkonsequenz aus der Reformation – das Druckmedium in didaktisch-internalisierender Intention des tridentinisch-jesuitischen Frömmigkeitsideals solange, wie die Konfessionskonkurrenz dies nötig zu machen schien. Eine Vernachlässigung der religiösen Inszenierung des Glaubenskollektivs war dabei jedoch nicht angestrebt. Im Unterschied zu anderen Laienbruderschaften setzten sie gezielt auf die Vermassung der Kongregationen zwecks konfessioneller Durchdringung der Gesellschaft. Insofern scheint es den jesuitischen Kongregationen an sozialer Exklusivität und in deren Gefolge an Integrationskraft gemangelt zu haben. Nach Ansicht Mallinckrodt's gleichen dagegen die „von Laien gegründeten und selbstverwalteten Fraternitäten [...] ihren spätmittelalterlichen Vorläufern so sehr und bis ins Detail, dass es nicht sinnvoll erscheint, sie unter den Begriff ‚Konfessionalisierung‘ zu subsumieren, will man den Begriff nicht bis zur Bedeutungslosigkeit ausweiten“ (S. 401). Diese Bruderschaften zeichneten sich durch ihre Traditionalität, ihre Multifunktionalität und ihren Eigensinn aus, der für das reformkatholische Anliegen wenig attraktiv erschien. Die aus dem Gründungsboom seit dem Ende des 16. Jahrhunderts verschärfte Mitgliederkonkurrenz zwischen allen Kölner Laienbruderschaften führte nach Ausweis der Vf.in allerdings weniger zu einem Verdrängungswettbewerb als vielmehr zur starken gegenseitigen Verflechtung. Demnach wurde das katholische Köln unter anderem durch die Mehrfachmitgliedschaften der Gläubigen integriert, die in den Bruderschaften auf freiwilliger Basis auf verschiedene Weise Orte sozialer Bewährung, ökonomischer Hilfe und spiritueller Heimat fanden. So sieht die Vf.in dem Konfessionalisierungsvorgang einerseits in seiner Bedeutung relativiert, andererseits erkennt sie in dem neuen Boom der Bruderschaftsgründungen, in der Langlebigkeit solcher Korpora-

tionen und in ihrem neuartigen pädagogischen Anspruch dessen Wirkmächtigkeit im Sinne einer langfristigen katholischen Spätkonfessionalisierung (S. 406).

Eine übergeordnete Einordnung der Untersuchung hat insbesondere den wissenschaftlichen Referenzhorizont der Autorin, der fast ausschließlich durch die führenden Vertreter des Faches und der Konfessionalisierungsforschung abgedeckt wird, zu erwähnen. Dies ist für dieses spezielle Thema zwar nachvollziehbar, aber um so bedauerlicher, wenn die Studie den Anspruch erhebt, keine bloße Spezialuntersuchung, sondern in der Breite der Konfessionalisierungsdebatte situiert zu sein. Dann aber wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit neueren Ergebnissen der Konfessionsforschung notwendig gewesen. Vor diesem Hintergrund ist die Bedeutungsrelativität der Untersuchungsergebnisse keineswegs erstaunlich. Denn auf die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen „nicht in Abgrenzung zwischen den Bekenntnissen, sondern *innerhalb* der katholischen Konfession“ (S. 401) hinzuweisen, ist gewiss nichts Neues, selbst wenn es weiterhin ausbaufähiges Thema wie die Bruderschaften betrifft. Gleiches gilt für den Arbeitsansatz der Autorin, die eine handwerklich solide, in der Spezialanalyse differenzierende Studie vorgelegt hat, welche eine wichtige Bereicherung des Forschungsspektrums zum altreichischen Katholizismus darstellt, die aber weder methodisch noch forschungstheoretisch innovativ oder inspirierend ist. Dafür bleibt Vf.in ihrem Fallbeispiel und dem beschränkten Referenzhorizont zu sehr verhaftet. Weiterführende Überlegungen zu Bruderschaften als Forschungsfeld fehlen. So mangelt es auch an manchen anderen Stellen an analytischer Tiefe. Unbeantwortet bleibt etwa die Frage, welche Rolle die Kollegiatstifte spielten, ob sie bloß spirituelle ‚Betriebsstätten‘ oder (bzw. und in welchem Ausmaß sie) inspirierende Teilhaber waren. Auch ist die Aussage, für die lutherischen und reformierten Orte des Reiches sei der Kölner Befund nicht übertragbar (S. 407), in seiner (unbelegten!) Pauschalität nur vordergründig akzeptabel. Augsburg – wie auch andere bikonfessionelle (Reichs-) Städte – wäre ein interessanter Testfall, zumal wenn man auf die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen rekurriert. Wie sieht es überhaupt mit Städten und Gemeinden aus, deren Protestantismus eher an spätmittelalterliche Traditionen anknüpfte? Dies macht darauf aufmerksam, dass es der Arbeit trotz der Berücksichtigung der westeuropäischen Forschung letztlich an

einer komparatistischen Stoßrichtung mangelt, was weder durch das Testat fehlender Monographien zum Spezialthema noch durch den Rekurs auf die Hauptprotagonisten der Konfessionalisierungsdebatte begründet bzw. aufgefangen werden kann. Der Blick auf andere Stadtgemeinden hätte eine breitere Berücksichtigung der vielleicht dröge erscheinenden lokalgeschichtlichen Literatur erzwungen, wäre aber gewinnbringend gewesen.

Eine breitere explizite (!!) Verarbeitung und Diskussion der verschiedenen Zugänge zum Forschungsfeld ‚(katholische) Konfessionalisierung‘ hätte demnach eine intensivere Vernetzung und problemorientierte Vertiefung ermöglicht. So ist denn die abschließende Bemerkung, bei der nicht einleuchten will, warum sie – wenn überhaupt nötig – von der Vf.in nicht an den Anfang der Arbeit gestellt wurde, bezüglich der Wissenschaftssozialisation anderer Bruderschaftsspezialisten symptomatisch (S. 408): Sicher ist es berechtigt, auf die Verschiedenheit des wissenschaftlichen Zugangs von Sozialwissenschaftlern und Theologen hinzuweisen. Ob allerdings allein die Ordenszugehörigkeit eines Wissenschaftlers oder seine theologische Ausbildung Forschungspotentiale bzw. -horizonte verengen, sollte mit Vorsicht bewertet werden. Zudem ist ein solcher Hinweis, auch was die heuristische Tiefe angeht, keineswegs neu und hätte auch entsprechend gekennzeichnet werden können. Dies gilt im übrigen auch für manche anderen Ausführungen der Vf.in, die dann dennoch nicht an Bedeutung eingebüßt hätten. Gerade hier erweist sich, wie sehr ein Blick in die Arbeiten „jüngerer Autoren“ (S. 408) – und zwar wirklich *jüngerer* Autoren! – in diskursiver Weise hätte nutzen können. Inwiefern derartige Pauschalisierungen der Integration der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen dienen – wie von renommierten Konfessionalisierungsforschern wie Schilling und Reinhard intendiert – oder nicht doch nur einer letztlich fragwürdigen Selbststilisierung geschuldet sind, mag dahin gestellt sein.

Giessen

Alexander Jendorff

Jansen, Stefanie: Wo ist Thomas Becket? Der ermordete Heilige zwischen Erinnerung und Erzählung. Matthiesen Verlag (Historische Studien Band 465), Husum 2002, 240 S.

Die Vf analysiert das reiche Quellenmaterial zu Thomas Becket unter dem Aspekt der „Wahrnehmungs- und Erinnerungs-

geschichte“. Es geht ihr um die stufenweise Ausformung und Verfestigung der Geschichte vom tödlichen Konflikt zwischen König Heinrich II. von England und dem Erzbischof Thomas von Canterbury, also um die Geschichte der Geschichte, nicht um die Geschichte des Handelns der Protagonisten, ein Ansatz, den sie in einem einleitenden methodischen Kapitel vor allem in Anlehnung an die Arbeiten ihres Lehrers Johannes Fried und mit Rekurs auf die des Psychologen Donald Polkinghorne entfaltet. Ausgangspunkt ihrer Analyse ist die Einsicht, dass der „Mord im Dom“ am 29. Dezember 1170 hinsichtlich der überlieferten Zeugnisse eine Scheidelinie bildet: die Becket-Viten und die allermeisten historiographischen Zeugnisse entstanden nach diesem Zeitpunkt, also im Wissen um Märtyrertod und Heiligsprechung Becketts, benutzen aber alle in unterschiedlicher Ausführlichkeit die in Sammlungen überlieferten vielen hundert Briefe sowie auch diejenigen erzählenden Quellen, die parallel zum Konfliktverlauf und ohne Wissen um sein Ende entstanden. Erinnerung, Gehörtes und Schriftstücke aus der Zeit vor dem 29. 12. 1170 lieferten das Material, aus dem Biographen und Historiographen durch Auswahl und je eigene Akzentuierungen und Wertungen ein sinnhaftes Ganzes schufen. Die Vf. wählte vier Ereigniskomplexe aus, um an diesen Beispielen den Konstruktionsprozess erkennbar zu machen: die Wahl Becketts zum Erzbischof (1162), der Ausbruch des Konflikts auf den Hoftagen von Westminster und Clarendon (1163/4), der Hoftag von Northampton (1164) und die Friedensverhandlungen im Exil, die den Streit beilegen sollten (bis 1170). Allerdings sind es nicht diese vier Ereigniskomplexe, nach denen die Arbeit gegliedert ist, sondern die verschiedenen Quellentypen in der Abfolge ihrer Entstehung, untergliedert in zeitgleich entstandene Quellen (2) mit der weiteren Gliederung in Briefe (2.1) und erzählende Quellen (2.2) und in Quellen aus der Zeit nach dem Mord im Dom, untergliedert in Viten (3.1) und Chroniken (3.2). In jedem dieser vier Kapitel werden die vier genannten Ereigniskomplexe jeweils in chronologischer Reihenfolge abgehandelt. In einem knappen Schlusskapitel (4) fasst die Vf. das Ergebnis ihrer Arbeit zusammen.

Die Briefe erweisen sich erwartungsgemäß als besonders aufschlussreich und das in mehrfacher Hinsicht. Die Vf kann überzeugend zeigen, dass die Briefe dann, wenn sie auf Ereignisse im Rückblick eingehen, als Elemente eines Dialogs zu lesen sind, dass man es „bei den Korresponden-

ten mit Teilnehmern an einer mit polemischen Mitteln geführten Diskussion zu tun“ hat (S. 201). Auch wenn sie Augenzeugen waren, schilderten sie in ihren Briefen keine erinnerten „Fakten“, sondern benutzten vergangene Ereignisse als Argumente, um die eigene Sicht der Dinge zu etablieren. Entsprechende Konstruktionsmechanismen hat sie auch in den Viten ausgemacht, in deren Bild- und Zeichensprache sie die Übernahme von Erzählmustern aus Becketts Briefen feststellt. Das zeigt sie insbesondere an der Selbststilisierung Becketts in seinen Briefen, in denen der Erzbischof immer wieder sein Leiden „für die Kirche“ mit dem stellvertretenden Leiden Christi parallelisiert, ein Deutungsmuster, so ihr Ergebnis, nach denen seine Biographen dann einzelne Episoden wie die gesamte Becket-Geschichte konstruiert haben. Einzelne Episoden seien deshalb mit größter Skepsis hinsichtlich ihrer Faktizität zu lesen.

Die Vf. hat das umfangreiche Material mit großer Sorgfalt und bemerkenswerthem Spürsinn im Sinne ihrer Eingangshypothese erschlossen und insgesamt überzeugend analysiert. Dabei vermag sie manche überraschenden neuen Ideen zum Verständnis der Texte beizusteuern wie z. B. die Deutung der mehrschichtigen Kleidung Becketts als Metapher für das Sichtbarmachen von Äußerlichem bei gleichzeitiger Verhüllung des inneren Kerns (S. 128). Mit ihrer konsequent durchdachten Klassifizierung der schriftlichen Überlieferung anhand der vertikalen Zeileiste betritt sie in der Tat Neuland in der Becket-Forschung – ob man das nun gleich „revolutionär“ nennen muss, sei einmal dahingestellt, zumal ihre Aussage nicht zutrifft, dass die Briefe, die natürlich vor allem in der Exilzeit geschrieben wurden (weil nämlich die Freunde Becketts getrennt voneinander an verschiedenen Orten lebten) „in der Forschung bislang lediglich zur Illustration der Exilzeit oder ansatzweise als Korrektiv für die in den anderen Quellen etwas chaotisch gestaltete Exilphase genutzt“ wurden (S. 200). Gerade Frank Barlow hat in seinem Standardwerk über Thomas Becket die Briefe ausgiebigst ausgewertet, allerdings ohne methodisch konsequent zwischen den im Umkreis der Ereignisse verfassten Briefen und deren Benutzung durch Biographen und Chronisten zu unterscheiden. Es ist das Verdienst der Vf., genau das getan zu haben.

Die Gliederung der Arbeit nach Quellentypen bringt aber auch Probleme, die die Vf wohl unterschätzt hat. Zum einen macht die Zerstückelung der chronologi-

schen Abläufe in Einzelepisoden, die jeweils vier Mal in aufeinander folgenden Kapiteln abgehandelt werden, die Lektüre recht mühsam. Schwerer aber wirkt die konsequente Auflösung der kontingenten Wirklichkeiten in Diskurse und Konstrukte und die Tatsache, dass durch die Zergliederung die rhetorische Grundstruktur der Gesamtgeschichte nicht mehr erkennbar ist: gerade durch die Tatsache, dass die allermeisten erzählenden Quellen die Becket-Geschichte von ihrem Ende, dem Mord und der unmittelbar einsetzenden kultischen Verehrung her, entwickeln, ergibt sich eine dramatische Einheit, die auch für das Verständnis der Einzelszenen berücksichtigt werden sollte. Wenig überzeugend ist auch das, was die Vf zum Schluss nach der Dekonstruktion der zeitgenössischen Deutungen als „Rekonstruktion“, als neue Geschichte, anzubieten hat: Becket sei nicht für die Freiheitsrechte „der“ Kirche, sondern für die Besitzrechte seiner Kirche gestorben, über die er sich mit dem Adel heftig gestritten habe. „An einer derartigen Geschichte besteht jedoch nach dem Mord kein Interesse“ (S. 211). Erst der nach dem Mord im Nachhinein konstruierte Heilige habe die Aufwertung der Konstitutionen von Clarendon zum Konfliktgrund mit sich gebracht und damit die Darstellung des Konflikts als Gegensatz von Königtum und Kirche. Diese „neue“ Geschichte behauptet, wie die Vf selbst zugibt, auf (Überlieferungs), „splittern“ und ist wenig plausibel. Natürlich haben mächtige Adelige gegen Thomas Becket intrigiert, der arrogante Aufsteiger bot wahrlich genug Angriffspunkte! Natürlich haben sie, als der Streit Beckets mit König Heinrich eskalierte, das Ihre beigetragen, um den Zorn des Königs zu schüren. Nicht nur Walter Map hat den Hof als Brutstätte von Missgunst, Eifersucht, Treulosigkeit, Habgier und verlogener Schmeichelei gegeißelt. Bei allem, was Könige und andere Herren taten, ist das Buhlen um ihre Gunst und damit der oft erbarmungslose Kampf gegen Konkurrenten als Grundelement höfischer Existenz immer mit zu denken. Dass im Falle Beckets seine Gegner sich dabei auch des Mittels der sozialen Verachtung bedienten, um den Gegner zu treffen, ist nicht verwunderlich. Das geht aus den Quellen hervor und wird in allen wichtigen Darstellungen zum Becket-Streit auch erwähnt. Das aber macht die Aufsteiger-Existenz Beckets und den Streit mit einigen Adelligen um Besitzrechte Canterburys noch nicht zum Kern des Konflikts.

Bochum/Köln

Hanna Vollrath

Johann Arndt: Von wahrem Christenthumb.

Die Urausgabe des ersten Buches (1605). Kritisch herausgegeben und mit Bemerkungen versehen von Johann Anselm Steiger. In: Philipp Jakob Spener: Schriften. Hrg. v. Erich Beyreuther und Dietrich Blaufuß. Sonderreihe Texte – Hilfsmittel – Untersuchungen. Band IV. Johann Arndt-Archiv. Hrg. v. Johann Anselm Steiger Band 1. Hildesheim u. a. 2005. ISBN 3-487-12939-6.

Es ist in der Tat mehr als begrüßenswert, wenn ein schwer greifbarer, weil selten vorhandener Druck durch eine moderne textkritische Ausgabe endlich zugänglich gemacht wird. Im besonderen Maße trifft das auf die für die Kirchen- und Theologiegeschichte der frühen Neuzeit so wichtige Gestalt Johann Arndts zu, dessen Erbauungsbuch „Vier Bücher vom wahren Christentum“ mit zahllosen Neuauflagen und Übersetzungen bis ins 19. Jahrhundert hinein europaweit und konfessionsübergreifend zu einem Bestseller der Erbauungsliteratur geworden ist. Von daher verwundert es umso mehr, dass es bislang von Arndts Erbauungsbuch, ganz zu schweigen von seinen frühen Schriften „Oratio de antiqua philosophia“, „Ikono-graphia“, „Zehen Schöne lehr- und Geistreiche Predigten von den Zehen Grausamen und Schrecklichen Egyptischen Plagen“ oder seinen Predigtwerken wie die Passions- und Evangelienpredigten und seine „Außlegung des ganzen Psalters Davids [...]“, keine historisch-kritische Ausgabe gibt. Diese wurde indes schon lange, vor allem vom renommierten Marburger Arndt-Forscher Hans Schneider angemahnt, und es ist bedauerlich konstatieren zu müssen, dass auch heute noch gilt, was bereits vor über 20 Jahren festgestellt worden ist. „Das Fehlen einer solchen Edition“, so Johann Anselm Steiger in seinen instruktiven „Bemerkungen des Herausgebers“ zum Neudruck der Urausgabe des ersten Buches, „wird schon seit langem und zurecht nicht nur von Theologen, sondern auch von Germanisten und Historikern als schmerzlich empfunden.“ (S. 382) Den Germanisten und Historikern wären noch die Philosophiehistoriker der Frühen Neuzeit an die Seite zu stellen, die im überarbeiteten Ueberweg Johann Arndt ein Kapitel gewidmet und damit dessen Relevanz auch für die Philosophiegeschichte attestiert haben.

Freilich ist nun auch die hier vorliegende Ausgabe keine historisch-kritische Edition. Aber der textkritische Neudruck der Urausgabe des ersten Buches von 1605, des späteren Liber Scripturae der

„Vier Bücher vom wahren Christentum“, mitsamt der Dokumentation sämtlicher Emendationen ist ein gar nicht hoch genug einzuschätzender Schritt hin zur Erfüllung einer der „gravierendsten Editionsdesiderate[n] der Frühen Neuzeit“ (Steiger, S. 382). Denn zusammen mit der von Steiger in seinen Bemerkungen bereits angekündigten Reprint-Edition der ersten Gesamtausgabe der „Vier Bücher vom wahren Christentum“ (Magdeburg 1610) wird der vorliegende Neudruck zur unentbehrlichen Grundlage nicht nur für eine historisch-kritische Edition von Arndts Œuvre, sondern für die Theologie- und Kirchengeschichtsforschung der Frühen Neuzeit überhaupt.

Obwohl der schon mit der Urausgabe einsetzende Streit um Arndts Orthodoxie, wie Steiger richtig ausführt, wohl eher politisch als theologisch motiviert war, lassen sich nun anhand der Veränderungen, die Arndt gegenüber der Urausgabe vorgenommen hat, zumindest die neuralgischen Punkte der sich erst formierenden lutherischen Dogmatik analysieren. Gerade der komplexe Dialog Arndts mit wirkmächtigen Gestalten der lutherischen Orthodoxie (Johann Gerhard, Piscator u. a.) im Zeitraum der Entstehung und Drucklegung von Arndts *Wahrem Christentum* (1605 bis 1610) können Aufschluss darüber geben, wie es um die Frömmigkeitskrise, den „innerorthodoxen Auslegungsprozess“, den Steiger in seiner Monographie zu Johann Gerhard von 1997 der These von der Frömmigkeitskrise entgegenstellte, und die theologische Sensibilität in dogmatischen Fragen zu Beginn des 17. Jahrhunderts bestellt war. So schließen sich die Thesen von der Frömmigkeitskrise und vom innerorthodoxen Auslegungsprozess keinesfalls von vornherein aus. Schließlich ist die Gefahr, über den innerorthodoxen Auslegungsprozess das praktische Christentum der Nächstenliebe zu vernachlässigen, durchaus als Orientierungs- und Frömmigkeitskrise zu interpretieren. Nicht die Erstarrung, sondern die vielfältige, kontrovers-theologische und polemische Auseinandersetzung im Kontext der Formierung der lutherisch orthodoxen Dogmatik ließe sich als katalysatorisches Element einer sich manifestierenden Frömmigkeitskrise begreifen. Es ist diese komplexe Situation, die Arndt in der Vorrede der Urfassung des ersten Buches zu folgender genauso einfachen wie vielsagenden rhetorischen Frage veranlasste: „Dann wo ist doch wahre Gottseligkeit? wo sind die Früchte der Gerechtigkeit? wo ist die Erweysung deß lebendigen thätigen Glaubens/ welcher allein einen wahren Christen ma-

chet? wo ist wahre Busse? wo ist brüderliche Liebe?“ (S. 9).

Aber nicht nur zum tieferen Verständnis der neuralgischen Punkte der lutherischen Orthodoxie dürfte der Vergleich der unterschiedlichen Fassungen des *Wahren Christentums* beitragen, sondern er dürfte ebenso begreiflich machen, weswegen dissidente, als häretisch bezeichnete Bewegungen sich von Arndt so angezogen fühlten.

Nicht zuletzt erleichtert der vorliegende Neudruck auch die Beantwortung der Frage, wie stark sich der Bezug der Urausgabe zu früheren Schriften Arndts darstellt, der für die Analyse der Theologie und auch der Naturphilosophie Arndts unerlässlich ist. Insofern darf man gespannt sein, was Johann Anselm Steigers vorbildliche textkritische Neuausgabe der Urfassung des ersten Buchs an Detailforschungen aus- und einlösen wird. Mit seinen „Bemerkungen“ hat Steiger selbst schon den Anfang gemacht, indem er auf der Basis einer gründlichen Quellenrecherche neue Erkenntnisse zur Entstehungsgeschichte des *Wahren Christentums* zutage förderte.

Halle/Saale

Hanns-Peter Neumann

Blickle, Peter, Schlögl, Rudolf (Hrsg.): Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas. Oberschwaben – Geschichte und Kultur Bd. 13. Epfendorf: bibliotheca academia Verlag 2005. 574 Seiten.

Im stupenden Reichtum an Argumenten, Erwägungen, Beispielen und Analysen, den der vorliegende gewichtige Band zu den Themenbereichen Säkularisierung und Säkularisation im neuzeitlichen Europa bietet, liegen dessen Stärken ebenso wie dessen Schwächen. Unter den 33 Autoren aus sechs Ländern, die sich an dem Band beteiligt haben, sind alle ausgewiesenen Sachkenner vertreten. Der Horizont der von ihnen behandelten Themen reicht von der Reformation und dem Barockzeitalter über das Zeitalter der Aufklärung bis ins 19. und in einigen Beiträgen sogar bis ins 20. Jahrhundert. Neben Lokalem und Regionalem wird auch die europäische Dimension des Themas in den Blick genommen – und dies alles wird mehr oder weniger stringent um das Ereignis jener Großen Säkularisation von 1803 herum gruppiert, deren zweihundertjährige Wiederkehr Anlass der Tagung in Bad Schussenried war, aus der der vorliegende Band hervorgegangen ist.

Die Fülle der angesprochenen Aspekte ist freilich für alle jene, die mit der For-

schungssituation und der jeweiligen Position einzelner Autoren nicht aufs allerbeste vertraut sind, durchaus verwirrend. Denn keine These enthält der Band, der nicht widersprochen wird, kein Beispiel, zu dem sich kein Gegenbeispiel finden lässt. Wie kann sich ein geschichtsinteressierter Leser also orientieren? Nicht beantwortet wird auch die grundlegende Frage, die sich im Hinblick auf die Große Säkularisation von 1803 stellt, durch die das politische, wirtschaftliche und kulturelle Gesicht Oberschwabens grundlegend verändert wurde: War diese Große Säkularisation, aufs Ganze gesehen, ein notwendiger Schritt im Zuge einer sinnvollen, gar überfälligen Modernisierung, somit in einem übergeordneten Sinn durchaus segensreich, oder haben wir es mit einem Unrechtsakt zu tun, der von den egoistischen Machtinteressen einiger weniger ambitionierter Fürsten motiviert war, der ohne Rücksicht auf die Betroffenen exekutiert wurde und der Oberschwaben langfristig schädigte.

Unter den Kapiteltiteln Entsakralisierung und Resakralisierung, gelungene und gescheiterte Säkularisierung, implodierendes Altes Europa und Formierungsprobleme eines neuen Europa, schließlich, gewissermaßen als Mitte des Bandes unter einem in Anlehnung an Thomas Nipperdeys bekanntes Diktum „Napoleon

ist an allem Schuld“ benannten Abschnitt, unter diesem auf sechsfache Weise unterteilten breiten Dach finden wir eine Serie teils grundsolider, teils aber auch glänzender Essays, deren Lektüre nicht zuletzt deshalb lohnt, weil sich die Autoren nicht gescheut haben, grundsätzliche Fragen einer Bewertung der gesamten neueren europäischen Geschichte zu diskutieren. Ist schon die Reformation als Säkularisierung zu begreifen? Brachten das Barockzeitalter und die Epoche der Aufklärung neue Säkularisierungsschübe? Und wie sind schließlich die Reorganisation von geistlich-kirchlichem Besitz und der kirchliche Einfluss auf die Politik im 19. Jahrhundert einzuschätzen? Peter Blickle und Rudolf Schlögl geben in ihrer Einführung dazu grundlegende Orientierungen. Die Vielfalt der Erklärungen und Meinungen die von den in Bad Schussenried und nunmehr in diesem Band versammelten Autoren vertreten wird, sprengt jedoch jeden Versuch eines epochenübergreifenden Verständnisses von Säkularisierung und Säkularisation. Aus diesem Grund stellt der vorliegende Band jedoch eine Pflichtlektüre für alle dar, die sich mit diesen hochaktuellen Themen beschäftigen wollen.

Göttingen

Hartmut Lehmann

Neuzeit

Keßler, Martin, Leppin, Volker (Hrsg.): Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes, Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 92, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005, VI, 437 S., Geb., 3–11–018427–3.

Anlässlich Johann Gottfried Herders 200. Todesjahrs erfolgte vom 18.–20. Dezember 2003 im Goethe-Nationalmuseum Weimar eine Tagung des Sonderforschungsbereichs 482 der Friedrich-Schiller-Universität Jena in Zusammenarbeit mit der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen sowie der *International Herder Society* zum Thema *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*. Martin Keßler, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sonderforschungsbereich „Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800“ sowie Volker Leppin, Inhaber des Lehrstuhls für Kir-

chengeschichte an der Universität Jena, erstellten in der Reihe „Arbeiten zur Kirchengeschichte“ den Tagungsband.

Dem Beitrag des Nestors der alttestamentarischen Forschung, Rudolf Smend (Göttingen), der ein Panorama von Herders Bibelverständnis bietet, folgen 18 philologisch und hermeneutisch akribisch aufbereitete Vortragstexte, die unterschiedliche Teilbereiche aus dem Schaffen des Predigers und Theologen beleuchten. Herders lebenslanger Beschäftigung mit dem Buch der Bücher widmen sich Gerhard Sauder (Saarbrücken), Jürgen Frey (München) sowie Christoph Bultmann (Erfurt). Weitere Schlaglichter gelten Herders Poesiebegriff (Bernd Auerochs, Jena), dem Verhältnis von geistlicher Poesie und Volksliedsammlung (Heinz Röleke, Wuppertal) sowie Gedanken zu „Todesverdrängung und Totentanz“ bei Les-

sing, Claudius, Herder und Novalis (Johann Anselm Steiger, Hamburg). Herders Italienbild, geschärft durch die Reise in das mediterrane Land, nimmt Gunter E. Grimm (Duisburg) unter die Lupe, während sich Jürgen Brummack (Tübingen) mit dem umstrittenen Vermächtnis Herders, der Zeitschrift „Adrastea“, beschäftigt, die im Zeichen des Feldzuges gegen den kantianischen Zeitgeist entstand. Ulrich Gaiers (Konstanz) Beitrag zur „systematologischen Theologie“ spürt den Einflüssen Lamberts und Oetingers auf Herders Religionsverständnis nach, während sich Jan Rohls (München) der Schrift „Gott“, Matthias Wolfes (Berlin) der inhärenten Spannung zwischen Religion und Theologie bei Herder nähert, um dessen Bekenntnis zu einem humanistisch fundierten Verständnis von „freier Religiosität“ herauszuarbeiten. Auch Eilert Herms (Tübingen) Blick gilt den „Freiheitspotentialen des Christentums“ in Herders Theologie.

Martin Keßler untersucht die „öffentliche Wahrnehmbarkeit“ des Predigers im Spannungsfeld zwischen Stadt- und Hofkirche sowie das komplexe Berufsbild des Vollblutgeistlichen. Herders schulpädagogische Meriten und Misserfolge werden von Rainer Wisbert (Köln), sein Konzept der „Erziehung des Menschenschlechts“ von Claudia Leuser (Nürnberg) kommentiert. Aus kulturgeschichtlichem Blickwinkel erörtert Michael Maurer (Jena) das private, kirchliche und politische Verhältnis des Predigers zum Thema „Fest“, während Hans Dietrich Irmscher (Köln) aus biografischer und psychologischer Sicht die ebenso prekäre wie fruchtbare Beziehung Herders und Goethes analysiert.

Günter Arnolds (Weimar) von der Stiftungsdirektion abgelehntes Tagungskonzept hätte sich mit dem Einfluss häretischer Denker auf Herder befasst. Sein Vortrag fokussiert sich auf die eschatologischen Elemente und Quellen im Werk des theologischen Philosophen. Der Referent insistiert – entgegen oberflächlichen Interpretationen – auf die „Einheitlichkeit und Kontinuität“ von Herders Lebenswerk, das sich gleichsam *ab ovo* entfaltet, weil es einer „konsistenten anthropologischen Gesamtkonzeption geschuldet ist.“ Hinsichtlich der häretischen Bezüge Herders wäre ein Beitrag Volker Leppins wünschenswert gewesen, der als Spezialist die Spuren Ockhams im Werk des protestantischen Predigers hätte verfolgen können. Auch eine moderne Studie über Herders zwiespältiges biografisches und geistiges Verhältnis zum Pietismus ist ein Desiderat der Forschung.

Sämtliche Autoren des Bandes verbinden fachliche Kompetenz mit Lust am detailreichen Forschen und behutsamer Deutung. Einige Referenten sind Mitarbeiter an der Herder-*Edition* des Klassiker-Verlages, Irmscher und Hans Arnold seit Jahrzehnten bekannte Namen in der Herder-Forschung. Ein Autorenverzeichnis sowie ein nach biblischen, mythologischen und sekundärliterarischen Bezügen differenziertes Namen-, Sach- und Werkregister mit sieben Unterabteilungen erschließen die Beiträge. Zur intensiven Auseinandersetzung mit Herders Theologie und Weltansicht ist der Band sehr empfehlenswert.

Berlin

Michael Zarella

Voigt, Karl Heinz: Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert). Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen Band III/6. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 262 Seiten.

Den Herausgebern des Sammelwerks „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ ist in doppelter Hinsicht zu gratulieren: Zum einen, weil sie einen besonderen Band zum Thema Freikirchen in ihr Programm aufgenommen haben; zum anderen, weil es ihnen gelungen ist, mit Karl Heinz Voigt einen herausragenden Kenner dieser Materie als Autor zu gewinnen. Was Voigt auf kaum mehr als 250 Seiten vorlegt, ist die erste umfassende Darstellung der Geschichte der Freikirchen in Deutschland. Dabei handelt es sich aber nicht etwa nur um die Zusammenfassung von Ergebnissen, die bereits an anderer Stelle publiziert worden sind. Voigts Ausführungen stoßen vielmehr an vielen Stellen in wissenschaftliches Neuland vor. Insbesondere zur Geschichte der Freikirchen in Deutschland im 20. Jahrhundert bringt er sehr viel Neues. Voigt hat für seine Ausführungen einen systematischen Einstieg gewählt. Knapp und instruktiv skizziert er zunächst die verschiedenen Typen von Freikirchen (das täuferisch-kongregationalistisch-independentistische Modell, das evangelisch-methodistische Modell, das konfessionell-reformatorische Modell sowie das pfingstlich-charismatische Modell). Auf engstem Raum informiert er anschließend über die theologischen Grundlagen der Freikirchen und das besondere religiöse Selbstverständnis der Personen, die sich einer Freikirche angeschlossen haben. Besonders hervorzuheben ist dabei Voigts Versuch, allen Richtungen und allen Sonderformen gerecht zu werden. So reicht sein Blick von den „täuferisch-kongregationalistisch-inde-

pendentistischen Bündnen“ (dazu gehören neben anderen die Mennoniten, die Baptisten und die Pfingstbewegung) zu den „weltweiten Kirchen“ (dazu gehören neben anderen die Herrnhuter, die Methodisten, die Heilsarmee und die Siebenten-Tags-Adventisten) und bis hin zu den konfessionellen Minderheiten, die sich als Freikirchen etablierten, also Abspaltungen von den offiziellen Kirchen der Lutheraner und Reformierten. Ebenso wichtig ist schließlich das nächste Kapitel, in dem Voigt auf die Aktivitäten der verschiedenen Freikirchen eingeht: Bibelverbreitung, Sonntagsschule und Evangelisation, die Lieder der Erweckung, die Theologischen Seminare und die Bethäuser, die Bedeutung von Gebet, Predigt, Verlagen und Presse.

Wie schwierig das Terrain ist, auf dem Voigt sich bewegt, zeigen seine Ausführungen zum Verhältnis der Freikirchen zu der im späten 19. Jahrhundert aus den USA nach Europa und auch nach Deutschland getragenen „Heiligungsbewegung“, zu der fast gleichzeitigen innerdeutschen religiösen Erneuerung, die sich in der „Gemeinschaftsbewegung“ manifestierte sowie dann nicht zuletzt zur Pfingstbewegung. Die Fronten zwischen diesen religiösen Erneuerungsbewegungen und den Freikirchen waren fließend. Voigt konstatiert als Ergebnis „geistliche Entfremdung und Verwirrung“ (118). Dazu kam, dass die evangelischen Landeskirchen alles unternahmen, um den Einflussbereich der Freikirchen zu beschränken. In landeskirchlichen Augen waren die Freikirchen Vertreter von „fremden Sitten aus fremden Ländern“ (119). Dementsprechend war es für die Freikirchen auch noch im 19. Jahrhundert außerordentlich schwierig, auf einer einigermaßen verlässlichen Rechtsbasis zu operieren. Im Unterschied dazu waren die internationalen Kontakte der deutschen Freikirchen fast ohne Ausnahme lebendig und produktiv. Voigt verweist in diesem Zusammenhang auf die Internationale Sonntagsschulbewegung, auf die Christliche Studentenvereinigung, auf die Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahre 1910 sowie auf den Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen. An allen diesen Aktivitäten nahmen nur einige wenige Vertreter deutscher Landeskirchen teil, und dies meist nur zögerlich und mit Vorbehalten, die Vertreter der Freikirchen dagegen in aller Regel mit Enthusiasmus.

Dem wechselhaften Schicksal der Freikirchen in Deutschland sind die nächsten Kapitel, somit der gesamte zweite Teil des Bandes, gewidmet. Wie erging es ihnen in den turbulenten Jahren der Weimarer Re-

publik, wie verhielten sie sich im Dritten Reich, mit welchen Problemen waren sie im Deutschland der Nachkriegszeit konfrontiert, auf welche Weise konnten und mussten sie sich mit den Verhältnissen in der DDR arrangieren, und wie entwickelten sie sich in der alten Bundesrepublik? Es ist hier nicht möglich, die vielen Ergebnisse und Beobachtungen, die Voigt vorträgt, im einzelnen zu referieren und zu diskutieren. Was mir auffällt, ist zweierlei: Dass sich die Freikirchen keineswegs aus den politischen Turbulenzen des 20. Jahrhunderts heraushalten konnten und dass sie sich häufig mit ähnlichen Schwierigkeiten auseinandersetzen mussten wie die evangelischen Landeskirchen. Wie sollten sie sich 1933 zur Hitlerregierung stellen, die versprach, mit all jenen freizügigen Lebensformen aufzuräumen, die auch vielen Mitgliedern der Freikirchen missfielen? Wie verhielten sie sich im Kampf zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen? Wie gingen sie nach 1945 mit der Frage der deutschen Schuld um? Voigt konstatiert „Hilflosigkeit gegenüber den Juden“ (173ff.) sowie die „Instrumentalisierung der Freikirchen“ durch den nationalsozialistischen Staat (179ff.), aber auch die tatsächliche Bedrohung der Freikirchen und gezielte Verbote, die deren Arbeit lahm legten. Ebenso lohnend ist es das zu lesen, was Voigt über den Weg der Freikirchen in der DDR und in der Bundesrepublik zu sagen hat. Das einzige, was ich vermisste, sind Zahlen, das heißt statistisches Material, das verlässliche Auskunft über die Größe der verschiedenen freikirchlichen Gruppierungen in Deutschland im 20. Jahrhundert geben könnte.

Voigts Ausblick über die Freikirchen an der Wende zum 21. Jahrhundert ist skeptisch, vielleicht zu skeptisch, wie mir scheint, weil er der Versuchung widersteht, die aktuelle Krise des landeskirchlichen Protestantismus zu schildern und die Freikirchen als eine in vieler Hinsicht attraktive Alternative anzupreisen. Auch zum künftigen Verhältnis der Freikirchen zu den Evangelikalen hätte ich mir einige klärende Worte gewünscht. Schließlich fällt mir auf, dass er auf den zumindest an einigen Orten durchaus bemerkenswerten Aufschwung der pfingstlich-charismatischen Gemeinden sowie auch auf den Aufbau neuer freikirchlicher Gemeinden durch Migranten aus der Dritten Welt und auf die Rolle von Missionaren aus diesen Ländern, für die Deutschland ein Missionsland ist, nicht weiter eingeht. Voigts große Leistung wird durch diese Anmerkungen aber in keiner Weise gemindert. Voigt beschließt seine Ausführ-

rungen mit der dritten These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, die er als „ökumenisches Bekenntnis“ begriff, das auch die für die Freikirchen zentrale Frage nach dem Wesen und der Gestalt der Kirche beantworte. Voigts bemerkenswertem Buch sind viele junge und alte Leser zu wünschen, und zwar sowohl Leser, die sich dem christlichen Glauben noch verpflichtet fühlen wie auch Leser, die sich in einer säkularisierten Lebenswelt eingerichtet haben.

Göttingen

Hartmut Lehmann

Dietch, Tobias: Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert (Industrielle Welt. Schriften des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, Bd. 65), Köln/ Weimar/ Wien. Böhlau Verlag 2004, 511 S., geb., 3–412–07104–8

In der vorliegenden Studie unternimmt der Autor den anspruchsvollen Versuch, den jeweiligen Stellenwert des Bekenntnisses ländlicher Akteure in ihrer Lebenswelt zu ermitteln (22). Ihm geht es letztlich um die Frage, inwiefern und in welchen Lebensbereichen das konfessionelle Selbstverständnis und die Bekenntniszugehörigkeit der Akteure zwischen 1802 und 1914 als „handlungsrelevant“ beurteilt werden können (40). In der Einleitung erläutert er in Anlehnung an die Handlungstheorien Pierre Bourdieus und Anthony Giddens die methodische Positionierung seines Vorhabens, wobei er sich sowohl von dem bis heute virulenten „Konfessionalismus“ in der Historikerzunft (16) als auch von neueren Ansätzen kritisch absetzt, die für das 19. Jahrhundert von der Ausprägung konfessionsspezifischer Milieus und Mentalitäten ausgehen oder die neuerdings wie insbesondere Olaf Blaschke sogar Indikatoren eines zweiten konfessionellen Zeitalters zu erkennen glauben (13–28). An allen diesen Ansätzen kritisiert er zwei ihnen unterliegende Annahmen: Zum einen werde von einer sich konfessionell nach außen abgrenzenden Binnenmoral ausgegangen, die alle Lebensbereiche durchdrungen habe, zum anderen werde ein hierarchisch geprägter Verlauf der Konfessionalisierung angenommen, der sich von „oben nach unten“ vollzogen habe (21).

Die empirische Basis der Studie, der eine von Lutz Raphael betreute und an der Geschichtsfakultät in Trier 2002 eingereichte Dissertation zugrunde liegt, bildet die Überlieferung von neun gemischt-konfessionellen Landgemeinden am Ober- und Mittelrhein. Nach der bezwei-

felbaren, hier aber nicht diskutierbaren Einschätzung des Autors handelt es sich bei allen Gemeinden um „infrastrukturell und sozial eng geschlossene“ Dorfgesellschaften (5), deren „bestehende Arbeits- und Lebensvollzüge“ sich trotz Migrationsbewegung, Gründung von Fabriken und Bergwerken und eines z.T. starken Bevölkerungswachstums zwischen 1802 und 1914 nicht „grundlegend“ geändert hätten. Jeweils drei dieser Gemeinden befanden sich im schweizer Kanton Thurgau, im elsässischen Departement Bas-Rhin und im preußischen Regierungsbezirk Koblenz. In diesen drei Verwaltungsbezirken hatten gemischtkonfessionelle Landgemeinden einen Anteil von 29, 27 und 17 Prozent, von denen einige Simultangemeinden waren. Zu diesen gehören die ausgewählten Orte, so dass sich die Frage nach der Repräsentativität der Befunde nicht nur für die drei genannten Verwaltungsbezirke, sondern generell für ländliche Gesellschaften im 19. Jahrhundert aufdrängt. Diese Frage greift der Autor jedoch lediglich im Resümee knapp auf (400–402), um lapidar festzustellen, dass sich „im monokonfessionellen Dorf die gleiche Hierarchie der Handlungsgründe findet, die die neun Simultangemeinden zeigen“ (402). Denn – so die „Ausgangsthese“ und manche Befunde des Autors – innerhalb dieser Hierarchie spielte für die Laien auf dem Land „das Bekenntnishandeln“ nur als „Nebensache“ eine Rolle (12f.), während ihre „wirtschaftliche Interessenlage, sozialen Verbindlichkeiten und eine pragmatisch-paritätische Verwaltungslogik“ im Vordergrund gestanden hätten. Mithin beurteilt er Konfession als eine „Variable“ in Abhängigkeit von den genannten anderen Handlungsgründen.

Diese Ausgangsthese wird in den drei Hauptteilen der Untersuchung mit einer Fülle heterogener empirischer Belege wenigstens punktuell abgesichert und mit sehr unterschiedlichen Argumenten begründet, die hier nicht erörtert werden können. Allerdings wird dem Leser die Beurteilung und Gewichtung der zahlreichen Befunde mit Blick auf die einzelnen Dorfgesellschaften erheblich erschwert, weil die Binnengliederung einige Ungeschicklichkeiten aufweist, manche Beobachtungen zu Sozialgruppen und bestimmten Sachverhalten auf verschiedene Abschnitte verstreut sind und einige Informationslücken sowie häufige Widersprüche die Darstellung unvollständig erscheinen lassen.

Im dem ersten Teil erläutert der Autor das Amtshandeln und die Lebensgrundlagen der Geistlichen, im Anschluss widmet

er sich dem konfessionellen Selbstverständnis von Laien, differenziert nach Altersstufen, Geschlecht, Abendmahlsbesuch, abergläubischen Praktiken, schulischer Bildung, Alphabetisierung und Katechese. Zu bemängeln sind insbesondere die dürftigen Bemerkungen zur sozialen Herkunft der Geistlichen und die völlige Vernachlässigung sowohl der räumlichen Struktur der Kirchspiele als auch der Anzahl der in jedem Dorf tätigen Geistlichen. Das wiegt im Fall katholischer Hilfsgeistlicher besonders schwer, weil sie insbesondere für die Seelsorge im Rahmen von Messstiftungen zuständig waren. Letztere werden jedoch überhaupt nicht thematisiert, zudem wird der Irrtum kolportiert, bei Protestanten habe es keine kirchlichen Stiftungen gegeben (109).

Im zweiten Teil der Studie rücken Aspekte „katholischer und protestantischer Kirchlichkeit“ (177) in das Zentrum der Betrachtung. Es werden Eheschließung, Begräbnis, Kommunion, Konfirmation und Abendmahlsteilnahme angesprochen, nicht jedoch die Taufe; lediglich Nottaufen werden thematisiert, aber an anderer Stelle (283–290). Ergänzt werden diese Abschnitte durch eine Darstellung des kirchlichen Vereinswesens unter Berücksichtigung der Basler Missionsgesellschaft und des Gustav-Adolf-Vereins auf Seiten der Protestanten bzw. des Borromäusvereins und zahlreicher Bruderschaften auf Seiten der Katholiken. Des weiteren werden die Verbreitung von Zeitungen und Leihbibliotheken und der lokale Stellenwert kirchlicher Festkultur erläutert, sei es bei Karneval und Kirmes, sei es bei Wallfahrten, Prozessionen und Missionsfesten. Der folgende Abschnitt über Anlässe und Konflikte im Rahmen lokaler Kirchengemeinden bleibt auffallend kursorisch. Ein besonderer Stellenwert innerhalb der Studie kommt dem Abschnitt über interkonfessionelle Konflikte zu, weil hier Veränderungen im Zusammenleben der Angehörigen verschiedener Konfessionen vor Ort einmal systematisch behandelt werden. Nach einer ruhigen Phase der „Konsolidierung und Irenik“ zwischen 1802 und 1830, häuften sich und eskalierten allenthalben Konfessionskonflikte zwischen 1840 und 1860, die der Autor verschiedentlich als einen vorgezogenen lokalen „Kulturkampf“ bezeichnet (253f., 397). Als ausschlaggebend hierfür beurteilt er den sich zwischen katholischer Amtskirche und der protestantischen Staatsspitze Preußens zuspitzenden Gegensatz, von dem die Bistümer Trier und Köln besonders betroffen waren, und als Pendant hierzu die konfessionell aufgeladene Bürgerkriegsstimmung in der

Schweiz in den 1840er Jahren. In beiden Konfliktlagen trugen Geistliche den konfessionspolitischen Antagonismus in die Gemeinden, der sich insbesondere am Simultaneum entzündete. Hingegen habe sich der in den 1870er und 1880er Jahren auf nationaler Ebene ausgetragene Kulturkampf kaum in den untersuchten Gemeinden bemerkbar gemacht (254–258).

Diese negative Einschätzung der lokalen Bedeutung des nationalen Kulturkampfes wird im dritten Teil unbeabsichtigt relativiert, wo der Autor auf den Stellenwert nationaler Politik im ländlichen Raum zu sprechen kommt (362–371). Zumindest feierten Protestanten in der Rheinprovinz nach 1870 den Sedanstag und den Kaisergeburtstag und die vielen national eingestellten katholischen Lehrer sorgten in ihren Gemeinden für entsprechende Gedenkfeiern; vergleichsweise skeptisch und misstrauisch verhielten sich demgegenüber Protestanten und Katholiken im annektierten Elsass. Dagegen feierten ihre jeweiligen Glaubensverwandten in der thurgauischen Schweiz gemeinsam auf den Bundesfesten ihren Nationalhelden Wilhelm Tell. Am Wahlverhalten beobachtet er in der Rheinprovinz nicht selten eine Polarisierung zwischen Katholiken und Protestanten, die sich in Anhängern des Zentrums bzw. der Nationalliberalen schied (371–381, 399). Der Hauptabschnitt des dritten Teils, der den wirtschaftlichen Verhältnissen und den Abhängigkeitsbeziehungen in den neun Landgemeinden gewidmet ist, ist leider nicht nur an dieser Stelle stark von einer den Konfessionalismus geradezu auf die Spitze treibenden Frage geprägt, die nach Indizien und Gegenbeispielen für „katholische Inferiorität“ bzw. für „protestantische Superiorität“ Ausschau hält (324–361). Abgesehen von dieser wenig hilfreichen Fragestellung resümiert der Autor, dass die „lokale Marktwirtschaft in Simultangemeinden ... konfessionsfrei“ gewesen sei. Und weiter: „Eignung und Angebot ließen keinen Platz für Bekenntnisvorlieben“ (361).

Insgesamt vermittelt die Studie den Eindruck, dass der Autor selbst dem von ihm in der Einleitung und im Schlussabschnitt gegeißelten „überkonstruierten Konfessionalismus“ häufiger erlegen ist (399), während er seine eingangs erläuterte interessante Frage nach dem Stellenwert der Konfession in der Lebenswelt ländlicher Akteure allzu oft aus dem Auge verloren hat. Dieses Scheitern vor allem in der Darstellung und Verknüpfung mancher durchaus aufschlussreicher Einzelbefunde – etwa zur dorfspezifischen Namensgebung der Täuflinge und zu ge-

schlechtsspezifischen Strategien beim Abendmahlsbesuch – dürfte nicht zuletzt mit dem zwanghaften Versuch zusammenhängen, manches in der Forschung noch heute bestehende absurde oder groteske Vorurteil unbedingte dekonstruieren zu wollen, das sich etwa auf dem Niveau folgender Frage bewegt, „ob Protestanten gesundheitlich robuster und sauberer als Katholiken waren“ (399). Derartige bereits in der Fragestellung aufscheinenden Vorurteile werden freilich auch in der Forschung nicht zuletzt durch eine vulgarierte Form der Max Weber-These von der protestantischen Ethik kolportiert, die der Autor selbst gelegentlich eher als eine Tatsachenaussage denn als eine Hypothese rezipiert (147, 324f., 341, 347, 399f.), so dass er seine überkonfessionelle Fragestellung häufig konterkariert.

Bielefeld

Frank Konersmann

Gause, Ute, Lissner, Cordula (Hrg.): *Kosmos Diakonissenmutterhaus. Geschichte und Gedächtnis einer protestantischen Frauengemeinschaft*. Historisch-theologische Genderforschung, Bd. 1, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005, 293 S., Kart., ISBN 3-374-02267-7.

„Es ist ein Buch gegen Vorurteile.“ – So schließt die heute einundachtzigjährige Diakonisse und Historikerin der Kaiserswerther Mutterhausdiakonie Ruth Felgentreff ihr Nachwort zu diesem Band mit biografischen Zeugnissen von Schwestern und weiterführenden diakonie-, theologie-, sozial- und pflegegeschichtlich orientierten Studien. Die in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts begründete Lebensform der Diakonisse sieht sich heute dem Vorwurf ausgesetzt, sie sei von Anfang an mit einem starken Anpassungsdruck seitens der Mutterhäuser und dem Verzicht der Schwestern auf eine individuelle Lebensführung verbunden gewesen. Der Frage des Verhältnisses von kollektiver Identität und Individualität geht der vorliegende erste Band der Reihe „Historisch-theologische Genderforschung“ nach.

Die fünf „Lebensgeschichten“ des ersten Teils sind aus insgesamt 40 Interviews mit Angehörigen der Kaiserswerther Schwesternschaft erwachsen, die zwischen 2001 und 2004 im Rahmen eines Oral-History-Projekts durchgeführt wurden. Einbezogen wurden verschiedene Schwesterngenerationen (Eintritt zwischen den dreißiger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts) und -typen (Diakonissen alter und neuer Form, Diakonische Schwestern). Schon die Überschriften zu den ab-

gedruckten Selbstzeugnissen – „Evangelisch in Rom“, „Ein bisschen jenseits der Norm“, „Käthe Rakete“, „Mühsame Reformprozesse“, „Atomwaffenfreie Zone“ – verweisen auf eher unkonventionelle Persönlichkeitsprofile und außergewöhnliche Lebens- und Arbeitswege. Diakonisse Ernestine Kuhn, Jahrgang 1907, trat nach einer kaufmännischen Ausbildung 1932 in die Schwesternschaft ein, arbeitete in Krankenhäusern als Krankenschwester und Verwaltungskraft und leitete zuletzt die Verwaltung des Diakonissengästehauses in Rom. Diakonisse Helene Schmidt, 1912 geboren und ebenfalls seit 1932 Mitglied der Schwesternschaft, stieg von der Krankenschwester – unter anderem im deutschen Krankenhaus in Istanbul – in Leitungsfunktionen in einer Krankenpflegeschule, in Kliniken, einer Schwesternschaft und schließlich im Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissen-Mutterhäuser auf. Diakonisse Käthe Breiding, Jahrgang 1912, war Lohnbuchhalterin, bevor sie 1944 in die Schwesternschaft eintrat, und arbeitete als Krankenschwester unter anderem im Gästehaus in Rom und in Gemeinden. Diakonisse Ilse Seifert, 1939 geboren, trat 1957 in die Kaiserswerther Diakonissenanstalt ein, erlernte die Kinderkrankenpflege und war in Krankenhäusern Stellvertretende Stationschwester, Pflegedienstleiterin und -direktorin; in den siebziger Jahren wirkte sie maßgeblich an der Entwicklung eines neuen Gemeinschaftsmodells mit. Gudrun Zimmermann, 1950 geboren, verheiratet, zwei Kinder, Diakonische Schwester seit 1977, arbeitete als Krankenschwester in Krankenhäusern, Pflegelehrerin an einer Schule und stellvertretende Leiterin des Kaiserswerther Weiterbildungsinstituts; heute leitet sie eine Krankenpflegeschule. Diese Berufsbiografien beeindruckten. Fragen lässt sich, ob sie durchweg repräsentativ für das Gros der Schwestern sind.

Die Interviews werden im zweiten Hauptteil des Buches unter speziellen Fragestellungen in die historischen Kontexte eingeordnet. Ute Gause konstatiert in „Frömmigkeit und Glaubenspraxis“, dass die Aufweichung der institutionalisierten Spiritualität, zu der die Ende der sechziger Jahre einsetzenden Modernisierungsbestrebungen führten, den Auflösungsprozess der Schwesternschaft beschleunigte. Während sich die älteren Schwesterngenerationen, die sich über die klassischen Ideale der Berufung, bibelorientierten Frömmigkeit und missionarischen Sendung definierten, mehr oder weniger selbstverständlich in das Kollektiv einfügten, wurden nun die persönliche Freiheit

des Christen und die offene Nachfolge betont. Das Selbstverleugnung fordernde Dienstverständnis verlor an Boden, die geistliche Gemeinschaft, auch die alternative Lebensgemeinschaft traten in den Vordergrund. Diese Entwicklung lässt sich an den Lebensgeschichten der jüngeren Schwesterngenerationen ablesen. Ilse Seifert blieb trotz wenig fruchtbarer Reformbemühungen in der Schwesternschaft, weil sie ihren Beruf liebte und sich den alten Schwestern verpflichtet fühlte. Einen Schritt weiter geht Gudrun Zimmermann, wenn sie ernüchert feststellt: „Wenn ich heute 17 wäre, würde ich wieder Krankenschwester werden, aber unter den heutigen Bedingungen wäre mir nicht klar, warum ich in die Schwesternschaft eintreten sollte“ (S. 142). Mit dieser jüngeren Phase, auf die in dem Buch nicht mehr explizit eingegangen wird, sollten sich weitere Forschungen befassen.

Birgit Funke arbeitet in ihrem Aufsatz „Wahlfamilien – Rekonstruktion der Erinnerung an die Arbeit in Kinderheimen und Kindergeräten“ für den sozialpädagogischen Bereich heraus, wie die persönliche Bindung zu den Kindern (die nicht selten über die Betreuungsphase hinausreichte) als Ersatz für Ehe und Familie das Selbstbild der Schwestern prägte. Margot Sieger macht in „Kaiserswerther Kranken-Schwestern und die Veränderung der Pflege im 20. Jahrhundert“ die umfassenden Anforderungen im Pflegeberuf, die enge Zusammenarbeit mit Ärzten und Pfarrern und die auf „weibliche Tugenden“ ausgerichtete Haltung dafür verantwortlich, dass die Schwestern Persönlichkeitsstärke entwickeln mussten. Da sie fast immer unvorbereitet mit neuen Aufgaben konfrontiert wurden, waren sie zu situativem Lernen gezwungen. Die dabei erworbenen Fähigkeiten konnten freilich aufgrund der Abgrenzung des Mutterhausystems nach außen nicht in die Profession Pflege hinein vermittelt werden.

Kaum politisch motiviert war nach Uwe Kaminsky („Frontverkürzung“ – Krankenpflege in der Zeit des Nationalsozialismus“) die Haltung der Diakonissen gegenüber dem „Dritten Reich“. Einerseits stellten sie sich gegen den Druck der NS-Schwesternschaft, andererseits nahmen sie Maßnahmen der Nazis wie Zwangssterilisation und Zwangsarbeit als vom Staat vorgegeben hin. Im Unterschied zum Krieg, der Bewährung forderte, nimmt der Nationalsozialismus in der Selbstdeutung der Schwestern keine herausragende Stellung ein. Ihre Distanz zu ihm beruht weniger auf einem grundsätzlichen Wertegegensatz als auf einem Autoritätskonflikt. Cordula Lissner zeigt in „Arbeitsmigration ohne

Migrationserfahrungen? Kaiserswerther Schwestern im Auslandseinsatz“, dass es sich bei den temporären Einsätzen der Schwestern im Ausland nicht um Arbeitsmigration, sondern um „Transmigration“ handelte, weil sie ausschließlich Deutschen galten. Die Nutzung der erworbenen interkulturellen Kompetenzen, die mit einer Statusaufwertung einhergingen, wurde nach der Rückkehr in die Heimat vom Mutterhaus verhindert. Norbert Friedrich geht in „Man wusste immer erst was, wenn man gerufen wurde“ – Die Institution als Schicksal“ auf den permanenten Arbeitsplatzwechsel ein, dem die Diakonissen unterlagen. Die Entscheidung der Institution Mutterhaus konnte von der einzelnen Schwester kaum beeinflusst werden. Die als starres System wahrgenommene Anstalt stand ihr nah und zugleich fern; ihre persönliche Verortung fand sie in der Schwesterngemeinschaft.

Tatsächlich baut dieses Buch Vorurteile ab. Es zeigt die hierarchische Struktur des Mutterhauses auf, ebenso wie dessen andere Seite, die Erfahrung von bereichernder Gemeinschaft in Arbeit, Leben und Glauben. In diesem Spannungsfeld eigener Prägung, im „Kosmos Diakonissenmutterhaus“, konnten sich so durchaus profilierte Persönlichkeiten herausbilden. Dieses lesenswerte Buch arbeitet nicht nur die Alltagsgeschichte eines bisher wenig beachteten Bereichs der Diakonie auf, es stiftet auch das „Gedächtnis einer Frauengemeinschaft“, die, zumindest in der Form der Diakonisse, nach über anderthalb Jahrhunderten des Dienstes am Nächsten ihrem Ende entgegenzugehen scheint.

Stuttgart

Rudolf Mahler

Honold, Matthias: *Der unbekannteste Riese. Geschichte der Diakonie in Bayern*, (Hefte zur Bayerischen Kultur 31), Augsburg 2005, ISBN 3-927233-95-1.

Das Haus der Bayerischen Geschichte in Augsburg hat für die Jahre 2004-2006 eine Wanderausstellung über die Diakonie in Bayern konzipiert, zu der dieser Begleitband erstellt wurde. Schön gestaltet ist zunächst einmal die Titelphotographie: Eine Kinderschwester und ihre Zöglinge blicken gespannt Richtung Himmel, als würde sich tatsächlich ein Riese über sie beugen. Letztlich wurde der Titel gewählt, um darauf hinzuweisen, dass die Diakonie eine Arbeitgeberin für über 40.000 Angestellte in über 4.000 Einrichtungen ist – allein in Bayern. Das sind in der Tat beeindruckende Zahlen.

Die Ausstellung und der Begleitband wollen das breite Spektrum der berufli-

chen Tätigkeiten in der Diakonie und auch der Wandlungen der Arbeitsfelder dokumentieren, ja, nicht weniger als „die Geschichte und Gegenwart der Diakonie“ vorstellen. Dass das auf 64 Seiten kaum zu leisten ist, ist sicher. So behandelt das erste Kapitel ‚Die Anfänge der Inneren Mission in Deutschland‘ auch nur in groben Zügen – anhand von Wicherns Brüderanstalt und Fliedners Mutterhaus – zwei der herausragenden Institutionen. In Bayern entstehen erste Rettungshäuser in Erlangen und Nürnberg in den 1820er Jahren. Die Initialzündung für die Expansion der Inneren Mission gibt eine Reise Wicherns 1849 durch Bayern. Mit Wilhelm Löhe trat dann ein durch die Erweckungsbewegung geprägter, lutherischer Pfarrer auf den Plan, der eine eigene Vorstellung von der Diakonie in Bayern verwirklichen wollte. Diese sollte durch das lutherische Bekenntnis geprägt sein und keinen Vereinscharakter haben, sondern eine Gesellschaft sein, „die der lutherischen Kirche dienen und die innere Mission voranbringen“ (19) sollte. Für die weitere Entwicklung bedeutsam wurde dann die durch Löhe initiierte Mutterhausgründung der weiblichen Diakonien in Neuendettelsau sowie die Gründung eines Lutherischen Vereins für die weibliche Diakonie in Bayern. Löhe legte besonderen Wert auf die geistliche Zurüstung der Diakonisse – ob dies singular war, wie Matthias Honold meint (vgl. 24), möchte ich bezweifeln – auch Theodor Fliedner bemühte sich in hohem Maße seine Diakonissen durch Betstunden und ein eigenes Diakonissensliederbuch geistlich zu bilden. Für eine bessere Vernetzung der diakonischen Initiativen in Bayern sorgte die 1866 gegründete ‚Konferenz für Innere Mission‘, aus der dann 1887 der ‚Landesverein der Inneren Mission in Bayern‘ wurde. Eine männliche Diakonie entstand in Bayern erst in den 1890er Jahren. Zum Ende des 19. Jahrhunderts hat sich die Diakonie in Bayern dann in zahlreiche Arbeitsfelder aufgegliedert: „Erziehung und Unterricht, Jugendarbeit, Rettung der Bedrohten und Gefallenen, Anstalten für Kranke, Alte und Schwache“ (32). Konkret bedeutet das, dass es Kinderkrippen für Kinder berufstätiger Mütter gab, ‚Magdalenenasyle‘, um Prostituierte wieder in das bürgerliche Leben einzugliedern, Übernachtungsheime für Wanderarbeiter und Wohnungslose und eine expandierende Behindertenarbeit.

Obwohl die Weimarer Demokratie das Wohlfahrtswesen förderte und so die diakonische Arbeit ausgebaut und verbessert werden konnte, führte dies gleichwohl nicht zu einer Anerkennung des demo-

kratischen Staates an sich. Die Zeit des NS-Regimes zeigt die fatale Neigung der Lutheraner zum Obrigkeitseingetragenen, die Anerkennung des Regimes und Hitlers Machtergreifung wurde begrüßt, Hitlers ‚Aktion Gnadentod‘ wurde akzeptiert: Die Meldebögen – die ja beispielsweise in Bethel und auch in den Lobetal-Anstalten z.T. boykottiert wurden – wurden hier anscheinend flächendeckend ausgefüllt und zurückgeschickt. Die Zeit nach 1945, die ja vom ‚Sterben der Mutterhausdiakonie‘ begleitet wird, konzentriert sich im Wesentlichen auf eine Darstellung der Weiterentwicklung der Arbeitsfelder u. a. in die Ehe- und Familienberatung, die Einführung des freiwilligen Diakonischen Jahres und das Engagement der Bayerischen Diakonie in Osteuropa. Ein Literaturverzeichnis und eine ‚Diakonische Porträtgalerie‘ von Mitarbeitenden der Diakonie heute runden den Band ab.

Der Katalog bietet einen Überblick über die Geschichte der Diakonie in Bayern, der durch die vielen Illustrationen anschaulich und kurzweilig ist. Gelegentlich hätte ich mir etwas stärkere Beachtung der spezifischen diakonischen Frömmigkeit gewünscht, beispielsweise einen für die Diakonissenausbildung zentralen geistlichen Text (nicht unbedingt Löhes Einsegnungspruch), eine Reflexion über die Kleiderordnung oder ein Beispiel aus einem Heftchen der Schriftenmission (vgl. die Abbildung des Buchwagens der Schriftenmission auf S. 38). Überhaupt vermisst man Quellentexte als Begleitinformation.

Als Einblick in die Geschichte der Diakonie Bayerns, der die gesellschaftliche Bedeutung dieser Arbeit wieder ins Bewusstsein ruft, wünscht man dem Katalog einen großen Kreis von Lesern und Leserinnen.

Siegen

Ute Gause

Sachsens Landesuniversität in Monarchie, Republik und Diktatur. Beiträge zur Geschichte der Universität Leipzig vom Kaiserreich bis zur Auflösung des Landes Sachsen 1952, hrg. v. Ulrich von Hehl (BLUWiG, Reihe A, Bd. 3), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2005, 585 S., geb. ISBN 3-374-02282-0.

Im Blick auf das 600jährige Jubiläum der 1409 gegründeten Leipziger Universität läuft inzwischen ein Publikationsprogramm an: zur Entlastung der vorgesehenen Universitätsgeschichte soll eine wissenschaftliche Reihe Forschungserträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte fächerübergreifend zusammenfassen und sie einer interessierten

Öffentlichkeit präsentieren (Vw.). Innerhalb dieser „Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte“ (BLUWiG) erscheint auch der vorliegende Sammelband, den Ulrich v. Hehl, Leiter des Lehrstuhls für Neuere und Neueste Geschichte, als „Zwischenbilanz“ charakterisiert, die einen Überblick über inzwischen Erreichtes gibt, zugleich auf Forschungslücken hinweist. Die einzelnen Beiträge, auf die nur kurz einzugehen ist, spiegeln den Ertrag akademischer Abschlussarbeiten (Magisterarbeiten, Dissertationen u. a.) ebenso wider wie Erträge größerer Forschungsvorhaben. Der Leser gewinnt einen Eindruck in die seit den 90er Jahren energisch betriebene universitätsgeschichtliche Forschungsarbeit am Historischen Seminar der Universität Leipzig. Ältere Forschungen aus Zeiten der DDR und früher sind berücksichtigt, gelegentlich kritisch apostrophiert (vgl. S. 190, A.97; 521f. u. ö.). Archivalische Quellen sind verstärkt herangezogen. Zeitlich erstrecken sich die Beiträge vom 17. Jahrhundert bis in die unmittelbare Nachkriegszeit; ihren Schwerpunkt haben sie im späten Kaiserreich, in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, einem Zeitraum, „der dem Herausgeber im Rahmen der für 2009 geplanten ‚Geschichte der Universität Leipzig‘ übertragen ist.“ (7)

Eingangs bietet der Forschungsbericht des Herausgebers instruktive Einblicke (Ulrich von Hehl: „Zum Stand der Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“; 19–50). Markus Huttner, im Rahmen seiner Habilitation mit der Entwicklung der Geschichtswissenschaften an der Leipziger Universität befasst, legt Erkenntnisse auch zur Tradition universitärer Lehrmethodik vor („Vorlesungsverzeichnisse als historische Quelle. Zur Entstehungsgeschichte, Überlieferungslage und Aussagewert Leipziger Lektionskataloge vom 17. bis 19. Jahrhundert“; 51–71). Die Zeit des Kaiserreichs ist durch vier Beiträge repräsentiert:

In die ideologischen Gefilde politischer Gesinnungsbildung des Festivitätsbereichs führt Hans-Jörg Eitel ein („Akademischer Bismarck-Kult an der Universität Leipzig und in der Stadt Leipzig“; 75–90). Festreden und das „auf vielerlei Art reproduzierte Bismarck-Bild unterlagen im späten Kaiserreich einer Mehrzahl wechselnder und zum Teil miteinander in Konkurrenz stehender Faktoren.“ (77) Der Leipziger Studentenschaft sei es nicht gelungen, Bismarck im Festkalender gegen Kaiser Wilhelm II. durchzusetzen. In symbolischer Hinsicht erlangte demgegenüber

der Bau des Völkerschlachtsdenkmals zunehmende Faszinationskraft. (89f.) Wolfgang Tischner legt im Rahmen seines Habilitationsthemas „Wissenschaftspolitik in Sachsen 1848–1918“ den Beitrag „Das Universitätsjubiläum 1909 zwischen universitärer Selbstvergewisserung und monarchischer Legitimitätsstiftung“ vor (95–114): ein lebendiges Bild der Interessenkoalition von Universität, sächsischem Staat und der Stadt Leipzig. Hans-Martin Moderow („Sächsische Modelle der Lehrerbildung? Grundlinien der Entwicklung an der Universität Leipzig und der Technischen Hochschule Dresden 1800–1918“) geht der Frage der allmählichen Akademisierung der Volksschullehrerbildung in Sachsen nach (115–144). Auch im Vergleich (z. B. mit preußischen Verhältnissen) wird das bildungsgeschichtlich bedeutungsvolle Thema in seiner oft komplizierten Genese klar nachgezeichnet. Deutlich wird auch, „dass es bis in das 20. Jahrhundert hinein eine genuine pädagogische Tradition an der Leipziger Theologischen Fakultät gab.“ (144) Ulrike Gätthe-Heckmanns Beitrag („Die Universität Leipzig im Ersten Weltkrieg“; 145–168) konstatiert: im Unterschied zum Staat habe die Universität die Zeit von Weltkrieg und Revolution institutionell „weitgehend unbeschadet“ (145) überstanden. Das dürfe allerdings nicht als „Kontinuität“ und „Bewegungslosigkeit“ missverstanden werden. Eine Gesamtdarstellung der Universitäten im Ersten Weltkrieg fehlt – zu Marburg hat Andrea Wettmann einschlägig publiziert (Köln 2000). So kommt dem Beitrag (auf Magisterarbeit beruhend) informativ Bedeutung im Blick auf die unmittelbare Kriegszeit zu (sichtbare Auswirkungen: gesunkene Studentenzahl, Mangelerscheinungen, kriegsbedingte Aktivitäten der Dozenten und Studenten; 1.396 Tote, davon 1370 Studenten).

Zur Weimarer Republik wie zum Dritten Reich werden jeweils drei Beiträge angeboten. Der Beitrag von Anja Schubert („Die Universität Leipzig und die deutsche Revolution 1918/19“) beschreibt die Revolutionswirren nach Kriegsende (171–191): „Fahnenstreit“ und andere Konflikte mit dem Arbeiter- und Soldatenrat in Leipzig. Studentisches Verhalten in den Revolutionskämpfen bis hin zum Kapp-Putsch wird quellennah dargestellt. Beatrix Kuchta („Das Personalabbaugesetz von 1923/24 und die sächsischen Hochschulen“; 193–220) schildert unter verwaltungsgeschichtlichem Aspekt Versuche, Personaleinsparungen durchzusetzen. Sie kommen letztlich an den sächsischen Hochschulen (Uni Leipzig, TH

Dresden, Bergakademie Freiberg, Forstliche Hochschule Tharandt) nicht wirklich zum Zuge. Gewisse Auswirkungen zeigten die Maßnahmen lediglich beim nicht-wissenschaftlichen Personal. Im Vergleich mit anderen Verwaltungszweigen fiel die Bilanz des Personalabbaus von 1923/24 für die sächsischen Hochschulen „außerordentlich günstig“ aus: „als Folge des Zusammenspiels von Ressortegoismen auf Seiten der Kultusverwaltung einerseits und Beharrungskräften an den Hochschulen andererseits.“ (219) Ulf Morgenstern („Politische Publizistik Leipziger Ordinarien in der Weimarer Republik“; 221237) untersucht – in gezielter Auswahl – zeitaktuelle politische Äußerungen Leipziger Professoren. Der zunächst betonte Antiversailles-Protest (Reaktion auf Revolution und Niederlage) machte trügerischen Hoffnungen auf einen „nationalen Aufbruch“ Platz. Für Leipzig falle die „politische Publizistik der Lehrstuhlinhaber während der Zeit der Weimarer Republik unter die am schwierigsten greifbaren Untersuchungsgebiete“ (221). Trends werden indes deutlich.

Im Kapitel „Wissenschaft unter politischen Vorzeichen im Dritten Reich und in der SBZ/DDR“ referiert Michael Parak über „Politische Entlassungen an der Universität Leipzig in der Zeit des Nationalsozialismus“ (241–262). Er bietet hier im Rahmen seines Forschungsgebietes „Wissenschaftspolitik in Diktaturen“ (über Elitenaustausch an sächsischen Hochschulen 1933–1952) einen Überblick über die zwischen 1933 bis 1936 aus ihren Stellungen verdrängten Hochschullehrer. Für die Universität fehlen verlässliche Angaben über das Ausmaß der politischen Säuberungen in der Frühphase des Dritten Reiches. Voraufgehende Festschriften (1959; 1984) konnten nicht alle Entlassungen zweifelsfrei identifizieren. Parak kommt zu dem Ergebnis, dass in der NS-Zeit 41 Professoren und Dozenten der Universität Leipzig aus rassistischen und politischen Gründen aus dem Lehramt gedrängt wurden. Mit einer Entlassungsquote von 12,7% lag Leipzig reichsweit im Mittelfeld der „politischen Säuberungen“. Dagegen verloren Berlin bzw. Frankfurt/Main 32,4 und 32,3% fast ein Drittel ihrer Hochschullehrer. Entlassungsquoten von 14,2% konnten für die TH Dresden, 8,8% für die Bergakademie Freiberg und 6,7% für die Handelshochschule Leipzig ermittelt werden (261). Carsten Schreiber weist anhand einzelner Karrieren Affinitäten von Wissenschaft und Sicherheitsdienst auf („Von der Philosophischen Fakultät zum Reichsicherheitshauptamt. Leipziger Doktoranden zwischen Univer-

sität und Gegnerforschung“; 263–287). Es handelt sich um einen biographisch-wissenschaftsgeschichtlichen Überblick über junge Absolventen, Doktoranden und Assistenten der Leipziger Philosophischen Fakultät, die zwischen 1939 und 1945 im RSHA führende Positionen besetzten. Ihr Weg führte über Forschungsaufgaben beim Sicherheitsdienst der SS. Vf. weist nach, dass nicht nur Germanisten, sondern „genau so auch Historiker, Bibliothekare, Soziologen, Publizisten und Geographen ihr in Leipzig erworbenes Fach- und Methodewissen ins RSHA einbrachten“ (264). Mit erstmals näherem biographischen Aufweis von Werner Emmerichs Karriere hinterfragt Vf. auch eine ihm zu positiv erscheinende Beurteilung von Rudolf Kötzschkes landesgeschichtlichem Universitätsinstitut als Ort der „Distanz“ und „sittlichen Bewährung“ (282). Markus Wustmanns Beitrag „Die Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät in Leipzig 1947–1951“ schildert die im Gefolge der Förderung des Arbeiter- und Bauernstudiums seit 1947 aufgebaute „Gewifa“, eine auf sowjetischen Befehl kreierte Institution (289–306), der die Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät eingegliedert wurden. Als Franz-Mehring-Institut war sie seit 1951 für das Gewi-Grundstudium zuständig, das gleichsam als marxistisches philosophisches Propädeutikum neben dem jeweiligen Fachstudium an den Fakultäten zu absolvieren war. Interessant auch die innerparteilichen Konflikte, bei denen einzelne Lehrkräfte der Gewifa 1949 unter Beschuss gerieten (z. B. Trotzkiismusvorwurf gegen den Ökonomen Fritz Behrens).

Unter der Rubrik „Fächer und Disziplinen“ schreibt Christina Leibfried über „Die Entwicklung der Sinologie in Leipzig bis 1925“ (309–340). Das Fach, ursprünglich der Orientalistik zugeordnet, verfügte in Leipzig erst kurz nach dem Ersten Weltkrieg über einen Lehrstuhl, allerdings seit 1878 bereits über ein Extraordinariat, dessen Fachvertreter und spezielle Ausrichtung ebenfalls vorgestellt werden. Eduard Erkes, während der NS-Zeit dienstentlassen, leitete 1947 bis zu seinem Tode 1958 das Seminar, das 1952 zum Ostasiatischen Institut erhoben wurde. Ausgesprochen interessant auch der Beitrag von Anna Lux: „Kontinuitäten und Diskontinuitäten: Die Leipziger Germanistik im Übergang zur nationalsozialistischen Herrschaft“ (341–362), zumal die beiden Koryphäen Hermann August Korff (1882–1963) und Theodor Frings (1886–1968) im Zentrum stehen. In ihrer 2003 abgeschlossenen Magisterarbeit bei U. v. Hehl setzt sich die Vf. differenzie-

rend mit der Institutsgeschichte auseinander. Auch die Extraordinarien sind im Blick auf ihre Rolle im Dritten Reich in die Darstellung einbezogen. Über „Das Seminar für Mittlere Geschichte des Historischen Instituts 1933–1945“ berichtet Johannes Piepenbrink, derzeit Mitarbeiter am Zeitgeschichtlichen Forum Leipzig (363–383). Hier stehen bekannte Historiker wie Hermann Heimpel und Erich Maschke im Mittelpunkt, deren Affinitäten zum Dritten Reich nicht zu übersehen waren. Ihr Werdegang und ihre historiographischen Erträge werden vorgestellt. Das Urteil bleibt zwiespältig. Doch: „Die Öffnung für nationalsozialistische Gesinnung musste jedoch nicht zwangsläufig Preisgabe wissenschaftlicher Standards bedeuten.“ (382) Carsten Heinze, Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Pädagogik der Universität Augsburg, schreibt über „Die Pädagogik an der Universität Leipzig in der Zeit des Nationalsozialismus 1933–1945. Zur regionalen ‚Verfallsgeschichte‘ einer Wissenschaftsdisziplin“ (385–409). Die akademische Volksschullehrerausbildung, die seit 1923 an der TH Dresden, seit 1924 an der Leipziger Universität erfolgte, wurde seit 1936 durch eine Reform der Lehrerbildung in Frage gestellt. Die komplizierte Institutsgeschichte (hier wirkten bekannte Wissenschaftler wie der 1937 faktisch zwangsemeritierte Theodor Litt, nach 1945 kurzfristig reaktiviert) wird auch personalpolitisch (Schaufeln) übersichtlich dargestellt. Dem Beitrag folgt die Kurzstudie „Bildung und Universität. Bestimmungsbegriffe nach Hans Freyer“ (411–426) von Erik Lommatzsch. Der gegen Wissenschaftsautonomie kritische Bildungsbegriff Freyers impliziert staatsorientierten Standortbezug.

Studienorganisatorisch wurde vorübergehend ein „politisches Semester“ eingeführt, das dem Fachstudium voraufging.

Interessant, dass Freyer (1887–1969), der 1948 seinen Leipziger Lehrstuhl verlor, in Goerdelers Nachkriegsplanungen einbezogen war.

Unter der Rubrik „Studenten“ entfaltet Markus Lorenz die AStA-Geschichte seit ihren Anfängen („Vertretungen der Leipziger Studentenschaft im 19. Jahrhundert bis zur Gründung des Allgemeinen Studentenausschusses 1904“; 425–448); die weitere Entwicklung wird angedeutet. Ronald Lambrecht („Studentische Selbstverwaltung und Studentenpolitik an der Universität Leipzig in der Weimarer Republik“; 449–473) verfolgt die organisatorische Entwicklung der Studentischen Selbstverwaltung seit Kriegsende 1918 und AStA-Reform 1923 bis hin zur Domi-

nanz des NS-Studentenbundes seit den Septemberwahlen 1930 und der Ablösung des AStA durch die Deutsche Studentenschaft am 1. Mai 1933.

Sabine Steffens legt eine informative Studie „Zur Geschichte des Frauenstudiums an der Universität Leipzig 1933–1945“ vor (475–495). Vfn. beschreibt (mit statistischen Graphiken unterlegt) das Frauenstudium im Dritten Reich. Das Jahr 1933 stellte einen Wendepunkt dar: Ideologische Schranken (Frauenbild der NSDAP) erschwerten den Zugang der Frauen zu Studium und Promotion. Der Mangel an männlichen Studierenden nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges bewirkte einen Wandel, besonders in den medizinischen Fächern, auch in der philosophischen Fakultät (Sprachen usw.). Wegen mangelnder Berufsaussichten beschränkte sich das Studium bei Juristinnen und Theologinnen auf Einzelfälle. Übrigens: In Leipzig wurden Frauen seit 1906 zum Studium zugelassen; im Jahre 2003 waren in Leipzig insgesamt 60% der Studierenden weiblich (16.876 von 27.997 Studierenden). Im letzten Beitrag schreibt Andreas Thüsing über die kurzfristige Reaktivierung des „Leipziger Studentenrats 1947–1948“ (497–522). Ein „Stura“ entstand 1947 als studentisches Vertretungsgremium wieder, bevor nach Gründung der DDR 1949 die FDJ diese Aufgaben übernahm.

Archivalische Recherchen zu den Vorgängen um die mit 77 Dozenten und 1261 Studenten am 5. Februar 1946 wiedereröffnete Universität ermöglichen einzelne Korrekturen und Ergänzungen. Abschließende Hinweise (Verhaftung des Vorsitzenden W. Natoneck am 12. November 1948; Neuwahlen unter Dominanz der SED, zentrale Selbstauflösung der Studententräte in der DDR 1950/51 u. a.) runden den Beitrag ab.

Im Anhang (525–585) beigegeben sind Liste der „Rektoren und Dekane 1852–1918; 1919–1945“, Auswahlbibliographie, Personenregister und Autorenverzeichnis. Korrigendum: beim Dekanat Heinrich Bornkamps auf S. 536 muss es „Kirchengeschichte“ (nicht: Praktische Theologie) heißen.

Leipzig

Kurt Meier

Fuchs, Stephan: „Vom Segen des Krieges“. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus. (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte; 61). Stuttgart (Franz Steiner) 2004, 372 S., kt. ISBN 3-515-08316-2.

Der vorliegende Band, eine 2002 von der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen angenommene Dissertation (Betreuer Prof. D. Langewiesche), widmet sich eindringend einem mentalitätswissenschaftlichen Thema im Rahmen der akademischen Elitenforschung. Die Studie bietet in sorgsamer mediengeschichtlicher Auswertung ein eindrückliches Bild über die „Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus“ im Blick auf den Ersten Weltkrieg. Die Analyse ist auf Stimmen aus dem Katholizismus begrenzt, die weit weniger untersucht sind als solche aus dem Protestantismus. Auch die Studentengeschichte des Kaiserreichs gilt dem Verf. als protestantisch dominiert.⁽²⁰⁾ Abhilfe schaffe dazu jetzt eine Tübinger Dissertation von Christopher Dowe über die katholischen Studierenden im wilhelminischen Deutschland. Bisher sei es nur wenigen Autoren gelungen, die Studentengeschichte des Kaiserreichs konfessionell ausgewogen darzustellen.

Die Forschung zum Ersten Weltkrieg, „die seit der sogenannten ‚FISCHER-Kontroverse‘ um die Kriegsursachen an Breite gewonnen und andere Akzente gesetzt hat“ (17), ist durch Berücksichtigung und Annotierung neuerer Literatur einbezogen (Anm. 69 f.), verständlicherweise ohne im einzelnen nachgezeichnet zu sein. Abkürzungsverzeichnis, ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Korporations-, Orts- und Personenregister folgen im Anhang (309–370), der auch etliche Abbildungen enthält.

In Teil I („Die Grundlagen der Arbeit“; 1–63) werden nach methodologisch-konzeptionellen Ausführungen „Thematische Schwerpunkte und Forschungsstand“ (3.) „Die wichtigsten katholischen Akademikerverbände und ihre Publikationen“ als „Quellen zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus“ vorgestellt: das betrifft vorrangig die „Akademische Bonifatius-Einigung“ (Organ: „Akademische Bonifatius-Korrespondenz“), den „Cartellverband der katholischen Deutschen Studentenverbindungen“ (=CV) mit seinem Organ „Academia“, den „Cartellverband der katholischen Studentenvereine“ (=KV) mit den „Akademischen Monatsblättern“, den „Verband der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine *Unitas*“, das „Sekretariat Sozialer Studentenarbeit“ unter dem Studentenfarrer Carl Sonnenschein (Organ: „Soz. Studentenblätter“), ebenso den „Verband der katholischen Studentinnen-Vereine Deutschlands“ (Organ: „Die katholische Studentin“) und den „Hochlandverband der katholischen neustudentischen Ver-

bindungen“; letzterer entstand erst unmittelbar vor dem Krieg, erfuhr aber in der Nachkriegszeit stärkste Aufwärtsentwicklung (Organ: seit 1916/1917 „Kriegsmitteilungen“; „Neues Studententum“). Der Hochlandverband, von der Jugendbewegung beeinflusst, war eine abstinentere Studentenverbindung, der wie auch der *Unitas* viele Theologen zugehörten.

Das Hauptkorpus der Arbeit („Die Kriegsdeutung katholischer Akademiker im Ersten Weltkrieg“; 65–297) bietet in fünf Kapiteln das Erscheinungsbild der katholischen akademischen Verbandspublizistik. Der Titel der Arbeit ist einem Leitartikel der Bonifatius-Vereinigung entnommen (1–13). Eine regelrechte Kriegsbegeisterung fand sich vor allem in der „Academia“, dem Organ des CV; ähnlich die „Akademischen Monatsblätter“ des KV. In anderen katholischen Studentenverbänden, in denen ebenfalls Ehemalige, sogenannte „Alte Herren“, publizierten, finden sich entsprechende Äußerungen sparsamer. Verf. konstatiert: die katholischen Verbände hoben sich kaum von der in bürgerlichen Kreisen üblichen Kriegsbegeisterung der ersten Stunde ab; unterschiedlich starke Ernüchterungstendenzen setzten indes bald ein. Vor allem das „Hochland“ und auch „Die katholische Studentin“ äußerten sich zurückhaltender. Als die gemutmaßte sittliche Veränderungskraft des Krieges auszubleiben schien, kam es (besonders bei den „Sozialen Studentenblättern“, aber auch anderenorts) bald zur Ernüchterung, während z. B. beim Cartell-Verband (CV) und Cartell-Verein (KV) Durchhalteparolen und extreme Kriegszieldiskussion – oft bis zuletzt – dominierten. Insgemein wurde der Krieg in katholischen Kreisen als nationale Bewährungsprobe empfunden; man wollte angesichts protestantischer Dominanz im wilhelminischen Kaiserreich als gleichberechtigt anerkannt werden. Gelegentlich wurden dadurch für die Zeit nach Kriegsende günstigere Karrieremöglichkeiten für katholische Akademiker erwartet. Seit dem „akademischen Kulturkampf“ zwischen katholischen und nicht-katholischen studentischen Verbindungen in den Jahren 1904 bis ca. 1908 hatte der Vorwurf nationaler Unzuverlässigkeit geschwelt, den man durch ebenbürtigen Kriegseinsatz zu widerlegen hoffte. Dadurch war auch die Verehrung für den deutschen Kaiser Wilhelm II., der sich damals für die katholischen Verbände ausgesprochen und zur Toleranz gemahnt hatte, mitbegründet. Unter den politischen Identitätsfiguren fanden sich neben dem deutschen Kaiser und Hindenburg auch Bismarck, obwohl der Kulturkampf

der 70er Jahre dabei für die Katholiken stets eine etwas peinliche Frage geblieben war. Die verkündete Heldenverehrung wies auch sonst säkularreligiös-nationalistische Züge auf; viele emphatische Gedichte dienten dem Kriegswillen und der Kriegsverkürzung. Die künftige Weltgeltung Deutschlands (besonders im CV und KV als politische Weltherrschaft nach erhofftem Sieg propagiert) wurde von der Mehrheit der Unitas-Mitglieder stärker geistig-kulturell verstanden. Der von Theologen geprägte Unitas-Verband hatte allein stärker das Bedürfnis, den Nationalismus theologisch zu rechtfertigen (157). Besonders fragwürdig sind manche Theologumena der Kriegsdeutung, wie sie selbst von einzelnen Professoren katholischer Fakultäten vertreten wurden. J. Mausbach äußerte dabei im Dezember 1916 noch relativ gemäßigt „die feste Gewißheit, daß unser nationaler Kampf einer gerechten und heiligen Sache gilt, daß unser Sieg auch der wahren Kultur und der Förderung des Reiches Gottes dienen wird.“ (249)

Zum Sinnstiftungsproblem des Krieges ist viel Aufschlussreiches zusammengetragen, auch die gesellschaftspolitischen und konfessionellen Erwartungen nach siegreichem Kriegsausgang sind sorgfältig ermittelt. Die Aspektfülle der politisch-ideologischen Semantik ist bemerkenswert: In Kapitel 2 (1. „Die Haltung katholischer Akademiker zum Kriegsausbruch“; 2. „Katholische Akademiker im Krieg.“) wird die Identifikation mit dem Kriegsgeschehen ebenso umfassend wie detailliert geschildert (Gefallenenehrung als Heldengedenken, Siegeszuversicht, Feindbilder u.v.m.). In Kapitel 3 („Der Blick nach außen: Auswirkungen des Krieges auf Gesellschaft, Staat und die Rolle Deutschlands in der Welt“) stehen vermeintlich positive Veränderungen durch den Krieg zur Debatte. Ein verinnerlichter Nationalismus, als auch religiös angereichertes Nationalbewusstsein verstanden, hatte auch die katholische Akademikerschaft erfasst, wobei unterschiedliche Nuancen deutlich werden. In Kapitel 4: „Der Blick nach oben: Krieg und Religion – Gott im Krieg“ werden theologische Fragen (oft nationalistic entfremdet) erörtert: etwaige religiöse Erneuerung durch das Kriegsgeschehen, Krieg als „Generalprobe des Weltgerichts – Sinn von Krieg und Leid“, Reaktion auf französische Anklagen: Verrat am Katholizismus; Verklärung des Krieges etc. Traditionelle Heilige und Märtyrer spielten außer Sankt Michael keine besondere Rolle, höchstens Bonifatius, bei den Frauenverbänden die heilige Elisabeth von Thüringen. Positiv gewürdigt

wurden auch die Heldenväter aus der Zeit der Befreiungskriege, ebenso der deutsch-französische Krieg 1870/71 (Reichsgründung); der Weltkrieg wurde als Vollendung der Befreiungskriege betrachtet (146f.). Von Dichtern erlangte nur Heinrich Lersch größere Bedeutung. Eine gewisse Angleichung an das protestantische Geschichtsbild war zu finden (155); leider beginne es erst mit 1517. Biblische Bezüge fanden sich im Blick auf Röm 13. Mit Verweis auf Jürgen Ebach: „Das Erbe der Gewalt: eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte“ (Gütersloh 1980) betont der Verf., dass im Gegensatz zu protestantischen Theologen die Bibel bei der Deutung des Krieges in den Reihen der katholischen Akademiker nur eine untergeordnete Rolle spielte (255). Nur ein alttestamentliches Zitat habe sich finden lassen, häufiger wurde das Neue Testament zitiert, v.a. Joh. 15,13: „Niemand hat größere Liebe denn die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde.“ Darin komme die bei katholischen Gebildeten verbreitete Ansicht zum Ausdruck, „die den Kriegsdienst und insbesondere den Schlachtentod als praktizierte Nächstenliebe im Sinne von Liebe zur eigenen Familie und zum Vaterland deutete.“ (257) Auch Matth. 10,34 findet sich: Jesus ist nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Die vor allem bei den katholischen Akademikerinnen (252), aber auch sonst, etwa in abgedruckten Feldpostbriefen gelegentlich geäußerte Friedenssehnsucht sei hervorgehoben. Man wird aber nicht übersehen dürfen, dass viele kritikreiche Ansichten unausgesprochen blieben oder nicht schriftlich fixiert wurden (Zensur; Gefahr, sich Defätismusvorwurf auszusetzen). Wichtig ist, dass sich auch eine ganze Reihe von Zitaten finden, die (Kapitel 5) den „anderen Blick auf den Krieg“ (265–297) belegen. Hingewiesen wird hier auf die zermürbende Eintönigkeit des Krieges, auf Verrohung und Abstumpfung, sittliche Verfehlungen draußen und in der Heimat, der „Krieg als Widerspruch gegen die christlichen Prinzipien – Friede als dauernder Zweck der sittlichen Weltordnung in der Hand der ewigen Macht“ (295); in vielen anderen Facetten spricht sich unterschiedliche Kriegskritik aus. Der Verf. hat hier Belege für Friedenssehnsucht und Kriegskritik gesammelt. Eine ähnliche Entwicklung ließe sich im protestantischen Bereich nachweisen (vgl. die unterschiedliche Kriegszieldebatte). Hier hat der liberale Kirchenhistoriker Adolf von Harnack (Berlin) während des Ersten Weltkrieges eine Entwicklung zum Demokraten durchlaufen. Das vom Verf. mus-

tergültig Analytierte und Interpretierte für den akademischen Katholizismus böte ausreichend Material für einen interkonfessionellen Vergleich.

Die Schlussbetrachtung (299–308) bietet ein differenziertes Urteil, wie es sich aus dem aspektreichen Gesamtbild ergibt: Obwohl die meisten katholischen Akademiker keinen Gegensatz zwischen ihrer überlieferten Religion und dem Nationalismus sahen, da die Sakralisierung der Nation mit einer sukzessiven Nationalisierung der christlichen Religion korrespondierte, unterschieden sie sich erheblich in der Deutung des Krieges: „Von einer kollektiven Weltsicht des akademischen Katholizismus kann keine Rede sein. Die in der Forschung oftmals gezeichnete Einheit des Katholizismus existierte im Ersten Weltkrieg jedenfalls nicht.“ (307) Die im Corpus der Arbeit geschilderten Sachverhalte einer unterschiedlich akzentuierten Haltung katholischer Akademiker zum Ersten Weltkrieg werden an der jeweiligen, mentalen Ausrichtung der einzelnen akademischen Verbände nochmals zusammenfassend verdeutlicht.

Leipzig

Kurt Meier

Altermatt, Urs (Hrg.): *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Freiburg/Schweiz: Academic Press Fribourg 2003, 263 S.

Selbstbewusst sprechen die Autorinnen und Autoren mittlerweile von einer eigenen „Freiburger Schule“ der Religions- und Geistesgeschichte. Ihre Forschungen zum „katholischen Milieu“ decken in der Tat bereits recht viele Aspekte der Binnenentwicklung des Katholizismus im 20. Jahrhundert und der Beziehungen zum gesellschaftlichen Umfeld der Schweiz ab. Was für Deutschland in vielen regionalen Milieustudien geleistet wurde und wird, leisten die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Freiburger Seminars für Zeitgeschichte um Urs Altermatt für den deutschsprachigen Teil der Schweiz. Dabei konnten sie auf das von Altermatt bereits 1989 entwickelte theoretische Raster einer „katholischen Subgesellschaft“ zurückgreifen. Die seither durchgeführten Forschungen erweitern dieses Deutungsschema. Urs Altermatt und Franziska Metzger verstehen diese Subgesellschaft (alternierend: Milieu) als eine Kommunikations- und Symbolgemeinschaft, in der und durch die Identität konstruiert wird (durch Abgrenzung nach außen und Organisation nach innen). Diese Subgesellschaft funktioniert über Netzwerke von

Personen (Eliten, Intellektuelle) und Organen (etwa Zeitschriften oder Vereine). Innerhalb des Katholizismus unterscheiden die Autoren mehrere Teilmilieus; so sprechen sie für die Schweiz von einem Mainstreamkatholizismus und einem christlichsozialen, reformkatholischen und rechtskatholisch-integralistischem Teilmilieu. Diese stellen aber keinen monolithischen Block dar, sondern sind nach Regionen, nach Generationen, nach sozioökonomischen Faktoren sowie unter der Gender-Perspektive zu differenzieren.

Nach diesem von Altermatt und Metzger in ihrem theoretischen Einleitungsbeitrag (S. 15–36) dargelegten Raster gehen die Beiträge des Sammelbands vor. Sie beruhen zum großen Teil auf Abschlussarbeiten am Freiburger Seminar für Zeitgeschichte und wurden im März 2002 auf einem Forschungskolloquium der Öffentlichkeit vorgestellt.

Im ersten Teil wurden Beiträge aufgenommen, die sich den katholischen Lebenswelten widmen. Der Pluralisierung der Sonntagskultur von der Strukturierung des Tages durch gottesdienstliche Feiern zu Versuchen einer Neubelebung durch zivilreligiöse Tendenzen geht Urs Altermatt nach (S. 39–54). Am Beispiel der Stadt Leuk im Wallis untersucht Roland Kuonen Heirats- und Beerdigungsrituale, deren soziale standesdifferenzierende Funktion bis in die 1950er Jahre erhalten geblieben war (S. 55–65). Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil stellten die Volksmissionen ein zentrales Mittel außerordentlicher Seelsorge dar, deren religiöse und soziale Dimensionen Patrick Geiger analysiert (S. 67–84). Dass die von einem Protestanten gegründeten Raiffeisenkassen in der Schweiz vor allem im katholischen Milieu reüssierten und als Modernisierungshelfer für die bäuerlich-kleinbürgerlichen Sparer wirkten, ist die von Stephan Moser entwickelte These (S. 85–96). Mirjam Moser beschreibt den Aufbau des katholischen Vereinswesens in Olten für Frauen und das in diesen Organisationen vermittelte weitgehend traditionelle Frauenbild (S. 97–118). Die gesamt-schweizerische Ergänzung dazu liefert Mirjam Künzler, die der in katholischen Frauen- und Familienzeitschriften vermittelten Sexualmoral und dessen Wandel „vom erhabenen katholischen Zeigefinger zur Emanzipation der katholischen Frau“ nachgeht (S. 119–131).

Diese schweizer katholischen Lebenswelten waren bestimmt von konkreten Denkhorizonten, die im zweiten Teil des Bandes beschrieben werden. Eine nationale Identität wurde hergestellt durch den Eidgenössischen Betsag, der Religionen

vereinen sollte, aber sowohl Katholiken als auch Juden zwischen Integration und Exklusion oszillieren ließ, wie Zsolt Keller nachweist (S. 135–150). Am Beispiel der Zeitschrift „Schildwache“ und ihres länderübergreifenden Netzwerks kann Franziska Metzger antimoderne und apokalyptische Diskurse im integralistisch-rechts-katholischen Teilmilieu offenbar machen (S. 151–173). Gerade katholische Intellektuelle konnten in ihr Demokratieverständnis auch autoritäre Züge integrieren, was am Beispiel der ambivalenten Haltung zum faschistischen Italien von Stephan Aerschmann herausgearbeitet wird (S. 175–186). Ambivalent und vielschichtig stellte sich das Verhältnis der schweizer Katholiken zum Zionismus dar, zwischen der Ablehnung der Rückkehr der Juden nach Palästina, der Stärkung der Einflusssphäre der Katholiken im Heiligen Land, Sympathien für den Zionismus und gleichzeitigem latentem Antisemitismus, wie Christina Späti differenziert (S. 187–209). Dass diese Pluralität in einer Person zu verschiedenen Lebensphasen wirksam sein konnte, exemplifiziert Annetta Bundi Boschetti am Appenzeller Politiker und Journalisten Johann Baptist Rusch (S. 209–218). Die Überlagerung konfessioneller und sprachlicher Konfliktfelder und ihre Wirkungen auf die „Entterritorialisierung“ von Religion und Sprache zeigt Bernhard Altermatt am Beispiel der Schulentwicklung im Kanton Freiburg / Fribourg (S. 219–245). Über die „Schweizer Rundschau“ konnte, so abschließend Thomas Metzger, nach dem Zweiten Weltkrieg die Einigung der katholischen Intellektuellen auf eine anti-kommunistische Grundhaltung erreicht werden.

Die eingangs erwähnte „Freiburger Schule“ hat sich mit dem vorliegenden Sammelband eindrucksvoll zu Wort gemeldet. Die Beiträge sind von großer Dichte der beschreibenden Darstellung geprägt und gleichzeitig auf ein einheitliches theoretisches Raster aufgebaut. Diese Fokussierung erleichtert die Vergleichbarkeit der Ergebnisse. Wiederholungen lassen sich dadurch in den einzelnen Beiträgen zwar kaum vermeiden, doch zeigen sie dadurch die Vernetzung der Forschungen um so besser auf. Leider konzentrieren sich die Beiträge fast ausschließlich auf die deutschsprachige Schweiz. Hier wären ergänzende und vergleichende Studien zum Katholizismus im französisch- und italienischsprachigen Teil sowie in der rätoromanischen Sprachinsel zu erbringen. Insgesamt hat die Milieuforschung durch den vorliegenden Sammel-

band eine wichtige zusammenfassende Darstellung erhalten.

Vallendar

Joachim Schmiedl

Chenaux, Philippe: *Pie XII. Diplomate et pasteur*, Paris (Les éditions du cerf) 2003, kart., 462 S., ISBN 2-204-07197-8.

Vorliegende Studie des Professors für neuzeitliche Kirchengeschichte an der Lateranuniversität in Rom erhebt den Anspruch, einen Meilenstein in der Pius XII.-Forschung zu setzen und löst diesen Anspruch auch weitgehend ein. Er setzt sich dabei zum großen Ziel, die beiden Einseitigkeiten der bisherigen Pacelli-Forschung zu vermeiden (S. 15): 1. Will er weder eine hagiographische Apologie, noch eine moralische Anklage verfassen. 2. Will er auf breiter archivalischer Grundlage insbesondere seine Biographie vor der Papstwahl schreiben, nachdem sich die Forschung bislang nahezu ausschließlich auf die Zeit nach 1939 konzentriert habe. So sollen frühe Prägungen und Handlungsmuster herausgearbeitet werden, welche den Papst auch in seinen späteren Entscheidungen geprägt haben, der sich je länger desto mehr ganz mit seiner kirchlichen Funktion identifiziert hat: So bietet der Vf. zugleich eine Darstellung der vatikanischen Politik in der ersten Jahrhunderthälfte (S. 17 f.).

Für Pacellis Studienzeit betont der Vf. dessen Prägung durch die *Rome noire* (S. 21) im Zeitalter des italienischen Kulturkampfes, seine Prägung durch den Neothomismus, der sich in Rom nach 1879 sukzessive endgültig durchsetzte, aber auch die Tatsache, dass seine Bildung vergleichsweise offen (S. 44) und vielseitig war. Sein kurialer Aufstieg in der *Congregazione degli affari straordinarii* stand ideologisch unter der Prägung der Rechtsschule Felice Cavagnis und Adolfo Gobios, der auch sein Mentor Pietro Gasparri zuneigte. Diese entwickelte für die schwelende römische Frage den Standpunkt, dass die römische Kirche als *societas perfecta* gegenüber dem Staat jurisdiktionell eigenständig, zugleich aber – auch ohne eigenes Territorium – Völkerrechtssubjekt sei, das das kirchliche Leben durch Konkordate schützen und regeln könne. Neben Gasparri und der Prägung bei der Ausarbeitung des neuen zentralistischen CICs von 1917 betont der Vf. einen weiteren Einfluss auf Pacelli: Mit dem neuen Staatssekretär unter Pius X., Raffaël Merry del Val, als *patron* verband ihn uneingeschränkte Wertschätzung und eine fast völlige Konvergenz der Sichtweisen

(S. 68). Eine gewisse Nähe bestand in dieser Zeit auch zum *Sodalitium pianum* Umberto Benignis, auch wenn man sich jedenfalls in der Frage der christlichen deutschen Gewerkschaften schied (S. 73). – Während des Pontifikats Benedikts XV. und des I. Weltkriegs standen sich nach dem Vf. an der Kurie zwei Positionen gegenüber (S. 87): Gasparri plädierte für die Politik einer strikten Neutralität beider Seiten, so dass die Kirche in allen Ländern weiter ihre übernatürliche Mission erfüllen könne. Der Papst selbst neigte immer mehr zu einer aktiven Friedenspolitik, um die Leiden des Krieges vorzeitig zu beenden. Die Entsendung Pacellis als Nuntius nach München 1917 diente freilich zunächst dem päpstlichen Versuch einer aktiven Friedensvermittlung; das völlige Scheitern der Friedenspolitik des Papstes im August war nach dem Vf. aber ein negatives Handlungsmuster für Pacellis eigene Politik der strikten Unparteilichkeit im II. Weltkrieg (S. 121). Für seine Zeit als Nuntius in Bayern und beim Reich 1917–1929 konnte der Vf. auf die neu zugänglichen vatikanischen Quellen nur noch anfangshaft zurückgreifen; auch betont er nahezu ausschließlich die politische und fast gar nicht die ebenso wichtige innerkirchliche Wirksamkeit des Nuntius. Klar wird aber, dass die scheinbar alles beherrschende Konkordatspolitik Pacellis dem Zweck dienen sollte, die Freiheit und Unabhängigkeit des kirchlichen Lebens (geordnet nach der Ekklesiologie des vatikanischen Kirchenrechts) zu sichern. Die Politik – etwa in der Frage der deutschen Grenze gegen Polen – hatte sich wiederum den Konkordatsverhandlungen zumindest teilweise unterzuordnen (S. 157).

Seit seiner Ernennung zum Kardinalstaatssekretär 1930 drohte in nahezu allen europäischen Staaten der Totalitarismus. Seit dieser Zeit wurden die Äußerungen des Papstes gegen den Bolschewismus (aber auch gegen Mussolini) schärfer (S. 167), doch bleibt die tatsächliche Beziehung zwischen Papst und Staatssekretär, zweier temperamentmäßig stark unterschiedlicher Männer, auch weiter ein Rätsel. Pacellis Ernennung bedeutete nach dem Vf. dennoch *le retour en force de la droite curiale* (S. 171). Pacellis unbedingter Konkordatswille 1933 scheint jedenfalls auch von seiner Überzeugung geleitet gewesen zu sein, das Zentrum hätte mit der Machtergreifung Hitlers ohnehin ausgespielt gehabt. Andererseits äußerte er sich nach Hitlers Rede vom 23. März konzilianter. Lange fand auch die Theorie einer ideologischen Scheidung innerhalb des Nationalsozialismus im Staatssekretariat Glauben, nämlich zwischen einer re-

volutionär antichristlichen und einer konservativ prochristlichen Linie, der Hitler selbst und Göring angehörten (S. 213). Auch brauchte man Hitler-Deutschland als potentiellen Alliierten im Kampf gegen die spanischen Kommunisten (S. 218–220).

Mit seiner Wahl zum Papst sah sich Pius XII. vor die Gefahr des drohenden Krieges gestellt und suchte für den Frieden zu vermitteln: Nach dem Angriff auf Polen verlegte er sich dabei auf eine diplomatische Sprache, welche die Dinge in allgemeinen Prinzipien beim Namen nannte, um als *père commun* niemand konkret zu beschuldigen (S. 239). Nach dem Kriegseintritt der USA und angesichts von deren erklärtem Willen, den Krieg bis zum Ende zu führen, blieben den päpstlichen Friedenshoffnungen nur noch die Waffen des Geistes: Am 2. September 1940 hatte Schwester Lucia ihm die Botschaft Unserer Lieben Frau von Fatima mitgeteilt. Im Oktober 1942, so der Vf., lässt sich eine klare Wende im Pontifikat feststellen: Die Mystik habe die Oberhand über den Papst gewonnen, den Russland und die Welt nun dem Unbefleckten Herzen Mariens weihte (S. 261). Immer mehr setzte sich bei ihm auch die Sorge vor einer Bolschewisierung Europas durch, die ihn Roosevelt eine *pleine collaboration* für den Frieden anbieten ließ (S. 262). Was Pacellis Haltung zum Antisemitismus angeht, so folgt Chenux in der Analyse seiner Motivlage dessen mehrfach geäußelter Begründung, er habe schweigen müssen *ad maiora mala vitandum*. Immer wieder scheint durch, dass es wohl die Sorge für die deutschen Katholiken und deren Seelenheil (*salus animarum*) gewesen ist, die ihn von einem deutlicheren Protest abhalten habe.

Nach dem Krieg wurde in einer radikalen Wende der kirchlichen Lehrverkündigung wohl unter dem Einfluss von P. Mariano Cordovani OP die Demokratie zur christlichen Staatsform, die mit dem Naturrecht und dem Geist des Evangeliums am besten übereinstimme, erklärt (S. 308). Entscheidende Gedanken waren die Verteidigung des Westens gegen den Kommunismus und der Bau eines christlichen Europas. Anfangs waren sich in der Italienpolitik an der Kurie die Position Montinis (Unterstützung einer christlichen Einheitspartei), Tardinis (Neutralität) und Ottavianis (Pluralismus mit Tendenz nach rechts) gegenübergestanden, doch setzte sich Montini und die Unterstützung der *Democrazia Cristiana* schließlich durch. Theologisch scheint der etwa für technischen Fortschritt durchaus aufgeschlossene Pontifex sich mit den Ge-

wisheiten der thomistischen Metaphysik begnügt zu haben (S. 397) –. Er stütze sich bekanntlich auf eine römische, weitgehend jesuitische theologische *Task Force*. Höhepunkte seiner letzten Jahre waren die Heiligsprechung Pius X. 1954, das Auffinden des Petrus-Grabes 1950 und das Mariendogma von 1950, das der Vf. als Apotheose des Lehramts des Papstes, dem selber in seinen letzten Jahren mehrmals Visionen zuteil wurden, bezeichnet.

Dem Vf. ist eine abgewogene Gesamtdarstellung gelungen, die auf dem Stand der neuesten Forschung zugleich die in der archivalischen Überlieferungsstruktur begründeten Forschungsdesiderate aufscheinen lässt. In Pacellis Schweigen zur Shoah sieht er eine individuell verantwortete Entscheidung, die das Seelenheil und das übernatürliche Leben der Katholiken allen anderen Gütern überordnet. Insofern war Pius XII. zwar kein Antisemit, aber ein vorkonziliärer Christ (S. 415 nach Ernst Nolte).

Münster

Klaus Unterburger

Denzler, Georg: Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich. Zürich: Pendo Verlag 2003. 304 S.

Was dem Leser mit dem vorliegenden Band geboten wird, ist weder ein Exkultationsopus nach der Art einer apologetischen Katholizismusforschung noch eine Anklageschrift, wie sie Daniel J. Goldhagen verfasste. Stattdessen gibt ein Kenner der Materie einen aufschlussreichen Einblick in die Komplexität kirchlichen Lebens im Dritten Reich.

Der emeritierte Bamberger Ordinarius für Kirchengeschichte Georg Denzler vermittelt die Grundaussage seines Buches bereits mit dessen Titel: Die Haltung der katholischen Kirche im Dritten Reich lässt sich nicht mit dem Begriff des Widerstands erfassen. Denzler entscheidet sich stattdessen für die Bezeichnung „teilweise abweichendes Verhalten“ (S. 9) und knüpft damit an Überlegungen der beiden Historiker Gerhard Paul und Klaus-Michael Mallmann an. Damit bietet er einen fruchtbaren Ansatz, der über die Forschungen der älteren Katholizismusforschung zum Dritten Reich hinausgeht, auch wenn ihn Denzler selbst nicht in allen Teilen seines Buches konsequent umsetzt.

Der Aufsatzband, der sich aus älteren und neueren Beiträgen zusammensetzt, beginnt mit einem einleitenden Überblick über das Verhältnis der katholischen Kirche zur Weimarer Demokratie sowie zum Nationalsozialismus und seinen Verbre-

chen. In einem ersten Kapitel wirft Denzler einen kritischen Blick auf die Rolle der theologischen Wissenschaft und zeigt anhand von vier Theologieprofessoren, wie versucht wurde, eine Brücke zwischen Christentum und Nationalsozialismus zu schlagen. Nicht wirklich deutlich wird allerdings, warum sich diese katholischen Theologen, darunter Karl Adam und Michael Schmaus, der NS-Ideologie zu wandten. Im zweiten Kapitel wagt Denzler sich an die Geschichte der Philosophisch-Theologischen Hochschule Bamberg im Dritten Reich. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Bamberger Studenten und Professoren der Philosophie und Theologie nicht im nationalsozialistischen Sinne tätig waren, dass von ihnen aber auch keine widerständigen Impulse und Aktionen ausgingen (S. 109). In seinem dritten Kapitel zeigt Denzler an acht konkreten Beispielen, wie verschieden die Lebenswege von Bischöfen und Priestern unter der NS-Herrschaft sein konnten. Er porträtiert fünf Priester, die dem kirchlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus zugerechnet werden können: den christlichen Kommunisten Kaplan Joseph C. Rossaint, den Kämpfer für ein christliches Abendland und gegen den Nationalsozialismus Georg Moenius, den Gründer des Friedensbundes Deutscher Katholiken Max Josef Metzger, den Verweigerer des Fahneneids Franz Reinisch sowie den „Querdenker im Episkopat“ Bischof Konrad Graf Preysing (S. 177). Drei Porträts gelten „braunen Priestern“; dem Ministerialdirigenten im Reichskirchenministerium Josef Roth, dem SS-Standartenführer im Sicherheitsdienst der SS Albert Hartl und dem Augsburgs Weibbischof Franz Xaver Eberle. Denzler macht den Leser in seinen biografischen Skizzen mit „Gefolgsleuten“ und „Opponenten“ des Regimes bekannt. Doch lässt sich der gesamte Klerus in diese beiden Gruppen aufteilen? Wünschenswert wären einige Porträts von „durchschnittlichen“ Priestern gewesen, die weder der einen noch der anderen Gruppe zuzuordnen sind. In seinem fünften Kapitel reflektiert Denzler über „Verdienst und Versagen, Verantwortung und Schuld“ der katholischen Kirche im Dritten Reich. Goldhagens Buch über das gleiche Thema hält er für eine „Schmähschrift“ (S. 276), die dem seit vielen Jahren geführten jüdisch-christlichen Dialog schadet. Dieses Urteil ist umso glaubwürdiger, als Denzler selbst in seinem Buch keineswegs an wissenschaftlich begründeter Kritik am Verhalten der katholischen Kirche während der NS-Herrschaft spart.

München

Claudia Lepp

Kuropka, Joachim (Hrg.): *Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsallmacht und kirchlicher Hierarchie*, Münster 2004.

Die Konflikte zwischen „Geistlichen“ und „Gestapo“ sind breit dokumentiert und erforscht. Ein gutes Drittel des deutschen katholischen Klerus geriet zwischen 1933 und 1945 nachweislich mit dem NS-Regime in Konflikt. 417 deutsche Priester waren zusammen mit insgesamt 2.720 Geistlichen aus ganz Europa im Dachauer Konzentrationslager interniert. Die Opfer unter ihnen bestimmen maßgeblich das Bild der von katholischer und jetzt auch evangelischer Kirche erstellten Kataloge deutscher Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts.

Historisch lässt sich die Geistlichkeit und ihr Konfliktverhalten im „Dritten Reich“ deshalb besonders gut untersuchen, weil es sich in beiden Kirchen um eine vergleichsweise geschlossene, theologisch und spirituell einheitlich geformte, gleichermaßen kirchengebundene wie sozial profilierte Führungselite handelt. Die zeitgeschichtlichen Interpretationen reichen vom christlichen Widerstand über milieugestützte Resistenz bis zur „milieuegoistischen“ Selbstbewahrung.

Gegen die u. a. von Gerhard Paul und Klaus Mallmann prononciert vertretene These kirchlicher Selbstbewahrung ergreift Joachim Kuropka leidenschaftlich Partei. Er legt dazu einen Sammelband mit acht für die Veröffentlichung überarbeiteten Beiträgen vor. In zwei eigenen, einführenden Aufsätzen gibt er den interpretatorischen Rahmen des Bandes in der kontroversen Debatte vor (7–40; 45–63): Die Konflikte – so Kuropkas Gegenthese – resultierten wesentlich aus der grundsätzlichen Konfrontation zwischen religiös begründeten Glaubensüberzeugungen der Geistlichen und dem als politische Religion zu begreifenden totalitären Weltanschauungsanspruch des NS-Regimes.

Die angeführten Fallstudien von Maria Anna Zumholz über den Peheimer Geistlichen Gottfried Engels (169–194), von Rudolf Willenborg über den Böseler Pfarrer Sommer (201–228), von Rainer-Maria Groothuis über den KZ-Priester und Dominikanerpater Aurelius Arkenau (255–273) belegen für das Oldenburger Münsterland exemplarisch, was auch aus anderen relativ geschlossenen katholischen Regionen des Reiches bekannt ist: ein entschiedenes, oftmals vom größten Teil ihrer Kirchengemeinde gestütztes Auftreten der lokalen Geistlichkeit gegen den von einer kleinen NSDAP-Ortsgruppe vertretenen Nationalsozialismus. Ver-

gleichbare Verhaltensmuster lassen sich auch für evangelische Geistliche nachweisen, wie der Beitrag von Bernhard Rittner über den Pfarrer von Wangerooze, Kirchenrat Hermann Buck, deutlich macht (141–166).

Die historische Bedeutung solchen milieugestützten Konfliktverhaltens ist schon deshalb nicht gering zu achten, weil sie zumindest für den katholischen Klerus mit erheblichen persönlichen Risiken der staatlichen und gelegentlich der innerkirchlichen Disziplinierung verbunden und darum keineswegs die Regel war. Der Untertitel des Sammelbandes – „Klerus zwischen Staatsallmacht und kirchlicher Hierarchie“ – gibt diese Spannungen richtig wieder. Joachim Kuropkas aufschlussreiche Fallstudie über den Umgang des Osnabrücker Bischofs Berning mit dem demokratiebewussten und unterschieden antinationalsozialistischen Geistlichen Studienrat Dr. Johannes Gökens aus Vechta zeigt beispielhaft die aus solchen Spannungen erwachsenden Auseinandersetzungen (231–247).

Dass außer religiös begründeten Glaubensüberzeugungen noch andere Handlungsmotive für die kirchlichen Funktionsträger ausschlaggebend sein konnten, deutet das Beispiel Gökens an, dessen Verbitterung über das Verhalten seines Bischofs ihm gegenüber sich in einer zunehmend kritischeren Interpretation kirchlichen Verhaltens während der NS-Zeit niederschlug. Gleiches gilt unter anderen Vorzeichen für den von Klemens-August Recker behandelten Dr. Heinrich Lüneborg, der als Justitiar im Auftrag des Osnabrücker Bischofs mit der Gestapo verhandelte (113–136). Darüber hinaus gab es – wenngleich wenige – vom Nationalsozialismus überzeugte Geistliche, die sich als Spitzel oder V-Leute den nationalsozialistischen Machthabern andienten. Zu Recht will deshalb Thomas Fandel die am Beispiel der Pfalz nachgewiesene, im Vergleich zu den protestantischen Pfarrern sehr viel klarere Distanz der katholischen Geistlichkeit gegenüber dem Nationalsozialismus nicht einseitig gedeutet wissen (93–110); katholische Resistenz begreift Fandel als „Gemengelagen von Teilsablehnung und Teilstimmung“.

Dass die religiöse Identitätstiftung sich oftmals mit nationalen Deutungsmustern verband, von diesen phasenweise sogar überlagert wurde, kommt in den Beiträgen zu selten zur Sprache. Aber gerade in der Beschreibung von Schnittmengen und ihren Veränderungen zwischen 1933 und 1945 liegt eine wichtige Aufgabe der Zeitgeschichtsforschung. Das Handeln der Geistlichen wie der Katholiken war eben

nicht nur einfach „katholisch“ bestimmt, was Heinz Hürten bereits 1992 treffend so zusammengefasst hat: „Das katholische Milieu war für den Katholiken nicht die Welt.“ Die Beziehungen waren vielmehr komplex. Und wenn sie religiös bestimmt waren, waren sie keineswegs immer eindeutig, wie das ambivalente – in keiner Fallstudie eingehender thematisierte – katholische Verhältnis zum Antisemitismus zeigt.

Ebenso wenig wie die katholische Identitätsbildung direkt eine Ablehnung des nationalsozialistischen Staates belegt, lässt sich von der „politischen Religion“ des totalitären Nationalsozialismus einschließlich seiner expliziten Kirchenfeindlichkeit immer ohne weiteres auf einen kirchlichen Widerstand schließen. Die Berichte des Sicherheitsdienstes sind mit entsprechender quellenkritischer Vorsicht zu verwenden, worauf Heinz Boberach in seiner Edition der SD-Berichte schon 1971 hingewiesen hat, und was im Beitrag Wolfgang Dierkers über die Religions- und Kirchenpolitik des SD unterstrichen wird (67–85). Trotz seines klaren, ideologisch bestimmten Feindbildes war der SD „insgesamt häufig nur lückenhaft oder gar falsch informiert“.

Alles in allem ist festzuhalten, dass der von Joachim Kuropka einleitend abgesteckte historische Interpretationsrahmen keineswegs falsch, aber doch zu eng gesteckt ist. Die verschiedenen Gräutöne katholischer Identitätsbildung und ihre Bedeutung für das Verhalten von Priestern und Katholiken in der NS-Diktatur werden nur unzureichend erfasst. Wünschenswert wären deshalb weitere Forschungen über die „Grenzgänger“ im Katholizismus wie auch Protestantismus. Auch dürften sich die Kriegsjahre als aufschlussreiches Untersuchungsfeld erweisen, um Gemenge- und Spannungslagen der christlichen Kirchen in der nationalsozialistischen Gesellschaft weiter zu untersuchen.

Bonn

Christoph Kösters

Universitäten und Hochschulen im Nationalsozialismus und in der frühen Nachkriegszeit, hrsg. von Karen Bayer, Frank Sparing, Wolfgang Woelk, Stuttgart, Franz Steiner 2004, 292 S., kt. ISBN 3-515-08175-5.

Der vorliegende aus einer Ringvorlesung im Juni 2002 hervorgegangene Sammelband versteht sich als Teilergebnis einer größeren Projektarbeit, die in den Jahren 2000–2002 am Institut für Geschichte der Medizin der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf durchgeführt

wurde. Ihre Ergebnisse sind in einen größeren Forschungszusammenhang eingebettet, der durch 14 verschiedene Beiträge einen zwar thematisch partiellen, aber durchaus informativen universitätsgeschichtlichen Überblick über die Zeit des Nationalsozialismus und der frühen Nachkriegszeit ermöglicht.

Der einführende Beitrag der Herausgeber W. Woelk und F. Sparing („Forschungsergebnisse und -desiderate der deutschen Universitätsgeschichte: Impulse einer Tagung“; 7–32) informiert mit zahlreichen Literaturhinweisen über die einzelnen Phasen der Forschung. Die zeitgeschichtlich relevanten bundesrepublikanischen Voraussetzungen zur Erfassung akademisch-universitärer Bildungsgeschichte, im Blick auf die DDR nur punktuell, werden dabei berücksichtigt. Während die NS-Zeit universitätsgeschichtlich bislang im Mittelpunkt zeitgeschichtlicher Bearbeitung stehe, seien Studentenschaft und Studienbedingungen nach 1945 erst ansatzweise erforscht und veröffentlicht. Publikationen zur Dozentenschaft nach 1945 seien weniger zahlreich und auf einzelne Exponenten zugeschnitten, entsprächen zumeist weniger wissenschaftlichen Ansprüchen (10). Indes liegen Teilaspekte, wie etwa die „Entnazifizierung“ an den Universitäten oder die Remigration vertriebener Hochschullehrer für einzelne traditionsreiche Hochschulstandorte vor. Dass der Umbruch an den Universitäten und Hochschulen in der ehemaligen DDR im Zuge der Vereinigung bislang kaum das Interesse der Universitätsgeschichtsforschung gefunden habe (13), worunter Abwicklung und Umstrukturierung bestimmter Institute, Entlassungen und Neubesetzungen gemeint sein dürften, mag temporär bedingt sein: kurze Zeitspanne, Datenschutz (Ausnahme: Stasifrage). Doch wird auf die universitätsgeschichtliche Jubiläumliteratur in der DDR, „die eine traditionell historische Darstellungsform mit der diktierten Parteilichkeit der Wertung verband“ (20), hingewiesen.

Im Rahmen dieses Artikels werden die Phasen der Aufarbeitung in der Nachkriegszeit literaturbelegt geschildert. Die institutionellen und personellen Fallbeispiele der anderen Beiträge des Bandes werden damit aspekthaft zugeordnet. Nach einer Schlussstrichmentalität der 50er Jahre wird die kritische Phase seit der Studentenbewegung der 68er-Generation, aber partiell auch der Fortfall der Sperrfristen für einschlägige Archivalien und das Ausscheiden NS-belasteter Professoren aus dem Hochschulbetrieb für die Mitte der 80er Jahre einsetzende Kon-

junktur wissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit der Geschichte der Universitäten während der NS-Zeit in Anschlag gebracht. Medizinhistorisch wird die „Hinwendung zur Geschichte als das Produkt einer Krise im Selbstverständnis der Ärzte und Ärztinnen“ verstanden, „die sich (...) Antworten durch die Untersuchung der medizinischen Wissenschaft hinsichtlich ihrer spezifischen Verantwortung für die nationalsozialistische Vernichtungspolitik versprochen“ (u. a. ausgelöst durch aktuelle Diskussionen über Geforschung, „Euthanasie“ und „Sterilisation“). Eine Rolle spielte dabei natürlich die Entwicklung der zeitgeschichtlichen NS-Forschung, an deren Ergebnissen auch die Universitätsgeschichte partizipieren konnte. Man konzentrierte sich auf zwei Kernprobleme: Karrieren exponierter Vertreter der Fachbereiche vor und nach 1945; Frage nach dem Umgang belasteter Fachbereiche mit ihrer Zusammenarbeit mit dem Nationalsozialismus in der Nachkriegszeit.

Hingewiesen sei hier auf Karen Bayers Beitrag („Die Medizinische Akademie Düsseldorf zwischen Diktatur und Demokratie“; 183–196). Hier wird die Geschichte dieser medizinischen Einrichtung, die sich im Jahre 1966 zur Universität ausweitete, seit ihrer Gründung 1907 skizziert und thematisch gewichtet: Alltag in der Klinik, Situation der Studierenden und Ärzte sowie die Entwicklung einiger Kliniken und Biographien von Professoren in der Zeit des NS-Systems.

„Abschließend wird eine Beurteilung versucht, ob und inwieweit sich die Medizin von den nationalsozialistischen Konzepten in der Nachkriegszeit distanzierte oder diese Einstellungen fortlebte.“ (184) Dabei heißt es über die untersuchte medizinische Einrichtung: Eine „weltanschauliche klare Abkehr der akademischen Lehre vom Nationalsozialismus“ sei nicht feststellbar, obschon extreme Einstellungen nahezu fehlten. Das zu Düsseldorf festgestellte Fazit gilt als charakteristisch für die auch sonst in den Beiträgen gelegentlich beobachtbare Urteils-sicht: beim medizinischen Personal lässt sich „eine nur kurz durch die Entnazifizierung unterbrochene Kontinuität feststellen, konzeptionell eine fast ungebrochene Kontinuität“. Die Medizinische Akademie „erscheint dadurch als ein sehr typisches Fallbeispiel über den Umgang mit dem Nationalsozialismus an den deutschen Hochschulen in der frühen Bundesrepublik“ (196).

Annette Schröder (Hannover) schreibt über „Männer der Technik im Dienst von Krieg und Nation. Die Studenten der

Technischen Hochschule Hannover am Ende der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus“; 33–52). Die Einzelstudie zeigt die wehr- und rüstungswissenschaftliche Affinität auch fachbestimmter Vorlesungen (nebst Einführung besonderer rassendeologischer Studien; Fallbeispiel Prof. Paul Gast: Verbindung sozialdarwinistischer und technokratischer Vorstellungen). Nachgewiesen wurde in den letzten anderthalb Jahrzehnten, „dass die Verbindung von NS-Ideologie und zeitgenössischer ‚seriöser‘ wissenschaftlicher Forschung wesentlich enger war als bisher angenommen“ (52).

Joachim Lerchenmüllers Beitrag („Die Reichsuniversität Straßburg: SD-Wissenschaftspolitik und wissenschaftliche Karrieren vor und nach 1945“ berichtet von den Infiltrationsversuchen des SD an der 1939 gegründeten „Reichsuniversität“ Straßburg. Das Fallbeispiel zeigt zugleich die bekannten wissenschaftspolitischen Konkurrenzverhältnisse im Dritten Reich. Trotz schließlicher Zuordnung zum Reichserziehungsministerium unter Rust gelang es dem SD in Straßburg vor allem in den zwei relevanten Kerndisziplinen Germanistik und Geschichtswissenschaft, einige seiner Kandidaten zu platzieren. Fast allen dort tätigen Wissenschaftlern gelang nach 1945 die Fortsetzung ihrer Karrieren (73).

Carsten Klingemann („Flüchtlingsoziologen als Politikberater in Westdeutschland. Die Erschließung eines Forschungsfeldes durch ehemalige ‚Reichsoziologen“; 81–123) ventiliert in kritischem Diskurs die Frage der Bedeutung der Flüchtlingssoziologie: Die behauptete Soziologieabstinenz in der Flüchtlingsfrage sei falsch. Als Volks- und Raumforscher tätige Wissenschaftler waren nach 1945 von alliierter Seite und in der jungen BRD durchaus gefragt. Der Beitrag ist werkbio-graphisch auch mit Blick auf Nachkriegskarrieren von Max Hildebert Boehm, Eugen Lemberg, Ludwig Neundörfer, Elisabeth Pfeil untersetzt.

Einzelbiographisch schlagen drei Beiträge von Michael Simunek, Volker Rennert und Rolf Forsbach zu Buche. M. Simunek (Prag) zeigt in seinem Beitrag („Getarnt – Verwischt – Vergessen. Die Lebensgänge von Prof. Dr. med. Franz Xaver Luksch und Prof. Dr. med. Carl Gottlieb Bennholdt-Thomsen im Kontext der auf dem Gebiet des ‚Protektorates Böhmen und Mähren‘ durchgeführten NS-Euthanasie“; 125–145), dass die Krankenmorde im Protektorat (zeitlich wohl bedingt auch durch die um Monate frühere Annektierung des Sudetenlands) wesentlich später einsetzten und überdies als Teil

der Germanisierungspolitik aufgefasst wurden. Abschließend wird den ungeborenen Nachkriegskarrieren der beiden Ärzte nachgegangen.

Volker Remmert (Mainz) zeigt in seinem Aufsatz „Zwischen Universitäts- und Fachpolitik: Wilhelm Süss, Rektor der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (1940–1945) und Vorsitzender der Deutschen Mathematiker-Vereinigung (1937–1945)“ dessen taktisches Agieren, um die organisatorische Stärkung seines Faches durch Betonung der Kriegswichtigkeit der Mathematik und durch Verleihung von akademischen Ehrentiteln die Unterstützung führender Exponenten des Regimes zu erreichen (147–165). Er konnte nach 1945 seine Tätigkeit problemlos fortsetzen. Hier wird das resistenzpolitisch interessante Problem politischer Anpassung als fachpolitische Überlebensstrategie besonders deutlich: ein (obschon gewissensethisch umstrittenes) Kalkül, das aber als historisches Interpretament nicht ohne Bedeutung ist (167–181).

Dass politisches Engagement im NS-Sinne bei privaten und dienstlich-wissenschaftlichen Verfehlungen keineswegs vor persönlichen Konsequenzen schützte, verdeutlicht Rolf Forsbach in seiner Kurzstudie („Ein einsamer Nationalsozialist. Der Bonner Pädiater Hans Knauer (1895–1952)“. Der wegen innerfakultativer und parteipolitischer Querelen 1943 dienstentlassene Pädiater, der auch nach 1945 nicht rehabilitiert wurde, da das gegen ihn ergangene Urteil nicht „politischer Art“ gewesen sei, zeigt das Bild eines eigenwillig-nichtangepassten „alten Kämpfers“, der gleichwohl 1933 noch mit einem jüdischen Kollegen publiziert hatte und auch gelegentliche verbale Ausfälle gegen den Reichserziehungsminister Rust nicht scheute. Die unhaltbaren baulichen Zustände der damaligen Bonner Kinderklinik und die von seinem Charakterbild mitbedingten Auseinandersetzungen trugen zur Zermürbung Knauers bei, der vor seinem Tod 1952 noch eine kleine Privatpraxis unterhielt.

Unter „Fächer und Disziplinen“ rangieren die Beiträge von K. Bayer (s.o.), Uwe Hoßfeld und Otá Konrad. U. Hoßfeld (Jena) berichtet aus seinem universitätsgeschichtlichen Forschungsfeld im Beitrag („Rasse“ potenziert: Rassenkunde und Rassenhygiene an der Universität Jena im Dritten Reich“; 197–218) von der nahezu einmaligen wissenschaftspolitischen Konstellation, dass vier Professoren (Hans Karl Friedrich Günther, Karl Astel, Viktor Franz und Gerhard Heberer) für unterschiedliche Zeiträume die gleiche Thematik (Rassenkunde und Rassenhygiene)

vertraten. Der erste rassenkundliche Lehrstuhl (Sozialanthropologie) war bereits 1930 unter dem damaligen thüringischen Innenminister W. Frick eingerichtet worden. Eine Auswahlübersicht über Besetzungsverhältnisse über Rassenkunde und -hygiene an einigen deutschen Universitäten ist beigegeben. In abschließenden Thesen wird der derzeitige Forschungsstand zum Thema Rassenkunde, Vererbungslehre etc.) resümiert.

Otá Konrads Beitrag (219–248) behandelt die „Geisteswissenschaften an der Deutschen Universität in Prag (1938/39–1945)“ unter wissenschaftsstrukturellem Aspekt und macht unterschiedlich konzipiertes Anpassungsverhalten am Beispiel der Historiker W. Wostry und H. Zschesch deutlich; auch Eduard Winters osteuropäisch-konfessionskundliches Engagement kommt zur Sprache. Die Aktivitäten von Reinhard Heydrich und weitere SD-Initiativen ergänzen den politischen Hintergrund. Abschließend wird die Frage nach einer vertretbaren Differenzierung im Blick auf ideologisches Anpassungsverhalten gestellt (284).

Peter Voswinkel (Aachen) erörtert mit zahlreichen Belegen ein bibliographisch heikles Problem: biographischen Handbüchern wirft er in seinem Beitrag „Damnatio memoriae: Kanonisierung, Willkür und Fälschung in der ärztlichen Biographie“ (249–270), auch neuesten Standardwerken, eine durch nachlässige Recherchen bedingte „Nivellierung jüdischer Kulturleistung, Verleugnung jüdischen Leids und andererseits „Unkenntlichmachung der Täter“ vor.

Oliver Benjamin Hemmerle („Und hier an dieser heil'gen Stelle, da sollt' und mußt' ein Denkmal stehen: Deutsche Hochschulen und Erinnerung bzw. Gedenken“; (271–285) bietet einen auch durch Statistik instruktiven geschichtlichen Überblick über die Erinnerungskultur in Deutschland (auch im Vergleich mit Frankreich).

Dem Band ist Personenregister und Autorenverzeichnis beigegeben.

Leipzig

Kurt Meier

Mau, Rudolf: *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990)* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, IV, 3), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2005, 247 S. ISBN 3-374-02319-3.

Die seit 1978 im Erscheinen begriffene kirchengeschichtliche Reihe, deren erste elf Bände noch zu DDR-Zeiten herauskamen und verschiedentlich bereits Neuaufgaben erlebten, hat seit der Wende einen

raschen Fortgang genommen. Auf insgesamt 41 Bände geplant, sind bisher 32 erschienen (vgl. Übersicht, 245ff.). Die Einzeldarstellungen I, 1–12: „Von der Alten Kirche bis zum Hohen Mittelalter“ sind vollständig; von II, 1–9 („Spätes Mittelalter, Reformation, konfessionelles Zeitalter“) stehen noch zwei, von III, 1–11 (Neuzeit) noch ein, für IV, 1–9 (Neueste Zeit) noch vier Titel aus. Mit einer Arrondierung des Ganzen binnen weniger Jahre ist zu rechnen. In der akademischen Arbeit hat die Reihe gerade in der handlichen Form der Einzelbände raschen Eingang gefunden. Nicht wenige Titel werden sich auch künftig im Blick auf ihre Thematik und die fachliche Kompetenz der Autoren eines regen Interesses erfreuen.

Der vorliegenden Darstellung zum ostdeutschen Nachkriegsprotestantismus kamen archivpolitisch „Wende“ und Wiedervereinigung (1989/90) zugute. Die Aufhebung üblicher Sperrfristen bot historiographisch die einmalige Chance für die Zeitgeschichte, kirchenpolitisch bedeutungsvolle staatliche Quellen und darauf basierende und inzwischen vorliegende Dokumentationen und Darstellungen heranzuziehen.

R. Mau, als Kirchenhistoriker langjährig an der kirchlichen Ausbildungsstätte in Ostberlin, nach der Wende an der Humboldt-Universität tätig, ist in der Reihe schon mit Band II, 5 („Evangelische Bewegung und frühe Reformation“, Leipzig 2000) vertreten. Zum Staat-Kirche-Verhältnis in der DDR hat er sich bereits 1994 monographisch geäußert („Eingebunden in den Realsozialismus? Die evangelische Kirche als Problem der SED“, Göttingen 1994). Vf. wollte das in der damaligen Zeitgeschichtsschreibung bereits kontroverse summarische Urteil widerlegen, „die Kirche in der DDR habe einen ‚Weg in die Anpassung‘ (174) beschritten“ (vgl. Gerhard Besier, *Der SED-Staat und die Kirche*, 3 Bde. 1993/1995). Unter Heranziehung von Aktenmaterial der „Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen“ legte R. Mau eine Studie vor, die sich als ein „*Anti-Besier en miniature*“ verstehen ließ, ohne dass das apologetische Anliegen besonders hervortrat (249ff., Anm.1 und 7; vgl. meine Rez. in *ThR* 64 (1999), 181–184; hier: 181). Kumpaneivorwürfe gegen kirchenleitende Organe und Personen galten als einseitig und übertrieben: „Anpassung“ bezeichne soziologisch – durchaus legitim – „einen Lebensvorgang und nicht schon per definitionem politisch-moralisches Versagen“ (174). Vf. wandte sich gegen eine hochstilisierte „Abhängigkeit“ der Kirche von der SED, bzw. gegen quellen-

hermeneutisch bedingte einseitige Thesen von ihrer „Instrumentalisierung“ durch die Staatssicherheit (181f.). Die evangelische Kirche sei bis zuletzt ein „Problem“ für die SED geblieben.

Der vorliegende Band (IV, 3): „Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990)“, für den als Pendant eine Darstellung von Martin Greschat über die westdeutschen Verhältnisse seit 1945 vorgesehen ist (V, 2), folgt dieser ausgewogenen Urteilssicht, die auch viele interne Vorgänge aus kirchlichem Archivbestand deutlich werden lässt. Dem geographischen und zeitlichen Rahmen der Arbeit entsprechend bezieht sich die Darstellung auf die landeskirchlich verfasste Evangelische Kirche in der sowjetischen Zone und in der DDR. Der Protestantismus „im weiteren Sinn von religiösen Einstellungen und Assoziationen über den institutionell-kirchlichen Rahmen hinaus“ (Vw., 6) konnte nicht ausdrücklich thematisiert werden. Für die protestantisch geprägten Freikirchen wird auf ein Kapitel des jüngst erschienenen Bandes von Karl Heinz Voigt über das Freikirchentum im 19. und 20. Jahrhundert verwiesen (KGE III, 6), wobei dort auf den politischen Aspekt verzichtet ist. Auf die Katholische Kirche wird vereinzelt vergleichsweise hingewiesen (s. Register). Entsprechend bisheriger Erfahrung mit der Reihe wird man sich als Leser des Bandes vor allem Theologen und zeitgeschichtlich-kirchlich Interessierte vorstellen können, zumal auch „zugunsten nichttheologischer Leser“ (vgl. Vw., 6) durch die Diktion der Darstellung volle Lesbarkeit gewährleistet ist.

Unter Auswertung von Material des Evangelischen Zentralarchivs (Bestand 4, Kirchenkanzlei der EKD) sowie des Bundesarchivs, Dienststelle Berlin, Bestand DO 4: Staatssekretär für Kirchenfragen, liegt eine gut lesbare informationsreich faktenbezogene Darstellung mit quellenbelegt begründetem Urteil vor. Das zeitlich und sachlich gegliederte „Quellen- und Literaturverzeichnis“ (13–19) bietet eine Fülle (überwiegend seit 1990 erschienener) einschlägiger Literatur, inkl. gedruckter Quellen und Forschungsberichten. Dem Leser ist so eine speziell weitergehende Orientierung möglich. Als Benutzungshilfsmittel beigegeben sind Zeittafel (223–231), Personen-, Orts- und Sachregister (223ff.; 233ff.), auch zwei Karten über die politische und landeskirchliche Gliederung sind abgedruckt. Problemgeschichtlich gebündelte Darstellung innerhalb der zeitlichen Abläufe (durch Sachindex rasch erschließbar) er-

leichtert den Überblick des in Kap. 1–7 gegliederten Inhalts.

Die einzelnen Kapitel, auf deren inhaltlich nähere Wiedergabe im Rahmen der Rezension verzichtet werden muss, zeichnen die kirchliche Entwicklung des landeskirchlichen Protestantismus in Ostzone und DDR kritisch nach. Außen- und Innenaspekt ostdeutschen evangelischen Kirchentums werden interessant und übersichtlich geschildert.

Kap.1: („Sowjetische Besatzung und Neuordnung der Volkskirche... (1945–52)“ berichtet von der nach Kriegsende zunächst überraschend entgegenkommenden Behandlung der Kirchen durch die Besatzungsmacht, lässt aber schon „Ost-West-Konfrontationen und wachsende Pressionen“ erkennen. Das Staat-Kirche-Verhältnis und der volkscirchliche Neuaufbau werden konkret beschrieben. Neben kirchenpolitisch Belangvollem wird auch sonst auf geistliche Orientierung und Konsolidierung kirchlichen Lebens und Wirkens informativ Bezug genommen. Die mit der „Einführung des Sozialismus“ auf der 2. Parteikonferenz der SED (1952) einsetzende Entwicklung der 50er Jahre wird in Kap. 2 erfasst: „Totalitäre Kulturrevolution. Angriff auf die volkscirchliche Tradition (1952–1961)“. Kirchenkampf in der DDR 1952/53, Attacken gegen die „Junge Gemeinde“, politischer und ideologischer Druck, Einführung der Jugendweihe u. v. a. werden geschildert. Kap. 3: „Die Mauer. Zeugnis und Dienst der schrumpfenden Kirche (1961–1969)“ führt vom Differenzierungskurs der SED unter Ulbricht, „Milderung der Konfrontationen“ und kirchliche „Wegsuche im DDR-Alltag“ bis zur „Krise der EKD und Gründung des DDR-Kirchenbundes“ im Jahre 1969. In Abs. 3: „Theologie in staatlicher und kirchlicher Verantwortung“ (89–92) werden allerdings – offenbar der Kürze geschuldete – fragmentarische Hinweise der Bedeutung der Theologischen Fakultäten und der Strategie ihrer Leitungen nicht ganz gerecht. Fakultätspolitisch müsste (etwa für Leipzig vor allem unter den langjährigen Dekanaten von H. Bardtke und H. Moritz) die Sicherung von Doppel- und Mehrfachbesetzung durch Dozentenuren wie auch die wissenschaftliche Nachwuchsförderung durch Aufgliederung von Fachgebieten erwähnt werden. Hier wäre die materialreiche hallische Dissertation von F. Stengel über die Theologischen Fakultäten in der DDR (Leipzig 1998) heranzuziehen, die Staatskontakte im Interesse von Existenz und Funktionsfähigkeit der Fakultäten stärker ins Blickfeld rückt (vgl. Rez. in: ThRev 1999 (95), Nr. 6, Sp.471–

474). Doch beleuchtet R. Mau bei gegebenem Anlass (Reformationsjubiläum 1967, Lutherjahr 1983 u. a.) im kulturpolitischen Rahmen auch den theologischen Aspekt stärker. Auch die weiteren Kapitel bieten durchweg anschaulich belangvolle Informationen für ein aspektreich gezeichnetes Bild der Entwicklung der evangelischen Kirchen der DDR: Kap. 4: „Lernwege der Eigenständigkeit im Sozialismus (1969–1978)“, Kap. 5: „Friedenszeugnis und wachsende Öffentlichkeit (1978–1985)“ und Kap. 6: „Gesellschaftliche Diakonie zur Friedlichen Revolution (1986–1990)“. Hier wird über die Aktivitäten des 1969 gegründeten Kirchenbundes und den Versuchen berichtet, ihn zur Vereinigten Kirche weiterzubilden; „Zeugnis und Dienst“ der Kirche im Kontext der DDR-Wirklichkeit („Kirche im Sozialismus“), Bemühungen um Frieden, Verständigung und Abrüstung, kirchliche Einsprüche gegen Militarisierungstendenzen (Wehrerziehung der Jugend) kommen facettenreich auf dem Hintergrund des Situationswandels in Europa (Helsinki-Abkommen 1975, Menschenrechtsfragen) zur Geltung. Anerkennung des Kirchenbundes 1972, Honecker-Gespräch mit Staat-Kirche-Vereinbarungen vom 6. März 1978 werden erörtert. Die kirchliche Rolle beim Kampf der Umwelt-, Friedens- und Bürgerrechtsgruppen, auch im Zusammenhang mit der Ausreiseproblematik bis hin zum „Durchbruch zur Friedlichen Revolution“ gelangt ins Blickfeld. In Kap. 7 („Neuaufstellung im Zeichen der Einheit Deutschlands“) wird die Rückkehr zur Einheit der Kirche geschildert; abschließend finden sich „Urteile über den Weg der Kirche und die neue Situation“. Hier wird über die zeitweilige „Dominanz des Stasithemas“ berichtet, über die sich Vf. schon 1994 kritisch geäußert hatte (s.o.). Zuletzt wird „Zur neuen Lage der ostdeutschen Kirche“ (222) ein kurzes Fazit gezogen: die (sicher sinnvolle) Angleichung an Rechtsstellung und Arbeitsweise der Kirchen in den alten Bundesländern machte „DDR-bedingte Besonderheiten der kirchlichen Arbeit (...) weitgehend hinfällig“. Die Ersetzung der gemeindegebundenen Christenlehre durch den schulischen Religionsunterricht wurde vom Katechetenstand zunächst bedauert. Doch bietet der Religionsunterricht die Chance, auch breitere Kreise ansprechen zu können. Dankbar begrüßt wurden reichlich gewährte westliche Beihilfen zur Restaurierung von Kirchengebäuden und Modernisierung diakonischer Einrichtungen. Der Situationswandel 1989/90 habe „eine überwiegend als positiv erfahrene lebensweltliche Veränderung“ ge-

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Bahlcke, Joachim, Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686–1790). Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropas*, Bd. 23. Stuttgart, Franz Steiner 2005, 516 S., Geb., 3-515-08764-8
2. *Braunisch, Reinhard (Bearb.), Johannes Gropper: Briefwechsel II 1547–1559. Corpus Catholicorum. Werke Katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Bd. 44. Münster, Aschendorff-Verlag 2006, XXIX, 828 S. Kart. 3-402-03458-1
3. *Bulisch, Jens, Evangelische Presse in der DDR. „Die Zeichen der Zeit“ (1947–1990). Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen*, Bd. 43. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 496 S., Geb., 3-525-55744-2
4. *Busch, Peter, Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 153. Berlin, Walter de Gruyter 2006, XII, 322 S., Geb., 3-11-018528-7
5. *Dowe, Christopher, Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich. Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*, Bd. 171. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 384 S., Kart., 3-525-35152-9
6. *Friedrich, Martin, Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert*, UTB 2789. Zugänge zur Kirchengeschichte, Bd. 8. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 293 S., Br., 3-8252-2789-8
7. *Gailus, Manfred, Krogel, Wolfgang (Hrg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegesgeschichte 1930 bis 2000*. Berlin, Wichern-Verlag 2006. 550 S., 20 Abb., Kart. 3-88981-189-2
8. *Greyerz, Kaspar von, Siebenhüner, Kim (Hrg.) Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800). Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, Bd. 215. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 432 S., Geb., 3-525-35867-9
9. *Hechelhammer, Bodo, Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II. Handlungsspielräume von Kreuzzugspolitik (1215–1230). Mittelalter-Forschungen*, Bd. 13. Ostfildern, Jan Thorbecke-Verlag 2004. 448 S. Geb., 3-7995-4264-7
10. *Hill, Charles E., From the Lost Teaching of Polycarp. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Bd. 186. Tübingen, Mohr Siebeck 2006, VIII, 207 S., Geb., 3-16-148699-4
11. *Holder, R. Ward, John Calvin and the Grounding of Interpretation. Calvin's First Commentaries. Studies in the History of Christian Traditions*, Leiden-Boston, Brill 2006, 311 S., Geb., 90-04-14936-0
12. *Hübner, Sabine, Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasien. Altertumswissenschaftliches Kolloquium 15*, Stuttgart, Franz Steiner 2005, 318 S., Br., 3-515-08727-3
13. *Padberg, Lutz E. von, Christianisierung im Mittelalter*. Stuttgart, Konrad Theiss 2006, 176 S., Abb., Geb., 3-8062-2006-9
14. *Plongeron, Bernard, Des Résistances Religieuses à Napoléon (1799–1813). Collection Mémoire Chrétienne au Présent*. Paris, Letouzey et Ané 2006, 361 S., Br., 2-7063-0237-2
15. *Rapp, Francis, Christentum IV. Zwischen Mittelalter und Neuzeit (1378–1552). Die Religionen der Menschheit*, Bd. 31. Stuttgart, W. Kohlhammer 2006, VII, 473 S., Geb., 3-17-015278-5
16. *Rosen, Klaus, Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*. Stuttgart, Verlag Klett-Cotta 2006. 569 S., Geb., 3-608-94296-3
17. *Schürer, Markus, Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts. Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, Abhandlungen 23*. Münster, LIT-Verlag 2006, 368 S., Br., 3-8258-8367-1
18. *Selderhuis, Herman J., Wriedt, Markus (Hrg.), Bildung und Konfession. Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 27*. Tübingen, Mohr Siebeck 2006, VIII, 320 S., Geb., 3-16-148931-4

UNTERSUCHUNGEN

„Audi, ut dico“

„Literarische Beobachtungen und chronologische Erwägungen zu Marius Victorinus und den „platonisierenden“ Nag Hammadi-Traktaten

Von Luise Abramowski

Marius Victorinus Afer, römischer Rhetor, dessen Entschluss zur Taufe dem zögernden Augustin als ermunterndes Beispiel vorgehalten wurde, beteiligte sich an der zeitgenössischen Debatte über das trinitarische Problem. Von 357 bis 361 verfasste er antiarianische Traktate, die für das nicänische *homoousios* eintreten. Diese Schriften verknüpfen die biblisch-theologische Argumentation mit einer post-plotinischen Philosophie von triadischer Struktur und erheblicher Komplexität, deren nächster Verwandter der Rest eines in Turin aufbewahrten Parmenides-Kommentars ist. Verblüffend sind in den Ausführungen des Victorinus bestimmte (barbelo-)gnostische Elemente, die er aber nicht als gnostisch bzw. häretisch wahrnimmt. Vor einigen Jahren gelang die Entdeckung einer textlichen Parallele bei Victorinus und dem Nag Hammadi-Traktat „Zostrianus“,¹ was die Diskussion über gegenseitige Beziehungen auf eine neue Basis stellte. Das Folgende setzt einen früheren Beitrag zum Thema fort.²

I. Marius Victorinus

Der von Marius Victorinus und vom NH-„Zostrianus“ gemeinsam benutzte philosophische Text (von den Entdeckern als „Exposé“ bezeichnet) über das höchste Eine³ wird von beiden Zeugen (die nicht voneinander abhängig sind) als „Offenbarungsrede“ eingeführt. In seinem Kommentar zu den betref-

¹ Michel Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*. Pierre Hadot, „Porphyre et Victorinus“. *Questions et hypothèses*, Bures-sur-Yvette 1996.

² Luise Abramowski, *Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius: Der Fall des Marius Victorinus*, in: ZAC 8. 2005, 513–566.

³ Marius Victorinus, *Adversus Arium* I 49,9–50,21. Die Kapitelzählung in den theologischen Werken des Marius Victorinus ist alt; die Zählung der Zeilen ist die der kritischen Edition durch Paul Henry und Pierre Hadot in SC 68 (1960) und CSEL 83 (1971), die Zeilenlängen der beiden Ausgaben sind identisch. – „Zostrianus“ ist Nag

fenden Zeilen erläutert Tardieu die in der 2. Pers. sing. gehaltene Aufforderung zum Hören als „Schlüsselement“ des Eingangs.⁴ Für die Aufforderung „Höre“ als Einleitung einer göttlichen Offenbarung gibt er zunächst Beispiele aus Jamblichus und aus dem Corpus Hermeticum und fährt dann fort: „Cet artifice littéraire est essentiel et a pour but d'assimiler l'exposé métaphysique à un *logos* sacré, reçu au terme d'une montée ou descente“. Bei Victorinus trete die Formel noch an weiteren Stellen auf (die Mehrzahl aus *Adversus Arium I*, wie sich zeigt): „En I 53,30–31, cette formule introduit un exposé sur les noms trinitaires et l'Esprit comme mère⁵ du Logos. En I 60,1 elle introduit un exposé sur l'âme double et le Logos androgyne, à la fois intellect et sagesse. En I 62,25 enfin, elle introduit une exégèse de Genèse 2,7 à la lumière de la théorie des deux âmes et des deux intellects“. Dazu kommt noch IV 4,1, wo der *Leser* als Hörer angeredet wird: *audi lector*, „pour introduire un développement sur le vivre qui est le Père et la vie qui est le Fils“.

Es lohnt sich, die so eingeleiteten Abschnitte genauer anzusehen.

Adv. Ar. I 53,30–31. Unmittelbar geht voran in Zeile 26–30:⁶ Man müsse also an Gottes Sohn glauben, der in uns das Leben geschehen lässt, weil er selber das wahre, ewige Leben ist. „Wenn wir nämlich den Glauben an den Christus aus Nazareth (Nazareus), inkarniert aus Maria, haben werden, werden wir den Glauben an den Sohn Gottes haben, *der (Geist) war und inkarnierter Geist wurde. Quomodo istud? Audi, ut dico*“. 54,1, wo man die verheißene Mitteilung erwartet, fährt jedoch fort, *zuvor* müsse man erst sehen, ob eine bestimmte Reihe von Attributen dem Sohn oder dem Vater zuzuschreiben sei. Hadot in seinem Kommentar zu 53,26–31⁷ macht darauf aufmerksam, dass die Antwort auf die Frage „*Quomodo istud?*“ erst 56,36 erscheint. – Diese Antwort umfasst 56,36–57,6, betrifft wie die Ausgangsfrage die Inkarnation und gilt im Grunde dem exegetisch und dogmatisch immer wieder auftauchenden Problem, wie sich Logos und Geist in der Inkarnation zueinander verhalten, wie also Joh 1,14 und Lk 1,35 miteinander auszugleichen sind.

Hammadi Codex VIII 1, die Seitenzahlen sind die des Codex. NH VIII 1; 64,49–66,13 ist zu vergleichen mit Mar. Vict., *Adv. Ar. I 49,7–40*; zu I 50,1–18 gibt es nur über die Seiten NH VIII 1; 66. 67. 74. 75 hin verstreute Testimonien, dagegen *Adv. Ar. I 50,18–21* wörtlicher NH VIII 1; 75,12–24 und 84,18–21.

⁴ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 61; bei Abramowski, *Nicänismus und Gnosis* (wie Anm. 2), 532 nur knapp erwähnt.

⁵ Die Bezeichnung „Mutter“ erst I 58,12!

⁶ I 53,9–23 enthält, veranlasst durch die „forma“ von Zeile 8 f., *Propter hoc enim dictum est, quoniam filius forma est patris* (vgl. Phil. 2,6), eine kleine Darlegung über Verborgenheit und Offenbarung, *occultum/velatum* und *manifestum/apparentia*, die an die barbelognostischen Größen Kalyptos und Protophanes erinnert. Vgl. Luise Abramowski, Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker, in: ZNW 74. 1983, 108–128, hier 118–122. Der Aufsatz ist wieder abgedruckt als Nr. XIII in meinem Sammelband „*Formula and Context*“, Aldershot 1992. Die Entdeckung der literarischen Beziehung zwischen Marius Victorinus und einem NH-Text hat mich zu einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von gnostischen und philosophischen Elementen beim römischen Rhetor geführt, vgl. Abramowski, *Nicänismus und Gnosis* (wie Anm. 2).

⁷ SC 69, 863.

Marius Victorinus setzt ein Gleichheitszeichen: *universalis λόγος* et *potentia vitae caro factus est*, ut dicit Angelus: *spiritus sanctus adveniet in te et virtus altissimi inumbrabit tibi* [...] *Omnia igitur Christus dominus noster, caro, sanctus spiritus, altissimi virtus, λόγος*, – nicht nur eins davon. Wie der Anlass für die Ausgangsfrage am Ende von c. 53 ist die Antwort ganz kurz, befindet sich aber in einer der endlosen schwierigen Spekulationen, wie sie Victorinus liebt; Tardieu hat die Ankündigung 53,30 f. auf die Spekulation als ganze bezogen, was nicht zutreffend ist.

Ebenfalls viel deutlicher, als es nach Tardieu aussieht, ist der nächste casus, *Adv. Ar. I 60,1*. Der von Tardieu angegebene Inhalt (s.o.) gilt für den allgemeinen Kontext, bestimmt aber nicht den genauen Umfang der „Offenbarung“. Das vorangehende c. 59 argumentiert u.a. gegen jene, die *usia* als unbiblische Vokabel bezeichnen; also bringt der Verfasser Bibelstellen, in denen *substantia* vorkommt.⁸ 60,1 f. greift aber mit *νοῦς*, *sapientia* und *λόγος* auf 59,13–17 zurück und will die Bedeutung dieser Wörter mitteilen: *Quid vero ista significant, audi ut dico*. Es folgt eine Beschreibung des *circularis motus* des *summus νοῦς* und der *sapientia perfecta*, „hoc est *λόγος universalis*“, die sich zur Beschreibung des Logos als *sphaera* (Kugel) steigert. In seiner Einordnung des Abschnitts in den größeren Kontext spricht Hadot von einem „développement sur la sphère du Logos (60,1–31) qui s’explique parce que Victorinus semble utiliser une source [...]“.⁹ Das Ende des feierlich Mitgeteilten wird angegeben (und damit wohl das Ende des Quellenstücks, also eines Zitats!): 60,27 *hic est deus*. Zusammen mit der Aufforderung von 60,1 ergibt sich eine *inclusio*; Victorinus gibt diesem Stück einen christlichen Gebetsschluss, 60,27–31: *hic est deus, λόγος totus, νοῦς totus, tota sapientia, omnipotens substantiva substantia, quem veremur, quem colimus, solo spiritu videntes, ipsius nutu et volutate in ipsum erecti, gratia crucis miserante nos domino nostro Jesu Christo. Αμήν*. Victorinus unterstreicht damit den religiösen Charakter der „Offenbarung“. Das „*Hic est deus*“ ist die Rechtfertigung der Übernahme dieses Stücks „mathematischer“ Metaphysik in die Gottes- und Trinitätslehre. In der Quelle des Victorinus diente der Gedankenkomplex von Punkt, Kreis, Kugel als Bewegung zur Veranschaulichung des gegenseitigen Einschlusses von *esse*, *vivere*, *intelligere* (60,15 f.), so 60,12–27. Victorinus ist es, der dies wiederum auf die Beziehung von Vater und Sohn anwendet (60,7), aber es ist schwer zu sagen, wieviel vom Text um diese Zeile herum aus seiner eigenen Feder stammt.

Für die nächste von Tardieu angegebene Stelle *Adv. Ar. I 62,25* muss man früher einsetzen als Tardieu, nämlich bei 62,6. Dort beginnt eine kleine Doxographie, die die Struktur des Menschen betrifft. 62,6–11: *quidem putant ... quidem rursus ... adhuc quidem ...* Diese letzteren meinen, der Mensch

⁸ Aus der Bemerkung des Victorinus I 59,25 f. zu Lk 15,12 f. (Zeile 24 f.: der Sohn verlangt vom Vater seinen Teil der „substantia“; der Sohn verschwendet die „substantia“ „dort“) geht hervor, dass Victorinus das als Aussage über die Seele versteht: als der Sohn „von dort hinabstieg, hielt er seine potentiae nicht fest“ – „das bezieht sich auf die Seele“ (*Ista animae sunt*). Es ist eine übertragene Auslegung vorausgesetzt – gehört sie auch zu den valentinianischen Spuren, die bei Victorinus anzutreffen sind?

⁹ SC 69, 877 unten.

bestehende de corpore quadripotenti quattuor elementorum et anima duplici et duplici τῷ νῷ (62,9–11). Marius Victorinus schließt sich dieser Ansicht an: Mea intelligentia haec, 62,11. Dann folgen ein paar Zeilen über den Leib mit Stichworten aus Gen 2,7 (62,11–14): Corpus enim sic [...] habemus principia corporis. Mit 62,14 beginnt die Darstellung des doppelten νοῦς und der doppelten anima, „deklariert“ durch das evangelium cata Matthaeum et cata Lucam. Zitiert wird zunächst Mt 24,39–41. Wie die Folge zeigt, wird nur der matthäische Text auf νοῦς und anima gedeutet. Victorinus fährt dann nämlich fort: Lucas autem adiecit de corpore duo, wofür Lk 17,34 f. (die „zwei in einem Bett“) angeführt wird. In der Erläuterung (62,21–25) heißt es: die „zwei auf dem Acker“ (bei Mt) sind zwei λόγοι oder νόες, der eine himmlisch, der andere hylisch, die „zwei Mahlenden in der Mühle“ sind zwei Seelen, die eine himmlisch, die andere hylisch. „Angenommen“ werden „also“ der himmlische νοῦς oder λόγος und die himmlische Seele, die Hylischen, λόγος und Seele, werden „zurückgelassen“. Hadot¹⁰ hat Analogien im Matthäus-Kommentar des Origenes und im Lukas-Kommentar des Ambrosius gefunden, beide mit der Verteilung auf zwei νόες und zwei Seelen; Origenes „vereinigt“ freilich „nicht alle diese Elemente im selben Individuum“, anders als Ambrosius.¹¹ Keiner dieser beiden Kommentatoren verwendet das Adjektiv hylicus. Tardieu¹² führt denn auch zwei Zeilen (62,26 f.) aus der Fortsetzung der bisher diskutierten Passage eben wegen dieses Adjektivs unter den „Gnostischen Themen“ bei Victorinus an. Aber das Prädikat „gnostisch“ müsste dann auch wegen „hylisch“ für den vorangehenden, eben referierten Text gelten¹³. Die Fortsetzung, die bis zum Ende des Kapitels reicht, beginnt mit: Quomodo istud, audi. Hadot¹⁴ gibt als Inhalt von 62,25–39 an: „Exégèse du récit de la Genèse à la lumière de la théorie des deux intelligences et des deux âmes“. Im engeren Kontext stellt sich die „offenbarende“ Erläuterung aber als Begründung für das Vorhandensein von zwei νόες und zwei Seelen dar, die die vorangehende neutestamentliche Exegese kennzeichnet. Das Ende der „Offenbarungsrede“ wird wie im Fall der Kugelbewegung des Logos deutlich angegeben und zwar mit demselben Mittel einer soteriologischen Wendung: der gerade beschriebene Mensch „muss gereinigt werden [...] ut accipiat lumen aeternum et aeternam vitam; hoc autem perficit fides in Christo“, 62,37–39. Die Konstitution des Menschen im „offenbarenden“ Teil des Kapitels 62 ist komplizierter als in den Zeilen 11–25, das liegt nicht nur an der Berücksichtigung des „sensus“ (wofür griechisch αἴσθησις vorauszusetzen wäre), sondern auch an der „Lokalisierung“ der Elemente der menschlichen Konstitution „ineinander“. Mit dem „audi“ von 62,25 ist also eine literarische Naht gegeben, mit der die Verwendung einer anderen Quelle einsetzt.

¹⁰ Kommentar zu 62,14–25, SC 69, 887 f.

¹¹ Ebd., 888.

¹² Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 11a, Punkt 7.

¹³ Hadot bringt im Kommentar zu 62,27 (SC 69, 888) zu anima hylica eine gnostische Stelle aus den Excerpta ex Theodoto des Clemens von Alexandrien: ψυχὴν γεώδη καὶ ὑλικήν.

¹⁴ Kommentar zu 62,25–39, SC 69, 888.

Vergleicht man die Einführungsformeln Adv. Ar. I 49,7; 53,30; 60,1 und 62,25 so findet man, dass ihnen, abgesehen von 60,1, die Frage vorausgeht „Quomodo istu(c)d?“; vor 60,1 heißt es: „Quid vero ista significant [...]“. D.h. die jeweils folgenden „Offenbarungen“ werden als Erläuterungen verstanden.

Außerhalb von Adv. Ar. I findet sich eine vergleichbare Aufforderung noch zweimal, Adv. Ar. IV 4,1 und Ad Candidum 7,1. Adv. Ar. IV 4,1. Tardieu¹⁵ hat schon darauf hingewiesen, dass hier der *Leser* hören soll: Audi, lector, audi quod miraberis, lector. Und dies ist es, was der hörende Leser bewundern soll (4,1–3): „Das so Schwierige, so Verwickelte, so *Verschlossene* werden wir hier in einer Abhandlung (tractatu) über Gott und das Göttliche durch eine einfache Erörterung (simplici disputatione) ausbreiten“. Nicht das „Verschlossene“ (clausa), Geheimnisvolle, ist hier Gegenstand von „Offenbarung“, sondern die „einfache“ Erörterung mit ihrem Element des Rationalen! Diese Bemerkung des Victorinus scheint mir nicht ohne Ironie zu sein,¹⁶ mindestens ist er sich der Eigentümlichkeit seines Stils bewusst. Man sehe nur im Abschnitt vorher (3,23–38) seine Darlegungen über vivere und vita, von denen er selber sagt (3,34 f.): Scio hoc obscurum videri posse, non tam rerum quam eorum repetitionem sermonum. Das Thema der „einfachen Erörterung“ ist dann freilich die christliche Gotteslehre des Victorinus über Gott als substantia und Geist; sie füllt das ganze c. 4. Hadot führt zwar den Abschnitt bis 5,4, aber diese Zeilen beginnen: Ac de deo probatum puto [...], nämlich durch den vorangehenden Text. Die thematische und damit auch literarische Geschlossenheit von 4,3–4,32 ergibt sich aus Anfang und Schluss: Deum certe fatemur omnes, deum omnipotentem [...] Tria enim ista spiritus sunt: deus, Jesus, Spiritus sanctus. Hadot¹⁷ fasst den Argumentationsgang in fünf Punkten zusammen: „1. Wir glauben an Gott (4,1–5). 2. Also stellen wir fest, dass er ist (4,5 f.). 3. Aber wie sollen wir sein Sein definieren (4,6)? 4. Wir definieren es als eine substantia, die der Geist ist (4,7–16). 5. Dieser Geist lebt und ist Leben (4,17–32).“¹⁸ Hadots 6. Punkt, „Conclusion (5,1–4)“, betrachte ich wie gesagt als Bestätigung Victorins, dass das vom Leser zu Bewundernde abgeschlossen ist. Hadot bezeichnet diese „Ideenfolge hier bei Victorinus als völlig stereotyp“. Die Konstanz des Schemas zeige sich in Adv. Ar. I 30,18–31,17; I 55,3–12; III 6,23–35. Aber im Text der angegebenen Passagen erscheint das Schema nicht in derselben Stringenz wie hier, seine Elemente sind in ausführlicheren Darlegungen verstreut.

An einer späteren Stelle in seiner Untersuchung zieht Tardieu¹⁹ *Ad Cand.* 7,2–7 wegen seines Inhalts heran und setzt hinzu: „Ce passage introduit comme pour l'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus par la formule *audi quemadmodum dico* est peut-être aussi une citation provenant du même exposé“. Anders als in Adv. Ar. fehlt die Auskunft heischende Frage

¹⁵ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 61a.

¹⁶ Vgl. auch Hadot, SC 69, Kommentar, 985 zu 4,1–3: „Cette apostrophe rendra courage, même au lecteur moderne“!

¹⁷ Ebd., 985 zu 4,1–5,4.

¹⁸ Damit ist der Anschluss an c. 3 gewonnen.

¹⁹ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 85b; Abramowski, *Nicänismus und Gnosis* (wie Anm.2), 535.

„Wie das?“. Ad Candidum geht den Abhandlungen Adv. Ar. I–IV voraus – die Offenbarungsformel kann aber schon hier und an allen anderen Stellen sehr wohl durch die so eingeleitete Zitation des Exposé angeregt sein. Ad Cand. 7,2–7 ist für Victorinus interessant durch die „chaîne ascendente“ der wahrhaft Seienden in den üblichen Begriffen mit den Steigerungsformeln *supercaelestia* [...] et *adhuc superius* [...] et *super ista omnia*.²⁰ Das Ende der „Offenbarung“ ist wie in anderen Fällen durch den gedanklichen Neueinsatz (Zeile 7 *In ista noster* $\nu\omicron\varsigma$ [...]) gegeben, in Hadots Übersetzung durch einen neuen Absatz bezeichnet. Die identische Einleitungsformel bedeutet aber nicht notwendig die Herleitung des Abschnitts aus der Quelle des Exposé.

Überblickt man die mit „Höre“ hervorgehobenen Textstücke (mit oder ohne vorangehende Frage) einschließlich des Exposé in Adv. Ar. I 49.50, dann könnte man geneigt sein, in diesem Imperativ die Einführung von bedeutensamen Zitaten zu sehen; aber die Tatsache, dass Victorinus in dieser Weise in zwei Fällen auf Aussagen seiner christlichen Theologie (in deren Diensten doch sein ganzes Unternehmen steht) besonders hinweist, hindert einen an dieser Erklärung. Die Aufforderung zum „Hören“ ist unter seiner Feder ein allgemeiner Hinweis auf die Autorität des Mitgeteilten geworden; im Fall der „Zitate“ wird damit wohl auch die Berechtigung des Zitierens unterstrichen.

Durch die koptische Parallele hat sich herausgestellt, dass in Adv. Ar. I 49 „Audi“ zur Quelle gehört (auch wenn im Koptischen nur der erste Buchstabe des Imperativs erhalten ist). Die Wiederholung des „*quomodo istud*“ in den oben besprochenen Texten könnte ebenfalls ihre Ursache darin haben, dass die Frage zur Quelle von I 49.50 gehört, im Koptischen könnte man sie im nachgestellten Kolon wiederfinden, man vergleiche miteinander *Quomodo istuc? Sic audi ut dico* // „Zostrien, écoute à propos *que tu cherches*“²¹.

Bei dieser Gelegenheit bemerkt man das Mittel, mit dem das Zitat in den *gnostischen* Kontext eingebaut wird: durch die namentliche Anrede des Offenbarungsempfängers. Die Offenbarung wird im „Zostrianus“, als solche angekündigt, 64,8–11: „Salamex [and] those [who] have revealed [to me] saying, ‘Zostrianus [...]’“. ²² Die Passage im „Zostrianus“, die Victorinus c. 49,7–40 entspricht, geht am Ende über ihren Vergleichstext, „[...] *prae omnibus quae vere sunt*“ (so in Tardieu Lesart, die der Ausgabe von Sichard folgt),²³ hinaus mit „*qui procèdent de l’Esprit véritablement existant*“.²⁴ D.h. „Zostrianus“ beginnt seine Paraphrase des zweiten Teils des Exposé (Paraphrase und nicht mehr geschlossene Wiedergabe) schon hier. Übrigens hat er bereits im ersten Teil „*omnia quae vere sunt*“ aus dem „Geist“ abgeleitet,²⁵ also

²⁰ Vgl. das Schema bei Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 85b.

²¹ Siehe die Synopse Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 34b.

²² Übersetzung John H. Sieber, Nag Hammadi Library in English, Leiden³ 1988, 419. – Inzwischen liegt die deutsche Übersetzung des NH-Fundes vor: Nag Hammadi Deutsch I. II, hrsg. von Hans Martin Schenke/Hans-G. Bethge/Ursula U. Kaiser (GCS NF 8.12), Berlin–New York 2001.2003. Mit Hilfe der Seitenzahlen der Codices lassen sich Zitate auch darin auffinden. Leider sind die Zeilenzahlen nicht übernommen. Zu beklagen ist die Übersetzung der triadischen Namen Kalyptos, Protophanes, Autogenes ins Deutsche.

²³ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 37a unten.

²⁴ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 38b oben.

²⁵ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 34b unten.

auch hier eine Übertragung aus dem zweiten Teil des Exposé in den ersten vorgenommen.

Die Funktion des Exposé in seinem jeweiligen Kontext ist im „Zostrianus“ wegen der großen Textverluste sehr viel weniger gut zu bestimmen als bei Victorinus. Dieser sagt am Anfang von Adv. Ar. I 49, er habe zur Genüge von Gott und Logos, d.h. von Vater und Sohn, sowie vom Logos, d.h. vom Sohn und dem hl. Geist und ihrer Einheit gesprochen. Dann formuliert Victorinus das Problem von Eins und Zwei und ihrer Identität abstrakt. Hierauf folgt die Frage „Wie das?“. Das Exposé selbst nennt den Vater (50,1);²⁶ und die zentrale Rolle des Geistes für die Einheit des Einen ist im zweiten Teil deutlich genug.

Für Victorinus (wie für den „Zostrianus“) ist das ganze Exposé ein einziger durchgehender Text, den er, wie wir jetzt wissen, einer Quelle entnommen hat. Das Ende des Exposé ist durch den Neuanfang in 50,22 bestimmbar; dort ist vom „Hervorspringen“ des Einen die Rede, es wird in diesem status als „unum-unum“ bezeichnet.

Tatsächlich aber besteht das Exposé nicht bloß inhaltlich, sondern auch literarisch aus zwei Teilen. Was jetzt die Anfangsformel von c. 50 ist, *Hic est deus, hic pater, ist eigentlich die Schlussformel des ersten Teils*. Man vergleiche die Offenbarungsrede Adv. Ar. I 60,1–27 über den Logos als Kugel (oben besprochen), sie beginnt „Audi ut dico“ und endet „*hic est deus*“.

Eine analoge Abschlussformel, in diesem Fall „Haec deus“, haben wir in Adv. Ar. IV 24,39, sicher nicht zufällig am Ende eines Zitats, das ausnahmsweise als solches bezeichnet wird: „unde dictus est [...]“ (Zeile 34 f.), dafür fehlt das sonst übliche „Höre“. Das Zitat ist bis heute nicht identifiziert.²⁷ Ich führe den hübschen Text (mit Zählung der Zeilen) hier an.

34 unde dictus 35 est et.²⁸

sedere quasi in centro τῶν πάντων ὄντων id est omnium 36 quae sunt, unde universali oculo, id est lumine substantiae 37 suae, qua vel esse est vel vivere vel intellegere, lineas τῶν 38 ὄντων non versabili („immutabile“) aspectu videt, quia et quies est et a 39 centro simul in omnia unus est visus. Haec deus.

Für das Ganze und die Einzelheiten verweise ich auf Hadots Kommentar;²⁹ hier nur Hinweise auf die Organisation des Textes. „Unde“ in Zeile 34 bezieht sich auf den vorangehenden Abschnitt 24,21–34, in dem eine lange Reihe von Prädikaten des unum aufgezählt wird³⁰ und ihr Verhältnis zu omnia bestimmt wird, „ut ne duo, auditor“³¹, accipias“; der Abschnitt endet mit einer Wortspielerei zu „quies“ („quies“ auch im anschließenden Zitat). Von diesem Einen kann „auch“ (Zeile 35 „et“) das Folgende gesagt werden. Die

²⁶ Danach kommt „pater“ in der lateinischen Fassung des zweiten Teils nicht mehr vor; aber in den Testimonien aus „Zostrianus“ zu I 50 erscheint der „Vater“ gefolgt von der „Mutter“! Siehe Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 40b, Testimonium b.

²⁷ SC 68, Apparat: auctor incertus; in Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 123b wird es unter den nicht identifizierten Zitaten aufgeführt.

²⁸ Den Doppelpunkt habe ich zur Verdeutlichung hinzugesetzt.

²⁹ SC 69, 1035 f.

³⁰ Zu dieser Liste vgl. Abramowski, Nicänismus und Gnosis (wie Anm. 2), 539 f.

³¹ An einer anderen Stelle soll der „lector“ „hören“; hier wird der Leser als „auditor“ angeredet.

Einzelheiten des Zitats „finden sich in verschiedenen Richtungen des griechischen Denkens“³². Das „Sitzen“ erinnert an die unzähligen Abbildungen des thronenden Zeus; Hadot trägt eine Stelle aus Synesius bei („aus einem anderen Kontext“): „Gott sitzt unerschütterlich“, – „idée de la stabilité“. Das Zitat ist durchsetzt von Erläuterungen des Victorinus; die erste ist die Übersetzung der griechischen Wörter, Zeile 35 f. Ganz sicher eine Einfügung des Victorinus ist das Kolon Zeile 37, *qua vel esse est vel vivere vel intellegere*. Das „qua“ bezieht sich auf „substantia“ im vorausgehenden Kolon: „*id est lumine substantiae suae*“ (36 f.). Wenn auch das eine Erklärung des Victorinus wäre, dann würde sich das indirekte Zitat reduzieren auf:

... *sedere quasi in centro τῶν πάντων ὄντων*, unde *universali oculo lineas τῶν ὄντων non versabili aspectu videt, quia et quies est et a centro simul in omnia unus est visus* („un seul regard se dirige en même temps vers toutes choses“). – Soweit zu „*hic/haec deus*“ als Abschlussformel.

Dass wie beim Übergang von Adv. Ar. I 49 zu 50 die abschließende Identifikationsformel zum *Anfang* einer anschließenden Darlegung werden kann, dafür haben wir als leider unvollständiges Beispiel das Amelius-Zitat bei Euseb:³³ *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὄν* [...] Dörrie hat aus diesem Beginn des Zitats zu Recht erschlossen, dass eine Untersuchung über das Wesen des Logos vorangegangen sein müsse.³⁴ Meine Vermutung ist, dass deren Abschluss *οὗτος* (oder *ταῦτα*) ὁ λόγος gelautet haben könnte. Die von Amelius vorgenommene *Bestätigung* des Gedankens durch Verweis auf Heraklit und Benutzung einer fremden *Quelle* (Johannes-Prolog) wird elegant durch das *ἄρα* vorbereitet. Das Exposé bei Marius Victorinus dagegen dreht einfach die Richtung der identifizierenden Schlussformel um: sie weist nicht mehr zurück, sondern voraus. Ein Rückbezug liegt vor in der folgenden Apposition von Gottesprädikaten, die an den Schluss von 49 erinnern; ein überleitendes „nun“ oder begründendes „nämlich“ fehlt jedoch.

Der zweite Teil des Exposés knüpft auch stilistisch an den ersten an: er macht Gebrauch von Wortbildungen mit „*prae-*“, von derivativen Abstrakta mit der Endung „*-itas*“; thematische Bezüge: (selbstverständlich) Einheit des Göttlichen in sich selbst; vor allem aber im Thema der Bewegung (*motio*, gewiss = *κίνησις*). Dem stehen die *Unterschiede* zwischen beiden Teilen gegenüber: die Rolle des Geistes (*spiritus*) im zweiten Teil – sie ist einerseits fundamental (*unalitas spiritūs*, 50,5), andererseits wird sie diskutiert (von Victorinus?); die Dreikräftigkeit (50,5.10); die barbelognostische *Trias* *existentia, vita, beatitudo* (50,11.13f.15); *intellegentialitas* (50,19) neben *beatitudo* erinnert daran, dass *beatitudo* für ursprüngliches *intellectus* eingetreten ist; schließlich die *potentia*, die *idea et λόγος sui ipsius* ist, – der Ausdruck, an dem Hadot die literarische Beziehung „Zostrianus“–Victorinus

³² SC 69, 1036 oben.

³³ Euseb, *Praeparatio evangelica* XI 19,1.

³⁴ Abramowski, *Nicänismus und Gnosis* (wie Anm. 2), 515 zu Heinrich Dörrie, *Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'évangile de saint Jean*, in: Jacques Fontaine/Charles Kannengiesser (Hgg.), *Epektasis* (FS Jean Daniélou), Paris 1972, 75–87, hier 78.

entdeckte; was bedeutet es, dass die Paraphrase des zweiten Teils des Exposé im „Zostrianus“ gerade diese Formulierung mehrfach verwendet?³⁵

Der zweite Teil des Exposé versteht sich als Fortsetzung und Ergänzung des ersten Teils, deswegen die neue Ausrichtung der ursprünglichen Abschlussformel des ersten Teils. Die literarische Naht zwischen den beiden Teilen suggeriert einen anderen Autor für den zweiten Teil als den des ersten Teils, einen Autor, der nicht nur an der Rolle des Geistes in der höchsten Gottheit interessiert ist, sondern ihn auch noch mit dem Prädikat „dreikräftig“ auszeichnet. Unterscheidet man zwei Verfasser für die beiden Teile des Exposé, dann kann die Beurteilung des ersten Teils unabhängig von der des zweiten erfolgen. Ohne Zweifel ist der erste Teil nicht gnostisch. Aber auch im Urteil über den zweiten Teil ist man nun freier, man braucht nicht mehr die inhaltliche Verträglichkeit mit dem ersten Teil exegetisch herbeizuführen, obwohl diese vom Autor des zweiten Teils selbstverständlich vorausgesetzt wird. Mit dieser meiner Ansicht über den Autor des zweiten Teils des Exposé ist also noch ein Schritt über meine Korrektur der Übersetzung Hadots in Zeile 50,5 hinaus getan: der Autor ist ein (Barbelo)Gnostiker.³⁶

Wenn der zweite Teil des Exposé, den ersten Teil bewusst ergänzend, die Charakteristika der platonisierenden Barbelo-Gnosis³⁷ aufweist und das ganze Exposé von Victorinus als literarische Einheit behandelt wird, dann ist auch die Quelle des Exposé bei Victorinus (und im „Zostrianus“!) barbelognostisch. Der barbelognostische „Zostrianus“ benutzt also eine barbelognostische Quelle, und zwar eine Quelle, die bereits zum platonisierenden Typ dieser Gnosis gehört. Sah sich der Verfasser des „Zostrianus“ in seiner jetzigen Gestalt deswegen berechtigt zu den oben bereits beobachteten Eintragungen aus dem zweiten in den ersten Teil des Exposé? Die Formel, die die literarische Naht zwischen den beiden Teilen bezeichnet, fällt bei ihm fort.³⁸ Tardieu stellt sich mit Recht die Frage, warum von hier ab das Latein und das Koptische

³⁵ Abramowski, Nicänismus und Gnosis (wie Anm. 2), 543.

³⁶ Damit wären auch meine Erwägungen in Nicänismus, 536, darüber überflüssig, ob dieser zweite Teil (nach der von mir vorgenommenen Korrektur an Hadots Übersetzung von spiritus) mittelplatonisch möglich sei oder nicht.

³⁷ Diese Beurteilung klärt auch endlich die Herkunft von „spiritus“ in diesem Text, die ich in meinem älteren Aufsatz „Marius Victorinus, Porphyrius [...]“ (s. oben Anm. 6) wie das „dreikräftig“ auf Beeinflussung des Porphyrius durch die Gnostiker zurückführte; ich folgte damit den maßgeblichen Vorgaben Hadots, der die Passage zum porphyrianischen Material bei Victorinus rechnete. Das führte mich und im Anschluss daran Ruth Majercik auf eine Datierung von „Zostrianus“ und „Allogenes“ in die Zeit nach 268, weil der philosophische Einfluss auf die NH-Schriften nicht auf Plotin zurückzuführen sei. Tardieu, der darüber in Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 13b-15a referiert, spottet ebd., 112 über unsere Ableitungen für den so problematischen spiritus in Adv. Ar. I 50. Aber meine alte These von der gnostischen Herkunft von „tripotens“ und „spiritus“ im Text des Victorinus erweist sich als richtig. Nur ist nach der Entdeckung des Exposé durch seine doppelte Bezeugung der komplizierte Umweg, den ich früher annahm, nicht mehr nötig: Victorinus hat das Exposé, das in sich nur zur Hälfte gnostisch ist, aus einer gnostischen Quelle.

³⁸ Siehe die Synopse bei Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 38.

auseinandergehen.³⁹ Könnte es nicht sein, dass der Inhalt des zweiten Teils des Exposé dem Verfasser des „Zostrianus“ aus anderen Texten bereits vertraut war und er es sich deswegen erlaubte, mit ihm in größter Freiheit umzugehen? Das Ergebnis dieses Umgangs ist Folgendes:⁴⁰ „Outre leur lacunes, les dix-huit pages du *Zostrien* à examiner (66,12–84,22) sont passablement embrouillées du point de vue de leur contenu. Elles utilisent une abondante terminologie philosophique, celle-là même employée par Marius Victorinus, mais sont entremêlées de traits et de réflexions proprement gnostiques qui aboutiront aux doxologies de Barbélo dans les pages 86 – 87 et suivantes“. D.h. aber, füge ich hinzu, dass das philosophische Material in den Dienst des gnostischen gestellt wird (und nicht etwa umgekehrt).

Tardieu gehört zu jenen Gnosis- bzw. NH-Spezialisten, die der Meinung sind, dass der Plotinische der ganze NH-„Zostrianus“ (natürlich in seiner griechischen Gestalt) vorgelegen habe.⁴¹ Würde Tardieu aus seiner Datierung des „Zostrianus“ dieselben philosophiegeschichtlichen Folgerungen ziehen, wie sie z. B. John D. Turner seit langem vertritt?

II. Barbelognostiker

Die Einleitungsformel „Audi ut dico“, mit der Marius Victorinus das Exposé in Adv. Ar. I 49,50 einleitet und die er auch sonst noch (in Nachahmung jenes Zitats?) verwendet, hat er mit der Parallele im „Zostrianus“ gemeinsam. Dieselbe Formel scheint bei den Barbelognostikern ebenso beliebt gewesen zu sein.

1) Im Johannes-Apokryphon dient sie zur Einschaltung eines Abschnitts,⁴² der zur platonisierenden Bearbeitung dieses barbelognostischen Texts gehört. Der Offenbarer, der auf die Bitte des Johannes Belehrungen verschiedenen Inhalts ankündigt, fordert den Johannes auf: „Höre [...] was ich dir sage“

³⁹ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 88b.

⁴⁰ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 88b f.

⁴¹ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 89a; 90b; explizit 112. Ich zitiere diese letzte Passage: „De mon point de vue, *la totalité*“ (meine Hervorhebung) „du *Zostrien* dont nous connaissons la contenance par la version copte des Nag Hammadi codices *était déjà écrite en 263* (meine Hervorhebung), lors de l'arrivée des Gnostiques dans l'école de Plotin“. (Das richtet sich gegen mich und Majercik). „La réflexion de Plotin, trouvant ridicule d'introduire dans les réalités premières la division de l'acte et de la puissance (II 9 [33], l. 23–26), vise le *Zostrien* 78,10–16 (publié dans PVP II, 540) et 79,9–14, passages qui appartiennent à la section du traité où est paraphrasée la théologie positive de l'exposé cité par Marius Victorinus“. – In der Tat ist dieser Komplex jenen Bestandteilen des „Zostrianus“ hinzuzufügen, die Antoinette Clark Wire zusammengestellt hat (siehe weiter unten), weil sie sich sowohl bei Plotin wie auf der gnostischen Seite finden und deswegen der Gestalt des Textes zugerechnet werden können, wie sie Plotin schon vorlag.

⁴² Von John D. Turner in seinem (noch unveröffentlichten) Vortrag von 2005, „The Platonizing Sethian treatises, Marius Victorinus' philosophical sources, and pre-plotinian Parmenides commentaries“, 1 Anm. 1, als „introductory theogony“ bezeichnet.

(BG⁴³ 8502,2; 22,11 f.).⁴⁴ Und dem „quomodo istuc“ bei Marius Victorinus, wo es dem „audi, ut dico“ vorangeht, entspricht im Apokryphon „und mir, der ich zu verstehen wünschte ...“ (22,16 f.). Bei Victorinus haben wir beobachtet, dass die mit der „Höre“-Aufforderung eingeleiteten Texte sich deutlich abgrenzen lassen. Auch im Joh. Apokr. ist das der Fall, und zwar erkennt man das Ende am Einsatz einer neuen Erläuterung, die mit der rhetorischen Frage beginnt: „Was soll ich dir ihn betreffend sagen?“. In dieser kurzen Form, die für die ursprüngliche zu halten ist, steht die Selbstunterbrechung in der Fassung des Apokryphons NH II 1; 4,10, wogegen BG die Selbstunterbrechung erweitert hat, 26,1–6.⁴⁵ Der Umfang des deutlich abgegrenzten und literarisch sorgfältig eingebauten Stücks macht im optisch leicht zu überblickenden Druck der NH Libr Engl³ ziemlich genau eine Seite (106) aus: „And I asked to know it [...] (107) How am I to speak with you about him?“

Andererseits ist bekannt, dass enge inhaltliche Beziehungen zwischen einem Teil des Apokryphons und dem Referat des Irenäus in Adv. Haer. I 29 bestehen. Damit haben wir also für diesen Teil des Apokryphons einen vorplotinischen terminus ad quem, nämlich die Abfassungszeit von Adversus haereses, d.h. das Jahr 185 ungefähr. Tardieu hat seine Übersetzung des Apokryphons mit einer Einteilung in Paragraphen versehen, mit der man leicht die Mengenverhältnisse des Textes darstellen kann. Nach seiner Gliederung beginnen die Parallelen zu Irenäus im Apokryphon mit § 13 (BG, 27,8; NH II 1; 4,29);⁴⁶ Tardieu Index locorum zu „Irenaeus“ gibt zu Adv. haer. I 29,1–5 folgende Paragraphen des Koptischen an: 13–16.19–24.26.28f.40,⁴⁷ dies von 79 Paragraphen des Gesamttextes. Die philosophierende Einschaltung am Anfang hat das auffordernde „Höre“ schon in § 5, ihr Corpus füllt § 6–9 (§ 10 ist die Selbstunterbrechung des Offenbarungsdredners). Diesen metaphysischen Anfang hat Irenäus offenbar nicht vorgefunden. Die Barbelo (auch bei Irenäus) tritt erst in § 13 auf (BG, 27,8–28,4; NH II 1; 4,29–5,11); aber die Paragraphen 11 und 12 stellen einen Übergang dar, der vermutlich den ursprünglichen Anfang in sich aufgenommen hat, vgl. den „Äon“ § 11 und Irenäus I 29,1. Die Überschriften, die Tardieu den Paragraphen des vorgeschalteten Textes verleiht, klingen dem Leser von Tardieu/Hadot ganz vertraut: § 6 Le Père est Esprit,⁴⁸ § 7 Éminence et Antériorité, § 8 Synthèse des Opposés, § 9 Attributs positifs.

⁴³ BG = (Codex) Beroliniensis gnosticus.

⁴⁴ Michel Tardieu, Codex de Berlin (Sources gnostiques et manichéennes 1), Paris 1984, 86a. – Ich folge dem Berliner Codex, weil durch ihn das Joh. Apokr. unvergleichlich viel besser erhalten ist als in einer der NH-Fassungen. Die Differenzen zwischen den Fassungen werden natürlich berücksichtigt.

⁴⁵ Tardieu, Codex (wie Anm. 44), 90 beide Fassungen nebeneinander.

⁴⁶ Tardieu, Codex (wie Anm. 44), 92 f.

⁴⁷ Tardieu, Codex (wie Anm. 44), 440; aber im Stellenapparat zur Übersetzung von § 40 wird kein Irenäustext angegeben.

⁴⁸ Anders als im 2. Teil des Exposé wird hier die Identifikation tatsächlich ausgesprochen. – Es ist interessant, die Übersetzungen von Tardieu in Codex (wie Anm. 44), von Frederik Wisse in NH Libr3 (wie Anm. 22) und von Michael Waldstein in: Schenke, NH Deutsch I (wie Anm. 22) nebeneinander zu legen; Waldstein zieht den Identifikationssatz zum Vorangehenden und beginnt danach einen neuen Abschnitt, im

Das Joh. Apokryphon hat also rein quantitativ gesehen eine beträchtliche Entwicklung durchgemacht: einerseits eine gewaltige Vermehrung des mythologischen gnostischen Materials ab § 30, andererseits die Zufügung der metaphysischen Offenbarungsrede. Niemand wird diese beiden Vorgänge der gleichen Hand zuschreiben wollen; vermutlich sind sie auch nicht zur gleichen Zeit erfolgt – aber wann? Ich halte den Zuwachs an gnostischem Stoff für älter als die Einfügung der metaphysischen Rede. Für beides hat man etwa 185 als terminus a quo. Uns interessiert hier natürlich eine mögliche Datierung dieses philosophischen Stücks.

2) Im Marsanes, NH X 1, kann ich keine literarische Einschaltung erkennen; freilich ist der Text miserabel erhalten. Als *ganzer* ist er natürlich eine Offenbarungsrede; er wird als sethianisch betrachtet, ohne dass deutliche Indizien dafür vorhanden wären. Mit den eindeutig barbelognostischen, platonisierenden NH-Traktaten hat er gemeinsam, dass er platonisch beeinflusst ist. Ich führe ihn hier nur an als Beispiel dafür, welche Freiheit in der Datierungsfrage die Nicht-Erwähnung in der Vita Plotini verschafft. Man lese dazu Birger A. Pearson in seiner Einleitung zum „Marsanes“ in NH Libr³.⁴⁹ „Marsanes is one of the Sethian tractates in the Nag Hammadi corpus that have been profoundly influenced by Platonist philosophy. The others are *The Three Steles of Seth* (VII,5), *Zostrianos* (VIII,1), and *Allogenes* (XI,3). In fact, both in terms of its metaphysics and its ritual references, *Marsanes* represents a kind of Platonism which coheres well with that of the Syrian Neoplatonist philosopher, Jamblichus of Chalcis (ca. 250 – 325 C.E.). For *Marsanes*, as for Jamblichus, matter is not evil; indeed it is capable for salvation (see esp. 5,14–26). Here we see a definite attenuation of the radical dualism characteristic of earlier gnostic texts. For *Marsanes*, as for Jamblichus, the descent of the soul into matter is not regarded as a fall but as a demiurgic function, a doctrine based on Plato's discussion of the soul and its descent in the *Timaeus* (41a–42b). In *Marsanes*, the descent of a figure called 'the Self-begotten One' (Autogenes) represents symbolically the descending soul in its demiurgic function (5,27–6,16). Similar ideas are expressed in Jamblichus' famous treatise, *On the Mysteries of Egypt* (De mysteriis VIII,3)“.

3) *Allogenes* NH XI, 3, wird von Antoinette Clark Wire in der Einleitung zur Übersetzung in NH Libr³ so geschildert:⁵⁰ Als Ganzes ist der Traktat „eine einzige Offenbarungsrede“; zwei Teile sind zu unterscheiden, I 45,1–57,23; II 57,24–69,19. Im ersten Teil gibt es wiederum fünf Offenbarungen der weiblichen Gottheit Youel an den Allogenes. – So weit Clark Wire.

Der erhaltene Text beginnt sogleich mit dem „Dreikräftigen“, dann erscheinen Kalyptos, Protophanes, Autogenes. 47,7 wird eine Offenbarungsrede in der uns bekannten Form eingeleitet. „[But] concerning the invisible,

Unterschied zu seinen Vorgängern. Der Anfangssatz, „Die Monade ist eine Monarchie“, bei Tardieu § 6, kommt nur durch die gegenseitige Ergänzung der unvollständigen Texte zustande. Wie bei der barbelognostischen Trias beklage ich, dass „Monade“ und „Monarchie“ in der deutschen Übersetzung nicht wie im Koptischen als termini erhalten geblieben sind, sondern als „Einheit“ und „Einzigursprung“ erscheinen.

⁴⁹ NH Libr³ (wie Anm. 22), 460–462, hier 461.

⁵⁰ Ebd., 490.

spiritual Triple-Powered one, *hear!*“. Es folgt ein Text in der uns ebenfalls bekannten philosophischen Gestalt, ohne alle barbelognostischen Figuren, auch *ohne* den „Drei-Kräftigen“. Diese Verkündigung endet mit einer Liste von derivativen Abstrakta: „Vitalität, Mentalität, das was ist“ und ihrer gegenseitigen Inklusivität. „And the three are one, although individually they are three“ (49,26–37). Dass diese Offenbarungsrede hiermit endet, geht aus dem nächsten Satz hervor: „*Now after I heard these things ...*“

Im zweiten Teil, verfasst nachdem der Offenbarungsempfänger, also Allogenes, hundert Jahre meditiert hat (!), ist mir der häufig wiederkehrende Ausdruck „primary revelation“ aufgefallen. Im Greek Patristic Lexicon ist das die Übersetzung von πρωτοφάνεια⁵¹ (im Liddell/Scott gibt es das Lemma nicht). Während „Protophanes“ im Allogenes transliteriert wird, ist das bei der zu erschließenden *protophaneia* nicht der Fall.⁵² Und was genau soll die Vokabel bedeuten? Uroffenbarung, Erstoffenbarung?

Der erste und der zweite Teil des Allogenes sind auf zwei verschiedene Verfasser zu verteilen: die hundertjährige Pause zum Nachdenken ist eine sehr geschickte Begründung für das Anfügen einer weiteren Darlegung und passt aufs beste in die allgemeine Inszenierung überirdischer und deswegen geheimnisvoller Offenbarungen. In beiden Teilen des Traktats dienen die philosophischen Elemente zur Interpretation des barbelognostischen Jenseits; die barbelognostischen Elemente werden beibehalten, so dass die philosophischen Bestandteile ihrerseits mythologisiert werden. Die vergeistigende Interpretation kann auch in der folgenden Weise vorgenommen werden. Beim Beginn des zweiten Teils des Allogenes werden barbelognostische Größen von Allogenes „geschaut“, 58,12 „I saw [...]“. Ich zitiere hier diesen kleinen Abschnitt, weil er sich in den Adjektiven und Prädikaten, die den bekannten Figuren zugeordnet werden, als philosophisch durchwirkt zeigt, man sehe meine Hervorhebungen. Übersetzung Turner⁵³ NH Libr³ von 58,12–27: „I saw the good divine Autogenes; and the Saviour who is the youthful, perfect Triple-Male Child; and his goodness, the *noetic* perfect Protophanes-Harmedon; and the *blessedness* of the Kalyptos; and the primary origin of the *blessedness*, the Aeon of Barbelo full of divinity; and the primary origin of the one without origin, the spiritual, invisible Triple-Powered One, the universal One that is *higher than perfect*“.

Die nächste Schau („I saw [...]“ 58,35 f.) findet statt im Zustand einer *Entrückung* aus dem Leib („<I> was taken [...] out of the garment that was upon me, and taken up to a holy place [...]“ 58,28–31). Auch jetzt erfährt Allogenes eine Anrede, die ihn über seine Beziehung zum göttlichen Bereich

⁵¹ Als Beleg wird eine Stelle aus der „Himmlischen Hierarchie“ (10,1) des Ps.Dion. Areopagita angegeben.

⁵² Mit Allogenes 62,27–63,25 (im zweiten Teil der Schrift) wird inhaltlich verglichen Joh Apokr. BG, 24,9–25,7. Vgl. Clark Wire, NH Stud 28, 177. Eine Synopse im Vortrag von Turner (s.o. Anm. 42) 21. – Nag Hammadi Studies 28 (1990), ed. Charles W. Hedrick, enthält (innerhalb der „Coptic Gnostic Library“) die zweisprachige Edition der Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII.

⁵³ Der „Allogenes“ gehört zu den Traktaten in NH Libr3 (wie Anm. 22) und NH Stud 28, bei denen Einleitung und Übersetzung auf verschiedene Autoren verteilt sind.

aufklärt und über sein Verhalten darin. Der Aufenthalt dort ist zugleich Selbsterkenntnis (59,13–15 „[...] by which you know your proper self and, seeking yourself, [...]“). Nach der Anrede schildert Allogenes sein Verhalten im Jenseits (60,13–22), das sich ganz nach dem richtet, was er eben gehört hat, inhaltlich also eine Verdoppelung darstellt. Der göttliche Bereich ist charakterisiert durch die Triade Seligkeit, Lebendigkeit, Existenz (ὑπαρξίς) und durch das unbekannte Eine. Dazu kommt noch das Begriffspaar στάσις – κίνησις. Die „Bewegung“ ist der „Lebendigkeit“ zugeordnet: „[...] withdraw to the Vitality that you will see *moving*“ (59,14–15); beim Rückzug in die „Lebendigkeit“ „sah“ Allogenes „an eternal, intellectual, undivided *motion* that pertains to all the formless powers [...]“ (60,25–27). Aber das größere Interesse des Verfassers hängt am „Stehen“ (und an der „Ruhe“): „[...] but if you wish to *stand*, withdraw to the ὑπαρξίς, and you will find it *standing* and at *rest* after the likeness of the One, who is truly at *rest* [...]“ (59,18–23), vgl. „[...] you may be able to *stand* [...]“ (60,4), „[...] and I *stood* [...]“ (60,22), „[...] when I wanted to *stand* firmly [...]“ (60,28 f.), „[...] ὑπαρξίς which I found *standing* and at *rest* like an image [...] of the Indivisible One [...]“ (60,32–36).

Nach diesen Entrückungserfahrungen oder -erkenntnissen („And when I was confirmed in these matters [...]“ 61,22 f.) wird Allogenes wieder angeredet mit der Aufforderung, er solle seine Inaktivität nicht durch Suchen unverständlicher Dinge behindern, „sondern *höre* über ihn“ (d.h. über den „Dreikräftigen“ von 61,21), soweit das durch eine „primary revelation“ möglich ist (61,28–31). Das Ende dieser Offenbarungsrede wird deutlich angegeben: „And concerning all of these (things) you *have heard* certainly. And do not seek anything more, but go [...] It is not fitting to spend more time seeking“ (67,20–24.33–39). „Hören“ und „Nicht-Suchen“ sind die Themen der Reden. Leider sind auf den Seiten 65–69 jeweils die ersten 14–16 Zeilen vollständig zerstört,⁵⁴ so dass der Inhalt des Schlusses der Rede über den Einen auf Seite 67 fast ganz fehlt. Das gleiche gilt für die Beauftragung des Allogenes durch den Redner (68) und die Anrede des Allogenes an seinen Sohn Messos, mit der die ganze Schrift auf Seite 69 endet.

Innerhalb der eigentlichen Offenbarungsrede 61,32–67,20 gibt es einen Passus (62,28–63,25), der eine Parallele im philosophischen Stück des Joh. Apokr. hat.⁵⁵ Die parallelen Texte sind nicht absolut deckungsgleich (schon die beiden Fassungen des Joh. Apokr. sind ja unter sich nicht ganz identisch). Der Vergleich zeigt, dass der für den zweiten Teil des „Allogenes“ so charakteristische Ausdruck „primary revelation“, der sich in unserer Offenbarungsrede plötzlich in anderer Verwendung als sonst im zweiten Teil findet (63,14), mitsamt etwas Kontext im Joh. Apokr. fehlt.⁵⁶

Mir ist auffällig, wie abrupt diese große Offenbarungsrede in 61,32–62,6, inhaltlich gekennzeichnet durch verblüffende Paradoxa, beginnt: „Now he is something insofar as he exists in that he either exists and will become, or acts or

⁵⁴ Es ist empfehlenswert, sich das buchstäblich ad oculos vorzuführen, indem man die Kürze dieser Seiten in NH Stud 28, 232–241 mit den vorangehenden vergleicht.

⁵⁵ Siehe bereits oben Anm. 52.

⁵⁶ In 63,14 wird nämlich überraschend das höchste Wesen selber als „primary revelation“ bezeichnet, wogegen sonst die „primary revelation“ von ihm berichtet.

knows, although he lives without Mind or Life or Existence or Non-Existence, incomprehensibly. 62 And he is something along with his proper being. He is not left over in some way, as if he yields something that is assayed or purified [or that] receives or gives“. M.E. ist dieser Anfang, zusammengenommen mit der Aufforderung „höre“ vorher und dem Abschluss „du hast gehört“ ein Hinweis darauf, dass die Form der Offenbarungsrede dazu dient, ein Zitat unterzubringen. Die Quelle ist ihrerseits schon von der barbelognostischen platonisierenden Art, wo sich die bekannte Triade mit dem Gedanken des Dreikräftigen Einen und des Unsichtbaren Geistes verbindet. Wer die Prädikation des höchsten Wesens als „primary revelation“ in diesen Text eingefügt hat, ist schwer zu bestimmen.

Auch im ersten Teil des „Allogenes“ war die eingeschaltete Offenbarung eine Rede über das höchste Wesen – ist das ein Gattungsmerkmal? Als literarisches barbelognostisches Produkt ist auch der „Allogenes“ ein Zeugnis für die ständige Überarbeitung und Weiterentwicklung gnostischer Texte.

4) Im „Zostrianus“ gibt es außer dem Exposé (mit seiner Parallele bei Marius Victorinus) eine weitere Offenbarungsrede, an einer viel früheren Stelle im Text: Seite 14. Ihr Anfang mit „Höre“ ist gut auszumachen (VIII 1; 14,2), aber wegen des miserablen Erhaltungszustandes nicht ihr Ende. Aus dem Inhalt von Seite 15 lässt sich erschließen, dass diese spezielle Mitteilung nicht länger war als Seite 14, vielleicht schon vorher auf dieser Seite endete. Voran geht auf Seite 13 ein Wortwechsel zwischen Zostrianus und dem „Kind des Kindes, Ephesech“. Zostrianus will über die Kraft des Taufwassers⁵⁷ und die „Namen, auf die wir getauft werden“, unterrichtet werden. Hier die Antwort: Sieber⁵⁸:

14 He said, „Zostrianus, listen about these, [...] for the first [...] origins are three, because they have appeared in a single origin [of] the Barbelo aeon, not like some origins and powers, nor like (one) from an origin and power. It is to every origin that they have appeared; they have strengthened every power; and they appeared from that which is far better than themselves. These (three) are Existence, Blessedness and Life⁵⁹. [...] [...] their companions [...] in a [...] and concerning the [...] having named [...] more than ... [...] and [...] a perfect [...] from [...] a [...]“. (Es folgen sechs unlesbare Zeilen). Schenke⁶⁰:

14 und sagte, „Zostrianus, höre über [alle] diese! Denn es gibt drei prae[existente] Ursprünge, die in Erscheinung getreten sind aus ein und demselben Ursprung, nämlich dem Äon der Barbelo, nicht wie Ursprünge und Kräfte, auch nicht wie aus einem Ursprung und einer Kraft, während sie jeden Ursprung in Erscheinung treten ließen und jede Kraft mit Kraft versehen haben und in Erscheinung getreten sind [aus] dem, der [viel] besser als sie ist, welche sind: das Sein, [die] Seligkeit und das Leben⁶¹. Diese [aber, während sie] miteinander [offenbar sind, sind in Erscheinung getreten] aus ein [und

⁵⁷ 13,16: „Wasser“ bei Schenke, NH Deutsch II (wie Anm.22), 642, Sieber, NH Libr3 (wie Anm.22) hat „mixture“.

⁵⁸ NH Libr3 (wie Anm. 22), 407.

⁵⁹ Man beachte, dass die Reihenfolge Existence, Life, Blessedness hier in den Gliedern 2 und 3 umgestellt ist.

⁶⁰ Schenke, NH Deutsch II (wie Anm.22), 642.

⁶¹ Siehe Anm. 59.

demselben] Ursprung [...] und deswegen [...], indem sie benannt wurden [...] ein vollkommener [...] einem [Ursprung ...].“⁶²

Auf Seite 15 des „Zostrianus“ wird eine Zuordnung der eben offenbarten Trias zu den (Tauf)Wassern der barbelognostischen Trias Autogenes, Protophanes, Kalyptos (diese Reihenfolge ist durch den Aufstieg des Zostrianus bedingt) vorgenommen, 15,4–12: It is the water of *life* that belongs to *Vitality* in which you now have *been baptized in the Autogenes*. It is in the [water] of *Blessedness* which belongs to Knowledge that you will *be baptized in the Protophanes*. It is in the water of *Existence* [which] belongs to *Divinity, the Kalyptos*.

Die philosophische Trias in ihrer religiösen Gestalt wird in ihrer Reihenfolge geändert, um in die feststehende Hierarchie von Kalyptos, Protophanes, Autogenes eingepasst zu werden: Kalyptos – Existence (interpretiert als Divinity), Protophanes – Blessedness/Knowledge (in Erinnerung daran, dass „Seligkeit“ für den ursprünglichen „Intellekt“ eingetreten ist), Autogenes – Life. Das philosophische Material wird also in das existierende gnostische Raster eingefügt, was bedeutet, dass die gnostische Trias in der Entwicklung der Barbelognosis gegenüber der Einführung der philosophischen Trias die frühere ist. Dass es sich um eine *Einführung, Einfügung* eines von außen aufgenommenen Materials in das Eigene handelt, erweist sich am Mittel der Einführung, nämlich dem der Offenbarung.

Was ich eben über die ständige Überarbeitung gnostischer Texte aus Anlass des „Allogenes“ sagte, wäre hier zu wiederholen. Hier gab es keine kanonischen Bücher, deren Textbestand zu hüten war, vielmehr wurden neue gedankliche Elemente in die älteren, vorhandenen Schriften auf verschiedene, literarisch noch greifbare Weisen eingearbeitet. Da, wo Einfügungen sich als „Offenbarungen“ geben, werden sie dadurch nicht nur autorisiert, sondern erheben auch noch den Anspruch der mündlichen Unmittelbarkeit – die Ironie liegt darin, dass es sich offenbar um Zitate handelt, also um literarische Abhängigkeit.

Diese Beobachtung macht es ganz unwahrscheinlich, dass die Schriften, deren Titel sowohl in der Vita Plotini des Porphyrius wie unter den NH-Traktaten auftauchen, literarisch miteinander völlig identisch sind; vielmehr ist anzunehmen, dass sie mehr als einer Überarbeitung unterworfen wurden.

⁶² Ich habe hier zwei Übersetzungen des gleichen Textes mitgeteilt, weil sie Differenzen enthalten, deren inhaltliche Plausibilität mal auf der einen, mal auf der anderen Seite einleuchtet; das Richtige muss anhand des Koptischen entschieden werden.

III. Chronologische Probleme

Clark Wire hat in ihrer Einleitung zum „Allogenes“ in NH Stud 28⁶³ gewissenhaft alle Gründe erörtert, die dagegen sprechen können, dass „Allogenes“ dem Plotinkreis in derselben Gestalt vorgelegen hat, wie wir sie aus den NH-Texten kennen (natürlich abgesehen von den Textverlusten der letzteren). Schließlich entscheidet sie sich doch für die Identifikation beider, mit allen philosophiegeschichtlichen Folgerungen.⁶⁴

Einer der Gründe, die gegen die Identifikation sprechen können, ist die von Clark Wire angeführte Nachricht bei Epiphanius im Panarion, dass es mehrere „Allogeneis“ gebe.⁶⁵ Es handelt sich um die Berichte Nr. 39 und Nr. 40 des Panarions, über Sethianer und Archontiker. Epiphanius schrieb das Panarion in den Jahren von 374 bis 377; seine Nachrichten über noch vorhandene oder schon verschwundene gnostische Gruppen und ihre Lokalisierung betreffen also die Zeit, in der die Schriften von NH versteckt wurden und Marius Victorinus seine theologischen Bücher schrieb. Dies rechtfertigt eine (erneute) Durchmusterung der einschlägigen Kapitel des Häresiologen.

Pan. Nr. 39, 1, 1: Die Sekte der Sethianer wird nicht überall gefunden, *die meisten scheinen „mit der Wurzel ausgerissen“ zu sein*. 1, 2: Epiphanius meint sich zu erinnern, dass er sie „im Land der Ägypter“ angetroffen hat, ist sich aber über diesen (geographischen) Punkt nicht mehr sicher.⁶⁶ Manches hat er φύσει αὐτοψία über sie erfahren, anderes aus ihren Schriften. 1, 3: Die Sethianer führen sich auf Seth zurück, den sie mit Christus, mit Jesus identifizieren (sie sind also erkennbar christliche Gnostiker). – Aus dem Referat des Epiphanius über die Lehre der Sethianer, das bis 3, 5 zusammenhängend verläuft, danach aber von Widerlegungen durchsetzt ist, ist für uns nur „die obere Kraft“ (ἡ ἄνω δύναμις) wichtig, sie heißt „Mutter“ und „(die) Weibliche“. 5, 1: Sie schreiben *Bücher* unter dem Namen großer Männer, so *sieben unter dem Namen Seths, andere nennen sie Ἄλλογενεῖς*.

Pan. Nr. 40, 1, 1: Von den Archontikern wird „*nicht an vielen Orten*“ berichtet, mit Ausnahme der Provinz Palästina. Aber jetzt ist ihr Gift wohl auch nach Großarmenien gebracht worden; 1, 2: in Kleinarmenien (jedenfalls) ist dies Unkraut schon von einem Mann namens Eutaktus ausgesät worden. Epiphanius kann die Aktivität des Eutaktus datieren: In der Zeit des Konstantius, gegen deren Ende (d.h. gegen das Jahr 361), begab sich Eutaktus von Armenien nach Palästina, erlernte dort die *κακοδιδασκαλία* und lehrte sie nach seiner Rückkehr in seiner Heimat. – Mit dieser Zeitangabe geraten wir in

⁶³ NH Studies 28, 173–191.

⁶⁴ Ich zitiere hier nur den Schluss der Einleitung (191), mache aber auf die Möglichkeitsform des Verbuns („would allow“) aufmerksam: „An Alexandrian origin of Allogenes would allow for whatever influence this text had on Platonists including Plotinus, the reverse influence in the demythologizing of gnostic thought in a Platonic direction, as well as the subsequent Bohairicised (upper Egyptian) Sahidic translation that we read“.

⁶⁵ Clark Wire, NH Stud 28, 173 f.

⁶⁶ Sollte sich diese Unsicherheit daraus erklären, dass Epiphanius sich auf seinen Aufenthalt als Jüngling in Ägypten vor ca. 335 bezieht, über den er in Panarion Nr. 26 berichtet?

die letzte palästinensische Zeit des Epiphanius, der 367 aus Palästina als Bischof nach Salamis (Zypern) ging. – 1,3–1,7 ist innerhalb von Nr. 40 eine Digression über den palästinensischen Lehrer des Eutaktus, ausgestattet mit konkreten Ortsangaben, nur zur Datierung wüsste man gerne etwas. 1,3: Der Lehrer ist ein γέρον, ein „Alter“, namens Petrus, der im Gebiet von Eleutheropolis⁶⁷ und Jerusalem lebte, drei Meilen jenseits von Hebron, in einem Dorf namens Kephbar Baricha. Aus 1,4 erhält man die folgenden Angaben, wenn man die polemische Stilisierung durch Epiphanius fortlässt: Petrus trug ein Schafsfell, war Anachoret, lebte in einer Höhle, führte viele zur ἀποταξίς, zum „Rückzug“ (aus der Welt), und hieß „Vater“ wegen seines Alters und seiner Kleidung, er hatte sein Vermögen unter die Armen verteilt und gab täglich Almosen.⁶⁸ – Petrus entspricht also völlig dem Anachoretenideal, wie es etwa die Vita Antonii des Athanasius zeichnet, und wird als ein solcher Anachoret geehrt. – Die Paragraphen 1,5–7 schildern die religiöse Einstellung des Petrus und die kirchliche Reaktion darauf; 1,5: In seiner Jugend gehörte er „vielen Sekten“ an. Unter dem Bischof Aetius (Bischof von Eleutheropolis? Daten?) wurde er als der Sekte der „Gnostiker“⁶⁹ zugehörig angeklagt, verlor sein Presbyteramt und wurde von Aetius des Ortes verwiesen; Petrus ging nach Arabien, nach Kokaba („wo die Ebioniten und Nazoräer ihre Wurzeln haben“). 1,6: Später (wann?) kehrte der Exulant zurück „wie einer, der beim Nahen des Alters vernünftig geworden ist“. Aber wegen „Worten“, die er in die Ohren einiger (τινες) „geflüstert“ hatte, wurde er von Epiphanius angeklagt, mit dem Anathem belegt und widerlegt. Sein Anachoretenleben in der Höhle führte er danach weiter, „verachtet“ und von „den meisten“ (also nicht von allen!) allein gelassen. – Das Eingreifen des Epiphanius gehört natürlich in seine palästinensische Zeit, d.h. vor 367. Aber geschah das vor oder nach dem Besuch des Eutaktus bei Petrus?

Ich habe dies alles so ausführlich referiert, weil die Vorstellung, dass die NH-Texte vielleicht von christlichen Mönchen versteckt worden sein könnten, Erstaunen bis Anstoß erregt. Hier im Bericht des Epiphanius haben wir einen palästinensischen Anachoreten von untadeliger asketischer Lebensweise, als Presbyter auch kirchlicher Amtsträger, der insgeheim ein christlicher Gnostiker ist; zweimaliges kirchliches Eingreifen in wohl größerem zeitlichen Abstand hat ihn von seiner Einstellung nicht abgebracht. – Ist Nr. 40,2,4 nur eine Verallgemeinerung dieses einen Falls? Dort wird von den Archontikern generell gesagt, dass sie fasten und als μονάζοντες die ἀποταξία üben, womit sie auf die „Einfacheren“ einwirken. (Ich habe diesen Satz der Polemik des Epiphanius entkleidet).

Epiphanius kehrt mit Pan. Nr. 40,1,8 und 9 nach seiner Digression wieder zu Eutaktus zurück. Ein vielsagender Hinweis, die Reise des Eutaktus betreffend, wird in 1,8 nachgetragen: der Armenier kam aus Ägypten, als er den Petrus aufsuchte. – Hat man ihn in Ägypten vielleicht auf Petrus

⁶⁷ Epiphanius selber stammte aus Eleutheropolis, daher seine guten Lokalkenntnisse.

⁶⁸ Das setzt voraus, dass er sich die nötigen Mittel durch zu verkaufende Handarbeit erwarb.

⁶⁹ Man erinnert sich daran, dass bei Irenäus die „Gnostiker“ Vertreter der Barbelogenosis sind.

hingewiesen? – Auch der Herkunftsort des Eutaktus in Kleinarmenien wird nachgetragen, er stammt aus der Gegend von Satala. 1,9: In seiner Heimat hat Eutaktus großen Erfolg, und zwar, was von größtem soziologischen Interesse ist, in der Oberschicht: bei „Reichen“, einer „senatorischen (Dame)“ und anderen „Angesehenen“, was von diesen auf „viele“ ausstrahlte. Eutaktus starb dann bald. – Jene „Angesehenen“ gehören derselben gesellschaftlichen Klasse an wie die berühmten kappadokischen Theologen und ihre Familien, ihre genauen Zeitgenossen. Das Wirken des Eutaktus unter den vornehmen Kleinarmeniern setzt wohl voraus, dass diese bereits Christen waren, dass aber der Reisende sie mit gnostischer (Geheim)Lehre (und wahrscheinlich auch Literatur) versorgte.

Mit Pan. Nr. 40,2,1 beginnt ein langer Bericht über Literatur und Lehre der Archontiker. Zunächst werden zwei ihrer Bücher genannt: die „Kleine“ und die „Große συμφωνία“, von Frederik Williams sicher richtig mit „Harmony“ übersetzt.⁷⁰ Dem folgt (noch in 2,1) eine Bemerkung allgemeiner Art, die höchst zutreffend den gnostischen Literaturbetrieb als ganzen beschreibt: „*They pile up certain other books, moreover, <and add these> to any they may light on, to give the appearance of confirming their own error through many*“. Zu solchen übernommenen Büchern gehören die Ἀλλογενεῖς genannten, – der Plural wird im nächsten Satz bestätigt: „es gibt Bücher, die so genannt werden“. Die Lehre entnimmt Epiphanius der „Symphonia“ (2,3); für unsere Probleme hier sind nur die höchsten göttlichen Wesen interessant: An der Spitze der Ogdoade steht die Μητὴρ φωτεινὴ (2,3). Später (2,8) hören wir von der „höheren Mutter und dem Vater aller“. Dieser Vater ist der ἀκατάληπτος θεός (5,2). In 7,1 ist es die ἄνω δύναμις, die mit ihren Gehilfen den Seth entrückte; 7,3 heißt sie ἀκατονόμαστον δύναμις⁷¹, neben ihr „der gute Gott oben“, „der von ihnen ὁ ἄνω θεός genannte“ (7,9).

Es sind übrigens die sieben Söhne des Seth, die „Allogeneis“ heißen (7,5) – hier verweist der Häresiologe auf die früheren Erwähnungen von Büchern dieses Namens bei den „Gnostikern“ und den „Sethianern“, d.h. auf Pan. Nr. 26,8 und 39,5.

Die Referate des Epiphanius belegen die Existenz von Barbelognostikern auch noch in der zweiten Hälfte des 4. Jhdts., sie haben sich also durch zweihundert Jahre hindurch lebendig erhalten, wenn wir den Bericht des Irenäus an den Anfang stellen. Die geographischen Angaben des Bischofs von Salamis führen uns nach Ägypten, Palästina und (jüngst, siehe den Eutaktus und seine Mission) nach Kleinarmenien. (Von Rom hören wir nichts). Kleinarmenien grenzt an Kilikien, wo der Neuarianer Aetius zu Beginn seiner Karriere eine deprimierende Niederlage im Disput mit einem „Borborianer“ erlitt, das war ca. 352.

⁷⁰ Frederik Williams (transl.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1–46)*. (NH Stud 35), Leiden 1987, 263.

⁷¹ Zu solchen negativen Prädikaten wie „unfassbar“ und „unnennbar“ s. jüngst Chiara O. Tommasi Moreschini, *Viae negationis della dossologia divina nel medioplatonismo e nello gnosticismo sethiano (con echi in Mario Vittorino)*, in: Francesca Calabi (ed.), *Arrhetos theos. L'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa 2002, 119–150.

Trotz seiner ausgebreiteten Kenntnis gnostischer Schriften ist dem Epiphanius in ihnen offensichtlich nicht die barbelognostische Gruppe höchster Wesen begegnet, die wir als den „Dreikräftigen (Geist)“, als Kalyptos, Protophanes, Autogenes⁷² kennen (das reichliche Vorkommen von δύναμις in NH ist nicht spezifisch genug), um von solchen philosophierenden Traktaten, wie sie Nag Hammadi bietet, ganz zu schwiegen.⁷³ Dass dem Häresiologen die römische Szene nicht vor Augen steht, ist nicht verwunderlich. Aber auch die griechische Gestalt der NH-Traktate, für die man als Entstehungsort Alexandrien vermuten kann, scheint ihn nicht erreicht zu haben. Zu esoterisch, zu jung? Gegen letzteres könnte man einwenden, er wisse doch von dem Unternehmen des Eutaktus – das aber spielte sich gewissermaßen vor seiner Haustür ab; es ereignete sich wohl wenig in Palästinas Mönchskreisen, worüber der neugierige Epiphanius in Unkenntnis blieb.

Die Barbelognostiker des Irenäus (Adv. haer. I 29) und die des Epiphanius haben als oberste Größen im jenseitigen Bereich die „Mutter“ gemeinsam (Iren. I 29,3; Epiphanius s. oben), den „Vater“ (29,1 und 3, hier die Trias Mutter, Vater, Sohn; Epiphanius s. oben), der Vater „inominabilis“ (29,1; bei Epiphanius die δύναμις s. oben). Aber in den Referaten des Epiphanius fehlt der „virginalis spiritus“ des Irenäus (29,1 und 3), der für NH und Marius Victorinus so wichtig ist. Auch hat der Bericht des Irenäus schon den „(großen) Äon“ (ebenfalls 29,1 und 3), den wir in NH wiederfinden.

Was wir aus Plotin und Porphyrius über die Gnostiker in der Schule Plotins erfahren (von denen wir ja erst seit den NH-Funden wissen, dass es sich um *Barbelognostiker* handelt), ist nicht nur eine Vermehrung unserer Kenntnisse über diese gnostische Richtung, sondern lässt auch eine Entwicklung ihres Schrifttums und ihrer Lehre seit den Mitteilungen des Irenäus erkennen. Zu dieser Entwicklung müssen die charakteristischen Namen von Offenbarungsempfängern in den Titeln der NH-Traktate gehören, wie sie uns dann in anderen Quellen (nicht immer in dieser Funktion) wieder begegnen. Den Lehrbestand der Barbelognostiker in Plotins Schule können wir anhand der literarischen Beziehungen zwischen Plotins Kritik und barbelognostischen, koptisch überlieferten Schriften bestimmen. Hier die Liste, wie sie Clark Wire in ihrer Einleitung zum „*Allogenes*“ in NH Stud 28 vorlegt:⁷⁴ „There are a number of features present in the *Allogenes* text group that are attacked by Plotinus. He is suspicious of the cultic elements, particularly what he calls ‘incantations’ (*Allogenes* XI,3: 53,37–54,37; *Three Steles of Seth*, passim) and ‘magical hissings’ (*Allogenes* XI,3: 53,36–37; *Zost.* VIII,1: 127,1–5; *Marsanes* X: 31,22–32,4). He ridicules their invention of new jargon including παροίκησις (transmigration), ἀντίτυποι (antitypes) and μετάνοια (repentance) (*Enn.* II.9.6; the only known gnostic occurrences of this triad are in *Zost.* VIII,1: 8,10–18; 12,9–22; and in the Untitled text of the *Bruce Codex*, 51,7–10; Schmidt-

⁷² Autogenes schon bei Irenäus für den Logos, I 29,2.

⁷³ Ohne Zweifel hätte er deren Verfasser Anmaßung vorgeworfen. – Was Epiphanius tatsächlich tadelt, sind Anleihen bei der griechischen Mythologie, Pan. Nr. 26,2,4; 16,6 und 8.

⁷⁴ NH Stud 28, 187.

MacDermot, Bruce Codex, 263,20–22)⁷⁵.“ Dazu kommen die Zeilen über die Unterscheidung von *dynamis* und *energeia* bei Plotin bzw. im „Zostrianus“, wie sie Tardieu nebeneinander gestellt hat.⁷⁶ – Es ist übrigens interessant (von Clark Wire nicht erwähnt), dass die Gnostiker dem Meister die genannten termini als Leiden der Seele bedeutend erläuterten,⁷⁷ also eine exoterische Erklärung ihrer topoi gaben, wie wir das von ihnen auch sonst gelegentlich hören.⁷⁸

Die Anwesenheit der aufgezählten barbelognostischen Lehren bei Plotin und in NH-Texten erlaubt jedoch nicht den automatischen Rückschluss, dass deswegen alles Übrige, was wir erst aus NH und Marius Victorinus kennen, in jene frühere Zeit und in die Schriften mit identischen Namen in deren damaliger Gestalt zurückzuprojizieren sei. Doch ist aus Plotins Kritik und aus den koptischen Parallelen zu erheben, was sich seit dem mittleren 3. Jhd. als fester Lehrbestand bei jener barbelognostischen Richtung gehalten hat, die für die plotinische Zeit in Rom bezeugt ist. Der ständige Hinweis auf den

⁷⁵ Zum „Zostrianus“ und zum Bruce Codex siehe meinen Aufsatz „Nag Hammadi 8,1 ‘Zostrianus’, das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2,9(33)“, in: FS Heinrich Dörrie (JAC Erg.Bd. 10), Münster 1983, 1–10; wieder abgedruckt in meinem Sammelband „Formula and Context“, Aldershot 1992 als Nr. XII; zur richtigen Übersetzung von παροίκησις mit „exile“ siehe dort 3.

⁷⁶ Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 112; oben zitiert Anm. 37. – Übrigens finde ich, dass Armstrongs Übersetzung von Plotin Enn. II 9 (33), 1,23 Οὐ γὰρ δὴ [...] φήσουσι mit „For they will not assert that [...]“ die Nuance der plotinischen Ironie nicht genau trifft, weil Armstrong von den beiden Partikeln γὰρ δὴ nur die erste übersetzt. Entscheidend ist jedoch δὴ in Verbindung mit οὐ; das ergibt „Sie werden doch nicht sagen (wollen), dass ...“, englisch vielleicht: „They certainly will not (want to) assert that [...]“, denn das wäre γελοῖον (Zeile 24).

⁷⁷ Plotin Enn. II 9 (33), 6,3–7: „Wenn sie nämlich dies (ταῦτα) Leiden der Seele nennen, wenn sie sich in Reue befindet, und ‘Antitypen’, wenn sie gewissermaßen Bilder der Seienden schaut, aber nicht die Seienden selbst, dann benutzen sie eine neue Sprache zur Befestigung ihrer eigenen Richtung“. (Zur παροίκησις referiert Plotin keine solche Erklärung). – Bezieht sich auf diese Stelle „Zostrianus“ 12,5–13,6? Bei Sieber, NH Libr3 (wie Anm.22), 407, lautet das: „Those who receive a model of their souls are still in the world. They came into being after the departure of the aeons, one by one, and they are removed one by one from the copy of Exile to the Exile that really exists, from the copy of Repentance to the Repentance that really exists [and from the] copy of Autogenes to [the Autogenes] that really exists“. – „That really exists“ müsste ὁ ὄντως ὄν/ὄν sein. Ich gebe hier noch die Übersetzung von Schenke, NH Deutsch II (wie Anm.22), 642, wegen der Differenzen zu Sieber, NH Libr3 (wie Anm.22) in der ersten Hälfte der Passage: „Und die demütigen Seelen üben sich durch die Gegenbilder, sie die eine Prägung ihrer Seelen empfangen, solange sie noch in der Welt sind. Nach dem Weg des Herauskommens entstehen sie in Entsprechung zu jedem einzelnen der Äonen und werden sie verändert in Entsprechung zu jedem einzelnen: von dem Gegenbild des Aufenthalts“ (etc.) – von hier ab ist die deutsche Übersetzung der englischen analog. – Ist das Insistieren auf dem „wirklich Existierenden“ eine Reaktion auf Plotin? Oder hat Plotin von den beiden Stadien der Seele nur das erste referiert? Die zuerst genannte Möglichkeit, also eine Reaktion auf Plotin, wäre natürlich die interessantere.

⁷⁸ Irenäus Adv. haer. II. 15,3. Siehe dazu Abramowski, Nag Hammadi, 8,1, „Zostrianus“ (wie Anm. 76), 8.

„Zostrianus“ verliert seine Überzeugungskraft angesichts der instabilen Gestalt gnostischer Schriften, unter denen „Zostrianus“ keine Ausnahme ist.

Was die Philosophie betrifft, von der die „platonisierenden“ Traktate des NH-Fundes Gebrauch machen, so kann sie weder direkt aus Plotin abgeleitet werden noch gar als Quelle für Plotin gedient haben. Zu diesem Punkt bleibt nach wie vor in Geltung, was Majercik 1992 geschrieben hat.⁷⁹ Die Triade Existenz, Leben, Intellekt (mitsamt Varianten) als zusammenfassende Charakteristik dieser Metaphysik nehmend sowie die Tatsache, dass die Triade vor Plotin nicht bezeugt ist, als ein chronologisches Datum berücksichtigend, gibt sie die folgenden Gründe dafür an, dass Plotin keine von beiden Rollen gespielt haben kann: „First of all, the various triads found in the gnostic texts often appear in an explicit and fixed form that is not a feature in Plotinus' writings, where the triad remains implicit. Second, in the gnostic texts, the first term of the triad is regularly understood as ὑπαρξις, a term that has no special significance – triadically or otherwise – for Plotinus. Third, some of the variant terms used in the gnostic texts for the three members of the triad (e.g. Substantiality, Vitality, Mentality) reflect a method of paronyms that is uncharacteristic of Plotinus. This is also the case with the principles of implication and predominance which describe the relation between the three members of the triad. These principles play a minor role, if any at all, in Plotinus' metaphysics. Thus an 'exchange of ideas' between Plotinus and the gnostics, based on the triadic concerns expressed in these Nag Hammadi texts, appears to be more problematic than useful. A shift of focus is needed. Since there is no compelling reason why any of these gnostic texts, in the form we now have them, must predate or even be contemporaneous with Plotinus, a more fruitful line of inquiry is to pursue parallels with a successor of Plotinus“. Zeitlich passt dafür am besten Porphyrius.

Majercik zeigt sich 1992 von der Verfasserschaft des Porphyrius für den (nur noch in Resten vorhandenen) anonymen Turiner Parmenides-Kommentar auf Grund der Argumente Hadots überzeugt; Hadot selber hält (1996) weiter an dieser Verfasserschaft fest. Und jene Fachleute, die den Kommentar dem Porphyrius absprechen, stellen ihn doch in seinen Umkreis, was vielleicht erlaubt, dies Werk um das Jahr 300 anzusetzen. Bekanntlich ist der Anonymus Taurinensis der Text, in dem ein paganer Philosoph, der also weder christlich, noch gnostisch, noch christlich-gnostisch ist, jene Metaphysik vorträgt, die von den deswegen als „platonisierend“ bezeichneten Barbelognostikern benutzt wird und schließlich bei Marius Victorinus in der erstaunlichen Verarbeitung, wie ich sie an anderer Stelle beschrieben habe, in dessen antiarianischen Schriften erscheint.

Die Anwesenheit von Barbelognostikern in der Schule Plotins bezeugt nicht nur das philosophische Interesse der Vertreter dieser Gruppe überhaupt und allgemein, sondern speziell ihr *Interesse an der neuesten, an der aktuellen Debatte über Metaphysik* (modisch würde man heute sagen, am philosophischen Diskurs); sie verstanden sich ohne Zweifel als gleichberechtigte Teilnehmer an

⁷⁹ Ruth Majercik, The Existence-Life-Intellect triad in gnosticism and Neoplatonism, in: *Classical Quarterly* 42. 1992, 475–488, hier 476.

dieser Debatte.⁸⁰ Die Aufnahme jener Philosophie, die der Anonymus Taurinensis vertritt, durch die Barbelognostiker einige Jahrzehnte später ist wiederum als Beteiligung an der zu dieser Zeit aktuellen Diskussion über die Metaphysik zu deuten. Wie schon Plotin seinerzeit beklagte, dass diese Gruppe seiner Hörer ihre eigenen Lehren nicht aufgeben wollte, so sehen wir diese jüngeren Barbelognostiker nach Ausweis ihrer Schriften bei der *Addition* des für sie relevanten philosophischen Stoffs zu dem weiterhin tradierten mythologischen und literarischen Material. Diese Hinzufügung kann literarisch auf verschiedene Weise geschehen, wie die oben vorgenommenen Analysen ergaben. Ihre Absicht ist die philosophische *Deutung* der gnostischen Mythologomena, die damit aber nicht zum Verschwinden gebracht, sondern plausibel und akzeptabel gemacht werden sollen.

Die Deutung der barbelognostischen Trias Kalyptos, Protophanes, Autogenes durch die Trias Existenz, Leben, Intellekt/Seligkeit (die übrigens ganz uneinheitlich erfolgt, falls sie überhaupt explizit vorgenommen wird), setzt das Vorhandensein jener gnostischen Trias bereits voraus, die uns aber aus den älteren Quellen noch nicht bekannt ist. Hier wird uns eine innere Weiterentwicklung (hin zu einer klareren Struktur und Nomenklatur im Bereich der ersten Prinzipien) sichtbar.

Zwar hat nach den literarischen Zeugnissen, die uns vorliegen, die Entwicklung der philosophierenden Barbelognostiker in Rom und Ägypten bei Verarbeitung des gleichen Materials zu verschiedenen Endstadien geführt.⁸¹ Doch die Tatsache, dass das gleiche Material in bestimmten NH-Traktaten *und* bei Marius Victorinus verwendet worden ist, kann in ihrer Bedeutung für die Datierungsfrage gar nicht überschätzt werden. Mit den theologischen Schriften des römischen Rhetors haben wir einen festen terminus ad quem: seine Schriften sind in der Zeit von 357 bis 363 verfasst worden.⁸² Das Alter der materialen Bücher, die den NH-Fund ausmachen, ist gar nicht soweit davon entfernt. Das Füllmaterial des Einbandes von NH VII (alle möglichen Reste von Briefen und Dokumenten auf Papyrus) liefert Daten für die Jahre 341, 346 und 348.⁸³ „This indicates that the cover of Codex VII was manufactured no earlier than the latest date, but perhaps as much as a generation after these dates“. Robinson führt als mögliche Ursache für das Verbergen der Codices den Osterfestbrief des Athanasius von 367 an,⁸⁴ in dem die Häretiker und ihre apokryphen Bücher verurteilt werden; er erinnert außerdem an die Maßnahmen, die der Abt Shenute vom Weißen Kloster

⁸⁰ Für diese Gelegenheit nahmen sie die äußerliche Dechristianisierung der von ihnen vorgelegten Schriften vor, siehe meine Aufsätze von 1983. – Eine Unterscheidung von nichtchristlichen und christlichen Vertretern der Gruppe wird durch den philosophischen Vorbau zum Joh. Apokryphon ad absurdum geführt.

⁸¹ Über die nicänisch gewordenen und dem Victorinus nicht mehr als gnostisch erkennbaren römischen Vertreter der Richtung vgl. Abramowski, Nicänismus und Gnosis (wie Anm. 2), 559 unten – 562.

⁸² Siehe Hadots Einleitung zu SC 68. – Über die Schwierigkeit, den Beginn der „heimlichen“ Beschäftigung des Victorinus mit dem Christentum zu bestimmen s. dort 14 (nach 351?).

⁸³ Robinson, Einleitung zu NH Libr3 (wie Anm. 22), 16.

⁸⁴ Robinson, Einleitung zu NH Libr3 (wie Anm. 22), 19.

Anfang des 5. Jhdts. gegen eine Gruppe im nahe gelegenen Tempel von Pneuitt ergriff.⁸⁵ Das Vokabular dieser Leute erscheint gnostisch, auch sind sie nicht gewillt, sich der theologischen Autorität des alexandrinischen Erzbischofs Kyrill zu unterwerfen. Shenute droht ihnen mit einer militärischen Strafaktion.

Wir haben also einen terminus a quo für die *Einbände* der Codices: 348, und als wohl spätesten möglichen Termin für ihr Verstecken den Anfang des 5. Jhdts. Dieser terminus a quo bringt uns in die Zeit des Victorinus. Und wenn in Cod. VI 40,7 f. von den Anhomöern als einer bösen Häresie gewarnt wird, können die Codices in den späten 50er Jahren noch nicht vergraben worden sein.⁸⁶

Das bedingt einen erstaunlich späten, leider nicht genau zu fixierenden terminus ad quem für die eingebundenen koptischen Handschriften, sofern sie eigens für diese Bände kopiert worden sind. Nehmen wir den Anfang des 4. Jhdts. (mutmaßlicher Ansatz des Anonymus Taurinensis) als terminus a quo für den Vorgang, der von der philosophischen Bearbeitung vorhandener barbelognostischer griechischer Traktate zu ihrer in Nag Hammadi aufgefundenen koptischen Übersetzung führt, so stehen für die verschiedenen technischen Etappen, die für das Endergebnis nötig waren, mehrere Jahrzehnte zur Verfügung. Es besteht daher keine chronologische Notwendigkeit, die griechischen Originale, die der koptischen Übersetzung zugrunde liegen, auf eine Zeit vor 300 zurückzudatieren mit den bekannten Folgen für die Datierung des anonymen Parmenides-Kommentars. Der „Zostrianus“, den Plotin kannte, ist erst durch Überarbeitung zu dem „Zostrianus“ geworden, der uns heute in sehr zerstörter Form zugänglich ist. Er und der „Allogenes“ können deswegen nicht zu einer Quelle plotinischen Denkens befördert werden.

⁸⁵ Robinson, Einleitung zu NH Libr3 (wie Anm. 22), 20.

⁸⁶ Robinson, Einleitung zu NH Libr3 (wie Anm. 22), 16. Die Feststellung gilt unabhängig davon, ob der betreffende Satz ein Zusatz ist oder nicht. Stephen Gero, With Walter Bauer on the Tigris: Encratite orthodoxy and libertine heresy in Syro-Mesopotamian christianity, in: Charles W. Hedrick/Robert Hodgson, Jr. (Hgg.), Nag Hammadi, Gnosticism and early Christianity, Peabody (Mass.) 1986, 287–307, hier 296 Anm. 49, referiert verschiedene andere Übersetzungen der entsprechenden koptischen Vokabeln („ungleiche Dinge“ etc.); aber diese Wiedergaben berücksichtigen nicht die beiden nächsten Zeilen: „evil heresies that have no basis“. – Zu Anhomöern (= Eunomianern) als Gegner der Barbelognostiker siehe Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 23.125 und Abramowski, Nicänismus und Gnosis (wie Anm. 2), 555–558. – Die Verfasserin dankt Dr. Mechthild Kellermann für bibliothekarische Hilfe und Dr. Felix Thome für die PC-Abschrift.

Der Tomus ad Antiochenos (362) und die Vielfalt orthodoxer Theologien im 4. Jahrhundert

Von Peter Gemeinhardt

1 „Orthodoxe“ und „Häretiker“ im Plural

Aus der an kuriosen Wendungen wahrlich nicht armen Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts sticht der paradoxe Sachverhalt hervor, dass ausgerechnet derjenige Kaiser, der am wenigsten Verständnis für den Streit über die Dreieinigkeit Gott aufzubringen vermochte, den untereinander zerstrittenen Theologen den Weg zu einer Lösung dieses Streites ermöglichte. Unter den Kaisern Konstantin († 337), Konstans († 350) und Konstantius († 361) hatte sich innerhalb der christlichen Kirche eine Debatte über die Frage entsponnen, wie die Einheit und Einfachheit Gottes (modern gesprochen: der Monotheismus) mit dem Bekenntnis zu Gott als Vater, Sohn und Heiligem Geist zu vereinbaren sei – eine Debatte, die beim Herrschaftsantritt Julians (361–363) weite Teile des Römischen Reiches erfasst hatte. Konstantius hatte seit dem Beginn seiner Alleinherrschaft verstärkt in die Diskussion eingegriffen und zahlreiche Bischöfe, die sich nicht den „homöischen“ Glaubensformeln von Seleucia und Rimini (359) beugen wollten, exiliert. Julian hingegen, selbst christlich erzogen, aber schon als junger Mann zum Anhänger von Mysterienkulten und als Herrscher zum Verteidiger der alten paganen Kulte geworden¹, hoffte, den Streit dadurch zu beenden, dass er die Kirche sich selbst überließe – so dass sich die streitenden Parteien gegenseitig aufreiben würden. Er brach daher mit der Kirchenpolitik seines Vorgängers und zog dessen Unterstützung für Theologen und Synoden zurück; exilierte Bischöfe durften heimkehren, ohne dass ein Ausgleich mit den inzwischen installierten Amtsträgern vorgesehen gewesen wäre.² Es war dieses Interregnum,

¹ Zu seiner religiösen Entwicklung vgl. Klaus Bringmann, *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004.

² Bereits als Caesar hatte er von Gallien aus gegen Konstantius gearbeitet, indem er von diesem exilierte Bischöfe unterstützte. So kehrte Hilarius von Poitiers 360 unbehelligt in den Westen zurück und wohnte dort einer Synode in Paris bei, die in einem nach Kleinasien gesandten Brief bekräftigte, dass das ὁμοούσιος dem Arianismus widerstreite, ohne in Sabellianismus abzugleiten (epistula synodalis Parisiensis; CSEL 65, 44,4–24 Feder).

währenddessen sich eine zunächst lokal begrenzte, dann jedoch breit rezipierte theologische Lösung des Streits anbahnte.

In dogmengeschichtlichen Lehrbüchern wird für gewöhnlich der Ausgang des trinitarischen Streites im 4. Jahrhundert mit der Formel „ein Gott in einem Wesen und drei Personen“ markiert.³ Ein Wesen – *μία οὐσία* – ist demnach von drei Personen – *τρεις ὑποστάσεις* – zu unterscheiden, um Einheit und Vielfalt in Gott angemessen auseinanderzuhalten, d.h. also den Glauben an den *einen* Gott und zugleich dessen dreifache Selbstoffenbarung als Schöpfer, Erlöser und Versöhner sprachlich zur Geltung zu bringen. So zu reden heißt rechtgläubige, eben: „orthodoxe“ Trinitätstheologie zu betreiben.

Freilich findet sich die zitierte Formel bei den Zeitgenossen erstaunlich selten.⁴ Wenn man allein sie zugrunde legte, wäre nur schwer zu entscheiden, wer denn im 4. Jahrhundert ein „Orthodoxer“ gewesen wäre. Dem entspricht der Sachverhalt, dass ebenso wenig trennscharf angegeben werden kann, wer denn nicht orthodox, also „häretisch“, d.h. in zeitgenössischer Diktion: „arianisch“ optiert hätte. Obwohl die trinitarischen Auseinandersetzungen nach wie vor gerne als „arianischer Streit“ bezeichnet werden, hat die neuere Forschung betont, dass es eine einheitliche Gruppe von „Arianern“ nie gegeben, ja dass sich überhaupt so gut wie nie jemand auf den schon 325 verurteilten Arius berufen habe.⁵ „Arianismus“ erscheint so als polemischer Begriff, mit dem vor allem Athanasius von Alexandrien seine Gegner an die Seite des längst verstorbenen „Erzketzers“ rückte, um seine eigene Position im hellen Licht der Orthodoxie erstrahlen zu lassen – ohne dass dieses Licht eine einheitliche „Partei“ enthüllen würde, die auf *einer* theologischen Linie gegen die „Arianer“ gestritten hätte.

Die „Orthodoxen“ sind demnach ein in sich vielgestaltiges Phänomen. Daher besteht m.E. die Pointe der Dogmengeschichte im 4. Jahrhundert nicht nur darin, dass sich Theologen unterschiedlicher Provenienz auf die Abwehr einer – virtuellen oder real existierenden – „arianischen“ Theologie ver-

³ So Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 2006, 122; vgl. auch schon Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. I: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, 41; Wolfgang A. Bienert, *Dogmengeschichte*, Stuttgart–Berlin–Köln 1997, 194 f.; Adolf Martin Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: ders./Carl Andresen (Hgg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. I, Göttingen² 1999, 99–283, hier 213.

⁴ Vgl. Joseph T. Lienhard, *Ousia and Hypostasis: The Cappadocian Settlement and the Theology of „One Hypostasis“*, in: Stephen T. Davis/Daniel Kendall/Gerald O’Collins (Hgg.), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 99–121, hier 99: „The exact formula is, in fact, more a piece of modern academic shorthand than a quotation from the writings of the Cappadocians.“

⁵ Vgl. Michel R. Barnes, *The Fourth Century as Trinitarian Canon*, in: Lewis Ayres/Gareth Jones (Hgg.), *Christian Origins. Theology, Rhetoric and Community*, London – New York 1998, 47–67, hier 54: „If one does not *assume* Arius’ influence it suddenly becomes very difficult to *prove* Arius’ influence, particularly if one is suggesting a consistent pattern of Arius’ influence on later generations“; ausführlich dazu Rebecca J. Lyman, *A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism*, in: Michel R. Barnes/Daniel H. Williams (Hgg.), *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh 1993, 45–62.

ständigen konnten, sondern dass es darüber hinaus gelang, innerhalb der gegen den „Arianismus“ streitenden Gruppierungen einen Grundkonsens zu entwickeln, der über die kirchlichen und politischen Rahmenbedingungen seiner Entstehung hinaus theologische Plausibilität besaß. Eine Schlüsselposition bei der Herausbildung solcher Kriterien einer „orthodoxen“ Trinitätstheologie nimmt der *Tomus ad Antiochenos* ein, verfasst im Jahr 362 von dem erwähnten Athanasius. In diesem Lehrbrief wurde erstmals ein Verfahren vorgeführt, wie jenseits der Abgrenzung gegen den „Arianismus“ widerstreitende Grundsätze theologischen Denkens versöhnt werden könnten, und zwar weder auf dem Weg der Verwerfung der einen Position zu Ungunsten der anderen noch durch die Erstellung einer Konsensformel, die dann mit Gewalt durchzusetzen wäre. Vielmehr bietet der *Tomus* ein hermeneutisches Verfahren, das wegweisend für den weiteren Gang theologischen Denkens bis Konstantinopel 381 und darüber hinaus werden sollte. Die zu selten beachtete Pointe liegt dabei m.E. darin, dass der *Tomus* nicht nur die Durchsetzung der oben zitierten „klassischen“ neunizänischen Trinitätsformel vorbereitet, sondern daneben auch älteren Interpretationen des Nizänums Raum lässt, mindestens implizit also eine *Pluralität orthodoxer Theologien* als möglich und gegeben voraussetzt. Diese Einsicht vermag nicht nur neues Licht auf die zwischen 362 und 381 weiter bestehende Vielfalt trinitarischer Theologien zu werfen, sondern eröffnet auch Perspektiven für eine wirkungsgeschichtliche Würdigung des *Tomus*, die über das Nizänokonstantinopolitanum von 381 hinausgreift. Im Folgenden wird zunächst in aller Kürze das theologische und terminologische Grundproblem skizziert, dem sich Athanasius im *Tomus* stellte (Abschnitt 2), sodann der Text in seinem vielschichtigen Gepräge dargestellt (3) und seine unmittelbare Wirkungsgeschichte nachgezeichnet (4), bevor abschließend die Bedeutung des *Tomus* für eine differenzierte Betrachtung des Neunizänismus im Plural – und damit eine Perspektive für weiterführende Forschung – zu skizzieren ist.⁶

⁶ Der *Tomus ad Antiochenos* ist vor kurzem – mit mehr als einem halben Jahrhundert Verzögerung – im Druck erschienen (Athanasius: Werke, Bd. II: Die Apologien, hg. von Hans-Georg Opitz (+), Lfg. 8, hg. von Hanns Christof Brennecke/Uta Heil/Annette von Stockhausen, Berlin–New York 2006, 340–351). Obwohl seine Bedeutung für die Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts unbestritten ist, hat der *Tomus* erst durch Changeon Yeum, Die Synode von Alexandrien (362). Die dogmengeschichtliche und kirchenpolitische Bedeutung für die Kirche im 4. Jahrhundert, Münster 2005 eine monographische Behandlung erfahren, wodurch freilich eher Fragen offengelegt als beantwortet werden; vgl. meine Rezension in ZKG 117. 2006, 97f. Yeum stützt sich weitgehend auf Martin Tetz, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. *Tomus ad Antiochenos* des Athanasios von Alexandrien, in: ZNW 66. 1975, 194–222; wieder in: ders., Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius, hg. von Wilhelm Geerlings/Dietmar Wyrwa, Berlin–New York 1995, 107–134. Vgl. weiterhin Richard P.C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381, Edinburgh 1988, 639–653; Manlio Simonetti, Il concilio di Alessandria del 362 e l'origine della formula trinitaria, in: Aug. 30. 1990, 353–360; Christoph Marksches, Was ist lateinischer Neunizänismus? Ein Vorschlag für eine Antwort, in: ZAC 1. 1997, 73–97; wieder in: ders., Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000, 238–264, hier bes. 242–246.

2 Ousia und Hypostasis: Das systematische Grundproblem

Der trinitarische Streit des 4. Jahrhunderts nahm seinen Ausgang bei der Frage, in welcher Weise Christus als Gottes Sohn zu verstehen sei, präziser: ob von ihm als Gott zu sprechen sei, und wenn ja, ob dabei um der Bewahrung der Einheit Gottes willen eine Unterordnung unter Gott den Vater ausgedrückt werden müsse. Präziser ließe sich der das gesamte Jahrhundert prägende Diskurs daher als „subordinationarischer Streit“ bezeichnen; denn während erst nach 350 die Einbeziehung des Heiligen Geistes zu einem *trinitarischen* Streit führte, stellt die Frage nach einer Unterordnung des Sohnes (und später des Geistes) innerhalb der Trinität den *Cantus firmus* dieser Auseinandersetzung dar.

Das Problem, in welcher Weise Christus als Gottes Sohn zu verstehen sei, führte um 318 in der Gemeinde von Alexandria zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Bischof Alexander und dem Presbyter Arius. Innerhalb einer seit dem 2. Jahrhundert im Gang befindlichen theologischen Debatte trug Arius mit der Bezeichnung Christi als „vollkommenes Geschöpf Gottes“⁷ eine Radikalposition vor, die weitgehende Ablehnung provozierte, gerade dadurch aber als Katalysator für den fälligen Klärungsprozess wirkte.⁸ Arius' Position und ihre Ablehnung durch Alexander wurden im Osten des Reiches so breit diskutiert, dass sich Kaiser Konstantin selbst – besorgt um die Einheit der Kirche – zum Eingreifen entschloss. Im Jahr 325 versammelte er eine Synode in der Kaiserresidenz Nizäa, die mit dem sogenannten Nizänum nicht nur das erste kirchliche Bekenntnis verabschiedete, das später universale Geltung besitzen sollte (wobei die Anwesenden eher der Ansicht gewesen sein dürften, ein lokal und temporal begrenztes Problem zu lösen)⁹, sondern mit dem auch die neue literarische Gattung des polemisch orientierten, deklaratorischen Bekenntnisses ihren Anfang nimmt.¹⁰

Das Nizänum formulierte freilich eine theologische Lösung, die sich schnell als Problem herausstellte. Über die heilsgeschichtliche Dimension der Christologie – Inkarnation, Leiden, Sterben und Auferstehen –, die aus dem kirchlichen Taufritus vertraut war¹¹, bestand weder Zank noch Streit (der sich freilich später an der Frage nach dem Verhältnis von menschlicher und

⁷ Urk. 6,2 (Athanasius. Werke III/1, 12,9 Opitz): κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον.

⁸ Zu längst vor Arius' Auftreten existierenden „theological trajectories“ vgl. Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Theology*, Oxford 2004, 41–84.

⁹ Ayres, *Nicaea* (wie Anm. 8), 86 f.

¹⁰ Vgl. Markus Vinzent, *Die Entstehung des römischen Glaubensbekenntnisses*, in: Wolfram Kinzig/Christoph Marksches/Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Berlin–New York 1999, 185–409, hier bes. 235–240: Das Nizänum und seine Derivate seien zugleich „antilogisch“ und „traditionell“.

¹¹ Vgl. Wolfram Kinzig, „... *natum et passum* etc.“ Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther, in: Kinzig/Marksches/Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis* (wie Anm. 10), 75–183.

göttlicher Natur Christi als Folgeproblem des trinitarischen Streits entzünden sollte). Das Nizänum ging aber darin über die Tauffragen hinaus, dass die ewige, jenseits aller Zeit begründete Beziehung Christi zu Gott dem Vater begrifflich gefasst wurde. Mit Joh 1,14.18 galt Christus als *μονογενής* („Einziggeborener“) des Vaters. Zwischen Vater und Sohn besteht somit zweifellos eine Asymmetrie, insofern der eine dem anderen logisch vorausgeht. Fraglich war nun aber, ob dies auch eine zeitliche und/oder ontologische Abstufung implizieren musste. Nach dem Nizänum war das keineswegs der Fall:

„Der Sohn ist geboren aus dem Vater als Einziggeborener – das heißt, aus dem Wesen des Vaters; Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott von wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater.“¹²

Der ganze erste Teil des christologischen Artikels des Nizänums ist als Erläuterung von *μονογενής* zu lesen, wie Oskar Skarsaune betont hat.¹³ Diese Erläuterung wird durch die zweimalige Inanspruchnahme des Wesensbegriffes gerahmt: Der Sohn entstammt der *οὐσία* des Vaters und teilt diese mit ihm, er ist ihm *ὁμοούσιος*, wesensgleich. Das bedeutet: Christus ist zwar als Sohn vom Vater unterschieden, nicht aber als Gott von Gott, denn der Sohn teilt mit dem Vater das Wesen, aus dem er stammt, d.h. das Wesen Gottes. Auf dieser Ununterschiedenheit liegt der Akzent des Nizänums. Dagegen steht das später ebenso zentrale wie umstrittene *ὁμοούσιος* eher im Hintergrund – als ein Begriff, dessen Vorgeschichte im Dunkeln lag und der schon von den Zeitgenossen mit Skepsis betrachtet wurde.¹⁴

Ungeklärt blieb aber, mit welchem Oberbegriff man das je individuierte Sein des Vaters und des Sohnes bezeichnen könne. Aus der Tradition des alexandrinischen Theologen Origenes († 254) legte sich *ὑπόστασις* als Bezeichnung für die drei einzelnen trinitarischen Personen nahe, ein Begriff, der in der philosophischen Diskussion der Antike die konkrete Einzelexistenz benannte.¹⁵ Einen solchen Ausweg verlegte aber die dem Nizänum angefügte Verwerfung: Nicht nur wurde hier jegliche *zeitliche* Distanz zwischen Vater und Sohn kategorisch ausgeschlossen; auch sei es unzulässig zu behaupten, der

¹² Symbolum Nicaenum (COD³ 5,4–11): [πιστεύομεν] εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.

¹³ Vgl. Oskar Skarsaune, A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325), in: VigChr 41. 1987, 34–54.

¹⁴ Vgl. George Christopher Stead, Homousios, in: RAC 16, 364–433, bes. 374 f. (zum vermutlich gnostischen Ursprung); 410 f. (zur unklaren Rolle des Begriffs in Nizäa).

¹⁵ Vgl. Origenes, comm. in Joh. II 10,75 (GCS Orig. IV, 65,15–21 Preuschen). Comm. in Joh. XX 18,157 (351,4–8) wendet sich explizit gegen eine Prädikation des Sohnes als ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς; vgl. dazu Ayres, Nicaea (wie Anm. 8), 24 f.; andernorts kann Origenes die Hypostasen allerdings auch als οὐσία bezeichnen (princ. I 9,1; GCS Orig. V, 164,2 Koetschau), vgl. Hans Georg Thümmel, Logos und Hypostasis, in: Dietmar Wyrwa (Hg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS Ulrich Wickert, Berlin–New York 1997, 347–398, hier 387; allgemein zum Begriffsfeld: Jürgen Hammerstaedt, Hypostasis, in: RAC 16, 986–1035, bes. 1004–1008.

Sohn stamme aus einer anderen Ousia oder aus einer anderen Hypostase.¹⁶ Die Begriffe Ousia und Hypostase wurden also identifiziert, um den Beiklang zweier eigenständiger Entitäten innerhalb des einen Wesens Gottes nach Möglichkeit zu vermeiden. Das Nizänum setzte dabei die – bislang unbestrittene – Unterschiedenheit von Vater und Sohn voraus, um gegen die von Arius betonte Stufung zwischen beiden vermittlels der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters ihre Einheit und Gleichrangigkeit zu akzentuieren.

Mit der Weigerung, die Unterschiedenheit selbst begrifflich zu fassen, geriet das Bekenntnis aber, wie die folgenden Diskussionen zeigen sollten, selbst in die Nähe einer längst verworfenen Häresie, der des Sabellius, der angeblich nur drei Modi der Weltzuwendung des einen Gottes, nicht aber drei distinkte Existenzweisen Gottes gelehrt habe.¹⁷ Der Monotheismus sollte hier nicht – wie bei Arius – durch Subordination einer Person unter die andere, sondern durch Identifikation beider Personen miteinander bewahrt bleiben; der eine Gott tritt in der Weltgeschichte nur in unterschiedlicher Gestalt auf, ist und bleibt aber immer ein und derselbe. Aus dieser Perspektive konnte es scheinen, als lehre das Nizänum, dass Vater und Sohn nicht nur gleichen, sondern selbigen Wesens seien, und d.h.: nur eine Person. Daher stellten Theologen um Euseb von Caesarea und Euseb von Nikomedien den Begriff ὑπόστασις in den Vordergrund, um nun wiederum gegen das Nizänum die reale Eigenständigkeit der drei göttlichen Personen zu wahren – um den Preis einer ganz selbstverständlich hingenommenen Subordination des Sohnes.

Die binäre Gegenüberstellung zweier theologischer Grundströmungen, die sich durch die Akzentuierung des Ousia- oder des Hypostasenbegriffs auszeichnen und die der Gegenseite polemisch latenten „Arianismus“ oder „Sabellianismus“ vorwerfen, ist, wenn man die Zeit nach 325 im Detail betrachtet, natürlich eine Abstraktion. Unmittelbar auf Nizäa folgte tatsächlich eine Phase theologischer Konfusion, in der zahlreiche Synoden in wechselnden Konstellationen den jeweiligen Gegner durch Verwerfungen bekämpften, oft ohne eigene tragfähige Positionen zu formulieren. Erst in den 340er Jahren begannen sich die Alternativen in Richtung der skizzierten Grundopposition zu klären: Die sogenannte „2. antiochenische Formel“ (341) bekräftigte die

¹⁶ Symbolum Nicaenum (COD³ 5,20–28): Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἡτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

¹⁷ Wolfgang A. Bienert, Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem, in: Logos. FS Luise Abramowski, hg. von Hanns Christof Brennecke/Ernst-Ludwig Grasmück/Christoph Marksches, Berlin–New York 1993, 124–139; wieder in: ders., Werden der Kirche – Wirken des Geistes. Beiträge zu den Kirchenvätern und ihrer Nachwirkung, hg. von Uwe Kühneweg, Marburg 1999, 96–107; vgl. demnächst auch ders., Wer war Sabellius?, in: Frances Young (Hg.), Studia Patristica, Leuven 2006 [im Druck].

Dreihypostasenlehre¹⁸; die Synode von Serdica 343 schrieb dagegen die Einhypostasentheologie von Nizäa möglichst unverkürzt fort.¹⁹

Es war ausgerechnet ein von oben verordnetes Verbot theologischer Diskussionen, das den Weg dazu bahnte, unversöhnlich scheinende Ansätze wieder ins Gespräch zu bringen. In den 350er Jahren setzte Konstantius auf einer Reihe von Synoden ein immer restriktiver formuliertes Verbot durch, Begriffe wie Ousia, Hypostase oder Homousios auch nur zu verwenden. Das Ziel war, die Debatte durch den pauschalen Rekurs auf die biblischen Schriften zu sistieren, wie es die Synoden der Jahre 359/60 mit der „homöischen“ Formel ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς versuchten. Im Gegenzug zu dieser antispekulativen Tendenz setzte eine an Nizäa anknüpfende Bekenntnisentwicklung ein: Zum einen entdeckte vor allem Athanasius das Nizänum angesichts der Vielfalt späterer Synodalbekenntnisse als einzigen tragfähigen Orientierungspunkt; zum anderen zeichnete sich seit 358 eine konstruktive Rezeption des Ousia-Begriffs durch die Verfechter einer Dreihypostasentheologie ab, einschließlich einer Annäherung an das Homousios bzw. an seine Verfechter (die „Homousianer“) – auf dem Umweg des ὁμοιούσιος, der „Ähnlichkeit im Wesen“, oder der „homöusianischen“ Formulierung ὁμοιος κατὰ τὴν οὐσίαν.²⁰

Es setzte sich also um 360 an mehreren Stellen zugleich die Erkenntnis durch: Der entscheidende Gegner war längst nicht mehr Arius, sondern das grundsätzliche kaiserliche Verbot der theologischen Debatte – einer Debatte, die ein Komplexitätsniveau erreicht hatte, dass nicht mehr unterschritten werden durfte, wenn man der ursprünglichen Frage nach Bedeutung und Angemessenheit des christlichen Bekenntnisses zu Christus als Sohn Gottes gerecht werden wollte.

¹⁸ August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, hg. von Ludwig Hahn, Breslau ³1897, 186 Nr. 154: ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἓν. Die Formel wurde vermutlich nach Abschluss der Synodalverhandlungen zur Weitergabe an Kaiser Konstantius erstellt; dazu Ayres, *Nicaea* (wie Anm. 8), 117–122.

¹⁹ Die neueste Rekonstruktion des Serdicense bietet Martin Tetz, *Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis*. Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342), in: *ZNW* 76, 1985, 243–269, Text: 252–254. In Abgrenzung gegen die antiochenischen Formeln wird betont, dass als „nizänisch“ nur eine miahypostatische Theologie gelten darf (n. 4: μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἰρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος); auch ist der Sohn nicht nur „Gott von Gott, Licht von Licht“, wie man in Antiochien betont hatte und wie zahlreiche homöische Formeln der 350er Jahre wiederholten, sondern eben ἀληθινὸς θεός (n. 1). Dass die Gegenseite οὐσία und ὑπόστασις nicht miteinander identifiziere, belege ihre häretische Einstellung; in der Tat wiederholte die 4. antiochenische Formel den nizänischen Anathematismus nur soweit, dass der Sohn nicht „aus einer anderen Hypostase“ stamme – die andere Ousia fiel an dieser Stelle weg (Hahn, *Bibliothek* [wie Anm. 18], 188 Nr. 156).

²⁰ Die Begrifflichkeit suggeriert mehr Eindeutigkeit, als für die betreffende Zeit festzustellen ist; sie entspricht jedoch der Diskussionslage, die sich in der Argumentation des *Tomus* spiegelt, und kann daher als heuristisches Mittel Verwendung finden.

3 Die Synode von 362 und ihr *Tomus*

Das Verdienst, zwischen „Homousianern“ und „Homöusianern“ einen Konsens angebahnt zu haben, kommt dem *Tomus ad Antiochenos* zu. Der konkrete Anlass, der eine Verständigung als unabweisbar erscheinen ließ, war die aufgrund des Rückkehrdekrets Julians in Antiochien herrschende Konfusion: Dort war – noch von Konstantius – Ende 360 Meletius als Bischof eingeführt, im Frühjahr 361 jedoch gleich wieder abgesetzt und durch Euzoius ersetzt worden. Offenbar hatte Meletius nicht die Erwartung des Kaisers erfüllt, die homöische Linie seines nach Konstantinopel berufenen Vorgängers Eudoxius konsequent zu vertreten.²¹ Neben der homöischen Gemeinde und den sich zu dem 362 zurückkehrenden Meletius haltenden Antiochenern existierte noch eine dritte, „homousianische“ Gruppe, die Anhänger des bereits 328/29 abgesetzten Eustathius († vor 337), deren Wortführer ein Presbyter namens Paulinus war. Es gab also – als Miniatur der im gesamten Osten herrschenden Situation – konkurrierende Ansprüche einer homöischen, einer homöusianischen und einer homousianischen Gemeinde, die sich durch persönliche Loyalitäten, aber auch mit durchaus ernsthaften theologischen Optionen definierten.

Dem trägt der *Tomus ad Antiochenos* Rechnung. Der Text entstand im Anschluss an eine „Synode der Konfessoren“ – so Rufin – in Alexandrien im Frühjahr 362, an der neben Athanasius und weiteren ägyptischen Bischöfen auch Exulanten aus dem Westen teilnahmen, namentlich Euseb von Vercelli und Lucifer von Calaris.²² Beide bildeten mit weiteren drei Bischöfen eine „Bischofskommission“²³, an die sich formell der von Athanasius verfasste *Tomus* richtete. Die im Titel genannten Antiochener sind nicht die Adressaten des Schreibens, sondern des darin niedergelegten Versöhnungsvorschlags, den die Bischöfe überbringen sollten.²⁴ In Alexandrien war überhaupt nur die paulinianische, nicht aber die meletianische Gemeinde durch Gesandte

²¹ Vgl. Kelley McCarthy Spoerl, *The Schism at Antioch since Cavallera*, in: *Arianism after Arius* (wie Anm. 5), 101–126, hier 106–108; zu Meletius' „homöusianischer“ Predigt über Prv 8,22, aufgrund derer er seinen Sitz unmittelbar wieder räumen musste, vgl. unten Anm. 73.

²² Rufin, h.e. X 29 (GCS Eus. II/2, 991,14–17 Mommsen). Zur – nicht eindeutig zu klärenden – Datierung vgl. Yeum, *Synode* (wie Anm. 6), 9f. Anm. 3. Verlauf und Hintergründe schildern Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge MA ²1994, 155–158 sowie Annick Martin, *Athanasie d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle*, Rom 1996, 542–565.

²³ So Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, Bd. III: *Die Reichskirche bis zum Tode Julians*, Berlin ²1953 (neu hg. von Christoph Marksches, Berlin–New York 1999), 269; vgl. Tetz, *Nikäische Orthodoxie* (wie Anm. 6), 196 f.

²⁴ Athanasius' Verfasserschaft bezeugen die handschriftliche Überlieferung sowie die Zeitgenossen Petrus von Alexandrien (bei Facundus von Hermiane, *defens. XI 2,3*; CChr. SL 90A, 334,29 f. Clément/vander Plaetse) und Apollinaris von Laodicea (ep. ad Diocaesarenses I; 255,23 Lietzmann); vgl. Tetz, *Nikäische Orthodoxie* (wie Anm. 6), 197.

vertreten.²⁵ Der *Tomus* ist daher nicht das Protokoll einer tatsächlich abgehaltenen Debatte, wie oft unterstellt wird²⁶, sondern die Textvorlage für eine Zusammenkunft in Antiochien unter Aufsicht der Bischofskommission, bei der der Text verlesen und von beiden Seiten akklamiert werden sollte.²⁷ Dadurch erklärt sich auch, warum einige der Legaten selbst unterschrieben, wobei Euseb eine ausführliche Nostrifikation des *Tomus* vornahm.²⁸

Die theologische Pointe des *Tomus* liegt in dem Versuch, die Kluft zwischen Meletianern und Paulinianern so zu überbrücken, dass das Nizänum als gemeinsame Basis deklariert, dabei jedoch seiner einhypostatischen Einführung entkleidet wird. Für Athanasius war, wie erwähnt, in den 350er Jahren deutlich geworden, dass eine Verständigung nicht durch das Konstruieren immer neuer Formeln erfolgen konnte, sondern allein durch den Rückbezug auf das Nizänum, das immerhin die Autorisierung durch eine Reichssynode und durch die Unterschrift zahlreicher Bischöfe besaß, deren Nachfolger jetzt miteinander stritten. Als Stolperstein stand dabei freilich das Bekenntnis von Serdica im Raum, das die Einhypostasentheologie des Nizänums mitsamt der Gleichsetzung von Ousia und Hypostase wiederholt und eingeschränkt hatte. Der *Tomus* zielte jedoch keineswegs darauf, die Einhypostasentheologie des Serdicense und ihren Hauptvertreter, Markell von Ankyra, persönlich zu desavouieren.²⁹ Vielmehr versucht er den antiochenischen „Paulinianern“ die These zu vermitteln, dass die „arianische“

²⁵ Richtig ist, dass es sich ausschließlich um Anhänger des Nizänums handelte; übertrieben ist jedoch, hierin nur „a small gathering of ultra-Nicenes“ zu sehen (so Frances Young, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, London 1983, 79).

²⁶ Vgl. z. B. Tetz, *Nikäische Orthodoxie* (wie Anm. 6), 205: Von Tom. 5,3 an „wird jetzt von Athanasius genau protokolliert“. Anders Johannes Zachhuber, *The Antiochene Synod of AD 363 and the Beginnings of Neo-Niceneism*, in: *ZAC* 4. 2000, 81–101, hier 93 und bereits André de Halleux, „Hypostase“ et „personne“ dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–381), in: *RHE* 79. 1984, 313–369; 625–670; wieder in: ders., *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'études*, Leuven 1990, 113–214, hier 151 f.; vgl. auch Hanson, *Search* (wie Anm. 6), 244 f.; 303 f.; 642.

²⁷ Tom. 9,2 (Athanasius. *Werke* II/8, 348,23–349,4 Brennecke/Heil/von Stockhausen): δίκαιον γὰρ ἐκεῖ πρῶτον τὴν ἐπιστολὴν ἀναγνωσθῆναι κάκει τοὺς βουλομένους καὶ ἀντιποιοιμένων τῆς εἰρήνης συνάπτεσθαι, καὶ λοιπὸν συναφθέντων αὐτῶν ἔνθα ἂν ἀρέσῃ πᾶσι τοῖς λαοῖς παρούσης τῆς ὑμετέρας χρηστότητος ἐκεῖ τὰς συνάξεις ἐπιτελεῖσθαι καὶ τὸν κύριον κοινῇ παρὰ πάντων δοξάζεσθαι (im Folgenden ohne Nennung der Hgg. zitiert). Vgl. Martin, *Athanasie* (wie Anm. 22), 561: „Les positions antithétiques y sont en effet présentées comme si elles émanaient de deux partis en présence qui auraient été soumis, chacun à leur tour, au jeu des questions et réponses face à un jury synodal.“ Das Ergebnis sei „sorte de charte doctrinale élaborée par Athanasie, faisant, pour les Nicéens, l'état des points de fixation de la controverse théologique en cours.“

²⁸ Tom. 10,3 (zit. unten Anm. 61). Im selben Strang der Textüberlieferung findet sich auch die Subskription des Homousianers Paulinus (tom. 11,2; zit. unten Anm. 79).

²⁹ Athanasius, h. Ar. 6,1 (*Werke* II/5, 186,1–3 Opitz) sieht Markell gerade deshalb als „living martyr“ an, weil Serdica sein Glaubensbekenntnis approbierte und die Gegner nichts dagegen vorzubringen hatten, so Joseph T. Lienhard, *Did Athanasius reject Marcellus?*, in: *Arianism after Arius* (wie Anm. 5), 65–80, hier 67; 71 f.

Häresie nicht an der Zahl der Hypostasen festzumachen ist, sondern an deren genauer Definition – und hierfür muss das Nizänum die Basis aller Lehrbildung, d.h. aber auch: seiner eigenen Fortschreibung bleiben.

Dies kommt bereits in der *Epistula catholica* zum Ausdruck, die die Synode an die „rechtgläubigen Bischöfe in Ägypten, Syrien, Kilikien, Phönikien und Arabien“ richtete.³⁰ Möglicherweise nahm Euseb von Vercelli ein entsprechendes Schreiben mit in den Westen: Ihm sei – so Rufin – die Verbreitung des nizänischen Glaubens im Abendland anvertraut worden, während Asterius von Petra und andere – nach einer späteren Überlieferung Athanasius selbst – dies im Orient gewährleisten sollten.³¹ Die *Epistula catholica* beruft sich wiederholt auf das Nizänum, das sie zugleich fortzuentwickeln trachtet. Dies gilt besonders für die Einbeziehung des Geistes in „die eine wahre Gottheit der Dreiheit“, die nicht in Vater, Sohn und Geist aufgespalten werden dürfe³², und entsprechend wird die Pointe der nizänischen Synode (re)formuliert:

„Dies ist das Symbol unseres Glaubens: Wesensgleich ist die Dreiheit, und wahrer Gott ist der aus Maria geborene Mensch... Denn das wollte der Text der großen Synode in Nizäa ausdrücken: Wesensgleich ist der Sohn dem Vater, und der Heilige Geist wird zusammen mit dem Vater und dem Sohn verherrlicht.“³³

Der Akzent liegt auf dem Homousios und damit auf einem in Nizäa verwendeten – wenn auch umstrittenen – Begriff; demgegenüber finden die Reizworte der aktuellen Debatte, οὐσία und ὑπόστασις, keine Verwendung. Dies zeigt, dass die Sprachregelung des *Tomus*, von der sogleich die Rede sein wird, noch nicht vorausgesetzt werden kann. Wenn Martin Tetz' These zutrifft, dass Euseb von Vercelli großen Anteil an der Formulierung der

³⁰ Diese lange als pseudathanasianisch angesehe Schrift wurde identifiziert und neu ediert von Martin Tetz, Ein enzykliches Schreiben der Synode von Alexandrien (362), in: ZNW 79. 1988, 262–281; wieder in: ders., Athanasiana (wie Anm. 6), 207–225, das Zitat im Text: 216.

³¹ Rufin, h.e. X 30 (GCS Eus. II/2, 992,11–13 Mommsen). Tom. 1,1 erwähnt ein Schreiben, das Euseb und Asterius zu Mitverfassern habe. Möglicherweise spielte Euseb in Alexandrien und in der Folgezeit im Westen eine wichtigere Rolle, als bislang erkannt wurde; in diesem Zusammenhang wäre auch die Frage nach den möglicherweise ihm zuzuschreibenden pseudathanasianischen *Libri de Trinitate* noch einmal neu zu verhandeln, zumal Daniel H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford 1995, 239–242 mit gewichtigen Argumenten wieder für Euseb als Verfasser von Buch I-VII votiert hat.

³² Ep. cath. 1 (216 f. Tetz): μήτε τῆ ἀσεβείᾳ συμμιγνύμενοι τῶν ἀθετούντων τὴν μίαν ἀληθῆ θεότητα τῆς ἁγίας τριάδος καὶ ἀπαλλοτριούντων τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ χωρίζοντων.

³³ Ep. cath. 7 f. (217 Tetz): σύμβολον οὖν τῆς πίστεως ἡμῶν ὁμοούσιος ἡ τριάς, θεὸς ἀληθινὸς ἐκ Μαρίας γενόμενος ἄνθρωπος... ταῦτα γὰρ τὸ τῆς μεγάλης συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ γράμμα βούλεται ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ συνδοξάσθαι. Die Wendung ὁμοούσιος ἡ τριάς begegnet auch in der Serapion von Thmuis zugeschriebenen ep. ad monachos 11 (PG 40, 937A; vgl. Martin, Athanasie [wie Anm. 6], 549 Anm. 19). Nach Klaus Fitschen, Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer, Berlin–New York 1992, 79–84 stammt der Text allerdings aus späterer Zeit, hebt die Singularität der Wendung anno 362 also nicht auf.

Epistula catholica hatte, wäre es plausibel, das Schlagwort ὁμοούσιος ἢ τριάς vom lateinischen „*unius substantiae*“ her zu verstehen³⁴, was den westlichen Äußerungen in den 370er Jahren gegenüber Basilius' Versuchen einer Annäherung auf der Basis der drei Hypostasen entspricht. Die *Epistula catholica* stellt also eine Abkehr vom Streit um Fachtermini dar und bemüht sich, die Debatte in nizänisches Fahrwasser zu leiten (mit einer pneumatologischen Akzentuierung, die auf Konstantinopel 381 vorausweist). Daher ist mit Tetz „die E[pistula] C[atholica] nicht nur eine, sondern die unmittelbare Voraussetzung des Tomus ad Antiochenos“.³⁵

Der *Tomus* selbst schließt sich der *Epistula Catholica* darin an, dass Nizäa an verschiedenen Stellen als zentrale, ja einzige Autorität in Glaubensfragen hervorgehoben wird. Von denen, „die sich in der Alten Kirche in Antiochien versammeln“, d.h. den Meletianern, dürfe nicht mehr verlangt werden, als dass sie dem Arianismus eine deutliche Absage erteilen „und den Glauben bekennen, den die heiligen Väter in Nizäa bekannt haben“.³⁶ Wie im Synodalbrief kommt eine spezifische Forderung hinzu, die in Nizäa noch nicht erhoben worden war: „Sie sollen aber auch diejenigen anathematisieren, die behaupten, der Heilige Geist sei ein Geschöpf und aus dem Wesen Christi ‚herausgetrennt!‘“³⁷ Die Subordination des Sohnes darf also nicht *mutatis mutandis* auf den Geist übertragen werden. Das Nizänum in diesem Sinne zu verstehen und zu bekennen reiche aus, um die Eintracht (ὁμόνοια) wieder herzustellen; und darum sollten Meletianer und ebenso die Paulinianer „nichts anderes und nicht mehr vorlegen, als was im Bekenntnis von Nizäa enthalten ist.“³⁸

³⁴ So Tetz, *Enzykliches Schreiben* (wie Anm. 30), 220–222 mit Verweis auf Lucifer von Calaris, non parc. 8 (CChr.SL 8, 229,26–29 Diercks).

³⁵ Tetz, *Enzykliches Schreiben* (wie Anm. 30), 222 (im Original z.T. hervorgehoben).

³⁶ Tom 3,1 (Werke II/8, 342,18–343,1): ὁμολογεῖν δὲ τὴν παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογεθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ πίστιν.

³⁷ Tom. 3,1 (Werke II/8, 343,1–3): ἀναθεματίζειν δὲ καὶ τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ δηρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ. Die hier und im Folgenden gebotenen deutschen Übersetzungen folgen Yeum, *Synode* (wie Anm. 6), 32–46, ohne kleinere Abweichungen zu vermerken. Zum Rückgriff auf Nizäa vgl. aaO. 50–84.

³⁸ Tom. 4,1 (Werke II/8, 343,17–19): μήτε τοὺς ἐν τῇ Παλαιᾷ συναγομένους ἀπαιτεῖσθαι παρ' ὁμῶν μήτε τοὺς περὶ Παυλίνον ἕτερόν τι μηδὲ πλέον τῶν ἐν Νικαίᾳ προβάλλεσθαι. Wolfgang A. Bienert, *Die Bedeutung des Athanasius von Alexandrien für die nikäische Orthodoxie*, in: *Lutherische Blätter* 34, Nr. 123/24. 1981, 17–38; wieder in: ders., *Werden der Kirche – Wirken des Geistes* (wie Anm. 17), 108–123, hier 122 betont die Kontinuität zwischen Athanasius und Basilius, was die Einsicht in die pneumatologische Unterbestimmtheit des Nizänums angeht: „Wenn später Basilius der Große in seinem Kampf um die nicaenische Orthodoxie gegenüber Eustathius von Sebaste betont, man müsse das Nicaenum ‚nach Wort‘ (κατὰ τὰ ῥήματα) und ‚Sinn‘ (διάνοια) festhalten, hinsichtlich der Pneumatologie jedoch weitere Klärungen für erforderlich ansieht, dann entspricht das durchaus der von Athanasius vorgezeichneten Linie“; dies zeigt sich z. B. in ep. 114 an Cyriacus von Tarsus, wonach dem Nizänum hinzuzufügen sei, dass der Geist nicht als Geschöpf gelten dürfe (προσθεῖναι δὲ τῇ πίστει ἐκεῖνη καὶ τὸ μὴ χρῆναι λέγειν κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον; CUFr II, 19,33 f. Courtonne).

Offenbar war aber eben im Nizänum nicht genug terminologische Präzision vorgebildet, um der mit zunehmend verhärteten Fronten ausgetragenen Auseinandersetzung über die Begriffe *Ousia* und *Hypostasis* Rechnung zu tragen. Athanasius selbst tat sich nicht leicht, die Legitimität der Rede von drei Hypostasen prinzipiell einzuräumen. Zwar wird das *Serdicense* als „Wisch“ (*πιττάκιον*) abgetan, da die Synode von *Serdica* seinerzeit selbst die Suffizienz des Nizänums betont habe, während lediglich ein paar Übereifrige gemeint hätten, neue Formeln abfassen zu müssen, was unnötig, ja schädlich gewesen sei.³⁹ Jedoch wird sogleich auch – in Übereinstimmung mit dem *Serdicense* – die Rede von drei Hypostasen grundsätzlich als unbiblisch und daher gefährlich bezeichnet: Sie könne dazu verleiten, Vater, Sohn und Geist in Analogie zu Menschen als drei voneinander getrennte Individuen bzw. in Analogie zur Materie als drei verschiedene Substanzen (*ουσίαι*) aufzufassen – ein naheliegender Gedanke, sofern man *ουσία* und *υπόστασις* identifiziert.⁴⁰ Trotz dieser Gefahr wird die Rede von drei Hypostasen nun aber nicht kategorisch verboten, vielmehr wird den fiktiven Gesprächspartnern Gelegenheit gegeben, zu erklären, warum sie trotz der Gefahr solchen Missverstehens an ihrer Terminologie festhalten wollen:

„Weil wir an eine heilige Dreiheit glauben, und zwar an eine nicht nur nominelle, sondern wirklich existierende und subsistierende Trias; und wir bekennen einen wahrhaft existierenden und subsistierenden Vater, einen wahrhaft für sich bestehenden und subsistierenden Sohn und einen für sich bestehenden und subsistierenden Heiligen Geist. Niemals aber haben wir behauptet, dass es drei Götter oder drei Prinzipien gebe, und wir wollen überhaupt nicht dulden, wenn jemand derartige Dinge sagt oder glaubt. Wir erkennen vielmehr eine heilige Trias, eine Gottheit, ein Prinzip und den Sohn als ‚wesensgleich mit dem Vater‘, wie die Väter gesagt haben, und den

³⁹ Tom. 5,1 (Werke II/8, 344,1–9): Καὶ τὸ θρυληθὲν γοῦν παρὰ τινων πιττάκιον ὡς ἐν τῇ κατὰ Σαρδικὴν συνόδῳ συνταχθὲν περὶ πίστεως κωλύετε κἀν ὅλως ἀναγινώσκεισθαι ἢ προφέρεσθαι: οὐδὲν γὰρ τοιοῦτον ὄρισεν ἡ σύνοδος. ἤξιωσαν μὲν γὰρ τινες, ὡς ἐνδεοῦς οὐσης τῆς κατὰ Νίκαιαν συνόδου, γράψαι περὶ πίστεως καὶ ἐπεχειρήσαν γε προπετῶς: ἢ δὲ ἅγια σύνοδος ἢ ἐν Σαρδικῇ συναχθεῖσα ἠγανάκτησε καὶ ὥρισε μηδὲν ἔτι περὶ πίστεως γράφεσθαι, ἀλλ’ ἀρκεῖσθαι τῇ ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογηθείσῃ πίστει διὰ τὸ μηδὲν αὐτῇ λείπειν, ἀλλὰ πλήρη εὐσεβείας εἶναι καὶ ὅτι μὴ δεῖν δευτέραν ἐκτίθεσθαι πίστιν, ἵνα μὴ ἢ ἐν Νικαίᾳ γραφεῖσα ὡς ἀτελής οὐσα νομισθῇ καὶ πρόφασις δοθῇ τοῖς ἐθέλουσι πολλακίς γράφειν καὶ ὀρίζειν περὶ πίστεως. Nach Martin Tetz, *Ante omnia* (wie Anm. 19), 268 f. habe Athanasius damit durchaus Recht, da das *Serdicense* nur eine – nicht angenommene – Tischvorlage für die Diskussion war, die dem eigentlichen Synodalschreibern lediglich als nicht autorisierter Anhang beigegeben worden sei. Dennoch ist bemerkenswert, dass eine so scharfe Abgrenzung erfolgen musste – der „Wisch“ hatte jedenfalls *de facto* Autorität!

⁴⁰ Tom. 5,3 (Werke II/8, 344,12–345,5): Οὐς γὰρ ἐμέμφοντό τινες ὡς τρεῖς λέγοντας ὑποστάσεις διὰ τὸ ἀγράφους καὶ ὑπόπτους αὐτόθεν εἶναι τὰς λέξεις, ἠξιώσαμεν μὲν μηδὲν πλέον ἐπιζητεῖν πλὴν τῆς κατὰ Νίκαιαν ὁμολογίας, ἀνεκρίναμεν δὲ ὅμως τούτους διὰ τὴν φιλονεικίαν, μὴ ἄρα, ὡς οἱ Ἀρειομανῖται λέγουσιν, ἀπληλοτριωμένας καὶ ἀπεξενωμένας, ἀλλοτριουσίους τε ἀλλήλων καὶ ἐκάστην καθ’ ἑαυτὴν ὑπόστασιν διηρημένην ὡς ἔστι τὰ τε ἄλλα κτίσματα καὶ οἱ ἐξ ἀνθρώπων γεννώμενοι, ἢ ὡσπερ διαφόρους οὐσίας, ὡσπερ ἐστὶ χρυσός καὶ ἄργυρος καὶ χαλκός, οὕτω καὶ αὐτοὶ λέγουσιν, ἢ ὡς ἄλλοι αἰρετικοὶ τρεῖς ἀρχάς καὶ τρεῖς θεοὺς λέγουσιν, οὕτω καὶ οὗτοι φρονοῦντες τρεῖς ὑποστάσεις λέγουσι, καὶ διεβεβαίωσαντο μήτε λέγειν μήτε πεφρονῆκεναι ποτὲ οὕτως.

- Heiligen Geist, der weder Geschöpf noch sonst Fremdartiges, sondern eigenständig und untrennbar von der Ousia des Sohnes und des Vaters ist.⁴¹

Es ist nicht einfach, im Deutschen wiederzugeben, mit welchem Nachdruck die reale Existenz und die Eigenständigkeit der Hypostasen vorgetragen wird. Und es liegt keine geringe Ironie darin, dass die Seite, die sich tatsächlich *gegen* die nizänische Identifikation von Ousia und Hypostasis wandte, das Sein sowohl der Trinität insgesamt als auch der drei Personen je als ἀληθῶς οὐσα καὶ ὑφ'εστῶσα, also gerade mit der Identifikation von εἶναι und ὑφ'εστῆμι bezeichnen soll, die in den Verwerfungen des Nizänums unzweideutig formuliert worden war!⁴² Es ist deutlich, dass hier nicht die Meletianer selbst sprechen, sondern dass Athanasius ihre Position so formulierte, wie er sie verstehen und akzeptieren zu können meinte.⁴³ Auch dass der Heilige Geist „nicht ein Geschöpf oder fremd, sondern zugehörig zu und ungetrennt von der *ousia* des Sohnes und des Vaters“⁴⁴ sei, wie den Meletianern in den Mund gelegt wird, entspricht fast wörtlich Athanasius' eigener Kautele, wer sich an das Nizänum halte, müsse diejenigen anathematisieren, „die sagen, der Heilige Geist sei ein Geschöpf und getrennt von der *ousia* Christi“.⁴⁵ Athanasius unterstellte, dass sich die Meletianer auf diese Sprachregelung würden einlassen können – nur so vermochte er selbst eine konsensuelle Lösung zu denken.

Der Akzent dieser den „Homöusianern“ zugeschriebenen Sichtweise liegt auf dem wesenhaften, nicht nur numerischen Dreisein Gottes, das in der konkreten Existenz jeder trinitarischen Person seine Entsprechung findet.⁴⁶ Rezipiert wird in der „meletianischen“ Ausdrucksweise das Homousios des Nizänums, jedoch nicht die Aussage, dass der Sohn „aus dem Wesen des Vaters

⁴¹ Tom. 5,4 (Werke II/8, 345,5–14): Ἐρωτῶντων δὲ ἡμῶν αὐτοῦς πῶς οὖν ταῦτα λέγετε ἢ διὰ τί δὲ ὅλως τοιαύταις χρησθε λέξεσιν' ἀπεκρίναντο διὰ τὸ εἰς ἁγίαν τριάδα πιστεύειν οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὐσαν καὶ ὑφ'εστῶσαν πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφ'εστῶτα καὶ υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφ'εστῶτα καὶ πνεῦμα ἅγιον ὑφ'εστῆκος καὶ ὑπάρχον, οἶδαμεν μῆτε δὲ εἰρηκέναι τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς ἀρχὰς μῆτε ὅλως ἀνέχεσθαι τῶν τοῦτο λεγόντων ἢ φρονούντων, ἀλλ' εἰδέναι ἁγίαν μὲν τριάδα μίαν δὲ θεότητα καὶ μίαν ἀρχὴν καὶ υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, ὡς εἶπον οἱ πατέρες, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς.'

⁴² Der *Tomus* geht insofern über die Betonung der „wahren Existenz“ der Personen bei Euseb von Caesarea (Urk. 22,5; Athanasius. Werke III/1, 43,15–18 Opitz) und in der 2. antiochenischen Formel (zit. bei Athanasius, syn. 23,6; Werke II/7, 249,30 f. Opitz) hinaus.

⁴³ So auch Volker Henning Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner, Göttingen 1996, 19.

⁴⁴ Tom. 5,4 (Werke II/8, 345,13 f.): οὐ κτίσμα οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς; hier übers. nach Luise Abramowski, Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, in: ThPh 54. 1979, 38–49, hier 43.

⁴⁵ Tom. 3,1 (Werke II/8, 343,2f.): τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ διηρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ. Reinhard M. Hübner, Zur Genese der trinitarischen Formel bei Basilius von Caesarea, in: Manfred Weitlauff/Peter Neuner (Hgg.), Für euch Bischof – mit euch Christ. FS Friedrich Kardinal Wetter, St. Ottilien 1998, 123–156, hier 146 verweist auf Athanasius, ep. Serap. IV 4 (PG 26, 641C): ἴδιον τῆς τοῦ λόγου οὐσίας.

geboren“ sei; die Identifikation von Ousia und Hypostase erscheint damit als nicht (mehr) zwingend. Dies bedeutet eine gewichtige Verschiebung: Die wesensmäßige Zeugung, die in Nizäa die Einheit von Vater und Einziggeborenem gewährleisten sollte und als deren erläuternder Zusatz das ὁμοούσιος seinerzeit fungierte, erfüllt diese Funktion nun nicht mehr; das Homousios wird damit vom Explanandum zum Explanans: Gerade weil (und nur weil) Vater und Sohn (und ebenso der Heilige Geist) wesensgleich sind, kann von drei Hypostasen und zugleich von einem Gott gesprochen werden. Die „Meletianer“ sollen also das Nizänum als autoritatives Bekenntnis und als theologischen und terminologischen Ausgangspunkt trinitarischen Denkens rezipieren – mit einer entscheidenden Einschränkung bezüglich des Ousia-Begriffs, die weitreichende Folgen haben sollte: Denn auch das Bekenntnis der Synode von Konstantinopel 381, das Nizäno-Konstantinopolitanum (NC), kennt zwar das Homousios, nicht aber die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters.⁴⁷

Freilich beschränkt sich der *Tomus ad Antiochenos* nicht darauf, die Möglichkeit zu konzedieren, auf der Basis des Nizänums von drei Hypostasen zu sprechen.⁴⁸ Meist wird übersehen, dass der *Tomus* auch die antiochenischen „Eustathianer“ bzw. „Paulinianer“ ausführlich zu Wort kommen lässt und deren Einhypostasentheologie analog zu der Ansicht der „Meletianer“ approbiert. Die Gefahr des „Sabellianismus“ wird hier dergestalt beschrieben, dass bei der Betonung *einer* Hypostase der Sohn als „nicht wesensmäßig individuiert“ (ἀνούσιος) und der Geist als „nicht konkret existierend“ (ἀνυπόστατος) erscheinen könnte. Das freilich wiesen die Paulinianer weit von sich:

„Wir sagen Hypostase in der Annahme, dass es dasselbe ist, ob wir von Hypostase oder von Ousia sprechen; dass es nur eine gibt, erkennen wir daraus, dass der Sohn aus dem Wesen des Vaters ist, und aus der Selbigkeit der Natur. Wir glauben nämlich, dass es eine

⁴⁶ Vgl. Georg von Laodicea bei Epiphanius, haer. 73,16,1 (GCS Epiph. III, 288,20–22 Holl/ Dummer): καὶ μὴ ταρασσέτω τὸ τῶν ὑποστάσεων ὄνομά τινας. διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν, ἵνα τὰς ιδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν; dazu Johannes Zachhuber, Basil and the Three-Hypostases Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology, in: ZAC 5. 2001, 65–85, hier 67.

⁴⁷ Zur Signifikanz dieser Auslassung vgl. Seong-Cheol Kong, Gottes Wesen und Wille in den trinitätstheologischen Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts. Von Nizäa 325 bis Konstantinopel 381, Diss. theol. (masch.) Marburg 1995.

⁴⁸ Vgl. Christoph Marksches, „...et tamen non tres Dii, sed unus Deus...“. Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hgg.), Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. X: Trinität, Marburg 1998, 155–179; wieder in: ders., Alta Trinità Beata (wie Anm. 6), 286–309, hier 304 f.: Der *Tomus* „stellt – systematisch betrachtet – die entscheidende Weichenstellung zur Lösung des trinitätstheologischen Streits im vierten Jahrhundert dar; hier findet sich in Form eines synodalen Kompromißangebots erstmals jene Form einer nizänischen Theologie, die ein Stück der mild subordinatianischen origenistischen Mehrheitstheologie integriert hat, nämlich die Vorstellung von drei göttlichen Hypostasen.“

Gottheit gibt und dass diese nur eine Natur hat, nicht eine [Natur] des Vaters und eine dieser fremde [Natur] des Sohnes und noch eine des Heiligen Geistes.⁴⁹

So richtig es also ist, dass anno 362 der „homöusianischen“ Seite die Möglichkeit der Rede von drei Hypostasen zugestanden wurde, so wichtig ist es, im Blick zu behalten, dass damit erst einmal nur eine weitere Interpretation des Nizänums als sachlich angemessen anerkannt worden war, während die ursprüngliche nizänische Terminologie samt ihren theologischen Implikationen Gültigkeit behielt, d.h. aber: sowohl die Rede von einer Hypostase des Vaters und des Sohnes als auch die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters. Ergänzend wurde festgestellt, dass von drei Hypostasen zu reden nicht sofort mit „Arianismus“ gleichgesetzt werden dürfe, während das Insistieren auf einer Hypostase nicht automatisch „Sabellianismus“ sei. Alle Teilnehmer der Synode – so berichtet Athanasius – hätten einmütig Arius und Sabellius, weiterhin Paul von Samosata, die Gnostiker Valentin und Basilides sowie pauschal alle Manichäer verdammt⁵⁰ und sich darauf verständigt, „dass der von den heiligen Vätern in Nizäa bekannte Glaube besser und genauer formuliert sei und dass man darum besser daran täte, sich mit dem nizänischen Sprachgebrauch zufrieden zu geben.“⁵¹ Was denn aber nun der nizänische Sprachgebrauch (im Singular!) sei, nach dem man sich künftig zu richten habe, blieb in spezifischer Weise unklar; und das gilt entsprechend für den Appell, „nicht voreilig diejenigen zu verurteilen, die ein derartiges“ – d.h. die vorgenannten theologischen Denkmöglichkeiten entfaltendes – „Bekenntnis ablegen und auf diese Weise die von ihnen benutzte Ausdrucksweise interpretieren“.⁵²

Diese vermeintliche Unbestimmtheit stellt die hermeneutische Pointe des *Tomus ad Antiochenos* dar: Es gibt mehr als eine Möglichkeit, das Nizänum als Autorität zu verwenden, d.h. mehr als eine Variante, „nizänisch“ zu denken und zu argumentieren, solange man sich zwischen Scylla und Charybdis,

⁴⁹ Tom. 6,2 (Werke II/8, 346,1–5): ὑπόστασιν μὲν λέγομεν ἡγούμενοι ταῦτόν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν, μίαν δὲ φρονοῦμεν διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱὸν καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως· μίαν γὰρ θεότητα καὶ μίαν εἶναι τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν καὶ οὐκ ἄλλην μὲν τὴν τοῦ πατρὸς, ξένην δὲ τοῦτοῦ τὴν τοῦ υἱοῦ καὶ τὴν τοῦ ἀγίου πνεύματος.

⁵⁰ Vgl. tom. 6,3 (Werke II/8, 346,7–10).

⁵¹ Tom. 6,4 (Werke II/8, 346,10–13): Πάντες τε τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι καὶ μετὰ τὰς τοιαύτας ἐρμηνείας ὁμοῦ συντίθενται τῶν τοιούτων λέξεων βελτίονα καὶ ἀκριβεστέραν εἶναι τὴν ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογηθεῖσαν πίστιν καὶ τοῦ λοιποῦ τοῖς ταύτης ἀρκεῖσθαι μᾶλλον καὶ χρᾶσθαι ῥήμασιν. Zur sich im 4. Jahrhundert durchsetzenden Anrufung der Väter als autoritativer Zeugen der rechten Lehre vgl. Thomas Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002.

⁵² Tom. 8,1 (Werke II/8, 348,1–3): τοὺς μὲν οὕτως ὁμολογοῦντας καὶ διερμηνεύοντας οὕτω τὰς λέξεις, ὡς λέγουσι, μὴ κατακρίνετε μηδὲ προπετῶς ἀποβάλλετε. In diese Mahnung eingeschlossen sind die christologischen Aussagen in Tom. 7 (Werke II/8, 346,14–347,16), die sich allerdings nicht – wie oft behauptet – gegen Apollinaris von Laodicea richten, wie Alwyn Pettersen, *The Arian Context of Athanasius of Alexandria's „Tomus ad Antiochenos“ VII*, in: JEH 41, 1990, 183–198 gezeigt hat.

zwischen Arius und Sabellius bewegt.⁵³ Damit ist zugleich festgestellt, dass – selbst wenn die Frage nach einer oder drei Hypostasen nicht eindeutig zu klären ist – die terminologische und theologische Diskussion der vergangenen Jahrzehnte ein Reflexionsniveau erreicht hatte, das nicht aufgegeben werden durfte, wenn es um das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott ging, d.h. um das Bekenntnis, das nicht zuerst Gegenstand theologischer Experimentierfreude, sondern Grundlage der Taufe und damit des christlichen Glaubenslebens war.⁵⁴ Der *Tomus ad Antiochenos* sollte diese Diskussion wieder dynamisieren und den unterschiedlichen Gruppierungen, die sich auf Nizäa beriefen, die Möglichkeit eröffnen, „im Geist der Frömmigkeit miteinander übereinzustimmen, anstatt ‚in unnützer Absicht über Worte zu streiten‘ [2 Tim 2,14] oder um die oben genannten Meinungen zu kämpfen“.⁵⁵

4 Nizänische Theologie(n) nach 362

Das antiochenische Schisma selbst dauerte an – teils weil Lucifer von Calaris bereits vor dem Eintreffen der Bischofskommission Paulinus, den Anführer der Eustathianer, zum Bischof geweiht hatte, was Meletius und seine Anhänger als Provokation begriffen; teils weil Athanasius zwar gerne eine geeinte antiochenische Gemeinde gesehen hätte, jedoch Meletius als deren Anführer ablehnte, sehr zum Verdruss des Basilius von Caesarea, der nach 370 versuchte, alle antiarianischen Kräfte in Ost und West zu einen.⁵⁶ Die mit dem *Tomus* intendierte Verflüssigung eingefahrener Argumentationsstrategien setzte jedoch auf lange Sicht erhebliche theologische Kreativität frei: Sie bereitete den Weg für die „kappadozische“ Lösung der trinitarischen Problematik durch die Rede von einer Ousia und drei Hypostasen, mit der die Synode von Konstantinopel (381) den subordinatianischen Streit im Osten faktisch beendete.⁵⁷

⁵³ Vgl. das Fazit bei Ayres, Nicaea (wie Anm. 8), 175: „The pragmatism of the text is here evident in its *failure* to produce a theological solution to these differences. Athanasius finds a way in which both sides can recognize each other, using Nicaea as a point of reference but without trying to seek unanimity.“

⁵⁴ Das gilt – unabhängig von Alter und Herkunft deklaratorischer Taufbekenntnisse (s.o. Anm. 10) – jedenfalls für den Bekenntnisakt.

⁵⁵ Tom. 8,2 (Werke II/8, 348,5–8): Τούτων τε μὴ ἀνεχόμενοι συμβουλευέετε κάκεινοις τοῖς ὀρθῶς ἐρμηνεύουσί τε καὶ φρονούσι μηδὲν πλέον ἀλλήλους ἀνακρίνειν μηδὲ „λογομαχεῖν ἐπ’ οὐδὲν χρήσιμον“ μήτε ταῖς τοιαύταις λέξεσι διαμάχεσθαι, ἀλλὰ τῷ φρονήματι τῆς εὐσεβείας συμφωνεῖν.

⁵⁶ Dazu knapp Lienhard, *Ousia* and *Hypostasis* (wie Anm. 4), 118 f. Vgl. Rufin, h.e. X 31 (GCS Eus. II/2, 993,16–18 Mommsen) sowie zahlreiche Briefe des Basilius: epp. 63; 69,1 f.; 89,2; 214,2; 258,3.

⁵⁷ Die Trinitätsformel ist nur in einem Schreiben der Nachfolgesynode von 382 erhalten (zit. bei Theodoret, h.e. V 9,11; GCS N.F. 5, 292,13–16 Parmentier/Hansen = COD³ 28,21–27): θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μᾶς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε ἀξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἧγουν τρισὶ τελείοις προσώποις.

Allerdings ist zwischen der konkret fassbaren Nachwirkung des *Tomus* – die zunächst eher gering war – und seiner indirekten Wirkung als Veränderung der theologischen Diskussionslage zu unterscheiden. Zitiert wurde der *Tomus* selten; eine der Ausnahmen ist Apollinaris von Laodicea, der gegenüber den nach Diocaesarea verbannten Bischöfen und Konfessoren seine Rechtgläubigkeit und seine Gemeinschaft mit dem mittlerweile verstorbenen Athanasius belegen wollte.⁵⁸ Gregor von Nazianz präsentierte den *Tomus* in seinem Panegyricus auf Athanasius einseitig als Vorwegnahme der eigenen neunizänischen Position, ohne den Entstehungskontext oder die „paulinische“ Formel zu nennen:

„Wir reden sehr fromm von einer Ousia und drei Hypostasen; die Erstgenannte bezeichnet nämlich die Natur der Gottheit, die letzteren das Eigentümliche der drei [Personen].“⁵⁹

Gregor verortete das Sachproblem allerdings in der Divergenz zwischen dem griechischen *ὑπόστασις* und dem lateinischen *persona*: Die westlichen Theologen – denen die Armut ihrer Sprache mildernd zugestanden wird – hätten scheinbar „sabellianisch“ gelehrt; Athanasius habe beide Positionen zu Wort kommen lassen und mit großer Besonnenheit deren Vereinbarkeit festgestellt.⁶⁰ Gregors Darstellung spiegelt die Diskussionslage einer Zeit, in der im Westen das terminologische Problem erkannt worden war, das sich für Euseb von Vercelli noch gar nicht gestellt hatte: Dieser hatte sich den *Tomus* samt seiner Sprachregelung *περὶ τῶν ὑποστάσεων* zu eigen gemacht⁶¹ – während Augustin später in einer berühmten Passage mit dem Problem rang, einen adäquaten lateinischen Begriff für *ὑπόστασις* zu finden, der nicht zugleich auch für *οὐσία* verwendet werden könnte, wie *substantia*.⁶² Interessanterweise setzte sich hier nicht die Terminologie durch, die Rufin verwendet (und die erstmals bei Marius Victorinus begegnet): Die alexandrinische Synode habe „*de differentia substantiarum et subsistentiarum*“ gehandelt. Während die eine Seite beide Begriffe identifizierte und daher nicht nur – wie Augustin – nicht von drei *substantiae*, sondern auch nicht von drei *subsistentiae*

⁵⁸ Zur Berufung auf die Gemeinschaft mit Athanasius vgl. ep. ad Diocaes. 1 (255,23–28 Lietzmann); tom. 7,1–3 (Werke II/8, 346,16–347,9) wird wörtlich zitiert in c. 2 (256,3–14).

⁵⁹ Gregor von Nazianz, or. 21,35 (SC 270, 184,14–186,17 Mossay): Τῆς γὰρ μιᾶς οὐσίας καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων μὲν ὑφ’ ἡμῶν εὐσεβῶς – τὸ μὲν γὰρ τὴν φύσιν τῆς θεότητος, τὸ δὲ τὰς τῶν τριῶν ιδιότητας. Vgl. dazu Drecoll, Entwicklung (wie Anm. 43), 18 Anm. 61; Lienhard, *Ousia and Hypostasis* (wie Anm. 4), 100.

⁶⁰ Vgl. or. 21,35 (SC 270, 186,28–36) zu Athanasius’ Vorgehen in Alexandria.

⁶¹ Tom. 10,3 (Werke II/8, 350,5–7): Ἐγὼ Εὐσέβιος ἐπίσκοπος κατὰ τὴν ἀκρίβειαν ἡμῶν τὴν παρ’ ἑκατέρων τῶν μερῶν ὁμολογηθεῖσαν ἀλλήλοις συντιθεμένων περὶ τῶν ὑποστάσεων καὶ αὐτὸς συγκατεθέμην.

⁶² Augustin, trin. V 8,10–9,10 (CChr.SL 50A, 216,43–217,51 Mountain/Glorie): „*Essentiam dico, quae οὐσία graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus. Dicunt quidem et illi ὑπόστασιν, sed nescio quid uolunt interesse inter οὐσίαν et ὑπόστασιν ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consuerint μίαν οὐσίαν τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine ‚unam essentiam tres substantias‘. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed ‚unam essentiam‘ uel ‚substantiam‘.*“

habe sprechen wollen, hätte die andere Seite, um dem Sabellianismus zu entgehen, drei *subsistentes personas* gelehrt, d.h. eine nicht nur nominelle, sondern real subsistierende Trinität.⁶³ Dass sich nicht diese exakte Übersetzung des griechischen Neunizänismus in lateinische Terminologie, sondern – mit Augustin – eine andere, auf das ursprüngliche Nizänum zurückgreifende theologische Option im lateinischen Sprachraum durchsetzte, deutet darauf hin, dass der Westen nicht länger nur als Appendix zum trinitarischen Streit behandelt werden sollte.⁶⁴

Die Verwendung der Formel „eine Ousia, drei Hypostasen“ ist allerdings, wie erwähnt, auch im Osten selten. Das Nizäno-Konstantinopolitanum (381) verwendet *οὐσία* nur in seinem Derivat *ὁμοούσιος*, verzichtet auf den Begriff dagegen, wo er noch im Nizänum (325) stand; *ὑπόστασις* kommt überhaupt nicht vor.⁶⁵ Die „kappadozische“ Trinitätsformel war keineswegs die einzig denkbare, ja nicht einmal die erste Form der Aneignung des Nizänums durch vormalige Kritiker seiner Theologie. Rezipiert wurde der *Tomus* vielmehr zuerst durch den 363 abgefassten Synodalbrief einer antiochenischen Synode an den neuen Kaiser Jovian.⁶⁶ Meletius und die weiteren unterzeichnenden Bischöfe bekundeten ihre Treue zu Nizäa und unterstrichen dies mit einer knappen Interpretation des *ὁμοούσιος*: Dieses habe ja bereits in Nizäa das eigentliche und einzige Problem dargestellt. Von der Einhypostasenlehre ist dagegen keine Rede⁶⁷; aber diese musste seit 362 eben nicht mehr als die einzig

⁶³ Rufin, h.e. X 30 (GCS Eus. II/2, 992,17–993,2 Mommsen): „*sed et de differentia substantiarum et subsistentiarum sermo eis per scripturam motus est, quod Graeci οὐσίας et υποστάσεις vocant quidam etenim dicebant substantiam et subsistentiam unum videri, et quia tres substantias non dicimus in deo, nec tres subsistentias dicere debeamus. alii vero, quibus longe aliud substantia quam subsistentia significare videbatur, dicebant, quia substantia ipsam rei alicuius naturam rationem que, qua constat, designet, subsistentia autem uniuscuiusque personae hoc ipsum quod extat et subsistit ostendat, ideo que propter Sabellii haeresim tres esse subsistentias confitendas, quod quasi tres subsistentes personas significare videretur, ne suspicionem daremus tamquam illius fidei sectatores, quae trinitatem in nominibus tantum et non in rebus ac subsistentiis confitetur.*“ Diese Darstellung des *Tomus* aus lateinischer Perspektive hat m.W. bislang kaum Beachtung gefunden. Zu Marius Victorinus selbst vgl. Abramowski, Hypostasenformeln (wie Anm. 44), 44–47 sowie jetzt ausführlich dies., Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius. Der Fall des Marius Victorinus, in: ZAC 8. 2004, 513–566.

⁶⁴ Anders als z.B. noch Hanson betont Ayres, Nicaea (wie Anm. 8), 269, dass im Westen im 5. Jahrhundert mit dem Gegensatz von nizänischer und homöischer Trinitätstheologie eine neue Phase der Auseinandersetzung begann; seine eigene Darstellung beschränkt sich freilich weitgehend auf Augustin (vgl. meine Rezension in diesem Heft S. 335–337).

⁶⁵ Der Anathematismus von Nizäa wird durch eine Auflistung der zu verwerfenden Häretiker in can. I (COD³ 31,7–15) ersetzt. Ob mit den „Markellianern“ auch die Einhypostasenlehre insgesamt verworfen wird, wird nicht expliziert – immerhin lehnten diese bis zuletzt ein Bekenntnis zu drei göttlichen Hypostasen ab (s.u. bei Anm. 94).

⁶⁶ Dazu ausführlich Zachhuber, Antiochene Synod (wie Anm. 26); vgl. auch Hanns Christof Brennecke, Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, in: Wolfgang A. Bienert/Damaskinos Papandreu/Knut Schäferdiek (Hgg.), Oecumenica et Patristica. FS Wilhelm Schneemelcher, Stuttgart u.a. 1989, 241–257.

⁶⁷ So die Beobachtung von Zachhuber, Antiochene Synod (wie Anm. 26), 87 f.

mögliche Deutung des nizänischen Glaubens gelten! Das ὁμοούσιος wird dahingehend expliziert, dass es gemäß den Vätern (von Nizäa) als „geboren aus dem Wesen des Vaters“ und „wie der Vater dem Wesen nach“ zu verstehen sei.⁶⁸ Ὁμοιος κατ' οὐσίαν galt nur wenige Jahre zuvor den Homöusianern als Kompromissformel, um das Homousios zu vermeiden und doch keine Subordination zu lehren.⁶⁹ Athanasius selbst sah dies in Verbindung mit der Zeugung aus dem Wesen des Vaters als Substitut für das Homousios an⁷⁰, und genauso argumentierte Meletius. Dies erfuhr freilich scharfe Kritik durch Apollinaris⁷¹ und bereits zuvor durch die wohl dem Kreis der „Paulinianer“ entstammende *Refutatio hypocrisis Meletii et Eusebii Samosatensis*:

„Wer das ‚wesenseins‘ im Sinne von ‚der Wesenheit nach ähnlich‘ auslegt, redet von einer anderen Wesenheit, die Gott (nur) ähnlich ist; auch dass er ‚aus der Wesenheit‘

⁶⁸ Überliefert von Socrates, h.e. III 25,13 f. (GCS N.F. 1, 226,14–18 Hansen) bzw. Sozomenos, h.e. VI 4,8 f. (FC 73/3, 686,25–31 Hansen).

⁶⁹ Vgl. Hübner, *Genese* (wie Anm 45), 139–143 zur Denkschrift der Synode von Ankyra (358), deren Pointe darin liegt, dass die οὐσία des Vaters und die οὐσία des Sohnes nicht identisch, sondern gleich sind (Epiphanius, haer. 73,9,6; GCS Epiph. III, 280,11–16 H./D.). Es herrscht demnach keine ταυτότης, sondern ὁμοιότης (genau dagegen wandte sich nur wenig später Apollinaris: Basilius, ep. 362; hg. von Henri de Riedmatten, *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée I*, in: *JThS NS* 7, 1956, 199–210, hier 204,36–46). Basilius von Ankyra lehnt entsprechend das nizänische ὁμοούσιος als ein ταυτοούσιος ab (Epiphanius, haer. 73,11,10; 284,4 f.). Die Zeugung des Sohnes durch den Vater bewirkt „die Hervorbringung eines in der Ousia gleichen Lebewesens“ (haer. 73,4,2; 273,2: ἡ ὁμοίου κατ' οὐσίαν ζώου γενεσιουργία). Dies impliziert allerdings eine subordinatianische Tendenz, insofern der Sohn die Gottheit nicht aus sich hat (οὔτε αὐθεντικῶς, haer. 73,9,5; 280,2), also nicht so wie der Vater. Hübner, aaO. 142 vermerkt zu Recht, dass hier der Ousia-Begriff im selben Atemzug doppelt verwendet wird, vgl. haer. 73,9,7 (280,18–20): οὕτως οὐδὲ ὁ υἱὸς ὁμοιος κατ' οὐσίαν γενόμενος τῷ γεννήσαντι πατρὶ εἰς ταυτότητα ἄξει τοῦ πατρὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν, ἀλλ' ἐπὶ τὴν ὁμοιότητα. Einen Schritt weiter geht 359 Georg von Laodicea, der (unter dem Einfluss des Apollinaris, so Hübner, aaO. 144 f. Anm. 108) von einer Identität des Vaters und des Sohnes in der Gottheit reden kann, die Begriffe οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον aber allein für den *modus existendi* gebraucht (haer. 73,17,5–18,5; 290,7–291,7). Hanson, *Search* (wie Anm. 6), 652 vermutet daher Anhänger des Basilius von Ankyra unter den Meletianern.

⁷⁰ Athanasius, syn. 41,3f. (Werke II/7, 267,3–11 Opitz); nach Ayres, *Nicaea* (wie Anm. 8), 172 f. wusste Athanasius, dass Basilius von Ankyra 358 nicht von ἐκ τῆς οὐσίας gesprochen und das ὁμοούσιος explizit abgelehnt hatte; doch habe Basilius von Christus als οὐσία οὐσίας sprechen können (bei Epiphanius, haer. 73,7,6; GCS Epiph. III, 277,22 f. H./D.). Zachhuber, *Antiochene Synod* (wie Anm. 26), 89 sieht zwischen *De synodis* und dem meletianischen Synodalbrief daher eine literarische Abhängigkeit als gegeben an.

⁷¹ Apollinaris bei Basilius, ep. 364 (205,17–20 de Riedmatten): Die Gegner hätten Nizäa früher offen bekämpft, würden ihren Widerspruch nun aber ins Gewand der Interpretation kleiden (τὴν ἀντιλογίαν ἐξηγήσεως σχήματι μεθοδεύσαντες); im Folgenden wird offenkundig auf die meletianische Erklärung Bezug genommen: ἔνθα ἦν ἡ τοῦ ὁμοουσίου κακούργος ἀναίρεσις, ὡς οὐκ ὀφείλοντος νοεῖσθαι κατ' οὐδεμίαν ἄρνησιν ἐλληνικήν· ἀντεισαγωγή δὲ τοῦ ὁμοουσίου τὸ ὅμοιον κατ' οὐσίαν.

(des Vaters) ist, sagt er nicht in angemessener Weise, weil er nicht ‚wesenseins‘ meint, wie ein Mensch aus der Wesenheit des Menschen.“⁷²

Festzuhalten ist jedoch, dass ein Bekenntnis zur Autorität und zur Lehre von Nizäa erstmals von Meletius formuliert wurde, der kurz zuvor aufgrund einer dezidiert homöusianischen Predigt seinen Bischofsstuhl hatte räumen müssen.⁷³ Meletius hatte offensichtlich aufgrund der im *Tomus ad Antiochenos* getroffenen Sprachregelung – zur großen Überraschung der Paulinianer – seinen Frieden mit dem Nizänum gemacht und konnte nun sogar die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters ohne den Verdacht „sabellianischer“ Beiklänge rezipieren.⁷⁴ Der *Tomus* fungierte also bereits 363 als Auslegungsinstanz des Nizänums. Allerdings waren die Meletianer keineswegs „die ersten Neunizäner der Dogmengeschichte“, insofern die Differenzierung zwischen Ousia und Hypostasis im Schreiben an Jovian nicht nur „noch nicht ganz

⁷² Ps.-Athanasius, ref. (PG 28, 88A): ὁ ἐξηγούμενος τὸ ὁμοούσιον, ὡς ὅμοιον τῇ οὐσίᾳ, ἐτέραν τὴν οὐσίαν λέγει, θεῶ δὲ ὁμοιωμένην. οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι πρεπόντως λέγει, μὴ φρονῶν ὁμοούσιον, ὡς ἄνθρωπος ἐκ τῆς ἀνθρώπου οὐσίας; übers. von Hermann-Josef Vogt, Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris. Übersetzung der Briefe mit Kommentar, in: ThQ 175. 1995, 46–60, hier 58 f.

⁷³ Zur Analyse der bei Epiphanius, haer. 73,29–32 (GCS Epiph. III, 303,8–308,31 H./D.) überlieferten Predigt vgl. Spoerl, Schism (wie Anm. 21), 110–123; sie erklärt das Fehlen spezifischer Fachterminologie plausibel mit dem Verbot der Synode von Konstantinopel 360 (Hahn, Bibliothek [wie Anm. 18] 208 f. Nr. 167) und zeigt anhand von Meletius' Kritik an der Bezeichnung des Sohnes als ἀνυπόστατος, dass Markell von Ankyra der implizite Gegner ist, was wiederum Konsequenzen für die trinitätstheologische Terminologie hat: „Meletius does not use the word *hypostasis* in the sermon, but his use of its cognates in a clearly anti-Marcellan context strongly suggests that he would have accepted a plurality of *hypostases* in the Trinity, as the discussion in the *Tomus ad Antiochenos* will later indicate.“ Spoerls Analyse entkräftet überzeugend die – zuletzt wieder von Yeum, Synode (wie Anm. 6), 87 f. rezipierte – Behauptung Theodoret's, Meletius habe sich bereits jetzt zum Nizänum bekannt und sei deshalb von Euzoios als Sabellianer diffamiert worden (h.e. II 31,9; GCS N.F. 5, 172,14–16 P./H.). Etwas anders nuanciert jetzt Franz Dünzl, Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 nC, in: JbAC 43. 2000, 71–93.

⁷⁴ Das gilt auch für den Hinweis, dass die Zeugung aus dem Wesen keinerlei Leiden (παθή) des Vaters impliziere – ein Verdacht, der seit Nizäa regelmäßig und in den 350er Jahren gerade von homöusianischer Seite gegen das Homousios geäußert worden war (so Zachhuber, Antiochene Synod [wie Anm. 26], 90). Noch Ps.-Athanasius, ref. (PG 28, 88B) wendet sich gegen οἱ τὴν μὲν ἐκ τῆς οὐσίας πρόοδον ὡς πάθος ἐκβάλλοντες. – Wenn Yeum, Synode (wie Anm. 6), 86 im Blick auf den *Tomus ad Antiochenos* behauptet, „dass das ὁμοούσιος nicht nur im nicaenischen, sondern auch im homöusianischen Sinne verstanden werden dürfe“ (so im Blick auf Meletius anno 363 auch Pettersen, Arian Context [wie Anm. 52], 189), trifft dies eher für das Schreiben der Meletianer an Jovian zu. Der *Tomus* will dagegen die homöusianische Reserve gegenüber dem Homousios gerade hinter sich lassen! Yeum reproduziert hiermit faktisch das Harnack'sche Verdikt, wonach 381 die „Jungnicaener“ die „homöusianische“ Formel (μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις) durchgesetzt hätten (123; so z. B. Adolf von Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen ⁶1922 = ⁸1991, 227), eine Deutung, die seit den Arbeiten von Adolf Martin Ritter und John N.D. Kelly als überholt gelten muss.

deutlich“, sondern auch nicht „der Sache nach“ die spätere kappadozische Dissoziation beider Begriffe vorwegnimmt.⁷⁵

Auch in weiteren Quellen ist nach 362 die Fortexistenz einhypostatischer Theologie belegt, für die nach wie vor die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters maßgeblich war. Ein prominentes Beispiel dafür ist Athanasius selbst, dessen *Epistula ad Afros* noch wenige Jahre später zeigt, dass der Bischof von Alexandrien in ὁμοούσιος und ἐκ τῆς οὐσίας den „Kern des Nizänums“ sah.⁷⁶ Eine positive Berufung auf die Rede von drei Hypostasen sucht man dagegen vergeblich⁷⁷; das gilt auch für den später aus christologischen Gründen umstrittenen Apollinaris von Laodicea, der um 360 ganz auf der Linie des Athanasius einen Weg zwischen Arianismus und Sabellianismus zu gehen versuchte und von niemand anderem als dem jungen Basilius als Autorität dafür angesehen wurde, wie das ὁμοούσιος zu verstehen sei.⁷⁸

Das beste Beispiel sind natürlich die Adressaten des *Tomus* selbst. Der *Tomus* schärfte die Legitimität der Möglichkeit, von drei Hypostasen zu reden, ja gerade denen ein, die guten Gewissens an der Rede von *einer* Hypostase festhalten wollten und dies in der Folgezeit auch durchaus taten – so der Presbyter und baldige Bischof der homousianischen Gemeinde von Antio-

⁷⁵ So aber Brennecke, *Erwägungen* (wie Anm. 66), 244. Nach Marksches, *Lateinischer Neunizänismus* (wie Anm. 6), 243 ist im *Tomus* „die sogenannte ‚neunizänische‘ Formel... schon impliziert“; auch dies scheint mir nach den vorgeführten Untersuchungen so kaum haltbar zu sein. Dass hingegen erst die Verwendung der exakten Formel einen „Neonizäner“ mache, wie Drecoll, *Entwicklung* (wie Anm. 43), 17 f. postuliert, scheidet an der Varianzbreite trinitarischer Terminologie bei den neunizänischen Kappadoziern selbst!

⁷⁶ Athanasius, ep. Afr. 5,5 (Werke II/8, 330,21–331,4 Brennecke/Heil/von Stockhausen): ἀλλ' οἱ ἐπίσκοποι θεωρήσαντες τὴν πανουργίαν ἐκείνων [sc. der Arianer] καὶ τὴν τῆς ἀσεβείας κακοτεχνίαν λευκότερον εἰρήκασιν τὸ „ἐκ τοῦ θεοῦ“ καὶ ἔγραψαν „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ“ εἶναι τὸν υἱόν, ἵνα τὰ μὲν κτίσματα διὰ τὸ μὴ ἀφ' ἑαυτῶν χωρὶς αἰτίου εἶναι ἀλλὰ ἀρχὴν ἔχειν τοῦ γενέσθαι λέγηται „ἐκ τοῦ θεοῦ“, ὃ δὲ υἱὸς μόνος ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας· τοῦτο γὰρ ἴδιον μονογενοῦς καὶ ἀληθινοῦ λόγου πρὸς πατέρα. Vgl. Annette von Stockhausen, *Athanasius von Alexandrien, Epistula ad Afros*. Einleitung, Kommentar und Übersetzung, Berlin–New York 2002, 241 (hier das Zitat im Text). Zur argumentativen Verbindung von Homousie und Zeugung aus dem Wesen vgl. weiterhin ep. Afr. 5,6; 7,1 (Werke II/8, 331,4–15; 332,13–15); decr. 1,1 (Werke II/1, 1,10 f. Opitz); 3,4 (3,15–18); 20,6 (17,23–25); 22,5 (19,4–9); syn. 33,1 (Werke II/7, 260,31 f.); 35,2–3 (262,11–14).

⁷⁷ Vgl. Abramowski, *Hypostasenformeln* (wie Anm. 44), 41. Das gilt im Übrigen auch für den einflussreichen Epiphanius, vgl. haer. 69,72,1 (GCS Epiph. III, 220,11 H./D.): καὶ ὑπόστασις καὶ οὐσία ταυτόν ἐστὶ τῷ λόγῳ. – Yeum, *Synode* (wie Anm. 6), 89 f. verweist als athanasianischen Beleg für *drei* Hypostasen auf den koptisch überlieferten Osterfestbrief von 364 (Pap. Berol. 11948, fol. 95/96, 107/108). Die Authentizität des Fragments wurde freilich schon von Adolf Laminski, *Der Heilige Geist als Geist Christi* und als Geist der Gläubigen, Leipzig 1969, 115 bestritten; weitere Argumente und Literatur jetzt bei Marksches, *Lateinischer Neunizänismus* (wie Anm. 6), 243–246. Höchst missverständlich formuliert Yeum, aaO. 123: „Die Trinitätstheologie des Athanasius näherte sich nunmehr [sc. nach 362] an die im Jahr 381 in Konstantinopel (μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις) als kanonisch festgesetzte, homöusianische Konzeption an“ (vgl. oben Anm. 74).

chien, Paulinus. Dessen Subskription unter den *Tomus* sei in voller Länge zitiert:

„Ich, Paulinus, denke ebenso, wie ich es von den Vätern übernahm: Der Vater existiert und subsistiert vollkommen, der Sohn subsistiert vollkommen, und der Heilige Geist subsistiert vollkommen. Deshalb akzeptiere ich auch die zuvor niedergeschriebene Erläuterung der drei Hypostasen und der einen Hypostase beziehungsweise des einen Wesens, und [ich nehme die an,] die dies so verstehen. Denn es ist fromm, die heilige Dreieinheit in einer Gottheit zu bekennen. [Es folgt Entsprechendes zu den christologischen Darlegungen.] Darum verwerfe ich diejenigen, die den in Nizäa bekannten Glauben abtun und nicht sagen, dass der Sohn aus dem Wesen des Vaters und dem Vater wesensgleich ist. Auch verwerfe ich die, welche sagen, der Heilige Geist sei ein durch den Sohn gewordenes Geschöpf. Schließlich verwerfe ich die Irrlehre des Sabellius und Photin und jede andere [Irrlehre], weil ich dem Glauben gemäß Nizäa folge und allem, was oben niedergeschrieben worden ist.“⁷⁹

Ebenso wie im Synodalbrief des Meletius wird auch hier eine Brücke zur anderen Seite zu schlagen versucht, ohne doch die eigene Position zu verlassen. Paulinus akzeptiert die Rede von drei Hypostasen, sofern damit dem Sabellianismus gewehrt werden soll. Schon in dem Verweis darauf, womit sich die vorstehende ἐρμενεῖα (also der *Tomus*) befasst habe, taucht aber bereits die

⁷⁸ Zu Apollinaris' Trinitätslehre vgl. jetzt Peter Gemeinhardt, Apollinaris of Laodicea: a Neglected Link of Trinitarian Theology between East and West?, in: ZAC 9. 2005 (im Druck). Unabhängig davon, ob Apollinaris mehrere umstrittene Pseudathanasiana zuzuweisen sind (die Argumente dafür von Reinhard M. Hübner, Franz Xaver Risch und Markus Vinzent halte ich für erwägenswert), war er nach 360 eine einflussreiche Figur im Lager der einhypostatisch optierenden Nizäner, weshalb es erstaunt, dass Lienhard, *Ousia and Hypostasis* (wie Anm. 4) ihn nicht berücksichtigt.

⁷⁹ Tom. 11,2 (Werke II/8, 350,17–351,29–13): Ἐγὼ Παυλῖνος οὕτως φρονῶ, καθὼς παρέλαβον παρὰ τῶν πατέρων ὄντα καὶ ὕφεστῶτα πατέρα τέλειον καὶ ὕφεστῶτα υἱὸν τέλειον καὶ ὕφεστηκὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τέλειον. διὸ καὶ ἀποδέχομαι τὴν προγεγραμμένην ἐρμηνείαν περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων καὶ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ἧτοι οὐσίας καὶ τοὺς φρονούντας οὕτως. εὐσεβὲς γάρ ἐστι φρονεῖν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν τριάδα ἐν μιᾷ θεότητι ... ὅθεν ἀναθεματίζω τοὺς ἀθετοῦντας τὴν ἐν Νικαίᾳ ὁμολογηθεῖσαν πίστιν καὶ μὴ λέγοντας „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς“ καὶ „ὁμοούσιον“ εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ. ἀναθεματίζω δὲ καὶ τοὺς λέγοντας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα δι' υἱοῦ γεγονός. ἔτι δὲ ἀναθεματίζω καὶ Σαβελλίου καὶ Φωτεινοῦ καὶ πᾶσαν αἵρεσιν, στοιχῶν τῇ πίστει τῇ κατὰ Νικάϊαν καὶ πᾶσι τοῖς προγεγραμμένοις. Paulinus überreichte Eriphanus eine Abschrift seiner Zustimmung zum *Tomus*, als dieser 376 erneut eine Beilegung des Schismas in Antiochien versuchte; vgl. Tetz, Nikäische Orthodoxie (wie Anm. 6), 220; de Halleux, „Hypostase“ (wie Anm. 26), 142–145. Philipp R. Amidon, Paulinus' Subscription to the *Tomus ad Antiochenos*, in: JThS 53. 2002, 53–74, hier 72 f. erläutert Paulinus' Unterschrift als Beispiel einer „reciprocity of profession“, die in zahlreichen synodalen Dokumenten zwischen Nizäa und Konstantinopel zu finden sei und deren Pointe darin bestehe, dass jede der unterzeichnenden Parteien sich die Position der anderen Seite zu eigen mache: „The two parties at variance used each the other's preferred language to subscribe a document which endorsed the language of both as compatible within the doctrinal framework of the creed of one of them.“ Freilich gilt das bei Paulinus nur soweit, als er zwar die reale Dreieinheit akzentuierte, die Austauschbarkeit von Ousia und Hypostase aber ausdrücklich vermerkte; die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen findet bei Amidon keine Erwähnung. Vor allem aber fehlt jedes „meletianische“ Gegenstück!

Identifikation von οὐσία und ὑπόστασις auf, und wenig später wird dies wie bei Athanasius durch die enge Verbindung von Zeugung aus dem Wesen und Homousie expliziert. Anders als Euseb von Vercelli, der mit der Bekräftigung der drei Hypostasen auch die Verwerfung des Serdicense als bloßen „Wisch“ (πιττάκιον) verband, sah Paulinus keinen Grund, sich diese Abgrenzung zu eigen zu machen⁸⁰: Die Abgrenzung zu Sabellius und Photin bedeutete für ihn nicht, die Einhypostasentheologie für inadäquat zu halten. Analog dazu gaben Paulinus und seine Gemeinde in Antiochien nie die Gemeinschaft mit Markell von Ankyra auf⁸¹, wie ihm Basilius von Caesarea später vorwarf.⁸² Der *Tomus ad Antiochenos* ist daher zwar auch als ein Angebot an homöusianische Theologen zu lesen, sich an das Bekenntnis von Nizäa anzuschließen; er war aber zuerst das Zeichen für die Anhänger der Einhypostasentheologie, dass die wünschenswerte Verbreiterung der nizänischen Basis prinzipiell nichts an der Interpretation dieser Synode ändern würde.⁸³ Mochten die Meletianer auch von einer Dreiheit der Hypostasen sprechen, Paulinus konnte nach wie vor beruhigt davon ausgehen: Hypostase ist gleich Ousia. Der zuletzt wieder von Changseon Yeum erweckte Eindruck einer unbedeutenden, zwar radikalen, aber auf verlorenem Posten stehenden paulinianischen Minderheit in Antiochien erweist sich daher als unbegründet.⁸⁴

Die dogmengeschichtliche Bedeutung dieser Konstellation wird an einer Episode aus dem Jahr 371 deutlich: Bald nach seinem Amtsantritt als Metropolit von Kappadozien versuchte Basilius, die verschiedenen nizänischen Strömungen auf eine gemeinsame Linie zu bringen, und bat Athanasius, im Westen für eine Verwerfung Markells zu werben, dem in Basilius' Augen der gleiche Ketzerhut wie dem längst verurteilten Photin gebührte. Im gleichen Zeitraum wandten sich allerdings auch zu Markell gehörige Bischöfe aus Kleinasien an Athanasius und überbrachten durch einen Diakon Eugenius ein Glaubensbekenntnis.⁸⁵ Dieses wurde in Alexandria approbiert; Athanasius blieb bis zu seinem Tod zwei Jahre später in

⁸⁰ Dies beobachtete bereits Martin Tetz, Markellianer und Athanasios von Alexandria. Die markellianische *Expositio fidei ad Athanasium* des Diakons Eugenios von Ankyra, in: ZNW 64, 1973, 75–121, hier 104; ähnlich dann de Halleux, „Hypostase“ (wie Anm. 26), 146 f.

⁸¹ Lienhard, *Did Athanasius reject Marcellus?* (wie Anm. 29), 75 f.; vgl. aaO. 78 zu Epiphanius, haer. 72,4,4 (GCS Epiph. III, 259,18–22 H./D.): Auf die Frage nach seinem Urteil über Markell habe Athanasius diesen weder angeklagt noch verteidigt, sondern nur in sich hineingelächelt: Markell sei dem Irrtum gefährlich nahe gekommen, doch letztlich sei er entschuldigt. Lienhard schließt: „Epiphanius listed Marcellus in his catalogue of heretics, but had a hard time saying just what his heresy was.“

⁸² Basilius, ep. 263,5 (CUFr II, 125,1–4 Courtonne); vgl. de Halleux, „Hypostase“ (wie Anm. 26), 157.

⁸³ Insofern ist dem Urteil von Yeum, Synode (wie Anm. 6), 85 zu widersprechen, „dass sich der Tomus eigentlich mehr an die Meletianer richtet als an die Paulianer“. Das Gegenteil ist der Fall; so auch Martin, Athanasios (wie Anm. 22), 548.

⁸⁴ Vgl. Yeum, Synode (wie Anm. 6), 92: Paulinus' Gemeinde „besteht aus kompromisslos rigorosen Altnicaenern, die in Antiochien als Minderheit gegen jede häretische Bewegung wütend [sic!] und entschieden am Nicaenum festhält.“

⁸⁵ Vgl. die text- und traditionsgeschichtliche Analyse bei Tetz, Markellianer (wie Anm. 80).

Gemeinschaft mit Markell und dessen Anhängern.⁸⁶ Für diese Gemeinschaft war es ebenso hinreichend, sich vom Arianismus abzugrenzen und sich zu Nizäa zu bekennen, wie für die Gemeinschaft mit Meletius, Basilius und den Vertretern einer Dreihypostasentheologie. Als Autorität erscheint in beiden Fällen nun aber nicht nur das Nizänum selbst, sondern „das Nicaenum nach der Maßgabe des Synodalbeschlusses von 362“, wie Martin Tetz zu Recht betont hat⁸⁷: Die Exklusivität von Nizäa als Orientierungspunkt ist nur einschließend der in Alexandrien formulierten Äquivalenzbehauptung hinsichtlich der Hypostasen sowie der pneumatologischen Erweiterung das formale und materiale Kriterium der Orthodoxie.

Inhaltlich weist das markellianische Glaubensbekenntnis eine starke Affinität zu Paulinus' Erklärung zum *Tomus* auf⁸⁸: Nicht nur werden aus dem Nizänum dieselben Wendungen zitiert (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς sowie ὁμοούσιον τῷ πατρί), es wird auch wie bei Paulinus das Nizänum von Serdica her gelesen: Die Dreiheit sei „nicht ohne individuierte Existenz, sondern wird in ihrem hypostatischen Sein erkannt.“⁸⁹ Die kleinasiatischen Bischöfe hielten demnach mit Billigung durch Athanasius an der einen Hypostase der Gottheit fest und verbanden dies mit klaren Absagen an Anhomöer einerseits, Pneumatomachen andererseits⁹⁰; sie hatten also im Blick, dass die unmittelbare Gegenwart noch andere Gefahren für den nizänischen Glauben bereithielt, als man knapp zehn Jahre zuvor hatte absehen können. Neben der konventionellen Absage an Sabellius einte auch die Verwerfung Photins die Markellianer mit Paulinus, der dieses Anathema seiner Unterschrift unter den *Tomus* eigens hinzugefügt hatte.⁹¹ Und mit dieser „paulinianischen“ Interpretation des Nizänums durch die Brille des *Tomus* kommt letztlich auch dessen Verfasser, Athanasius, als Garant der Orthodoxie in den Blick – einer Orthodoxie, die nur zehn Jahre vor Konstantinopel 381 durchaus noch in Kontinuität zur Einhypostasenlehre des Serdicense, wenn auch gedeckt durch die Autorität Nizäas und unter gewichtigen Präzisierungen, verfährt.

Es war also nicht die topisch beklagte Starrsinnigkeit der Häretiker, die die Markellianer an der Einhypostasentheologie festhalten ließ, sondern die Gewissheit, dass der *Tomus ad Antiochenos* ihre theologische Position sanktioniert und dass Athanasius dies verschiedentlich bekräftigt hatte. Das Drängen des Basilius, die theologischen Fragen der 370er Jahre – namentlich die

⁸⁶ Barnes, Athanasius (wie Anm. 22), 158.

⁸⁷ Tetz, Markellianer (wie Anm. 80), 101 mit Verweis auf Basilius, ep. 204,6 (CUF II, 179,25–34 Courtonne), wo dieses Verfahren als allgemein akzeptiert dargestellt wird, und auf Tom. 3,1. Offenbar wurde es auch tatsächlich von zahlreichen Synoden in Ost und West praktiziert, vgl. Barnes, Athanasius (wie Anm. 22), 158 und Martin, Athanasie (wie Anm. 22), 547 mit Anm. 14 (zu Athanasius, ep. ad Rufin.; PG 26, 1180B und Liberius bei Hilarius, frg. hist. B 4,1; CSEL 65, 156,6–9 Feder); dass dieser Impuls von Alexandrien ausging, bezeugt auch Hieronymus, c. Lucif. 20 (CChr.SL 79B, 52,762–53,769 Canellis).

⁸⁸ Zum Folgenden vgl. Tetz, Markellianer (wie Anm. 80), 103 f.

⁸⁹ Expositio fidei 2,4 (79,31 f. Tetz): οὐ γὰρ ἀνυπόστατον τὴν τριάδα λέγομεν, ἀλλ' ἐν ὑποστάσει αὐτὴν γινώσκομεν. Die Zitate aus dem Nizänum: c. 2,1 (aaO. 78,18 f.).

⁹⁰ Expositio fidei 3,2 (80,38–43 Tetz).

⁹¹ Tetz, Markellianer (wie Anm. 80), 110 zu expositio fidei 4,3 (82,67–69).

Auseinandersetzung mit Eunomius und die trinitarische Stellung des Heiligen Geistes – auf der Basis einer Dreihypostasentheologie zu diskutieren, erklärt sich daraus, dass ihm immer noch eine starke Gruppe gegenüberstand, die Nizäa in vermeintlich traditioneller, tatsächlich „alexandrinischer“ Manier erklärte (was auch im Westen Resonanz fand).⁹² Möglicherweise war Athanasius in der Tat, wie Timothy Barnes meint, „out of touch with current theological debate“⁹³, was die Entwicklungslinie des griechischen Neunizänismus angeht. Jedoch verkörperte Athanasius die im *Tomus ad Antiochenos* niedergelegte Sprachregelung als Grundlage für die Einheit der Kirche, in der Kappadozier und Markellianer koexistierten, so dass er nicht nur ekklesiologisch, sondern zumindest für bestimmte Kreise auch theologisch eine zentrale Figur war und blieb.

Erst nach dem Tod des Athanasius (373) und des Markell (374) gerieten des letzteren Anhänger in die Defensive, schafften es jedoch durch die Vermittlung ägyptischer Bischöfe um Petrus, den Nachfolger des Athanasius, dass Basilius ihre Loyalität zu Nizäa anerkannte. Noch in dem letzten markellischen Dokument aus dem Jahr 376 fehlt eine konzeptionelle Inanspruchnahme der *τρεῖς ὑποστάσεις*.⁹⁴ Und nicht zufällig beklagte Hieronymus im selben Zeitraum gegenüber Damasus, griechische Theologen hätten ihm zugemutet, von drei Hypostasen zu reden – „dabei versteht die gesamte weltliche Gelehrsamkeit Hypostasis nicht anders als Ousia; und wer würde wohl das Sakrileg im Munde führen, [von Gott] drei Ousien auszusagen?“⁹⁵

Es dürfte einen Konsens der dogmengeschichtlichen Forschung darstellen, dass die Dreihypostasentheologie der Kappadozier das geeignetere Mittel war, um den im Bekenntnis des Eugenius benannten Schwierigkeiten nachhaltig entgegenzutreten: der Kritik des Eunomius an der Äquivokation von *οὐσία* und *ὑπόστασις* im Nizänum sowie der Subordination des Geistes durch die „Pneumatomachen“. Die Rede von drei Hypostasen und einer Ousia war in der Lage, das Paradox des trinitarischen Glaubens gegen Eunomius konsistent zu formulieren und gegenüber den Pneumatomachen die Einbeziehung einer

⁹² Hier ist zwar zwischen 371 und 376 eine Annäherung zwischen Basilius und Bischof Damasus von Rom zu verzeichnen, die einem lateinischen Neunizänismus vorarbeitet (dazu Marksches, Lateinischer Neunizänismus [wie Anm. 6], 255–261), wobei aber der *Tomus Damasi* von 377/82 und weitere westliche Quellen von der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters – auf der Grundlage der ursprünglichen einhypostatischen Theologie des Nizänums – reden (dazu Peter Gemeinhardt, Lateinischer Neunizänismus bei Augustin, in: ZKG 110. 1999, 149–169, hier 161 f.). Zur im *Codex Veronensis LX* bewahrten Sammlung lateinischer Dokumente zur Trinitätslehre vgl. Lester L. Field, On the Communion of Damasus and Meletius. Fourth-Century Synodal Formulae in the *Codex Veronensis LX*. With Critical Edition and Translation, Toronto 2004.

⁹³ Barnes, Athanasius (wie Anm. 22), 164.

⁹⁴ Vgl. Lienhard, *Ousia and Hypostasis* (wie Anm. 4), 116 f. zum Schreiben an die Exulanten in Diocaesarea bei Epiphanius, haer. 72,11,1–12,5 (GCS Epiph. III, 265,7–267,12 H./D.); dazu auch de Halleux, „Hypostase“ (wie Anm. 26), 158–169.

⁹⁵ Hieronymus, ep. 15,4,1 (CSEL 54, 65,9–12 Hilberg); dazu de Halleux, „Hypostase“ (wie Anm. 26), 131–141.

dritten Größe in die Gottheit zu begründen⁹⁶; die einhypostatische Theologie samt der Zeugung aus dem Wesen stieß nicht nur bei ihrer Anwendbarkeit auf den Hervorgang des Geistes an Grenzen, sondern konnte auch die These des Eunomius, die ἀγέννησία sei die οὐσία des Vaters und könne daher nicht auch die des Sohnes sei, nicht wirksam entkräften. Die Auseinandersetzung mit dieser Kritik an definitorischen und sachlichen Lücken im Nizänum führte wie bereits im *Tomus* zur Neuinterpretation und schließlich auch zur korrigierenden Fortschreibung – ohne dass sich Basilius und seine Nachfolger deshalb nicht mehr als „Nizäner“ gefühlt hätten. Der Begriff des „Neunizänismus“ ist keineswegs nur ein nutzloses Fündlein der deutschen Dogmengeschichte, wie Basil Studer wiederholt behauptet hat.⁹⁷ Er hält vielmehr Kontinuität und Innovation kopräsent, ohne dass der „Altnizänismus“ eines Athanasius zeitlich und sachlich einfach als abgelöst gelten dürfte. Die Analyse des *Tomus* und seiner Wirkungsgeschichte zeigt vielmehr, dass mit der Theologie der Kappadozier weder alles Vorhergehende erledigt noch alles Kommende gesagt war. Auch der Rekurs auf die Einhypostasentheologie von Nizäa konnte in den 360er Jahren als zeitgemäß gelten – sofern diese Kategorie überhaupt auf dogmengeschichtliche Sachverhalte anwendbar ist.

5 Orthodoxe Pluralität am Ende des 4. Jahrhunderts

Der subordinatianische Streit im 4. Jahrhundert wurde einer Lösung nähergebracht, indem die streitenden Parteien einander einen „Spielraum zum Missverständnis“ eröffneten.⁹⁸ Dynamisierend wirkte die Einsicht, dass das Nizänum von 325 mit seiner Identifikation von Ousia und Hypostasis nicht das letzte, sondern das erste Wort gewesen war – dem angesichts verschärfter Auseinandersetzungen weitere Worte hinzugefügt werden konnten (so bezüglich des Heiligen Geistes) oder das neu interpretiert, sogar im Wortbestand modifiziert werden musste (so hinsichtlich der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters). Der Neunizänismus, der sich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entwickelte, war von Anfang an plural – nicht versehentlich, sondern aufgrund einer gezielten und begrenzten Freigabe theologischer Sprachmöglichkeiten. Indem der *Tomus ad Antiochenos* konzedierte, dass auch durch die Rede von drei Hypostasen die Pointe der nizänischen Trinitätslehre,

⁹⁶ Brennecke, Erwägungen (wie Anm. 66), 249 f. verweist auf die Bedeutung des Neuarrianismus für die Ausbildung des griechischen Neunizänismus, vor allem auf die eunomianische Leitdifferenz ἀγέννητος – γεννητός, die die Selbigkeit der Ousia unmöglich erscheinen ließ. Basilius konnte daher so weit gehen, bereits den Vätern von Nizäa seine eigene Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις zuzuschreiben (ep. 125,1; CUFr II, 31,32 Courtonne); vgl. auch Zachhuber, Basil (wie Anm. 46), 73.

⁹⁷ So zuletzt Basil Studer, Augustinus, *De Trinitate*. Eine Einführung, Paderborn 2005, 53; vgl. auch schon seine Rez. von Marksches, Alta Trinità Beata (s.o. Anm. 6), in: Adamantius 8, 2002, 152–159.

⁹⁸ Zu diesem Begriff vgl. Ingolf Ulrich Dalferth, Spielraum zum Mißverständnis. Hermeneutische Anmerkungen zum Projekt einer Ökumenischen Hermeneutik, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hgg.), Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. XII: Ökumene, Marburg 2000, 71–99.

die Einheit Gottes und die gleiche Göttlichkeit von Vater, Sohn und Geist ausgesagt werden konnte, bahnte er den Weg nach Konstantinopel; und indem er zugleich die Einhypostasentheologie mit ebenso spezifischen Kautelen versah, unterstrich er deren Angemessenheit und bahnte damit – *sit venia verbo* – den Weg nach Hippo, d.h. zu einem lateinischen Neunizänismus, wie ihn Augustin entwarf – nicht in Abgrenzung zur kappadozischen Theologie, wohl aber mit deutlich anderen Akzenten.⁹⁹ In jedem Fall aber hatte der *Tomus* erheblichen Anteil daran, dass Nizäa zum alleinigen Orientierungspunkt der trinitarischen Reflexion nach 360 avancierte, aber eben unter der Maßgabe, dass die künftige Orthodoxie mehrere Optionen integrieren, und d.h. plural sein müsse.¹⁰⁰

Der *Tomus* gab sprachliche und theologische Möglichkeiten frei, ohne deren inhaltliche Konkretion bereits selbst zu leisten. Darin besteht sein wegweisender Beitrag zur Lösung des trinitarischen Streits; zugleich wurde damit aber auch der Grund dafür gelegt, dass sich im kommenden halben Jahrtausend unter Mitwirkung ekklesiologischer und politischer Faktoren die griechische und die lateinische Trinitätstheologie unabhängig voneinander zu komplexen, nach ihren eigenen Sprachregeln konsistenten, jedoch nicht aufeinander zu reduzierenden Systemen fortentwickelten. Der *Tomus* stellte dabei nicht nur den Ausgangspunkt für die Fortentwicklung der griechischen Trinitätslehre bis zu Johannes von Damaskus und Photius dar, sondern legitimierte auch das Unternehmen Augustins, auf der Basis des nizänischen *ex substantia Patris* – in Unkenntnis des Nizäno-Konstantinopolitanums – dem lateinischen Homöertum entgegenzutreten.¹⁰¹ Die Auseinandersetzung westlicher Theologen mit der homöischen Theologie in den Aufriss der altkirchlichen Dogmengeschichte zu integrieren wäre ein dringendes Desiderat.¹⁰²

⁹⁹ Vgl. Gemeinhardt, Lateinischer Neunizänismus (wie Anm. 92), 160–168. Barnes, Athanasius (wie Anm. 22), 56 betont zu Recht, dass eine Unterscheidung zwischen „Ost“ und „West“ im trinitarischen Streit Alexandrien zum Westen zu rechnen hat; den *Tomus ad Antiochenos* lediglich als „Western reinterpretation“ anzusehen (aaO. 61 und 66 Anm. 46), ist jedoch zu einseitig.

¹⁰⁰ Vgl. das Fazit bei Hanson, Search (wie Anm. 6), 644 f.: „This did not mean, as some modern writers assume, that henceforward all semantic confusion was at an end and that all pro-Nicene writers now will carefully use *ousia* to mean substance common to Father, Son and Holy Spirit, and all *hypostasis* for that which God is as Three in distinction from what he is as One. As we shall see, variety of usage still continues in some places, and indeed the *Tomus* expects that it shall. But at least the confusion had been identified, and the way was open for a younger generation of theologians to establish a clear distinction in the use of these terms.“

¹⁰¹ Vgl. zum Fortwirken im Mittelalter Peter Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin–New York 2002; zum Ganzen Bernd Oberdorfer, Trinität III. Dogmengeschichtlich, in: RGG⁴ 8, 602–612, hier 607.609 f.

¹⁰² Leider geht auch Ayres, Nicaea (wie Anm. 8), 260–267 nur kursorisch auf diese Frage ein und beschränkt seine Darstellung der lateinischen Trinitätslehre i.W. auf Augustin (364–383). Die vielleicht wenig originelle, aber intensive Produktion von trinitätstheologischen Texten in der westlichen Kirche im 5./6. Jahrhundert – *pars pro toto* sei Fulgentius von Ruspe († 532) genannt – findet in keiner der gängigen

Der *Tomus ad Antiochenos* macht deutlich, dass eine solche Unterschiedlichkeit trinitarischer Sprachmöglichkeiten, für sich genommen, kein Betriebsunfall der Dogmengeschichte ist, sondern die Konsequenz daraus, dass Dogmen letztlich nur den Raum eingrenzen können und dürfen, innerhalb dessen Missverstehen – und natürlich auch Verstehen möglich sein muss und sein darf. Es ist m.E. übertrieben, die „alexandrinischen Verhandlungen von 362... als Sternstunde der Kirchengeschichte“ zu betrachten und in ihnen „ein ökumenisches Konsensgespräch im heutigen Sinn“ zu erkennen.¹⁰³ In Alexandrien wurde gerade *kein* Konsens herzustellen versucht, sondern der Konsens im Fundamentalen *vorausgesetzt*, um die Differenzen allererst trennscharf zu benennen und nach einer Hermeneutik der Differenz zu suchen, die mit einer Pluralität von Ausdrucksformen des trinitarischen Glaubens rechnet. Insofern markiert der *Tomus ad Antiochenos* im 4. Jahrhundert exakt den Punkt, an dem trotz der Feststellung bleibender Differenzen eine Unterstellung der Einheit in Glauben und Lehre wirksam wird – eine Einheit, die als zentrales Motiv des theologischen und kirchlichen Wirkens des Athanasius anzusehen ist. Gegenüber den zahlreichen Kompromissformeln der 350er Jahre erweist seine konstruktive Wirkungsgeschichte den *Tomus* gerade nicht als Formelkompromiss, sondern als konsensuelle Feststellung des Dissenses – der angesichts einer weitergehenden Übereinstimmung in Lehre und Glaube nicht als trennend wirken muss. Daher ist der *Tomus ad Antiochenos* eine patristische Konkretion der „Ökumene der Profile“, die gegenwärtig beschworen wird – und es wäre nicht das erste Mal, dass die ökumenische Hermeneutik aus der Alten Kirche fruchtbare Impulse empfangen würde.¹⁰⁴

Dogmengeschichten zureichende Beachtung; ich hoffe, diese Forschungslücke in absehbarer Zeit schließen zu können.

¹⁰³ So Dünzl, *Trinitarisches Dogma* (wie Anm. 3), 116.

¹⁰⁴ Insofern verstehen sich meine Überlegungen auch als Fortführung eines Ansatzes, den Wolfgang A. Bienert u.a. auf der Tagung der „Patristischen Arbeitsgemeinschaft“ in Eisenach (2.–5.1. 2001) vorgetragen hat: Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch – aus protestantischer Sicht, in: Christoph Marksches/Johannes van Oort (Hgg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, 122–138.

Die Höllen der Alexandriner, ((Negative Jenseitsvorstellungen im frühchristlichen Ägypten¹

Von Wolf-Friedrich Schäufele

1. Die Hölle als Thema christlichen Glaubens

Die Hölle ist kein zentraler Gegenstand christlichen Glaubens. Die großen Symbole der alten Kirche – das Bekenntnis von Nizäa und Konstantinopel und das so genannte apostolische Glaubensbekenntnis – sprechen vom Jüngsten Gericht und vom ewigen Leben, erwähnen aber nicht ausdrücklich die ewige Verdammnis. Tatsächlich ist der Höllenglaube kein exklusiver Besitz des Christentums. Negative Jenseitsvorstellungen im allgemeinen finden sich schon um 2.000 v. Chr. in Mesopotamien, eine Hölle im eigentlichen Sinne als Ort der Vergeltung für moralische Verfehlungen kennt man im iranischen Zarathustrismus, seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert in Griechenland² und seit der Makkabäerzeit auch im Judentum.³ Wenn Jesus und die Autoren des Neuen Testaments vom Hades und von der Gehenna, vom Totenreich und dem jenseitigen Strafort der Sünder sprechen, bedienen sie sich geprägter Begriffe und Vorstellungsinhalte, die den Menschen ihrer Zeit selbstverständlich vertraut waren. Die einschlägigen Stellen des Neuen Testaments sind nicht darauf aus, die Existenz der Hölle zu postulieren oder ihre Beschaffenheit zu erörtern, sondern sind zumeist paränetisch motiviert. Die Theologen des frühen Christentums waren sich durchaus bewusst, dass der Vergeltungs- und Höllenglaube sie nicht von ihrer heidnischen Umwelt trennte, sondern mit ihr

¹ Vortrag im Rahmen des Habilitationsverfahrens des Verfassers an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 6. Juli 2005. – Abkürzungen von Namen und Schriften der Kirchenväter folgen dem Lexikon für Theologie und Kirche (3. Auflage).

² Carsten Colpe/Ernst Dassmann/Josef Engemann/Peter Habermehl/Karl Hoheisel, Jenseits, in: RAC 17. 1996, 246–407, hier 269 ff.; Martin Persson Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II, München ²1961, 543–558, hier 558: „Leider bleibt es dabei, dass die Hölle eine griechische Erfindung ist.“

³ Herbert Vorgrimler, Geschichte der Hölle, München 1993, 68–73.

verband.⁴ In seinem Dialog *Octavius* (ca. 200/245) versuchte Minucius Felix, diese Tatsache apologetisch zu verwerten: „Die Bücher der gelehrtesten Weisen und die Lieder der Dichter gemahnen die Menschen an diesen Feuerstrom [...]“⁵ Erst nach und nach begannen christliche Denker, kohärente eigene Höllenvorstellungen zu entwickeln. Die wichtigsten davon werden im Folgenden zur Sprache kommen. Insgesamt muss man jedoch feststellen, dass die Hölle in der christlichen Theologie des Altertums eher ein marginales Thema blieb.⁶

Zu einer Großmacht der christlichen Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte wurde die Hölle erst im Mittelalter. Seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert wurden in den Kirchen das Weltgericht und die Höllenstrafen häufig in Fresken an den Westwänden und in den Tympana der Portale abgebildet, seit dem 13. Jahrhundert auch an Altären und Altarwänden. Auch in Predigt und Volksfrömmigkeit war die Hölle damals beinahe ubiquitär. Eine statistische Auswertung nordfranzösischer Predigten des späten Mittelalters ergab, dass Tod und Weltgericht, Hölle und Fegefeuer etwa dreißigmal häufiger behandelt wurden als Himmel und Paradies.⁷ Eine bis heute beeindruckende Summe des volkstümlichen Höllenglaubens wie der scholastisch-thomistischen Höllenlehre des Mittelalters hat Dante Alighieri in der Schilderung des *Inferno* in der *Divina Commedia* geschaffen.

Für die auffallende Konjunktur, um nicht zu sagen: Virulenz, von Höllenglauben und Höllenfurcht im Mittelalter lassen sich plausible psychologische und soziologische Begründungen angeben, die hier nicht zu erörtern sind. Inhaltlich bauten die negativen Jenseitsvorstellungen des Mittelalters dagegen auf Fundamenten auf, die die Theologen der Alten Kirche gelegt hatten. Seit dem 2. Jahrhundert hatte man versucht, die als unzureichend empfundenen Aussagen des Neuen Testaments über das Jenseits weiter auszuführen und zu ergänzen. Ausschlaggebend dafür waren vor allem drei Motive:

1. Das exegetische Motiv: Mit der zunehmenden exegetischen Bearbeitung des Bibeltextes und mit der systematischen Entfaltung des biblischen Glaubens ergab sich die Nötigung, konsistente Jenseitsvorstellungen zu formulieren.
2. Das seelsorgerliche Motiv: Auch wenn die Parusieverzögerung insgesamt keine Krise der christlichen Heilserwartung auslöste, machte sie doch präzisere Antworten über das Schicksal der Verstorbenen bis zum Jüngsten Gericht erforderlich.

⁴ Bernhard Lang, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München 2003, 43 f.

⁵ Min. Fel. 34 f. – Zitat: „Et tamen admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis [...]“ (35 [CSEL 2, 50. 1 f. Halm]). – Vgl. Georges Minois, *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*, München 1996, 119; Vorgrimler, *Geschichte der Hölle* (wie Anm. 3), 92.

⁶ Tarald Rasmussen, *Hölle II. Kirchengeschichtlich*, in: TRE 15. 1986, 449–455, hier 449.

⁷ Louis Janssen, Nicolaas, *de duivel en de doden. Opstellen over volkscultuur*, Baarn 1993, 225; vgl. Peter Dinzelbacher, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*, Freiburg u. a. 1999, 10.

3. Das ethisch-paränetische Motiv: Im Zusammenhang mit der schon früh einsetzenden Ethisierung des christlichen Glaubens konnte der Höllenglaube eine doppelte Stabilisierungsfunktion erfüllen: zum einen konnte er den Amtsträgern als Instrument zur Durchsetzung ethischer Forderungen und zur sozialen Disziplinierung der Gläubigen dienen, zum anderen konnte die Hoffnung, den Strafen der Hölle zu entgehen, den Gläubigen eine willkommene Kompensation für den ihnen abverlangten Triebverzicht bieten.⁸ Das ethisch-paränetische Motiv erwies sich auf Dauer als die stärkste Triebkraft der christlichen Höllenlehre; mit der staatlichen Anerkennung und Privilegierung des Christentums in der Spätantike gewann es weiter an Bedeutung.

2. Alexandrien als geistiges und theologisches Zentrum

Die Spärlichkeit der neutestamentlichen Vorgaben einerseits und der Reichtum vorchristlicher Jenseits-Traditionen andererseits ließen in der Höllenlehre anfangs eine große Variationsbreite zu. Die Vielfalt der Höllenvorstellungen, in der sich letztlich die anfängliche Vielgestaltigkeit und Offenheit des christlichen Denkens insgesamt widerspiegelt, lässt sich besonders gut anhand des wohl wichtigsten und dynamischsten geistigen Zentrums der Spätantike studieren: der ägyptischen Hauptstadt Alexandrien.⁹ 331 v. Chr. von Alexander dem Großen gegründet und nach seinem Namen genannt, war die Stadt rasch zu einer der bedeutendsten Metropolen der hellenistischen Welt aufgestiegen. Im Jahre 60 v. Chr. zählte sie bereits rund 300.000 freie Bürger, insgesamt schätzungsweise eine halbe bis eine Million Einwohner. Als autonome Polis war Alexandrien vom ägyptischen Hinterland unabhängig. Die Einwohnerschaft war ethnisch gemischt, die führende Bildungsschicht rein griechisch, die einheimische ägyptische Bevölkerung in der Minderheit. Von Anfang an gab es eine starke jüdische Gemeinde, die als einzige Volksgruppe das Privileg einer beschränkten Selbstverwaltung unter einem eigenen Ethnarchen genoss.¹⁰ Seit der Ptolemäerzeit war Alexandrien eine unbestrittene Hochburg von Wissenschaft, Kunst und Literatur. Die berühmte, von Ptolemaios Philadelphos gegründete Bibliothek war zwar bereits 48 v. Chr. ein Raub der Flammen geworden, doch auch das Serapeion verfügte über beachtliche Bücherbestände. Ein umfangreicher philosophischer Schul- und Studienbetrieb blühte in der Stadt: Hier lehrte der Mittelplatoniker Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins, hier lehrten die Neuplatoniker Ammonios, Heliodoros, Synesios von Kyrene und Johannes Philoponos.

⁸ Minois, Hölle (wie Anm. 5), 123 f.

⁹ Zum Folgenden vgl. Peter Marshall Fraser, *Ptolemaic Alexandria*. 3 Bde., Oxford 1972, ND 1986; Caspar Detlef Gustav Müller, *Alexandrien I. Historisch*, in: TRE 2. 1978, 248–261; Gregor Weber, *Alexandrien I. Ptolemäisch*, in: RGG⁴ 1. 1998, 288 f.; Adolf Martin Ritter, *Alexandrien III. Alte Kirche*, ebd., 290–292.

¹⁰ Hans-Friedrich Weiß, *Alexandrien II. Judentum in Alexandrien*, in: TRE 2. 1978, 262–264.

Jüdische Gelehrte arbeiteten an der Verbindung palästinischer Weisheit und griechisch-hellenistischer Philosophie, die bereits die Übersetzung der Septuaginta, vor allem aber das Werk Philos bestimmte. Schon früh muss es eine christliche Gemeinde gegeben haben, über die aber nichts Sicheres bekannt ist. Aus dem Neuen Testament ist uns Apollos als alexandrinischer Judenchrist bekannt, die spätere Überlieferung weiß von einer Mission des Petruschülers Markus, der in Alexandrien das Martyrium erlitten haben soll. Sehr wahrscheinlich war das älteste Christentum der ägyptischen Metropole judenchristlich geprägt. Die Annahme eines ursprünglichen Gnostizismus der alexandrinischen Christen wird heute nicht mehr vertreten. Die Weltläufigkeit und geistige Offenheit der Stadt und die Möglichkeiten eines freien akademischen Schulbetriebs boten freilich günstige Voraussetzungen für die Etablierung gnostischer Lehrer und Konventikel; daneben bestand mit der sogenannten Katechetenschule, die zeitweise eng mit dem alexandrinischen Bischofsstuhl verbunden war, eine ‚orthodoxe‘ Lehranstalt.¹¹

Es war dieses vielfältige und an Anregungen reiche geistige Milieu, in dem wesentliche Beiträge zur Entwicklung der christlichen Höllenvorstellungen geleistet wurden. In spannungreichem Nebeneinander kannte das frühchristliche Alexandrien volkstümliche und monastische Höllen, gnostische Höllen und christlich-philosophische Höllen, bis schließlich hier wie anderswo die orthodoxe Hölle den Sieg davontrug. Im Folgenden sollen diese Höllen der Alexandriner anhand ausgewählter Quellen vergleichend charakterisiert werden. Dabei sollen vor allem solche Zeugnisse Berücksichtigung finden, die in Alexandrien selbst verfasst oder dort wenigstens nachweislich verwendet wurden. Vollständigkeit ist nicht zu erzielen: einerseits ist oft genug nicht sicher festzustellen, ob bestimmte Schriften in Alexandrien oder anderswo entstanden sind, andererseits haben die Alexandriner selbstverständlich auch christliche Schriften anderen Ursprungs rezipiert. Die folgende Darstellung kann also lediglich einige Schlaglichter auf die negativen Jenseitsvorstellungen im frühchristlichen Ägypten werfen.

3. Volkstümliche und monastische Höllen: Die Petrus- und die Paulus-Apokalypse und die Apophthegmata Patrum

Das Bewusstsein einer grundsätzlichen Übereinstimmung von Christen und Heiden im Vergeltungsglauben eröffnete die Möglichkeit zu Anleihen bei vor- und außerchristlichen Jenseitsvorstellungen. Dabei konnten die alexandrinischen Christen gleichermaßen aus der jüdischen Apokalyptik, dem griechischen Volks- und Mysterienglauben und der griechisch-hellenistischen Philosophie schöpfen. Die um 135 in Ägypten, wahrscheinlich in Alexandrien, verfasste apokryphe *Petrus-Apokalypse*¹² versuchte, auf dieser Grundlage die

¹¹ Clemens Scholten, Die alexandrinische Katechetenschule, in: JAC 38. 1995, 16–37.

¹² C. Detlef G. Müller (Hg.), Offenbarung des Petrus, in: NTApoc⁶ II 562–578. Vgl. Albrecht Dieterich, *Nekyia*. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Stuttgart 1969; Brian Daley, Eschatologie. In der Schrift und der Patristik. Unter

als unzureichend empfundenen eschatologischen Aussagen des Neuen Testaments zu vervollständigen. Sie war als eine Offenbarung Jesu auf dem Ölberg an die Jünger, insbesondere an Petrus, über die Parusie und das Jüngste Gericht und über die Strafen der Verdammten und die himmlische Seligkeit der Geretteten stilisiert. In unserem Zusammenhang von Bedeutung ist die Tatsache, dass hier erstmals ausführlich verschiedene Höllenstrafen mit sadistischer Liebe zum Detail geschildert werden; der entsprechende Abschnitt ist bezeichnenderweise fast dreimal so lang wie die Ausführungen über die ewige Seligkeit. Nicht nur Götzendiener und Christenverfolger, sondern auch böse Christen kommen in die Hölle der Petrus-Apokalypse. Zum ersten Mal sind hier den verschiedenen Arten von Sünden – häufig in spiegelnder Analogie – jeweils besondere Strafen zugeordnet. Der Katalog der bestraften Sünden orientiert sich an den Zehn Geboten und an der neutestamentlichen Ethik und schließt etwa auch Abtreibung, Zinsleihe und Homosexualität ein. In der Hölle wirken Strafengel wie Ezrael und Urael und der Tartarouchos. Als Hauptstrafe fungiert das Feuer in verschiedenen Gestalten; daneben sind weitere biblische Strafmittel wie Gewürm und Finsternis genannt, aber auch Seen voller Schlamm oder Ausscheidungen, feurige Ketten, Fleisch fressende Tiere und Vögel, das Zerbeißen der eigenen Zunge usw. Ähnlich wie in der Beispielerzählung vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19–31) werden mehrfach die Opfer böser Taten Zeugen von deren Bestrafung.

Der unbekannte Autor der Petrus-Apokalypse hat vielfach traditionelles Material der jüdischen Apokalyptik und des griechischen Jenseitsglaubens verarbeitet. Albrecht Dieterich hat eine weitgehende Abhängigkeit von Bildern orphischer Mysterienfrömmigkeit nachgewiesen,¹³ und auch zarathustrische¹⁴ und einheimische ägyptische Traditionen haben eingewirkt; typisch ägyptisch ist etwa die Vorstellung von einem Feuerstrom als Mittel des Totengerichts.¹⁵

Die Petrus-Apokalypse erfreute sich lange großer Beliebtheit.¹⁶ Noch wesentlich wirkungsmächtiger wurde die apokryphe *Paulus-Apokalypse*,¹⁷ die in einer großen Anzahl verschiedener Rezensionen und Übersetzungen weite Verbreitung erlangt und die Jenseitsvorstellungen des Mittelalters entscheidend bestimmt hat. In ihrem Grundbestand bis ins 3. Jahrhundert zurück-

Mitarbeit von Josef Schreiner und Horacio E. Lona, Freiburg–Basel–Wien 1986, 88–90; Vorgrimler, *Geschichte der Hölle* (wie Anm. 3), 79–82.

¹³ Dieterich, *Nekyia* (wie Anm. 12), passim; genuin orphisch ist vor allem der See aus Schlamm als Strafort.

¹⁴ Jacques LeGoff, *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*, Stuttgart 1984, 50.

¹⁵ NTAp⁶ II 569 Anm. 28. Er ist sowohl von dem feurigen Strahl von Dan 7,9 f. als auch von dem feurigen Unterweltsfluss der griechischen Mythologie (Pyriphlegeton) zu unterscheiden.

¹⁶ In Palästina wurde sie bis ins 5. Jahrhundert in der Karfreitagsliturgie gebraucht (Minois, *Hölle*, wie Anm. 5, 107).

¹⁷ Hugo Duensing/Aurelio de Santos Otero (Hgg.), *Apokalypse des Paulus*, in: NTAp⁶ II 644–675. Vgl. Robert Pierce Casey, *The Apocalypse of Paul*, in: *JThSt* 34. 1933, 1–32; Minois, *Hölle* (wie Anm. 5), 114–116; Daley, *Eschatologie* (wie Anm. 12), 183 f.; Vorgrimler, *Geschichte der Hölle* (wie Anm. 3), 105–113.

reichend, erhielt die Paulus-Apokalypse wahrscheinlich im späteren vierten Jahrhundert in ägyptischen Mönchskreisen ihre endgültige Gestalt. Der literarischen Fiktion zufolge handelt es sich um einen Bericht des Apostels Paulus über die Vision, die ihm bei seiner Entrückung in den dritten Himmel nach 2 Kor 12 zuteil wurde. Anders als in der Petrus-Apokalypse steht hier nicht das Jüngste Gericht und seine Folgen, sondern das Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tod – theologisch gesprochen: der Zwischenzustand – im Vordergrund. Der Apostel wird von einem apokalyptischen Deuteengel durch die verschiedenen Jenseitsorte geführt und über die dortigen Verhältnisse belehrt. Jenseits des Okeanos, im äußersten Westen und Norden, liegt der Tartaros,¹⁸ in dem die Seelen der Sünder bereits vor der leiblichen Auferstehung am Jüngsten Tage Strafen erleiden. Wieder werden die spezifischen Strafen für die einzelnen Gruppen von Sündern anschaulich und detailreich beschrieben. Dabei sind Übernahmen aus der Petrus-Apokalypse unverkennbar; daneben hat der Autor aus der Zephanja- und der Elia-Apokalypse und aus dem slawischen Henoch geschöpft. Unter den Sündern finden sich hier erstmals pflichtvergessene kirchliche Amtsträger – ein Presbyter, ein Bischof, ein Diakon und ein Lektor (§34–36) – sowie Häretiker: Doketen und Leugner der Jungfrauengeburt und der Realpräsenz in der Eucharistie. Im Übrigen sind es, der asketisch-monastischen Tendenz des Autors entsprechend, vor allem Unzuchtsünden, die in die Hölle führen; doch selbst die Missachtung der kirchlichen Fastenvorschriften hat diese Konsequenz (§39). Ein bemerkenswertes Detail ist die von Paulus gemeinsam mit dem Erzengel Michael und dessen Engeln von Christus ausgebetene wöchentliche Aussetzung der Höllenstrafen am Sonntag, die ihr Vorbild in der seit dem 3. Jahrhundert bekannten rabbinischen Vorstellung einer Sabbatruhe in der Hölle hat.¹⁹

Die drastischen Jenseitsbilder der apokryphen Apokalypsen fanden vor allem bei den einfachen Gläubigen Anklang, erfreuten sich aber auch in monastisch-asketischen Kreisen großer Wertschätzung. Ein Indiz hierfür ist bereits die Tatsache, dass der griechische Text der Petrus-Apokalypse 1886/87 im Grab eines Mönchs in Akhmim in Oberägypten aufgefunden wurde. Die Meditation über die Schrecken der Todesstunde, den Zwischenzustand im Hades, das Jüngste Gericht und die Strafen der Verdammten waren ein probates Mittel zur Bestärkung in der Askese und wurden als solches von Evagrius Ponticus und von Theophilus von Alexandria empfohlen.²⁰ Die *Apophthegmata Patrum*, jene Sammlung von Aussprüchen und Begebenheiten aus dem Leben der Mönchsväter der Thebais, der Sketis und der nitrischen Wüste, enthalten zahlreiche Berichte über Höllen- und Dämonenvisionen²¹

¹⁸ Äußere Finsternis/Tartarus/unterirdisches Gefängnis (§16, 18).

¹⁹ §43 f. (667 f.); dazu Casey, *Apocalypse of Paul* (wie Anm. 17), 21. Vgl. Israel Lévi, *Le repos sabbatique des âmes damnées*, in: REJ 25. 1892, 1–13; 26. 1893, 131–135; Sebastian Merkle, *Die Sabbatruhe in der Hölle*, in: RQ 9. 1895, 489–505.

²⁰ *Apophth. Patr. Evagrius 1* (PG 65, 173A–C); *Theophilus 4 f.* (PG 65, 199A–201A). Vgl. Daley, *Eschatologie* (wie Anm. 12), 141–143.

²¹ Besonders beliebt war die Erzählung über die Belehrung des Makarios durch einen Totenschädel über die Strafen der Götzendiener und der bösen Christen: *Apophth. Patr.*

und zeugen von der Bedeutung der Höllenfurcht als Motiv für die Aufnahme der *vita monastica*.²² Ein besonders eindruckvolles Beispiel dafür, wie die Angst vor Höllenstrafen das alltägliche Verhalten der frühen Mönche bestimmte, ist von dem Apa Zenon überliefert: „Ein andermal zog derselbe Apa Zenon durch Palästina und wurde erschöpft und setzte sich nahe einem Gurkenfeld nieder, um zu essen, und die Vernunft (λογισμός) sagte zu ihm: ‚Nimm dir eine Gurke und iss; denn was liegt daran?‘ Er aber widersprach der Vernunft: ‚Die Diebe gehen dahin in die Strafe. Daher prüfe dich selbst, ob du die Strafe ertragen kannst.‘ Und er stellte sich hin und stand fünf Tage in der Sonnenhitze, und als er ganz ausgetrocknet war, sagte er: ‚Du kannst die Strafe nicht ertragen.‘ Und zu seiner Vernunft sagte er: ‚Wenn du das nicht kannst, dann stiehl nicht und iss nicht‘.“²³

4. Gnostische Höllen: Basilides, das Buch des Athleten Thomas und die Pistis Sophia

Auch wenn die Annahme von Walter Bauer, das alexandrinische Christentum sei ursprünglich gnostisch-häretisch gewesen, heute nicht mehr aufrechterhalten wird, so war Alexandrien im zweiten Jahrhundert unbestreitbar eines der wichtigsten Zentren des christlichen Gnostizismus. Zur Zeit Kaiser Hadrians (117–138) blühte hier die Schule des Basilides und seines Sohnes Isidor, und auch die Gnostiker Karpokrates, Julius Cassianus und Theodotus wirkten in der ägyptischen Metropole; auch Valentin soll vor seiner Übersiedlung nach Rom hier gelehrt haben. Die aus Nag Hammadi bekannten gnostischen Schriften wurden sicherlich in den häretischen Konventikeln Alexandriens gelesen und wahrscheinlich auch dort aus dem Griechischen ins Koptische übersetzt.

Im Rahmen der gnostischen Kosmologie und Soteriologie galt eigentlich bereits diese materielle Welt als solche als ein böses Jenseits.²⁴ So kannte Basilides nach dem neuerdings zu Unrecht angezweifelten Zeugnis des Origenes keine anderen Sündenstrafen als die jeweiligen Wiederverkörperungen der Seele nach dem Tod in einer neuen irdischen Existenz.²⁵ Dagegen konnten andere gnostische Autoren unter Rückgriff auf den biblischen und den griechischen Jenseitsglauben Höllenvorstellungen entwickeln, die in Ton

Macarius 38 (PG 65, 279A-B); vgl. PL 73, 797D-798B und 1013B-D; Marius Chaîne (Hg.), *Le Manuscrit de la version Copte en dialecte Sahidique des ‚Apophtegmata Patrum‘*, Le Caire 1960, hier Nr. 226 (139). Weitere Beispiele: Chaîne, *‚Apophtegmata Patrum‘*, Nr. 212 (134 f.); ebd., Nr. 213 (135).

²² Z. B. Chaîne, *‚Apophtegmata Patrum‘* (wie Anm. 21), Nr. 210 (129–132).

²³ *Apopht. Patr. Zenon 6* (PG 65, 177B); vgl. *Vitae Patrum III*, 7 (PL 73, 742C-D); Emma Brunner-Traut, *Die Kopten. Leben und Lehre der ägyptischen Christen in Geschichte und Gegenwart*, München ⁴1993, 137.

²⁴ Colpe u. a., *Jenseits* (wie Anm. 2), 331.

²⁵ *Orig. comm. ser. in Mt 38* (GCS 38,73.10–13 Klostermann/Benz/Treu). Vgl. Winrich Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996, bes. 138–144, 209–211.

und Tendenz den volkstümlichen und monastischen Höllen nicht fern standen. Ein Beispiel dafür bietet das aus Nag Hammadi bekannte *Buch des Athleten Thomas*,²⁶ das seine Endgestalt im 2. oder beginnenden 3. Jahrhundert in Ostsyrien erhielt, nach einer ansprechenden Hypothese von Hans-Martin Schenke im Kern aber auf eine platonisierende hellenistisch-jüdische Weisheitsschrift aus Alexandrien zurückgeht. Während die Seelen der Eingeweihten nach dem leiblichen Tod in ihrer himmlischen Heimat zur Ruhe kommen, bleiben die übrigen Seelen der Erscheinungswelt verhaftet und werden im Tartaros durch Feuer gepeinigt; hatten sie Liebe zum Guten, so werden sie sich reinkarnieren, andernfalls verfallen sie ewiger Qual und Vernichtung der Seele.²⁷ Wie in der Petrus-Apokalypse, so werden auch hier die Höllenstrafen für verschiedene Gruppen von Menschen, die sich dem Weg der Weisheit verschließen, ausführlich und detailreich beschrieben. So sollen etwa die Verfolger der Gemeinde dem Höllenengel Tartarouchos übergeben werden, der sie mit lodernem Feuer und mit Schlägen Funken sprühender Geißeln ins Gesicht bestrafen wird.²⁸ Das besondere Interesse des Buches des Athleten Thomas gilt jedoch der Einschärfung sexueller Enthaltsamkeit. Die fleischliche Leidenschaft ist ein bitteres Feuer, das die Menschen trunken macht und verblendet, sie in Tod und Finsternis festhält und ihnen nach dem leiblichen Tod das peinigende Feuer der Hölle zuzieht. Sünde und Strafe stehen demnach nicht nur in Analogie und spiegelnder Entsprechung zueinander, sondern sind letztlich – in Gestalt des Feuers – miteinander identisch.²⁹

Derselbe Gedanke der Identität von Sünde und Strafe findet sich in den ausführlichen Schilderungen der Höllenstrafen in der – nur in koptischer Übersetzung überlieferten – *Pistis Sophia*.³⁰ Danach sind alle Sünden, die die Menschen begehen, von ihrem ἀντίμιμον πνεῦμα (*antimimon pneuma*) verursacht. Dabei handelt es sich um eine Art Doppelgänger der Seele, der von den bösen Archonten geschaffen und mit Siegeln von außen an die Seele geheftet wurde. Dieses antimimon pneuma hat die Aufgabe, die Seele während ihres Erdenlebens zum Sündigen zu verleiten; nach dem leiblichen Tod führt es die Seele je nach deren Sünden in einer Art von infernalischem Spießrutenlaufen an die entsprechenden jenseitigen Straforte,³¹ wo sie von den Archonten für eine festgelegte Zeitspanne – also nicht ewig wie in den volkstümlichen Höllen – gepeinigt wird. Nach Abbüßung der Strafe wird die Seele der Lichtjungfrau – einer Variante der griechischen Dike oder Astraia³² – vorgeführt, die sie zu

²⁶ Hans-Martin Schenke (Hg.), Das Buch des Thomas, in: NTAp⁶ I 192–204.

²⁷ NTAp⁶ I 200 f.

²⁸ NTAp⁶ I 202.

²⁹ NTAp⁶ I 200–202 passim.

³⁰ Koptisch-gnostische Schriften. Bd. I: Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk, hg. von Carl Schmidt. 4., um das Vorwort erweiterte Auflage hg. von Hans-Martin Schenke, Berlin 1981, hier 1–254.

³¹ Bei Platon ist es der Daimon des Menschen, der die Seele zur Unterwelt und zum Gericht geleitet: Phaid. 113d.

³² Die Astraia ist verkörpert im Sternbild der Jungfrau (Parthenos, Virgo). Nach Arat (um 270 v. Chr.) weilte sie unter dem goldenen Geschlecht als Dike = Göttin der

einer neuen, gleichfalls nach der früheren Schuld bemessenen Inkarnation bestimmt. Nur die Seele des Gnostikers, die die Mysterien des Lichts kennt, kann durch deren Rezitation die Siegel und Bande des antimimon pneuma lösen, sich so von der Macht der Archonten befreien und in ihre himmlische Heimat zurückkehren.³³ Indem die *Pistis Sophia* jeden der fünf ‚Archonten des Weges der Mitte‘ ausdrücklich als Verursacher bestimmter Sünden und zugleich als Vollstrecker der jenseitigen Strafe für eben diese Sünden identifiziert,³⁴ vertritt sie klar ein Verständnis der Sünde als Macht, die ihre Strafe schon in sich trägt. Ganz ähnlich hatten bereits die Stoiker die Erinyen, jene Strafdämonen des Tartaros, zugleich mit den Sünden und mit deren Strafen gleichgesetzt.³⁵

Im Einzelnen entwickelt die *Pistis Sophia* eine überaus detaillierte, phantastische Jenseitsgeographie und -prosopographie. Als Straforte stufenweise zunehmender Grausamkeit kennt sie die Unterwelt, das große Chaos, den Weg der Mitte und die äußere Finsternis, worunter ein Drache oder Ouroboros mit zwölf einzelnen Strafkammern zu verstehen ist, die jeweils anderen Archonten unterstehen.³⁶ In teilweise ermüdendem Schematismus wird das jenseitige Geschick der verschiedenen Arten von Sündern geschildert; dabei unterscheidet sich der Katalog der strafwürdigen Sünden in keiner Weise von der gleichzeitigen ‚Orthodoxie‘. Die Einzelheiten sind durch die abenteuerliche gnostische Spekulation bestimmt; als Beispiel sei hier das Jenseitsschicksal eines Hochmütigen skizziert:

Nach dem Tod wird seine Seele von den Paralemptai, den ‚Greifern‘, des Archonten Ariël aus dem Leib geleitet und drei Tage lang über die materielle Welt belehrt. Anschließend wird sie hinab zur Unterwelt, der Amente, vor Ariël selbst geführt, der sie 20 Monate lang straft, danach zum Chaos vor Jaldabaoth und seine 49 Dämonen, deren jeder sie weitere 20 Monate peinigt. Danach wird die Seele auf den ‚Weg der Mitte‘ geführt und von jedem der fünf dort ansässigen Archonten weitere 20 Monate gequält. Endlich wird die Seele von der Lichtjungfrau gerichtet und wieder in die Äonen der Sphaira geworfen, deren Liturgen sie in feurigem Wasser reinigen und ihr den Becher des Vergessens reichen, bevor sie sich zur Strafe für ihren Hochmut in einem lahmen, hässlichen und verächtlichen Körper reinkarnieren muss. Nach demselben Schema werden auch alle anderen Sünder bestraft; nur die beteiligten Archonten, die festgesetzten Strafzeiten und die Art der Reinkarnation variieren.

Gerechtigkeit, auf Erden, erschien im silbernen Zeitalter nur noch selten und stieg im ehernen Zeitalter in den Himmel auf (Fritz Graf, *Astraea*, in: *Der Neue Pauly* 2. 1997, 121).

³³ *Pistis Sophia* (wie Anm. 30), 128 (210–212 Schmidt/Schenke).

³⁴ *Pistis Sophia* (wie Anm. 30), 139 f. (236–241 Schmidt/Schenke).

³⁵ Dieterich, *Nekyia* (wie Anm. 12), 137 f.

³⁶ *Pistis Sophia* (wie Anm. 30), 126 f. (107–210 Schmidt/Schenke).

5. Christlich-philosophische Höllen: Clemens und Origenes

Eine ganz andere Interpretation der neutestamentlichen Höllenaussagen finden wir bei Clemens und Origenes,³⁷ die die alexandrinische Tradition des freien philosophischen Schulbetriebs im christlichen Kontext fortsetzten. Dabei bedienten sie sich vor allem des in Alexandrien blühenden Mittelplatonismus, um ein theologisches Gesamtverständnis der biblischen Eschatologie zu gewinnen. Es ist bezeichnend für das philosophische Selbstverständnis dieser Denker, dass ihre Lehraussagen nicht immer mit letzter Gewissheit formuliert sind, sondern zuweilen hypothetischen oder tentativen Charakter tragen. Der Umstand, dass Clemens und Origenes keine Elementarkatechese betreiben, sondern geistig vollkommene Christen und ‚wahre Gnostiker‘ heranbilden wollten, verlieh ihrem Wirken einen elitären und teilweise esoterischen Zug und ermöglichte es ihnen, mit einer doppelten Wahrheit zu operieren: einer einfachen, vordergründigen Wahrheit für die einfachen Gläubigen und einer tieferen, philosophischen Wahrheit für die Fortgeschrittenen.

Im Hinblick auf die Hölle bestand die einfache Wahrheit in der buchstäblichen Erwartung einer ewig währenden Bestrafung der Sünder durch das materiell aufgefasste Feuer der Hölle.³⁸ Origenes hat ausdrücklich davor gewarnt, die einfachen Christen in diesem Glauben und damit im Vorsatz zum Guten zu irritieren.³⁹ Mehr noch, im Zusammenhang ethischer Stellungnahmen hat Clemens unbefangen sogar die Schreckensbilder der Petrus-Apokalypse zitiert,⁴⁰ und Origenes beteuerte die Echtheit der kruden Paulus-Apokalypse – oder, besser gesagt, einer Vorstufe derselben.⁴¹

Die eigentliche, tiefere Wahrheit über die Höllenstrafen sollte den Fortgeschrittenen vorbehalten bleiben. Danach dienten die jenseitigen Strafen nicht der Vergeltung oder der Rache, sondern der Besserung, Reinigung und Heilung der Sünder.⁴² Dementsprechend konnten sie zwar lange Zeit, nicht aber ewig dauern; denn sie mussten enden, sobald sie ihren Zweck erreicht hatten. Das höllische Feuer, von dem die Bibel sprach, war nicht etwa materiell zu verstehen, sondern war ein ‚intelligentes Feuer‘, ein $\pi\upsilon\rho$ φρόνιμον – der

³⁷ Zu Clemens: Gustav Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, in: Wilhelm Nowack u. a. (Hgg.), Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe vom 17. Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann, Tübingen–Leipzig 1902, 95–120, passim; Daley, Eschatologie (wie Anm. 12), 119–122; Gotthold Müller, Origenes und die Apokatastasis, in: ThZ 14. 1958, 174–190, hier 177–179; Vorgrimler, Geschichte der Hölle (wie Anm. 3), 95 f. – Zu Origenes: Müller, Origenes und die Apokatastasis; Anrich, Clemens und Origenes, passim; Daley, Eschatologie (wie Anm. 12), 123–134; Minois, Hölle (wie Anm. 5), 128–130; Vorgrimler, Geschichte der Hölle (wie Anm. 3), 96–98.

³⁸ Clem. Alex. q. d. s. 33 (PG 9, 640A): $\kappa\acute{o}\lambda\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\xi\mu\pi\upsilon\rho\omicron\varsigma$ $\alpha\lambda\acute{\omega}\nu\iota\omicron\varsigma$. – Orig. hom. in Jer. 12,5; 19(18),15; hom. in Lev 14,4; princ. praef. 5; 2,10,1; comm. ser. in Mt 72; hom. in Ex 13,4; hom. in Lev 3,4; vgl. Daley, Eschatologie (wie Anm. 12), 130 f.

³⁹ Orig. Cels. 6,26; hom. in Jer. 12,4; 19(18),15; 20(19),4; comm. ser. in Mt 16.

⁴⁰ Clem. Alex. ecl. 41. 48 f.; vgl. NTApoc⁶ II 563; Dieterich, Nekyia (wie Anm. 12), 54.

⁴¹ Barhebraeus, Nomokanon 7,9; NTApoc⁶ II 644.

⁴² Clem. Alex. strom. 1,27,173,5; 4,24,154,1 f.; 6,12,99,2.

Begriff stammt aus der Stoa –,⁴³ das nicht den Leib, sondern die Seele durchdrang und das die Gewissensqualen der von Gott getrennten Sünder symbolisierte.⁴⁴

Die Motive, die hinter dieser allegorischen Auffassung der Höllenstrafen standen, waren bei Clemens und bei Origenes unterschiedlich akzentuiert. Humanitäre Gesichtspunkte spielten dabei nur eine Nebenrolle. Gemeinsam war beiden Denkern die Ablehnung der Vorstellung eines despotischen, zürnenden Rachegottes als unterchristlich und der Rückgriff auf eine bereits bei Platon, in den Unterweltsmythen des *Gorgias* und des *Phaidon*, angelegte zweckrationale Strafauffassung.⁴⁵ Im übrigen war es bei Clemens der für sein theologisches Denken insgesamt bestimmende Fortschritts- bzw. Erziehungsgedanke, der ihn zur Annahme zeitlich befristeter Läuterungsstrafen zwang: denn der Prozess der fortschreitenden Vervollkommnung des Menschen bis hin zur unmittelbaren Schau Gottes in reiner Liebe – ein Prozess, der vom Gott-Logos als einem *θεῖος παιδαγωγός* durch erzieherische Eingriffe und Maßnahmen unterstützt wurde⁴⁶ – war mit dem leiblichen Tod nicht zu Ende, sondern setzte sich auch im Jenseits in Gestalt einer schmerzhaften Läuterung fort. Selbst die fortgeschrittensten Christen gelangten nicht sofort zur Anschauung Gottes, sondern mussten noch 1.000 Jahre lang bei den Engeln in die Schule gehen und dann, selbst zu Engeln geworden, ihrerseits andere Seelen unterweisen.⁴⁷ Demgegenüber machte Origenes die Überzeugung von der Güte Gottes und der Allgenugsamkeit des Erlösungswerkes Christi zu seinem Ausgangspunkt. Von hier aus musste ihm die Annahme einer ewigen Verdammnis eines Teils der vernünftigen Kreaturen und somit einer ewigen Fortdauer des Bösen ausgeschlossen erscheinen.⁴⁸ Bestand doch das Ziel der Heilsgeschichte nach 1 Kor 15,28 darin, dass in Christus alles dem Vater unterworfen werde, auf dass Gott alles in allem sei. Origenes las diesen Vers auf dem Hintergrund seiner eigentümlichen Schöpfungslehre, die eine Präexistenz der Seelen und ihren durch den Sündenfall bedingten Sturz in die materielle Existenz annahm, aus der sie zu Gott zurückkehren mussten; faktisch handelte es sich um eine Variante des neuplatonischen *exitus-reditus*-Schemas. Auf diesem Wege der Rückkehr zu Gott bedurfte jeder, auch der Christ, noch der jenseitigen Läuterung und Reinigung von der ihm anhaftenden irdischen Befleckung; aus der ewigen Hölle für die Verdammten wurde so eine Art befristetes Fegefeuer für alle.

Das höllische Feuer war für Origenes in Wahrheit kein äußeres, materielles Feuer, sondern eines, das sich der Sünder nach Jes 50,11 durch seine bösen Taten selbst entzündet. Es ist einem Fieber zu vergleichen, das infolge der

⁴³ Anrich, Clemens und Origenes (wie Anm. 37), 116 f. Vgl. Willem C. van Unnik, The ‚Wise Fire‘ in a Gnostic Eschatological Vision, in: Patrick Granfield/Johann Andreas Jungmann (Hgg.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten I*, Münster ²1973, 277–288.

⁴⁴ Clem. Alex. strom. 7,34,3,4.

⁴⁵ Plat. *Phaid.* 113d.

⁴⁶ Clem. Alex. strom. 7,6,1.

⁴⁷ Clem. Alex. ecl. 56,4–57,5; vgl. Daley, *Eschatologie* (wie Anm. 12), 121. Auch Origenes kannte diese Vorstellung der *schola animarum*: princ. 1,11,3–7; dazu Daley, *Eschatologie*, 132.

⁴⁸ Müller, Origenes und die Apokatastasis (wie Anm. 37), 180–184.

Unausgeglichenheit der Leidenschaften im Menschen brennt; im Grunde handelt es sich um die Qualen des bösen Gewissens.⁴⁹ Ausdrücklich sei festgehalten, dass Origenes – ebenso wie Clemens – den Höllenstrafen nicht etwa ihren Schrecken nehmen wollte; denn wenn sie auch zeitlich befristet waren, so waren sie doch von sehr langer Dauer und von unvorstellbarer Schmerzhaftigkeit.

Die endgültige Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie und Einheit der Schöpfung unter Beseitigung alles Bösen nannte Origenes mit einem letztlich wohl der griechischen Astronomie entstammenden Begriff die ‚Apokatastasis panton‘.⁵⁰ In der Konsequenz dieser Konzeption lag für Origenes die letztendliche Versöhnung auch der Dämonen und des Teufels selbst und folglich das definitive Ende der Hölle.⁵¹ Wenn er sich in einem Brief an die Freunde in Alexandrien dagegen verwahrte, dass man ihm diese Ansicht zuschrieb, dann nicht deshalb, weil er sie nie geäußert oder geteilt hätte, sondern weil er sich, dem tentativen Charakter seines Denkweges entsprechend, nicht exklusiv darauf festlegen lassen wollte.⁵²

6. Die orthodoxe Hölle: Athanasius und Kyrill

Etwa seit dem 4. Jahrhundert kam es in Alexandrien wie auch andernorts zu einer theologischen Klärung und Vereinheitlichung der eschatologischen Vorstellungen. An die Stelle der bisherigen Pluralität der Höllen trat eine einzige, sozusagen die ‚orthodoxe Hölle‘. In den heftigen Kämpfen des 2. Jahrhunderts war zunächst die Ausscheidung der gnostischen Lehren gelungen. Die Apokatastasis-Lehre des Origenes, die schon früh – vor allem im Westen – heftigen Widerspruch erregt hatte, verlor mit dem Ende des freien christlich-philosophischen Lehrbetriebs in Alexandrien – als letztes bedeutendes Schulhaupt gilt Didymus der Blinde (310/313–398) – ihren Wurzelboden und war spätestens mit der Verurteilung des Origenes auf dem 5. ökumenischen Konzil in Konstantinopel 553 gesamt kirchlich erledigt. Doch auch von den Apokryphen und ihren blutrünstigen Höllenszenarien distanzierte sich die offizielle Kirche. Im Jahre 367 definierte Athanasius in seinem 30. Osterfestbrief erstmals verbindlich für Ägypten den Umfang des neutesta-

⁴⁹ Orig. princ. 2,10,4–6; hom. 3 in Ez 7; hom. in Lev 8,8; comm. in Rom 7,5. Vgl. Henri Crouzel, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, in: Gr. 59. 1978, 291–331, hier 317 f.; Hans-Jürgen Horn, *Ignis aeternus. Une interprétation morale du feu éternel chez Origène*, in: REG 82. 1969, 76–88.

⁵⁰ Müller, *Origenes und die Apokatastasis* (wie Anm. 37), passim.

⁵¹ Orig. comm. in Jo 32,2,29 f.; princ. 1,6,2; 3,6,5; vgl. princ. 1,6,3. Anders dagegen hom. in Jos 8,5; 14,2; comm. in Jo 20,21[19],174. Vgl. Daley, *Eschatologie* (wie Anm. 12), 133 f.

⁵² Henri Crouzel, *A Letter from Origen 'To Friends in Alexandria'*, in: David Neiman u. a. (Hgg.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honour of Georges Vasilievich Florensky*, Rom 1973, 135–150; Crouzel, *Hadès* (wie Anm. 49), 326 f.; Daley, *Eschatologie* (wie Anm. 12), 134.

mentlichen Kanons unter Ausschluss der Apokryphen.⁵³ 397 verwarf das Konzil von Karthago die Petrus-Apokalypse als apokryph,⁵⁴ und die Paulus-Apokalypse wurde, nachdem bereits Augustinus in scharfen Worten ihre Echtheit bestritten hatte,⁵⁵ in dem so genannten *Decretum Gelasianum*⁵⁶ zu den verworfenen Apokryphen gezählt.

Die offizielle kirchliche Theologie sprach fortan in enger Anlehnung an die biblische Terminologie von einem doppelten Ausgang der Eschatologie und von den ewigen Höllenstrafen der Sünder durch den nie ruhenden Wurm und das unauslöschliche Feuer (Jes 66,24) und durch die Finsternis draußen (Mt 8,12; 22,13; 25,30), aber auch durch den Entzug der Schau Gottes und die Qualen des eigenen bösen Gewissens, ohne sich auf die phantastischen Jenseitsgeographien und Folterkataloge der apokryphen Tradition einzulassen. So konnte etwa Athanasius in *De incarnatione verbi* die offizielle Eschatologie konzis zusammenfassen: „Christus wird alle richten, je nachdem, was jeder mittels des Leibes getan hat, es sei gut oder schlecht. Dann erwartet die Guten das Himmelreich, die aber Schlechtes getan haben, ewiges Feuer und die Finsternis draußen“.⁵⁷ Gleichwohl blieb eine gewisse Neigung zur Ausmalung der Schrecken der Hölle erhalten, die sich jedoch nicht auf konkrete Jenseitsstrafen, sondern auf die Empfindungen und Klagen der Verdammten richtete. Man wird nicht fehl gehen, darin den Einfluss des Mönchtums zu erkennen, das nach dem chalcedonensischen Schisma zu einer wichtigen Säule der koptischen Kirche geworden war – der monophysitische Patriarch von Alexandrien residierte zeitweilig in dem außerhalb der Stadt am neunten Meilenstein gelegenen Kloster Enaton. Ein dem Athanasius zugeschriebener *Sermo ad Antiochum Ducem*,⁵⁸ der mit einer ausführlichen Beschreibung der Schrecken des Jüngsten Gerichts und der Verzweiflung der Verdammten über ihr unerträgliches, aber selbst verschuldetes Los zu einem christlich-moralischen Lebenswandel ermahnt, ist zwar sicher unecht. Authentisch ist dagegen eine Homilie Kyrills von Alexandrien,⁵⁹ ein rhetorisches und psychologisches Meisterwerk, das in ähnlicher Absicht die Psychomachie, also den Kampf zwischen Engeln und Dämonen um die Seele des Verstorbenen, sowie das göttliche Urteil und das verzweifelte Los der Verdammten ausmalt.

⁵³ Text: NTAp⁶ I 39 f.

⁵⁴ Minois, Hölle (wie Anm. 5), 107; Vorgrimler, Geschichte der Hölle (wie Anm. 3), 82.

⁵⁵ Aug., In Ioh. tract. 98,8; vgl. Casey, Apocalypse of Paul (wie Anm. 17), 29.

⁵⁶ Text: NTAp⁶ I 30–33.

⁵⁷ Athan. incarn. 56.

⁵⁸ PG 28, 589–597.

⁵⁹ Cyr. Alex. hom. div. 14. Zur Eschatologie Kyrills insgesamt Daley, Eschatologie (wie Anm. 12), 173–175.

7. Fazit und Bewertung

Die wichtigsten Ergebnisse unseres knappen Überblicks lassen sich in fünf Thesen zusammenfassen:

1. Das frühchristliche Alexandrien kannte nicht nur eine einzige, sondern mehrere, stark voneinander abweichende Höllenvorstellungen.

2. In der Pluralität der frühchristlichen Höllenvorstellungen spiegelt sich die in Alexandrien lebendige Pluralität der Jenseitsvorstellungen der hellenistischen heidnischen und jüdischen Umwelt wider. Je nachdem, ob man die biblischen Jenseitsaussagen im Rahmen der frühjüdischen Apokalyptik, der orphischen Mysterienfrömmigkeit, der gnostischen Kosmologie oder der mittelplatonischen Philosophie interpretierte, ergaben sich ganz unterschiedliche Ergebnisse.

3. In der Pluralität der Höllenvorstellungen spiegelt sich andererseits auch die Vielgestaltigkeit des frühen alexandrinischen Christentums wider. Drastische Schilderungen grausamer ewiger Höllenstrafen fanden bei den einfachen Gläubigen und im Mönchtum Anklang. Demgegenüber war die Vorstellung einer zeitlich begrenzten jenseitigen Läuterung im freien christlich-philosophischen Schulbetrieb der ägyptischen Metropole beheimatet.

4. Die verschiedenen Höllenvorstellungen schlossen einander nicht zwangsläufig aus. Die nüchternen, biblisch orientierten Jenseitsaussagen der späteren Orthodoxie ließen sich durchaus mit den plastischen Höllenschilderungen der Apokryphen vereinbaren. Clemens und Origenes sahen in der Apokatastasis eine Lehre für die Fortgeschrittenen, für die christlichen Gnostiker, wollten aber für die einfachen Gläubigen aus ethischen Gründen die traditionelle Lehre von den ewigen Höllenstrafen festgehalten wissen. Umgekehrt mussten die Vertreter traditioneller Jenseitsauffassungen die Apokatastasis dagegen zurückweisen.

5. Mit der erfolgreichen Ausscheidung der Apokatastasis-Lehre einerseits und der – nicht ganz so erfolgreichen – Ausscheidung der Apokryphen andererseits kam es schließlich auch in Alexandrien zur Festlegung der Höllenlehre auf eine vergleichsweise nüchterne, biblisch orientierte Linie, die unter Absehung von phantastischen Details den doppelten Ausgang der Eschatologie in ewiger Seligkeit oder ewiger Verdammnis betonte.

Territorialkirchengeschichte, „Theoretische und methodische Überlegungen zu einem Forschungskonzept am Beispiel Deutschlands und Österreichs für das 19. und frühe 20. Jahrhundert“¹

Von Frank-Michael Kuhlemann

Die Territorialkirchengeschichte gilt als eine nicht gerade bevorzugte historische Disziplin. Weder in der Kirchengeschichtsforschung an den theologischen Fakultäten noch in der allgemeinen Geschichtswissenschaft erscheint die Beschäftigung mit ihr als lohnenswert. In den Augen vieler Forscher ist sie bis heute nicht mehr als ein „Käfersammeln“. Von „Erbsenzählerei“ und „Hobbyhistorie“, von „unpolitischer Homelandkunde“ und ‚Selbstghettoisierung‘ ist die Rede. Die damit verbundenen Vorwürfe zielen vor allem auf den dem Fach anhaftenden „Methodenkonservatismus“, auch auf den Mangel weiterreichender Fragestellungen, die die Forschungsergebnisse in übergreifende theologische oder auch allgemeinhistorische Debatten einbinden könnten.²

¹ Es handelt sich beim vorliegenden Text um die Überarbeitung eines Vortrags an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien am 22. 5. 2003. Die Perspektive der vorgetragenen Überlegungen ist vornehmlich auf den Protestantismus gerichtet.

² Vgl. zur insgesamt schwierigen Situation des Faches: Dietrich Blaufuß, Territorialkirchengeschichte. Alte Fragen – neue Chancen, in: ThLZ 120. 1995, 195–197; Ders., „Herbergen der Christenheit“ – Territorialkirchengeschichte als Methode, in: Christentum und Kirche vor der Moderne: Industrialisierung, Historismus und die deutsche evangelische Kirche. Zweites Symposium der deutschen Territorialkirchengeschichtsvereine, Hannover 9. bis 11. Juni 1995 (=JbGNKG 93. 1995, 283–300); vgl. auch Helga Schultz, Zu Inhalt und Begriff marxistischer Regionalgeschichtsforschung, in: ZfG 33. 1985, 875–887, 884 f. Der Vorwurf des „Methodenkonservatismus“, der „Ghettoisierung“ oder auch der „unpolitischen Homelandkunde“ trifft nicht nur die Territorialkirchengeschichte, sondern wird darüber hinaus für andere Disziplinen der Kirchengeschichte erhoben (vgl. Kurt Nowak, Kirchliche Zeitgeschichte an der Schwelle des 21. Jahrhunderts. Ein Thesenpapier (Ms., vorgestellt in der Evangelischen

Solche Beurteilungen des Faches haben sich in den letzten beiden Jahrzehnten aber durchaus etwas gewandelt. Und die veränderte Situation scheint vor allem mit dem Bedeutungsgewinn der Regionalgeschichte sowie mit der zunehmenden Kooperation der territorialen Kirchengeschichtsvereine zusammenzuhängen.³ Hinzu kommen grundlegend andere, wissenschaftsgeschichtlich bedeutsame Rahmenbedingungen von längerer Dauer, so etwa der Bedeutungsverlust der Dialektischen Theologie, vor allem aber auch das in den Kultur- und Sozialwissenschaften neu entdeckte Interesse an der Religion.

Einen wesentlichen Aufschwung hat die territoriale Kirchengeschichte für die Epoche der Frühen Neuzeit durch das Paradigma der Konfessionalisierung sowie die Pietismusforschung genommen.⁴ Darüber hinaus kann auf eine Reihe von Ansätzen verwiesen werden, in denen einzelne Autoren weiterführende Reflexionen sowohl zur Methodik als auch zum Status des Faches vorgelegt haben.⁵ Was in den Debatten bisher aber nach wie vor unterbelichtet

Arbeitsgemeinschaft in ihrer Sitzung am 22. 6. 2001 in Berlin), 8; Rudolf von Thadden, Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte, in: GG 9. 1983, 598–614, 599.

³ Vgl. Die evangelischen Kirchen und die Revolution 1848. Erstes Symposium der deutschen Territorialkirchengeschichtsvereine, Schweinfurt 3. bis 5. Juli (=ZBKG 62. 1993); darin vor allem: Hans-Walter Krumwiede, Die Kooperation landeskirchengeschichtlicher Vereinigungen in der Bundesrepublik 1968–1975, 143–147; sowie Dietrich Blaufuß, Kooperation landeskirchengeschichtlicher Vereinigungen. Versuch eines Neuanfangs, 148–159; vgl. auch Christentum und Kirche vor der Moderne (wie Anm. 2); Dietrich Blaufuß (Hg.), Handbuch Deutsche Landeskirchengeschichte, Neustadt an der Aisch 1999; darin für Österreich der Aufsatz von Gustav Reingrabner, Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 247–257.

⁴ Vgl. Thomas Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121. 1996, 1008–1025; Geschichte des Pietismus, 4 Bde. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hg. von Martin Brecht/Klaus Deppermann/Ulrich Gäbler/Hartmut Lehmann, Göttingen 1993–2003.

⁵ Vgl. Martin Brecht, Die Situation und die Aufgaben der landeskirchengeschichtlichen Vereinigungen in den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik, in: Arbeitsgemeinschaft Landeskirchengeschichtlicher Vereine und Einrichtungen (Hg.), 1. Mitteilungsblatt, 1969, 54–61; Hans-Walter Krumwiede, Die territoriale Bindung der evangelischen Kirche als theologisches Problem, in: Die territoriale Bindung der ev. Kirche in Geschichte und Gegenwart. Ein Beitrag zur Strukturreform der Ev. Kirche in Deutschland (=JGNKG 69. 1971; VAAEK 9. 1972); Hermann Ehmer, Vom Nutzen der Kirchengeschichte. Aufgaben der Kirchenarchive und der Territorialkirchengeschichtsvereine, in: Aus evangelischen Archiven, Nr. 36. 1996, 97–102; Ders., Der Ort der Landeskirchengeschichte, in: Aus evangelischen Archiven, Nr. 38. 1998, 41–51; Wolfgang Krogel, Wohin treibt die Kirchengeschichte? Landeskirchliche Archive als regionale kirchengeschichtliche Forschungseinrichtungen am Beispiel Berlin-Brandenburgs, in: Aus evangelischen Archiven, Nr. 42. 2000, 7–28; Bernd Hey, Landesgeschichte und Kirchengeschichte – Bestandsaufnahme und Perspektiven, in: JWKG 100. 2005, 17–28; Gustav Reingrabner, Zur Konzeption der österreichischen Protestantengeschichtsschreibung, in: JGPrö 96. 1980, 189–207; im Anschluss daran, fast ausschließlich aber auf die Vormoderne bezogen: Rudolf Leeb, Das Erbe der Protestantengeschichtsschreibung in Österreich, in: Carinthia I, 189. 1999, 711–723. Vgl. als lexikalische Zugriffe Matthias Simon, Art.: Territorialkirchengeschichte, in: RGG³, 6, 692–696, sowie Christian Peters,

bleibt, ist eine angemessene Thematisierung und Problematisierung des territorialgeschichtlichen Ansatzes für die Epoche nach dem Ende des Alten Reiches. Diese Diskussion soll in diesem Beitrag ein Stück weit vorangetrieben werden, wobei sich die Überlegungen vor allem auf das 19. und frühe 20. Jahrhundert beschränken. Ich folge damit der Maxime einer sich auf die epochalen Strukturprobleme bescheidenden Geschichtswissenschaft. Ihr geht es um den Aufweis handhabbarer Kategorien zur Durchdringung und Beschreibung überschaubarer und eingrenzbarer Forschungsfelder. Ihr geht es darüber hinaus um die Anschlussfähigkeit sowie die Integration unterschiedlicher Forschungsansätze und damit um das Problem der Interdisziplinarität. Die Ausführungen sind in zwei größere Abschnitte unterteilt. In einem ersten Schritt sollen anhand dreier Gesichtspunkte wenige grundsätzliche Bemerkungen zum Status und zum Ansatz des Faches gemacht werden. Es folgt der eigentliche Hauptteil, in dem einige Strukturfragen und Problemaspekte herauszuarbeiten sind, die für eine Protestantismusgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts unerlässlich erscheinen. Dabei ist sowohl auf deutsche als auch österreichische Beispiele Bezug zu nehmen.

I. Zum Status und zum Ansatz des Faches: Aspekte einer allgemeinen Positionsbestimmung

Territorialkirchengeschichte ist, erstens, die eigentliche historische Disziplin des Protestantismus. Sie kann beanspruchen, sich auf die „verfaßten“, durch Kirchenordnungen geregelten und geographisch umgrenzten Kirchentümer (Kirchengebiete) der Gegenwart mit ihren jeweils „spezifischen Traditionen und Eigenarten“ zu beziehen.⁶ Dabei kommt dem Territorium als politischer und rechtlicher Ordnungskategorie insofern eine besondere Bedeutung zu, als sich die Entwicklung der protestantischen Kirchentümer in der Frühen Neuzeit in weitreichender Verbindung mit den Territorialstaaten im Sinne des *cuius regio eius religio* vollzog.

Bezieht man das Konzept der Territorialkirchengeschichte jedoch auf die Moderne, so ergibt sich als ein zentraler Problemaspekt zunächst, dass das Territorium als politische und rechtliche Ordnungskategorie inzwischen ersetzt und darüber hinaus auch die kirchlichen und theologischen Prägungen zunehmend von anderen Zugehörigkeitsmustern (religiöser, kultureller, sozialer und ökonomischer Art) überwölbt wurden. Hinzu kommt – darin den vormodernen Verhältnissen vielleicht gar nicht unähnlich – eine Vielzahl von Sonderbedingungen, die sich aus örtlichen und regionalen Strukturbedingungen ergeben, so dass sich die Frage auch nach deren angemessener Berücksichtigung stellt.

Art.: Territorialkirchengeschichte, in: RGG⁴, 8, 166–170. Wieso Martin Brecht 1969 behaupten konnte, dass sich in der 3. Auflage der RGG kein solcher Artikel befindet, bleibt unerfindlich (Brecht, *Situation*, 54, 60).

⁶ Vgl. Peters, Art.: Territorialkirchengeschichte (wie Anm. 5), 166, Zitate ebd.

In wirtschaftsgeschichtlicher Perspektive spricht seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert sehr viel dafür, die *Region* zum forschungsleitenden Begriff zu erheben, weil sich die Industrialisierung nicht im Rahmen territorialstaatlicher Grenzen vollzog, sondern grenzüberschreitend entwickelte. Das gilt auch für geistige Strömungen und ebenso für die Frömmigkeitsgeschichte der modernen Welt, die sich ebensowenig wie die Industrialisierungsgeschichte im Rahmen politischer und rechtlicher Grenzmarkierungen des Territorialstaates schreiben lässt. Das ließe sich in unterschiedlichen Territorien etwa anhand der Erweckungsbewegungen nachweisen. So breitete sich die Erweckung in Westfalen im 19. Jahrhundert keineswegs in der gesamten westfälischen Kirchenprovinz aus, sondern sie blieb an einen sozial und ökonomisch eindeutig beschreibbaren Raum des *östlichen* Westfalens gebunden. Territorial übergreifende Dispositionen in Frömmigkeit und Theologie gab es im Fall der liberalen protestantenvereintlichen Strömungen, die sich im deutschen Südwesten vor allem in der Pfalz und im Großherzogtum Baden niederschlugen. Viele andere Beispiele ließen sich anführen.⁷

Entscheidend für die Positionsbestimmung einer modernen „Territorialkirchengeschichte“ ist jedenfalls, dass sich in den Verhältnissen „vor Ort“, in den regionalen und territorialen Gliederungen, in den Kirchenbezirken und den Gemeinden die, theologisch gesprochen, „sichtbare Kirche“ findet. Die Territorien und die Regionen, die Landeskirchen und die Gemeinden waren es, in denen sich der Protestantismus seit seiner Entstehung zunächst entwickelt hat.⁸ Diese historische Bestimmung der Kirche und damit verbunden der territorialen Kirchengeschichte lässt sich sowohl auf die konfessionellen Mehrheits- als auch die Minderheitskirchen in der Diaspora anwenden. Darunter lassen sich auch die unterschiedlichen Bekenntnisstraditionen, regionale Mentalitäten und Frömmigkeitsmuster fassen. Sie alle zusammen sind Ausdruck der Pluralität des Protestantismus, und sie stehen für die Realisation einer sich vielfältig ausdifferenzierenden Christentums-geschichte.

Ob man dabei so weit gehen will wie Martin Brecht, die Territorialkirchengeschichte als das „Gewissen der Kirche“ zu bezeichnen, mag dahingestellt bleiben.⁹ Die Beschäftigung mit den territorialen, den regionalen und gemeindlichen kirchlichen Traditionen jedenfalls vermag den Blick zu schärfen für gelungene Entwicklungen und Fehlentwicklungen; sie ist darüber hinaus einer der entscheidenden Referenzpunkte für die theologische Frage nach der Kirche.

⁷ Vgl. Josef Mooser/Regine Krull/Bernd Hey/Roland Gießelmann (Hgg.), *Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen*, Bielefeld 1989; Claudia Lepp, *Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantentverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes*, Gütersloh 1996.

⁸ Vgl. Simon, Art.: Territorialkirchengeschichte (wie Anm. 5). Der territorialen Struktur von Kirche und Religion entsprechen in der staats- und kirchenrechtlichen Debatte des 18. Jahrhunderts auch die Rechtstheorie des Territorialismus, die im 19. Jahrhundert aber zunehmend dem Kollegialismus weichen musste. Vgl. Erich Foerster, Art.: Territorialismus, in: RGG² 5, 1052.

⁹ Vgl. Brecht, Situation (wie Anm. 5), 60.

Zweitens: Territorialkirchengeschichte lebt davon, dass sie im Kontext unterschiedlicher Forschungsfelder und Theorietraditionen betrieben wird. Ist sie auf der einen Seite Teil der Theologie und der Kirchengeschichte, steht sie auf der anderen Seite im Kontext der allgemeinen Geschichtswissenschaft, insbesondere der Regionalgeschichte und deren Methoden. Damit stellt sich für den regional ansetzenden Kirchenhistoriker die unabweisbare Aufgabe der Interdisziplinarität. Diese Interdisziplinarität ist in der Kirchengeschichtsforschung besonders des 20. Jahrhunderts vielfach in den Hintergrund getreten. Als Beleg für die Abneigung eher traditionell orientierter Kirchenhistoriker gegenüber nicht theologischen bzw. angeblich nicht kirchenhistorischen Fragestellungen sei hier nur auf Robert Stupperich verwiesen, der in seiner Eröffnungsrede auf dem Jahrestag des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte im Jahre 1970 die befürchtete Soziologisierung der Kirchengeschichte sogleich unter 'Materialismusverdacht' stellte. Etwas amüsiert darf man vielleicht den Satz Stupperichs zitieren: „Wir kennen die Soziologen und ihre Methoden und können nur sagen, dass sie trotz ihrer neuen Terminologie keine wesentliche Durchleuchtung des geschichtlichen wie des gegenwärtigen Lebens bringen“.¹⁰

Für eine interdisziplinär arbeitende territoriale Kirchengeschichte gibt es – entgegen den Befürchtungen Stupperichs – nicht nur gute Argumente, sondern auch interessante Ansatzpunkte, die bis in die Zeit des Historismus zurückreichen. Es sei hier nur auf Autoren wie Albert Hauck und Friedrich Nippold, Karl August von Haase und Ernst Troeltsch, auch etwa auf die regionalen und landeskirchlichen kirchensoziologischen Studien von Paul Drews um die Jahrhundertwende oder die großen enzyklopädischen Unternehmungen wie die „Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche“ oder die erste Auflage der RGG (Religion in Geschichte und Gegenwart) verwiesen.¹¹ Nicht zuletzt Georg Loesch, Kirchenhistoriker in Wien und Altmeister der österreichischen Protestantismusforschung, vertrat die Idee einer nach vielen Seiten hin offenen Interdisziplinarität, die bis zur soziologischen Betrachtungsweise und zur Wirtschaftsgeschichte reichte. Für die Einordnung Loesches ist auch wichtig, dass er auf der einen Seite – am wissenschaftlichen Ideal Leopold von Ranke orientiert – die Vergangenheit nicht „richten“ wollte. Auf der anderen Seite vertrat er – gegen alle

¹⁰ Zit. n. Ulrich Rottschäfer, Verein und Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte. Ein Rückblick aus Anlass des 100jährigen Bestehens, Bielefeld 1999, 152.

¹¹ Vgl. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 1–24, 1896–1913; Religion in Geschichte und Gegenwart, 5 Bde. 1909–1913; Paul Drews (Hg.), Evangelische Kirchenkunde. Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen, Tübingen 1902 ff.; Troeltsch-Studien, hg. v. Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh 1982 ff.; resümierend auch: Gerhard Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, München 1998, 53 ff.; Kurt Nowak, Karl von Hase – Liberales Christentum zwischen Jena und Rom; Ders., Albert Hauck: Historiker des deutschen Mittelalters im wilhelminischen Kaiserreich, beide jetzt in: Ders., Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, Stuttgart 2002, 80–100 u. 101–118; Frank-Michael Kuhlemann, Die neue Kulturgeschichte und die kirchlichen Archive, in: Aus evangelischen Archiven 40. 2000, 7–29, 14–18 (zugleich in: Der Archivar 53. 2000, 230–237); Krogel, Kirchengeschichte (wie Anm. 5), 16–25.

„Objektivitätsspharisiär“ – das Ideal einer wertbezogenen Wissenschaft. Seine Maxime lautete: „Ohne Subjektivität bleibt die Geschichte eine Chronik“.¹²

Insgesamt wird man mit Kurt Nowak als Maxime formulieren müssen, dass die Kirchengeschichte und damit auch die Territorialkirchengeschichte in ihren Methoden nichts anderes als historische Wissenschaft ist.¹³ Das ist gegen jeden heilsgeschichtlichen bzw. jeden über die erkennbare historische Realität hinausweisenden Ansatz pointiert herauszustellen. Diese Position impliziert nicht, dass die Kirchengeschichte darauf zu verzichten hätte, sich mit den in den jeweiligen Epochen relevanten theologischen Fragestellungen zu beschäftigen. Würde sie das tun, so wäre sie keine Kirchengeschichte mehr. Und insofern sie das tut, ist sie selbstverständlich auch theologische Wissenschaft. Ja sie ist und bleibt rückgebunden an das Christusereignis und die Kirche selber. In diesem Sinne hat Gerhard Ebeling sie als eine Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift verstanden – ein Konzept, das von einer modernen Christentumsgeschichte eben so wenig entfernt zu sein scheint wie von einer interdisziplinär angelegten Religions- und Kirchengeschichtsforschung.¹⁴

Dass die Kirchengeschichte hinsichtlich ihrer Methoden nichts anderes als historische Wissenschaft ist, darüber besteht zwischen Theologen und Historikern heute kaum noch Dissens. Schwieriger dagegen stellt sich für viele Forscher der Status der Kirchengeschichte in der Frage dar, welche Urteilskriterien der kirchenhistorischen Arbeit zugrunde gelegt werden sollen. Sind es historische oder aber theologische? Mir scheint die Antwort auf diese Frage im Grunde einfach zu sein, weil sie pragmatisch entschieden werden

¹² Vgl. Georg Loesche, *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*, dritte verb., verm., mit drei Karten und einer Notenbeilage versehene Auflage, Wien 1930, 8–11; Vorwort, XV f. Die postulierte Wertbezogenheit verdichtete sich bei Loesche indessen zu einem handfesten, kulturprotestantisch aufgeladenen Antikatholizismus – so in seinem Vorwort zur dritten Auflage; vgl. auch Peter F. Barton (Hg.), *Georg Loesches Autobiographie*, in: *JGPrÖ* 99. 1983, 3–29; Reingrabner, *Konzeption* (wie Anm. 5), 193–196. Loesche war auch viele Jahre Vorsitzender der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, die ihre Entstehung nicht zuletzt aus dem Impuls der konfessionskulturellen Auseinandersetzungen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts empfing – so Reingrabner, *Gesellschaft* (wie Anm. 3), 247.

¹³ Nowak, *Kirchliche Zeitgeschichte* (wie Anm. 2); zur theologischen Einbindung ebd., 11 f. Nowaks Position entspricht weitgehend derjenigen der Herausgeber von „Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte“. Vgl. deren 'Programm', abgedruckt auf der ersten Seite jedes einzelnen Bandes in der Reihe.

¹⁴ Vgl. Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947; Trutz Rendtorff, *Überlieferungsgeschichte des Christentums. Ein theologisches Programm*, in: Ders., *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972, 13–40; zur inzwischen weitläufigen Diskussion aus theologischer Perspektive aufschlussreich Karin Bornkamm, *Kirchenbegriff und Kirchengeschichtsverständnis*, in: *ZThK* 75. 1978, 436–466; aus historischer Perspektive der auf breitem Material basierende Beitrag von Werner K. Blessing, *Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen*, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hgg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart 1996, 14–59.

kann: Sofern die von dem jeweiligen Forscher präferierten Urteilkriterien als erkenntnisleitende Interessen offengelegt werden, besteht kein Problem in der Anwendung unterschiedlicher Urteilkriterien. Tut man dies, ist das nichts anderes als der Ausdruck einer prinzipiell plural verfassten Geschichtswissenschaft. Und so ist es selbstverständlich legitim, eine kirchengeschichtliche Untersuchung im Kontext der theologischen Frage nach der Kirche zu betreiben, deren Interesse einem bestimmten normativen Kirchenmodell gilt. Daneben ist es aber ebenso legitim, sein Erkenntnisinteresse etwa modernisierungstheoretisch rückzubinden. Die gewählten Ansätze bleiben legitim, sofern sie im wissenschaftlichen Diskurs hinsichtlich ihrer Methoden und erarbeiteten Ergebnisse diskutiert werden können; und das heißt auch: sofern ihre Ergebnisse im Zusammenhang des jeweiligen Ansatzes als relative Annäherungen an die Wirklichkeit erkennbar bleiben, mithin nie als absolute historische Wahrheit ausgegeben werden können.¹⁵

Drittens: Territoriale Kirchengeschichte muss sich sowohl auf das jeweils Besondere und Spezifische, ebenso wie auf das Allgemeine und den großen Zusammenhang richten. Der von daher an das Konzept zu stellende Anspruch ist, dass die Forschung neben all ihren Detailbemühungen immer auch vergleichende Forschung sein muss. Denn nur im Falle einer angemessenen Komparatistik wird sie auch das ihr zugeschriebene Odium der Belanglosigkeit überwinden können!¹⁶ Der damit formulierte Anspruch ergibt sich ferner aus dem bereits angesprochenen systematisch-theologischen Interesse, etwa aus der Frage: Wo und wie realisiert sich Kirche? Und er ist schließlich Implikat der allgemeinen Geschichtswissenschaft, der es darum geht, die jeweils unterschiedlichen Bedingungen von historischem Wandel versteh- und erklärbar zu machen.¹⁷

Forschungspraktisch heißt das, dass biographische Forschungen, auch gemeindebezogene Forschungen oder Quelleneditionen als wichtige Aufgaben der territorialen Kirchengeschichte selbstverständlich zu bejahen sind. Allein jedoch genügt das nicht, wenn es nicht rück- und eingebunden wird in allgemeine Entwicklungsprobleme und größere Strukturzusammenhänge. Wie schnell regionale Entwicklungen und Diskussionen zu historisch allgemein bedeutsamen Grundproblemen avancieren können, lässt sich am prominenten Beispiel der Barmer theologischen Erklärung verdeutlichen. Deren theologische Wurzeln lagen in den reformierten Traditionen des

¹⁵ Vgl. zu unterschiedlichen Zugriffen auf die historische Realität etwa das im zweiten Teil erörterte Beispiel des protestantischen Vereinswesens, das sich sowohl in einem theologischen als auch in einem modernisierungstheoretischen Kontext diskutieren lässt und auch von den Zeitgenossen so diskutiert worden ist.

¹⁶ Zwischen Österreich und Ungarn vergleichend vgl. etwa den vorbildlich strukturierenden Aufsatz von Friedrich Gottas, *Der Protestantismus in Österreich und Ungarn vom Ende des 18. Jahrhunderts (1781) bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts (1918) – Parallelen und Unterschiede*, in: JGPrÖ 109, 1993, 5–36.

¹⁷ Zum Konzept Loesches gehörte es, der österreichischen Protestantismusgeschichte, die eine Geschichte der Diaspora ist, nicht „das Gepräge einer bloßen ‚Lokalhistorie‘“ zu geben, sondern die Darstellung „in den Rahmen der allgemeinen Kirchen-, Geistes- und Weltgeschichte einzugliedern“ (vgl. Loesche, *Geschichte* [wie Anm. 12], 8).

Wuppertals und der bereits in Barmen-Gemarke am 3. und 4. Januar 1934 stattgefundenen ersten freien reformierten Synode.¹⁸

II. Paradigmatische Strukturprobleme der territorialen Kirchengeschichte im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Wenden wir uns einigen paradigmatischen Strukturproblemen der territorialen Kirchengeschichte im 19. und frühen 20. Jahrhundert zu: Die Kriterien meiner Auswahl sind zum einen an allgemeinen Problemstellungen der neueren Forschung orientiert. Berücksichtigt wurden zum anderen solche Aspekte, die sowohl vergleichend als auch interdisziplinär diskutierbar sind. Schließlich handelt es sich um Gesichtspunkte, an denen sich die notwendige Operationalisierung einer territorialen Perspektive darlegen lässt. Ein Teil der ausgewählten Aspekte wird bereits in der österreichischen und deutschen Protestantengeschichtsschreibung reflektiert; anderes hingegen weniger, so dass hier Forschungsbedarf besteht.

Ein erstes, relevantes Strukturproblem gilt den Fragen von Säkularisierung und Entkirchlichung bzw. den entgegengesetzten Vorstellungen von Rechristianisierung und Rekonfessionalisierung. Diese Problemstellung ist vor allem deshalb eine Frage gerade der territorialen Kirchengeschichte, weil sich die verändernden Formen von Kirchlichkeit und Kirchenbindung zunächst einmal „vor Ort“ nachweisen lassen – und zwar mit seriellen Quellen über Abendmahlsteilnahme, Kirchenbesuch, Kirchenwahlen etc. Die Forschungen der letzten Jahre haben in dieser Hinsicht bereits weitreichende Fortschritte gemacht. Man denke etwa an Lucian Hölschers Datenatlas zur religiösen Geographie des protestantischen Deutschland.¹⁹ Solche sozialstatistischen Untersuchungen sind vor allem deshalb vonnöten, weil sich mit ihnen höchst unterschiedliche Verläufe des Entkirchlichungsprozesses ermitteln lassen. So wird man für die Territorien des späteren Deutschen Kaiserreiches sagen müssen, dass der Süden Deutschlands im 19. Jahrhundert noch viel stärker kirchlich geprägt blieb als der Nordosten. Auch ist interessant, dass entgegen dem seit langem bestehenden Vorurteil nicht davon ausgegangen werden kann, dass die Kirchlichkeit in der Diaspora als generell höher anzunehmen ist als in den jeweiligen konfessionellen Kerngebieten.²⁰

Für die Operationalisierung eines solchen Ansatzes ist aber zu betonen, dass sich Daten zu Kirchlichkeit und Entkirchlichung gerade im Protestantismus nicht als ein methodischer Königsweg verabsolutieren lassen. So sagen sie nämlich nichts über innere und nicht zuletzt theologisch geprägte Frömmig-

¹⁸ Vgl. Joachim Beckmann, *Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf. Eine Dokumentation aus den Jahren 1933–1945*, Neukirchen-Vluyn 1975, 34–46.

¹⁹ Vgl. Lucian Hölscher, *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*, 4 Bde., Berlin u.a. 2001.

²⁰ Ebd. Vgl. auch Ders., *Religiöse Geographie im protestantischen Deutschland. Ein neuer Datenatlas zum kirchlichen Leben in den evangelischen Landeskirchen 1850–1940*, in: *Aus evangelischen Archiven*, Nr. 40, 31–68, 63–65.

keitsmuster aus. Will man daher zu weiterreichenderen Aussagen für eine valide Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte der Religion in der Moderne vorstoßen, müssen die erhobenen Daten durch andere, nach Möglichkeit serielle qualitative Quellen ergänzt werden. Mögliche Zugänge in dieser Hinsicht bieten Grabsteine und Testamente, Gemeindeblätter und Synodalprotokolle, autobiographische und biographische Zeugnisse, Kirchenvisitationsberichte etc.²¹

Die Fragen nach Entkirchlichung und Verkirchlichung, nach Frömmigkeit und Mentalität sind, zweitens, unmittelbar verknüpft mit dem in der neueren Forschung intensiv diskutierten Milieubegriff. Der Milieubegriff zielt auf religiöse und kulturelle, auf ökonomische und lebensweltliche soziale Einheiten innerhalb einer Region, eines Territoriums oder auch eines Nationalstaates. Er zielt darüber hinaus auf politische Dispositionen; und es lassen sich an ihm in der Regel wirkmächtige „Cluster“ eines sozialen und nicht zuletzt religiös vermittelten Zusammenhalts ermitteln.²²

Der Vorteil der neueren Milieudebatte ist, wie gerade angedeutet, dass wir Milieus auf ganz unterschiedlichen Ebenen finden. So hat die jüngere Forschung gerade mit dem Blick auf religiöse Milieus Begriffe von unterschiedlicher Reichweite diskutiert. Es wird von Mikro-, Meso- und Makromilieus gesprochen.²³ Am unproblematischsten scheint dabei für die Protestantismusforschung zunächst der Begriff des Mikromilieus zu sein. Solche Mikromilieus lassen sich auf Gemeindeebene nachweisen. So haben Günter Brakelmann und Dietmar von Reeken für das Ruhrgebiet bzw. für nordwestdeutsche Regionen diverse Gemeindemilieus mit differenten religiösen und politischen Prägungen herausgearbeitet.²⁴ Auch in der österreichischen Protestantismusforschung ist bereits auf ganz unterschiedliche, vor allem historisch bedingte Gemeindemilieus hingewiesen worden. Idealtypisch wird man die Milieus der Toleranzgemeinden von den um 1900 entstandenen „Los-von-Rom-Gemeinden“, diese wiederum von den Ge-

²¹ Vgl. etwa Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973; Rudolf Schlögl, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840*, München 1995; zur Quellenbasis auch Ders., *Katholische Kirche, Religiosität und gesellschaftlicher Wandel. Rheinisch-Westfälische Städte 1750–1830*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, 100, Anm. 57 u. 58; Frank-Michael Kuhlemann, *Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914*, Göttingen 2001, 41.

²² Vgl. M. Rainer Lepsius, *Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in: Wilhelm Abel u.a. (Hgg.), *Wirtschaft, Geschichte, Wirtschaftsgeschichte. FS für Friedrich Lütge*, Stuttgart 1996 u.ö.; neuerdings auch in M. Rainer Lepsius, *Demokratie in Deutschland*, Göttingen 1993, 25–50.

²³ Vgl. Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hgg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, ²2000.

²⁴ Vgl. Günter Brakelmann, *Das kirchennahe protestantische Milieu im Ruhrgebiet 1890–1933*, in: Bericht über die 38. Versammlung deutscher Historiker in Bochum vom 26. bis 29. September 1990, 175–179; Dietmar von Reeken, *Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849–1914*, Gütersloh 1999.

meinden des „Burgenlandes“ sowie der Wiener Großstadtgemeinde unterscheiden müssen.²⁵

Für die Milieudiskussion stellen sich insbesondere Fragen nach den Bedingungen und den Prozessen, den theologischen Prägungen und lebensweltlichen Konflikten im Prozess des Gemeindeaufbaus. Dieser stellte sich in den Diasporakirchen und nicht zuletzt in Österreich aufgrund der großen Entfernungen als ein besonderes Problem dar. Fragen nach der theologischen Prägung von Vikaren und Geistlichen, der Bedeutung von Schulen und Gemeindehäusern, Toleranzbethäusern und Familienabenden, Kauf von Grundstücken und Friedhofsnutzung, Streit von Mietern und Vermietern jeweils anderer Konfession, Glockenstreitigkeiten und Prozessionen, religiösen Festen und Liedkultur sind von Interesse.²⁶

Von besonderer Bedeutung für die künftige Milieuforschung ist auch eine Geschichte religiöser Sozialisation, die sich gleichermaßen auf Schulen und Kindergärten, Vereine der Inneren Mission und die Gemeinden, mithin regional und lokal höchst unterschiedliche Ausprägungen des Protestantismus richten müsste. In diesem Kontext käme auch einer lokal und regional verankerten Geschlechtergeschichte eine tragende Rolle zu. So stellte sich für viele österreichische evangelische Gemeinden das Problem, dass viele Mütter keine protestantische Erziehung erfahren hatten und erst später durch Heirat zum Protestantismus übertraten.²⁷ Wie überall spielten Frauen und Mütter für

²⁵ Vgl. Hans Eder, *Eigenart, Organisation und Leben der evangelischen Kirche A. u. H.B. in Österreich*, in: Ders. (Hg.), *Die evangelische Kirche in Österreich. Blüte, Not und neuer Aufbau*, Berlin 1940, 174–216, 200 f.; Gustav Reingrabner, *Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation*, Wien u.a. 1981, 204 f., 256–266; Ders., *Das kirchliche Leben der Evangelischen im Burgenland seit 1945*, in: JGPrÖ 117/118. 2002, 147–194; F. Reischer, *Der Protestantismus in Klagenfurt und Unterkärnten im 19. und 20. Jahrhundert (Die Entstehung der evangelischen Pfarrgemeinde Klagenfurt am Lendkanal im Zusammenhang mit der Geschichte des Protestantismus in Kärnten)*, in: JGPrÖ 100. 1984, 41–143; Johann Peter Franzl, *Studien zur Geschichte des Protestantismus in Wiener Neustadt*, (phil. Diss.) Wien 1974; A. Petritsch, *125 Jahre Evangelische Pfarrgemeinde A. und H.B. Wiener Neustadt*, in: JGPrÖ 102. 1986, 92–141; D. Pichler, *Das Heiratsverhalten des protestantischen Wiener Bürgertums – Matriken der Wiener Protestantischen Gemeinde im 19. Jahrhundert*, in: JGPrÖ 112. 1996, 57–117.

²⁶ Vgl. Alfred Wahl, *Confession et Comportement dans les Campagnes d'Alsace et de Bade 1871–1939. Catholiques, protestants et juifs. Demographie, dynamisme économique et social, relation et attitude politique*, 2 Bde., Metz 1980; Alain Corbin, *Die Sprache der Glocken. Ländliche Gefühlskultur und symbolische Ordnung im Frankreich des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt 1995 (französisch: 1994); Jakob Weiler, *Der Glockenstreit zu Rheinbrohl. Vor 100 Jahren: Kulturkampf am Mittelrhein*, Bad Hönningen 1996; Tobias Dietrich, *Konfessionelle Gegnerschaft im Dorf im 19. Jahrhundert*, in: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 181–213; Eder, *Eigenart* (wie Anm. 25), 181–188; Reingrabner, *Protestanten* (wie Anm. 25), 191; Rudolf Leeb/E. Herold, *Das österreichische josephinische Toleranzbethaus. Zur historischen Einordnung eines Symbols*, in: JGPrÖ 107/108. 1991/1992, 3–23.

²⁷ Vgl. Eder, *Eigenart* (wie Anm. 25), 208–214; dort auch zum Postulat einer umfassenden Begleitung der Mütter an besonderen Lebensabschnitten ihrer Kinder. So sei es die „selbstverständliche Aufgabe der kirchlichen Frauenarbeit, die Jungmütter, die Taufmütter, die Schulanfängerinnen, die Konfirmandenmütter usw. gesondert zu

die Milieus eine tragende Rolle, etwa in den Frauenbibelkreisen, in der Frauenhilfe, in den evangelischen Frauenvereinen, als Gemeindegliederinnen oder Berufsarbeiterinnen der Inneren Mission, die in ihrer lokalen und regionalen Bedeutung differenziert zu untersuchen wären.²⁸

Ein entscheidendes Problem der protestantischen Milieudiskussion ist die Frage, ob und inwieweit es solche Milieus eigentlich auf einer übergemeindlichen, überregionalen oder auch nationalen Ebene gegeben hat. In Deutschland lassen sich regionale Milieustrukturen hier und da nachweisen.²⁹ Aber gilt das auch für Österreich? Zum einen stellt sich das Problem schon anders aufgrund der Minderheitssituation der Protestanten mit etwa 2% aller Staatsangehörigen (bezogen auf die Zeit nach 1918 in der ersten Republik).³⁰ Diese Größenordnung entspricht etwa derjenigen der Juden in Deutschland in der Zeit des Kaiserreichs, deren sozialer Zusammenhalt sich aber nicht, wie argumentiert worden ist, als ein Milieu beschreiben lasse.³¹ Zum anderen ergibt sich für Österreich – gravierender noch als für Deutschland – das Problem der politischen Vertretung der Protestanten. Eine eigentliche Milieupartei wie das Zentrum in Deutschland existierte nicht, selbst wenn sich liberale und nationalkulturelle protestantische Interessen und Mobilisie-

sammeln und sie auf ihre Aufgabe besonders vorzubereiten“ (212); vgl. auch Karl W. Schwarz, Heiraten zwischen „Geduldetwerden“ und „Versprechenmüssen“ – Zu den Auswirkungen des Toleranzpatents im evangelischen Raum, in: AuG 52, 2001, 218–226; Ders., Das österreichische Eherecht als Konversionsmotiv, in: Gustav Reingrabner/Monika Haselbach (Hgg.), *Evangelische in Österreich. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek Nov. 96 – Febr. 97*, Wien 1996, 123–125. Zum Problem einer religiösen Sozialisationsgeschichte Frank-Michael Kuhle- mann, *Religiöse Erziehung in Familie, Kirche und Schule 1945–1980. Zur Transformation protestantischer und katholischer Milieus am Beispiel ausgewählter Städte im europä- ischen Vergleich* (Ms.).

²⁸ Eder, *Eigenart* (wie Anm. 25), ebd. Zur Positionierung neuer Frauenberufe innerhalb konfessioneller Milieus die Beiträge von Petra Brinkmeier, Annette Drees, Ruth Felgentreff, Silvia Lange u. Kerstin Winkler, in: Frank-Michael Kuhle mann/Hans-Walter Schmuhl (Hgg.), *Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2003; in systematisch-historischer Perspektive: Ute Gause, *Geschlecht als historische Kategorie. Was leistet eine feministische Perspektive für die Kirchengeschichte? Ein Diskussions- beitrag*, in: Doering-Manteuffel/Nowak (Hgg.), *Zeitgeschichte* (wie Anm. 14), 164–179.

²⁹ Vgl. Frank-Michael Kuhle mann, *Protestantisches Milieu in Baden. Konfessionelle Vergesellschaftung und Mentalität im Umbruch zur Moderne*, in: Blaschke/Kuhle mann (Hgg.), *Religion* (wie Anm. 23), 316–349; Wolfhart Beck, *Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik*, Paderborn u.a. 2002.

³⁰ Vgl. Friedrich Gottas, *Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermo- narchie*, in: *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. IV: *Die Konfessionen*, hg. im Auftrag der Kommission für die Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie (1848–1918) von Adam Wandruszka u. Peter Urbanitsch, Wien 1985, 592.

³¹ Vgl. Till van Rahden, *Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive*, in: Blaschke/Kuhle mann (Hgg.), *Religion* (wie Anm. 23), 409–434.

rungsprozesse teilweise im Kontext des politischen Liberalismus oder im radikalen Nationalismus der Alldeutschen verorten lassen.³²

Eine andere Frage wäre in diesem Zusammenhang, ob man den Protestantismus, statt ihn als Milieu zu charakterisieren, nicht besser als ein mentales Verbundsystem bezeichnen sollte – mit einer Reihe von sozialkulturellen Symbolisierungen und politischen Konsequenzen. Dabei käme vor allem der Abgrenzung vom politischen Katholizismus und der Sozialdemokratie eine besondere Bedeutung zu. So gab es in Deutschland eine protestantische Disposition auf die Parteien des liberalen und nationalen Lagers, die letztlich bis hin zum Nationalsozialismus reichte. Auch in Österreich scheinen langfristig angelegte antikatholische Affekte in den protestantischen Milieus und Mentalitäten möglicherweise zu einer ebensolchen Disposition beigetragen zu haben.³³

Um solche Zusammenhänge empirisch exakt und vergleichend zu klären, bedarf es breiter milieu- und mentalitätsgeschichtlich fundierter Untersuchungen. Dabei stehen Fragen nach den übergreifenden Kommunikationsräumen und ihren Medien, nach Schulbuchinhalten und Buchlektüre, nach Zeitungen und Zeitschriften, nach Erinnerungsfeiern und -festen, nach Vereinen und Verbänden, nach evangelischen Fakultäten und theologischen Akademien sowie schließlich dem politischen Wahlverhalten zur Debatte.

Mit den Milieus unmittelbar verbunden ist, drittens, die Frage nach dem protestantischen Vereinswesen. Das konfessionelle Verbands- und Vereinswesen repräsentierte im 19. Jahrhundert die entscheidende Vergesellschaftungsform des Bürgertums und steht zunächst gewissermaßen verquer zu einer territorialen Struktur von Religion und Kirche. Auf der anderen Seite

³² Vgl. Georg Schönerer, hg. mit Unterstützung des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands von Eduard Pichl, Bd. 5: 1897–1921, Oldenburg/Berlin 1938; Berthold Sutter, Die Badensischen Sprachenverordnungen von 1897, 2 Bde., Graz-Köln 1960/1965; Andrew Whiteside, *The Socialism of Fools: Georg Ritter von Schönerer and Austrian Pan-Germanism*, Berkeley 1975; *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. III: *Die Völker des Reiches*, 1. Teilband, im Auftrag der Kommission für die Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie (1848–1918) hg. von Adam Wandruszka u. Peter Urbanitsch, Wien 1980; Lothar Höbelt, Kornblume und Kaiseradler. *Die deutschfreiheitlichen Parteien Altösterreichs 1882–1918*, Wien 1993; vgl. auch Reinhard Knoll, *Zur Tradition der christlich-sozialen Partei. Ihre Früh- und Entwicklungsgeschichte bis zu den Reichsratswahlen 1907*, Wien u.a. 1973; Carl E. Schorske, *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle*, München u.a. 1980, 111–168.

³³ Vgl. Karl Rohe, *Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland*, Frankfurt 1992; Gustav Reingrabner, *Rom oder Wittenberg – vom antikatholischen Affekt im österreichischen Protestantismus*, in: Hans Paarhammer/Alfred Rinnerthaler (Hgg.), *Österreich und der Heilige Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt u.a. 2001, 573–595; Walter Fleischmann-Bisten, *Die Orientierung der österreichischen Protestanten nach dem „Reich“ 1903 bis 1938 – dargestellt am Beispiel des „Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“*, in: JGPrÖ 112. 1996, 119–135; vgl. auch Karl W. Schwarz, *Von der ersten zur zweiten Republik*, in: *Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* 14. 1994, 17–30, 25.

blieb es durch Landes- und Ortsvereine wiederum in einen territorialen und regionalen wie lokalen und gemeindlichen Rahmen eingebunden.³⁴

Wie auch immer das im konkreten Fall war: In den protestantischen Vereinen bildete sich ein für den neueren Protestantismus sozialgeschichtlich und modernisierungstheoretisch sowie auch systematisch-theologisch interessantes und zugleich konstitutives Modell der sozialen Organisation von Religion ab. Der Göttinger Theologe Friedrich Lücke sowie sein Schüler Johann Hinrich Wichern hatten die Vereinsdiskussion zum einen vor dem Hintergrund eines ständig fortschreitenden gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses geführt. Zum anderen hatten sie die Vereinsfrage in den Kontext einer Diskussion über die altprotestantische Dreiständelehre gestellt. Konfessionelle Vereine übernahmen – nach ihrer Deutung – zentrale Aufgaben bei der Integration der Menschen in einer die Individuen tendenziell atomisierenden bürgerlichen Gesellschaft. Vereine waren für Wichern auch Teil einer berufsständischen Ordnung. Die Kirche fungierte dabei als der eigentliche „freie Urverein“, der in der Moderne aber aufgrund der Erfahrungen von gesellschaftlicher und kultureller Differenz zu erweitern sei. Pointiert formuliert: Konfessionelle Vereine sollten quasikirchliche Funktionen übernehmen – außerhalb eines amtskirchlichen Rahmens.³⁵

Wie sehr sich dieses Problem in der Geschichte des österreichischen Protestantismus widerspiegelt, wird unmittelbar einsichtig, wenn man sich die Bedeutung vor allem der Gustav-Adolf-Vereine sowie des Evangelischen Bundes für die Kirchenbildung vergegenwärtigt. So wurde im österreichischen Protestantismus in den 1930er Jahren noch darüber diskutiert, ob nur solche Gemeindeglieder in Presbyterien gewählt werden könnten, die zugleich Mitglieder des Evangelischen Bundes oder des Gustav-Adolf-Vereins seien.³⁶

Die Vereinsperspektive ist auch für die langfristige Betrachtung des Protestantismus in der Krise des theologischen Liberalismus bedeutsam. So nahm die Vereinsdebatte besonders seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eine kritische Wende. Immer mehr stellte sich jetzt offensichtlich das Problem, dass die Vereine von vielen nur noch als der exemplarische Ausdruck für die Zerrissenheit einer krisenhaften Moderne, die nicht mehr in der Lage sei, den ganzen Menschen zu integrieren, wahrgenommen wurden. Kritiker der Vereine optierten daher je länger desto mehr wieder für die Kirche als ein

³⁴ Vgl. Hans-Walter Krumwiede, Die Unionswirkung der freien evangelischen Vereine und Werke als soziales Phänomen des 19. Jahrhunderts, in: Karl Herbert (Hg.), Um evangelische Einheit. Beiträge zum Unionsproblem, Herborn 1967, 147–184; zur grundsätzlichen Bedeutung des protestantischen Vereinswesens im 19. und 20. Jahrhundert: Jochen-Christoph Kaiser, Konfessionelle Verbände im 19. Jahrhundert. Versuch einer Typologie, in: Helmut Baier (Hg.), Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Neustadt a.d. Aisch 1992, 187–209; Ders., Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945, München 1989.

³⁵ Krumwiede, Unionswirkung (wie Anm. 34).

³⁶ Eder, Eigenart (wie Anm. 25), 215. Zum Evangelischen Bund in Österreich neuerdings: Karl-Reinhard Trauner/Bernd Zimmermann (Hgg.), 100 Jahre Evangelischer Bund in Österreich. Probleme und Chancen in der Diaspora-Arbeit, Göttingen 2003.

organisches und allseitig integrierendes Organisationsmodell.³⁷ Wenn man so will, kann man hieran die sozialgeschichtlichen Bezüge einer theologischen Diskussion erkennen, in der der bürgerliche Liberalismus und die bürgerliche Welt zu einem grundlegenden theologischen Problem wurden.³⁸

Die Vereinsperspektive ist noch mit einem anderen wichtigen Aspekt, dem der Laienemanzipation, verbunden. Die Vereine stehen für die Emanzipation eines religiös rückgebundenen bürgerlichen Subjekts. Und es lassen sich gerade an der Geschichte des Vereinsprotestantismus ein Stück weit die Thesen von der strukturellen Obrigkeitlastigkeit des Protestantismus relativieren. Protestantische Vereine übernahmen wichtige Funktionen auf dem Feld des bürgerlichen Kulturbetriebs und im Rahmen der bürgerlichen Sozialreform. Zum Teil waren sie auch in die kommunale Selbstverwaltung integriert oder sie waren Träger eines oppositionellen Nationalismus, der sich gegen dynastisch-territoriale und „obrigkeitliche“ Interessen ebenso wie die Politikvorstellungen der eigenen Kirchenobrigkeit richten konnte. Letzteres ist in der Forschung etwa am Beispiel des Evangelischen Bundes im Kontext der sogenannten „Los-von-Rom-Bewegung“ herausgearbeitet worden.³⁹

Der Aspekt bürgerlicher Emanzipation im Kontext der protestantischen Vereinsgeschichte lässt sich möglicherweise noch mit dem Sachverhalt verknüpfen, dass sich die Geschichte des Protestantismus in Österreich überhaupt nur aus einem langwierigen lokalen Emanzipationskampf vor allem gegen die katholische Landesherrschaft angemessen erklären lässt. Dabei kam den Gemeinden und einigen herausragenden bäuerlichen Führungsgestalten, sogenannten „Prädikanten“, eine besondere Funktion zu. Das hat dazu beigetragen, dass der österreichische Protestantismus eine seit dem 16. Jahrhundert ausgeprägte „autochthone Tradition des Laienchristentums“ bis hin zu einem „politischen Protestantismus“ besaß, von dem sich

³⁷ Vgl. Kuhlemann, *Bürgerlichkeit* (wie Anm. 21), 431–439; vgl. auch Gangolf Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994, 219–233. Zur Kritik an den Vereinen als Relikt aus dem „liberalistischen Zeitalter, in dem alles vereinsmäßig aufgezogen war“, am österreichischen Beispiel für das frühe 20. Jahrhundert Eder, *Eigenart* (wie Anm. 25), 208. Einem neuen kirchlichen Integrationsideal folgend, heißt es dort u.a.: „Die Vereine waren immer in Gefahr, Selbstzweck zu werden, sich nicht mehr als Teil des Ganzen zu fühlen.“ Auch der Präsident des Wiener Oberkirchenrats Dr. Heinrich Liptak sprach 1940 abschätzig von dem „wohl übermäßig wuchernde(n) Vereinswesen Oesterreichs“ (Heinrich Liptak, *Die neue Rechtslage der Kirche*, in: Eder (Hg.), *Kirche* [wie Anm. 25], 163).

³⁸ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre*, in: AfB 28, 1984, 214–268, 232 ff., der zwischen den jüngeren Liberalen des Kaiserreichs und der späteren Dialektischen Theologie eine deutliche „Struktur analogie“ erkennt, dabei aber dem Problem der Kirche und der Vereine keine besondere Bedeutung zuweist.

³⁹ Vgl. Kuhlemann, *Bürgerlichkeit* (wie Anm. 21), 370–460; Helmut Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914*, Princeton 1995, 206–239; Gustav Reingrabner, *Der Evangelische Bund und die Los-von-Rom-Bewegung in Österreich*, in: Gottfried Maron (Hg.), *Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes*, Göttingen 1986, 258–271.

Kontinuitäten bis hin zum Vereinsprotestantismus des 19. Jahrhunderts ermitteln lassen.⁴⁰ Nicht zu Unrecht hat man in der österreichischen Protestantengeschichtsschreibung die Momente eines ausgeprägten „Gemeindeindividualismus“ oder sogar „Gemeindeindependentismus“ ausgemacht. Der Gemeindeindependentismus reichte von der rechtlichen Unabhängigkeit in Form von „Lokalstatuten“ über die liturgische Mannigfaltigkeit bis hin zur Bekenntnisunabhängigkeit. Der emanzipatorische Impetus zeigt sich im 19. Jahrhundert nicht zuletzt in den Protesten der Gemeinden des Burgenlandes gegen die Einführung der landesfürstlichen Kirchenhoheit im Jahre 1859, die darin ihre Autonomierechte beeinträchtigt sahen.⁴¹

Ein weiterer entscheidender Zugriff für eine territorial verankerte und zugleich darüber hinausweisende Kirchengeschichtsforschung ist, viertens, dass sie sich mit dem Problem des modernen Nationalismus auseinandersetzen muss. Wenn in der Vormoderne das Territorium zur entscheidenden politischen Referenzgröße des Protestantismus geworden ist, so ist es in der Moderne je länger desto mehr die Nation. Diese Perspektive ergibt sich vor allem aus der sich verdichtenden nationalen Kommunikation in Vereinen, Presse, Schulen und Hochschulen. Und es lassen sich hier und da, vor allem im liberalen Protestantismus des deutschen Südwestens, beträchtliche Tendenzen hin zu einer „Konfessionalisierung der Nation“ feststellen.⁴² So wurde auf dem Fest zur Einweihung des Wormser Lutherdenkmals von 1868 etwa „der große Gedanke“ herausgestellt, „daß Deutschtum und Protestantismus eigentlich Eins und dasselbe seien, daß die Größe Deutschlands auf dem Protestantismus, der Protestantismus auf Deutschland beruhe“.⁴³ Solche

⁴⁰ Vgl. Rudolf Leeb, Die Zeit des „Geheimprotestantismus“, in: Carinthia I, 190. 2000, 249–264, Zitate 263 f.

⁴¹ Vgl. etwa Liptak, Rechtslage (wie Anm. 37), 151 f., das dritte Zitat ebd., 171; Eder, Eigenart (wie Anm. 25), 201 f., die beiden ersten Zitate ebd.; Reingrabner, Protestanten (wie Anm. 25), 261. Am österreichisch-ungarischen Protestantismus lassen sich daher möglicherweise interessante Bezüge auch zwischen einer „westlichen“ und mitteleuropäischen Widerstandsdiskussion herausarbeiten. Vgl. Kálmán Benda, Die Auswirkungen der Lehren Calvins auf die Ideologie des ständischen Widerstandes in Ungarn, in: JGPrÖ 110/111. 1994/95, 75–85.

⁴² Solche Tendenzen finden sich etwa in der kleindeutschen borussischen Schule der Geschichtswissenschaft. Vgl. Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs 1849–1914, München 1995, 228–251. Am Beispiel Heinrich von Sybels und des von ihm maßgeblich dominierten antiultramontanen Deutschen Vereins für die Rheinprovinz vgl. Norbert Schloßmacher, Entkirchlichung, Antiultramontanismus und „nationalreligiöse Orientierungen“ im Liberalismus der Kulturkampffära. Der Deutsche Verein für die Rheinprovinz, in: Blaschke/Kuhlemann (Hgg.), Religion (wie Anm. 23), 474–502. Zum deutschen Südwesten Lepp, Aufbruch (wie Anm. 7). Zum Problem der „Konfessionalisierung der Nation“ in Deutschland: Frank-Michael Kuhlemann, „Konfessionalisierung der Nation“? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hgg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 2004, 27–63.

⁴³ Vgl. Süddeutsches Evangelisch-Protestantisches Wochenblatt, 9, 1868, 164, auch ebd., 185; hier zit. n. Martin Friedrich, Das Wormser Lutherfest von 1868, in: ZThK 96. 1999, 384–404.

Tendenzen zur „Konfessionalisierung der Nation“ waren nicht unbedeutend. Sie bestimmten zum Teil das protestantische Vereinswesen, etwa den Evangelischen Bund und hier vor allem manche seiner Wortführer und Protagonisten wie die beiden Pfarrerrfunktionäre Friedrich Meyer und Paul Bräunlich. Beide waren in ihrer Los-von-Rom-Arbeit von der Idee erfasst, eine alldeutsche, gegen Rom und das Slaventum gerichtete protestantische Nation zu realisieren.⁴⁴

Einschränkend ist auf der anderen Seite eine Reihe von relativierenden Aspekten zu berücksichtigen. Gemeint ist eine vielfach dynastische und territoriale Gebundenheit sowie das Festhalten an überkommenen Bekenntnissen, die eine bruchlose Identität von evangelischem Glauben und modernem Nationalismus kaum möglich machten. Auch solche Einstellungsmuster finden sich in der Los-von-Rom-Bewegung, die eben nicht nur als eine politische, auf „Alldeutschland“ zielende soziale Bewegung zu charakterisieren ist, sondern in der es ebenso eine nicht unbedeutende Strömung „Hin zum Evangelium“ gab.⁴⁵ In Deutschland kommt in dieser Hinsicht der Pfarrergeschichte eine maßgebliche Bedeutung zu. So finden sich unter den Pfarrern im Kaiserreich neben nationalen immer auch bekenntnisgebundene und territorial-regionale Identitäten, ebenso wie christlich-universalistische Positionen, die einer nationalen Identität tendenziell entgegen stehen konnten.⁴⁶ Nicht zuletzt sei auf Studien über Deutschland verwiesen, die den deutlichen Vorbehalt gegenüber der Nation unter konservativen Protestanten für die Zeit zwischen der 1848er Revolution und der Reichsgründung herausgearbeitet haben.⁴⁷

Für die Diskussion des modernen Nationalismus sind vor allem auch die jeweiligen theologischen Fakultäten in den einzelnen Ländern und Regionen als höchst einflussreiche Variablen in Rechnung zu stellen. Im liberalen Heidelberg ist im 19. Jahrhundert das Konzept eines protestantischen, vor

⁴⁴ Vgl. Smith, *German Nationalism* (wie Anm. 39), 206–232.

⁴⁵ Vgl. Reingrabner, *Der Evangelische Bund* (wie Anm. 39), 258–271. Zur Los-von-Rom-Bewegung und zum Evangelischen Bund, über die es inzwischen eine breitere Literatur gibt, seien mit unterschiedlichen Thesen und Zugriffen hier noch genannt: Georg Loesche, Art.: Los-von-Rom-(Evangelische)Bewegung in Österreich, in: RE³, Bd. 24: Ergänzungen und Nachträge, Leipzig 1913, 20–34; Lothar Albertin, *Nationalismus und Protestantismus in der österreichischen Los-von-Rom Bewegung um 1900*, phil. Diss. Köln 1953; Whiteside, *Socialism of Fools. Zur studentischen Los-von-Rom-Bewegung*; Karl-Reinhart Trauner, *Die studentische Los-von-Rom-Bewegung*, in: JGRÖ 107/108. 1991/1992, 137–165.

⁴⁶ Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, *Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert. Befunde und Perspektiven der Forschung*, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hgg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt/New York 2001, 548–586. Exemplarisch hierzu auch: Heiko Bollmeyer, *Nation und Protestantismus. Zu einem Wechselverhältnis bei Friedrich von Bodelschwingh (1831–1910)*, in: JWKG 97. 2002, 159–194.

⁴⁷ Nikolaus Buschmann, *Auferstehung der Nation? Konfession und Nationalismus vor der Reichsgründung in der Debatte jüdischer, protestantischer und katholischer Kreise*; Frank Becker, *Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich*, beide in: Haupt/Langewiesche (Hgg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte* (wie Anm. 46), 333–388 u. 389–418.

allem kleindeutsch optierenden Nationalismus vorangetrieben worden.⁴⁸ Viel deutlicher jedenfalls als im konfessionellen Luthertum der Erlanger Theologie, die der Nation gegenüber eher skeptisch eingestellt war!⁴⁹ Auch die Evangelisch-theologische Fakultät bzw. Lehranstalt in Wien war seit den 1880er Jahren offensichtlich von der Erlanger Theologie nicht unwesentlich geprägt.⁵⁰ Andererseits scheint sie in einer langfristigen Perspektive den nationalen Konstruktionsprozess eher im Sinne einer gesamtdeutschen oder auch all- bzw. volksdeutschen Ausrichtung mitgetragen zu haben.⁵¹ Interessante Fragen in diesem Zusammenhang wären, welche Rolle etwa Theologischen Akademien in den anderssprachigen Landesteilen der Habsburgermonarchie und auch nach 1918 zugekommen sind.⁵² Solche Problemstellungen jedenfalls im interregionalen Vergleich zu untersuchen, schiene eine lohnenswerte Aufgabe der territorialen Kirchengeschichte.

Das Problem der Nation sei abschließend noch mit einem letzten Punkt verknüpft. Dieser Aspekt ist gerade in den letzten Jahren im Zuge der kulturgeschichtlichen Wende besonders bedeutsam geworden. Gemeint ist das Problem der Erinnerung, der Erinnerungsorte und der Erinnerungs-

⁴⁸ Frank-Michael Kuhlemann, *Wissenschaft und Kultur. Zur Heidelberger Theologie im protestantischen Milieu Badens im 19. Jahrhundert*, in: Jürgen Büschenfeld u.a. (Hgg.), *Wissenschaftsgeschichte heute*, Bielefeld 2001, 278–301, 299 ff. Zum Nationalismus bekannter protestantischer Theologen zwischen Revolution und Reichsgründung jetzt vor allem: Hedda Gramley, *Propheten des deutschen Nationalismus. Theologen, Historiker und Nationalökonomien (1848–1880)*, Frankfurt 2001.

⁴⁹ Uwe Rieske-Braun, *Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-luth. Kirchenzeitung*, Gütersloh 1993; Werner K. Blessing, *Gottesdienst als Säkularisierung? Zu Krieg, Nation und Politik im bayerischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, 216–253.

⁵⁰ Vgl. Karl-Reinhart Trauner, *Von Jena nach Erlangen. Ein Beitrag zum Wechsel theologischer Schulen an der Evangelisch-Theologischen Fakultät zu Wien*, in: JGPrO 117/118, 2002, 48–83.

⁵¹ Vgl. zur nationalen Frage bis hin zum Nationalsozialismus und darüber hinaus an der Wiener Fakultät: Karl-Reinhart Trauner, *Die eine Fakultät und die vielen Völker. Die Evangelisch-Theologische Fakultät zu Wien im nationalen Spannungsfeld der Habsburgermonarchie*, in: Karl W. Schwarz/Falk Wagner (Hgg.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996*, Wien 1997, 71–98; Karl W. Schwarz, „Grenzbürg“ und „Bollwerk“. Ein Bericht über die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät in den Jahren 1938–1945, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen (Hgg.), *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, Göttingen 1993, 361–389; Ders., „Eine Fakultät für den Südosten“. Die Evangelisch-theologische Fakultät in Wien und der „außerdeutsche Protestantismus“, in: SODA 36/ 37, 1993/94, 84–120.

⁵² Zur Orientierung, obwohl vor allem kirchenrechtlichen Fragen folgend, vgl. Karl W. Schwarz, *Die Kirchen und ihre staatsrechtliche Neuordnung in den Reformländern Ostmitteleuropas seit 1889*, in: LKW 46, 1999, 73–95; Ders., *Protestantische Theologie in Prag, Preßburg, Budapest und Wien. Einige Streiflichter*, in: *Österreichische Osthefte* 42, 2000, 57–75.

kultur.⁵³ Auch an dieser Frage lassen sich territoriale und regionale, ebenso wie lokale und nationale Bezüge herstellen. Wie die Theorien des kollektiven Gedächtnisses zeigen, ist die Erinnerung zunächst ein Problem von sozialen Gruppen, die sich ihrer jeweils eigenen, familiären, lokalen und regionalen Tradition vergewissern.⁵⁴ Dabei kann im religiösen Kontext der Kirchengemeinde, aber auch den territorialen Kirchengeschichtsvereinen, die seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstanden sind, eine bedeutsame Erinnerungsfunktion zukommen.⁵⁵ Erinnerungen lassen sich ferner an bestimmte Erinnerungsorte, etwa Kirchenbauten, knüpfen. In den Kategorien der Assmannschen Gedächtnistheorie vollzieht sich die Erinnerung im Rahmen des kommunikativen, des konnektiven und des kollektiven Gedächtnisses. Pierre Nora zufolge haben sich die Erinnerungsorte (sogenannte „lieux de memoire“) aus ehemals bestehenden „milieux de memoire“ entwickelt.⁵⁶ Im österreichischen Protestantismus kommt in letzterer Hinsicht den sogenannten Toleranzbethäusern, die an die Zeit der konfessionellen Duldung seit dem 18. Jahrhundert erinnern, möglicherweise eine besondere Funktion für die Identitätsbildung der Protestanten zu.⁵⁷

Die Erinnerungsorte verweisen bereits auf das viel stärker geformte und von Erinnerungsproduzenten stets aktualisierte kulturelle Gedächtnis. Dieses richtet sich z. B. auf die Erinnerung ganzer Nationen oder auch Gesellschaften, die die jeweils eigene Geschichte nicht selten als eine einzige Helden- oder Opfergeschichte konstruieren. Auch in diesem Prozess der Konstruktion von Vergangenheit kommt der Religion eine bedeutsame Rolle zu.⁵⁸ Am Beispiel des tschechischen Nationalismus lässt sich im 19. Jahrhundert etwa die Instrumentalisierung der Hus-Tradition für den eigenen Nationalitätenkampf bis hin zur Gründung einer eigenständigen tschechischen Kirche beobachten.⁵⁹ Die deutschen Protestanten dagegen rekurrierten auf einen deutschen

⁵³ Vgl. Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Berlin 1966 (französisch: 1925); Ders., *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart 1972 (französisch: 1950); Jan Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: Ders./Tonio Hölscher (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt 1988, 9–19; Pierre Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1984; Etienne François, *Lieux de Memoire/ Erinnerungsorte. D'un modele français à un projet allemand*, Centre Marc Bloch Berlin 1999; Etienne François/Hagen Schulze (Hgg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 Bde., München 2001. Zur protestantischen Erinnerungskultur siehe die auf der Tagung „Erinnerungsorte und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts“ in der Evangelischen Akademie Thüringen vom 4.–6. April 2003 gehaltenen Beiträge (Druck in Vorbereitung).

⁵⁴ Vgl. Halbwachs, *Gedächtnis* (wie Anm. 53).

⁵⁵ Vgl. Ehmer, *Nutzen* (wie Anm. 5), 100; Blaufuß (Hg.), *Handbuch* (wie Anm. 3).

⁵⁶ Vgl. Nora, *Geschichte* (wie Anm. 53); François, *Lieux de Memoire* (wie Anm. 53); auch Klaus Gosse Kracht, *Gedächtnis und Geschichte: Maurice Halbwachs – Pierre Nora*, in: *GWU* 47. 1996, 21–31.

⁵⁷ Vgl. Leeb/Herold, *Toleranzbethaus* (wie Anm. 26), 3–23.

⁵⁸ Vgl. Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000.

⁵⁹ Vgl. Martin Schulze Wessel, „Die tschechische Nation ist tatsächlich die Nation Hussens“. Der tschechische Huskult im Vergleich zum deutschen Lutherkult, in: Stefan Laube/Karl-Heinz Fix (Hgg.), *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*, Leipzig

Luther, den Schwedenkönig Gustav Adolf oder in Österreich auch auf das Toleranzpatent von 1781.⁶⁰ Für eine regionalgeschichtliche Perspektive aufschlussreich ist, dass aus regionalen Erinnerungskulten, wie etwa der Erinnerung an die Heilige Elisabeth oder auch Bonifatius, im Verlaufe der Zeit nationale Erinnerungsmuster erwachsen konnten.⁶¹

Interessante Fragen im Kontext der Gedächtnistheorie sind darüber hinaus, dass sich neben lokalen und regionalen, ethnischen und nationalen Identitäten möglicherweise typisierbare Erinnerungsmodi herauskristallisieren lassen, die etwas über die grundlegenden mentalen Befindlichkeiten der konfessionellen Gruppen aussagen. Für Deutschlands Protestanten glaube ich mindestens zwei solcher mentaler *modi memorandi* feststellen zu können: zunächst einen die Vergangenheit glorifizierenden. Dieser richtete sich, wie bereits gesagt, auf den deutschen Luther, auf deutsche Größe und die kulturelle Überlegenheit des Protestantismus über den Katholizismus. Daneben gibt es aber seit 1918 vor allem auch einen traumatisierten Erinnerungsmodus, der sich auf das verlorene Reich und den Verlust protestantischer Größe und Herrlichkeit richtete. Hinzu kommt vielleicht ein spezifisch theologischer *modus memorandi*, der seine Impulse vor allem aus der Diskussion über die deutsche Schuldfrage nach 1945 bezog.⁶²

Blickt man auf Österreich, scheint sich ein „traumatisierter Erinnerungsmodus“ auch hier nachweisen zu lassen. Die Arbeiten zur österreichischen Protestantengeschichtsschreibung legen das zumindest nahe. Gegenreformation und Geheimprotestantismus, Konkordat und Ständestaat figurierten als die historischen Belege für eine strukturelle Zurücksetzung des Protestantismus.⁶³ Auch die Aussagen von hohen kirchlichen Amtsträgern in den 1930er und 40er Jahren lassen die Protestantengeschichte vor allem als eine Märtyrer- und Verfolgungsgeschichte erscheinen, die möglicherweise mit Sendungstheorien völkischer oder welcher Art auch immer verknüpft sein

2002, 199–210; Ders., Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation, in: Haupt/Langewiesche (Hgg.), Nation und Religion in Europa (wie Anm. 42), 135–149; Jiri Koralka, Protestantismus und tschechisches Geschichtsbewusstsein im 19. Jahrhundert, in: Johannes Dantine u.a. (Hgg.), Protestantische Mentalitäten, Wien 1999, 153–166; Barbara Schmid-Egger, Klerus und Politik in Böhmen um 1900, München 1974.

⁶⁰ Vgl. Laube/Fix (Hgg.), Lutherinszenierung (wie Anm. 59); Reingrabner, Protestanten (wie Anm. 25), 233.

⁶¹ Vgl. Stefan Laube, Konfessionelle Brüche in der nationalen Heldengalerie – Protestantische, katholische und jüdische Erinnerungsgemeinschaften im deutschen Kaiserreich (1871–1918), in: Haupt/Langewiesche (Hgg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte (wie Anm. 46), 293–332; sowie Barbara Stambolis, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder „Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus“. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: HZ 269, 1999, 57–97.

⁶² Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, Spezifika protestantischer Erinnerungskultur zwischen Kirchengeschichte, Theologie und Mentalitätsgeschichte (Vortrag auf der Tagung „Erinnerungsorte und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts“ in der Evangelischen Akademie Thüringen vom 4.–6. April 2003 (Druck in Vorbereitung).

⁶³ Vgl. Leeb, Protestantengeschichtsschreibung (wie Anm. 5).

konnten.⁶⁴ Ein kritischer Reflex darauf waren in den 1960er und 70er Jahren die systematisch-theologischen Überlegungen Wilhem Dantines, wenn er dafür plädierte, die traumatisierte Selbststilisierung des österreichischen Protestantismus nicht konfessionskundlich zu musealisieren, sondern sie zu entmythologisieren.⁶⁵ Interessant wäre in diesem Zusammenhang dann übrigens auch eine Klärung der Frage, in welchem Verhältnis die Konstruktion einer lokalen und regionalen protestantischen Märtyrergeschichte und die Ansätze zu ihrer Überwindung zur Debatte über den nationalen österreichischen „Opferdiskurs“ nach 1945 stehen.⁶⁶

III. Resümee

Fassen wir die skizzierten Gesichtspunkte knapp zusammen, lässt sich festhalten: Die Territorialkirchengeschichte muss, will sie die ihr zukommende Bedeutung innerhalb der Geschichtswissenschaft und in Sonderheit der Protestantismusforschung nicht verlieren, sich vor allem auf paradigmatische, für die Theologie- und Allgemeingeschichte relevante Debatten und Problemstellungen einlassen. Solche Problemstellungen sind hier mit den Fragen nach Entkirchlichung und Rekonfessionalisierung, protestantischen Milieus und Vereinen, Nationalismus und Erinnerungskultur formuliert worden. All diese Aspekte bieten eine Reihe von lokalen, regionalen wie auch nationalen, möglicherweise auch internationalen Perspektiven. Sie lassen sich interdisziplinär im Spannungsfeld von Theologie-, Kirchen- und Allgemeingeschichte diskutieren. Vor allem ließen sie sich auf der Basis eines breiten mentalitäts- und milieugeschichtlich verwertbaren Materials in einen inter-regionalen und internationalen Rahmen, etwa im Sinne eines Europas der Regionen, stellen.⁶⁷ Sofern die territoriale Kirchengeschichte die Kraft findet, sich diesen Herausforderungen zu stellen, wird sie einen wesentlichen Beitrag liefern können zur Reflexion über die Transformation der christlichen Religion in der modernen Welt.

⁶⁴ Vgl. etwa das Buch des späteren Bischofs D. Gerhard May, *Die volksdeutsche Sendung der Kirche*, Göttingen 1934; auch Friedrich Selle, *Schicksalsbuch der evangelischen Kirche in Österreich*, Berlin 1928; Eder, *Eigenart* (wie Anm. 25), 174–188; Schwarz, „Grenzburg“ (wie Anm. 51), bes. 380–387; als Nachklang noch Gerhard May, *Unsere Kirche im Wandel der Gegenwart*, in: Ders. (Hg.), *Die evangelische Kirche in Österreich*, Göttingen 1962, 5–40.

⁶⁵ Vgl. Wilhelm Dantine, *Sendung und Sammlung im Aspekt einer Minderheitskirche*, in: *Geschichtsmächtigkeit und Geduld. FS der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien*, hg. im Namen des Professorenkollegiums der Fakultät von Gottfried Fitzer, München 1972, 22–27.

⁶⁶ Vgl. Rolf Steininger, *Der Mythos vom ersten Opfer. Österreich besinnt sich auf die NS-Zeit*, in: *Das Parlament*, Nr. 44, 27. 10. 2003; Roland Löffler, *Das „Wolferl“ ist Österreicher. Die Ausstellung „Verfreundeter Nachbarn“ im Haus der Geschichte in Bonn*, in: *Das Parlament*, Nr. 34 – 35, 22. 8. 2005.

⁶⁷ In diesem Zusammenhang ließe sich dann übrigens noch eine ökumenische Betrachtungsweise formulieren, auf die in der Darstellung hier völlig verzichtet wurde.

Das historische Institut der Dominikaner-Provinz Teutonia; (Eine Spurensuche

Von Klaus-Bernward Springer

1. Einleitung

Im Jahr 1993 wurde von Provinzial Manuel Merten (Provinzial 1992–2000) das „Institut zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens im deutschen Sprachraum“ als Einrichtung der Ordensprovinz Teutonia errichtet und der damalige Mainzer Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie Religiöse Volkskunde am Fachbereich Katholische Theologie (01), P. Dr. Isnard W. Frank OP, zum Leiter bestellt.¹ Im Jahr 2001 wurde gemäß dem Beschluß des Walberberger Provinzkapitels aus dem Jahre 2000 ein Wissenschaftlicher Beirat konstituiert. Doch selbst dem Leiter und den Beiratsmitgliedern des Instituts war unbekannt gewesen, daß bereits in früheren Zeiten ein historisches Institut der Dominikaner-Provinz Teutonia bestanden hatte, das 2004 das 70jährige Jubiläum seiner Gründung feiern konnte.

Recherchen im Archiv der Dominikanerprovinz Teutonia in Köln sowie in der Studienbibliothek St. Albert in Walberberg erbrachten einige verstreute Nachrichten. Allerdings wurde das Provinzarchiv 1935 von der Gestapo beschlagnahmt und durch den Zweiten Weltkrieg in erheblichem Maß in Mitleidenschaft gezogen,² so daß es keine Akten zum historischen Institut gibt; einige Informationen wurden in den Personalakten verstorbener Patres und Fratres der Provinz gefunden. Die historischen Publikationen der deutschen Dominikaner enthielten einige weitere Hinweise. Diese Informationen werden hier vorgestellt.

¹ Erwähnung von Leiter und Institut z.B. in Katalog der Dominikaner-Provinz Teutonia, Köln 1996/1997, 14. Hinweis auf die Gründung auch bei Rainer M. Groothuis, Im Dienste einer überstaatlichen Macht. Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur, Münster 2002, 486 Anm. 38.

² Zur Beschlagnahmung und Entfernung von Archiv und Geheimarchiv vgl. Groothuis (wie Anm. 1), 64, 288 f.; zu den Bombenangriffen ab 1942 und der Zerstörung des Kölner Klosters Hl. Kreuz vgl. ebd., 68 f.

Einzubinden sind diese Nachrichten in die Geschichte der katholischen Ordenshochschulen sowie der Kirchengeschichtsforschung im 20. Jahrhundert.³ Da für diesen Zeitraum die Wissenschafts- und Hochschulgeschichte der deutschen Predigerbrüder wie weiterer religiöser Gemeinschaften und auch die Historiographie der Kirchen- und Ordensgeschichte nur in geringem Maß erforscht ist,⁴ soll hier am Beispiel der dominikanischen historischen Aktivitäten ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte von Orden im 20. Jahrhundert geleistet werden.

2. Langsame Erneuerung und Konsolidierung

Die Französische Revolution und die Säkularisationen zu Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts waren eine gravierende Zäsur für den Dominikanerorden; u.a. erloschen die Provinzen Teutonia und Germania Superioris (Saxonia)⁵ und damit deren Generalstudien sowie das institutionalisierte Engagement an den Universitäten Köln und Wien.⁶ Erst zu Ende

³ Zur Kirchengeschichtsschreibung im 20. Jahrhundert vgl. Georg Denzler, Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft, in: Herbert Vorgrimler/Robert Vander Gucht (Hgg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhunderts. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt III, Freiburg–Basel–Wien 1970, 435–470; Hubert Wolf, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Ders. (unter Mitarbeit von Claus Arnold) (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962: Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, Paderborn 1999, 71–93.

⁴ Den Mangel an Darstellungen zur Fachgeschichte der theologischen Disziplinen erwähnt Peter Neuner, Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen, in: Wolf (wie Anm. 3), 377–394, hier 377; für den kirchenhistorischen Bereich vgl. Denzler (wie Anm. 3), 442.

⁵ Zur süddeutschen Provinz vgl. z.B. Angelus Walz, Wahrheitskünder. Die Dominikaner in Geschichte und Gegenwart, Essen 1960, 116; Ders., Dominikaner und Dominikanerinnen in Süddeutschland (1225–1966), Meitingen 1967, 110 f.; Hilarius Barth, Dominikaner, in: Walter Brandmüller (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte II: Von der Reformation zum Reichsdeputationshauptschluß, St. Ottilien 1993, 707–744, hier 738–744. Zum Untergang der Teutonia vgl. Meinolf Lohrum, Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation 1856–1875, Mainz 1971, 3–6. Zur Aufhebung des Warburger Konvents als letztem deutschem Kloster vgl. Ders., Die Geschichte der Dominikaner in Warburg, in: Burkard Runne (Hg.), Die Dominikaner in Warburg 1281–1993, Warburg 1993, 7–89, hier 50–56.

⁶ Zum Ende des Kölner Generalstudiums vgl. Walter Senner, Blühende Gelehrsamkeit. Eine Ausstellung zur Gründung des Studium generale der Dominikaner in Köln vor 750 Jahren, Köln 1998, 13, 62 f.; 60 Hinweis auf das 1691 publizierte ordenshistoriographische Werk ‚Ephemerides Dominicano sacrae‘ des Friedrich Steill. Die ordenshistoriographische Tätigkeit der Dominikaner in der Neuzeit ist kaum erforscht. – 1783 fand die letzte feierliche Disputation in der Wiener Dominikanerkirche S. Maria Rotunda statt; bis 1785 lehrte Petrus Maria Gazzaniga an der dortigen Univ.; vgl. Sebastian Brunner, Der Prediger-Orden in Wien und Oesterreich, Wien 1867, 93, 32. Ab 1857 wurden wieder Dominikaner an die Wiener Univ. berufen; vgl. ebd. 32 f.

des 19. Jahrhunderts kam es im Orden zu einer Regeneration im Wissenschaftsbereich. Diese Phase war in besonderem Maß mit den Österreichern Andreas Frühwirth (1845–1933)⁷ und Heinrich Suso Denifle (1844–1905)⁸ verknüpft. Während die qualitätvollen Editionen und Publikationen Denifles in der wissenschaftlichen Welt Aufmerksamkeit erregten, schuf Frühwirth als Ordensmeister von 1891 bis 1904 wichtige Rahmenbedingungen in wissenschaftlicher Hinsicht. Die nach 1890 von Dominikanern übernommene theologische Fakultät der Schweizer Universität Fribourg im Uechtland⁹ erfuhr Frühwirths Förderung; ebenso die École biblique in Jerusalem, wo 1894 ein Formalstudium errichtet wurde.¹⁰ Ein wissenschaftliches Großprojekt, die 1879 gegründete päpstliche Commissio Leonina zur kritischen Edition der Werke des Thomas von Aquin (1225–1274), wurde 1892 dem Orden übertragen.¹¹ Ordensmeister Frühwirth regte außerdem die ab 1893 erscheinenden ‚Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum‘ als offizielles Amtsblatt des Ordens an, das auch gelegentlich wichtige historische Informationen und Quelleneditionen enthielt, ferner die ab 1896 erscheinenden ‚Monumenta Ordinis FF. Praedicatorum Historica‘ und die ab 1898 publizierte ‚Bibliotheca ascetica Ordinis FF. Praedicatorum antiqua‘.¹² 1896 entstand am St. Thomas Kolleg in Rom neben der Theologischen Fakultät eine weitere für Kirchenrecht.¹³ Frühwirths Nachfolger setzten das Engagement im Studienbereich fort. So gründete Generalmeister Hyacinthe Marie Cormier (1932–1916; Generalmeister 1904–1916) 1908/1909 in Nachfolge des Thomaskollegs das Angelicum als päpstliche Hochschule mit drei Fakultäten.¹⁴

⁷ Vgl. Angelus Walz, Andreas Kardinal Frühwirth (1845–1933). Ein Zeit- und Lebensbild, Wien 1950.

⁸ Vgl. Isnard W. Frank, Heinrich Suso Denifle, o.p. (1844–1905). Übers. v. Christoph Martin, in: MDom 1994, No. 4, 117–128; Ders., Pater Heinrich Denifle in seinem Orden, in: Helmut Gritsch in Zusammenarbeit mit Robert Rebitsch und Thomas Gritsch (Hgg.), P. Heinrich Denifle O.P. (1844–1905). Herkunft und geistiges Umfeld eines profilierten Mittelalterforschers aus Tirol, Innsbruck 2005, 15–29.

⁹ Vgl. William A. Hinnebusch, Kleine Geschichte des Dominikanerordens, Leipzig 2004, 222; Walz, Wahrheitskünder (wie Anm. 5), 147. Förderung bereits 1891 durch Frühwirth als Provinzial der Provincia Imperii; vgl. Walz, Frühwirth (wie Anm. 7), 149; 191 f., 203 f. zur Förderung als Ordensmeister.

¹⁰ Vgl. Walz, Frühwirth (wie Anm. 7), 192; Ders., Wahrheitskünder (wie Anm. 5), 147 f.

¹¹ Vgl. Walz, Frühwirth (wie Anm. 7), 193 f., 212; Ders., Wahrheitskünder (wie Anm. 5), 134 f. Mitarbeiter der Leonina war auch Denifle, der jedoch schnell das Interesse daran verlor; vgl. Walz, Frühwirth 122, 177; Joop H. A. van Banning, Ein großer Tiroler: Heinrich Denifle († 1905) – Geistlicher Autor und Erforscher des Mittelalters, in: Gritsch (wie Anm. 8), 31–68, hier 50 f.

¹² Vgl. Walz, Frühwirth (wie Anm. 7), 590, 188, 246–248; Ders., Wahrheitskünder (wie Anm. 5), 140; zu den Analecta vgl. Hinnebusch (wie Anm. 9), 210. Zu weiteren wissenschaftlichen Periodika des Ordens ab dieser Zeit vgl. Angelus Walz, Dominikanerorden, in: LThK¹ 3, 382–394, hier 390.

¹³ Vgl. Hinnebusch (wie Anm. 9), 221.

¹⁴ Vgl. Walz, Dominikanerorden (wie Anm. 12), 385; Johann Dachsberger/Robert Leiber, Kollegien und Seminarien in Rom, in: LThK¹ 6, 74–78, hier 74 f. Zur Person vgl. Meinolf Lohrum, Cormier, Hyacinthe Marie, in: LThK³ 2, 1312.

Zu dieser Zeit war der Orden in Deutschland noch dabei, sich zu konsolidieren. Die Entwicklung der deutschen Dominikaner ist einzuordnen in das kontinuierliche Wachstum der Orden und Kongregationen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das sich im 20. Jahrhundert fortsetzte.¹⁵ Die dominikanische Gründungs- und Aufbauphase ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis in die Dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts war allerdings nicht nur im Vergleich zur rapiden Ausbreitung im 13. Jahrhundert bescheiden: nach einem vergeblichen Ansiedlungsversuch 1854 in Materborn bei Kleve wurde 1860 eine Niederlassung in Düsseldorf und 1867 eine weitere in Berlin gegründet. Nach dem Ende des Kulturkampfs, als ein weiteres Kloster mit Schule im holländischen Venlo hinzukam,¹⁶ konnte 1895 die Dominikanerprovinz Teutonia mit drei Klöstern wiedererrichtet werden. Das Abflauen der Gegensätze zwischen Staat und Kirche nach dem Kulturkampf ermöglichte nicht nur die Ausbreitung der Predigerbrüder. Im gleichen Jahr wie die Teutonia wurde die Provinz der Hünfelder Oblaten wie der Spiritaner errichtet.¹⁷ Die Gründungswelle neuer Niederlassungen und Provinzen

¹⁵ Vgl. allgemein Erwin Iserloh, Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, in: Hubert Jedin/Konrad Repgen (Hgg.), Handbuch der Kirchengeschichte VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Freiburg 1979 (Sonderausgabe 1986), 301–337, hier 324; Viktor Dammertz, Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute, in: Jedin/Repgen, 355–379, hier 355. Allerdings handelte es sich um keine bruchlose Entwicklung. Selbst gegenüber krankenpflegenden Orden gab es kurz vor dem ersten Weltkrieg noch staatliche Vorbehalte; vgl. Klaus-Bernward Springer, Das Marienborner Schwesternhaus der Vinzentinerinnen, in: AMRhKG 47. 1995, 281–307, hier 291.

¹⁶ Im Kulturkampf gründeten viele Orden Schulen im benachbarten Ausland, bes. in den Niederlanden; vgl. Wilhelm Baumjohann, Die Orden in Erziehung und Unterricht, in: P. J. Hasenberg/Adam Wienand, Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland I, Köln 1957, 91–102, hier 94 mit Beispielen verschiedener Orden und Kongregationen.

¹⁷ Vgl. Ansgar Sinnigen, Katholische Ordensgenossenschaften in Deutschland. Die missionierenden Genossenschaften, Köln 1935, 198; Nikolaus Kowalsky, Die Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand (wie Anm. 16), 268–271, hier 270. Zu den Spiritanern vgl. Heinrich Hack, Missionsgesellschaft vom Heiligen Geist in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand, 275–278, hier 276. – Weitere Gründungen: 1894 Thüringische und 1902 Schlesische Provinz der Franziskanerobserwanten; vgl. Sinnigen, 154; 1903 deutsche Ordensprovinz der Kamillianer, 1908 der Herz-Jesu-Priester; vgl. Heinrich Dammig, Der Kamillianer-Orden in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand, 241–245, hier 244; P. A. D., Die Kongregation der Herz-Jesu-Priester in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand, 322–326, hier 325; 1921 Teilung der deutschen Jesuitenprovinz; vgl. Hubert Becher, Der Orden der Gesellschaft Jesu in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand, 246–257, hier 253 f.; 1920 deutsche Provinz der Picpus-Missionare; vgl. Chrysostomus Lauenroth, Die Genossenschaft von den Heiligsten Herzen Jesu und Mariä in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand, 265–267, hier 266; 1922 Oberdeutsche Provinz der Karmeliten; 1923 Provinz der Maristenpatres; 1925 Teilung der Provinz der Missionare vom Heiligsten Herzen Jesu; vgl. Carmelus Bialik, Die beschuhten Karmeliten in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand, 227–233, hier 230; Hubert Neufeld, Maristenpatres (Gesellschaft Mariens) in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand, 272–274, hier 273; Josef Glazik, Missionare vom Heiligsten Herzen Jesu in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand, 279–283, hier 282; 1929 Kölnische Provinz der Franziskaner; vgl. Lothar Hardick, Der Franziskaner-Orden in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand, 198–204, hier 202.

verschiedener religiöser Gemeinschaften reichte in die Zeit der Weimarer Republik und des beginnenden Dritten Reiches. Auch die Dominikaner errichteten weitere Niederlassungen: 1898 Köln (1904 Konvent), 1899 Mecklinghoven bei Recklinghausen (1932 Konvent), 1901 Warburg (Konvent 1917) und 1902 das St. Josephs-Konvikt zu Vechta in Oldenburg (1919 Konvent). Nach dieser Konsolidierung vornehmlich im rheinisch-westfälisch-oldenburgischen Raum folgten Gründungen 1925 in Worms (1934 Konvent) und Walberberg zwischen Bonn und Köln (1926 Konvent), Leipzig-Wahren (1930), Augsburg-Spickel (1931), München-Freimann (1933) und Freiburg/Br. (1934) sowie die Übernahme der Seelsorge an der Augsburger Kreuzkirche. 1934 bestanden im Deutschen Reich (also außer Venlo) nach der Erhebung von Worms zum Konvent neun Konvente und sieben kleinere Häuser, darunter Schwichtel in Oldenburg und Maria Viktoria in Berlin.¹⁸ Zu diesem Zeitpunkt setzte Provinzial Laurentius Siemer (1888–1956, Provinzial 1932–1946)¹⁹ für die wissenschaftliche Profilierung der Teutonia wichtige Akzente, auch wenn die Provinz nach der Inflation 1923 und der Weltwirtschaftskrise 1929 noch nicht finanziell konsolidiert war. Bis 1934 waren die Dominikaner auch nach Ausweis ihrer schriftstellerischen Tätigkeit vor allem im Bereich von Frömmigkeit und Seelsorge tätig. In diesen Zusammenhang gehört die 1913/14 begonnene China-Mission;²⁰ Benno M. Biermann (1884–1970) und Karl M. Bosslet (1888–1970) erlangten Bedeutung im Bereich der Missionswissenschaft.²¹ Auch wenn etwa das Werk des konvertierten Malers und Schriftstellers Benedikt Momme Nissen († 1943) ‚Der Rembrandtdeutsche‘ weite Beachtung im damaligen Katholizismus erlangte,²² erwies sich die wissenschaftliche Profilierung der Provinz als langwierige Angelegenheit. Zwar war am 13. Dezember 1897 ordensintern (ohne staatliche Anerkennung) das Düsseldorfer Studium der Dominikaner

¹⁸ Für die Zeit bis 1875 vgl. Lohrum, *Wiederanfänge* (wie Anm. 5). Zur weiteren Ausbreitung vgl. Leopold Jäger, *Der Prediger-Orden in Deutschland*, in: Hasenberg/Wienand (wie Anm. 16), 170–180, hier 179 f.; Sinnigen (wie Anm. 17), 23–25; 36 f.; *Catalogus Conventuum et Fratrum Provinciae Teutoniae Ordinis Praedicatorum Anno 1939*, Köln (1939), 9, 16, 19, 21, 25 (ab 1932 Station in Berlin Friedrichshagen), 27, 30, 33, 36; ebd. 9 f. wurden die Gründungen in Leipzig 1932 und München und Freiburg 1934 zu Häusern erhoben, 1936 Augsburg Hl. Kreuz mit der Filiale in Spickel.

¹⁹ Zur Person vgl. Anna Maria Zumholz, *Laurentius Siemer O.P.*, in: *Jahrbuch für das Oldenburger Münsterland* 1996, 53–70; Willehad Paul Eckert, *Siemer, Laurentius* (Taufname Josef), in: *LThK*³ 9, 570; Groothuis (wie Anm. 1), 287–316, 361–405; Hans Jürgen Brandt/Peter Häger (Hgg.), *Biographisches Lexikon der katholischen Militärseelsorge Deutschlands 1848 bis 1945*, Paderborn 2002, 773 f.

²⁰ Deswegen trat die Provinz 1913 der Superioren-Konferenz der in der Mission tätigen Orden und Kongregationen bei; vgl. Antonia Leugers, *Interessenpolitik und Solidarität. 100 Jahre Superioren-Konferenz Vereinigung Deutscher Ordensoberen*, Frankfurt/M. 1999, 418 Nr. 21. Zur Missionstätigkeit vgl. Sinnigen (wie Anm. 17), 25 f.

²¹ Vgl. Thomas Eggensperger, *Biermann, Benno*, in: *LThK*³ 2, 439. Bosslet war 1936 Assistent und 1937 Direktor des Kath. Missionsärztlichen Instituts in Würzburg; vgl. Leugers, *Interessenpolitik* (wie Anm. 20), 252 f.

²² Vgl. Leo Scheffczyk, *Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Jedin/Reppen* (wie Anm. 15), 263–301, hier 265.

zu einem Formalstudium (ohne Promotionsrecht) erhoben worden, doch erst ein Jahrzehnt später wurden als erste deutsche Dominikaner Paulus von Loë (1866–1919) 1907 in Rom und 1908 Dominikus M. Prümmer (1866–1931) promoviert.²³ Ungefähr zur gleichen Zeit errichteten auch andere religiöse Genossenschaften ihre philosophisch-theologischen Lehranstalten, so 1898 die Pallottiner in Limburg; 1903 wurde das Theologiestudium der süddeutschen Provinz der Redemptoristen nach Gars verlegt; das der norddeutschen Provinz etwa gleichzeitig in Geistingen bei Bonn gebaut.²⁴ Zentral für die ersten wissenschaftlichen Initiativen der deutschen Predigerbrüder wurde Paulus von Loë. 1907 gestaltete er als Düsseldorfer Studienregens die neue Studienordnung des Predigerordens mit, wobei in den drei Jahren des philosophischen Schwerpunktstudiums neben Apologetik, Hebräisch und Einleitung in die Heilige Schrift auch Kirchengeschichte vorgesehen war.²⁵ Aus seinem Erbe gründete Paulus von Loë die Thomasbibliothek zur Erforschung der thomistischen Tradition wie der Geschichte des Ordens. Nachdem der Versuch von 1896, eine ordenshistorische Reihe zu etablieren, nicht über ein Heft hinausgekommen war, gab er ab 1907 zusammen mit Benedikt M. Reichert die ‚Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland‘ heraus.²⁶ Durch diese Reihe leisteten die Dominikaner ihren Beitrag zum damaligen Aufschwung der kirchenhistorischen Forschung²⁷ in Deutschland und schufen die Grundlage für eine kontinuierliche Bearbeitung der dominikanischen Ordensgeschichte. Drei der Hefte stammten aus Loës eigener Feder.²⁸

Das Hochschulwesen der Orden profitierte von der ihnen entgegenkommenden Rechtslage zur Zeit der Weimarer Republik. Der Staat hatte im Hochschulbereich immer mehr an Bedeutung gewonnen. „Das 19. Jahrhundert ist in Deutschland durch eine Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat im Hinblick auf die Ausbildung der Theologen gekennzeichnet. Die

²³ Vgl. Hieronymus Wilms, P. Paulus von Loë und seine Verdienste um die Geschichte des Dominikanerordens, Leipzig 1923, 27 f.; Ekkart Sauser, Prümmer, Dominikus Maria, in: BBKL 20, 1193–1196, hier 1193.

²⁴ Vgl. Sinnigen (wie Anm. 17), 221, 261, 263. Die unbeschuhten Karmeliten errichteten 1906 ihr Ordensseminar in Regensburg-Kumpfmühl; vgl. Maria Baptista a Spiritu Sancto, Die unbeschuhten Karmeliten in Deutschland, in: Hasenberg/Wienand (wie Anm. 16), 234–238, hier 238.

²⁵ Vgl. Walz, Dominikanerorden (wie Anm. 12), 387. Zur Person vgl. Michael Dillmann/Klaus-Bernward Springer, Loë, Paulus von, in: BBKL 24 [im Druck].

²⁶ Vgl. Wilms (wie Anm. 23), 34–40, 53–60.

²⁷ Vgl. dazu den entsprechenden Abschnitt bei Scheffczyk (wie Anm. 22), 283–286; Wolf (wie Anm. 3), 75–78. Loë und seine Mitarbeiter und Nachfolger waren mit der sukzessiven Aufarbeitung der mittelalterlichen dominikanischen Vergangenheit befaßt und nicht von kirchenhistorischen Neuansätzen beeinflusst: Zu neuen Schulen katholischer Kirchengeschichtsforschung um 1900 vgl. Christoph Weber, Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur: ungeschriebene, ungedruckte und verschollene Werke vorwiegend liberal-katholischer Kirchenhistoriker aus der Epoche 1860–1914, Köln–Wien 1984, 63–90. Zum damals vorherrschenden historischen Positivismus vgl. auch Denzler (wie Anm. 3), 436; 440, 451 allgemein zu den zahlreichen Publikationsreihen der Orden.

²⁸ Vgl. Dillmann/Springer (wie Anm. 25).

Kirche kann sich [...] das Recht sichern, ihre Theologen auf eigenen Hochschulen auszubilden. Dem Staat wiederum gelingt es, die Theologenausbildung weitgehend an die Universitäten zu binden und die Errichtung kirchlicher Hochschulen von einer staatlichen Genehmigung abhängig zu machen.²⁹ Die ordensinternen Studia besaßen in der Regel nicht die Standards der Fakultäten an staatlichen Hochschulen,³⁰ strebten aber danach. In Bayern wurde 1923 der Name Lyceum in philosophisch-theologische Hochschule umgewandelt. In Preußen sprach erst das preußische Konkordat von 1929 den Diözesen Paderborn, Trier, Fulda, Limburg, Hildesheim und Osnabrück ausdrücklich das Recht zu, ein Seminar zur wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus zu unterhalten.³¹ Im Bayernkonkordat von 1924 waren die Ordenshochschulen erstmals den bischöflichen Hochschulen gleichgestellt worden.³² Auch aufgrund des durch die demographische Entwicklung mitbedingten zahlreichen Nachwuchses engagierten sich die Orden und Kongregationen zur Zeit der Weimarer Republik für eigene Studienhäuser.³³ In diese Entwicklung ordnet sich die Begründung der Walberberger Ordenshochschule der Dominikaner 1926/34 ein. Bereits Paulus von Loë hatte die Gründung eines Studienkonvents auf dem Land

²⁹ Karl H. Brunner, *Die Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern. Ein Beitrag zu ihrer Rechtsgeschichte anlässlich des 75-jährigen Jubiläums*, Aachen 2004, 99.

³⁰ „Bei den Ordensgeistlichen war [...] nicht vorauszusetzen, daß sie ein Abitur erworben und ein Universitätsstudium bzw. ein Studium an einer staatlich anerkannten bischöflichen Studienanstalt abgeschlossen hatten.“ Leugers, *Interessenpolitik* (wie Anm. 20), 210 f.

³¹ Vgl. Franz Xaver Eggersdorfer, *Hochschulen, philosophisch-theologische*, in: *LThK*¹ 5, 86–89, hier 87.

³² Vgl. Brunner, *Hochschule* (Anm. 29), 22.

³³ Gründungen: 1921 Scholastikat der Missionare von der Hl. Familie in Ravengiersburg, 1922 das provisorische der Maristen in Niederachdorf bei Straubing; 1925 Theologenheim der Herz-Jesu-Priester in Freiburg/Br.; 1925 Berchmanskolleg der süddeutschen Jesuitenprovinz in München-Pullach; vgl. Sinnigen (wie Anm. 17), 62, 139, 242; Neufeld (wie Anm. 17), 273; 1926 Jesuiten-Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M.; vgl. Eggersdorfer (wie Anm. 31), 87; 1934 Priesterseminar der Claretiner in Frankfurt/M. mit wissenschaftlicher Ausbildung in St. Georgen; vgl. Franz Rieder, *Die Claretiner in Deutschland*, in: Hasenberg/Wienand (wie Anm. 16), 311–313, hier 313; 1926 Gründung der Ordenslektorenvereinigung in Maria Laach; vgl. Leugers, *Interessenpolitik* (wie Anm. 20), 150; 1930/31 staatlich anerkannte theologische Studienanstalt der Salesianer in Benediktbeuern; vgl. Sinnigen, 269 f.; P. Diebold, *Die Gesellschaft des heiligen Franz von Sales in Deutschland*, in: Hasenberg/Wienand, 284–293, hier 291 f.; Brunner, *Hochschule* (wie Anm. 29), 12, 39–41. 1930 Scholastikat der Oblaten des heiligen Franz von Sales in Paderborn mit Studium an der Erzbischöflichen Akademie, 1930–1932 Kolleg der Salvatorianer bei Passau mit Studium an der dortigen bischöflichen Hochschule, 1931 Ausbildungsstätte der Maristen in Fürstzell, 1932 Verlegung der philosophischen Lehranstalt der Weißen Väter nach Linz am Rhein, 1933 Vinzentiner-Ausbildung in der ehemaligen Benediktinerabtei St. Maximin in Trier, 1932 Verlegung der Lehranstalt der süddeutschen Provinz der Redemptoristen von Gars nach Rothenfeld bei Starnberg; vgl. Sinnigen, 208, 279, 110, 288, 171, 261.

in der Nähe einer Universitätsstadt beabsichtigt.³⁴ Wegen Platzmangel in Düsseldorf erwarben die Dominikaner die Rheindorfer Burg in Bornheim-Walberberg, wandelten sie in einen Konvent um und verlegten 1926 die ersten drei Jahrgänge des philosophischen Studiums dorthin. Die Nähe zu den Universitäten Bonn und Köln wie die Tendenz der Zeit, die Ordensstudienhäuser auf das Land zu verlegen, sprachen für diese Änderung.³⁵ Etwa zeitgleich begannen deutsche Dominikaner auf Lehrstühlen von Universitäten und kirchlichen Hochschulen zu wirken. Als Vertretung unterrichtete Dr. Dominikus Gickler (1890–1962) 1925/26 Dogmatik an der Hochschule des Mainzer Priesterseminars.³⁶ Der international renommierte und durch häufig wieder aufgelegte moraltheologische und kirchenrechtliche Handbücher bekannte Dominikus M. Prümmer lehrte auf dem Lehrstuhl für Moraltheologie in Fribourg/Schweiz von 1926 bis zu seinem Tod 1931³⁷ und ab 1934 Gabriel M. Löhr (1877–1961) auf dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte derselben Universität.³⁸ In der Zwischenzeit war unter Beteiligung von Löhr als Autor die Reihe ‚Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland‘ fortgesetzt worden; bis 1934 erschienen 30 Hefte. In den zehn Bänden der eher populären Reihe ‚Dominikanisches Geistesleben‘ zwischen 1927 und 1935 wurden vorwiegend Übersetzungen lateinischer ordenshistorischer Quellentexte geboten.³⁹

3. Das Istituto storico Domenicano in Rom

Das beachtliche historische Engagement im Dominikanerorden blieb lange vereinzelt. Seit 1896 arbeitete Benedikt M. Reichert für die erwähnten, in Rom publizierten ‚Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica‘, vor allem edierte er die Generalkapitelsakten von 1222–1844; auch auf die zusammen mit Loë seit 1907 herausgegebenen ‚Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland‘ ist hinzuweisen. Antonin

³⁴ Vgl. Wilms (wie Anm. 23), 28.

³⁵ Vgl. Willehad P. Eckert, Das Dominikanerkloster St. Joseph in der Herzogstraße von den Anfängen bis 1933, in: Annette Baumeister u.a. (Hgg.), *caritas & scientia. Dominikanerinnen und Dominikaner in Düsseldorf. Begleitbuch zur Ausstellung*, Düsseldorf 1996, 83–97, hier 93; Senner (wie Anm. 6), 64.

³⁶ Kurze Vita in Brandt/Häger (wie Anm. 19), 243 (danach 1923 Professor am Mainzer Priesterseminar). 1925/26 als Vertreter im Fach Dogmatik erwähnt bei Klaus Reinhardt unter Mitarbeit von Ingobert Jungnitz (Red.), *Augustinerstraße 34. 175 Jahre Bischöfliches Priesterseminar Mainz*, Mainz 1980, 353.

³⁷ Vgl. Sauser (wie Anm. 23), 1193.

³⁸ Vgl. Klaus-Bernward Springer, Löhr, Gabriel Maria, in: BBKL 24 [im Druck].

³⁹ Vgl. Verzeichnis der von der Teutonia herausgegebenen Bücher und Zeitschriften (1857–1957), o.O. u. o.J., 57 f. Es erschienen u.a. als Bd. 1 1927 Johannes Mumbauers Übersetzung der Briefe Jordans von Sachsen, als Bd. 5 1928 Hieronymus Wilms Veröffentlichung der Offenbarungen und Briefe der seligen Margareta Ebner, als Bd. 6a 1928 Gregor Bantens Übertragung von Humbert von Romans Werk ‚De vita regulari‘, als Bd. 6b 1928 Heribert Christian Scheebens ‚Geistliches Leben‘ des Vinzenz Ferrer und als Bd. 7 1931 Thomas Kappellis Briefe der hl. Katharina von Siena.

Mortier verfasste zwischen 1903 und 1914 die siebenbändige Geschichte der Generalmeister des Predigerordens.⁴⁰ Um diese noch nicht gebündelten ordenshistorischen Aktivitäten zu institutionalisieren, forderte bereits 1913 das Generalkapitel des Dominikanerordens in Venlo – allerdings ergebnislos – die Gründung eines historischen Instituts.⁴¹ 1921 wurde ein Lehrstuhl für Ordensgeschichte am Angelicum in Rom errichtet.⁴² Ab dem gleichen Jahr baute das französische Generalstudium der Dominikaner in Le Saulchoir neben der theologischen Fakultät das Institut für Mittelalterstudien auf.⁴³ Treibende Kraft war M.-Dominique Chenu (1895–1990), der in den Jahren 1914–1920 am Angelicum in Rom sein Studium der Philosophie und Theologie mit der Promotion über psychologische und theologische Dimensionen der Kontemplation bei Thomas von Aquin abgeschlossen hatte. Danach wurde Chenu der ‚neue Star‘ des französischen Generalstudiums.⁴⁴ Es „[...] entwickelte sich zu einem Zentrum der Mediävistik.“⁴⁵ Vielleicht beeinflussten die dortigen historisch-theologischen Studien die Gründung des dominikanischen Geschichtsinstituts in Rom. Vermutlich wurde das 1934 errichtete deutsche Ordensinstitut mehr von der römischen Gründung angeregt als vom Institut der französischen Dominikaner oder der Gründung des Institut d'études médiévales in Ottawa/Kanada, die gleichfalls durch M.-Dominique Chenu mit Unterstützung Etienne Gilsons 1931/32 erfolgte.⁴⁶ Diese Gründungen sind Hinweise für das sich institutionalisierende Engagement der Predigerbrüder im Bereich der Mediävistik.

Das historische Ordensinstitut im Konvent S. Sabina wurde 1929 in Rom durch den Generalmeister des Ordens, Martin Gillet (1875–1951, 1929–1946

⁴⁰ Vgl. Walz, Wahrheitskünder (wie Anm. 5), 148.

⁴¹ Vgl. Acta capituli generalis Venlonae [...] celebrati Anno Domini 1913, in: ASOPF 22. 1914, 309–348, hier 340 f.: „180. Valde commendamus alicuius scholae historicae institutionem, puta in Collegio Angelico, in qua omnes illae disciplinae doceantur quae ad acquirendam historicam scientiam veri nominis conerunt, et praedcatorem, theologum, apologistam tam egregie iuvare, ornare atque commendare valent. Ad hoc consequendum vocentur professores praestantiores in rebus historicis, etiam extra Ordinem assumpti in casu necessitatis, pro initio saltem. Lectores iuniores mittantur a Provinciis ad hanc scholam ut in disciplinis praedictis se exercent. [...] 183. Ordinamus ut in quocumque Studio Ordinis instituantur lectiones de historia Ordinis nostri.“ Vgl. M.-Dominique Chenu, *Le Saulchoir: Eine Schule der Theologie*. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2003, 65.

⁴² Vgl. Walz, Wahrheitskünder (wie Anm. 5), 146.

⁴³ Vgl. Chenu, *Le Saulchoir* (wie Anm. 41), 177.

⁴⁴ Vgl. Christian Bauer, *Geschichte und Dogma: Genealogie der Verurteilung einer Schule der Theologie*, in: Chenu, *Le Saulchoir* (wie Anm. 41), 9–50, hier 23 f.

⁴⁵ Mechthild Dreyer, *Die Editio Coloniensis im Kontext der philosophischen und theologischen Mittelalterforschung des 20. Jahrhunderts*, in: Ludger Honnefelder/Mechthild Dreyer (Hgg.), *Albertus Magnus und die Editio Coloniensis*, Münster/W. 1999, 9–22, hier 16.

⁴⁶ Vgl. André Duval, M.-D. Chenu – Eine werkbiographische Skizze, in: M.-Dominique Chenu, *Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme*, Berlin 2001, 61–75, hier 66.

Ordensgeneral),⁴⁷ kurz nach seinem Amtsantritt errichtet.⁴⁸ Im Jahr 1931 erschien der erste Band der Zeitschrift ‚Archivum Fratrum Praedicatorum‘.⁴⁹ 1932 wurde das Angelicum nach S. Domenico e Sisto in Rom verlegt; 1936 die Ordenskurie nach Santa Sabina. Dort war neben dem Generalat das Ordensarchiv, die Leoninakommission und das Historische Institut des Ordens angesiedelt.⁵⁰

Bei der Gründung des Istituto storico Domenicano sollen auch die qualitativsten historischen Forschungen der deutschen Dominikaner eine Rolle gespielt haben: „Nicht unwesentlich beeinflusst durch die umfangreichen historischen Forschungen der deutschen Dominikaner hat der Generalmeister der Dominikaner, Martin Gillet, im Jahre 1929 in Rom ein Historisches Institut (Institutum historicum ad sanctae Sabiniae) errichtet, das unter der Leitung des Schweizer Thomas Käppeli steht und sich durch die Fortsetzung der Monumenta ordinis Praedicatorum historica, die Dissertationes historicae und das jährlich erscheinende Archivum fratrum Praedicatorum vorteilhaft eingeführt hat.“⁵¹ Im ersten Band des 1937 veröffentlichten „Archivs der deutschen Dominikaner“ betonte der Herausgeber Laurentius Siemer neben der Vorbildfunktion des historischen Ordensinstituts in Rom die Notwendigkeit historischer Anstrengungen in den jeweiligen Provinzen: „Dieses Institut dient der Erforschung des gesamten Ordens; es bleibt daher nicht aus, dass die Geschichte des Ordens in den einzelnen Ländern nicht mit der Intensität bearbeitet werden kann, wie es aus Rücksicht auf die Eigenart und Eigenständigkeit der Ordensprovinzen und aus nationalen Gründen wünschenswert ist. [...] Unter meiner Leitung haben sich daher einige Historiker zusammengefunden, um die Geschichte der beiden deutschen Ordensprovinzen Teutonia und Saxoniam im deutschen Sprachgebiet systematisch zu erforschen. Dieser Forschung dient das ‚Archiv der deutschen Dominikaner‘.“⁵² Daß zu diesem Zeitpunkt ein historisches Institut der deutschen Dominikaner bestand, erwähnte der Provinzial in seinen Ausführungen nicht.

⁴⁷ Vgl. Isnard W. Frank, Gillet (Stanislas) Martin, in: LThK³ 4, 653.

⁴⁸ Die Ordenszeitschrift ‚Angelicum‘ berichtete ohne genauere Datumsangabe über das Gründungsereignis: „Collegium Ordinis historicum. Rev. mus. P. Mag. Gen., O.P. in perantiquo Conventu apud S. Sabinam in Urbe Collegium historicum erexit, cuius directionem cl. mo P. G. Thery, O.P. commisit, quemque simul Archivarium Gen. O.P. nominavit. In socios Collegii vocavit PP. A. Papillon, R. Loenertz, H. Laurent et M. Canal, quem subarchivarium ac directorem ‚Analecta O.P.‘ instituit.“ Chronica, in: Ang. 7. 1930, 410–413, hier 410.

⁴⁹ Vgl. den Brief des Ordensmagisters Gillet, in: AFP 1. 1931, 5–7, hier 6; „Cum autem ‚Archivum‘ historiae Ordinis exclusive sit dedicandum, ‚Analecta‘ [...] publicabunt documenta atque edicta ac praeterea quaestiones canonicas de re nostra constitutionali.“ Ebenso in: „Litterae de Editione Leonina, Archivo et Analectis S.O.P.“ des Generalmagisters vom 2. Februar 1930, ed. in: ASOPF 37. 1929, 412–416, hier 415; 414 f. zur Errichtung des historischen Zentrums und seinen Aufgaben. Vgl. auch „Acta Magistri Ordinis. Litterae de Ephemeride ‚Archivum Fratrum Praedicatorum‘“ vom 1. 1. 1932, ed. in: ASOPF 40. 1932, 582–584.

⁵⁰ Vgl. Walz, Wahrheitskundler (wie Anm. 5), 154.

⁵¹ Laurentius Siemer, Zur Einführung, in: ADD 1. 1937, 11–14, hier 11.

⁵² Siemer, Einführung (wie Anm. 51), 11.

4. Die erste Erwähnung des historischen Instituts der Teutonia

Für die Gründung und das kurze Bestehen des Instituts war der äußerst energische und tatkräftige Provinzial der Teutonia Laurentius Siemer von zentraler Bedeutung. Er erkannte, dass eine Profilierung gerade auch im wissenschaftlichen Bereich für den dominikanischen „Studierorden“ sinnvoll und geboten war, nachdem die Provinz seit ihrer Gründung zunächst konsolidiert worden war und sich dann weiter ausbreitet hatte. Die wissenschaftliche Profilierung verknüpfte Siemer mit dem Ausbau des dominikanischen Studienzentrums Walberberg. Die im heutigen Bornheim-Walberberg im Rhein-Sieg-Kreis gelegene Rheindorfer Burg war von der Provinz Teutonia 1924 erworben worden; darin wurde am 1. November 1926 ein Konvent mit 9 Patres und 27 Studenten begründet. Wie erwähnt wurden gleichzeitig die ersten drei Jahrgänge des dominikanischen Studiums von Düsseldorf nach Walberberg verlegt. Erster Studienleiter wurde Gabriel M. Löhr.⁵³ Sofort nach seiner Wahl zum Provinzial widmete sich Siemer der akademischen Profilierung der Provinz. Die Deutsche Thomas-Ausgabe wurde von ihm schon am 14. November 1932 – nur einen Tag nach seiner Wahl am 13. September 1932 – begründet.⁵⁴ Zu Siemers weiteren Zielen gehörte der Ausbau des Studienhauses in Walberberg.⁵⁵ In den ‚Mitteilungen aus der deutschen Dominikaner-Ordensprovinz‘ erwähnte der Provinzial in seinem vom 1. Juni 1933 datierten Vorwort das historische Institut noch nicht, sondern nur die Arbeit an der deutschen Thomasausgabe und an der Herausgabe der Werke Alberts des Großen.⁵⁶ Das Großprojekt einer kritischen

⁵³ Vgl. Gundolf Gieraths, Prof. P. Gabriel Löhr (1877–1961), in: FZPhTh 8. 1961, 156–160; Springer, Löhr (wie Anm. 38).

⁵⁴ Vgl. Laurentius Siemer, Erinnerungen. Manuskript masch., o. O. u. o. J., 234: „Aber zwei Amtshandlungen nahm ich am Tage des Amtsantritts sofort vor. [...] Der zweite Akt war die Bestellung von P. Heinrich Christmann zum Herausgeber einer deutschen Thomasausgabe.“ Vgl. Leopold Jäger, 25 Jahre Dominikaner in Walberberg. Rede auf der Jubiläumsfeier am 21. November 1951, in: NOrd 6. 1952, 66–71, hier 69.

⁵⁵ Vgl. Siemer, Erinnerungen (wie Anm. 54), 236: „Daß ich, als ich Provinzial geworden war, schon ein Programm hatte, kann ich nicht behaupten. Aber einiges stand mir als festes Ziel vor Augen. Das war in erster Linie die äußere und innere Hebung des Studiums [...] ein großes einheitliches Studienhaus in Walberberg [...]“

⁵⁶ Mitteilungen aus der deutschen Dominikaner-Ordensprovinz, 5 (da das Heft keine namentlich gezeichneten Beiträge, keinen Erscheinungsort und Erscheinungsjahr aufweist, wird die Signatur in der Studienbibliothek St. Albert in Walberberg angegeben: 212.9.6): „An der deutschen Ausgabe der Werke des hl. Thomas sind bis jetzt vor allem P. Heinrich Christmann und P. Swibert Soreth als Redaktoren und Übersetzer, P. Alexander Siemer als Kommentator beteiligt. Der erste Band kommt sicherlich am 1. November [...] in den Buchhandel. Obwohl noch kein Band vorliegt, haben bereits an die 800 Subskribenten das Werk bestellt. – Für die Herausgabe der Werke Alberts des Großen arbeiten P. Alvarus Hespers, P. Amandus Möllenbrock, P. Ägidius Merssemann und P. Candidus Wiedemann.“ Das mit ‚In nomine Domini‘ überschriebene Vorwort des ersten Bandes der deutschen Thomas-Ausgabe datiert vom Oktober 1933; vgl. Thomas de Aquino, Gottes Dasein und Wesen: I, 1–13. Kommentiert von Alexander Siemer und Heinrich Christmann, Graz 1982 (Nachdruck der 3. verbesserten Aufl. 1934), (8). Dann erschien Bd. 25 mit Vorwort vom April 1934; vgl. Thomas de Aquino, Die

Edition aller Werke des Albertus Magnus (ca. 1200–1280) wurde durch den den Dominikanern eng verbundenen Heribert Christian Scheeben (1890–1968) bei der Görresgesellschaft angeregt; diese beschloß die Editions-aufgabe auf ihrer Generalversammlung in Köln 1930.⁵⁷ Auf der gut vorbereiteten Versammlung stellte sich der Leiter des historischen Instituts der Dominikaner in Rom, Gabriel Théry, der mit seinem Mitbruder Angelus Walz an der Versammlung teilnahm, als Mitarbeiter der Neuedition zur Verfügung. Obwohl der Präsident der Gesellschaft, Geheimrat Finke, diese Mitarbeit begrüßte, gehörte kein Dominikaner der vorbereitenden Kommission an; der Orden sollte aber in der neu einzurichtenden internationalen Kommission für das Editionsprojekt vertreten sein.⁵⁸ Während die Görres-Gesellschaft keine finanziellen Lasten übernehmen konnte, hatte Pater Angelus Walz vorläufig einen Beitrag von mehreren tausend Reichsmark zur Finanzierung zugesagt. Im jungen Institutum historicum der Dominikaner in Rom war Gilles Meersseman bereits mit Vorarbeiten für das Projekt befasst. Doch erfolgte die vorgesehene Herausgabe der Edition nicht durch die Görres-Gesellschaft. Vielmehr wurde 1931 die 1922 gegründete Albertus-Magnus-

Menschwerdung Christi: III, 1–15, Salzburg–Leipzig 3. Aufl. 1934, (6). Das Vorwort des dritten Bandes datiert vom Dezember 1934; vgl. Thomas de Aquino, Gottes Leben und sein Erkennen und Wollen: I, 14–26, Salzburg–Leipzig 1934, (5).

⁵⁷ Vgl. Henryk Anzulewicz, *Editio Coloniensis*. Krytyczne wydanie dzieł sw. Alberta Wielkiego, in: *Przegląd Tomistyczny* 3. 1987, 237–238; *Ders.*, Zur kritischen Ausgabe der Werke des Albertus Magnus, in: *Anuario de Historia de la Iglesia* 11. 2002, 417–422, hier 418 mit Anm. 4; Hugo Stehkämper, *Albertus Magnus: Ausstellung zum 700. Todestag*. Historisches Archiv der Stadt Köln, Severinstraße 222–228, 15. Nov. 1980 – 22. Febr. 1981, Köln 1980, 35 f. – In der Predigt zum Eröffnungsgottesdienst der Görres-Gesellschaft am 22. 9. 1930 hatte Kardinal Schulte gefordert: „Möchte darum bald [...] der sehnliche Wunsch nicht zuletzt der katholischen Gelehrten aller Länder in Erfüllung gehen, dass die Kirche, dass unser Heiliger Vater Papst Pius XI. den seligen Albert von Köln heilig spricht! Möchte dann auch der Plan einer Gesamtausgabe der Opera Alberti Magni, eine Aufgabe von internationalem Ausmaß, auf dieser Kölner Görrestagung entschiedene, ja entscheidende Förderung erfahren!“ *Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1929/1930*. Erstattet vom Generalsekretär Prof. Dr. Arthur Allgeier, Köln 1931, 49. Der Vortrag des Kölner Professors Artur Schneider über „Die wissenschaftliche Bedeutung Alberts des Großen und den Plan einer Ausgabe seiner sämtlichen Werke“ „[...] klang daher in dem Wunsch aus, die Görres-Gesellschaft möge der Frage einer kritischen Gesamtausgabe näher treten und zu diesem Zwecke eine Kommission einsetzen, deren Arbeit an einen von Dr. Scheeben, Köln, entworfenen Plan anknüpfen könnte.“ (Ebd. 60) Vorsitzender Professor Finke erklärte, dass die Görres-Gesellschaft gern die dankbar zu begrüßende Mitarbeit des Dominikanerordens, der durch P. Théry, Paris und Angelus Walz, Rom vertreten war, in Anspruch nehmen würde. Entsprechend dem Vorschlage des Präsidenten wurde dann eine Arbeitskommission eingerichtet (vgl. ebd. 61).

⁵⁸ Vgl. *Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1930/1931*. Erstattet vom Generalsekretär Prof. Dr. Arthur Allgeier, Köln 1932, 15 (14–22 behandelnd den „Plan einer neuen kritischen Ausgabe der Opera B. Alberti M.“): „Ebenso herrschte Übereinstimmung darüber, dass die Edition auf internationaler Grundlage aufgebaut wird. Insbesondere wird begrüßt, dass sich der Dominikanerorden daran beteiligt. In dem endgültigen wissenschaftlichen Komitee wird der Dominikanerorden vertreten sein. P. Walz erklärte, dass es ihm möglich sei, für die ersten Vorarbeiten der vorläufigen Kommission die Summe von 3000 bis 4000 RM flüssig zu machen.“

Akademie, das Bildungswerk der Erzdiözese Köln, vom damaligen Erzbischof Joseph Kardinal Schulte (1871–1941) zum Albertus-Magnus-Institut zur Edition der Opera des hl. Albert (*Editio Coloniensis*) umgewandelt und der auch der Görres-Gesellschaft angehörende Bonner Professor für Dogmatik, Dogmengeschichte und Patrologie Bernhard Geyer (1880–1974) zum ersten Leiter bestimmt.⁵⁹ Als sich die vorgesehene Zusammenarbeit mit dem römischen Institut der Dominikaner zerschlug,⁶⁰ ergriff Siemer vermutlich diese Gelegenheit. Ab 1933 arbeiteten nämlich einige Mitglieder der Teutonia am Editionsprojekt mit. Es waren Alvarus Hespers, Amandus Möllenbrock und Candidus Wiedemann.⁶¹ Im Umfeld der Heiligsprechung Alberts des Großen am 16. Dezember 1931 hatte das dominikanische Interesse an der Erforschung Alberts zugenommen.⁶² Aufgrund des Interesses der Teutonia an Albertus Magnus legte sich für die deutschen Dominikaner eine Zusammenarbeit mit dem Kölner Albertus-Magnus-Institut nahe. Vermutlich sah Provinzial Siemer die Mitarbeit an der Erforschung des ‚früheren Provinzmitglieds‘ Albert als ureigenste Aufgabe der Teutonia an; für die etwa gleichzeitig inaugurierte kritische Edition der Werke Meister Eckharts engagierten sich die deutschen Dominikaner kaum.⁶³ Im Zusammenhang der Einweihung des Studienhauses in Walberberg wurde auch die dominikanische Mitarbeit an der *Editio Coloniensis* intensiviert. Am 8. November 1934 wurde der schon bisher für die Edition tätige Alvarus Hespers dem entstehenden ‚Collegium Editorum operum Sancti Alberti‘ in Walberberg zugeteilt.⁶⁴ Das dominikanische Editorenkollegium wurde ebenso wie das

⁵⁹ Vgl. Anzulewicz, Ausgabe (wie Anm. 57), 417 f.

⁶⁰ Vgl. Dreyer (wie Anm. 45), 17.

⁶¹ Vgl. Anm. 56. Der dort ebenfalls erwähnte Gilles Meersseman gehörte nicht zur Teutonia. Die Genannten erwähnt ohne genauere Zeitangabe bei Anzulewicz, Ausgabe (wie Anm. 57), 419.

⁶² 1932 erschien z. B. Bd. 10 der in Fribourg in der Schweiz herausgegebenen Zeitschrift ‚Divus Thomas‘ als Albertus Magnus Festschrift. In der Teutonia engagierte sich in wissenschaftlicher Hinsicht besonders Heribert Christian Scheeben. 1931 veröffentlichte er u. a. den Aufsatz: Albert der Große und Thomas von Aquin in Köln, in: DT 9. 1931, 28–34. Neben einem Beitrag zur Chronologie des Lebens Alberts des Großen in der St. Albertus-Magnus-Festschrift [= DT] von 1932 ist vor allem die Studie ‚Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens‘ (Vechta–Leipzig 1931) zu nennen. Darin waren umfassend alle Nachrichten über Albert gesammelt und kritisch gesichtet. Das Werk bildet immer noch eine wichtige Grundlage historischer Albert-Studien. Die darauf aufbauende Albert-Biographie ‚Albertus Magnus‘, Bonn 1932 (²1955), war weiteren Bevölkerungskreisen zugedacht; vgl. Stehkämper (wie Anm. 57), 36. – Durch Schriften und Broschüren, die ebenfalls für eine größere Breitenwirkung bestimmt waren, engagierte sich ab 1930 in der Teutonia auch Hieronymus Wilms. Zu seinen Schriften über Albert vgl. die Bibliographie bei Elias H. Füllenbach/Klaus-Bernward Springer, Wilms, Hieronymus, in: BBKL 24 [im Druck].

⁶³ Das Projekt hatte die damalige Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft 1934 beschlossen, wobei Joseph Quint für die deutschen und Joseph Koch für die lateinischen Opera verantwortlich wurden; vgl. Dreyer (wie Anm. 45), 16.

⁶⁴ Vgl. Archiv der Dominikanerprovinz Teutonia, Köln [fortan: ADT], Personalakte Alvarus Hespers: Schreiben des Provinzials vom 8. 11. 1934: ‚Lieber P. Alvarus! Wie Sie wissen, wird in Walberberg ein Collegium Editorum operum Sti Alberti gebildet. Dazu

historische Institut wohl im Zusammenhang der Gründung des Walberberger Generalstudiums formal errichtet.

Am Sonntag nach dem Fest des 1931 heiliggesprochenen Albertus Magnus (1200–1280), also am 18. November 1934,⁶⁵ wurde das Generalstudium der Dominikaner in Walberberg, das damals 17 Professoren und 89 Studenten zählte, in Anwesenheit des Kölner Kardinals Schulte und des ehemaligen Reichskanzlers Marx feierlich eingeweiht und eröffnet. So kurz nach der Heiligsprechung Alberts des Großen erregte die Eröffnung der Walberberger Hochschule in der Öffentlichkeit große Aufmerksamkeit.⁶⁶ „Siemer setzte seinen ganzen Ehrgeiz darin, aus Walberberg einen Vorzeigekonvent zu machen, ein Vorbild für alle Studienhäuser des Ordens. Er ließ aus Düsseldorf die von P. Paulus von Loë gegründete Thomasbibliothek [...] nach Walberberg schaffen und setzte einen ganzen Stab von Mitbrüdern ein, die sich um die deutsche Publikation der Werke des hl. Thomas von Aquin kümmern sollten, die ‚Deutsche Thomas-Ausgabe‘. Weiter veranlasste er die Herausgabe der Werke des Albertus Magnus, der 1932 heiliggesprochen worden war und nach dem das Kloster auch benannt wurde. ‚Quellen und Forschungen‘, eine Reihe, die die Geschichte der deutschen Dominikaner zum Inhalt hatte, wurde ebenso in Walberberg angesiedelt, wie die Zeitschrift [!] ‚Dominikanisches

gehören P. Ephrem Filthaut, der Schüler von Professor Geyer als Leiter, dann P. Canisius, P. Eucharius und P. Alvarus. Sie wollen die Güte haben, Venlo am Montag zu verlassen um sich für die intensive Übersetzerarbeit zwei Wochen bei Ihren Verwandten zu erholen.“ Zu Filthaut vgl. zusammenfassend Rico Quaschny, Filthaut, Ephrem Maria, in: BBKL 21 (= Ergänzungen 8), 399–401. – In späterer Zeit versuchte Siemer, die Editio Coloniensis für die Provinz zu vereinnahmen: „In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass 1943 der Provinzial der Dominikanerprovinz Teutonia, J.L. Siemer, sich sehr bemühte, die kritische Edition und das Albertus-Magnus-Institut unter die Hoheit der deutschen Dominikaner zu bringen. Mit seinem detaillierten Plan, den er im Brief vom 17. Dezember 1943 B. Geyer unterbreitete, stieß er auf keine positive Resonanz bei dem Institutsleiter, sondern auf seine entschiedene Ablehnung.“ Anzulewicz, Ausgabe (wie Anm. 57), 419.

⁶⁵ Zum Datum vgl. Acta capituli provincialis provinciae Teutoniae ord. Praed. in conventu S. Joseph Sp. B. M. V. Duesseldorpii a die 4. ad diem 13. Maii anni 1936 celebrati, Vechta o.J., 7: „Denuntiamus die 18. Novembris a.D. 1934 inaugurationem Conventus Studiorum Walberbergensis [...] solemnissimo modo esse celebratum [...]“ Inkorrekt daher die Angabe des Provinzkatalogs von 1939, die Kirche sei am 15. 11. 1934 geweiht worden; vgl. Catalogus 1939 (wie Anm. 18), 36.

⁶⁶ Vgl. Jäger, 25 Jahre (wie Anm. 54), 68 f.; Ders., 50 Jahre Dominikaner in Walberberg 1926–1976, in: WuA(M) 17. 1976, 168–172, hier 168 f.; Eckert, Dominikanerkloster (wie Anm. 35), 93; Christian Füllenbach, 1933–1945: Die Dominikaner zwischen Anpassung, Widerstand und Neubeginn, in: Baumeister (wie Anm. 35), 109–131, hier 110; Groothuis (wie Anm. 1), 82, 153–155, 369; vgl. auch ebd. 175: „Die Eröffnung des Studium Generale war für die Ordensprovinz neben der Heiligsprechung Alberts des Großen das begeisterungswürdige Ereignis schlechthin, das dem Orden in Deutschland große Popularität einbrachte.“; Walter Senner, Albertus-Magnus-Akademie, in: LThK³ 1, 339. Zu Albertus Magnus vgl. zuletzt Walter Senner u.a. (Hgg.), Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, Berlin 2001.

Geistesleben'.⁶⁷ Das Walberberger Haus führte ab 1934 in neuer Form die Tradition des alten, 1248 von Albertus Magnus begründeten Kölner Generalstudiums⁶⁸ fort. Dem dienten die drei genannten Forschungseinrichtungen. 1938 wurde dann das erste deutsche Institut für kirchliche Sprecherziehung begründet,⁶⁹ das richtungweisend für die moderne Verkündigung wurde. 1939 befanden sich von 374 Fratres der Provinz 140 in Walberberg. Es war die mit Abstand größte Niederlassung der Provinz; zahlenmäßig gefolgt vom Noviziatskonvent Warburg mit 37 Brüdern.⁷⁰

Der offizielle Bericht im Orden über die Feierlichkeiten zur Errichtung des neuen Studienhauses blieb bezüglich des historischen Instituts vage: „Conventus Walberbergensis alit fratres fere centum, sedes habetur pro studio generali necnon et pro laboribus specialibus, ut pro editione operum Sancti Alberti, pro versione germanica Summae Sancti Thomae, pro investigationibus historicis provinciae Teutoniae. Bibliotheca, optime ordinata, ipsi novae domui aequae patet sicut et commodo totius Provinciae inservit.“⁷¹ Dieser Beschreibung entspricht auch die spätere Angabe von P. Leopold Jäger, Siemer hätte „[...] dem Studium auch den Auftrag [übertragen], die historischen Forschungen zur Ordensgeschichte weiterzuführen.“⁷² Im Gegensatz zu den beiden anderen Unternehmungen war also das historische Institut selbst ‚Insidern‘ im Orden kaum bekannt. Um dies zu ändern, schrieb der Provinzial am 19. November 1934 an P. Ignatius Eschmann (1898–1968)⁷³: „[...] Dann erwähnen Sie, dass in Walberberg sind: 1. ein historisches Institut unter Leitung von P. Hieronymus Wilms. Von ‚Quellen und Forschungen‘ liegen 31 Bände vor. [...] 2. das Übersetzerkollegium für die deutsche Thomasausgabe unter Leitung von P. Heinrich Christmann. Bis Weihnachten werden 4 Bände erschienen sein. 3. das Editorenkolleg für die Herausgabe der Werke des hl. Albert unter Leitung von P. Ephrem Filthaut. Das Collegium arbeitet zusammen mit Prof. Dr. Geyer, Bonn.“⁷⁴ Das

⁶⁷ Groothuis (wie Anm. 1), 154. Zu korrigieren ist die Feststellung, Siemer oder die deutschen Dominikaner hätten die Werke des Albertus Magnus herausgegeben. Vgl. Catalogus 1939 (wie Anm. 18), 36: „Vom Studium generale werden herausgegeben: Quellen und Forschungen, Archiv der deutschen Dominikaner, Dominikanisches Geistesleben, Deutsche Thomasausgabe.“

⁶⁸ Zu diesem vgl. zusammenfassend Senner, Gelehrsamkeit (wie Anm. 6). Vgl. auch Jäger, 25 Jahre (wie Anm. 54), 69: „Wir sahen unsere Aufgabe darin, die ruhmreiche Tradition des mittelalterlichen Kölner Generalstudiums eines Alberts des Großen und eines Thomas von Aquin fortzusetzen, welchen Zusammenhang auch die Kölner Universität durch ihre Jubiläumsfeier 1948 öffentlich anerkannt hat. Wir wussten jedoch, dass uns nur die eigene Leistung unserer Vorfahren würdig macht und dass wir die Arbeit fortzusetzen hatten, den Bedürfnissen unserer Epoche entsprechend.“

⁶⁹ Vgl. Jäger, 25 Jahre (wie Anm. 54), 69; Ders., 50 Jahre (wie Anm. 66), 169; Senner, Albertus-Magnus-Akademie (wie Anm. 66), 339.

⁷⁰ Vgl. Catalogus 1939 (wie Anm. 18), 56 f.

⁷¹ Chronicon Ordinis. Ex provincia Teutoniae. Nova studiorum domus Walberbergensis, in: ASOFP 21. 1933/34, 671–673, hier 673.

⁷² Jäger, 25 Jahre (wie Anm. 54), 69.

⁷³ Zu Eschmann vgl. Groothuis (wie Anm. 1), 248–258.

⁷⁴ ADT, Personalakte Eschmann (unter dem genannten Datum): „Lieber P. Ignatius, Durch Br. Norbert habe ich gestern schon die Drucksachen an Sie abgesandt mit der

historische Institut wurde im Jahr 1934 gegründet und war eine von drei wissenschaftlichen Einrichtungen der Provinz Teutonia. Wie die beiden anderen Institute war es Siemers Schöpfung. Nur einen Tag nach der Eröffnung des Generalstudiums hatte der auf Public relations bedachte Provinzvorsteher ein in Rom studierendes Mitglied seiner Provinz beauftragt, einen Beitrag für die bedeutende internationale katholische Zeitung ‚Osservatore Romano‘ zu verfassen und in dem Zusammenhang auch die drei Forschungseinrichtungen einschließlich des historischen Instituts an erster Stelle zu erwähnen. Am 24. November 1934 antwortete Eschmann, daß der Artikel in Kürze publiziert werden würde.⁷⁵ Im Osservatore Romano Nr. 277 vom 29. November 1934 erschien unter der Überschrift ‚Novo Studio generale dei Domenicani tedeschi a Walberberg presso Colonia‘ der große, mit zwei Bildern versehene Beitrag. Er begann mit den Worten: „Il 18 novembre fu un giorno memorabile per la storia della vita cattolica della Germania, specie della provincia renana.“ In der dritten Spalte des Beitrages wurden dann auch weisungsgemäß die Provinzinstitute erwähnt: „Ivi troveranno pure la loro sede il Collegio storico per le ‚fonti e ricerche della storia dei Domenicani tedeschi‘ – pubblicazione che consta già di 31 volumi – il Collegio degli Editori delle opere di S. Alberto e il Collegio per la versione tedesca della Somma Teologica.“⁷⁶ Der Artikel machte die Gründung der Ordenshochschule wie die Profilierung durch die drei Institute international bekannt; die deutschen Dominikaner zeigten an, daß sie im wissenschaftlichen Bereich ein Faktor waren.

In der Folgezeit wurde das historische Institut namentlich nicht erwähnt, obwohl das Provinzkapitel 1936 nicht nur Heribert Christian Scheeben für seinen Eifer für die Provinzgeschichte dankte, sondern auch beschloß, die ordenshistorische Forschung voranzutreiben: „Committimus A. R. P. Provinciales, ut unum vel duos Patres determinet ad invisitandas bibliothecas necnon archiva regionum linguae germanicae, ut photocopias faciant documentorum provinciam nostram vel etiam totum Ordinem respicientium ea intensione (!) ut tali modo archivum documentorum instituat quod fratribus materiam praebet ad labores historicos conficiendos.“⁷⁷

Infolge der Profilierung von Walberberg durch die genannten Institute erscheint es unwahrscheinlich, daß die für die Thomas-Ausgabe und die Publikation der Werke Alberts des Großen zuständigen Patres ab 1937 im Kölner Konvent gelebt haben sollen.⁷⁸ 1937 erreichte die Zahl der Religiösen

Bitte, einen Artikel für den Osservatore Romano zu schreiben. Wenn möglich, bringen Sie die Ansprache des Kardinals. Dann erwähnen Sie, daß in Walberberg sind: 1. ein historisches Institut [...]“ Groothuis (wie Anm. 1), 207, erwähnt nur die zwei letztgenannten Einrichtungen; die Existenz des historischen Instituts der Provinz war ihm unbekannt (vgl. auch Anm. 1).

⁷⁵ ADT, Personalakte Eschmann (unter dem Datum 24. 11. 1934): „Der ‚Artikel‘ liegt in der Redaktion des O.R. Das Erscheinen ist hier für Dienstag oder Mittwoch nächster Woche angezeigt.“

⁷⁶ OR Nr. 277 vom 29. 11. 1934.

⁷⁷ Acta capituli (wie Anm. 65), 14.

⁷⁸ So Groothuis (wie Anm. 1), 63, 249.

in Walberberg einen Höhepunkt; 158 Fratres und Patres lebten dort.⁷⁹ Evtl. machten kapazitäre Probleme eine teilweise Auslagerung von Fratres in den benachbarten Kölner Konvent nötig. Heinrich Christmann (1890–1965), der Schriftleiter der Deutschen Thomas-Ausgabe, blieb jedenfalls in Walberberg bis zur Auflösung des Konvents 1941; am 16. Juli des Jahres wurde der Konvent in Walberberg gleichzeitig mit dem in Köln von der Gestapo unerwartet beschlagnahmt und die Patres und Fratres ausgewiesen.⁸⁰ Für das historische Institut war es ein Verlust, daß ab 1934 Gabriel M. Löhr als Professor für Kirchengeschichte nach Fribourg in der Schweiz berufen wurde und dort bis 1951 wirkte. Als sein Nachfolger lehrte Pater Ephraim Filthaut (1903–1971) ab 1934 mit Unterbrechungen einerseits Kirchen-, Ordens- und Philosophiegeschichte sowie Apologetik, Paläographie und Archäologie an der ‚Albertus-Magnus-Akademie‘. Er war allerdings ‚Co-Editor‘ der kritischen Ausgabe der Werke Alberts des Großen, der Editio Coloniensis.⁸¹ Wegen dieser Beanspruchung kam er für eine Mitarbeit am historischen Institut nicht in Frage. Allerdings wurde die Gewinnung von Mitarbeitern für das Institut nicht als dringend angesehen. Dessen wichtigste Aufgabe, die Herausgabe der ‚Quellen und Forschungen‘, besorgte bereits seit langem Hieronymus Wilms (1878–1965).⁸² Er wirkte von 1934 bis 1940 als Pro-Vizeregens in Walberberg und ab 1937 als Subprior des Konvents. Er war also eng mit dem Generalstudium verbunden und durch mehrere ordenshistorische Monographien und Artikel wissenschaftlich ausgewiesen.⁸³ Für die Reihe gewann Wilms weiterhin zahlreiche Mitarbeiter: zwischen 1934 und 1941 erschienen die Bände 30 bis 39, also neun Bände in acht Jahren.

5. Umstrittene Existenz des Instituts

Den bisherigen Ausführungen widerspricht, daß der damalige Leiter des Instituts anscheinend dessen Existenz bewusst negierte. Die Personalakte des 1919/1920 als Provinzial und später als Herausgeber der „Quellen und Forschungen“ wirkenden Hieronymus Wilms im Provinzarchiv der Teutonia zu Köln enthält ein Schreiben des Genannten an Provinzial Siemer vom 3. Juni 1939: „Als erste und einzige Sendung erhalte ich heute die Fahnen 177/186, also wohl den Schluß des Heftes 37, das ist aber nicht das Heft von P. Löhr, sondern das des Dr. Scheeben. Dazu der Aufdruck: ‚Veröffentlichung des hist. Instituts der Albertus-Magnus-Akademie in Walberberg‘. Ich habe gegen den

⁷⁹ Vgl. Groothuis (wie Anm. 1), 156.

⁸⁰ Vgl. Groothuis (wie Anm. 1), 246 f., 169–171; 247 zur Wohnung Christmanns in Essen nach der Aufhebung von Walberberg. Erwähnung der Aufhebung von Walberberg auch bei Füllenbach (wie Anm. 66), 125.

⁸¹ Vgl. Quaschny (wie Anm. 64), 399.

⁸² Zu ihm vgl. Eckert, Dominikanerkloster (wie Anm. 35), 91 f. mit Anm. 40 (auf S. 96); Brandt/Häger (wie Anm. 19), 909; Füllenbach/Springer (wie Anm. 62); seit dem Tode Reicherts war er Mitherausgeber und nach dem Tode Loës federführender Herausgeber. Als Supprior seit dem 9. 11. 1937 erwähnt in Catalogus 1939 (wie Anm. 18), 36.

⁸³ Zusammenstellung der Publikationen bei Füllenbach/Springer (wie Anm. 62).

neuen Aufdruck, was ich schon oft gesagt habe: Ich kenne ein Generalstudium in Walberberg, aber keine Albertus-Magnus-Akademie, noch weniger kenne ich daselbst ein historisches Institut. Wer den Aufdruck liest, wird sagen oder denken: *ad fucum faciendum*.“⁸⁴ Diese Antipathie gegen das Institut hatte dessen Leiter also schon „oft gesagt“. Besonders erzürnte Wilms, daß seine Herausgeber Tätigkeit geschmälert wurde: „[...] in diesem Monat werden es 20 Jahre, daß ich für Q & F [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland] und die Thomasbibliothek Sorge. Ich habe viel Freude und auch manchen Verdruß damit gehabt, aber nie in den 20 Jahren wurde mir so hineinregiert wie jetzt. Sollten Sie die beiden Unternehmen einem andern anvertrauen wollen, dann sagen Sie es bitte offen. Ich werde darüber weggelassen. Ich kann mich aber nicht zu einer Puppe des Herrn Dr. Scheeben degradieren lassen.“⁸⁵ Dies war anscheinend nur ein kurzes zorniges Aufwallen, denn am nächsten Tag schrieb Wilms dem Provinzial: „Weil ich endlich in der Visitation Ihnen zusagte, mich mit einer Bemerkung des Institutes abzufinden, so mag die Art, wie Dr. Scheeben es hat drucken lassen, durchgehen.“⁸⁶ In seinem dreiseitigen Antwortschreiben vom 10. Juni 1939 ging Siemer ausführlich auf den Titel Albertus-Magnus-Akademie sowie auf das historische Institut ein. Die Bezeichnung Akademie sei u.a. deswegen notwendig, weil außerhalb des Ordens niemand etwas mit der Bezeichnung ‚Generalstudium‘ anfangen könne. Zudem treffe bei einem akademischen Studium die Bestimmung des Reichskonkordats zur Rückstellung von Ordensstudenten von der Militärpflicht zu. Dann kam der Provinzial gegenüber einem seiner Vorgänger im Amt auf das historische Institut zu sprechen: „Sie erklären in dem Brief vom 3.6. dass Sie noch weniger als eine Albertus-Magnus-Akademie ein ‚Historisches Institut‘ anerkennen könnten. Sie wissen, daß wir den Plan im Auge behalten müssen, einmal päpstliche Fakultät zu werden. Was immer die Zukunft bringen mag, der Plan darf nicht aufgegeben werden. Sollten die Theologischen Fakultäten auf den Universitäten abgebaut werden, so würde den (!) Plan eine noch größere Bedeutung bekommen. Mir ist immer wieder erklärt worden, daß für die Errichtung einer päpstlichen Fakultät der Mangel an Instituten und der Mangel an literarischer Betätigung Haupthindernisse seien. Nach meiner Meinung müssten wir nun alles tun, um diese Hinderungsgründe zu beheben. Zunächst also Institute aufbauen. Deshalb habe ich dem P. Methodius die Einrichtung seines psychologischen Instituts bewilligt. Weiter bin ich darauf bedacht gewesen, ein naturwissenschaftliches Institut aufzubauen, und zwar ein geologisches, mineralogisches und biologisches Institut, für das alle Erfordernisse in der Sammlung von P. Reginald gegeben waren. Aus demselben Grunde habe ich beim Verlag Pustet durchgesetzt, daß die kommenden Thomasbände nicht von deutschen Dominikanern und Benediktinern herausgegeben werden, sondern von der Albertus-Magnus-Akademie in Walberberg. Ebenso sähe ich es gern, wenn die Mitarbeiter in der Ausgabe der Werke des Hl. Albert in Walberberg eine Zentralstelle hätten. Am

⁸⁴ ADT, Personalakte Wilms (unter dem gen. Datum 3. 6. 1939).

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ ADT, Personalakte Wilms (unter dem Datum 4. 6. 1939).

leichtesten aber lässt sich das ‚Historische Institut‘ errichten. Die Thomasbibliothek, die durch P. Paulus von Loe und durch Ihre selbstlose Weiterführung eine einzigartige Bibliothek bedeutet, könnte als Grundlage des Historischen Instituts angesehen werden. Immer wieder höre ich von Mitgliedern des historischen Instituts in Rom, daß man uns um diese Bibliothek beneidet. Warum sollen nicht auch die ‚Quellen und Forschungen‘, deren Aufbau ebenfalls ein Verdienst des sel. B. Paulus, wie ebenso die Weiterführung Ihnen zu verdanken ist, als Publikationen unseres Studienhauses in Walberberg erscheinen? Mag sein, daß dann die individuellen Verdienste von P. Loe und anderen weniger betont erscheinen, für die Entwicklung des Walberberger Studiums würde es aber von allergrößter Bedeutung sein. Auch das Archiv hätte als zweite, wenn auch unbedeutendere Veröffentlichung des Instituts seinen Wert. Ich habe mich übrigens entschlossen, von jetzt an nicht mehr als Herausgeber zu zeichnen, um stärker noch das Studienhaus in Walberberg hervortreten zu lassen. Würden Sie dem Gedanken nicht zustimmen können, die ‚Quellen und Forschungen‘, damit der Vorwurf, daß Walberberg literarisch wenig tätig, ist, behoben wird, als Publikationen Walberbergs erscheinen zu lassen? Ich weiß, daß diese Bitte reichlich viel von Ihnen verlangt, aber ich habe zuviel Achtung vor Ihrer Persönlichkeit, als daß ich diese Bitte glaubte nicht stellen zu dürfen. Hochwürdiger, sehr verehrter P. Supprior, Sie stehen als Wissenschaftler und literarisch tätiger Mensch ungleich höher als ich. Nehmen Sie es mir nicht übel, wenn ich glaube, von den Notwendigkeiten der Zeit etwas mehr zu wissen, als Sie. Sie glauben nicht, wie sehr ich darunter leide, in meinem Bestreben, das Studium in Walberberg äußerlich und innerlich zu möglichster Entfaltung zu bringen, nicht immer verstanden zu werden. Die Zeit ist nun einmal dermaßen anders, als vor 30 Jahren, daß es mir selber schwer fällt, erkannte Notwendigkeiten gelten zu lassen. Dennoch müssen wir es tun. Was Ihnen, der Sie bereits ein völlig ausgeglichener, älterer Mann sind, nichts bedeutet, was ihnen wie ‚ad fucum faciendum‘ gemacht erscheint, bedeutet weniger reiferen, besonders aber jugendlichen Menschen sehr viel.⁸⁷ In der Folge wurde H. Wilms ab dem genannten Band 37 auf dem Titelblatt als Alleinherausgeber der Reihe aufgeführt; Siemer hatte also auf dessen Verletztheit reagiert.

Siemers Ansichten haben als Hintergrund, daß das Reichskirchenministerium 1937 den Hochschulstatus der vielen kleinen Ordenshochschulen als zweifelhaft kritisierte. Aufgrund der lange vertretenen These von der Inferiorität der Ordenshochschulen⁸⁸ strebte auch der Dominikanerprovinzial eine sukzessive Angleichung an die Kirchlichen Hochschulen an; dafür waren ihm die Ordensinstitute wichtig. Letztlich sollte die rechtliche Zurückstellung der Ordenshochschulen korrigiert werden. Trotz einer Intervention von Kardinal Bertram blieb das Reichskirchenministerium allerdings reserviert und ließ für die von Orden getragenen Hochschulen in zunehmendem Maß nicht den Schutz des Reichskonkordats für kirchliche Lehranstalten gelten.⁸⁹

⁸⁷ ADT, Personalakte Wilms (unter dem Datum 10. 6. 1939).

⁸⁸ So noch nach dem Zweiten Weltkrieg, vgl. Leugers, Interessenpolitik (wie Anm. 20), 394 f.

Von daher mußte dem Provinzial an einer wissenschaftlichen Profilierung von Walberberg gelegen sein.⁹⁰ Das angeführte Briefzitat Siemer zeigt, daß er für Walberberg den Ausbau zur päpstlichen Hochschule im Blick hatte. Um von einem möglichen Abbau im Bereich der staatlichen theologischen Fakultäten nicht betroffen zu werden, sollten sowohl die Bezeichnung der Hochschule als Akademie wie die wissenschaftlichen Institute der notwendigen Profilierung des ‚Studienkonvents‘ Walberberg dienen.

Der erzürnte Ordenshistoriker Wilms hatte also nicht die Rechtmäßigkeit des Aufdrucks ‚Veröffentlichung des historischen Instituts‘ oder der Existenz der Walberberger Akademie kritisiert, vielmehr hielt er dies für falsche Public relations-Maßnahmen. Rainer M. Groothuis hat in seinen Forschungen über die Teutonia in der Zeit des Dritten Reiches festgestellt, daß der „nicht zu bremsende Aktionismus“⁹¹ Siemers durchaus Widerstand und harte Kritik fand. „In Walberberg formierten sich in diesen Jahren zwei Kreise, die sich mit dem Provinzial nicht einverstanden erklärten.“⁹² Es scheint, daß auch Wilms diesen Kritikern des Siemerschen Aktionismus zuzurechnen war, weshalb er sich gegen die Förderung von Walberberg als Studien- und Wissenschaftszentrum wie gegen die Bekanntmachung des historischen Instituts wandte. In diesem Fall wäre das angeführte Quellenzitat kein Beleg für die Nichtexistenz des Instituts, sondern nur der Widerstand eines wenig ambitionierten Wissenschaftlers gegen die ständigen Versuche des wissenschaftlich trotz einiger Aufsätze nicht besonders in Erscheinung getretenen Provinzials, alles sofort zum Wohle der Provinz zu vermarkten. Denn Siemer war wohl der Ansicht: Was nützt es uns, wenn wir Gutes hervorbringen, aber keiner darum weiß? Ganz im Sinne seines Verständnisses des Ordensstifters suchte er nach institutioneller Absicherung von Projektaktivitäten und natürlich auch nach entsprechend sinnvollen und beeindruckenden Bezeichnungen für diese Aktivitäten. Wobei wohl niemand einer der ältesten akademischen Institutionen in Deutschland – hingewiesen sei auf das 1248 errichtete und mit Albertus Magnus als erstem Studienregens besetzte Kölner Generalstudium der Teutonia⁹³ als Vorläufer der späteren Universitäten in Deutschland – das Recht bestritt, provinzeigene Institute zu errichten.

Für Hieronymus Wilms spielte vermutlich noch ein weiterer Grund eine Rolle: Wilms war nicht der Ordenshistoriker der Provinz, das war bis zu seiner

⁸⁹ Vgl. Leugers, *Interessenpolitik* (wie Anm. 20), 257 f., 281. – Dies galt auch mit Blick auf die – Siemer bekannte – Bestimmung im Geheimanhang zum Reichskonkordat, wonach der in der ordentlichen Seelsorge sowie in der theologischen Lehre tätige Weltklerus als ‚unabkömmlich‘ galt, nicht jedoch Ordensleute und die in der Ordensleitung wie in den Ordenshochschulen wirkenden Mitglieder. Sie konnten in der Folge nur durch bischöfliche Titelverleihung bzw. diözesane Ämterübernahme ihre Aufgaben weiter versehen; vgl. Leugers, *Interessenpolitik* (wie Anm. 20), 281 f.

⁹⁰ Die staatliche Anerkennung hatte das Geistinger Studienhaus der norddeutschen Redemptoristen-Provinz schon vor dem Ersten Weltkrieg erlangt sowie die Ottobereuer Hochschule der Salesianer 1931; vgl. Sinnigen (wie Anm. 17), 263, 269 f.

⁹¹ Groothuis (wie Anm. 1), 372.

⁹² Ebd., vgl. 372–374 zu den beiden Kreisen um Prior Korbinian Roth und Raymund van Sante.

⁹³ S.o. mit Anm. 68.

Berufung an die Universität Fribourg/Schweiz im Jahr 1934 Dr. Gabriel M. Löhr gewesen. Wilms war hingegen Lektor für Moraltheologie am Studium der Provinz in Düsseldorf und dann in Walberberg. Wohl auch aus Pietät gegenüber seinem ‚Lehrer‘ Loë, dem er eine Biographie gewidmet hatte,⁹⁴ engagierte er sich für die historische Reihe der Provinz und leistete dafür mit schließlich fünf Monographien auch einen beachtlichen Beitrag. Wilms eigentliches Forschungs- und Publikationsinteresse scheint allerdings in der Veröffentlichung von öffentlichkeitswirksamen Bändchen zu den Heiligen und Seligen des Dominikanerordens gelegen zu haben; er war also mehr im Bereich von Spiritualität und Aszetik involviert. Wilms war auch Promotor der Heiligsprechungsverfahren in der Provinz und publizierte fast jährlich zu einem der männlichen oder weiblichen Vorbilder im Orden.⁹⁵ Dieses Engagement scheint ihn sehr beansprucht zu haben. Daher machte das Wirken für die ordenshistorische Reihe und das ordenshistorische Institut nur einen Teil seiner Tätigkeit aus; dennoch arbeitete Wilms engagiert dafür.

Die ‚Hochschulpolitik‘ der verschiedenen religiösen Gemeinschaften und damit auch die Gründung des historischen Instituts der dominikanischen Ordensprovinz Teutonia ist einzuordnen in die Bestrebungen der religiösen Gemeinschaften, bei der theologischen Ausbildung mit den katholischen Fakultäten an den Universitäten und den Priesterausbildungsstätten der Diözesen mitzuhalten. Dies führte zu einer großen Zahl an Ausbildungsstätten, da sich die meisten religiösen Gemeinschaften um eine solche bemühten. Am erfolgreichsten waren diejenigen, die eine staatliche Anerkennung erreichten, wie die Salesianer in Ottobeuren. Etliche Orden und Kongregationen erreichten beachtliches Niveau bei der Ausbildung ihres Ordensnachwuchses. In den Profilierungsprozeß im wissenschaftlichen Bereich brachten die Orden ihre ordenseigenen Akzentsetzungen, Traditionen und ordentypischen Tätigkeiten ein; etliche Ordenszeitschriften und –reihen wie die ‚Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige‘ oder die jesuitischen ‚Stimmen der Zeit‘ erlangten Ansehen im akademischen Bereich. Die deutschen Dominikaner profilierten sich vor allem im Bereich der Philosophie und Theologie ihrer hervorragenden mittelalterlichen Theologen Albertus Magnus und Thomas von Aquin sowie im Bereich der Ordensgeschichte. Sie profitierten vom damaligen „Normcharakter des neuscholastisch aufgefassten Mittelalters“⁹⁶. Ihr Engagement stieß in der Fachwelt wie in der Öffentlichkeit auf Interesse.⁹⁷ Als Folge etablierte sich neben der auch von deutschen Dominikanern besichtigten Universität

⁹⁴ Vgl. Wilms (wie Anm. 23).

⁹⁵ Vgl. die Würdigung und das Publikationsverzeichnis bei Füllenbach/Springer (wie Anm. 62).

⁹⁶ Wolf (wie Anm. 3), 77. – Papst Pius XI. wies 1924 in einem Apostolischen Schreiben an die Ordensoberen auf die Notwendigkeit einer soliden, am Erbe des Thomas von Aquin orientierten Ausbildung der Ordenskleriker hin; vgl. Dammertz (wie Anm. 15), 365.

⁹⁷ Bei den beiden international beachteten Großprojekten der deutschen Dominikaner, der Albert-Edition wie der deutschen Thomas-Ausgabe, standen namhafte Wissenschaftler wie der Philosoph Peter Wust und die Phänomenologin Edith Stein mit deutschen Dominikanern im Austausch; vgl. Groothuis (wie Anm. 1), 207.

Fribourg in der Schweiz auch die Walberberger Akademie als profilierte Ordenshochschule, deren Profil allerdings einem Wandel unterlag.

6. Wissenschaftliche Aktivität des Instituts

Wichtigste Aufgabe des Instituts war die Weiterführung der etablierten ordenshistorischen Reihe. Die von Paulus von Loë und Benedikt M. Reichert († 1917) gegründete Reihe der ‚Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland‘ wurde nach dem Tod Reicherts von Loë zusammen mit seinem Schüler Hieronymus Wilms ab Heft 12 herausgeben. Nach dem Tod Loës wurde die Publikation weiterer Hefte unter der nicht namentlich genannten federführenden Leitung von Wilms von den deutschen Dominikanern fortgesetzt (bis Heft 36 von 1939).⁹⁸ Wilms war den Verdiensten Loës verpflichtet wie der von ihm begründeten Tradition; vermutlich auch aus diesem Grund hielt Wilms wenig von Siemers Gründung eines historischen Instituts und der plötzlichen Vereinnahmung der durchaus renommierten Ordensreihe. Zwar wurde wie bereits erwähnt auf dem Deckblatt des in der Korrespondenz zwischen Wilms und Siemer erwähnten Hefts 37, dem 1939 erschienenen, von Gabriel M. Löhr (1877–1961)⁹⁹ hg. *Registrum Litterarum pro provincia Saxoniae Leonardi de Mansuetis 1474–1480, Salvi Cassettae 1481, Barnabae Saxoni 1486*, nunmehr als alleiniger Herausgeber der Reihe Hieronymus Wilms genannt. Doch auf dem ungezählten Blatt davor steht: ‚Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Albertus-Magnus-Akademie der Dominikaner in Walberberg, Bezirk Köln‘.¹⁰⁰ Ebenso wurde bei den beiden folgenden Heften 38 und 39 verfahren. Letzteres war die 1941 erschienene Studie des Hieronymus Wilms ‚Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin‘. In diesem Jahr wurde die wissenschaftliche Tätigkeit der Dominikaner in Walberberg jäh unterbrochen, da am

⁹⁸ Vgl. die Rückseite des vorderen Papiereinbandes von Heribert Christian Scheeben, *Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen, Leipzig–Vechta 1938* (hier Exemplar in der wiss. Studienbibliothek St. Albert in Walberberg), wo es heißt: „[...] das Unternehmen selbst wird unter der Leitung des hochwürdigsten Herrn P. Hieronymus Wilms (Walberberg, Bezirk Köln) und der Mitwirkung anderer Mitglieder des Dominikanerordens fortgesetzt und ist jetzt bis zum 35. Heft gediehen.“ In Alex Wilms, *Predigtsammlungen des Warburger Dominikanerklosters, Köln–Leipzig 1939*, VII, findet sich der Hinweis: „Vor zwei Jahren machte der Herausgeber der ‚Quellen und Forschungen‘, der hochwürdige Pater Hieronymus Wilms [...] – Loë hatte Wilms als Mitherausgeber und späteren Editor der Reihe aufgebaut. Dieser hatte 1916 seine erste Arbeit über das ‚Beten der Mystikerinnen‘ als QGDOD 11 veröffentlicht und stand 1917 somit zur Verfügung, während Löhr seine erste Arbeit über das Kölner Dominikanerkloster als QGDOD 16/17 in den Jahren 1920–22 herausbrachte.“

⁹⁹ Knappe Zusammenstellung der biographischen Daten in Martina Knichel, Die Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte. Geschichte ihres 50jährigen Bestehens, Mainz 1998, 115 mit Anm. 303; Springer, Löhr (wie Anm. 38).

¹⁰⁰ Hier zit. nach dem Exemplar in der dominikanischen Studienbibliothek St. Albert in Walberberg.

6. Dezember 1941 die Konvente in Köln und Walberberg staatlicherseits beschlagnahmt wurden.¹⁰¹

Vielleicht war es diese Resistenz des verdienten Hieronymus Wilms, des damals neben Gabriel M. Löhr prominentesten dominikanischen Ordenshistorikers der Teutonia, die den Provinzial darin hinderte, den ersten Band des 1937 publizierten ‚Archivs der deutschen Dominikaner‘ als Publikation des Instituts zu bezeichnen. Wie in der Replik auf Wilms Schreiben von 1939 angedeutet, ist auf der Seite vor dem Deckblatt des zweiten, 1939 erschienenen und von L. Siemer hg. Bandes des ‚Archivs der deutschen Dominikaner‘ wie bei der oben genannten Reihe der Hinweis zu finden: ‚Veröffentlichung des Historischen Instituts der Albertus-Magnus-Akademie der Dominikaner in Walberberg, Bezirk Köln.‘ Die gleiche Aufschrift enthält der dritte, 1941 erschienene sowie der vierte und letzte, 1951 publizierte Band, der gleichfalls von Laurentius Siemer herausgegeben wurde. Somit ist die Existenz des Instituts bis 1951 belegt. Als Herausgeber der Zeitschrift wie der genannten Reihe ist das historische Institut daher in Bibliothekskatalogen verzeichnet. Ruft man z. B. den OPAC, den elektronischen Katalog der 1994 gegründeten Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt-Gotha auf und sucht nach der 1907 gegründeten Schriftenreihe ‚Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland‘, so folgt auf die Anzeige des Titels der Vermerk: „Urh.[eber] bis [Bd.] 40. 1952: Historisches Institut, Albertus Magnus Akademie der Dominikaner in Walberberg, Bezirk Köln“. Laurentius Siemer setzte sich also mit seinen Vorstellungen langfristig durch.

1939 wurde das Institut nicht nur als Urheber der historischen Reihe wie der historischen Zeitschrift der Provinz Teutonia erwähnt. Vielleicht regte die Ablehnung des Instituts durch H. Wilms dazu an, eine weitere Aktivität des Instituts publik zu machen. In einem Beitrag im ‚Archiv der deutschen Dominikaner‘ von 1939 heißt es: „Edmund Ritzinger promovierte im Jahre 1906 bei der theologischen Fakultät in Freiburg (Schweiz) mit der Arbeit: ‚Hermann de Minden et la province Dominicaine à la fin du XIIIe siècle‘. Leider ist diese Arbeit nicht gedruckt worden. ... Nicht lange vor seinem Tod übergab Ritzinger, der damals als Professor in Colmar tätig war, sein Manuskript dem Institutum historicum des Predigerordens in Rom, wo es D. Planzer bei Beschreibung des Codex miscellaneus Ruthenensis (AFP V 5–123) benützte. Da es sich aber in erster Linie um Material handelt, das die Teutonia betrifft, gab der Direktor des genannten Instituts, P. Thomas Käppeli, nach dem Tode Ritzingers das Manuskript an das Historische Institut der Deutschen Dominikaner weiter zur Bearbeitung und Herausgabe. Als ersten Teil veröffentliche ich nun den größten Teil des Anhanges [...]“¹⁰² Das genannte Werk wurde der Bibliothek in Walberberg übergeben; dort ist es unter der Signatur ‚222.14.3.‘ verzeichnet.

Es scheint, daß die historischen und theologischen Neuansätze der ‚nouvelle théologie‘ etwa des französischen Dominikaners M.-Dominique

¹⁰¹ S.o. mit Anm. 80.

¹⁰² Edmund Ritzinger/Heribert Christian Scheeben, Beiträge zur Geschichte der Teutonia in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: ADD 3. 1941, 11–95, hier 11.

Chenu, der die grundlegende Rolle der geistlichen Erfahrung etwa in der als Manuskript verteilten und 1942 auf den Index gesetzten Broschüre ‚Eine Schule der Theologie‘ betonte,¹⁰³ bei den deutschen Dominikanern zu diesem Zeitpunkt nicht rezipiert wurden. Im Sinne einer Erneuerung aus den Quellen wirkte freilich auch die Teutonia hin im Sinne einer Profilierung des Thomismus durch eine allgemein zugängliche Übersetzung der ‚Summa theologiae‘ des Aquinaten; hinzu kam der die Mitarbeit an der Editio Coloniensis der Werke Alberts. Der Wandel der Theologie hin zu einer größeren Weltzugewandtheit zwischen 1930 und 1960¹⁰⁴ äußerte sich bei den deutschen Predigerbrüdern nach 1945 auf andere Weise.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges kam es einerseits zu einer ‚Restauration‘, also der Rückgabe beschlagnahmter bzw. anderweitiger Nutzung zugeführter Klöster an die Provinz, jedoch gleichzeitig zu einer Neuorientierung. Laurentius Siemer wirkte darauf hin, den Erfordernissen der Zeit entsprechend Walberberg zu nutzen. Er machte „[...] auf die Möglichkeit aufmerksam, das nun zunächst leerstehende Lazarett für Lehrgänge und Kurse zu nutzen. So kam es, dass Walberberg bereits zu Lehrgängen einlud, als sonst noch niemand wegen der knappen Lebensmittel eine Tagungsarbeit wagte.“¹⁰⁵ Ende 1945 wurde unter der Leitung des dominikanischen Sozialethikers Eberhard Welty (1902–1965) das religiös-soziale Erwachsenenbildungswerk Walberberg begründet.¹⁰⁶ „Und es kam zur Zusammenarbeit mit den katholischen Arbeitervereinen und der Katholischen Jugendzentrale in Haus Altenberg. Von Januar 1946 ab folgte ein Kursus dem anderen. Jeden Monat kamen 200 bis 300 Menschen nach hier.“¹⁰⁷ Der vielseitige und energische Pater Siemer errichtete außerdem Mitte Januar 1946 die nordwestdeutsche Superioren-Konferenz bei einem Treffen in Walberberg¹⁰⁸ sowie im Oktober 1946 am gleichen Ort mit Eberhard Welty als Schriftleiter ‚Die neue Ordnung‘¹⁰⁹ als Zeitschrift des Ende 1945 begründeten wissenschaftlichen Instituts für christlich-soziale Schulungsarbeit, deren erster Leiter P. Welty wurde.¹¹⁰ Für die demokratische Entwicklung in der

¹⁰³ Erste dt. Übersetzung in Chenu, *Le Saulchoir* (wie Anm. 41). Vgl. Yves Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 14. Zur Schrift von 1937 und Chenus kirchlicher Verurteilung 1942 vgl. auch u.a. Rossini Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 191–193. Zur Kritik des früheren Rektors am Angelicum Mariano Cordovani gegen die Schrift und ihren Inhalt vgl. Bauer (wie Anm. 44), 35 (-39).

¹⁰⁴ Vgl. Congar (wie Anm. 103), 34–36.

¹⁰⁵ Jäger, *50 Jahre* (wie Anm. 66), 170.

¹⁰⁶ Vgl. Jäger, *25 Jahre* (wie Anm. 54), 70 f. Zu Welty vgl. auch Bernd Kettern, Welty, Eberhard, in: *BBKL* 18, 1506–1518.

¹⁰⁷ Jäger, *25 Jahre* (wie Anm. 54), 71.

¹⁰⁸ Vgl. Leugers, *Interessenpolitik* (wie Anm. 20), 293.

¹⁰⁹ Vgl. Groothuis (wie Anm. 1), 393.

¹¹⁰ Vgl. Edgar Nawroth, *Walberberg: „Kloster der offenen Tür“*. Die „Walberberger Bewegung“ im Wiederaufbau der Nachkriegszeit, in: Thomas Eggensperger/Ulrich Engel (Hgg.), *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*, Mainz 1995, 365–377, hier 369; Oliver M. Schütz, *Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung Katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975*, Paderborn 2004, 104–112.

Bundesrepublik spielten die Dominikaner, besonders Laurentius Siemer und Eberhard Welty in den Jahren nach 1945 bis etwa 1949 eine wichtige Rolle. Siemer und Welty sprachen sich 1945 für einen ‚christlichen Sozialismus‘ aus, der in der Periodikum ‚Die neue Ordnung‘ propagiert wurde. Als Fortsetzung der Arbeit im Kölner Widerstandskreis engagierten sich beide Ordensleute bei der Gründung einer christlich-demokratischen Partei. Die Programmberatungen fanden ab dem 23. Juni 1945 in Walberberg statt. Allerdings kam es zum Eklat und auch zum Chaos, als Siemer für die neue Partei den Begriff einer ‚christlich-sozialistischen Gemeinschaft‘ durchzusetzen versuchte. Doch wurden die sozialen Impulse Weltys in das am 2. September 1945 verabschiedete Kölner und das 1947 beschlossene Ahlener Programm aufgenommen, allerdings später zurückgedrängt. Auch die Gründung der CDU-Sozialausschüsse erfolgte 1945 in Walberberg. Walberberg engagierte sich als ‚Kloster mit offenen Türen‘ für eine sachgerechte Antwort auf Fragen des gesellschaftspolitischen Neuaufbaus.¹¹¹ Zwar war Siemer 1949 Mitbegründer und Generalsekretär der ‚Katholischen Deutschen Akademikerschaft‘,¹¹² doch war der ehemalige Provinzial durch die nicht erfolgte Wiederwahl und die darauf folgenden Entwicklungen von seinen Mitbrüdern enttäuscht. Zudem hatten sich seine Interessen verlagert und er hatte anderes zu tun, als sich um das 1934 von ihm begründete historische Institut zu kümmern. Siemer baute zusammen mit Welty die Walberberger Gesprächskreise auch aus Sorge um den Neuaufbau des Staatswesens auf.¹¹³ Es kam also zu einer Neuorientierung im Engagement der Dominikaner im Bereich der durch Eberhard Welty und Arthur Fridolin Utz profilierten Sozialethik; während die deutsche Thomas-Ausgabe weitergeführt wurde, nahm das bisherige Engagement im Bereich der Ordensgeschichte ab.

Nicht nur die wissenschaftliche Ausrichtung der Dominikaner, sondern auch die Ordensprovinz Teutonia veränderte sich in der Nachkriegszeit. Die Niederlassung in Venlo kam an die holländische Provinz. Die kleine Leipziger Niederlassung in der Sowjetischen Besatzungszone bzw. ab 1949 in der DDR mit Gordian Landwehr (1912–1998)¹¹⁴ als bekanntestem Mitglied war zunehmend auf sich gestellt. 1948 erhielt die Provinz in Köln die Kirche St. Andreas mit dem Grab des hl. Albertus Magnus, das 1954 neu gestaltet wurde.¹¹⁵ 1951 begannen die Dominikaner in Braunschweig, wo 1956 der Bau eines Konvents begonnen wurde, zu wirken sowie in Bielefeld und Celle. In China wurden das 1947 zur Diözese Tingchow erhobene Missionsgebiet 1949 kommunistisch; die Missionare hielten bis 1954 aus; 1954 wurde das

¹¹¹ Schütz (wie Anm. 110), 102–120; Antonia Leugers, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens: der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945, Frankfurt/M. 1996, 333–334.

¹¹² Vgl. Groothuis (wie Anm. 1), 401.

¹¹³ Vgl. den knappen Hinweis bei Nawroth (wie Anm. 110), 371.

¹¹⁴ Zu Landwehr vgl. jetzt Theresa Schreiber, Als „politischer Hetzer“ diffamiert – als Vorbild im Glauben gefeiert. P. Gordian Landwehr OP und seine Bedeutung für die Kirche in Mitteldeutschland, in: Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte 1. 2005, 66–78.

¹¹⁵ Vgl. Walz, Wahrheitskünder (wie Anm. 5), 159. Am 26.4. 1958 wurde St. Andreas Priorat; vgl. Gottesfreund 8. 1958, 211.

Vikariat Taiwan errichtet.¹¹⁶ Seit 1958 wirkten Missionare der Teutonia auch in Bolivien.¹¹⁷ Von den Veränderungen in der Provinz war auch der Studienbereich betroffen.

Auf dem Provinzkapitel der Ordensprovinz Teutonia Anfang Januar 1947 wurde Laurentius Siemer nach nunmehr 14jähriger Amtszeit nicht mehr zum Provinzial gewählt.¹¹⁸ Nun fehlte die treibende Kraft für das historische Institut. Es wurde kurz in den nach dem Zweiten Weltkrieg verfassten und bis zum 3. April 1947 reichenden Erinnerungen Siemers erwähnt: „Die ‚Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland‘ und das von mir herausgegebene ‚Archiv der deutschen Dominikaner‘ erschienen als Studienergebnisse des Historischen Instituts in Walberberg. Die bis zu Beginn meines Provinzialates vom Kolleg in Vechta besorgte Sammlung ‚Dominikanisches Geistesleben‘ wurde ebenfalls dem Studienhaus in Walberberg anvertraut.“¹¹⁹ Die Erwähnung des Instituts im Präsens deutet darauf hin, daß es zum Zeitpunkt der Abfassung der Memoiren noch bestand. 1951 brachte Siemer – wie bereits erwähnt – noch einen letzten Band des Archivs der deutschen Dominikaner mit dem Hinweis auf das Institut heraus. Dies war allerdings nicht unproblematisch, wie aus einem Brief des Provinzials an Siemer vom 14. Mai 1953 hervorgeht: „In den letzten Tagen haben wir über Herrn Dr. Scheeben die Verpflichtungen gegenüber dem Verlag Butzon & Bercker bzgl. des letzten Archivbandes gelöscht. An Kosten sind der Provinz entstanden 1650,- DM. Es wäre mir lieb, wenn Sie sich entschließen könnten, mich um folgendes zu bitten: solange soll Ihre Rente (oder ein gleich hoher Betrag aus der Prokuratur Ihres Hauses) der Provinz zufließen, bis die oben genannte Summe gedeckt ist. Ich würde das als großartig bezeichnen; denn auf diese Weise bliebe dieser Band des Archivum ein dauerndes Denkmal an die schwerste Zeit Ihres Lebens.“¹²⁰ Unterzeichnet war das Schreiben „Mit herzlichen Grüßen“ und „Ihr getreuer“. Daher ist der o.g. Text vermutlich nicht zynisch gemeint, stellt aber einen Hinweis auf vorhandene Widrigkeiten dar.

Im folgenden Jahr 1952 erschien der letzte Band der ‚Quellen und Forschungen‘ gleichfalls mit dem Hinweis auf das Institut. Auch dieser letzte Band konnte nur gegen Widerstand erscheinen. An den damaligen Provinzial Wunibald Brachthäuser (1910–1999, Provinzial 1950–1958) schrieb Hieronymus Wilms am 19. April 1951 aus dem Konvent Herzogstrasse 17 in Düsseldorf: „P. Löhr war nach seinem in Walberberg gefeierten Jubiläum hier, um als Heft 40 der QuF. den 2. Teil seines Registers der Generäle O.P., dessen 1. Teil als Heft 37 erschien, herauszubringen. Gegen die Fortsetzung der QuF spricht:

1. daß sie seit 10 Jahren ruhen, und, wenn auch Heft 40 jetzt erscheinen würde, wohl wieder auf lange Zeit ruhen werden.

¹¹⁶ Vgl. Jäger, Prediger-Orden (wie Anm. 18), 180.

¹¹⁷ Vgl. Walz, Wahrheitskündler (wie Anm. 5), 169; Gottesfreund 8. 1958, 211.

¹¹⁸ Vgl. Groothuis (wie Anm. 1), 397. Zur „Affäre Siemer“ vgl. auch ebd. 393–397.

¹¹⁹ Siemer, Erinnerungen (wie Anm. 54), 360.

¹²⁰ ADT, Personalakte Laurentius Siemer.

2. daß wir jetzt von Harrassowitz los sind, der zum Leidwesen des sel. P. Titus sich hohe Prozente ausbedungen hat, als Vechta 1930 die QuF in Verlag nahm.
3. daß die Provinz wohl nie mehr die QuF und das Archiv zugleich herausbringen kann. Ein weiteres Unternehmen, das beides umsetzte, wäre bei besserem finanziellem Stand der Provinz wohl möglich.

[...] P. Gabriel Löhr wartet sicher sehnlichst auf Antwort. Man könnte ihm vielleicht raten, sein Werk unabhängig von den QuF herauszugeben, aber ins Vorwort zu sagen, daß der 1. Teil des Werkes als Heft 37 in den QuF, die leider ihr Erscheinen hätten einstellen müssen, erschienen sei, und daß dieses Werk von den Freunden der QuF als Heft 40 betrachten (!) werden könne.

Es wäre mir sehr lieb, wenn Sie mich der Sorge für die QuF entheben würden. Ich bin zu alt dazu und habe seit 1919 dafür sorgen müssen. Die Kontrakte wegen der QuF zwischen P. Paulus v. Loë u. Harrassowitz, und Vechta u. Harrassowitz sende ich Ihnen nach Köln.¹²¹ Gabriel Löhr war mit 74 Jahren etwa so alt wie Wilms, der 73 Jahre zählte. Löhr lag offensichtlich mehr an der Weiterführung der Reihe als Wilms, doch konnte er kaum den langjährigen Herausgeber ersetzen. Unter den jüngeren Dominikanern stand anscheinend niemand zur Verfügung, der die Arbeit hätte weiterführen können. Daher wurden die Reihe, die Zeitschrift und die Aktivität des Instituts nicht fortgesetzt. Bei Hieronymus Wilms spielte vielleicht noch die frühere ‚Gegnerschaft‘ zum Institut eine Rolle, zumindest kam es zu keinem energischen Engagement für die Erhaltung der Reihe wie des Instituts. Dennoch setzte sich in diesem Fall der Drucklegung des 40. Bandes der ‚Quellen und Forschungen‘ Gabriel Löhr durch; vielleicht war auch der weiterhin vorhandene Einfluß von Laurentius Siemer noch von Bedeutung. Der 40. und letzte Band der Reihe erschien im Albertus Magnus-Verlag Köln in Kommission des Verlags Otto Harrassowitz in Wiesbaden.¹²² Vielleicht lag dies auch daran, daß Gabriel M. Löhr der fruchtbarste Schriftsteller der Reihe war.¹²³ Außerdem war anscheinend die Erhaltung der ordenshistorischen Reihe Gabriel M. Löhr ein größeres Anliegen als Hieronymus Wilms. Der Brief

¹²¹ ADT, Personalakte Hieronymus Wilms (unter dem Datum 19.4. 1951). Das Schreiben wurde nicht unterzeichnet, es handelt sich aber um die Schrift von H. Wilms.

¹²² ADT, Personalakte Gundolf Gieraths, Anlage zu dessen Schreiben vom 18. 11. 1960. Danach waren Bd. 1–25 im Verlag Otto Harrassowitz/Leipzig erschienen, Bd. 26–35 im Albertus-Magnus-Verlag Vechta, in Kommission bei Otto Harrassowitz/Leipzig und Bd. 36–39 im Albertus-Magnus-Verlag Köln, in Kommission bei Otto Harrassowitz/Leipzig.

¹²³ ADT, Personalakte Gundolf Gieraths, Anlage zu dessen Schreiben vom 18. 11. 1960: „Von den bisher erschienen 40 Bänden der ‚Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland‘ haben geschrieben (die Zahlen bedeuten die Anzahl der Bände): 1. Mitglieder der Teutonia. Decker, P. Othmar 1; Heinrichs, P. Maternus 1; Loe, P. Paulus v. 3; Löhr, P. Gabriel 9; Siemer, P. Polykarp 1; Wilms, P. Hieronymus 5. 2. Sonstige Mitarbeiter. Altaner, Bertold 1; Beckmann, Jos. Hermann 1; Bünger, Fritz 1; Grabmann, Martin 1; Jedelhauser, Sr. Canisia 1; Reichert, Benedikt Maria 5; Scheeben, Heribert Chr. 4; Vorberg, Axel 2; Walz, P. Angelus 1 (damals noch zur Teutonia gehörend); Wilms, Alex 3.“

lässt es unwahrscheinlich erscheinen, daß der hochbetagte Pater Wilms sich in späterer Zeit sehr für die Fortführung der Reihe wie des Instituts engagierte. Allerdings sollte laut dem Inhalt des genannten Briefes angescheinend das Archiv der deutschen Dominikaner fortgesetzt werden. Ab 1950 war Gundolf Gieraths (1914–1997)¹²⁴ Professor/Lektor für Kirchengeschichte an der Akademie in Walberberg. Somit hätte eigentlich ein Kandidat für die Weiterführung der Reihe oder der Zeitschrift wie des historischen Instituts bereit gestanden. Doch lässt der zitierte Brief vermuten, daß Hieronymus Wilms nicht an einer Weiterführung dieser Traditionen gelegen war; es könnte auch sein, daß Gieraths die Aufgabe übernahm, aber in seinem Wirken für Reihe und Institut keine Spuren hinterließ. In diesem Fall wäre das Institut nur noch eine ordensinterne ‚Briefkastenfirma‘ gewesen, die allmählich in Vergessenheit geriet. Da man sich bei historischen Anfragen sowieso an den zuständigen Ordenshistoriker wandte, könnte das Institut als ‚reines Etikett‘ angesehen worden und in Vergessenheit geraten sein. Vielleicht hatte das von Siemer gegründete Institut nach dem Ende von dessen Provinzialat auch keine ‚Lobby‘ mehr in der Provinz. Darüber ist derzeit nichts bekannt und nichts den einschlägigen Quellen zu entnehmen.

Nach dem Ende des zweiten Weltkriegs hatte sich von Siemer angestoßen, der auch hier einen ‚guten Riecher‘ bewies, das Interesse der Provinz wie auch des Nachwuchses von den theologiegeschichtlich-philosophischen wie historischen drei Großprojekten der Provinz in den Bereich von Sozialethik und Erwachsenenbildung verlagert. Das Engagement der Provinz für die Albert-Edition¹²⁵ wie für die ordenshistorische Reihe erlosch in den fünfziger Jahren; die Deutsche Thomas-Ausgabe wurde weitergeführt, stand aber zwischenzeitlich auch vor dem Aus.¹²⁶

Die Aktivität des Instituts endete also zu einem Zeitpunkt, als Walberberg sich weiter profilierte. Im November 1951 wurde das ‚Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg‘ gegründet mit Eberhard Welty als Vorsitzendem des Trägervereins. Das Institut gab nunmehr die Zeitschrift ‚Die neue Ordnung‘ heraus, unterhielt eine Studienbibliothek, versammelte im ‚Walberberger Gesprächskreis‘ Interessenten an sozialpolitischen Themen und war Träger der weitgefächerten Kursarbeit zur Schulung von Elite- und

¹²⁴ Kurzer Lebensabriß in: Kontakt. Freundesgabe der Dominikaner der Provinz Teutonia 25. 1997, 39. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte er in Bonn seine kirchengeschichtlichen Studien fort, die er mit der Promotion abschloß. Nach vierzehn Jahren als Dozent am Generalstudium zu Walberberg wurde er 1964 als Professor an die Päpstliche St. Thomas-Universität in Rom berufen, wo Gieraths bis 1983 auch als Rektor und Prior wirkte.

¹²⁵ Nach 1949 war nur Ephraim Filthaut als ‚Co-Editor‘ für die Edition tätig; vgl. Catalogus Conventuum et Fratrum Provinciae Teutoniae Ordinis Praedicatorum Anno 1949, Köln (1949), 18. Er starb 1957; vgl. Quaschny (wie Anm. 64), 399.

¹²⁶ Nachdem 1933–1943 dreizehn von ca. 40 geplanten Bänden erschienen waren, wurden nach dem Zweiten Weltkrieg zehn weitere publiziert. Dann ruhte das Projekt. Im Jahr 2000 beschloß das Walberberger Provinzkapitel die Fertigstellung der Ausgabe; vgl. Paulus Engelhardt/Klaus Obenauer/Walter Senner (Hgg.): Vorwort der Schriftleitung, in: Thomas von Aquin: Die Sünde I–II, 71–89. Kommentiert von Otto Hermann Pesch, Wien 2004, (18)–(21), hier (18).

Führungskräften. 1951 wurde mit einem Neubau für das Institut sowie für ein Tagungshaus begonnen; als Organisationsträger des Tagungshauses fungierte das 1952 begründete ‚Walberberger Institut‘.¹²⁷ 1953–1956 wurde unter Provinzial Wunibald Brachthäuser für die Bedürfnisse des dominikanischen Studiums wie des Walberberger Instituts ein Neubau geschaffen.¹²⁸ Die Zusammenarbeit mit der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Dominikaner ergab die nach Aussage von Tagungsteilnehmern einmalige Möglichkeit, dass Professoren, Vertreter des Mittelbaus und Studenten verschiedener Universitäten und Hochschulen intensiv und kontinuierlich miteinander arbeiteten, was den Ruf von Walberberg als einer Stätte offener Begegnung verstärkte.¹²⁹ Außerdem arbeitete die Teutonia auch mit der 1939 gegründeten süddeutschen Albert-Provinz zusammen. Im 1956 neu errichteten Augsburger Konventsbaus wurde der Pastoral- und Predigtkurs für die deutschsprachigen Dominikaner in Abhängigkeit vom Walberberger Generalstudium angesiedelt.¹³⁰ Das Engagement für die Bildung der Bevölkerung blieb nicht auf Walberberg beschränkt: Auch in Düsseldorf hatte sich 1946 ein ‚Dominikanisches Bildungswerk‘ etabliert; die Referenten kamen mehrheitlich aus dem Walberberger Ordensstudium.¹³¹ Die 1949 begründete Reihe ‚Für Glauben und Leben‘ brachte im gleichen Jahr vier Bände hervor, 1955–1957 folgten drei weitere.¹³² Die neue Ausrichtung belegt auch die 1948–1950 bestehende und 1951 erneut gegründete und 1970 durch ‚Wort und Antwort‘ abgelöste Monatszeitschrift ‚Der Gottesfreund‘.¹³³ Gegenüber den Neuansätzen gerieten ältere Projekte ins Hintertreffen. Wie erwähnt war auch die Deutsche Thomas-Ausgabe in eine Krise geraten.¹³⁴

Etwa zur gleichen Zeit wandelte sich auch die Editio Coloniensis zur Herausgabe der Werke Alberti Magni durch den Umzug des Instituts im Jahre 1954 ins erzbischöfliche Theologenkonvikt ‚Collegium Albertinum‘ in Bonn, wo es bis heute seinen Sitz hat. War das Institut 1947 und 1951 um zwei Assistentenstellen ergänzt worden und wurden ab 1958 Editorenstellen eingerichtet,¹³⁵ so hat dies evtl. auch mit einer Personalreduzierung im

¹²⁷ Vgl. Schütz (wie Anm. 110), 112–115. 1957 wurde das Tagungshaus vom Land Nordrhein-Westfalen als Heimvolksschule anerkannt; vgl. Jäger, 50 Jahre (wie Anm. 66), 172.

¹²⁸ Vgl. Walz, Wahrheitskünder (wie Anm. 5), 159; Jäger, Prediger-Orden (wie Anm. 18), 180.

¹²⁹ Vgl. Jäger, 50 Jahre (wie Anm. 66), 171.

¹³⁰ Vgl. Walz, Wahrheitskünder (wie Anm. 5), 160 f.

¹³¹ Vgl. Fidelis Schmelzer, Die Geschichte des Konventes St. Joseph der Dominikaner in Düsseldorf. Vom Ende des Krieges 1945 bis zur Aufhebung des alten Hauses 1972, in: Baumeister (wie Anm. 35), 133–150, hier 139.

¹³² Vgl. Verzeichnis (wie Anm. 39), 58.

¹³³ Vgl. Verzeichnis (wie Anm. 39), 62; Schmelzer (wie Anm. 131), 141 f.

¹³⁴ Die Zahl der Abonnenten betrug mit 2.700 die Hälfte der Vorkriegszeit; auch das Echo der theologischen und philosophischen Zeitschriften auf neue Bände war sehr gering, die in dreißiger Jahren renommierte Ausgabe weitgehend auf den Subskribentenkreis beschränkt und sonst unbekannt geworden; vgl. Paulus Engelhardt, 25 Jahre Deutsche Thomas-Ausgabe, in: Gottesfreund 7. Dezember 1957, 15–16, hier 16.

¹³⁵ Vgl. Anzulewicz, Ausgabe (wie Anm. 57), 417, 418, 420.

Bereich des dominikanischen Editorenkollegs unter Ephraim Filthaut zu tun. Die deutschen Dominikaner schränkten nach dem Ende von Siemers Provinzialat allmählich ihr wissenschaftliches Engagement außerhalb der Ordenshochschule ein zugunsten des Engagements in Volksbildung und Wissenschaftsvermittlung in der Walberberger Akademie. Das ursprünglich recht personalintensive dominikanische Engagement trug nur wenige Früchte: 1955 edierte Ephrem Filthaut die ‚*Quaestiones super De animalibus*‘ (Editio Coloniensis 12) und 1974 ‚*De natura boni*‘ (Editio Coloniensis 25/1).¹³⁶

Bei der Arbeit in Walberberg standen nach dem Zweiten Weltkrieg historische Interessen und Forschungen nicht mehr im Vordergrund. Daher ist es wahrscheinlich, dass das historische Institut der Provinz unbemerkt einging. Denn es wurde nicht mehr in den Provinzkapitelsakten erwähnt. Hingegen beschloß das Walberberger Provinzkapitel 1950, die vom Weltkrieg unterbrochene Deutsche Thomas-Ausgabe fortzusetzen.¹³⁷ Beim Provinzkapitel der Teutonia vom 10. bis 14. Mai 1954 in Düsseldorf, an dem die beiden Magistri Löhr und Wilms teilnahmen,¹³⁸ wurde dem Übersetzerkolleg der Deutschen Thomas-Ausgabe gedankt, daß es neue Bände herausgebracht hatte. Ebenso wurde Ephraim M. Filthaut erwähnt, der in der Editio Coloniensis die ‚*Quaestiones super De Animalibus*‘ des Doctor universalis ediert hatte.¹³⁹ Von den 1934 von Laurentius Siemer in Walberberg angesiedelten drei Institutionen war also das Team für die Deutsche Thomas-Ausgabe weiterhin aktiv; vom Editorenkolleg für die Herausgabe

¹³⁶ Vgl. Anzulewicz, Ausgabe (wie Anm. 57), 421. – 1975 vollendete der Dominikaner James Weisheipl die Edition der „*Problemata determinata*“ (Editio Coloniensis 17/1), hatte aber keine Verbindung zum erloschenen Editorenkolleg der Teutonia.

¹³⁷ Vgl. *Acta capituli provincialis provinciae Teutoniae ordinis Praedicatorum in conventu s. Alberti Magni Walberbergi a die 1. ad diem 6. Maii 1950 celebrati*, o. O. u. o. J. (hier Exemplar aus der Bibliothek St. Albert, Walberberg, Signatur 202.8.7.), 7 Nr. 39: „Denuntiamus translationem Summae S. Thomae Aquinatis, durante bello interruptam, reassumptam esse sub directione A. R. P. Lect. et Praed. Gen. Fr. Henrici M. Christmann [...]“ Vgl. ebd. 6 f. Nr. 29: „Denuntiamus Pro-Magistrum Studiorum esse propositum A. R. P. Lect. et Doct. Fr. Augustinum M. Gierlich, Ex-Prov., cum A. R. P. Lect. et Praed. Gen. Fr. Henricus M. Christmann, pro tempore Pro-Magister Studiorum, sua sponte petierit absolutionem ab officio propter nimios labores praesertim in translatione germanica Summae S. Thomae Aquinatis.“ Vgl. ebd. 10 Nr. 5: „Admonemus fratres nostros ut tum translationi Germanicae Summae S. Thomae tum Ephemeridibus Provinciae nostrae (Die Neue Ordnung, Der Gottesfreund, Der Apostel) omne adiutorium praestent, sive immediate collaborando, sive quantum possint commendando.“

¹³⁸ Vgl. *Acta capituli provincialis provinciae Teutoniae O.P. in conventu s. Joseph Duesseldorpii a die 10. ad diem 14. Maii 1954 celebrati*, o. O. u. o. J. (hier Exemplar aus der Bibliothek St. Albert, Walberberg, Signatur 202.8.7.), 2.

¹³⁹ Vgl. ebd. 7 Nr. 31: „Denuntiamus Collegium translationis Germanicae Summae S. Thomae nova volumina edidisse, et A. R. P. Mag. et Doct. Fr. Ephrem M. Filthaut volumen operum S. Alberti, editionis Coloniensis: ‚*Quaestiones super De Animalibus*‘ a se curatum Diffinitorio praesentasse.“

der Werke des hl. Albert unter der Leitung von Ephraim M. Filthaut, das damals eng mit dem Bonner Professor Geyer zusammenarbeitete, war P. Filthaut weiterhin tätig; Professor Geyer wurde vom Provinzkapitel des Jahres 1954 ausdrücklich für die Herausgabe eines neuen Bandes gedankt.¹⁴⁰ Vom historischen Institut der Provinz verlautete allerdings nichts. Dies mag auch daran gelegen haben, dass der betagte Hieronymus Wilms weiterhin als Promotor für Seligsprechungen aktiv¹⁴¹ und damit ausgelastet war.

Allerdings gab es weiterhin Bemühungen, die ordenshistorische Reihe zu erhalten. P. Gundolf Gieraths schrieb am 18. November 1960 aus Walberberg an den damaligen Provinzial Hilarius M. Albers (Provinzial 1958–1962): „Bei einem Gespräch mit dem Cheflektor des Herder-Verlages/Freiburg (Brsg.), [...] am 11. 11. 1960 in Köln ergab sich, daß der Herder-Verlag an unsern ‚Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland‘ interessiert und bereit ist, diese Sammlung zu übernehmen. Die diesbezügliche Unterhaltung hatte zwar nur privaten Charakter, doch scheint mir die Möglichkeit, die ‚Quellen und Forschungen‘ bei Herder herauszubringen, sehr günstig zu sein. Herder ist Weltverlag und hat durch seine vielen Zeitschriften, Zeitungen usw. eine Propagandaapparat, der auch einer weiten Verbreitung unserer Sammlung zugute kommen dürfte. Ich halte es für meine Pflicht, Ihnen von diesem Gespräch [...] Kenntnis zu geben, und möchte Sie bitten zu überlegen, ob man hier nicht zupacken sollte.“¹⁴² Aus dem Provinzialat erhielt P. Gundolf am 26. November 1960 einen ablehnenden Bescheid: „Unser P. Provinzial hat Ihren Brief vom 18.11. mit der Anregung bezüglich der Übergabe von Q.u.F. an Herder erhalten. Zur Zeit lässt sich aber eine Übergabe dieser Serie an Herder noch nicht durchführen, es müssen erst noch einige Rechtsfragen geklärt werden, um deren Lösung ich bemüht bleibe. Darum erscheint es besser, jetzt noch nicht dem vorgeschlagenen Projekt näherzutreten und ich möchte Sie weisungsgemäß bitten, die Sache einstweilen etwas ruhen zu lassen.“¹⁴³ Inwieweit diese ‚Ruhe‘ der ruhenden Reihe und des ruhenden Instituts durch weitere Initiativen von Gundolf Gieraths oder von Meinolf Lohrum (1935–2001)¹⁴⁴ ‚gestört‘ wurden, ist derzeit aus den Unterlagen nicht zu ersehen. Unklar ist auch, ob bei dieser Initiative Gundolf Gieraths nur sozusagen eine aussichtsreich erscheinende Bemerkung weitergab oder ob er sich für die Reihe engagieren wollte. Letzteres ist zu vermuten, denn eine vom 20. 8. 1962 datierte handschriftliche Notiz in Gieraths Personalakte teilt mit: „P. Gundolf ... 2) Ordensgeschichte

¹⁴⁰ Vgl. ebd. 8 Nr. 4: „[Denuntiamus] Reverendissimo Domino Protonotari (!) Prof. Dr. Bernhardo Geyer, Bonn, pro editione tertii tomi operum S. Alberti.“

¹⁴¹ Vgl. ebd. 6 Nr. 26: „Denuntiamus A. R. P. Mag. et Ex-Prov. Fr. Hieronymum M. Wilms Promotorem Provincialem causarum beatificationis esse confirmatum.“ Ebenso gehörte Wilms zu den ‚Examinatores librorum‘; vgl. ebd. 6 Nr. 20.

¹⁴² ADT, Personalakte Gundolf Gieraths.

¹⁴³ ADT, Personalakte Gundolf Gieraths.

¹⁴⁴ Nachruf von Maria Nauert, in: Dominican History Newsletter 10. 2001, 8 f. Nr. 1. Lohrum studierte 1960–64 in Walberberg und ab 1964 in Rom; 1967 erfolgte die Promotion am Angelicum. In der Teutonia erteilte er u.a. Unterricht in Ordensgeschichte für das Noviziat.

- a) grosses Werk kommt nicht mehr infrage, da Werk von P. Hinnebusch, OP. (USA) erscheint
 - b) Leitfaden möchte P. x herausarbeiten (Handbuch für Novizen etc.)
- 3) Quellen und Forschungen
- a) Johannes Schadland, OP...
 - b) In 3–4 Jahren könnten 4–5 Bände vorliegen [...]“¹⁴⁵

Somit war die Fortsetzung der „Quellen und Forschungen“ zumindest gelegentlich angedacht. Weitere Unterlagen waren nicht zu finden; P. Gundolf Gieraths konnte dieses Projekt aufgrund seiner Tätigkeit in Rom ab 1964 nicht mehr weiter verfolgen. Doch schon kurz vorher hatten die deutschen Dominikaner ein neues Konzept für die Publikation ordenshistorischer Forschungsergebnisse vorgelegt.

Ab 1963 setzten die Dominikaner der Teutonia ihr wissenschaftliches Engagement mit der Publikation der ‚Walberberger Studien‘ fort: 1963 erschien der erste Band der philosophischen¹⁴⁶ und 1964 der erste Band der theologischen Reihe.¹⁴⁷ Im „Vorwort zu den ‚Walberberger Studien‘“ der Studienleitung der Albertus-Magnus-Akademie vom 4. August 1963 hieß es: „Mit dem vorliegenden Sammelband wird unter dem Titel ‚Walberberger Studien‘ eine wissenschaftliche Buchreihe der Albertus-Magnus-Akademie eröffnet. Sie wird zunächst eine philosophische, eine theologische und eine historische Abteilung umfassen. Die Akademie hatte bisher kein derartiges Publikationsorgan.“¹⁴⁸ Das ist streng genommen nicht korrekt, denn die ‚Quellen und Forschungen‘ wie das Archiv der deutschen Dominikaner waren ja als ‚Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Albertus-Magnus-Akademie der Dominikaner in Walberberg, Bezirk Köln‘ erschienen. Auf diese früheren Arbeiten wurde kein Bezug genommen. Es ging vermutlich nicht darum, das vergangene historische Engagement zu schmälern. Es war wohl auch nicht vergessen worden, denn Hieronymus Wilms lebte ja noch in Düsseldorf und Gabriel M. Löhr in Walberberg. Es wurde auch nicht auf die 1946 gegründete und noch bestehende Zeitschrift ‚Die neue Ordnung‘ verwiesen, die auch im Jahr 1963 von der Albertus-Magnus-Akademie in Walberberg herausgegeben wurde.¹⁴⁹ Das ‚neue‘ Publikationsorgan entsprach vielmehr dem gewandelten Verständnis der Albertus-Magnus-Akademie nach dem Zweiten Weltkrieg: die Reihe wollte „ein Grundanliegen von ‚Walberberg‘ repräsentieren: Stätte für das offene Gespräch zu sein, wo die freie Gegenüberstellung der auszuweisenden Einsichten als hervorragender Weg der Wahrheitsfindung bejaht wird.“¹⁵⁰ Somit ausreichend profiliert, entfiel die Notwendigkeit, ältere Ordensinstitute wiederzubeleben. Ab 1967

¹⁴⁵ ADT, Personalakte Gundolf Gieraths.

¹⁴⁶ Vgl. Paulus Engelhardt (Hg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963.

¹⁴⁷ Vgl. Ulrich Horst, *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun*, Mainz 1964.

¹⁴⁸ Engelhardt (wie Anm. 146), 9.

¹⁴⁹ Vgl. *NORD* 17, 1963, [IV]; Nawroth (wie Anm. 110), 369 mit Anm. 2.

¹⁵⁰ Vorwort zu den ‚Walberberger Studien‘, in: Engelhardt (wie Anm. ¹⁴⁶), 9.

gehörte Walberberg der damals gegründeten, 28 Ordenshochschulen umfassenden ‚Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen‘ an, die aus der Ordenslektorenvereinigung hervorgegangen war.¹⁵¹ Das frühere historische Engagement wurde also nicht fortgesetzt, doch wollte die Akademie eine historische Reihe einrichten. Daraus wurde allerdings nichts. Das lag an der geringen Zahl historisch Interessierter in der Provinz zu diesem Zeitpunkt. Erst 1971 erschien in den Walberberger Studien und zwar in der Theologischen Reihe als Bd. 8 die Dissertation von Meinolf Lohrum über ‚Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation 1856–1875‘. ‚Mangels Masse‘ war daher die geplante historische Abteilung der Walberberger Studien nicht realisiert worden; vermutlich aus dem gleichen Grund waren nach dem Zweiten Weltkrieg mit Ausnahme des kurzen Nachklangs zu Beginn der 50iger Jahre die ‚Quellen und Forschungen‘ nicht fortgesetzt worden. Das war wohl auch der Grund, weshalb das historische Institut der Provinz nicht fortgeführt wurde. Als derzeitiges Fazit ist festzuhalten, dass – wie Hieronymus Wilms in seinem Brief von 1951 bemerkte – das Institut und seine Publikationsorgane nicht aufgehoben wurden, sondern ‚ruhten‘. Das historische Institut beendete zusammen mit den ‚Quellen und Forschungen‘ sowie dem ‚Archiv der deutschen Dominikaner‘ zu Anfang der fünfziger Jahre seine Aktivität.

7. Neubelebung der ‚Quellen und Forschungen‘ wie des historischen Instituts

Aufgrund des vorgelegten Materials ist die Existenz des Instituts für die Jahre 1934 bis 1952, also über achtzehn Jahre hinweg, quellenmäßig abgesichert. Wie die ab 1952 ‚ruhende‘ Reihe der ‚Quellen und Forschungen‘ wurde auch das wohl um die gleiche Zeit eingegangene historische Institut nach einer längeren Ruhepause wieder belebt. Wie die Hochschule der Dominikaner-Provinz Teutonia seit 1975 ruht,¹⁵² aber weiterhin existiert, so ruhte auch die historische Reihe und das historische Institut. Evtl. führten spätere Ordenshistoriker wie Gundolf Gieraths oder Meinolf Lohrum das Institut fort, doch erscheint dies aufgrund des hier vorgelegten Materials derzeit unwahrscheinlich; vermutlich ruhte das Institut nach der Publikation des 40. Bandes des Quellen und Forschungen im Jahre 1952. Im Jahre 1992 wurden zunächst die ‚Quellen und Forschungen‘ 40 Jahre nach ihrem ‚Ende‘ neu belebt.¹⁵³ In seinem Vorwort zum dritten Band der Neuen Folge schrieb der Initiator Isnard W. Frank im Jahre 1993: „Professor Gabriel M. Löhr OP († 11. Februar 1961) publizierte in der älteren Reihe [...] zahlreiche und wichtige Untersuchungen und Texte. Der betagte und von schwerer Krankheit gezeichnete Gelehrte hat vor mehr als dreißig Jahren mir als jungem Studenten in Walberberg die

¹⁵¹ Gründung (ohne Erwähnung Walberbergs) erwähnt bei Leugers, Interessenpolitik (wie Anm. 20), 394.

¹⁵² Hinweis bei Senner (wie Anm. 6), 13, 64.

¹⁵³ Vgl. Ulrich Horst, Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Amurtskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, Berlin 1992.

Fortsetzung dieser Aufgabe nachdrücklich ans Herz gelegt.¹⁵⁴ Vermutlich war der arbeitseifrige und durch zahlreiche Veröffentlichungen zu unterschiedlichsten Aspekten der Geschichte von Teutonia und Saxonia ausgewiesene Ordenshistoriker nach seiner Emeritierung als Professor in Fribourg/Schweiz nicht Mitglied des historischen Instituts gewesen; seine Personalakte, die vielleicht hätte näheren Aufschluß geben können, ist nicht im Provinzarchiv erhalten; daher kann nichts über sein Engagement im bzw. für das historische Institut der Teutonia ausgesagt werden. Kurz nach der 1992 begründeten Reihe wurde im Jahr 1993 das Institut (erneut) errichtet, allerdings war – wie bereits erwähnt – sowohl dem damaligen Provinzial wie auch dem neuen Leiter die Existenz eines Vorgängerinstituts zu diesem Zeitpunkt unbekannt.

8. Fazit

Die Darstellung der verstreuten Spuren zur Geschichte des historischen Instituts der dominikanischen Ordensprovinz Teutonia erlaubt einen Blick auf die sich innerhalb von 70 Jahren in beträchtlichem Maß wandelnden wissenschaftlichen Aktivitäten einer Ordensprovinz und die Veränderungen in Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche.

Unbeschadet der Existenz des historischen Instituts der Teutonia und seiner 1993 gegründeten Nachfolgeinstitution gab es in der 1895 wiedererrichteten Dominikaner-Provinz eine Kontinuität historischen Forschens. Zu diesen Forschern zählten Paulus von Loë, Benedikt M. Reichert, Laurentius und Polykarp Siemer (1904–1938),¹⁵⁵ Gabriel M. Löhr, Ignatius Eschmann, Ephrem M. Filthaut, Gundolf Gieraths, Ambrosius Eszer, Meinolf Lohrum, Willehad Paul Eckert, Ulrich Horst und Isnard W. Frank. Im Gegensatz zum Wirken dieser Personen ist ein Institut personenunabhängig, daher kann es nach langer Zeit der ‚Ruhe‘ wieder belebt werden.

Die wenigen Details der Geschichte des historischen Instituts der Teutonia zwischen 1934 und 1952 lassen auf keine große Aktivität schließen. Nur wenig lässt sich noch eruieren. Festzustellen bleibt, daß mit einer dezentralen Organisationsstruktur und wenig Personal ein respektables Ergebnis erbracht werden konnte. Das betraf einerseits die Publikationen – also die Fortführung der ordenshistorischen Reihe sowie die Veröffentlichung von vier Bänden einer ordenshistorischen Zeitschrift – und andererseits wissenschaftliche Serviceleistungen, von denen an erster Stelle die Sorge um die Walberberger Thomas-Bibliothek zu erwähnen ist. Hinzu traten die Beantwortungen von Anfragen oder die Publikation einschlägiger Artikel. Das ‚Personal‘ des Instituts bestand vermutlich nur aus seinem Leiter Hieronymus Wilms, wozu noch das eher charismatische Engagement von Provinzial Siemer trat. Beiden gelang es immerhin, eine erhebliche Anzahl von Autoren sowohl für die Reihe

¹⁵⁴ Vorwort des Hg. in: Isnard W. Frank (Hg.), *Das Totenbuch des Mainzer Dominikanerklosters*. Edition und Kommentar, Berlin 1993 (o. S.).

¹⁵⁵ Zu Polykarp M. Siemer vgl. Siemer, *Erinnerungen* (wie Anm. 54), 338, 355, 388, 477.

wie für die Zeitschrift zu motivieren. Diesem Ansatz und dieser dezentralen Organisationsstruktur ist auch das 1993 wiederbegründete Institut verpflichtet.

Das historische Institut der Dominikanerprovinz Teutonia hat bisher längere Zeit geruht bzw. nicht existiert – nämlich 40 Jahre lang – als existiert und gewirkt, nämlich von 1934 bis 1952 und erneut ab 1993 an; insgesamt also 18 und 11 Jahre, was insgesamt 29 Jahre macht. Doch spricht die lange Zeit der Ruhe nicht gegen die historische Kontinuität. Mittlerweile stellte das Provinzkapitel von Walberberg im Jahre 2004 die Rechtsnachfolge des IGDom zu dem von P. Laurentius Siemer 1934 in Walberberg gegründeten Historischen Instituts der Provinz fest. Einzuordnen ist die Geschichte des Instituts in eine Fülle von historischen und theologischen Initiativen verschiedener religiöser Gemeinschaften. Die Aufarbeitung nicht nur der Wissenschaftsgeschichte der Orden und Kongregationen bleibt weiterhin ein Desiderat.

Der Einsatz von Bildern in der Hochschuldidaktik der Kirchengeschichte

Von Wolfram Kinzig/Ulrich Volp

1. Einleitung: Studierende im visuellen Zeitalter

Die tägliche Nutzung der audiovisuellen Massenmedien Fernsehen und Internet bei den Deutschen ab 14 Jahren ist neuesten Statistiken zufolge im Zeitraum 2000–2005 um 10,8% (TV) bzw. 35,2% (Onlineanwendungen) gestiegen.¹ Gleichzeitig ist es durch die Entwicklung von Programmen wie PowerPoint sowie die zunehmende Verfügbarkeit des Internets (u.a. durch LAN und WLAN-Zugänge) in Schulen und Universitäten sehr viel einfacher geworden, mündliche Vorträge visuell zu ergänzen oder teilweise sogar zu ersetzen. Diese Entwicklung stellt den Hochschullehrer der Geisteswissenschaften vor neue Herausforderungen.² Während man bisher davon ausgehen konnte, den angestrebten didaktischen Erfolg allein durch mündlichen Vortrag (evtl. unterstützt durch Tafelanschrieb, ‚Handouts‘ oder die Ausgabe von Skripten) erreichen zu können, und diesen Vortrag allenfalls durch Karten oder Overhead-Folien ergänzte, zeigen die technologischen Entwicklungen und die Unterrichtserfahrungen der letzten Jahre, dass sich einerseits die Bandbreite der möglichen Unterrichtsmedien erheblich vergrößert und andererseits die stärkere Visualisierung der Informationsaufnahme bei den Studierenden dazu geführt hat, dass ihre Kapazität, einem vornehmlich mündlichen Vortrag zu folgen, deutlich zurückgegangen ist.³

¹ Vgl. URL: <<http://www.ard.de/intern/basisdaten/fernsehnutzung>> bzw. <<http://www.ard.de/intern/basisdaten/onlinenutzung>> (03.02.2006). Die absoluten Zahlen: Fernsehen 203 Min. (2000) – 225 Min. (2005); Internet: 91 Min. (2000) – 123 Min. (2005). Vgl. auch die Statistik in Die Zeit, 26.01.2006, 64.

² Die folgenden Ausführungen beziehen sich vornehmlich auf die Unterrichtsform der Vorlesung. Für Seminare, Übungen und dgl. bestehen z.T. andere Voraussetzungen, Rahmenbedingungen und didaktische Möglichkeiten.

³ Diese Erkenntnis spiegelt sich etwa in der Selbstwahrnehmung der Studierenden wider, wie sie in den ausführlichen anonymen Evaluationen unserer eigenen Bonner Lehrveranstaltungen in den letzten Jahren dokumentiert wurde. Vgl. dazu auch etwa

Auf der anderen Seite sind Bilder durch moderne Datenbanken und das Internet heute in einem Umfang verfügbar, wie dies noch vor einem Jahrzehnt undenkbar gewesen wäre. Eine moderne Hochschuldidaktik muss dies in Rechnung stellen. Im Folgenden soll daher konkret nach den Chancen und Herausforderungen der zunehmenden Visualisierung der Informationsaufnahme auf die Didaktik des akademischen Unterrichts gefragt werden. Als evangelische Kirchenhistoriker wollen wir dies am Beispiel des Faches Evangelische Theologie, und hier insbesondere der Kirchengeschichte, genauer erörtern.

2. Beschaffung, Bearbeitung und Präsentation von Bildern

2.1 Konventionelle Verfahren der Bildverwendung im Unterricht

Den Äußerungen von Studierenden und Kollegen haben wir entnommen, dass Bilder und Karten bislang im akademischen Unterricht nur sparsam eingesetzt werden. Das hing sicherlich nicht zuletzt auch mit der komplizierten Bildbeschaffung zusammen. Bilder konnten in den ‚alten Zeiten‘ nur durch Zirkulation im Auditorium oder (seit der Entwicklung der Fotokopierer) durch ‚Handouts‘ eingesetzt werden. Hinzu kamen die konventionellen, ausrollbaren Landkarten. Der Einsatz von Dias (die auch erst beschafft werden mussten) erwies sich im Allgemeinen für die durchschnittliche Überblicksvorlesung als unpraktikabel, da mit extrem hohem Zeitaufwand verbunden (Diabeschaffung, Auf- und Abbau von Diaprojektoren). Auch fehlte es an bereits vorbereitetem Bildmaterial, auf das der akademische Lehrer hätte zurückgreifen können. Eine Ausnahme stellte die vorzügliche Diaserie „Bildwerk zur Kirchengeschichte“⁴ dar, die aber kaum Verbreitung gefunden hat. Diese Situation änderte sich nur teilweise mit der Einführung von Farbkopierern und der zunehmenden Benutzung von Overheadprojektoren, da die Bildbeschaffung unverändert sehr aufwendig war und das Hantieren mit Folien in der Vorlesung einen hohen Grad an Routine und Fingerspitzengefühl erforderte, um den Ablauf nicht unnötig zu stören und so den didaktischen Erfolg zu gefährden. Durch die Einrichtung und zunehmende Verbreitung von Bilddatenbanken hat sich die Lage grundlegend verbessert. Es ist heute möglich, sich bei entsprechendem Internetzugang (Breitband) buchstäblich per Mausclick Abbildungen der meisten kirchengeschichtlichen Ereignisse, Personen oder Gebäude zu verschaffen oder aber auf entsprechende Datenbanken auf CD-ROM zurück zu greifen.

Friedrich W. Kron/Alivisos Sofos, *Mediendidaktik. Neue Medien in Lehr- und Lernprozessen*, München – Basel 2003, 12–38.

⁴ Willehad Paul Eckert/Dietrich Steinwede/Helmuth Nils Loose, *Bildwerk zur Kirchengeschichte*, 6 Teile, Freiburg i. Br. 1984–87. Die Sammlung enthält insgesamt 720 Dias mit ausführlichen Bildlegenden und ist in ihrer ausführlichen Berücksichtigung auch der Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte wegweisend.

2.2 Bildbeschaffung

Hochauflösende Bilder unterschiedlichster Provenienz sind mittlerweile in verschiedenen Datenbanken verfügbar. Für den akademischen Unterricht haben sich die folgenden als besonders nützlich erwiesen:

2.2.1 Webdatenbanken

a) Bilddatenbanken

Prometheus (URL: <<http://www.prometheus-bildarchiv.de/>>, 04. 02. 2006): Diese kostenpflichtige Datenbank eignet sich insbesondere zur Abfrage von Kunstwerken seit der Zeit des Mittelalters. Die Bilder sind oft in sehr hoher Auflösung und sehr guter Scanqualität verfügbar und erfordern daher im Allgemeinen keine Nachbearbeitung. Die Bildlegenden sind allerdings häufig unvollständig oder auch widersprüchlich (etwa wenn dasselbe Gemälde aus zwei unterschiedlichen Quellen angezeigt wird). Ferner kann man sich auf die Präzision der Suchkriterien nicht immer verlassen. Beispiel: Darstellungen des Kirchenvaters Augustin finden sich sowohl unter Augustin als auch Augustinus.

Grove Art online (URL: <<http://www.groveart.com>>, 12. 04. 2006): Diese kostenpflichtige Datenbank bietet vor allen Dingen Gemälde und weitere Kunstwerke, die in den großen Museen der Welt aufbewahrt werden. Die Scanqualität und die Auflösung sind gut bis sehr gut. Für die Bildbeschriftung gilt Analoges wie bei Prometheus.

Artcyclopedia (URL: <<http://www.artcyclopedia.com>>, 04. 02. 2006): Frei zugängliche Datenbank, die ähnlich wie *Grove Art online* arbeitet und auf Gemäldesammlungen in berühmten Museen spezialisiert ist. Sie bezieht auch ein die *Web Gallery of Art* (URL: <<http://www.wga.hu/>>, 04. 02. 2006), die über eine eigene Suchmaske verfügt.

Bildindex der Kunst und Architektur des Bildarchivs Foto Marburg (URL: <<http://www.bildindex.de>>, 04. 02. 2006): Datenbank mit Abbildungen unterschiedlichster Provenienz (Bildende Kunst, Architektur, Handschriften, Fotografien u. a. mehr). Hervorragende Benutzeroberfläche mit sehr guter Suchfunktion, vor allem einer eigenen Option „Porträts“. Die Bilder liegen meist in hochauflösender Qualität vor, allerdings sind die zugrunde liegenden Fotografien zu einem großen Teil nur schwarz-weiß und ebenso wie die Farbfotografien oft sehr alt (Farbveränderungen).

Böttichersche Porträtsammlung (URL: <http://www.francke-halle.de/main/index2.php?cf=3_1_4>, 04. 02. 2006): Speziell zur Illustration der Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts ist diese Spezialsammlung von 13.000 Porträts berühmter Persönlichkeiten, darunter auch zahlreicher Theologen, geeignet, die der Inspektor der Buchhandlung des halleschen Waisenhauses,

Jakob Gottfried Böttcher, im Jahre 1756 den Franckeschen Stiftungen in Halle hinterließ. Sie sind nun auf dem Server der dortigen Bibliothek voll erschlossen zugänglich.

Mnemosyne Image Atlas (URL: <<http://www.mnemosyne.org/mia>>, 04.02.2006): Das Projekt ist auf die Digitalisierung illuminierten Handschriften und Emblembücher v.a. niederländischer Herkunft spezialisiert.

Nützlich ist auch die Bilder-Suchfunktion in *Google* (URL: <<http://www.google.de>>, 04.02.2006), allerdings ist dabei besonders auf die Bildgröße zu achten. Für die Projektion in größeren Hörsälen eignen sich erst Bilder ab einer Größe von etwa 150 kB. Außerdem stellen sich hier in besonderer Weise die Fragen des Copyrights (s.u.).

Wikipedia (URL: <<http://de.wikipedia.org>>, 04.02.2006): In der deutschen und englischen Version dieses online-Lexikons finden sich mittlerweile erstaunlich gute Artikel zu allen möglichen Themen der Kirchengeschichte, die häufig von gutem bis sehr gutem Bildmaterial begleitet werden. Auch gibt es (bei Gebäuden) Grundrisse, Skizzen und dergleichen. Der Nachteil dieser Datenbank besteht in ihrer hohen ‚Instabilität‘, da die Artikel bekanntlich nach Belieben verändert werden können. Mittlerweile gibt es auch bereits mehrere *Wikipedia*-Imitationen,⁵ die sich auf religiöse Inhalte konzentrieren, aber kaum überlebensfähig sein dürften. Am weitesten ist hier *Theopedia* entwickelt (URL: <<http://www.theopedia.com>>, 04.02.2006), eine reformiert-evangelikale Internet-Enzyklopädie, die sich i.w. auf die Bibel konzentriert, daneben aber auch vermehrt Artikel anderer theologischer Disziplinen, z.T. mit Bildmaterial, enthält. Nützlich sind hier manche Personalartikel angelsächsischer Theologen, oft mit Porträts.

Christusrex: Eine bunte Sammlung aller möglichen Bilder und Texte zur katholischen Kirche und ihrer Geschichte mit besonderem Schwerpunkt auf dem Vatikan findet sich auf der von Franziskanern betriebenen Webseite: <<http://www.christusrex.org>> (13.04.2006). Die Qualität der Dokumente wie der Bilder ist aber sehr unterschiedlich, zudem gibt es keine wirklich brauchbare Suchfunktion.

LeMO: Lebendiges virtuelles Museum online (URL: www.dhm.de/lemo/home.html; 08.06.2006): Bei LeMO handelt es sich um ein Internet-Angebot des Deutschen Historischen Museums und des Hauses der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland zur deutschen Geschichte von 1871 bis zur Gegenwart. Auf den zugehörigen Internetseiten finden sich nach Perioden und Themen gegliedert kurze Artikel mit passendem Bildmaterial (vorwiegend Fotos, aber auch Plakate, Zeitungsseiten, Akten u.a.), auch häufig zu Themen der jüngeren Kirchengeschichte. Allerdings wird das Auffinden geeigneter Bilder dadurch erschwert, dass die Suchfunktion lediglich einen alphabetischen Katalog der zur Verfügung stehenden Dokumente öffnet. Da

⁵ Vgl. z.B. Bible Wiki (URL: <<http://biblewiki.net>>, 04.02.2006), TheoWiki (URL: <<http://www.theowiki.com>>, 04.02.2006).

sich die Bilder und Informationen zu kirchengeschichtlichen Themen durchweg nur über verlinkte Querverweise in den thematischen Überblicksartikeln finden lassen, gestaltet sich auch eine Suche über die Artikel als etwas umständlich.

Derzeit noch im Aufbau befindlich ist die Bilddatenbank des *Bundesarchivs* (URL: <www.bundesarchiv.de/aufgaben_organisation/abteilungen/bundesrepublik/audiovisuell/01197/index.html>; 08.06. 2006), die ab dem 02.01. 2007 auch online zur Verfügung stehen und mindestens 200.000 Bilder umfassen soll, deren Reproduktion und Weiterverwendung allerdings kostenpflichtig sein wird.

b) Datenbanken für Land- und Städtekarten

Ein besonderes Problem stellen Land- und Städtekarten dar. Projektions-taugliche Landkarten sind in herkömmlichen Datenbanken kaum verfügbar. Die meisten im Internet zu findenden Karten sind entweder veraltet (da nur solche Karten ohne rechtliche Schwierigkeiten gescannt werden dürfen) oder/und sie eignen sich nicht zur Projektion, weil sie zu detailliert sind und daher nicht aus einer gewissen Distanz gelesen werden können. Eine Seite mit projektionsfähigen Karten zur Kirchengeschichte fehlt bisher u.W. ganz. Hier hilft oft nur die gute alte Landkarte am Kartenständer weiter. Verwiesen sei aber immerhin auf folgende Webseiten:

Kartensammlung der Perry-Castañeda Library der University of Texas at Austin (URL: <<http://www.lib.utexas.edu/maps>>, 04.02. 2006). Hier findet sich auch ein Menüpunkt „Historical maps“ sowie eine umfangreiche, sehr gut gepflegte Linksammlung. Die Karten sind aber durchweg gescannte Karten aus Copyright-freien Atlanten, daher teilweise veraltet und zur Projektion ungeeignet, weil schlecht aus der Distanz erkennbar.

IEG-Maps: Sehr nützliche digitale Karten zur europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts bietet der Kartenserver am Institut für Europäische Geschichte in Mainz kostenlos zum Download an: URL: <<http://www.ieg-maps.uni-mainz.de/>> (04.02. 2006).

Euratlas: Die Schweizer Firma Euratlas vertreibt auf ihrer Seite <www.euratlas.com> (13.04. 2006) u.a. den digitalen Periodical Historical Atlas of Europe. Die Karten eignen sich gut für die Projektion, sind aber kostenpflichtig.

Eine gute Linkliste findet sich auch unter URL: <<http://vlib.iue.it/history/materials/maps.html>> (04.02. 2006).

2.2.2 Datenbanken auf CD-Rom und DVD:

25000 Meisterwerke: Gemälde – Zeichnungen – Grafiken, Berlin 2003 (Preis: 49,90 EUR): Diese Datenbank (DVD) des Yorck-Projekts ähnelt stark Prometheus. Der von uns getestete Browser für MacOS X MacDigibib Version 1.4.1 von Directmedia Publishing ist allerdings schwerfällig und wenig benutzerfreund-

lich. Die Fülle der Kunstwerke ist jedoch überwältigend, wobei hauptsächlich Fresken und Gemälde Berücksichtigung finden. Für die Möglichkeiten und Grenzen der Suchfunktion gilt Ähnliches wie bei *Prometheus* (s.o.).

Die Bibel in der Kunst: Gemälde – Zeichnungen – Grafiken, Berlin 2004 (Preis: 19,90 EUR): Die DVD stammt aus demselben Softwarehaus wie die vorhergehende und funktioniert nach demselben Prinzip, ist aber auf biblische Motive konzentriert und daher für die Kirchengeschichte nur sekundär relevant.

Ikonen der orthodoxen Kirche, Berlin 2003 (Preis: 29,90 EUR): Die CD – aus demselben Hause wie die vorhergehenden Datenbanken – versammelt eine große Anzahl von Ikonen, die aber nur wirklich sinnvoll von jemandem eingesetzt werden können, der sich länger damit beschäftigt hat. Um Ikonen würdigen zu können, bedarf es in besonderer Weise eines ‚trainierten Auges‘. Dieses Trainieren kann im akademischen Unterricht erfahrungsgemäß nicht geleistet werden, es sei denn, man bietet spezielle Veranstaltungen zur Geschichte der Ostkirchen an. Die Bildlegenden sind leider fast ausnahmslos unvollständig, ungenau oder unverständlich.

2.3 Bildbearbeitung

Sollen Bilder in einer Präsentation mit einem Beamer Verwendung finden, ist gegebenenfalls eine mehr oder weniger aufwendige digitale Bildbearbeitung erforderlich. Es gibt inzwischen zahlreiche Bildbearbeitungsprogramme, die meist auch über eine eingebaute oder angefügte Scanfunktion („Plug-In“) verfügen, z. B. Adobe Photoshop.⁶ Eine erhebliche Verbesserung der Bildwiedergabe lässt sich damit durch das einfache Anpassen von Kontrast, Helligkeit, Schärfe, Farbton, Dichte, Tonwert sowie durch die Korrektur perspektivischer Verzeichnung („Kippen“) und den Einsatz eines Störungsfilters zur Entfernung des Moirémusters bei eingescannten gerasterten Bildern erreichen („Entrasterung“).⁷ Die meisten Programme verfügen über eine „Autokorrektur“-Funktion („Auto-Kontrast“, „Auto-Farbkorrektur“ etc.), die oft bereits ausreichend ist. Neben einer Qualitätsverbesserung des Ausgangsbildes ist es vor allem wichtig, die Bildauflösung an die Auflösung des zur Verfügung stehenden Beamers anzupassen. Projiziert der Beamer beispielsweise 1280x1024 Pixel, so führt eine digitale Präsentationsfolie mit

⁶ Die Literatur zu diesem Thema ist nicht nur fast unüberschaubar, sondern durch das ständige Erscheinen neuer Software auch sehr schnell veraltet. Einen guten Einstieg bieten gegenwärtig etwa Wolfgang Pfaffe, *Digitale Bildbearbeitung für Fotografen*, Berlin 2005, und Dirk Slawski, *Das Praxisbuch Digitale Bildbearbeitung*, Kilchberg ²2003.

⁷ Die Entrasterung bereitet erfahrungsgemäß trotz der in vielen Programmen verfügbaren automatischen Störungsfilter häufig große Schwierigkeiten. Ist die Vorlage, etwa ein Zeitungsbild, stark gerastert, sollte es mit der allerhöchsten optischen Auflösung des Scanners eingescannt werden. Anschließend ist in der Bildbearbeitungssoftware ein Störungsfilter oder die Funktion ‚Weichzeichnen‘ anzuwenden; erst dann sollte das Bild auf die erforderliche Pixelzahl reduziert werden.

100.000x100.000 Pixeln nicht nur zu einer völlig unnötigen Reduzierung der Präsentationsgeschwindigkeit (im schlimmsten Fall sogar zu einem ‚Einfrühen‘ des überlasteten Rechners), sondern durch die notwendigen Skalierungsprozesse oft auch zu einer schlechteren Präsentationsqualität. Umgekehrt ist von einem Bild mit einer Auflösung von 150 x 100 Pixeln keine ansprechende Projektion durch den gleichen Beamer zu erwarten. Die bereits genannten Bilddatenbanken stellen Bilder teilweise in verschiedenen Auflösungen zur Verfügung, aus denen man unter diesem Gesichtspunkt geeignete auswählen sollte.

Dient als Ausgangsprodukt ein Dia, ein Filmstreifen oder ein anderes konventionelles Bild, gelten die gleichen Überlegungen für das Abspeichern des notwendigen Scans. Die Scanqualität hängt in erster Linie von der Güte des verwendeten Scanners ab, die sich in der Regel erst in der Praxis erweist. Grund ist die höchst unterschiedliche Qualität der eingebauten Scanobjektive und Durchleuchtungseinrichtungen. Eine für digitale Präsentationen ausreichende Auflösung bieten inzwischen alle am Markt befindliche Modelle, weshalb die technischen Daten eines Modells meist wenig aussagekräftig sind. Für das Einscannen von Durchsichtsvorlagen (Dias) hat sich die Anschaffung eines speziellen Diascanners bewährt, der bei gleicher Auflösung in der Regel ansprechendere Scanergebnisse liefert als ein Flachbettscanner, dessen Optik und Konstruktion (Glasplatte) für diesen Zweck nicht optimal sind. Allerdings bieten inzwischen einige wenige sehr hochwertige Flachbettscanner auch hier eine annehmbare Qualität.

Beim Einsatz der zugehörigen Scansoftware (ICE, Silverfast, Canoscan, Nikoscan etc.) lassen sich meist einige der genannten Bildbearbeitungsschritte gleich mit erledigen, so z. B. eine Entrasterung oder eine Nachschärfung des Bildes. Beim Scannen mit diesen Programmen ist unbedingt auch auf die Einstellungen für die häufig voreingestellte automatische Staub- und Kratzerentfernung zu achten. Zu hohe Werte führen zu unscharfen Ergebnissen und langen Scanzeiten, so dass es besser sein kann, auf saubere Vorlagen zu achten und diese Softwarefunktion sogar ganz abzuschalten.

Es bietet sich an, einen Scan für eventuelle spätere Bearbeitungen in einem unkomprimierten Bildformat abzuspeichern, zugleich aber eine nach den genannten Gesichtspunkten komprimierte und skalierte Version als Kopie zu sichern (also z. B. eine JPEG-Datei mit 1280x1024 Pixeln). Gute Alternativen zum verbreiteten, aber verlustbehafteten JPEG-Format sind das „Tagged Image File Format“ (TIFF) oder das EPS-Format (Photoshop), die jedoch bei gleicher Pixelzahl trotz zahlreicher Komprimierungsmöglichkeiten meist zu größeren Dateien führen. Eine Konvertierung von TIFF (PPM/RGB) zu JPEG ist jedoch in der Regel unproblematisch. Anders sieht es mit dem älteren GIF-Format aus, das vor allem im Internet immer noch weit verbreitet ist. Es ist wegen seiner Darstellungsfähigkeit von lediglich 256 Farben und der großen Dateigröße ungeeignet. Zudem werden die meisten GIF-Bilder bei ihrer Erzeugung aufgerastert. Dadurch ist eine Konvertierung von GIF zu JPEG in der Regel nicht in annehmbarer Qualität möglich, weshalb man GIF grundsätzlich meiden sollte. Strichvorlagen (Grundrisse etc.) sollten aus Qualitätsgründen als 1-Bit-Dateien, also ohne Graustufen- und Farbinformationen gespeichert werden, was auch die Datenmengen deutlich reduziert.

Neben der zur Verfügung stehenden Beamerauflösung spielt an dieser Stelle gegenwärtig auch noch die Schnelligkeit des verwendeten Rechners eine gewisse Rolle, insbesondere bei der Verwendung von Präsentationssoftware wie PowerPoint.

Übersicht über gängige Grafikformate

BMP	Von der Firma Microsoft 1986 entwickeltes einfaches reines Bitmap-Format.
PICT	Von der Firma Apple 1984 entwickeltes Format, das Pixel- und Vektorinformationen gemeinsam speichern kann; wird gegenwärtig von PDF verdrängt.
GIF	Unkomprimiertes 8-Bit-Format (256 Farben).
EPS	Flexibles Format, das Pixel- und Vektorinformationen* gemeinsam speichern kann.
JPEG	Relativ komplexes Bitmap-Format mit zahlreichen Komprimierungsoptionen und z.Zt. maximal 4.294.967.296 darstellbaren Farben, das kontinuierlich weiterentwickelt wird (zuletzt mit dem Videoderivat MPEG-4).
TIFF	Von der Firma Adobe/Aldus 1987 entwickeltes populäres Bitmap-Format mit z.Zt. maximal 4.294.967.296 darstellbaren Farben, das sich gut zur verlustfreien Speicherung von Bildinformationen eignet.
PDF	Gegenwärtig vor allem auf Apple Macintosh Computern (MacOS X) verwendetes Universalformat für alle möglichen Arten von Daten. Auf anderen Plattformen wird es bisher fast ausschließlich zum Datenaustausch formatierter Dokumente verwendet.

2.4 Digitale Verfahren der Bildpräsentation

PowerPoint ist gegenwärtig die am meisten verbreitete Software zur Bildpräsentation im akademischen Unterricht, es existieren jedoch eine Reihe von Alternativen.

Software zur Erstellung digitaler Präsentationen

PowerPoint (Microsoft)	Auf den Bedarf des geschäftlichen Bereichs hin orientiertes Programm zur Erstellung von Bildschirmpräsentationen; hohe Verbreitung, dadurch unproblematischer Datenaustausch mit anderen Rechnern; kostenlose PowerPoint Viewer-Software; zahlreiche voreingestellte Layouts und Vorlagen, Diagramme, Cliparts, vordefinierte Animationen; HTML-Interpretation, so lassen sich Hyperlinks zu anderen Dateien und zu Webseiten einbinden. Stellt hohe Ansprüche an Hardware und Betriebs-
------------------------	--

* Bitmap-Formate speichern einzelne Bildpunktinformationen, Vektorformate dagegen Vektorinformationen (Linien etc.).

system (Geschwindigkeit, Unverträglichkeit mit anderen Programmen) und wird wegen der großen Dateigrößen und hohen Komplexität zuweilen als unzuverlässig bezeichnet.
 Unterstützte Betriebssysteme: Windows, MacOS.

Impress (OpenOffice) Kostenlose OpenSource-Präsentationssoftware, weshalb häufig neue Zusatzfunktionen und -programme erhältlich sind, kleinere Programmierungsfehler aber auftreten können; PowerPoint-kompatibel; kleine Dateigrößen und schnell.
 Unterstützte Betriebssysteme: Windows, Linux, MacOS (mit X11 oder als NeoOffice), Solaris und FreeBSD.

ActiveSlide Auf Java basierendes kostenloses Programm zum Erstellen von interaktiven und animierten Folienpräsentationen; durch Speicherung als ZIP-Archiv sehr kleine Dateigrößen; zahlreiche Plug-Ins erhältlich; komplexe Java-Programme integrierbar; ‚Quiz-Element‘ zur Erstellung von Multiple-Choice-Anwendungen; Folien können mit Hilfe einer Zeitleiste zweidimensional strukturiert werden.
 Unterstützte Betriebssysteme: Windows, Linux, MacOS (Installation der Java Virtual Machine ist für alle Voraussetzung).

Keynote (Apple) Programm zur einfachen Erstellung von Bildschirmpräsentationen; unkomplizierte WYSIWYG-Optimierung von Schriftgrößen sowie Animations- und Übergangseffekten; z.Zt. beste graphische Qualität aller genannten Programme (z. B. vollständige Kantenglättung) dank hardware-beschleunigender Technologien; dynamische Hilfslinien zur einfachen Positionierung und Ausrichtung von Elementen; stufenlose Transparenzeinstellungen einzelner Elemente; PowerPoint-kompatibel; relativ einfach in der Handhabung, relativ schnell, hohe Zuverlässigkeit.
 Unterstützte Betriebssysteme: MacOS.

Ein großer Vorteil der PowerPoint-Präsentationen ist die weite Verbreitung des Programms und die Möglichkeit, Präsentationen für die Mitnahme so zu verpacken, dass sie selbst dann auf einem fremden Rechner abgespielt werden können, wenn PowerPoint nicht installiert ist. Die allermeisten alternativen Präsentationsprogramme bieten die Möglichkeit, eine Präsentation in einem solchen PowerPoint-Format abzuspeichern. Je nach Programm können die einzelnen Folien mit einer Reihe von Zusatzfunktionen versehen werden. So ist es beispielsweise möglich, den Inhalt einer Folie nicht sofort anzuzeigen, sondern die einzelnen Elemente nach und nach einzublenden. Auch der Übergang von einer Folie zur nächsten kann unterschiedlich gestaltet werden. Zusätzlich lässt sich Audio- oder Videomaterial einbinden.

Für die Programmierung einer Präsentationsdatei sollten die gleichen didaktischen Erwägungen wie für andere Arten der Bildverwendung im Unterricht gelten. Leider sind die meisten der mit den Präsentationsprogrammen gelieferten Formatierungsbeispiele, Folienlayouts und Beispielpräsentationen für die akademische Lehre ungeeignet. Insbesondere die PowerPoint-Software ist auf didaktische Bedürfnisse von Firmenpräsentationen ausgelegt und lenkt durch ihre zahlreichen darauf zielenden Voreinstellungen immer wieder Präsentationen im akademischen Bereich in unangemessene Bahnen.⁸ Der verbreitete Eindruck vieler erfahrener Hochschullehrer, digitale Bildpräsentationen seien im Hochschulunterricht kontraproduktiv, ist vielleicht vor allem auf eine – von der Software ursächlich begründete – hohe Abhängigkeit von diesen didaktischen und ästhetischen Vorstellungen verursacht worden.

Möglich ist auch die Präsentation von Bildmaterial und Grafiken mit Hilfe eines Webbrowsers (Internet Explorer, Netscape, Firefox, Safari). Der Vorteil einer Speicherung im HTML-Format liegt in der völligen Unabhängigkeit von jeglicher Präsentationssoftware oder von einem eigenen Präsentationsrechner. Jeder internetfähige Computer kann die vorbereitete Datei korrekt interpretieren, die sich an einer beliebigen Stelle im WorldWideWeb ablegen lässt. Mit der Verbreitung des drahtlosen Internetzugangs auch in Universitäten mag diese Form der Präsentation bei hinreichenden technischen Kenntnissen des Vortragenden für bestimmte Zwecke eine reizvolle Alternative zur PowerPoint-Präsentation darstellen, denn es lassen sich andere Internetseiten mit den eigenen Folien verbinden und so nahtlos in die Präsentation einbinden. Dies gilt etwa für Internetseiten, welche das intensive Betrachten eines Gemäldes oder eines Gebäudes mit durch Tastaturbefehle schwenkbare und zoombare hochauflösende Fotografien ermöglichen. Ein Beispiel hierfür ist das „Arounder“-Projekt der Firma VRWAY communications,⁹ das es z. B. ermöglicht, die wichtigen Mailänder Kirchen oder Leonardo da Vincis „Letztes Abendmahl“ erstaunlich detailliert zu betrachten. Falls man diese Variante lediglich als Ersatz für den Einsatz einer Präsentationssoftware verwendet, so verzichtet man freilich damit auf komplexere Darstellungsfunktionen (Animationen, Übergänge etc.), bindet sich an das Browser-Layout (mit einem gegebenenfalls störenden Rahmen) und muss die gegenüber dem Zugriff auf lokale Datenspeicher höhere Unzuverlässigkeit von Netzwerkverbindungen in Kauf nehmen.

⁸ In einem Gespräch mit einem Unternehmensberater wurden uns u.a. folgende Richtlinien genannt, die in Geschäftspräsentationen allgemein als wünschenswert gelten und denen die Voreinstellungen in PowerPoint entgegenkommen: Präsentationsdauer 2–5 Minuten pro Folie, drei Sachpunkte pro Folie mit ggf. bis zu je drei Unterpunkten, Vermeidung von langen Wörtern (Schriftgröße) und von abstrakter zugunsten konkreter Sprache sowie die Beschränkung auf einen serifenlosen Schrifttyp. Über allem steht jedoch die Forderung nach einer Stärkung der *Corporate Identity* eines Unternehmens durch eine einheitliche Gestaltung aller Folien einer Präsentation, weshalb es inzwischen in vielen Firmen vorgefertigte PowerPoint-Folienlayouts gibt, die von allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für ihre Präsentationen zu verwenden sind.

⁹ Die Webseite der Firma: URL: <<http://www.vrway.com/distributor.html>> (20.02.06); das Projekt: <<http://www.arounder.com>> (20.02.06).

3. Rechtliche Probleme bei der Verwendung fremden Bildmaterials

Selbst eine nicht-kommerzielle Verwendung fremden Bildmaterials in der Lehre ist rechtlich alles andere als unproblematisch. Die in Deutschland anwendbaren Regeln, um die es im Folgenden ausschließlich gehen soll, sind kompliziert und werden durch die Rechtsprechung kontinuierlich weiter fortgeschrieben. Die augenblicklich wichtigste Regelung findet sich im § 52a des bundesdeutschen „Gesetz[es] über Urheberrecht und verwandte Schutzrechte“.¹⁰ Darin wird ausdrücklich als zulässig erklärt, „1. veröffentlichte kleine Teile eines Werkes, Werke geringen Umfangs sowie einzelne Beiträge aus Zeitungen oder Zeitschriften zur Veranschaulichung im Unterricht an [...] Hochschulen [...] ausschließlich für den bestimmt abgegrenzten Kreis von Unterrichtsteilnehmern oder 2. veröffentlichte Teile eines Werkes, Werke geringen Umfangs sowie einzelne Beiträge aus Zeitungen oder Zeitschriften ausschließlich für einen bestimmt abgegrenzten Kreis von Personen für deren eigene wissenschaftliche Forschung“ zu verwenden. Gegen diese Regelung hatte es massiven Widerstand deutscher Verlage gegeben, weshalb sie gegenwärtig nur bis zum 31. 12. 2008 gültig ist. Danach ist eine Evaluation vorgesehen, welche die Praxistauglichkeit der Regelung prüfen soll.¹¹ Deshalb sind im Folgenden als Hintergrundinformation einige grundsätzliche Überlegungen zum deutschen Urheberrecht angebracht. Für alle Lehrveranstaltungen nach diesem Stichtag gelten dann gegebenenfalls neue Regeln.

Grundsätzlich ist jede Vervielfältigung urheberrechtlich geschützten Bild- und Kartenmaterials nur mit dem ausdrücklichen Einverständnis des Rechteinhabers gestattet. Bereits bei einem einfachen Scanvorgang mit Speicherung auf einer Festplatte oder einem Server ist dieser Sachverhalt gegeben, von einer Verbreitung über eine Webseite oder durch ein Skript ganz zu schweigen. Ein unbeschwerter Einsatz ist deshalb nur bei selbst angefertigten Fotografien oder selbst gezeichneten Karten denkbar, was aber nur einen kleinen Teil der verwendeten Bilder betreffen dürfte. Auch dabei gibt es Fälle, in denen das Urheberrecht Dritter berührt ist, etwa bei der Wiedergabe von zeitgenössischen Kunstwerken oder zeitgenössischer Architektur, für die in der Regel die allgemeine Schutzfrist des Urheberrechtes bis 70 Jahre nach dem Tod des Künstlers oder des Architekten gilt.¹² Die wichtigste Ausnahme davon ist die sogenannte Panoramafreiheit. Danach ist es zulässig, „Werke, die sich bleibend an öffentlichen Wegen, Straßen oder Plätzen befinden, mit Mitteln der Malerei oder Graphik, durch Lichtbild oder durch Film zu

¹⁰ §52a Gesetz über Urheberrecht und verwandte Schutzrechte (UrhG) vom 09. 09. 1965, zuletzt geändert am 10. 09. 2003.

¹¹ Die ursprünglich nur bis zum 31. 12. 2006 geltende Regelung ist soeben vom Bundestag durch das 5. Urheberrechtsänderungsgesetz noch einmal bis zum 31. 12. 2008 verlängert worden, nachdem die Hochschulen sich gegen eine völlige Streichung des § 52a eingesetzt hatten. Des Problems hat sich u. a. das „Aktionsbündnis Urheberrecht für Bildung und Wissenschaft“ angenommen, auf dessen Website sich die aktuelle Entwicklung verfolgen lässt: URL: <<http://www.urheberrechtsbuendnis.de/>> (13. 04. 2006).

¹² §64 UrhG.

vervielfältigen, zu verbreiten und öffentlich wiederzugeben.“ Bei Kirchenbauten und anderen Bauwerken erstrecken sich diese Befugnisse nur auf die äußere Ansicht, die jedoch bedenkenlos von allen öffentlich zugänglichen Orten fotografiert werden darf.¹³

Das alles ist jedoch für im Internet publiziertes Bildmaterial nicht in gleicher Weise gültig. Bereits das Ansehen von im Internet publizierten Bildern mit einem Webbrowser würde nämlich bei strikter Auslegung des deutschen Urheberrechtes ausreichen, um sich strafbar zu machen, denn jedes ‚Ansehen‘ setzt aus technischen Gründen eine Speicherung und damit Vervielfältigung voraus, und sei es nur im Cache eines Computers. Die Rechtspraxis hat sich deshalb von einem solchen strikten Grundsatz insofern verabschiedet, als die begrenzte Speicherung von im Internet veröffentlichten Bildern zum Zwecke des ‚Ansehens‘ grundsätzlich erlaubt ist. Die Einverständniserklärung des Bildautors zur Publikation im Internet wird als Einverständnis dafür ausgelegt, dass sich die interessierte Öffentlichkeit diese Bilder auch ansehen kann. Solange der vom Urheber intendierte Kontext des Ansehens nicht maßgeblich verändert wird, lässt sich dies deshalb kaum als Verstoß gegen das Urheberrecht ansehen. Das gemeinsame Betrachten einer Internetseite mit urheberrechtlich geschütztem Bildmaterial oder von Teilen daraus in einer Lehrveranstaltung ist deshalb nicht strafbar. Sollten tatsächlich einmal in diesem Zusammenhang Urheberrechte verletzt werden, so könnte der Urheber theoretisch einen Schadensbetrag vor Gericht einklagen und sogar Strafanzeige stellen, falls zu vermuten ist, dass auch in Zukunft von dem Dozierenden Urheberrechte verletzt werden. Ein solcher Fall ist uns freilich bisher noch nicht bekannt. Dennoch ist darauf hinzuweisen, dass man sich hier sehr schnell auf einer Gratwanderung zwischen ‚erlaubt‘ und ‚unerlaubt‘ befindet.

Dies lässt sich jedoch auch ganz vermeiden. Es gibt inzwischen eine Reihe von digitalen Ressourcen, die den Zugriff auch auf fremdes Bildmaterial für Zwecke der Forschung und Lehre ausdrücklich erlauben. Die hochauflösenden und für Beamer-Präsentationen gut geeigneten Bilder der im Internet zugänglichen Wikipedia-Datenbank etwa sind ausdrücklich für diese Verwendung freigegeben.¹⁴ In der „Berliner Erklärung über offenen Zugang zu wissenschaftlichem Wissen“ verpflichteten sich im Oktober 2003 eine Reihe namhafter Wissenschaftsinstitutionen wie etwa die Staatlichen Kunstsammlungen Dresden, die Max-Planck-Gesellschaft oder das *Istituto e Museo di Storia della Scienza* Florenz zum sogenannten *open access* zu ihren Bildarchiven mit dem ausdrücklichen Ziel, dieses Material für die akademische Forschung unwiderruflich und ohne jede Beschränkung zugänglich zu machen.¹⁵ Auch

¹³ §59 UrhG.

¹⁴ URL: <<http://www.de.wikipedia.org>> (04.02. 2006). Die Bestimmungen der internationalen sogenannten GNU-Lizenz, mit der Wikipedia operiert, finden sich unter <<http://de.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Lizenzbestimmungen>> (04.02. 2006). Die in der Regel allgemein akzeptierte Form des Bildnachweises für Bilder unter einer GNU-Lizenz lautet danach: „Dieses Bild basiert auf dem Bild XYZ aus der freien Enzyklopädie Wikipedia und steht unter der GNU-Lizenz für freie Dokumentation. Der Urheber des Bildes ist ABC.“

¹⁵ Darin ist u.a. zu lesen: „Die Autoren und Rechteinhaber [...] erteilen allen Benutzern das freie, unwiderrufliche und weltweite Zugangsrecht und die Erlaubnis, die Veröffentlichung für jeden verantwortlichen Zweck zu kopieren, zu benutzen, zu

das bereits erwähnte im Internet zugängliche Prometheus-Projekt oder die Bildarchive der Diözesanbibliothek Köln und der Heidelberger Universitätsbibliothek sind diesem Gedanken verpflichtet.¹⁶ Dieser Verpflichtung steht leider die Praxis einiger öffentlicher Sammlungen entgegen, die Nutzungsrechte ihrer Bilder an kommerzielle Agenturen abzutreten und damit zusätzliche Einnahmen zu generieren.

Bei der Verwendung analoger Vorlagen, die erst mit Hilfe eines Scanners digitalisiert werden, ist eine Verletzung fremden Urheberrechtes sehr viel schneller gegeben. Auch hier jedoch gibt es glücklicherweise eine Reihe von Ausnahmen, die die Verwendung fremden Bildmaterials in der Lehre ermöglichen, ohne dass man bei jedem Bild um ein ausdrückliches Einverständnis des Urhebers nachsuchen müsste. Entscheidend sind für die unangefragte Verwendung fremder Bilder die Schutzfristen des Urheberrechtsgesetzes, die je nach Art des Bildes variieren. Zu unterscheiden sind a) ‚Lichtbildwerke‘, b) ‚Lichtbilder‘ und c) mechanische Reproduktionen von Kunstwerken und dergleichen.

a) Künstlerisch gestaltete Fotografien genießen als *Lichtbildwerke* Urheberrechtsschutz, wenn es sich erkennbar um persönliche geistige Schöpfungen handelt.¹⁷ Eine schöpferische Eigentümlichkeit kann sich etwa ergeben aus einer besonders außergewöhnlichen Wahl des Motivs, des Bildausschnitts oder der Perspektive, durch eine künstlerische Herausarbeitung von Licht und Schatten, die Verwendung von Filtern und besonderen Objektiven, die Wahl eines besonderen Moments bei Bewegungsvorgängen, durch Retusche oder Fotomontage.¹⁸ Für ein solches urheberrechtlich geschütztes Werk gilt eine allgemeine Schutzfrist bis siebenzig Jahre nach dem Tode des Urhebers.¹⁹ Die meisten für den akademischen Unterricht geeigneten Bilder erreichen die Schwelle zum schutzfähigen Werk jedoch nicht.

b) *Lichtbilder* im Sinne des Gesetzes dagegen sind Fotografien, denen es an der persönlichen geistigen Schöpfung fehlt: Die originalgetreue Wiedergabe einer Person etwa auf einem von einer Fotografin oder einem Fotografen erstellten Passbild stellt eine handwerkliche Leistung dar, ohne dass sie Ausdruck der Individualität einer schöpferisch tätigen Person ist. Die Fotografin bzw. der Fotograf ist jedoch Inhaber eines sogenannten Leistungsschutzrechts, das bereits durch den Einsatz fotografischer Technik entsteht. Während der Inhaber des Urheberrechts an einem Lichtbildwerk Urheber ist,

verteilen, zu übertragen und abzubilden unter der Bedingung der korrekten Nennung der Urheberschaft (wie bisher werden die Mechanismen der korrekten Berücksichtigung der Urheberschaft und der verantwortlichen Nutzung durch die Regeln der wissenschaftlichen Gemeinschaft zur Geltung gebracht) sowie das Recht, eine beschränkte Anzahl gedruckter Kopien für den persönlichen Gebrauch zu machen.“ URL: <http://www.mpg.de/pdf/openaccess/BerlinDeclaration_dt.pdf> (31. 01. 2006).

¹⁶ URL: <<http://www.prometheus-bildarchiv.de/>>; <<http://www.ceec.uni-koeln.de/>>; <<http://palatina-digital.uni-hd.de>> (alle 31. 01. 2006).

¹⁷ §2 Abs. 1 UrhG.

¹⁸ Vgl. Hartwig Ahlberg in: Philipp Möhring/Käte Nicolini/Hartwig Ahlberg, Urheberrechtsgesetz. Kommentar, München ²2000, § 2 Rn. 139.

¹⁹ §64 UrhG.

bezeichnet das Gesetz denjenigen, der das Recht an einem Lichtbild hat, als Lichtbildner.²⁰ Das Recht an dem Lichtbild erlischt „fünfzig Jahre nach dem Erscheinen des Lichtbilds oder, wenn seine erste erlaubte öffentliche Wiedergabe früher erfolgt ist, nach dieser, jedoch bereits fünfzig Jahre nach der Herstellung, wenn das Lichtbild innerhalb dieser Frist nicht erschienen oder erlaubterweise öffentlich wiedergegeben worden ist“.²¹ Dasselbe gilt für „Erzeugnisse, die ähnlich wie Lichtbilder hergestellt werden“,²² so dass mit dieser Regelung auch zukünftige digitale Bilderzeugungstechniken erfasst sind. Diese Regelung bedeutet einen erheblichen Unterschied (100 Jahre und mehr) zu den Schutzfristen für Bilder der ersten Kategorie und erlaubt in der Praxis die unbedenkliche Verwendung von aus älteren Publikationen eingescannten Bildern, deren Erstveröffentlichungsdaten sich ja meist problemlos nachvollziehen lassen.

c) Ein häufiger Fall ist schließlich die Verwendung der von Museen herausgegebenen Postkarten von Gemälden als Vorlage zur Digitalisierung. Der rein mechanische *Reproduktionsvorgang* allein begründet in diesem Fall noch keinen Lichtbildschutz. Auch die Reproduktion durch Fotokopieren kann keinen Bildnisschutz begründen. Gleiches gilt für Vervielfältigungen, die das Originalformat verändern, weil sich ansonsten der Lichtbildschutz durch schlichtes Abfotografieren eines Lichtbildes beliebig verlängern ließe. Erforderlich ist vielmehr ein irgendwie gearteter Gestaltungsspielraum.²³ Solche rein gegenständlichen Fotografien stehen deshalb selbst nicht unter Urheberrechtsschutz. Allerdings ist gegebenenfalls zu prüfen, ob andere Gründe wie etwa der Urheberschutz der Leistung des Künstlers gegen eine Verwendung der darauf abgebildeten Werke sprechen.

Was bedeutet dies nun zusammengefasst in der akademischen Praxis? Im Augenblick sichert der §52a UrhG die Dozierenden vor rechtlichen Konsequenzen, solange die Herkunft der verwendeten Bilder in der Lehrveranstaltung ebenso deutlich wird, wie das auch für die Verwendung schriftlicher Zitate aus neueren Publikationen gilt. Mit anderen Worten: Man sollte sich nicht als Urheber von Bildern ausgeben, die aus fremden Quellen stammen, aber das sollte in Forschung und Lehre eigentlich selbstverständlich sein. Nach dem 31. 12. 2006 gelten aber vielleicht neue Regeln. Ein Einholen von Nutzungsgenehmigungen urheberrechtlich geschützter Bilder ist im regulären Vorlesungsbetrieb wohl nur im besonderen Einzelfall zu bewerkstelligen, vielleicht noch am ehesten bei einer persönlichen Bekanntschaft mit der Rechteinhaberin oder dem Rechteinhaber. Ansonsten bleibt erstens die Möglichkeit der Verwendung selbst angefertigter Bilder, zweitens der Zugriff auf die beständig wachsenden *open access*-Datenbanken, denen aus Gründen des schnellen und unkomplizierten Zugriffs sowieso die meisten Bilder für den akademischen Unterricht entnommen werden dürften, und schließlich drittens die Digitalisierung von Bildern aus älteren Publikationen oder älterer

²⁰ §72 Abs. 2 UrhG.

²¹ §72 Abs. 3 UrhG.

²² §72 Abs. 2 UrhG.

²³ BGH, Urt. v. 07. 12. 2000 – I ZR 146/98; URL < <http://www.bundesgerichtshof.de/> (19. 04. 2006).

Diathekbestände der Universitäten. Der Lehre kommt hier entgegen, dass auch im für die Verwendung ungünstigsten Fall, also etwa bei Karten und Lichtbildwerken, nur eine allgemeine Schutzfrist von siebenzig Jahren nach dem Tod des Urhebers gilt. Bei allen Publikationen aus dem 19. Jahrhundert etwa ist eine Digitalisierung deshalb aus rechtlicher Sicht unproblematisch, und ein Blick in die kirchengeschichtlichen Bibliotheken lässt häufig überraschende Entdeckungen zu, die die eigene Lehre auch aus anderen Gründen bereichern können. Dass viele Bibliothekare aus konservatorischen Gründen gegen ein Einscannen ihrer Schätze Einspruch erheben, steht freilich auf einem anderen Blatt.

4. „Typologie“ des geeigneten Bildmaterials und grundlegende Überlegungen

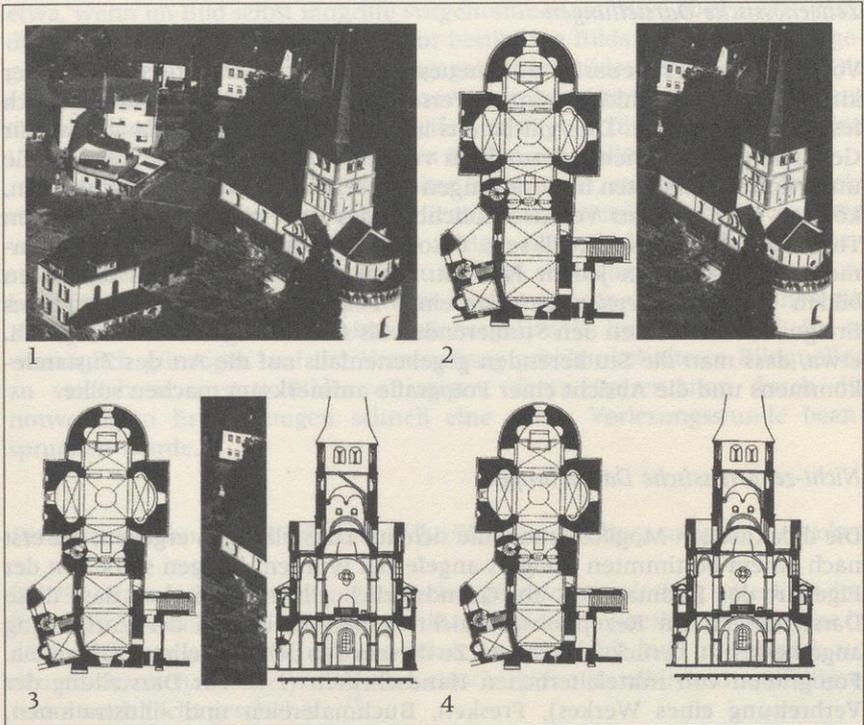
Kartenmaterial

Angesichts zurückgegangener Geographiekennntnisse sind Landkarten und ggfs. Stadtpläne für den Kirchengeschichtsunterricht unverzichtbar, werden aber – nach allem, was man hört – insgesamt nur sehr sparsam eingesetzt. Diese Zurückhaltung im Einsatz von Karten hatte in der traditionellen Form der Kirchengeschichtsvorlesung auch Kostengründe. Ausrollbare Landkarten sind außerordentlich kostspielig, und im Zweifelsfall steht nicht die Karte zur Verfügung, die man gerade braucht.

Das Problem der Verfügbarkeit hat sich durch die Möglichkeit des Einsatzes digitalisierter Karten deutlich verbessert. Doch leider stehen immer noch zu wenige didaktisch geeignete Karten zur Verfügung, die auch projektionsfähig sind (s. 2.2.1). Scans von gedruckten Karten sind im Allgemeinen nicht zu empfehlen, da sie grafisch zu detailliert und daher in größeren Vorlesungsräumen aus den hinteren Reihen oft nicht lesbar sind. Mit dem zu erwartenden Fortschritt der Beamertechnik (z. B. ‚rasterlose‘ LCOS- statt herkömmlicher LCD-/DLP-Technik) könnte sich die Lage jedoch in den nächsten Jahren vielleicht etwas verbessern.

Primärquellen

Die Möglichkeit der ausführlichen Präsentation von Primärquellen gehört nach unserer Auffassung mit zu den größten Chancen des Einsatzes digitaler Medien im kirchengeschichtlichen Unterricht. Zugleich wird hier der didaktische Unterschied zu den PowerPoint-Präsentationen aus der Geschäftswelt am deutlichsten. Die Beamertechnik macht es beispielsweise möglich, einen antiken Papyrus, eine Münze oder eine mittelalterliche Urkunde in hoher Qualität allen Zuhörerinnen und Zuhörern so zu präsentieren, dass auch genaueste Details der Quelle gemeinsam im Unterricht besprochen werden können. In einer entsprechend vorbereiteten Präsentation lässt sich aus dem Dokument ein- und auszoomen, einzelne



Beispiel für eine Präsentationsfolie mit „schiebendem“ Einfügen von Grundriss (2) und Aufriss (3–4)*

Wörter oder Buchstaben können thematisiert werden usw. Durch digitale Bildbearbeitung lässt sich auch etwa die Lesbarkeit von Inschriften drastisch verbessern. Ähnliches gilt für monumentale Quellen wie etwa Kirchengebäude. Durch die Möglichkeit des raschen Hin- und Herschaltens zwischen Außenansicht, Innenansicht, Details, Grundriss, Aufriss, 360-Grad-Quicktime-Panorama etc. können solche Quellen im Unterricht auf eine Art und Weise erschlossen werden, wie das vorher im Rahmen einer Lehrveranstaltung nahezu nur durch Exkursionen möglich war. Das eingangs erwähnte veränderte Wahrnehmungsverhalten junger Studierender („Multitasking“) lässt nach unserer Erfahrung dabei oft ein relativ hohes ‚Tempo‘ in der Präsentation zu. So erschließt sich beispielsweise der Charakter eines Kirchenraums durch die gleichzeitige Projektion von Grundriss und Innenansicht erfahrungsgemäß besser, als durch ein Hintereinander – zu dem es in den Zeiten der Diaprojektion keine praktikable Alternative gegeben hätte.

*alle Bilder aus Karl Königs, St. Maria und St. Clemens Schwarzrheindorf, Bonn 2000.

Zeitgenössische Darstellungen

Vor allem in der neueren und neuesten Kirchengeschichte sowie in der kirchlichen Zeitgeschichte können Personen und Ereignisse dokumentarisch festgehalten werden. Dies gilt bereits in eingeschränktem Umfang etwa für Gemälde von Historienmalern, dann verstärkt aber natürlich für Fotografie und Film. Filme sollten in Vorlesungen nur sehr sparsam eingesetzt werden, können aber z. B. zur Veranschaulichung des Redestils eines bedeutenden Theologen durchaus reizvoll sein. Fotografien hingegen sind eine willkommene Ergänzung. In jedem Fall gilt: Auch zeitgenössische Darstellungen bilden Teil der *Rezeptionsgeschichte* einer Person, eines Werks oder eines Ereignisses und sollten den Studierenden als solche vorgeführt werden. D.h. etwa, dass man die Studierenden gegebenenfalls auf die Art des Zustandekommens und die Absicht einer Fotografie aufmerksam machen sollte.

Nicht-zeitgenössische Darstellungen

Die didaktischen Möglichkeiten, die sich aus Darstellungen ergeben, die erst nach einem bestimmten Ereignis angefertigt wurden, hängen stark von der Eigenart des Bildmaterials ab. Grundsätzlich gilt auch hierbei, dass diese Darstellungen zur Rezeptionsgeschichte gehören, was bei der Vorführung angemessen zu berücksichtigen ist. Zu diesem Typ der Darstellung zählen u.a. Fotografien von mittelalterlichen Handschriften (z. B. zur Darstellung der Verbreitung eines Werkes), Fresken, Buchmalereien und -illustrationen, Zeichnungen und Gemälde von Personen und Ereignissen, Fotografien von Denkmälern (z. B. Reformationsdenkmal, Völkerschlachtdenkmal etc.).

Je nach Zeitbudget, das zur Verfügung steht, kann man diesen Typ der Bildquelle zu illustrativen Zwecken nutzen oder aber ihn selbst zum Thema eines Exkurses machen. Auch in ersterem Fall sollte auf erläuternde Bemerkungen nicht verzichtet werden, um keine Verzerrungen in der Geschichtswahrnehmung (etwa durch Historienmalerei des 19. Jahrhunderts) zu bewirken. Die ausdrückliche Thematisierung der Rezeptionsgeschichte einer Person, eines Werkes oder eines Ereignisses bedarf besonderer Vorbereitung und ist i.a. besonders zeitaufwendig, auf der anderen Seite aber auch didaktisch sehr lohnend, weil sie den Blick für die Wirkungsbreite und -vielfalt der behandelten Personen, Werke oder Ereignisse schärft.

Wie für alle historischen Quellen stellt sich sowohl bei zeitgenössischen als auch bei nicht-zeitgenössischen Darstellungen das Problem der Quellenkritik. Auch wenn die Problematik für jeden, der sich mit Geschichte beschäftigt, selbstverständlich sein sollte, so darf doch an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass im Zuge der neuen technischen Verbreitungs- und Nachbearbeitungsmöglichkeiten die Möglichkeit und Versuchung der Verfälschung von Bildquellen eher größer als kleiner geworden ist. Inwieweit Bildquellen in ihrer ursprünglichen Version vorliegen, bedarf in der Vorbereitung einer Präsentation jeweils einer kritischen Prüfung. Werden nachträgliche Veränderungen vermutet, so sollte darauf explizit hingewiesen werden. Das gilt

etwa, wenn im Bild selbst Eingriffe vorgenommen wurden, aber auch, wenn die Position verändert wurde oder nur bestimmte Bildausschnitte wiedergegeben wurden, so dass sich der Aussagegehalt des Bildes verändert hat.²⁴ Die einfache Möglichkeit, als Urheberin oder Urheber einer Powerpoint-Präsentation selbst in diesem Sinne einzugreifen, stellt auch für die Lehrenden eine Versuchung dar, über die man sich im Klaren sein sollte.

Da Bildquellen in Büchern, v.a. aber im Internet, mitunter zwar korrekt wiedergegeben, aber mit unzutreffenden Erläuterungstexten versehen werden, ist hier besonders darauf zu achten, sich mit der Überlieferungsgeschichte des Bildes vertraut zu machen und ggf. verbreitete Missdeutungen zu korrigieren. Dies gilt umso mehr, wenn unangemessene Interpretationen mit Manipulationen an den Bildern einhergehen²⁵. Im Zweifelsfall ist es womöglich günstiger, auf die Verwendung problembehafteter Bildquellen zu verzichten, anstatt Bilder zu zeigen, deren Präsentation durch die notwendigen Erläuterungen schnell eine ganze Vorlesungsstunde beanspruchen würde.

Didaktik: Welchen Zweck erfüllen welche Bilder im Kirchengeschichtsunterricht-?

Der Einsatz von Bildmedien in der Kirchengeschichtsvorlesung unterliegt den Bedingungen und Möglichkeiten der Mediendidaktik überhaupt und wäre in deren Rahmen ausführlicher zu reflektieren. Dies ist jedoch im Hinblick auf den akademischen Unterricht in den einschlägigen Handbüchern auffälligerweise noch nicht geschehen.²⁶

Nach unseren Erfahrungen können Bilder im Kirchengeschichtsunterricht drei verschiedene didaktische Funktionen erfüllen:

Verstärkung: Modus des ‚Noch-mehr‘. Die Bilder werden begleitend zum Vortrag gezeigt und haben in erster Linie illustrative Zwecke. Sinn ist es, durch

²⁴ Retuschierungen oder Ausschnitte, aber auch bewusste Inszenierungen begegnen beispielsweise bei Fotografien, die für die jüngere Geschichte und Zeitgeschichte eine hohe Faktizität des Festgehaltenen suggerieren, immer wieder und beeinflussen damit verbreitete *Geschichtsbilder*. Illustrativ dazu: Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), X für U – Bilder, die lügen (Begleitbuch zur Ausstellung), Bonn³2003.

²⁵ Unzutreffende Bilderläuterungen wie verzerrende Bildbearbeitungen finden sich leider auch bei Abbildungen in Schulbüchern, die das Vorwissen der Studierenden prägen, vgl. Günther Kaufmann, Neue Bücher – alte Fehler. Zur Bildpräsentation in Schulgeschichtsbüchern, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 51 (Heft 2), 2000, 68–87.

²⁶ Vgl. z. B. Ingbert von Martial/Volker Ladenthin, *Medien im Unterricht. Grundlagen und Praxis der Mediendidaktik*, Baltmannsweiler²2005; Gerhard Tulodziecki/Bardo Herzig, *Mediendidaktik. Medien in Lehr- und Lernprozessen*, Stuttgart 2004; Friedrich W. Kron/Alivosos Sofos, *Mediendidaktik* (wie Anm. 3) oder Gerhard Tulodziecki, *Medien in Erziehung und Bildung. Grundlagen und Beispiele einer handlungs- und entwicklungsorientierten Medienpädagogik*, Bad Heilbrunn 1997. So informieren diese Werke zwar ausführlich über Typen, Funktionen, Gestaltungs- und Einsatzmöglichkeiten von Bildmedien (Martial/Ladenthin, *Medien im Unterricht*, 63–110; Tulodziecki/Herzig, *Mediendidaktik*, 40–63) und den mediendidaktischen Umgang mit neuen (Bild-)Medien (Kron/Sofos, *Mediendidaktik*, 41–56 u. 73–77; Tulodziecki, [Forts. S.285]

Kombination von akustischer und optischer Informationsaufnahme den Lernerfolg zu steigern und den Vortrag lebendiger zu gestalten. Auf ausführliche Bilderläuterungen kann weitgehend verzichtet werden. Beispiel: Karten.

Vertiefung: Modus des ‚Noch-einmal‘. Das Gesagte wird durch das Bild wiederholt. Dazu muss der Vortrag unterbrochen werden und das Bild in die Ausführungen durch spezielle Erläuterungen einbezogen werden. Durch diese Wiederholung wird ein höherer Lerneffekt erzielt. Beispiel: eine einzelne Katakombenmalerei im Abschnitt ‚Katakomben‘ der Überblicksvorlesung.

Ergänzung: Modus des ‚Noch-dazu‘. Das Gesagte wird durch das Bild erläutert und ergänzt. Die Erläuterung des Bildes bildet auf diese Weise einen integralen Bestandteil des Vortrages. Daher sind ausführlichere, u.U. schriftliche Darlegungen zur Eigenart des Bildmaterials unverzichtbar. Beispiel: Ikonographie eines gerade behandelten Kirchenvaters.

Grundregeln im Umgang mit Bildern:



Beispiel für eine Präsentationsfolie mit Überblendung (Konfessionsgrenzen)*

*Karte (1) aus Ferdinand Mayer (Hg.), Diercke-Weltatlas, Braunschweig 185 1974, 28; Karte (3) aus Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 2. Reformation und Neuzeit, Gütersloh 2 2001, 740.

1. Es ist von grundlegender Bedeutung, sich mit der Technik vertraut zu machen, sowohl was die Handhabung der EDV als auch was die störungsfreien Abläufe im Hörsaal anbetrifft.
2. Das Eingangsbild mit dem Namen der Veranstaltung sollte bereits zu Beginn der Veranstaltung im Präsentationsmodus projiziert werden. Langes Aufrufen des Programms, gar Einschalten des Computers lenkt ab und kann zu irritierenden Pannen führen.
3. Idealerweise sollten der ‚Moderatormonitor‘ (i.d.R. das Display des Laptops) und Beamer zwei verschiedene Bilder zeigen; dadurch bleibt bei Bedienungsvorgängen (Aufrufen einer neuen Präsentation, Neustart des Programms nach einem Absturz etc.) erfahrungsgemäß die Konzentration auf den Vortrag deutlich besser erhalten. Bei einigen Rechnermodellen (viele Windows-Rechner; Apple iBook-Serie) ist dies jedoch nur mit einigen Fachkenntnissen zu bewerkstelligen.
4. Nur in Ausnahmefällen (s.o.) sollte mehr als ein Bild pro Folie verwendet werden, um Hörer/Zuschauer visuell nicht zu überfordern.
5. Bilder korrekt beschriften. Schriftgröße wenigstens 20 Punkt (in kleineren Hörsälen, sonst größer). Serifenlose fette Schriften eignen sich erfahrungsgemäß besonders gut für die Projektion.
6. Folienhintergrund bedenken. Keine oder nur sehr dezente Muster verwenden, keine Farben verwenden, die die Farben der Bilder optisch verfälschen. Geeignet sind v.a. Weiß, Grau und Schwarz, helles Braun, dunkles Blau, keinesfalls Rot.
7. Nur Bilder einsetzen, über die man auch etwas sagen kann: Damit erhöht sich der Anspruch an den Vortragenden beträchtlich! Kirchenhistoriker müssen keine Kunstwissenschaftler sein, aber sie müssen in der Lage sein, die Ikonographie etwa eines Heiligen und/oder Kirchenvaters wenigstens in Grundzügen zu erläutern, wenn sie Darstellungen dieser Persönlichkeiten einsetzen wollen.
8. Nicht zu viele Bilder verwenden. Hier kann man keine allgemeinen Ratschläge geben, da die Anzahl der Bilder von deren didaktischer Funktion (s.o.) abhängt. Werden Bilder nur illustrativ verwendet, kann die Zahl höher sein, als wenn sie der Ergänzung dienen. Hier hilft nur Erfahrung.
9. Nicht zu viele Porträts verwenden: Porträts vergangener Jahrhunderte zeigen oft nicht das ‚wahre‘ Gesicht der Porträtierten und folgen häufig bestimmten ikonographischen Konventionen, die auf Dauer ermüdend sein können (beispielsweise Theologenporträts des 17. und 18. Jahrhunderts).
10. Der Vortragende muss in der Lage sein, Orte auf Karten und relevante Details in bildlichen Darstellungen ohne langes Suchen deutlich machen zu können. Ausgedehnte Suchaktionen sorgen bei den Zuhörerinnen und Zuhörern für Fokuskonflikte. Gegebenenfalls ist es hilfreich, die Folien

Medien in Erziehung und Bildung, 222–238), beschränken sich dabei aber nahezu ausschließlich auf den schulischen Bereich. Der Einsatz von Bildern im Hochschulbereich (in Form von Großbildprojektionen) wird hingegen lediglich von Martial/Ladenthin, Medien im Unterricht, 301, beiläufig erwähnt.

bereits entsprechend vorzubereiten (Einblendung von Markierungen, Ein- und Auszoomen aus Karte oder Bild).



1



2



3

Beispiel für eine Präsentationsfolie mit skalierendem Übergang („Einzoomen“)*

5. Bibliographie

Horst Bredekamp/Ingeborg Reichle, *prometheus – Das verteilte digitale Bildarchiv für Forschung und Lehre. Ein internetgestütztes Konzept zur Zusammenführung heterogener Wissensquellen am Kunstgeschichtlichen Seminar der Humboldt-Universität zu Berlin*, in: *Humboldt Spektrum* 9 (Heft 4), 2002, 48–53; URL <http://www2.hu-berlin.de/arhistory/pub/pdf/spektrum_prometheus.pdf> (04.03. 2006).

Willehad Paul Eckert/Dieter Steinwede/Helmuth Nils Loose, *Bildwerk zur Kirchengeschichte*, 6 Teile, Freiburg i. Br. 1984–87.

Eckart Gottwald, *Audiovisuelle Medien in Religionsunterricht und Gemeindearbeit*, in: *Gottfried Adam/Rainer Lachmann (Hgg.), Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht*, Göttingen 1993, 284–296.

Ders., *Mediendidaktik*, in: *Norbert Mette/Folkert Rickers (Hgg.), Lexikon der Religionspädagogik* 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 1307–1310.

Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Hgg.), X für U – Bilder, die lügen (Begleitbuch zur Ausstellung), Bonn ³2003.

Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte* 2. Reformation und Neuzeit, Gütersloh ²2001.

*Karte aus F.W. Putzger, *Historischer Weltatlas*, Berlin ⁹⁶1974, 96.

- James Hemsley/Vito Cappellini/Gerd Stanke (Hgg.) Digital applications for cultural and heritage institutions, Aldershot 2005.
- Dieter Hintz/Karl Gerhard Pöppel/Jürgen Rekus, Neues schulpädagogisches Wörterbuch, Weinheim – München ²1995.
- Bernward Hoffmann, Medienpädagogik, Paderborn 2003.
- Georg Hohmann/Holger Simon/Ute Versteegen, prometheus – Das verteilte digitale Bildarchiv für Forschung und Lehre. Synergetische Nutzung heterogener Datenbasen in den Geisteswissenschaften, in: nfd Information – Wissenschaft und Praxis 53 (Heft 6). 2002, 355–360.
- Stephan Hoppe/Holger Simon, Abschied vom Dia. Vorteile elektronischer Bildprojektion in der kunsthistorischen Lehre, in: Kunstchronik 53. 2000, 338 f.
- Günther Kaufmann, Neue Bücher – alte Fehler. Zur Bildpräsentation in Schulgeschichtsbüchern, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 51 (Heft 2). 2000, 68–87.
- Karl Königs, St. Maria und St. Clemens Schwarzrheindorf, Bonn 2000.
- Friedrich W. Kron/Alivisos Sofos, Mediendidaktik. Neue Medien in Lehr- und Lernprozessen, München – Basel 2003.
- Thomas Lackner, Logistik statt Inhalt. Zu aktuellen Konzepten der Wissensorganisation in der digitalen Kunstgeschichte, in: kritische berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften 30 (Heft 1). 2002, 57–78; URL <<http://www.kunstgeschichte.de/kgs/publikationen/km1.html>> (04.03.2006).
- Günther Lange, Bild, Bilddidaktik, in: Norbert Mette/Folkert Rickers (Hgg.), Lexikon der Religionspädagogik 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 186–192.
- Ingbert von Martial/Volker Ladenthin, Medien im Unterricht. Grundlagen und Praxis der Mediendidaktik, Baltmannsweiler ²2005.
- Philipp Möhring/Käte Nicolini/Hartwig Ahlberg, Urheberrechtsgesetz. Kommentar, München ²2000.
- Jürgen Nemitz/Manfred Thaller, Das verteilte Bildarchiv Prometheus: Gleiche unter Gleichen, in: Helmut Wolf (Red.): EDV-Tage Theuern 2001. Tagungsbericht. Kümmersbruck 2002, 50–58; URL: <http://www.edvtage.de/vortrag.php?kapitel=2001_05PHPSESSID=ca67f44f5fdd21d073dab49be7bd1d45> (03.02.2006).
- Jürgen Nemitz, prometheus. Das verteilte digitale Bildarchiv für Forschung und Lehre. Version 1 beta, in: Helmut Wolf (Red.): EDV-Tage Theuern 2002. Tagungsbericht. Kümmersbruck 2003, 35–38; URL: <http://www.edvtage.de/vortrag.php?kapitel=2002_04> (03.02.2006).
- Wolfgang Pfaffe, Digitale Bildbearbeitung für Fotografen, Berlin – Heidelberg – New York 2005.
- Holger Simon, Lernen in digitalen Themenraum. Exploratives Lernen im Internet aus kunsthistorischer Sicht, in: zeitenblicke 2 (Nr. 1). 2003 [08.05.2003]; URL: <<http://www.zeitenblicke.de/2003/01/simon/index.html>> (03.02.2006).
- Louise Smith (Hgg.), Building the Digital Museum. A National Resource for the Learning Age. A Joint Report of The National Museums Directors' Conference, Resource and Museum Documentation Association. Version: 08/10/2000. URL: <<http://www.mda.org.uk/digitalmuseums.pdf>> (04.03.2004).
- Dirk Slawski, Das Praxisbuch Digitale Bildbearbeitung, Kilchberg ²2003.
- Gerald Spindler, Die EG-Richtlinie zum Urheberrecht in der Informationsgesellschaft, in: Gewerblicher Rechtsschutz und Urheberrecht 104. 2002, 105–120.
- Gerhard Tulodziecki, Medien in Erziehung und Bildung. Grundlagen und Beispiele einer handlungs- und entwicklungsorientierten Medienpädagogik, Bad Heilbrunn 1997.
- Gerhard Tulodziecki/Bardo Herzig, Mediendidaktik. Medien in Lehr- und Lernprozessen, Stuttgart 2004.
- Ute Versteegen, Prometheus – Das verteilte digitale Bildarchiv für Forschung und Lehre, [Tagungsbeitrag für „Museums and the Internet“ (MAI), Hagen, 28./29. Mai 2001]; URL:

- <<http://www.mai-tagung.de/FachDez/Kultur/Unsichtbar/Maitagung/Maitagung+2001/beitraege.htm>> (04. 02. 2006).
- Dies., prometheus – Das verteilte digitale Bildarchiv für Forschung Lehre, in: zeitenblicke 2 (Nr. 1). 2003 [08. 05. 2003]; URL: <<http://www.zeitenblicke.historicum.net/2003/01/verstegen/index.html>> (03. 02. 2006).
- Ute Verstegen/Jürgen Nemitz, Serverentwicklung, Verstetigung, Rechtsfragen. Das verteilte Bildarchiv prometheus im 3. Projektjahr, in: Ralf Heimrath (Red.), EDV-Tage Theuern 2003. Tagungsbericht. Kümmerbruck 2004, 58–66; URL: <http://www.edvtage.de/vortrag.php?kapitel=2003_10PHPSESSID=ca67f44f5fdd21d073dab49-1d45> (03. 02. 2006).
- Ute Verstegen/Holger Simon, Prometheus – Das verteilte digitale Bildarchiv für Forschung und Lehre, in: AKMB news. Informationen zu Kunst, Museum und Bibliothek 7 (Heft 2). 2001, 30 f.
- Dies., „prometheus“. Kooperationsprojekte gegen die Kommerzialisierung des kulturellen Erbes, Kunstchronik 57. 2004, 204–206.
- Yorck Project/Gesellschaft für Bildarchivierung (Hgg.), 25000 Meisterwerke: Gemälde – Zeichnungen – Grafiken, Berlin 2003 [DVD].
- Dies. (Hgg.), Ikonen der orthodoxen Kirche, Berlin 2003 [DVD].
- Dies. (Hgg.), Die Bibel in der Kunst: Gemälde – Zeichnungen – Grafiken, Berlin 2004 [DVD].

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Luise Abramowski
Brunsstr. 18
72074 Tübingen

Dr. Peter Gemeinhardt
Theologische Fakultät
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Fürstengraben 8
07743 Jena

Prof. Dr. Wolfram Kinzig/PD Dr. Ulrich Volp
Ev. Theologisches Seminar
Abteilung für Kirchengeschichte
Universität Bonn
Am Hof 1
53113 Bonn

PD Dr. Frank-Michael Kuhlemann
Deppendorfer Str. 136B
33739 Bielefeld

Prof. Dr. Hartmut Lehmann
Max-Planck-Institut für Geschichte
Hermann-Föge-Weg 11
37073 Göttingen

Prof. Dr. Knut Schäferdiek
Jahnstraße 38g
53797 Lohmar

PD Dr. Wolf-Friedrich Schäufele
Institut für Europäische Geschichte
Abteilung Abendländische Religionsgeschichte
Alte Universitätsstraße 19
55116 Mainz

Dr. Klaus-Bernward Springer
Institut zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens im deutschen Sprachraum
Straße des Friedens 14
99094 Erfurt

Vorschau auf den Aufsatzteil des Heftes 1/2007

Untersuchungen

Thomas Brakmann, Körpererfahrung und Heiligkeit im „Geistlichen Rosengarten“

Hans Schneider, Contentio Staupitii. Der „Staupitz-Streit“ in der Observanz der deutschen Augustiner-Eremiten 1507-1512

Annette Hinz-Wessels, „Skandal im Erziehungsheim“ – Heinrich Grüber und der Fall Waldhof-Templin

Jörg Seiler, Kirchengeschichte in Ausstellungen und im Museum

Kritische Miscellen

Rainer Decker, Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943 – eine Richtigstellung

Theo Saleminck, Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943 – eine richtigstellende Entgegnung auf Rainer Decker

Franziska Metzger, Religion, Geschichte, Gedächtnis – Bericht über eine internationale Tagung zum hundertjährigen Bestehen der „Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte“

KRITISCHE MISZELLEN

Johannes Chrysostomos und die ulfilanische Kirchensprache

Von Knut Schäferdieck

Im Frühjahr 400 stationierte der arianische gotische Heermeister Gainas nach einem nur kurzzeitig erfolgreichen Staatsstreich seine gotischen Hilfstruppen in Konstantinopel¹. Dabei forderte er die Überlassung einer der Kirchen der Stadt für den arianischen Gottesdienst. Es gab zwar ein arianisches Gegenbistum von Konstantinopel. Doch das durfte innerhalb der Stadt keine Gottesdienststätte unterhalten². Gainas erklärte es jedoch für unzumutbar, sich zum Gottesdienst aus der Stadt begeben zu müssen³. Der Konstantinopeler Bischof Johannes Chrysostomos widersetzte sich aber unerschrocken und mit Erfolg seiner Forderung. So entschied er hier dem gotischen Arianismus entgegentrat, so nachhaltig hat er sich auf der anderen Seite bemüht, Goten für die nikänische Orthodoxie zu gewinnen, sie gemeindlich zu organisieren und ihnen damit eine Heimat in der orthodoxen Kirche zu geben. Dazu richtete er in Konstantinopel einen gotischen Gottesdienst ein und stellte dafür eine dem ehemaligen Konstantinopeler Bischof Paulos gewidmete Kirche zur Verfügung⁴. Er selbst soll dort des öfteren mit Hilfe eines Dolmetschers gepredigt haben, und tatsächlich ist eine solche Predigt überliefert⁵. Sie wurde im Anschluß an eine gotische Schriftlesung und die Predigt eines gotischen Presbyters gehalten. Zu Beginn seiner eigenen Predigt betont Chrysostomos, es sei ein Zeichen der universalen Geltung der christlichen Botschaft, daß sie nun auch in gotischer Sprache zu hören sei.

¹ Zum Gainasaufstand und seinem Verlauf vgl. Gerhard Albert, *Goten in Konstantinopel*, Paderborn u.a. 1984 mit ausführlicher Erörterung der Quellen; Herwig Wolfram, *Die Goten*, München ⁴2001, 156f.

² Codex Theodosianus XVI 5,6, ed. Theodor Mommsen I 2, Berlin ³1962, 856f.

³ Sozomenos, *Kirchengeschichte VIII* 4,7, ed. Joseph Bidez/Günther Christian Hansen (GCS 50), Berlin 1960, 355,3f.

⁴ Theodoret, *Kirchengeschichte V* 30, ed. Léon Parmentier/Felix Scheidweiler (GCS 44), Berlin ²1954, 330,9–18. Der Name der Kirche ergibt sich aus dem überlieferten Titel einer dort von Chrysostomos gehaltenen Homilie (siehe Anm. 5); vgl. zu dieser Kirche Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. I. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, III: Les églises et monastères*, Paris 1953, 407–409.

⁵ Johannes Chrysostomos, *Homilia habita in ecclesia Pauli*, PG 63, 499–510, hier 499–501.

Die orthodoxe kirchliche Aufnahme des Gotischen konnte noch weiter reichen. Die Kaiserin Eudoxia, die Gemahlin des Kaisers Arcadius, hat in der Zeit zwischen ihrer Erhebung zur Augusta (400) und dem Sturz des Chrysostomos (403) Reliquien aus der Hagia Sophia in die Thomaskirche vor der Stadt überführen lassen. In einer aus diesem Anlaß gehaltenen Predigt erwähnt Chrysostomos, sie habe dabei Chöre auftreten lassen, die Psalmen nicht nur auf Lateinisch und Griechisch, sondern auch auf Syrisch und in der Sprache der Barbaren sangen⁶. Mit Barbaren können dabei im zeitgenössischen Konstantinopeler Kontext wohl nur Goten gemeint sein. Die Stelle ist daher zugleich ein Hinweis darauf, daß es eine gotische Übersetzung auch der Psalmen gegeben hat. Die nur bruchstückhafte Überlieferung der gotischen Bibel hat davon nichts bewahrt.

Die für den gotischen Gottesdienst bereitgestellte Pauloskirche allerdings ist bald politischen Wirren zum Opfer gefallen. Im Juli 400 zog Gainas einen Teil seiner Truppen aus Konstantinopel ab. Gegen die Zurückbleibenden kam es darauf zu einer Volkserhebung, vor der sie bei der Gotenkirche Zuflucht suchten. Dort wurden sie jedoch auf kaiserlichen Befehl niedergemacht oder kamen in der in Brand gesetzten Kirche ums Leben⁷. Aus diesen Ereignissen läßt sich aber nicht ohne weiteres schließen, daß mit der Niederbrennung der Pauloskirche auch die Bemühungen des Chrysostomos um eine orthodoxe gotische Gemeinde ein Ende gefunden hatten und es fortan in Konstantinopel keinen orthodoxen gotischen Gottesdienst mehr gegeben hat. Es wäre ein Schluß aus dem Schweigen der Quellen, der sich angesichts der dürftigen Quellenlage verbietet⁸. Der Volkszorn und der Tötungsbefehl des Kaisers richteten sich nur gegen die Leute des Gainas, Angehörige einer verhaßten Besatzungstruppe.

Nach der von Theodoret mitgeteilten Überlieferung rekrutierte sich die Konstantinopeler orthodoxe Gotengemeinde aus vormaligen Arianern. Gerhard Albert hat das allerdings in Frage gestellt. Zumindest anfänglich habe sie wohl aus Krimgoten bestanden, die von jeher nikänische Christen gewesen seien⁹. Das setzt jedoch einen unhaltbaren, aus der älteren Literatur übernommenen Frühansatz des krimgotischen Christentums voraus¹⁰. Für den Aufbau der Gemeinde stützte sich Chrysostomos auf Geistliche, die gotisch sprachen und daher sicher selbst Goten waren. Wahrscheinlich waren auch sie gotisch-arianischer Herkunft. Jedenfalls hielten sie gotischen Gottesdienst mit gotischer Schriftlesung, und das kann nur heißen, daß sie die ulfanische Kirchensprache und Bibelübersetzung verwendeten; denn es ist kaum vorstellbar, daß die einzigartige Leistung Ufilas in einem anderen

⁶ Johannes Chrysostomos, *Homilia Cum imperatrix media nocte*, c. 3, PG 63, 467–472, hier 472.

⁷ Sokrates, *Kirchengeschichte* VI 6,26–29, ed. Günther Christian Hansen (GCS), Berlin 1995, 320,16–24; Sozomenos, *Kirchengeschichte* VIII 4,16, ed. Bidez/Hansen 356,11–17.

⁸ Albert, *Goten* (wie Anm. 1), 176 hat diesen Schluß gezogen, immerhin aber mit der Einschränkung „wenigstens soweit dies noch sichtbar ist“.

⁹ Albert, *Goten* (wie Anm. 1), 173f.

¹⁰ Dazu siehe weiter unten.

kirchlichen Umfeld kurzzeitig und ad hoc wiederholt werden konnte. Der Übergang von der arianischen in die nikänisch-orthodoxe Kirche war fließend, zumal es im praktischen kirchlichen Leben sicher keine spürbaren Unterschiede gab mit der Ausnahme einer unterschiedlichen Fassung der gottesdienstlichen Doxologie. Wechselseitige Animositäten auf der Ebene der gemeindlichen Basis waren Erscheinungen einer von der jeweiligen Führung gesteuerten Eigen- und Fremdgruppendifferenzierung, nicht aber eine Folge unterschiedlicher religiöser Einstellungen. Die dogmatischen Abgrenzungen waren die Angelegenheit einer schmalen geistlichen Führungsschicht. Auch die vom Konzil von Konstantinopel von 381 für die Aufnahme von Arianern in die nikänisch-orthodoxe Kirche geforderte schriftliche Distanzierung von falschen Lehren¹¹ zielt auf eine Führungsschicht. Auf der Ebene des schlichten Kirchenvolks war sie nicht praktikierbar.

Im Westen urteilte allerdings etwa fünfzig Jahre später Salvian von Marseille abschätzig über die gotische Bibel. Er verweist darauf, daß sie aus einem in seinen Augen irrgläubigen Umfeld stammt. Daher unterstellte er, daß sie die biblische Botschaft verfälscht¹². Das ist ein reines Vorurteil. Belegen konnte Salvian seine Unterstellung allein schon darum nicht, weil er keinen Zugang zur gotischen Übersetzung hatte. Versuche, tatsächliche arianische Tendenzen in der Ulfilabibel aufzuzeigen, blieben der modernen Sprachwissenschaft vorbehalten, und sie können als gescheitert gelten¹³. Johannes Chrysostomos teilte offensichtlich solche Vorurteile nicht. Ihm ging es nicht um abstrakte Theorie, sondern um pastorales Handeln. Einen Zugang zum gotischen Bibeltext hatte auch er nicht, doch er hatte sprachkundige Berater. Dazu gehörten nicht nur die Geistlichen der Konstantinopeler Gotengemeinde, sondern auch die gotischen Mönche des Promotusklosters, einer monastischen Niederlassung auf dem Besitz des 391 gefallenen theodosianischen Heermeisters Flavius Promotus; nach dessen Frau Marsa konnte Chrysostomos diese Mönche auch *Μαρσείζ* nennen¹⁴. Sie standen auch nach seinem Sturz und seiner Verbannung loyal zu ihm und hatten dafür Repressalien zu ertragen¹⁵. Woher sie sich rekrutierten, ist unbekannt. Doch auch sie könnten wenigstens zum Teil früher Arianer gewesen sein.

Nach der Verbannung des Chrysostomos in die Provinz Armenia secunda (Juni 404) erschien in Konstantinopel aus einem Gotien (*Γοτθία*) am kimmerischen Bosphoros, der Straße von Kertsch, ein Diakon mit dem gotischen Namen Moduhari (*Μοδουάριος*). Sein Weg führte ihn zunächst zu den Promotus-Mönchen. Er berichtete, daß der Bischof Unila (*Οὐνίλας*), den

¹¹ Konzil von Konstantinopel 381, c. 7, ed. Josef Wohlmuth, *Conciliorum oecumenicorum decreta* I, Paderborn u.a. 1998, 35.

¹² Salvian von Marseille, *De gubernatione Dei* V II 5–9, ed. Georges Lagarrigue (SC 220), Paris 1975, 314/6.

¹³ Dazu Knut Schäferdiek, *Der vermeintliche Arianismus der Ulfila-Bibel. Zum Umgang mit einem Stereotyp*, in: ZAC 6, 2002, 320–329; erweiterte Fassung in: *Gotica Minora* VI, hg. v. Christian T. Petersen, Aschaffenburg 2006 (ohne Bandpaginierung).

¹⁴ Johannes Chrysostomos, *Briefe an Olympias* IX 5b (= Ep. 14,5 der Maurinerzählung), ed. Anne-Marie Malingrey (SC 13), Paris 1947, 151.

¹⁵ Johannes Chrysostomos, Ep. 207, Migne PG 52, 726f.

Chrysostomos unlängst geweiht und in dieses Gotien entsandt hatte, nach erfolgreichem Wirken verstorben sei. Zugleich überbrachte er ein Schreiben des Gotenherrschers (ῥήξ, gotisch *reiks*, soviel wie Stammesfürst) mit der Bitte, einen Nachfolger für den Verstorbenen zu entsenden¹⁶. Die Mönche hielten den Boten zurück und unterrichteten Chrysostomos von seiner Mission. Der wollte um jeden Preis eine Einschaltung seiner Gegner und die Entsendung eines ungeeigneten Kandidaten vermeiden. Daher legte er seinen Anhängern in Konstantinopel eine Hinhaltenaktik nahe. Außerdem schlug er vor, Moduhari solle, wenn möglich, zu ihm kommen¹⁷. Über die weitere Entwicklung und den Ausgang der Angelegenheit ist leider nichts bekannt.

Die Nachricht von der Entsendung des Bischofs Unila nach Gotien am kimmerischen Bosporos ist das erste Zeugnis für krimgotisches Christentum. In der älteren Literatur ist allerdings zumeist schon der 325 auf dem Konzil von Nikaia unterzeichnende Bischofs Theophilos von Gotien (Θεόφιλος Γοτθίας)¹⁸ den Krimgoten zugeordnet worden, doch ohne zureichende Begründung. Dessen Wirkungsfeld war vielmehr sicher die christliche Diaspora im terwingischen Gotien der konstantinischen Zeit zwischen Donau, Alt und Dnjestr. Zwar hat der Kirchenhistoriker Philostorgios behauptet, der wohl 336 geweihte Ulfila sei der erste Bischof für die Christen in diesem Gebiet gewesen¹⁹. Diese Behauptung gehört jedoch nicht zu der von Philostorgios mitgeteilten Überlieferung über Ulfilas Bischofsweihe, sondern zu einer redaktionellen Überleitung zwischen zwei Überlieferungseinheiten. Sie ist demnach nur ein Urteil – oder vielmehr Fehlurteil – des Historikers, der von Theophilos nichts wußte. Gegen dessen Lokalisierung auf der Krim spricht zudem der archäologische Befund. Die krimgotische Siedlung sowohl im Süden der Halbinsel, im Krimgebirge und an seinem Nordrand, als auch auf der Halbinsel Kertsch und ebenso die gotische Präsenz auf der Halbinsel Taman ist archäologisch gut belegt. Als frühestes Datum wird dafür zumeist die Zeit nach dem Hunneneinbruch (375) angenommen. Es gibt aber auch einzelne Funde, die gelegentlich als Indiz für einen Ansatz gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts gedeutet werden²⁰. Für ein kirchlich organisiertes krimgotisches Christentum bereits im frühen vierten Jahrhundert fehlen demnach die Voraussetzungen. Chrysostomos hat mit Unila nicht einen Bischof für eine schon längst bestehende Kirche bestellt; er hat vielmehr einen Bischof zur

¹⁶ Johannes Chrysostomos, Briefe an Olympias IX 5b (= Ep. 14,5 der Maurinerzählung), ed. Malingrey 151.

¹⁷ Johannes Chrysostomos, Briefe an Olympias IX 5b (= Ep. 14,5 der Maurinerzählung), ed. Malingrey 151; Ep. 206 an den Diakon Theodulos, PG 52, 726; Ep. 207 an die gotischen Mönche auf der Besitzung des Promotus, PG 52, 726f.

¹⁸ Patrum Nicaenorum nomina ed. Heinrich Gelzer/Heinrich Hilgenfeld/Otto Cuntz,, Leipzig 1898; Neudruck mit einem Nachwort von Christoph Marksches, Stuttgart/Leipzig 1995, LXIV.

¹⁹ Philostorgios, Kirchengeschichte II 5, ed. Joseph Bidez/Friedhelm Winkelmann (GCS), Berlin 1972, 17,17–19

²⁰ I. Ioniță, Krimgoten. § 4. Archäologisches, in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde² 17, 2001, 375–377.

kirchlichen Organisation einer jungen Kirche in einer gotischen Volksgruppe am kimmerischen Bosphoros entsandt. Er nahm damit die dem Stuhl von Konstantinopel obliegende Sorge für „die Kirchen Gottes bei den Barbarenvölkern“ wahr²¹.

Es war ein Gote, den er mit dieser Aufgabe betraute; denn Unila ist ein gotischer Name. Ein Personalreservoir stand dafür in den Geistlichen der Konstantinopeler gotischen Gemeinde und den Mönchen des Promotusklosters zur Verfügung. Es ist sehr gut denkbar, daß Unila zu diesen Mönchen gehörte. Das würde auch erklären, warum das Promotuskloster für seinen Diakon Moduhari die Anlaufstelle bei seiner Konstantinopeler Mission war. Unverkennbar ist die Parallele zur Einrichtung der Konstantinopeler Gotengemeinde, die gotisch sprechenden Geistlichen anvertraut wurde. Wie ihr wollte Chrysostomos offenbar auch der jungen Gotenkirche am kimmerischen Bosphoros eine nationale Identität geben. Man kann daher damit rechnen, daß Unila in sein bischöfliches Wirkungsfeld die in Konstantinopel bereits in Dienst genommene ulfilanische Kirchensprache mit ihrer Bibel und Liturgie vermittelt hat. Im Jahr 548/49 sandten Goten auf der Halbinsel Taman, die Tetraxiten genannt wurden, eine Gesandtschaft an den Hof Justinians und baten, ihnen einen Nachfolger für ihren verstorbenen Bischof zu bestellen, was dann auch geschah²². Vermutlich besteht ein gradliniger geschichtlicher Zusammenhang zwischen der Kirche dieser tetraxitischen Goten und den gotischen Christen am kimmerischen Bosphoros, mit deren kirchlicher Organisation Unila beauftragt war. Der Historiker Prokop bemerkt allerdings, die Tetraxiten haben selbst nicht gewußt, ob sie etwa früher Arianer gewesen seien wie die anderen gotischen Völker auch. Er steht mit dieser Überlegung unter dem Eindruck der seit dem fünften Jahrhundert üblichen Gleichsetzung von gotischem und arianischem Christentum. Doch diese Gleichung war eben schon seit den Tagen von Johannes Chrysostomos nicht ausnahmslos gültig.

Diese Beobachtung könnte ein neues Licht auf eine sehr viel spätere Nachricht werfen. In karolingischer Zeit notiert Walahfrid Strabo (808/9–849, seit 838 Abt der Reichenau), einst seien Goten im römischen Dienst, „wenn auch nicht auf dem rechten Wege“, zum christlichen Glauben geführt worden. Auch haben nach dem Zeugnis der Geschichtsschreiber Gelehrte dieses Volkes die Heilige Schrift in ihre Sprache übersetzt. Zeugnisse dieser Übersetzung seien gelegentlich noch zu finden²³. Er selbst habe zudem „aus einem Bericht vertrauenswürdiger Brüder erfahren, daß bei einigen skythischen Völkern, insbesondere bei den Leuten von Tomi (Constanța, Rumänien), bis jetzt der Gottesdienst in dieser Sprache gehalten wird.“²⁴

²¹ Konzil von Konstantinopel (381), c. 2, ed. Wohlmut 32; zur Interpretation s. c. 28 des Konzils von Chalkedon (451), ed. Wohlmut 100.

²² Prokop von Kaisareia, Gotenkrieg IV 4,9.11, ed. Jakob Haury / Gerhard Wirth II, München 2001, 501,26–502,1.8–20.

²³ Walahfrid Strabo, *De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* 7, ed. Viktor Krause, MG Leg. II 2, Hannover 1897 = 2001, 481,30–38.

²⁴ Ebd., 481,38–40.

Demnach haben schon einige Zeit vor dem aus politischen Gründen ergebnislosen bulgarischen Missionsversuch des Bischofs Ermenrich von Passau (867) ostfränkische Mönche die Dobrudscha im Osten des Bulgarischen Reiches bereist. Dabei stießen sie auf die gotische Liturgiesprache, die Walahfrid als „unsere, die deutsche Sprache“ bezeichnet²⁵. Diese Liturgie schließt mit der Schriftlesung auch den Gebrauch von Teilen der Ulfilabel ein und erfordert Priester, die wenigstens eine elementare Schulung im Umgang mit der gotischen Schriftsprache hatten. Die Notiz Walahfrids zeigt, daß es in der Dobrudscha noch in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts Bevölkerungselemente gotischer Herkunft gab, die kulturell nicht völlig von ihrer Umgebung assimiliert waren. Auf den ersten Blick mag diese späte Spur der ulfilanischen Kirchensprache zugleich als späte Spur des anderwärts längst erloschenen gotischen arianischen Christentums erscheinen. Walahfrid macht aber nicht die geringste Andeutung, daß seine Gewährsleute die „deutsche“ Liturgie und ihre Tradenten als häretisch eingeschätzt haben. Sie könnten auch in Kontinuität zu den Ansätzen eines nationalgotischen orthodoxen Christentums stehen, um die sich Chrysostomos bemüht hat. Schließlich ist über die religiösen Verhältnisse der zahlreichen gotischen Familien- und Siedlerverbände, die es in der thrakischen Dioikesis auch nach dem Abzug der Westgoten Alarichs 395 und neben den ulfilanischen sogenannten Kleingoten gegeben haben muß²⁶, nichts bekannt. Viele von ihnen werden arianisch gewesen sein. Zufällig ist aber auch der Fall eines übertrittswilligen heidnischen Verbandes von „Skythen“ (Goten) überliefert, der nicht den Kontakt zum gotischen arianischen Christentum, sondern zur orthodoxen Kirche der Kaiserstadt gesucht hat²⁷.

Ende des 17. Jahrhunderts behauptete der schwedische Gelehrte Olof Rudbeck d. Ä. (1630–1702), er habe Nachrichten, daß in manchen Orten der Walachei noch zu seiner Zeit „unsere gotische Sprache und Ulfilas Runenbuchstaben“ verwendet würden²⁸. Das allerdings wird allgemein angezweifelt. Möglicherweise wollten seine Gewährsmänner – ein namentlich nicht genannter offizieller Gesandter aus der Walachei sowie Johann Galle aus Papa (Komitat Veszprém, Ungarn) und Michael Pillarich aus Preßburg (Bratislava, Slowakei) – nur dem zeitgenössischen schwedischen Gotizismus entgegenkommen.

²⁵ Ebd. 481,36: „... nostrum, id est theoticum, sermonem habuerint (sc. Gothi).“

²⁶ Archäologische Fundkarte zur germanischen Präsenz im 5./6. Jh. bei Evgenia Genčeva, Gotoskoto prisăstvie v Nove, in: Rosen Milev (Hg.), Gotite i starogermanskoto kulturno-istoričesko prisăstvie po bălgarskite zemi, Sofia 2003, 63–68, hier 66; schriftliche Zeugnisse bei Gerd Høst, Spuren der Goten im Osten, in: Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap 25.1971, 45–90, hier 56f.

²⁷ Theodoret, Kirchengeschichte V 31,1–2, ed. Parmentier/Scheidweiler 330,19–331,5. Auch diese Anfrage hat Chrysostomos wohl erst in der Verbannung erreicht, da er nicht selbst aktiv wird, sondern den Bischof Leontios von Ankyra (Ankara, Türkei) bittet, sich der Sache anzunehmen.

²⁸ Olof Rudbeck, Atland eller Manheim, Bd. 3, Uppsala 1698, 210 – hier angeführt nach Høst, Spuren (wie Anm. 26), 56: „... wårt Götiske språk och Ulfvilae Runebokstăfwer“.

Auf der Krim schuf die erfolgreiche Tätigkeit des aus Konstantinopel entsandten Unila eine mögliche Ausgangsbasis für die Verbreitung des gotischen Christentums unter den auf der südlichen Halbinsel ansässigen Goten. Nachrichten über ihre Christianisierung gibt es allerdings nicht. In den Schriftquellen begegnen sie erstmals in justinianischer Zeit²⁹. Ihr dabei Dory genanntes Zentrum ist wohl identisch mit Theodoro (Ruinenstätte und ehemalige Höhlensiedlung auf dem Bergplateau Mangup-Kale etwa 30 km östlich von Sewastopol). Ihre Geschichte läßt sich, wenn auch mit großen Lücken, bis ins 18. Jh. verfolgen³⁰. Die germanische Sprache der Krimgoten ist noch im sechzehnten Jahrhundert bezeugt³¹. Theodoro war zugleich ein Bischofssitz, dessen Anfänge jedoch im dunkeln liegen. Das Bistum bildete später die erstmals in der Mitte des achten Jahrhunderts erwähnte Eparchie Gotthia³².

860/61 reiste Konstantin-Kyrill im Auftrag des Kaisers Michael III. (842–867) ins Chasarenreich. Der Weg der Gesandtschaft führte über das byzantinische Thema (Verwaltungsbezirk) Cherson auf der südlichen Krim, zu dem das krimgotische Gotien gehörte. Nach der slawischen Konstantinvita stieß Konstantin dort auf „ein Evangelium und einen Psalter, die in russischen Buchstaben geschrieben waren“, und er fand auch jemanden, der diese Sprache beherrschte³³. Der Bericht hat ein hohes Maß an Authentizität. Die Konstantinvita ist wahrscheinlich von Konstantins Bruder Method verfaßt oder zumindest entworfen worden, der selbst an der Gesandtschaft zu den Chasaren beteiligt war. Zugleich aber werfen die Angaben über biblische Texte in russischen Buchstaben erhebliche Verständnisfragen auf.

1853 hat der tschechische Slawist Pavel Josef Šafárik vorgeschlagen, „russisch“ mit gotisch gleichzusetzen³⁴, und diese Gleichsetzung ist in der Folgezeit vielfach wiederholt worden. Rus' ist ursprünglich die slawische Bezeichnung für die Skandinavier (Waräger), die seit etwa 800 im Raum von Wolchow und Dnjepr Fuß gefaßt haben. Waräger, so wird bei der Gleich-

²⁹ Prokop von Kaisareia. *De aedificiis* III 7,11: Procopius Caesariensis, *Opera omnia* IV, ed. Jakob Haurly/Gerhard Wirth, Leipzig 1964, 101,8–11.

³⁰ Übersicht von D. und L. Stiernon im Artikel „Gotthia“ in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 21. 1986, 862–918, hier 880–890 (Teil V: La Gotthia taurique au fil de l'histoire).

³¹ MacDonalds Stearns, *Das Krimgotische*, in: Heinrich Beck (Hg.) *Germanische Rest- und Trümmersprachen* (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Ergänzungsband 3), Berlin/New York 1989, 175–194.

³² Die Quellenlage ist schwierig; Übersicht und Diskussion bei D. und L. Stiernon im Artikel „Gotthia“ (wie Anm. 30), 862–918, hier 890–903 (Teil VI: La métropole ecclésiastique).

³³ *Vita des Konstantin-Kyrill* 8: Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Rußlands nach der Laurentiuschronik, übersetzt, eingeleitet u. erklärt von Josef Bujnoch, Graz/Wien/Köln ²1972 (Slavische Geschichtsschreiber I), 71.

³⁴ So nach J. Bujnoch *Vita des Konstantin-Kyrill*, (wie Anm. 33), 197.

³⁵ Eine haltlose Spekulation ist der Vorschlag von Svetlozar Eldarov, *Gotskata sleda i vizitkata na gotite*, in: R. Milev (Hg.), *Gotite* (wie Anm. 26), 2003, 38–41, hier 41 (hier

setzung von „russisch“ und gotisch unterstellt, seien auch auf der Krim ansässig geworden und hätten dort das gotische Christentum mit seiner Kirchensprache übernommen³⁵. Dieser Annahme steht der Vorschlag gegenüber, „in russischen Buchstaben“ (rusŭskymi pismeny) als Verschreibung anzusehen und statt dessen surŭskymi pismeny (in syrischen Buchstaben) zu lesen³⁶. Ob mit dieser Konjekture tatsächlich das Rätsel der Bibeltexte „in russischen Buchstaben“ gelöst ist, mag dahinstehen. Immerhin aber hat sie eine Handhabe im Text. Die Gleichsetzung von „russisch“ mit gotisch ist dagegen nur eine willkürliche Behauptung aufgrund einer ebenso willkürlichen Annahme. Außerdem hätte unter diesen Voraussetzungen kein Anlaß bestanden, von „russischen“ biblischen Texten zu sprechen.

Im übrigen unterscheidet die Konstantinivita selbst zwischen „russisch“ und gotisch. Sie spricht nämlich an anderer Stelle ausdrücklich von Goten und ihrer Kirchensprache. In der Auseinandersetzung mit der westlichen Dreisprachendoktrin führt sie eine Liste von Völkern auf, die – jedenfalls nach ihrer Meinung – eine eigene Schriftsprache haben und diese als Kirchensprache verwenden, und darunter werden auch die Goten genannt³⁷. Das könnte eine gelehrte Reminiszenz an die längst verschwundenen Goten des Mittelmeerraums sein. Doch weit eher beansprucht die Aufzählung, in der aktuellen Diskussion der Sprachenfrage den zeitgenössischen Zustand des neunten Jahrhunderts zu beschreiben. Sie umfaßt dabei auch den Schwarzmeerraum. In diesen Rahmen fügen sich die Goten der südlichen Krim. Weit weniger kommen die von Walahfrid Strabo für die Dobrudscha bezeugten Benutzer der gotischen Liturgiesprache in Betracht. Das Bulgarenreich gehörte nicht zum Wirkungsfeld und Erfahrungsbereich der beiden Slawenapostel, doch sie haben sich persönlich ein Bild von den Verhältnissen im Thema Cherson machen können, und dort bestand auch die Eparchie Gotthia. Unabhängig von der Frage der „russischen“ Bibeltexte begegnet so in der Völkerliste der Konstantinivita mit einiger Wahrscheinlichkeit noch einmal eine Spur der gotischen Liturgie- und Bibelsprache, und zwar eine Spur ihrer von Johannes Chrysostomos eröffneten orthodoxen Wirkungsgeschichte. Ihr Weg muß über den von Chrysostomos entsandten Bischof Unila und die christlichen Goten am kimmerischen Bosphoros zu den Goten im Süden der Krim geführt haben. Er läßt sich aber nicht mehr nachzeichnen.

nach einer als Typoskript verbreiteten deutschen Kurzfassung), Rus' sei eine alte Bezeichnung für die Goten. Zum Namen Rus' s. G. Schramm, *Rus und Rußland I* § 1, in: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 25 (2003) 609f.

³⁶ Dieter Gerhardt, *Goten, Slaven oder Syrer im alten Cherson*, in: *Beiträge zur Namenforschung* 4, 1952, 78–88.

³⁷ J. Bujnoch, *Vita des Konstantin-Kyryll* 16, (wie Anm. 33), 98.

„Not, Angst und Pein“: (Zum Begriff der Angst in protestantischen Kirchenliedern des späten 16. und des frühen 17. Jahrhunderts

Von Hartmut Lehmann

In der ersten wie in der neubearbeiteten, vor kurzem publizierten zweiten Auflage des Grimmschen Wörterbuchs werden viele Belege für das Vorkommen des Begriffs „Angst“ im Deutschen angeführt.¹ Die Verfasser dieser Artikel weisen Einzelbelege für die Verwendung des Ausdrucks „Angst“ vom neunten Jahrhundert bis zur Gegenwart nach. Sie haben offensichtlich großen Wert darauf gelegt, aus jedem Jahrhundert einschlägige Nachweise zu präsentieren. Außerdem erwähnen sie alle möglichen Wortkombinationen, in denen die Begriffe „Angst“ oder „angst“ vorkommen. Durch diese Vorgehensweise gelingt es ihnen zwar, ihr fundiertes Wissen zum Wortfeld „Angst“ auszubreiten; sie können jedoch nicht verdeutlichen, ob der Begriff „Angst“ in bestimmten Zeitperioden besonders häufig verwendet wurde. Damit ist es auf der Basis dieser Wörterbücher nicht möglich, aus der Verwendung des Begriffs „Angst“ mentalitätsgeschichtliche Rückschlüsse etwa in der Weise zu ziehen, dass eine Verbindung zwischen der Häufigkeit der Verwendung des Begriffs und der möglichen Verbreitung von Angstgefühlen beziehungsweise von Angstbewusstsein hergestellt wird.

Aus den Belegen zum Begriff „Angst“ in den beiden Ausgaben des Grimmschen Wörterbuchs können wir ferner ersehen, dass sich die Autoren dieser Artikel nicht mit Gesangbuchliedern als einer Quelle für den Gebrauch von bestimmten Wörtern und Redewendungen beschäftigt haben. Hätten sie das getan, wären sie in den im ausgehenden 16. und im frühen 17. Jahrhundert entstandenen evangelischen Kirchenliedern auf eine Fülle von einschlägigen Belegen gestoßen. Denn der Begriff „Angst“ kommt in den Kirchenliedern dieser Zeit so häufig vor, dass man ihn fast als eine Art mentalitätsgeschichtliches Leitmotiv bezeichnen könnte. Besonders interessant ist auch die in mehreren Kirchenliedern jener Epoche verwendete

¹ Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Bd. 1, Leipzig 1854, 358ff.; Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Neubearbeitung. Bd. 2, Stuttgart/Leipzig 1998, 999–1013.

Formulierung „Not, Angst und Pein“, und aufschlussreich sind auch zahlreiche weitere Formulierungen, in denen der Begriff „Angst“ in unterschiedlichen Kombinationen mit anderen Begriffen vorkommt.

Beginnen wir mit Nicolaus Selnecker (1530–1592). In seinem Lied über den 73. Psalm finden wir folgende Strophe²:

Hilff mir auß aller angst und not,
nun felt hinweg mein Sünd und todt,
Der Teuffel und der Hellen band
wirt als an mir zu spot und schand.

Vom gleichen Autor hören wir in einem Lied über den 142. Psalm diese Strophe³:

Für mich aus nöten, angst und pein
von den die mir zu gwaltig sein,
Das ich dir danck, so lang ich leb,
und dir dein ehr und Namen geb.

Von Selnecker stammt auch „Ein Lied vom elend der Menschen“. Hier ist die vierte und der erste Teil der fünften Strophe für uns von Interesse⁴:

Es ist auch sonst nu böse Zeit,
voll noth, jammers und hertenleid,
Das auch der klug mus schweigen still,
dieweil die Welt lebt wie sie will.

Gotts Wort ist worden zu eim schein,
drauff wird auch folgen plag und pein ...

In Selneckers „Klag über der Welt untrew, und Gebet“ habe ich diese Verse⁵ gefunden:

Hilff, das wir die zu jeder zeit
zu dienen willig sind bereit,
Ob wir gleich leiden hohn und spot,
creutz, angst, elend, jammer und noth.

Wenn du wirst kommen widerumb
und richten all in einer Summ:
Den frommen wirstu gnedig sein,
die andern werffen inn Hellisch pein.

² Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, Bd. 4, Leipzig 1874. Reprint Hildesheim 1990, 223.

³ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 241.

⁴ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 227.

⁵ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 275.

⁶ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 492.

In Johannes Leons (1530–1597) Lied „beim Begräbnis zu singen“ hören wir⁶:

Was ist unser zeit weil wir leben?
ein jimmer streitt: Mensch, bedenck es eben,
Angst, Noth, elendt, eitel Trübsal,
mit wahrheit nichts denn ein Jammerthal.

Von Johannes Leon stammt auch „Ein Gebet zu dem newgeborenen Christ-Kindlein“. Diesem widmet er diese Verse⁷:

Jesulein, liebstes Bruderlein,
mein schatz, mein Freud bistu allein.
Dein Angst und Noth, dein bitter todt
kom mir zu Trost inn Sterbens Noth.

Noch einmal sei Johannes Leon zitiert mit dem Lied „Ich hab mein sach Gott heimgestellt“⁸:

Es ist allhie ein jammerthal,
angst, not und trübsal überal,
Des bleibens ist eine kleine zeit,
vol mühseligkeit ...

Ein weiteres Beispiel entnehme ich einem Lied von Benedict Thaurer⁹:

Die angst ist gros im hertzen mein,
für mich auf meinen nöten
die mich tödten
ohn unterlass mit peyn
durch list und Teuffels wüten.

In einem „Bit Lied zu Gott“ von Salomon Neuwer heißt es¹⁰:

Sol ich auff dieser erden sein
in solcher trübsal, angst und peyn,
in sorg und großem leiden,
So tröst mich, Herr, mit deinem Wort,
laß mich nit von dir scheiden.

Bartholomäus Ringwald (1530–1599) verdichtete den 130. Psalm mit diesen Worten¹¹:

Aus schwerer angst und tieffer not
die mich jtz hat umbfangen
Schrey ich zu dir, du fromer Gott,
und möcht gar gern erlangen
In meiner peyn
die hülffe dein ...

⁷ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 501.

⁸ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 519.

⁹ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 548.

¹⁰ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 585.

¹¹ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 933.

Zum Allerheiligentag verfaßte Ringwald folgende Verse¹²:

Zu diesem auch ein warer Christ
 biß weil mit Creutz beladen ist,
 Hat manch betrübniß, angst und pein
 außwendig unn im Herten sein:
 Doch solches fein gedültig tregt
 und seinen trost auff Christum legt.

Alle diese Belege stammen aus den Jahren 1554 bis 1584, also aus der Generation unmittelbar nach Luthers Tod.¹³ In den folgenden zwei Jahrzehnten, den Jahren bis 1603, wird die Serie der Belege noch dichter. Deshalb kann hier nur eine kleine Auswahl gegeben werden. Beginnen wir mit zwei Stücken aus Liedern von Gregorius Sunderreiter¹⁴:

Deß jederman sich trösten soll
 deß hertz ist angst und kummer vol,
 Deß gwissen hat kein rast und rhu,
 die sünd naget es spat und fru ...

Die alte Schlang, die sünd und todt,
 die Höll, all jammer, angst und not,
 Hat überwunden Jesus Christ,
 der heüt vom todt erstanden ist.

In der 10. und 11. Strophe von Martin Mollers (1547–1606) Lied „Schöne Betrachtung des zukünftigen letzten Tages und Jüngsten Gerichts“ hören wir¹⁵:

Dein Tod, dein angst und schwere pein,
 die du für mich trugest allein,
 laß an mir nicht verlohren sein.

Ich bitt, ich schrey! O GOTT, mein Herr,
 hilf, das ich mich zu dir beker,
 ehe denn der schnelle Tod kömpt her!

¹² Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 971.

¹³ Weitere Belege aus der Epoche 1554 bis 1584 bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 4 (wie Anm. 2), 4,6 (Paulus Eber); 28, 33, 35, 73 (Valentin Triller von Gora); 95, 97, 99f. (Joachim Hornung); 167 (Benedict Gletting); 460 (Georg Vetter); 527 (Magdalena Beke); 559, 565 (Sigismund Schwab); 578f., 581 (Michael Vogel); 588 (Wolff von Reibisch); 605f. (Petrus Ketzman); 649, 666, 681, 684f. (Ludewig Helmbold); 699 (Niclas von Klemzen); 708 (Maria Cleophe Gräfin zu Sultz); 756, 763 (Herman Wepse); 788f. (Martin Schalling); 796 (Matthias Bewrer) sowie zahlreiche weitere Stellen in Liedern von den im Text zitierten Autoren.

¹⁴ Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der älteren Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, Bd. 5, Leipzig 1877, Reprint Hildesheim 1990, 20 und 23.

¹⁵ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 55.

Bartholomäus Frölich (1580–1590 Pfarrer in Perleburg) verfaßte „Ein Christlich Lied in todtes nöhten“. Dort heißt es¹⁶:

Ein Würmlein bin ich arm und klein,
mit todes noth umgeben;
Kein trost weis ich in Marck und Bein
im sterben und im leben;
Denn das du selbst, Herr, Jesu Christ,
ein armes Würmlein worden bist:
ach Gott, erhör mein Klagen!

So laß mich nicht in dieser noth
umbkommen und verzagen,
Spring mir zu hülff, o trewer Gott,
mein angst hilff du mir tragen ...

In Martin Bindemans Lied „Von gedult im Creutz“ finden wir folgende Zeile¹⁷:

Angst, noth, trübsall und pein ...

Martin Behm (1557–1622) verfaßte „Ein täglich Gebet, wider die drey Plagen, Krieg, Thewrung, Pestilentz, und andern Jammer“. Die dritte Strophe dieses Lieds lautet¹⁸:

Die Pestilentz hat nicht geseumt,
viel tausent Menschen auffgereumt,
Ohn was für Creutz, Pein, Angst und Schmerz
gefület hat manch frommes Hertz.

Bernhart Heubolts Lied „Trost, auff einen Namen gerichtet“, enthält auch eine einschlägige Strophe¹⁹:

Hie ist nichts dann nur Jammerthal,
lauter angst, not und vil trübsal...

In den Liedern von Thomas Hartman (1548–1609) werden die Themen Not, Angst und Pein immer wieder behandelt. Hier eine Strophe aus dem Lied „In hoher Bedrengung“²⁰:

Ich wil dir dancken, HERR, mein Gott,
der du mich führst aus Angst und Noth
Und tröstest mich in aller Pein,
denn dir gebührt die Ehr allein.

¹⁶ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 101.

¹⁷ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 187.

¹⁸ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 199.

¹⁹ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 281.

²⁰ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 321.

Theodor von Sömeren dichtete in dem Lied „Auf meinen lieben Gott traue ich in Angst und Noth“ folgende Strophe²¹:

Auff meinen lieben gott
traue ich in Angst und Noth,
Der kann mich allzeit retten
auß Trübsal, Angst und Nöthen,
Mein Unglück kann Er wenden,
steht alls in seinen Händen.

„Ein geistlich Liedt, Vom Jüngsten Tage oder Gericht“ verfaßte Johannes Mühlmann (1573–1613). Dort stehen diese Zeilen²²:

Immer schreyen und klagen
von angst, noth und pein ...

und in dem Lied „Die Sonne des Göttlichen Worts“ versicherte Mühlmann²³:

Herr Christ, dein Creutz und Tod
halff uns Menschen aus aller Noth,
aus ewiger Qual und pein.

Sigmund vom Bosch faßte die gleichen Motive in seinem Lied „von Verdienst menschlicher guttat und gutter werckh“ in folgende Worte²⁴:

O Gott, erhör mein klagen
in disem jammerthall,
In disen letzten Tagen,
hilff mir auß Adams fall,
Dann mir ist angst, hilff mir auß nott
und laß mich nit verderben ...

Ach wee, Angst, nott! dem ewigen todt
mögen die nit entrinnen
die gottes Bundt verspott.

Wie wir in der großen Textsammlung von Philipp Wackernagel sehen können, werden die Themen Kreuz, Angst, Leiden, Not und Pein im ausgehenden 16. Jahrhundert auch in den Liedern der Schwenkfelder²⁵ sowie auch der Wiedertäufer²⁶ häufig behandelt. Im Gegensatz dazu taucht das Motiv „Angst“ in den katholischen Liedern der Gegenreformationszeit viel seltener auf.²⁷

²¹ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 433.

²² Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 465.

²³ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 492.

²⁴ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 528f.

²⁵ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 550, 555, 560, 566, 580, 587, 607, 625, 665, 670f.

²⁶ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 700, 783, 824f., 826f., 832, 836.

²⁷ Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd. 5 (wie Anm. 14), 907, 939, 954, 963, 993, 1312. Weitere Belege für die Begriffe Not, Angst und Pein in Liedern protestantischer Autoren im 5. Band von Wackernagel siehe 14 (Johann Agricola); 28

In den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg wurde die Liedersammlung von Wackernagel, die sich auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts beschränkt hatte, von Albert Fischer fortgeführt durch insgesamt fünf Bände über „Das deutsche evangelische Kirchenlied des siebzehnten Jahrhunderts“. In Fischers Bänden, die nach seinem Tod von W. Tümpel abgeschlossen und herausgegeben wurden, stoßen wir auf eine Fülle weiterer Belege zu den Themen „Not, Angst und Pein“. Erneut kann hier nur eine knappe Auswahl gegeben werden.

In Abraham Suarinus' (1563–1615) „Sterbens-Gebet“ lautet die 7. Strophe²⁸:

Nichts als angst, sorg, müh und noth,
Jammer ist unser täglich Brodt.
ein jeder findt im Stande sein
Beschwerung viel und manche Pein.

Die erste Strophe eines „Bußlieds“ von Michael Praetorius (1571–1621) nimmt diese Gedanken auf²⁹:

Mein Gott, mein Gott, O Vater mein,
Wie so gar großen schmerzen,
Angst, Trawrigkeit und schwere Pein
Leidet mein armes Hertze!
Mein Sünd mir hefftig setzen zu,
Mein Gwissen hat kein rast noch ruh,
Betrübt bin ich ohn massen
Und bilde mir gar offtmals für,
Mein Seel hab keine Hülff bey dir,
Sey von dir gantz verlassen.

Auch Johann Hermann Schein (1586–1630) verdichtete den 130. Psalm³⁰:

Herr Gott, ich ruff zu dir
Aus tieffer Angst und Noht:
Dein Ohren neig zu mir,
Rett mich vom ewgem Todt.

(Wolfgang Tauber); 49 (Thomas Bremel); 83 (Franz Burkhart); 85 (Conrad Höier); 121 (Claus von Eppen); 123 (Petrus Bambanius); 143 (Cyriacus Schneegaß); 151 (Michael Sachse); 252 (Martin Mirus); 300 (Samuel Kinner); 332 (Peter Hagen); 338 (David Wolder); 363f. (Cornelius Becker); 422 (Clemens Anoaues) sowie zahlreiche weitere Stellen in Liedern von den im Text zitierten Autoren.

²⁸ Albert Fischer, Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts. Nach dessen Tod vollendet und herausgegeben von W. Tümpel. Bd. 1, Gütersloh 1904, 11.

²⁹ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 1 (wie Anm. 28), 193.

³⁰ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 1 (wie Anm. 28), 420.

In Scheins „Sterbelied“ wird diese Überlegung weitergeführt³¹:

Erbarm dich mein zu aller Frist;
Du bist allein
Der Helffer mein
In Angst, Noth, Creutz und Leiden.

Ähnlich lauten die Strophen in Martin Rinckarts (1586–1649) Lied „Hilf uns HErr, in allen Dingen“³²:

Hilff uns, HErr, aus allem Jammer
Der besorgten Hungers-Noth
Die uns führt zur Todes-Kammer
Und ist ärger als der Todt.

Hilff uns, HErr, aus allem Leiden
In der letzten Todes-Noth;
Las uns fahren hin mit Frewden ...

Hilff uns, HErr, aus allen Ängsten
Dieser eitel-kurtzen Zeit
In das Land, da wir am längsten
Bleiben in all Ewigkeit.

Hilff uns, HErr, aus allem Zweifell
In der höchsten Seelen-Angst,
Die uns Welt, Vernunfft und Teuffel
Eingebildet hat vorlangst.

Hilff uns, HErr, aus allem Grawen
In der grösten Sünden-Angst,
Dass wir auff die Zahlung bawen,
Die du hast gethan vorlangst.

Hilff uns, HErr, in letzten Zügen
Aus der letzten Hellen-Angst,
Laß uns ritterlich obsiegen,
Wie du obgesieget langst.

³¹ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 1 (wie Anm. 28), 425.

³² Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 1 (wie Anm. 28), 465. Weitere einschlägige Stellen in diesem Band siehe 17 (Michael Sachse); 88f. (Nathanael Tilesius); 158 (Johann Assum); 316f., 335 (Johann Heermann); 357 (David Behme); 428 (Johann Fleischmann); 492 (Daniel Zimmermann).

Fabian Zeißold (1571–1637) faßte die siebte Bitte des Vaterunser in diese Worte³³:

Erledge uns, du lieber Gott,
 Von allerley Gefahre,
 Von Trübsal, Jammer, Angst und Not
 Des Leibs, Seel, Guts und Ehre,
 Vom Teufel und vom ewgem Tod
 Und tröst uns in der letzten Noht,
 Wenns an ein scheiden gehet.

Im „Höllenslied“ von Johann Matthäus Meyfart (1590–1642) ist in jeder Strophe von „Angst und Pein“ die Rede.³⁴ Wilhelm Alardus (1572–1645) verfaßte eine „Vermahnung an das Torteltäublein, dass es Gott für den wiedergebrachten Frieden solle hertzlich danken, und ihn bitten, dass der Friede möge bestendig seyn und bleiben“.³⁵ In der vierten Strophe dieses Liedes dankte Alardus insbesondere dafür, dass man nun die Jungen singen lernen könne „frey von Noth, Angst und Pein“. Häufig werden die Begriffe Not, Angst und Pein in den Liedern von Johann Rist (1607–1667) verwendet. Er spricht in dem Lied „Ernstliche Betrachtung der grausahmen Gefängnisse und des gahr abscheulichen Ohrtes der Höllen“ von „der Höllen Angst und Pein“³⁶ und formuliert in einem weiteren Lied³⁷:

Hat Mich nun gleich getroffen
 In dieser Welt Kreutz, Angst und Pein:
 Der Himmel steht mir offen,
 Da kan Ich sonder Trübsahl sein.

Von Johann Rist stammt auch folgende Strophe³⁸:

Beim HERren wird man spühren
 Ein Leben ohne Klag'
 Und herrlich triumphieren
 Von aller Pein und Plag.
 Ey da wird Angst und Noht
 Schon gänzlich sein verschwunden,
 Da liegen überwunden
 Welt, Teufel, Höll' und Tod.

³³ Albert Fischer, Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts. Nach dessen Tod vollendet und herausgegeben von W. Tümpel. Bd. 2, Gütersloh 1905, 40.

³⁴ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 65f.

³⁵ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 158.

³⁶ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 243. Siehe außerdem ebd., 172, 176, 186, 190f., 200, 309.

³⁷ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 292.

³⁸ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 305.

Überlegungen zu den Begriffen „Angst und Pein“ finden wir auch in Liedern von Matthäus Schwartz³⁹, Sigismund Schererz⁴⁰ (1564–1639), Christoph Schwanmann⁴¹ (1569–1653), Michael Walther⁴² (1593–1662) und Andreas Heinrich Bucholtz⁴³ (1607–1671). David Denicke (1603–1680) begann sein Lied „Vom Creutz und Unglück“ mit dieser Strophe⁴⁴:

Mag ich denn nicht seyn ohne Leid,
 Muß noch zur Zeit
 In Angst und Sorgen schweben,
 So weiß ich doch, dass meine Schuld
 Durch Gottes Huld
 In Christo ist vergeben.
 Gott ist allein, Der Noth und Pein
 Abwenden kan ...

In dem Lied „In gemeiner Noth“ bat Denecke Gott um Errettung aus „trübsahl, angst und pein“⁴⁵. Not, Angst und Pein sind Motive in Liedern von Georg Werner⁴⁶ (1589–1643), Robert Roberthin⁴⁷ (1600–1648) und Stephan Saß⁴⁸, wir finden diese Begriffe vor allem aber in den Liedern und Gedichten von Simon Dach (1605–1659). Hier sei die erste Strophe von Dachs Lied „Der Schrecken des Gerichts“⁴⁹ zitiert:

Ich steh in Angst und Pein
 Und weiß nicht auß noch ein,
 Der Sinnen Krafft fällt nieder,
 Das Hertz will mir zergehn,
 Die Zunge bleibt mir stehn,
 Mir starren alle Glieder.

³⁹ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 334.

⁴⁰ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 346.

⁴¹ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 352.

⁴² Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 359.

⁴³ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 360, 365.

⁴⁴ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 393.

⁴⁵ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 2 (wie Anm. 33), 400 sowie 449, 464.

⁴⁶ Albert Fischer, Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts. Nach dessen Tod vollendet und herausgegeben von W. Tümpel. Bd. 3, Gütersloh 1906, 26.

⁴⁷ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 38.

⁴⁸ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 40.

⁴⁹ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 74.

In weiteren Liedern Dachs hören wir von „des Todes und der Hellen Pein“⁵⁰, von „Angst und Pein“⁵¹, von der „letzten Pein“ und „höchster Hertzens-Angst“ sowie von „Angst und Noht“⁵². Albrecht von Kalnein (1611–1683), Zeitgenosse von Dach, spricht in seinem Lied „Von des Menschen Fall“⁵³ von Schmerzen, Sorgen, Angst und Pein“, Gallus Freiherr zu Ragknitz⁵⁴ (1590–1658) in seinem „Abend-Lied“ von „Trübsal, Angst und Noth“ sowie von „Schwermuth, Qual und Pein“, und Josaphat Weinlein (1601–1662) dichtete⁵⁵:

Das arme Häuflein dein;
Stärke uns in noth und pein.

Damit uns kein angst noch noth,
Ja gar der bitter Tod
Nimmermehr von dir abwend.

Daniel Wülffer⁵⁶ (1617–1685) widmete sich in seinen Liedern wiederholt den Themen „Hölln Pein“, „Quaal und Höll“ sowie „heißer Quaal und Flammen-Pein“. Schließlich der alle seine verseschreibenden Zeitgenossen überragende Paul Gerhardt (1607–1676). In seinem christlichen Freudenlied hören wir in der vierten Strophe⁵⁷:

Schickt er mir ein creutz zu tragen,
Dringt herein Angst und Pein,
Solt ich drum verzagen?

In dem Lied „Also hat Gott die welt geliebet“⁵⁸ spricht er über „die Höll und ewge pein“ und von „bitterer angst und harter noth“. In Paul Gerhards Lied „Gib dich zufrieden“ singen wir in der zweiten Strophe⁵⁹:

⁵⁰ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 76.
⁵¹ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 79.
⁵² Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 80, 90.
⁵³ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 135.
⁵⁴ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 167.
⁵⁵ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 189.
⁵⁶ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 206, 210.
⁵⁷ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 361.
⁵⁸ Fischer/Tümpel, Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 415.
⁵⁹ Fischer/Tümpel, Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts Bd. 3 (wie Anm. 46), 423. Weitere einschlägige Stellen aus dieser Periode siehe ebd. 100 (Andreas Adersbach); 126f. (Theodor Wolder); 227 (Johann Christoph Mayer); 276 (Bonifazius Stölzlin).

Er ist voll Liechtes, Trosts und Gnaden,
 Ungefärbtes treuen Hertzens.
 Wo er steht, thut dir keinen Schaden
 Auch der Pein des grösten Schmerzens.
 Creutz, Angst und Noht kann Er bald wenden,
 Ja auch den Tod hat Er in Händen.
 Gib dich zufrieden.

Sehr viel deutlicher als bei seinen Vorgängern gehören bei Paul Gerhardt zu den Begriffen Not, Angst und Pein auch positiv besetzte Komplementärbegriffe. Redet er von Not, dann in der Regel auch von Freude, zur Angst gehört für ihn die Zuversicht, zur Pein die Aussicht auf Seligkeit, zum irdischen Jammertal der himmlische Freudensaal. Zentraler Begriff ist jedoch auch bei Paul Gerhardt die Angst: Die Angst um das Seelenheil und um das ewige Heil, die Angst, man könne Gottes Schutz und Zuwendung verloren haben, und zentraler Bezugspunkt für diese Angst ist bei Gerhardt der leidende und sterbende Jesus am Kreuz, der in Todesnot nach seinem Vater ruft und fragt, warum er ihn verlassen habe und der dann doch voll Glaubenszuversicht in den Tod geht und somit der ganzen Menschheit die Erlösung verspricht.

Wie diese Beispiele zeigen, werden die Begriffe „Not“, „Angst“ und „Pein“ in den protestantischen Kirchenliedern der Periode zwischen 1560 und 1650 nicht als Synonyme gebraucht. Sie bezeichnen vielmehr zwar eng zusammenhängende, aber doch deutlich verschiedene Tatbestände: Der Begriff „Not“ verweist auf äußere Not, auf Schmerzen, Hunger, Krankheit, Leid, also auf die ganze Fülle von Sorgen um Nahrung, Gesundheit und körperliche Unversehrtheit, das heißt auf die von Menschen erlittenen, die von anderen Menschen zugefügten Leiden und Schmerzen, für die von Zeitgenossen des späten 16. und 17. Jahrhunderts häufig auch der Begriff „Kreuz“ verwendet wird. Der Begriff „Angst“ bringt demgegenüber mit wenigen Ausnahmen sehr prägnant die Sorge um das Seelenheil zum Ausdruck, das heißt die Sorge, man könne ohne die Gewissheit, dass Gott die Sünden vergeben und man das ewige Leben erreichen würde, sterben, das heißt, dass man am Tage des Jüngsten Gerichts vor Gott nicht bestehen können. Der Begriff „Pein“ verweist schließlich, so scheint mir, auf die Anfechtungen durch den Teufel sowie auf die Höllenqualen, die Gott als Strafe für begangene Sünden verhängen würde, wobei man schon in dieser Welt, das heißt schon in der Zeit vor dem Tod, durch das Einwirken des Teufels einen Vorgeschmack von diesen Höllenqualen, eben dieser Pein, bekommen könne.

Die Begriffe Not, Angst und Pein wurden von den Protestanten der Epoche zwischen Reformation und dem Beginn der Aufklärung in vielen unterschiedlichen Kombinationen mit anderen Begriffen verwendet. Keine Wortkombination bringt das heilsgeschichtliche Spannungsfeld, in dem sich die Protestanten der Generationen nach Luther sahen, jedoch so prägnant zum Ausdruck wie die Formel „Not, Angst und Pein“. Diese Formel, sowie auch die anderen Verwendungen der genannten Begriffe, sind somit hochinteressante, höchst aufschlussreiche Belege für das besondere Krisenbewusstsein jener

Epoche⁶⁰. Sie ergänzen und unterstreichen die zahlreichen Hinweise, die wir in Kometenflugschriften jener Zeit finden, in denen Kometen als göttliche Bußrufe gedeutet werden.⁶¹ Sie passen zu den vielen langen Leichenpredigten, die aus dem 17. Jahrhundert überliefert sind und in denen die Motive der Vergänglichkeit, der Vanitas und des Memento Mori besonders hervorgehoben werden. Sie stehen in einem Zusammenhang mit den großen Hexenverfolgungen jener Ära, die das Ziel hatten, die Hexen als die Agenten des Teufels aufzuspüren und zu vernichten, um auf diese Weise das leibliche Wohl und das Seelenheil frommer Christen zu beschützen.⁶² Die drei Begriffe „Not, Angst und Pein“ sind der kürzestmögliche Ausdruck für die endzeitlichen Hoffnungen und Befürchtungen jener Epoche, die sich nicht nur in intensiver Beobachtung der „Zeichen der Zeit“ als Endzeitzeichen äußerten, sondern die sich bis zur Naherwartung eine Wiederkunft Christi steigern konnten. Diese Begriffe sind schließlich das Korrelat zu den in der damaligen Zeit häufig verwendeten Begriffen der Buße, der Bekehrung und der Wiedergeburt, also der Beschreibung jener Vorgänge, durch die eine Rettung aus dieser Welt als dem sprichwörtlichen Jammertal erfolgen könnte.

Weder in der Kirchengeschichts- noch in der Religionsgeschichtsschreibung wurden bislang die Texte der älteren protestantischen Kirchenlieder als

⁶⁰ Siehe dazu Hartmut Lehmann, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*, Stuttgart 1980; ders., „Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der ‚Kleinen Eiszeit‘“, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986, 31–50, auch in: Manfred Jakobowski-Tiessen/Otto Ulbricht (Hgg.), *Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge*, Göttingen 1996, 62–82; ders./Anne-Charlott Trepp (Hgg.), *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1999; ders., „Zur Erforschung der Religiosität im 17. Jahrhundert“, in: Monika Hagenmaier/Sabine Holtz (Hgg.), *Krisenbewusstsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit. FS Hans-Christoph Rublack*, Frankfurt a.M. 1992, 3–11, auch in: Jakobowski-Tiessen/Ulbricht (Hgg.), *Religion und Religiosität in der Neuzeit*, 28–37; ders., „Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter“, in: Dieter Breuer (Hg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden 1995, 3–22, auch in: Jakobowski-Tiessen/Ulbricht (Hgg.), *Religion und Religiosität in der Neuzeit*, 9–27; ders., „Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung“, in: Manfred Jakobowski-Tiessen (Hg.), *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1999, 13–24.

⁶¹ Vgl. Hartmut Lehmann, „Die Kometenflugschriften des 17. Jahrhunderts als historische Quelle“, in: Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hgg.), *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1985, 683–700.

⁶² Vgl. u.a. Hartmut Lehmann, „Hexenglaube und Hexenprozesse in Europa um 1600“, in: Christian Degn/Hartmut Lehmann/Dagmar Unverhau (Hgg.), *Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge*, Neumünster 1983, 14–27, auch in: Jakobowski-Tiessen/Ulbricht (Hgg.), *Religion und Religiosität in der Neuzeit* (wie Anm. 60), 38–51; ders., „Hintergrund und Ursachen des Höhepunktes der europäischen Hexenverfolgung in den Jahrzehnten um 1600“, in: Sönke Lorenz/Dieter R. Bauer (Hgg.), *Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung*, Würzburg 1995, 359–373; ders., „Hexenverfolgung und Hexenprozesse im Alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung“, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte in Tel Aviv* 7.1978, 13–70; ders., „The Persecution of Witches as Restoration of Order. The Case of Germany, 1590s-1650s“, in: *Central European History* 21.1988, 107–121.

eine signifikante historische Quelle ausgewertet.⁶³ Wie sich an der Verwendung der Begriffe „Not, Angst und Pein“ zeigen lässt, liegt hier für die alteuropäische Mentalitätsgeschichte noch ein ungehobener Schatz an Belegen für bestimmte Haltungen und Einstellungen und somit eine reiche Quelle für eine Charakterisierung der damaligen Epoche.⁶⁴ Die in der Regel zunächst als Gebete formulierten Texte der älteren protestantischen Gesangbuchlieder wurden schon durch Zeitgenossen vertont beziehungsweise mit bekannten Melodien unterlegt. Dadurch sind sie auch ein Forschungsgegenstand für die Musikgeschichte. Ob es für die an der christlichen Heilsgeschichte orientierte Weltanschauung, die in den Begriffen „Not, Angst und Pein“ zum Ausdruck kommt, auch in der Kunst jener Zeit Entsprechungen gibt, ist eine Frage, deren Beantwortung außerordentlich lohnend sein könnte. Vielleicht ist die Antwort auf diese Frage weniger in direkten künstlerischen Umsetzungen zu finden als vielmehr im Bereich einer psychologischen Kompensation. Dann wäre die verschwenderische Fülle und der sinnbetäubende Glanz barocker Architektur, Malerei und Skulptur möglicherweise als der Versuch zu deuten, dem irdischen Jammertal wenigstens für einige Momente suggestiv wirkender Glückseligkeit zu entinnen und die das tagtägliche Leben prägende verheerende Not, die alle Menschen lähmende Angst und die allen Unbußfertigen drohende Pein zu vergessen.

⁶³ Als ersten Einstieg in diese Thematik siehe Hartmut Lehmann, „Martin Behms Kirchenlieder als sozialhistorische Quelle“, in: Axel Lubinski/Thomas Rudert/Martina Schattkowsky (Hgg.), *Historie und Eigensinn*. FS Jan Peters, Weimar 1997, 227–235.

⁶⁴ Zum Hintergrund siehe auch Eduard Emil Koch, *Geschichte des Kirchenlieds und des Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche*. 4 Bde., Stuttgart ³1866 – 1872 sowie Patrice Veit, *Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luthers*, Stuttgart 1986.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen (DBETH), hrg. v. Bernd Moeller und Bruno Jahn, Bd. 1: A – L, K.G. Saur, München 2005, 881 Seiten, ISBN 3-598-11666-7.

Angesichts des Mangels eines umfassenden Nachschlagewerkes haben Bernd Moeller und Bruno Jahn nunmehr ein Personenlexikon zur Kirchen- und Religionsgeschichte der deutschsprachigen Landschaften vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart vorgelegt, das in ca. 8000 Artikeln Christen der verschiedenen Konfessionen und Gemeinschaften sowie Juden, die als Theologen oder religiöse Amtsträger hervortraten, präsentiert. Außerdem sind Gelehrte und Künstler berücksichtigt, die sich vornehmlich religiösen Fragen widmeten. Die Herausgeber stützen sich auf die einschlägigen Beiträge der 1995–2003 in 15 Bänden erschienenen Deutschen biographischen Enzyklopädie sowie auf andere biographische Werke und bieten damit eine Kompilation von Informationen, die man zwar auch anderwärts, allerdings zerstreut, finden kann.

Dieses Lexikon hatte seine Vorgänger. Seit 1933 veröffentlichte nämlich der Literaturhistoriker Wilhelm Kosch ein biographisch-bibliographisches Lexikon unter dem Titel „Das Katholische Deutschland“. Leider konnte es während der NS-Herrschaft nicht zum Abschluss gebracht werden. Der Herausgeber war auch dessen alleiniger Autor, denn kein einziger Artikel ist von einem anderen gezeichnet. Leider hat er seinem Lexikon keine Einleitung vorangestellt und nicht erläutert, was er unter dem Katholischen Deutschland verstand. Offenbar war das in einer Zeit klarer konfessioneller Konturen und Abgrenzungen nicht nötig. Heute wäre ein solches Lexikon kaum noch möglich, da es im Sinne der Zwischenkriegszeit kein klar umschriebenes „Katholisches Deutschland“ mehr gibt.

Seit 1975 erscheint ferner das von Friedrich Wilhelm Bautz begründete „Biographisch-bibliographische Kirchenlexi-

kon“, das Personenartikel in der Art der ADB und NDB enthält, also nicht nur Daten auflistet. Bisher liegen 25 Bände vor. Das Werk ist nicht konfessionell eingegrenzt und enthält sogar Artikel zu Persönlichkeiten, die man in einem Kirchenlexikon nicht erwartet, so etwa über Sokrates († 399 v. Chr.), Vergil († 19 v. Chr.) und Giuseppe Verdi († 1901). Ein Kriterium der Artikelauswahl ist nicht zu erkennen. Nichtkatholische, insbesondere reformierte und Persönlichkeiten aus Freikirchen sind überrepräsentiert. Auch gibt es offenbar keine redaktionelle Bearbeitung. Der Herausgeber scheint vielmehr alles zu veröffentlichen, was ihm geliefert wird. So stehen denn gründlich recherchierte Artikel neben flüchtig aus anderen Werken zusammengeschriebenen. Manche zweit- und dritrangige Persönlichkeit ist in Beiträgen von vielen Seiten mit einer minutiösen Auflistung ihrer Schriften dargestellt, während andere von zentraler Bedeutung z. T. äußerst knapp dargestellt werden. Mit anderen Worten: Dem Werk fehlt die Ausgewogenheit, und manche Beiträge sind nicht nur unkritisch, sondern oberflächlich.

Anders verhält es sich mit dem Lexikon von Bernd Moeller und Bruno Jahn, das nach klaren Kriterien konsequent durchgezogen ist. Alle Artikel beschränken sich auf die Mitteilung der Daten und Lebens-etappen sowie die Schriften, verzichten dagegen auf eine Würdigung der betreffenden Persönlichkeit. Trotz der sorgfältigen Durchführung sind kleine Unebenheiten unterlaufen. So ist z. B. im Artikel Heinrich Abel von „Marienkongregationen“ die Rede, wo es „Marianische Kongregationen“ heißen müsste. Auf S. 326 f. ist im Artikel Kaspar Max von Droste zu Vischering von „der Allokution“ die Rede, was zwar richtig, für einen Außenstehenden in dieser Kürze aber nicht verständlich ist. Auf S. 625 heißt es schließlich, Papst Paul VI. habe Bischof Klaus Hemmerle „geweiht“, was nicht zutrifft. Er hat ihn „ernannt“. Diese kleinen Unvollkommenheiten, deren Liste sich mühe-

längern ließe, ändern jedoch nichts daran, dass es sich um ein höchst respektables Nachschlagewerk handelt.

Città del Vaticano

Erwin Gatz

Graf, Friedrich W. (Hrg.): *Klassiker der Theologie 1. Von Tertullian bis Calvin* (= becksche reihe 1630). München (Verlag C. H. Beck) 2005. 288 Seiten, kart., ISBN 3-406-52800-7.

Wer die seit 2000 neu erschienene patristische Literatur überschaut, dem fallen die zahlreichen Sammelwerke von Wassilios Klein, Alfons Fürst (Neubearbeiter der Ausgabe von Adalbert Hamman), Wilhelm Geerlings oder Hartmut Leppin auf, die wichtige „Kirchenväter“ bzw. „Theologen der Antike“ vorstellen. Weitere Kompendien bleiben nicht auf diesen Zeitraum beschränkt, sondern reichen bis in die neueste Zeit. Hinzuweisen ist beispielsweise auf die 2004 veröffentlichten „Denker des Christentums“, herausgegeben von Christine Axt-Piscalar und Joachim Ringleben, auf die 2005 erschienenen „Querdenker. Visionäre und Außen-seiter in Philosophie und Theologie“ von Markus Knapp und Theo Kobusch, oder auf die Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ „Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit“, die von Johannes Arnold u. a. verantwortet wird.

Die „Klassiker der Theologie“, die es hier vorzustellen gilt, müssen sich auf jeden Fall nicht den Vorwurf gefallen lassen, einer solchen Entwicklung nachzulaufen. Denn das ihnen zugrunde liegende Konzept wurde unter diesem Titel bereits 1981 und 1983 präsentiert. Damals erschienen 45 Biographien in zwei Bänden, die von dem katholischen Fundamentaltheologen Heinrich Fries und dem evangelischen Kirchenhistoriker Georg Kretschmar herausgegeben wurden. Eine vollständige Neubearbeitung der beiden Bände hat nun der evangelische Systematiker Friedrich Wilhelm Graf vorgelegt. Dieser verdeutlicht bereits im Vorwort, dass man das bewährte Modell nicht einfach nur kopiere. Zum einen wurden insgesamt nur noch 36 Theologen zu Klassikern „nobilitiert“. Zum anderen, und dies bestätigt auch der Blick in das Autorenregister des zu besprechenden ersten Bandes, hat man der ökumenischen Ausgewogenheit unter den Verfassern nicht mehr die gleiche Bedeutung wie vor etwa 25 Jahren beige-messen: Nur noch zwei der sechzehn Autoren und Autorinnen dieses Bandes sind katholische Theologen.

Welche Merkmale qualifizieren dazu, als ein „Klassiker der Theologie“ porträtiert zu werden? Den schwierigen Versuch einer Kriterienbestimmung unternimmt Graf (9) gleich zu Beginn: „zum einen die Rolle als ‚Kulminationsgestalt‘ (A. Beutel) einer Richtung, Bewegung oder Schule in vergangenen Gegenwarten, zum anderen die Befragbarkeit jenseits enger Zeithorizonte...“, die ‚unerschöpfliche hermeneutische Herausforderung‘ (H. Schulz).“

Für den ersten Band wurden Marcion, Tertullian, Origenes, Gregor von Nyssa, Augustin, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Gregorios Palamas, John Wyclif, Martin Luther, Johannes Calvin und Robert Bellarmin ausgewählt. Der Vorstellung von Leben, Werk und Wirkung schließen sich jeweils unterschiedlich lange Angaben zu Editionen, Hilfsmitteln und einschlägiger Sekundärliteratur an.

Viele der berühmten Namen begegnen naturgemäß auch in einigen anderen der eingangs angeführten Werke, Thomas von Aquin beispielsweise wird von Notger Slenczka selbst an einer weiteren Stelle vorgestellt. Aufmerksam zu machen ist daher auf das eher Außergewöhnliche: Auf die Auswahl des „Häretikers“ Marcion (Jörg Frey), des spätbyzantinischen Theologen Gregorios Palamas (Dorothea Wendebourg) und des Vorreformators John Wyclif (Bernd Oberdorfer). Dabei gelingt es Jörg Frey, um wiederum einen der Genannten herauszugreifen, anschaulich, die Bedeutung Marcions in fast allen Jahrhunderten zu unterstreichen, obwohl gerade die Quellenlage zu Marcion sehr kompliziert ist und vieles rekonstruiert werden muss. Für den Leser wird klar, warum die Problematik um den Stellenwert des Alten Testaments bis in die jüngste Geschichte hinein eine umtreibende und zentrale Frage ist – und diese Erkenntnis entspricht exakt dem skizzierten Anliegen des Herausgebers Graf.

Nicht alle „Klassiker der Theologie“ werden gleichermaßen problemorientiert präsentiert, auch wenn die Lektüre jedes einzelnen Kapitels sehr schnell das Werben seines Verfassers für die Bedeutung des jeweiligen Klassikers erkennen lässt. Die Vorgehensweise ist dabei durchaus unterschiedlich und kann sehr originell sein: Während Volker Henning Drecoll (Gregor von Nyssa) konkrete Einblicke in die erste Phase des Entstehens des Lexicon Gregorianum gibt, ist die Anziehungskraft des Augustinus in der fast persönlichen Vorstellung durch Roland Kany

an vielen Stellen greifbar: „Er gehört nicht zu den toten Klassikern des Bücher-schranks, sondern zu den lebendigen Klassikern theologischen Forschens, mit denen jedes Zeitalter neu seinen Streit auszufechten und seinen Frieden zu schließen hat.“ (79). Mit vielen Zitaten versucht andererseits Friederike Nüssel, die Stimme Bernhards von Clairvaux in der Gegenwart zum Klingen zu bringen, während Kurt Flasch in einem sehr umfangreichen Beitrag vor allem auch die geschichtlichen Vorbedingungen des Wirkens Meister Eckharts betont und diesen als „Magister der Theologie“ und nicht wie häufig üblich als „Mystiker“ charakterisiert.

Dass die aufgezeigte Galerie der „Klassiker der Theologie“ angesichts der insgesamt zur Verfügung stehenden 36 Plätze unvollständig ist, ist so selbstverständlich, dass Friedrich Wilhelm Graf möglichen Einwänden schon in seinem Vorwort den Wind aus den Segeln nimmt. Wer einen bedeutenden weiteren Klassiker vermisst, der sei damit getröstet, dass er ihn möglicherweise in einem der anderen genannten Werke finden kann.

Mainz

Heike Grieser

Kohl, Wilhelm (Bearb.): Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches. N.F. 37,2: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln, 7: Das Bistum Münster, 2: Die Diözese, Berlin: de Gruyter 2002, IX + 455 S., 2 Karten, ISBN 3-11-017514-2, 148,00 €.

Kohl, Wilhelm (Bearb.): Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches. N.F. 37,3: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln, 7: Das Bistum Münster, 3: Die Diözese, Berlin: de Gruyter 2003, XLII + 872 S., 1 Karte, ISBN 3-11-017592-4, 198,00 €.

Kohl, Wilhelm (Bearb.): Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches. N.F. 37,4: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln, 7: Das Bistum Münster, 4: Die Diözese, Berlin: de Gruyter 2004, XXII + 372 S., ISBN 3-11-018010-3, 128,00 €.

Als Wilhelm Kohl 1999 den ersten Band zur Diözese Münster vorgelegt hatte, schloss eine Rezension mit dem Wunsch, die Vollendung des Werkes möge gelingen. Sie ist gelungen. Von den drei vorzustellenden Bänden führt Bd. 37,2 unmittelbar die sachthematische Darstellung des ersten Bandes fort. Band

37,3 enthält die Bischofsbiographien von Liudger bis Anton Victor und der Band 37,4 die Kurzbiographien oder Biogramme der Weih- und Auxiliarbischöfe, Generalvikare, Offiziale, Siegler und weiterer Spitzenbeamter des Bistums. Sie bilden damit ein von den ersten beiden Bänden unabhängig nutzbares prosopographisches Kompendium des Bistums Münster von seiner Errichtung bis zum Ende des Alten Reiches.

Von dem im ersten Band zugrunde gelegten Gliederungsschema verblieben für den Band 37,2 die Abschnitte 5 (religiöses Leben) und 6 (Besitz) mit denen der Verfasser nahtlos, das heißt auch ohne eignes Siglen- oder Gesamtinhaltsverzeichnis, die Darstellung weiterführt und nach Abschluss der sachthematischen Darstellung mit einem auf den Teilband bezogenen, ausführlichen Personen-, Orts- und Sachregister schließt. Dieses Register umfasst allein 147 der 455 Seiten des zweiten Bandes und trägt zu dessen hohem Nutzen als Nachschlagewerk nicht unwesentlich bei, denn es ist dank seiner Verweise – auch zwischen unterschiedlichen Namensformen – geradezu als Verzeichnis der für die Kirche relevanten Toponyme des Bistums zu verwenden.

Der Abschnitt zum geistlichen Leben ist in 23 Paragraphen unterteilt, deren Mehrzahl sachliche Aspekte diachron beschreibt, während einige wenige epochegebundene Themen behandeln: die reformatorischen Strömungen des 16. Jahrhunderts, die Rezeption des Tridentinums, die Aufklärung und die katholische Frömmigkeitsbewegung. Der Verfasser leitet die Darstellung des geistlichen Lebens mit einer klar strukturierten Darstellung der zugrunde liegenden Ordnungen getrennt nach ihren Gattungen ein. Der Leser gewinnt damit einen ersten Überblick über die auf uns gekommenen liturgischen Handschriften und frühen Drucke des Bistums. Bei der Einordnung und Bewertung dieses Materials folgt der Verfasser im wesentlichen den Arbeiten Lengelings und er weist auch ausdrücklich auf mögliche Diskrepanzen hin, da die vorliegenden Ordnungen überwiegend auf einzelne Kirchen bezogen sind und eine Vereinheitlichung der Liturgie zwar zu einem Bistumskommune führte, nicht aber zu einer völligen Uniformierung. Insofern bietet der vorliegende Band hier nur einen ersten, gründlichen Überblick, der im konkreten Fall überprüft werden muss. In den eng hiermit verknüpften und unmittelbar folgenden Paragraphen über die Verwaltung der Sakramente und die Feier des Kirchenjahres weist der Verfasser selbst auf die Grenzen hin, die durch

den gegenwärtigen Forschungsstand gesetzt sind. Er bezeichnet dabei die Fortführung der Lengelingschen Arbeiten und die Auswertung der Visitationsprotokolle des 17. und 18. Jahrhunderts zu recht als Desiderate (S. 20). Die Grundlage für den ersten Teil, weitere Forschungen zur Liturgie, wird derzeit durch den ehemaligen Bistumsarchivar Dr. Sowade gelegt: Eine gründliche Bestandsaufnahme aller liturgischen Handschriften und ihres Inhalts, soweit sie im Besitz des Bistums, des Domkapitels oder der Pfarreien sind.

Im Paragraphen über die Sakramentenverwaltung spürt man etwas den Blick von außen, wenn aus der katholischen Binnensicht Selbstverständliches einerseits angerissen, dann aber nicht vertieft wird, etwa bei der Herausbildung der Siebenzahl der Sakramente, dem Verhältnis von Intention und Wirksamkeit oder der Entwicklung der eucharistischen Praxis. Der Verfasser löst die Schwierigkeit der Einbindung theologischer Themen in die ‚Historisch-statistische Beschreibung‘ aber insgesamt gut, wenn er Allgemeines in knappem Handbuchstil einführt und dann breiter und mit Quellenziten für Münster konkretisiert und die Lebenswirklichkeit zeigt. Ein eigener Paragraph ist der Bischofsweihe und Inthronisation gewidmet, der durch die teilweise parallele Wiedergabe dreier ordines bzw. eines Direktoriums aus dem 15., 16. und 17. Jahrhundert mehr bietet, als ein Handbuch erwarten lässt.

Unter den folgenden Paragraphen über Formen des religiösen öffentlichen Lebens wie beispielsweise Heiligenverehrung, Wallfahrten, Predigtwesen und Kirchenlied ragt jener über die Prozessionen dadurch hervor, dass er – begünstigt durch die Quellenlage – exemplarisch anhand des münsterischen Amtes Ahaus eine sehr ausführliche Auflistung von Prozessionen bietet und damit eine Folie liefert, vor der der Verfasser eine Auswahl weiterer für die Stadt und Diözese Münster bedeutsamen Prozessionen mit Datum, Grundlage und Geschichte sowie der Art ihres Begängnisses darstellt. Die abschließenden Paragraphen des fünften Abschnitts behandeln das Bildungswesen, zunächst des Klerus, dann der Laien. Der Verfasser bietet hier den zu erwartenden Überblick verbunden mit dem Eingehen auf münsterische Besonderheiten wie das lang andauernde Fehlen eines Priesterseminars, die von einzelnen Bischöfen abhängenden Impulse für das Elementarschulwesen oder das lange fruchtlose Bemühen um eine Universität.

Der zweite Teil des Bandes ist dem bischöflichen Besitz gewidmet und ergänzt

damit zugleich die Arbeit des Verfassers zum Domkapitel zu einem nun qualitativ vollständigen Bericht des kirchlichen Besitzes im Bistum Münster. Der Verfasser beginnt diesen Teil mit einer geschichtlichen Einleitung in die materielle Fundierung des Bistums und damit auch über seine Frühgeschichte, an die sich eine detaillierte Untersuchung der den ursprünglichen Besitz schmälernenden Verpfändungen anschließt, gefolgt von einer Übersicht über die geographische Verteilung bischöflichen und domkapitalistischen Besitzes. Hier und in den folgenden Kapiteln über die kontrahablen Güter, die Zehnten und Lehen sowie als Abschluss das Kollationsrecht des Bischofs kann der Verfasser seine über Jahrzehnte gesammelten Detailkenntnisse der westfälischen Territorial- und münsterischen Verwaltungsgeschichte in leicht überschaubare Listen und Zusammenstellungen einfließen lassen, die den Leser schnell und umfassend über Gliederung und Besitzpolitik informieren und durch die Quellennachweise weitere Forschungen erleichtern. Dieser zweite Teil ist in Verbindung mit dem Register und den Karten dieses und des ersten Bandes ein umfassendes Nachschlagewerk zur Bistumstopographie. Dabei kommt dem zweiten Teil zugute, dass der im ersten Teil gelegentlich auftretende Spagat zwischen Allgemeinem und münsterischen Spezifika sowie zwischen Theologie und Geschichtsschreibung hier entfällt.

Der siebte und letzte Abschnitt der Darstellung der Diözese besteht aus Biographien und Personallisten, die wegen ihres Umfangs auf zwei Bände verteilt vorliegen: Band 3 enthält auf über 730 Seiten, denen ein 14seitiges Register und eine Karte der Herkunft der Bischöfe folgt, die Viten aller 64 münsterischen Bischöfe von Liudger bis zum Electen Anton Victor, der sein Amt aus politischen Gründen nicht mehr antreten konnte. Der Umfang der einzelnen Viten schwankt zwischen zwei und über zwanzig Seiten, so etwa bei Christof Bernhard von Galen und gerade bei den längeren Viten kommt es gelegentlich zu Wiederaufnahmen von Themen, die schon im ersten Band behandelt wurden, im Falle Christof Bernhards etwa der Rolle von Brandbomben und Bombardierungen im Rahmen seiner Kriegsführung (Bd. 1, S. 271, Bd. 3 S. 634). In der Mehrzahl ist dem Verfasser aber eine sinnvolle Verteilung gelungen, so beispielsweise beim Verhältnis Franz von Waldeck zu den Täufern, das im 1. Band ausführlich, in der Vita dann nur noch knapp dargestellt ist.

Die Viten sind alle nach dem gleichen, zu Beginn des Bandes erläuterten Schema aus 13 Punkten aufgebaut, deren Relevanz je nach Zeit oder Person unterschiedlich ist. So ist der erste Abschnitt, „Quellen“ vorrangig auf die mittelalterlichen Bischöfe zugeschnitten, da hierunter in erster Linie chronikalische Darstellungen und deren regionale Verteilung gefasst sind. Diese Ausrichtung wird auch bei den Bischöfen der Neuzeit durchgehalten, aber ausnahmsweise erweitert, etwa wenn unter diesem Punkt auch Editionen zu Bischof Christof Bernhard aufgeführt werden. Ähnliches gilt für den Punkt Namensformen, der dann auch in vielen Viten stillschweigend fehlt, wie alle jeweils unbelagten Punkte. Dieser schematische Aufbau erleichtert es dem Leser, sich schnell einen Überblick über bestimmte Bereiche zu verschaffen und ist dem Handbuchcharakter angemessen. In diesem Zusammenhang sind oft die Stemmata des 3. Gliederungspunktes (Herkunft) oder die Übersicht über Siegel, Münzprägung und Abbildungen (Punkte 10–13) als Quellen schneller und doch umfassender Information hervorzuheben.

In sich mehrfach unterteilt ist jeweils der sechste Punkt, die Tätigkeit in Münster mit acht Untergruppen wie „auswärtige Beziehungen“ oder „besondere Verpfändungen und Amtleute“, wobei die Aufzählung dieser Bestellungen zu einigen Redundanzen führt, da die Amtleute im 4. Band, gegliedert nach Ämtern, erneut aufgelistet sind. Was der Leser bei diesem sechsten Punkt angesichts der vom Verfasser oft in Listen zusammengestellten Informationen berücksichtigen muss, ist die Frage des Überlieferungszufalles und der Auswahl. Gerade die übersichtliche Form der Zusammenstellung könnte sonst dazu verführen, von Vollständigkeit auszugehen, wo es doch nur die Zusammenstellung des unvollständig Überlieferten oder – bei Verpfändungen – die Auswahl des Verfassers ist. Hierzu kommt gelegentlich die Konzentration auf Quellen im Staatsarchiv, an das nach der Säkularisation große Teile der fürstbischöflichen Überlieferung gefallen sind, was sich aber nur an Details zeigt, etwa nicht erwähnten Siegelvarianten bei Bischöfen wie Erich von Lauenburg, Ferdinand von Bayern, Ferdinand von Fürstenberg oder Weihbischof Johannes Nikolaus Claessens.

Mit diesem kompletten Zyklus aller Bischofsviten bis zum Ende des Alten Reiches hat der Verfasser ein Werk vorgelegt, das für Münster eine prosopographische Lücke schließt, da bisher keine Sammlung aller Viten vorlag, die den Bedürfnissen

des Historikers entsprach und deshalb bis zur vorliegenden Edition zunächst oft zu den Kurzbiographien des Bistumshandbuchs oder zu Tibus' Arbeit über die Weihbischöfe gegriffen werden musste. Durch diese Zusammenstellung liegt erstmalig eine Darstellung vor, die zugleich einen Überblick über die ältere und jüngere Literatur zu den jeweiligen Bischöfen bietet, einen ausführlichen Quellenapparat, summarische Präsentation wichtiger Handlungen und eine narrative Lebensbeschreibung, die in ihre unpräzise, frische Darstellung immer wieder Quellenzitate einwebt. Entsprechend der Zielstellung eines Handbuchs sind die Viten überwiegend gelungene Kompilationen, die einerseits äußerst gründlich die verfügbare Literatur, Fundstellen aus Quelleneditionen und archivische Quellen zusammenstellen, aber neben wiederholten Hinweisen auf bestehende Desiderate zu den einzelnen Bischöfen finden sich auch neue Erkenntnisse oder begründete Vermutungen des Verfassers, so seine Überlegungen zur Abstammung des Bischofs Erpho (S. 138ff).

Ähnliches gilt auch für den vierten Band, der die Kurzbiographien der Weih- und Auxiliarbischöfe, der Offiziale, Siedler und Generalvikare bietet sowie biographische Informationen zu weiteren Amtsinhabern im Bereich der geistlichen und weltlichen Verwaltung des Bistums. Von den Weihbischöfen abgesehen, ist dies die erste Gesamtdarstellung der Inhaber vieler Ämter und damit auch eine wichtige prosopographische Ergänzung bei der Beschäftigung mit institutionengeschichtlichen Themen, die im Mittelalter und der Frühneuzeit nicht von den Personen losgelöst behandelt werden können. Bei den Weihbischöfen orientiert sich der Verfasser grob am Muster der Bischofsviten, doch fehlt hier das strenge Schema der Bischofsviten, das sich aufgrund der Quellenlage auch nicht durchhalten ließe; die Viten variieren so zwischen wenigen Zeilen und über fünf Seiten und schließen neben münsterischen Weihbischöfen auch hier tätige sonstige Auxiliarbischöfe ein, so dass die Sammlung einen größeren Personenkreis abdeckt als das bisherige Standardwerk Tibus' aus dem 19. Jahrhundert. Auch hier gilt wiederum wie bei den Bischöfen, dass die Fülle der Informationen nicht Vollständigkeit bedeutet, da auch hier der Urkundenbestand des Bistumsarchivs in Einzelfällen, etwa den Weihehandlungen des Weihbischofs Johannes Imminck, kleinere Ergänzungen liefern kann. Insgesamt ist es aber ein Verdienst des nun vorliegenden Gesamtwerkes, das durch ein umfangreiches Verfas-

serregister abgeschlossen wird, dass es durch seine Detailfülle den Rückgriff auf weitere Literatur oder Quellen in mehr Fällen überflüssig macht, als dies bei anderen Handbüchern der Fall ist. Gleichzeitig ist es für manche Bereiche, etwa den Besitz, ein Schlüssel zu den Beständen des Staatsarchivs Münster, der eine Findbucheinsicht zwar nicht ersetzt, aber eine wertvolle Basis für die Vorbereitung der Archivarbeit ist.

Münster

Horst Ruth

Helvetia Sacra, Abt. IV: Die Orden mit Augustinerregel.

Band 2: Die Augustiner-Chorherren und die Chorfrauen-Gemeinschaften in der Schweiz. Redigiert von Elsanne Gilomen-Schenkel unter Mitarbeit von Bernard Andenmatten, Brigitte Degler-Spengler und Petra Zimmer, Basel, Schwabe Verlag 2004, Ln. geb. 573 S.

Band 3: Die Prämonstratenser und Prämonstratenserinnen in der Schweiz. Redigiert von Bernard Andenmatten und Brigitte Degler-Spengler, Basel, Schwabe & Co AG Verlag 2002, Ln. geb. 591 S.

Die 7 Bände der Abteilung IV der *Helvetia Sacra* sind den zahlreichen auf die Augustinerregel verpflichteten Ordensfamilien – untergegangenen und noch bestehenden – im Gebiet der heutigen Schweiz und, soweit grenzüberschreitende ordensrechtliche Verbindungen bestanden, ihrer nächsten Umgebung gewidmet. In den beiden hier anzuzeigenden Bänden 2 und 3 werden 26 Klöster der Augustiner-Chorherren- und Chorfrauen-Gemeinschaften (von denen nur 4 die Reformationszeit überlebt haben) und 17 Klöster der Prämonstratenser und Prämonstratenserinnen (von denen nur 5 in der Reformationszeit nicht untergegangen sind) jeweils mit ihrer Geschichte und der Liste ihrer Vorsteher (Pröpste, Äbte, Prioren) und Vorsteherinnen (Priorinnen) vorgestellt; ausgenommen sind die Walliser Augustiner-Chorherrenstifte Saint-Maurice und Großer St. Bernhard mit ihren Dependancen sowie die Walliser Priorate der savoyischen Abtei Abondance, die bereits in Band 1 (erschienen 1997) ihre Darstellung gefunden haben.

Elsanne Gilomen-Schenkel bietet in Band 2 einleitend einen Überblick über die Geschichte der aus den Klerikergemeinschaften der Spätantike über die karolinische Reform, die Reichskanonikerre-

form des 11. Jahrhunderts und die einschlägigen Beschlüsse der Lateransynode von 1059 allmählich sich entwickelnden *Canonici regulares sancti Augustini*: der regulierten Augustiner-Chorherren-Gemeinschaften mit Verpflichtung zu einem geordneten, eben „regulierten“, Gemeinschaftsleben nach der anpassungsfähigen (höchstens partiell auf Augustinus zurückgehenden) Augustinusregel mit den drei feierlichen Gelübden des Gehorsams, der Armut (persönlichen Besitzlosigkeit) und der ehelosen Keuschheit. Im 12. Jahrhundert entfalteten sie mit ihrem weiblichen Zweig ihre größte Wirksamkeit als Seelsorgeorden in Pfarreien, Pilgerherbergen, Spitälern, aber auch als Schulorden, dessen bedeutendste Vertreter die Ausbildung der Frühscholastik in Philosophie und Theologie maßgeblich beeinflussten. Die flexible Augustinusregel wurde bekanntlich nahezu allen seit dem beginnenden Spätmittelalter entstehenden „neuen“ Ordensfamilien (in Abhebung von den an der Benediktregel orientierten „alten“ Orden) als „Regelnorm“ – die in der Folge durch *consuetudines* (Ausführungsbestimmungen) an Zeit und Umstände angepasst werden konnte – auferlegt, fast nur mit Ausnahme der Franziskaner.

Im Zuge der allgemeinen Kanonikerreform im Rahmen der hochmittelalterlichen Kirchenreform (mit ihrem „gregorianischen“ Zentralismusschub) kann man das Entstehen von vier institutionellen Gründungstypen unterscheiden: 1. bereits bestehende „weltliche“ Kapitel, die der Reform zugeführt wurden; 2. Neugründungen; 3. Regulierung ursprünglich eremitischer Gemeinschaften; 4. Regulierung ursprünglich laikaler Spitalgemeinschaften.

Von den in der Schweiz sich etablierenden Chorherren- und Chorfrauenklöstern gehörten (neben Saint-Maurice im Wallis) dem *ersten Typus* an:

die Chorherrenklöster

Satigny (Priorat) GE (gegr. wohl Anfang 10. Jh. als Priorat der Benediktinerabtei Ainay bei Lyon, regul. wohl vor 1133, 1381 dem Domkapitel von Genf inkorporiert, aufgeh. 1512/36),

Saint-Maire (Priorat) in Lausanne VD (gegr. vor 1154, regul. 1228, aufgeh. 1536),

St. Leonhard (Propstei, dann Priorat) in Basel (gegr. als weltl. Kanonikerstift vor 1082, regul. 1133/35, aufgeh. 525/27) mit den Inkorporationen Kleinlützel und Schwarzenthan;

die Chorfrauenklöster

Cazis (Abtei) GR (gegr. spätes 7. Jh., regul. 1156, aufgeh. um 1565/70),

Schänis (Abtei) SG (gegr. nach 814, regul. Mitte 12. Jh., im Spätmittelalter weltl. Kanonissenstift, aufgeh. 1811 als adeliges Damenstift).

Dem zweiten Typus gehörten an: die Chorherrenklöster

St. Martin auf dem Zürichberg (Propstei) in Zürich (gegr. u. regul. 1127, aufgeh. 1525),

Ittingen (Propstei) TG (gegr. u. regul. vor 1152, in eine Kartause umgewandelt 1461),

Interlaken (Propstei) BE (gegr. u. regul. vor 1133, Doppelkloster 1257, aufgeh. Frauenkonvent 1484, Männerkonvent 1528),

Därstetten (Propstei) BE (gegr. u. regul. vor 1228, aufgeh. u. dem Berner St. Vinzenz-Stift inkorp. 1486),

Torello (Propstei) TI (gegr. u. reg. 1217, erlosch. um 1394, seit 1467 Kommende, 1598 Besitztum der Kirche S. Antonio in Lugano übereignet),

Miserez (Priorat) JU (gegr. u. regul. vor 1212 als Unterpriorat des Priorats Lanthenans, aufgeh. 1593),

Beerenberg (Priorat) bei Winterthur ZH (gegr. u. regul. 1355, aufgeh. 1525/27),

Saint-Georges (Priorat) in Lancy GE (gegr. u. regul. vor 1311, erlosch. 15. Jh.); die Chorfrauenklöster

Frauenkappelen BE (gegr. u. regul. vor 1240/43, aufgeh. 1486),

Leuk VD (gegr. vor 1265 u. nach St. Katharina in Aosto verlegt),

Eschenbach LU (gegr. u. regul. 1292, aufgeh. 1588 und in ein Zisterzienserinnenkloster umgewandelt),

Fiesch (Priorat) VD (in Ernen gegr. u. regul. 1139, nach Fiesch verlegt 1144, aufgeh. 1489),

Klingental (Abtei) in Basel (durch Umwandlung eines Dominikanerinnenklosters gegr. u. regul. 1482/83, aufgeh. 1529/59).

Dem vierten Typus gehörten (neben der Kongregation des großen St. Bernhard) an:

das Chorherrenkloster

Kreuzlingen (Abtei) TG (gegr. u. regul., aufgeh. 1848) mit der 1638 inkorporierten Propstei Riedern am Wald in Baden-Württemberg);

das Chorfrauenkloster

Münsterlingen (Propstei) TG (gegr. u. regul. vor 1125, aufgeh. 1549 u. in ein Benediktinerinnenkloster umgewandelt).

Dem dritten Typus lassen sich allenfalls einige Prämonstratenserklöster zuordnen.

Dabei waren im alemannisch-rätischen Raum, d. h. in den Bistümern Konstanz, Basel und Chur, vor allem autonome Klöster verbreitet, in der Westschweiz, d. h. in den Bistümern Lausanne, Sitten

und Genf, – mit der weit größeren Zahl der Klostergründungen – dagegen (zumeist von Saint-Maurice und dem Großen St. Bernhard, vereinzelt auch von ausländischen Mutterklöstern [vielleicht von Marbach im Elsass, dessen Gewohnheiten im Heiligen Römischen Reich – bitte nicht: „im Deutschen Reich“! S. 42) – weite Verbreitung fanden]) abhängige Niederlassungen (siehe die Karte nach S. 60). Zur Dotation gehörte u. a. meist durch Inkorporation übereigneter Pfarreibesitz am Klosterort, der allerdings zur Pfarreseelsorge (in der Regel durch einen Chorherrn) verpflichtete und eine enge Beziehung des jeweiligen Klosters zum zuständigen Ortsbischof begründete, wenn dieser oder sein Domkapitel nicht überhaupt an der Klostergründung beteiligt gewesen waren oder deren Reform initiiert und das Kloster mit Privilegien ausgestattet hatten. Dieser Bezug wird in der Einleitung am Beispiel der 22 autonomen Schweizer Klöster (oder Stifte) – einschließlich des 1806 aufgehobenen „fürstlich freiweltlichen adeligen“ Kanonissenstifts Säkingen in Baden-Württemberg (mit eigenem Artikel) – nach ihrer jeweiligen Diözesanzugehörigkeit zusammenfassend beleuchtet.

Die Klosterartikel, von über 20 Autorinnen und Autoren bearbeitet, in alphabetischer Reihenfolge angeordnet und je nach dem Sprachgebiet, in dem das einzelne Kloster liegt, in Deutsch, Französisch oder Italienisch abgefasst, sind nach dem üblichen Schema der *Helvetia Sacra* angelegt: den einleitenden Stichwörtern Lage, Diözesanzugehörigkeit, Name, Patron, Gründungs-, Reform-, Aufhebungsdaten, Statusangaben folgen die jeweilige (mit Anmerkungen versehene) Darstellung der Geschichte (die meist in der Reformationszeit endet, wiewohl nicht immer die Reformation Ursache des Erlöschens war), Hinweis auf Archiv und archivalische Quellen, eine Bibliographie und die Liste mit den Biogrammen der Klostervorsteher (Äbte, Pröpste oder Prioren) und -vorsteherinnen (Äbtissinnen, Priorinnen oder Meisterinnen).

Die ebenfalls der Augustinusregel verpflichteten Prämonstratenserklöster – benannt nach ihrem von Norbert von Xanten 1121 gegründeten Ursprungskloster Prémontré bei Laon (Dep. Aisne) – (denen Band 3 gewidmet ist) verteilen sich dagegen in der Schweiz lediglich in ihrem westlichen und östlichen Landesteil, nicht in ihren mittleren und südlichen Regionen (siehe die Karte S. 66). Die Prämonstratensergründungen stehen, wie jene der Augustinerchorherren und -frauen, im Zusammenhang mit der (auch in den be-

nachbarten Regionen zu beobachtenden) allgemeinen Ausbreitung der Kanonikerreform, gefördert von Bischöfen und örtlichen Adelsfamilien, die nicht selten Gründungen initiierten und fundierten; denn auch die Prämonstratenser widmeten sich vornehmlich der Seelsorge und betreuten Pfarreien. Die Gründungen auf Schweizer Boden – im ganzen 10 Männerklöster und 6 Frauenklöster – setzten ein mit *Lac de Joux* VD (gegr. 1126/34 als Abtei, aufgeh. 1803/07) in der französischen Schweiz und etwas später mit *St. Luzi* in Chur GR (gegr. 1140 als Propstei, seit 1453 Abtei, aufgeh. 1806) in der deutschsprachigen und rätoromanischen Schweiz. Entsprechend ihrer geographischen Lage in zwei unterschiedlichen Kulturräumen gehörten die Gründungen im Westen und im Osten (ursprünglich und im Mittelalter) auch zwei konzeptionell und organisatorisch unterschiedlichen Ordensprovinzen oder Zirkarien an: der Zirkarie Burgund und der Zirkarie Schwaben. Dem wiederum entspricht die sprachlich zweigeteilte Darstellungsweise der Einleitung und der einzelnen Klosterartikel je nach Provinzzugehörigkeit in französischer und deutscher Sprache.

Die Prämonstratenser, nach Norberts Erhebung zum Erzbischof von Magdeburg, von seinem Nachfolger Abt Hugo von Fosses (1126/28–1161) nach dem Vorbild der Zisterzienser zentralistisch organisiert, verbreiteten sich bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts über ganz Europa mit dem Schwerpunkt in Frankreich, Lothringen und Deutschland (um 1350 zählte der Orden bereits über 1600 Stifte). Ihre Klöster, von Äbten, Präposten oder Prioren geleitet, waren prinzipiell selbständig, doch blieb gemäß dem Filiationsprinzip das Aufsichtsrecht des Mutterklosters über das von ihm neu gegründete Tochterkloster. Über allen Klöstern dieses geistlich-familiären Verbandes stand das Ursprungskloster Prémontré mit dem „Vaterabt“ an der Spitze, der alljährlich am 9. Oktober die Vorsteher aller Klöster in Prémontré zum Generalkapitel versammelte. Diesem Generalkapitel stand das alleinige Kontroll- und Korrekptionsrecht über sämtliche Ordensniederlassungen zu, wodurch die Prämonstratenserklöster eine große Selbständigkeit gegenüber den Ortsbischöfen wahren konnten, was wiederum viele adelige Neugründungen begünstigte. Um 1200 setzte sich auch die Gliederung des Ordens in Provinzen (Zirkarien) durch, deren Abteien jährlich von zwei „Circatoren“ visitiert wurden.

Die bereits genannte erste Schweizer Niederlassung *Lac de Joux* VD war eine Gründung der Mutterabtei Saint-Martin

de Laon, „einer der ersten und bedeutendsten Norbertinischen Gründungen“, gefolgt im Westen von *Humilimont* FR (gegr. gegen 1136/41 als Abtei, päpstl. aufgeh. 1580), *Bellelay* BE (gegr. kurz nach 1142 als Abtei, unterdr. 1797) – das zu großer Blüte gedieh und dank seiner florierenden Ökonomie noch 1772 ein, auch von Protestanten besuchtes, Kollegium eröffnen konnte – und *Fontaine-André* NE (gegr. 1143 als Abtei, unterdr. 1539); Bellelay wiederum wurde Mutterabtei der Gründungen *Grandgourt* BE (gegr. vor 1182 als Priorat, unterdr. 1793) und *Gottstatt* BE (gegr. 1247/55 als Abtei, aufgeh. 1528).

Die erste Prämonstratensergründung im Osten war *St. Luzi* in Chur GR, nach der Tradition um 1140 von der (1125 gegründeten) schwäbischen Prämonstratenserabtei Roggenburg aus mit Kanonikern besiedelt. *St. Luzi* war übrigens die einzige Prämonstratensergründung in der Schweiz, die hier an eine bereits seit langem existente Institution (bischöfliche Klerikergemeinschaft) anschloss; alle anderen Schweizer Niederlassungen der Prämonstratenser waren Neugründungen (was allerdings nicht heißt, dass am Gründungsort vorher nichts war). Roggenburg war des weiteren zugleich Mutterabtei von Kloster *Churwalden* GR (gegr. 1150/67 als Propstei, seit 1446 Abtei, säkul. 1802), von dem wiederum die Gründung der Klöster *St. Jakob* im Prättigau GR (gegr. 1220/30 als Propstei, unterdr. de facto 1525/26) und *Rüti* VD (gegr. 1206 als Propstei, spätestens seit 1259 Abtei, unterdr. 1525) ausging. Da aber letzteres Kloster von Kanonikern, die ihr Heimatkloster Churwalden im Streit verlassen hatten, gegründet wurde, unterstellte es das Generalkapitel von 1230 „nach den Vorschriften und Gewohnheiten des Ordens“ als Tochterkloster der Abtei Weissenau bei Ravensburg. Eine der letzten Prämonstratensergründungen war schließlich Kloster *Himmelspforte* (gegr. 1303 als Abtei) in Wyhlen (Baden-Württemberg), eigentlich eine Filiation von Rüti, die aber auf Wunsch der adeligen Stifter der Abt von Prémontré als „filia specialis“ in seine Obhut nahm. Doch geriet das Kloster dann mehr und mehr in Abhängigkeit von der Abtei Bellelay, bis es 1523 Bellelay als Priorat inkorporiert wurde (säkul. 1803/07).

Daneben zählte die Schweiz noch sechs prämonstratensische Frauenklöster: *St. Hilarien* in Chur GR (gegr. wohl in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts, zuletzt erwähnt 1347), *Churwalden* GR (gegr. 1150/67, aufgeh. Mitte des 14. Jahrhunderts), *Posat* FR (gegr. gegen 1140/48, auf-

geh. vor 1228), *Rueyres* VD (gegr. vor 1141, aufgeh. 1259), *Bollingen* SG (gegr. vor 1251, aufgeh. und mit dem Zisterzienserinnenkloster Wurmsbach zusammengelegt 1267) und *Berg Sion* SG. Von einer Ausnahme abgesehen sind diese Klöster aber (im Zusammenhang mit der spätmittelalterlich-religiösen „Frauenbewegung“) als Annexe der jeweils nahe gelegenen Männerklöster entstanden und haben nur kurzfristig existiert oder jedenfalls das Mittelalter nicht überdauert. Die Ausnahme bildet das Frauenkloster Berg Sion SG, das, erst 1766/67 gegründet, dem prämonstratensischen regulierten Dritten Orden angehörte, jedoch nie Mitglied der schwäbischen Zirkarie wurde, sondern dem Bischof von Chur unterstellt war. „Stützpfeiler der ewigen Anbetung in der deutschen Schweiz“, existiert Kloster Berg Sion bis heute (inzwischen dem Bischof von St. Gallen unterstellt) als einzige noch bestehende prämonstratensische Niederlassung in der Schweiz, jedoch nur mit loser Beziehung zum Orden.

Über die Geschichte der Prämonstratenser in der Schweiz, ihre Beziehungen zu Prémontré und ihre ausländischen Mutterklöster, ihre Filiationen und ihre Provinzzugehörigkeit informiert in Überblick und Zusammenfassung die Einleitung, deren Mittelalter-Teil *Bernard Andenmatten* (französisch) und deren Neuzeit-Teil *Brigitte Degler-Spengler* (deutsch) verfasst haben. Die von 15 Autorinnen und Autoren verfassten Klosterartikel (10 Männerklöster, 6 Frauenklöster) mit den Biogrammen der Vorsteher bieten sodann eine sehr detaillierte Darstellung der einzelnen Klöster, ihrer Gründung (und deren nicht immer präzise nachweisbaren Umständen), ihrer materiellen Fundierung und Privilegierung, ihrer geschichtlichen Entwicklung (einschließlich der Baugeschichte), ihrer (teilweise wechselnden) institutionellen „Vernetzung“ im System des Ordens und ihrer Schicksale in der Reformation und Gegenreformation (so wurde Humilimont 1580 päpstlich unterdrückt, den Jesuiten übergeben und in deren Namen von Petrus Canisius SJ in Besitz genommen) oder in der Revolution und Säkularisation an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Dabei wird – wie in der Ordengeschichte allgemein sooft – wiederum deutlich, dass Ordens-„Theorie“ und geschichtliche Praxis sehr unterschiedlich sein können.

Beide Bände mit ihren zumeist aus den Quellen gearbeiteten und sorgfältig belegten Klosterartikeln sind hervorragende Nachschlagewerke, die nicht nur bis ins einzelne zuverlässige geschichtliche Informationen bieten, sondern auch einer

künftigen Forschung eine Fülle von archivalischen Hinweisen und weiterführender Spezialliteratur an die Hand geben. Wer sich künftig mit den Augustinerchorherren oder den Prämonstratensern (weit über den Raum der heutigen Schweiz hinaus) befassen will, findet an diesen beiden Bänden einen wissenschaftlichen, auch wissenschaftlich-methodischen Wegweiser von außerordentlicher Qualität. Redaktions- und Bearbeiterteam haben sich mit diesen beiden Helvetia Sacra-Bänden erneut große Verdienste erworben.

München

Manfred Weillauff

Ad historiam humanam. Aufsätze für Hans-Christoph Rublack, hrg. von Thomas Max Safley, Epfendorf 2005, bibliotheca academica Verlag, ISBN 3-928471-65-1; 225 S.

Der Sammelband mit 13 Aufsätzen ist Hans-Christoph Rublack gewidmet, dem langjährigen Professor für Neuere Geschichte an der Universität Tübingen, dessen wissenschaftliche Interessen vor allem der reformationsgeschichtlichen Forschung in süddeutschen Städten gilt. Der Band versteht sich jedoch nicht als Festschrift im eigentlichen Sinne, da sein Erscheinen nicht an ein bestimmtes Jubiläum des Geehrten oder gar dessen Rückzug aus dem universitären Leben geknüpft ist. Er versteht sich vielmehr als Antwort auf die Impulse, die Hans-Christoph Rublack der Forschung seit den 1970er Jahren gegeben hat. So orientieren sich die versammelten Beiträge an den Interessen und Forschungsfeldern des Geehrten.

Die Autoren aus dem Schüler- und Kollegenkreis, die Positionen an Universitäten und Archiven von Graz bis Kalifornien innehaben, sehen ihre Forschung in hohem Maße von Rublacks Anregungen beeinflusst. In jedem der Beiträge schwingt daher mit, wie jeder der Autoren die von Rublack erhaltenen Impulse in die eigene Forschung aufgenommen und weiterentwickelt hat.

Wie intensiv Hans-Christoph Rublack den interdisziplinären und internationalen wissenschaftlichen Dialog gefördert hat, zeigt die Tatsache, dass die vertretenen Beiträge aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen (Geschichte, Kirchengeschichte, Theologie) stammen und darüber hinaus nicht auf den deutschsprachigen Raum beschränkt sind.

Die Anordnung der 13 Beiträge folgt in erster Linie der Chronologie ihres Inhalts von der frühen Neuzeit bis ins 20. Jahr-

hundert, in zweiter Linie der inhaltlichen Ausrichtung von detaillierten Quellenauswertungen bis hin zu theoriegeleiteten Diskussionen.

Eröffnet wird der Band von Thomas A. Brady, Jr., der in seinem Beitrag Hans-Christoph Rublack, *Social Historian of the Reformation* (S. 19–27) das wissenschaftliche Lebenswerk des Geehrten vor Augen führt und dessen besondere Arbeitsweise hervorhebt. Rolf Kießling, *Reformation of the Gemeinden: Skizze zu einem Forschungsprojekt* (S. 29–41) knüpft an Rublacks zentrales Forschungsfeld der städtischen Reformation an, indem er die Ursachen für die „außergewöhnliche Vielfalt im Nebeneinander der religiösen Strömungen vor der eigentlichen Konfessionsbildung“ (S. 29) in Augsburg herausarbeitet. Der Beitrag *The Bishop's Power and Peril: The Episcopus exclusus in Augsburg and Constance* von J. Jeffery Tyler (S. 43–62) verfolgt die ähnliche Situation der beiden Bischöfe in Augsburg und Konstanz und zeichnet die Linien eines stetigen Machtverlusts mit dem Tiefpunkt im Reformationszeitalter nach. Berndt Hamm, *Normative Zentrierung städtischer Religiosität zwischen 1450 und 1550* (S. 63–80) führt den von ihm entwickelten Begriff der normativen Zentrierung in diesem Beitrag fort. Vor dem Hintergrund der Reformation, die starken normierenden und zentrierenden Charakter besaß, untersucht Hamm Konflikte, die dort entstanden, wo kirchliche und säkulare Hoheitsansprüche miteinander konkurrierten, wo etwa der städtische Rat sein Regiment in den angestammten Machtbereich der institutionellen Kirche hinein ausdehnte.

Mit dem Beitrag von Gabriele Haug-Moritz, *Kurfürst Moritz von Sachsen als Kriegsfürst im Spiegel der Medien* (S. 81–97) leitet der Aufsatzband von Forschungsfeldern, die eng mit der Reformation in Städten verbunden sind, über zum Bereich der Kommunikations- und Rezeptionsgeschichte. Haug-Moritz führt die ambivalente Darstellung des sächsischen Kurfürsten als „Gotteskrieger“ und „Judas“ in frühen Druckschriften vor Augen. Schön ist hier der umfangreiche Nachweis der einzelnen Flugschriften.

Auch Wolfgang Zimmermann, *Der Konstanzer Spaniersturm von 1548: Zur Rezeptionsgeschichte eines historischen Ereignisses zwischen reformatorischer Selbstvergewisserung und nationalliberaler Instrumentalisierung* (S. 99–116) verfolgt den Umgang mit einem einschneidenden historischen Ereignis in unterschiedlichen literarischen Gattungen vom

16. bis ins 19. Jahrhundert, wobei er vor allem nach „den Deutungsmustern, den Werte- und Normensystemen sowie den historisch definierten Beurteilungsmaßstäben, die den Schilderungen zugrunde liegen.“ (S. 101) fragt und zu einer erstaunlichen Wandlung in der Beurteilung des Spaniersturms im Laufe der Jahrhunderte gelangt.

Ernst Koch, *Beteiligung oder Distanz – Die Religion der kleinen Leute und der Gottesdienst der Institution Kirche* (S. 117–128) beschreibt, welche unterschiedlichen Erwartungen die institutionelle evangelische Kirche auf der einen Seite und die Gemeinde auf der anderen Seite an den sonntäglichen Gottesdienst stellten und wie differenziert die Begriffe Beteiligung und Distanz hier verstanden werden müssen. Um besondere Mitglieder der Gesellschaft geht es auch im Beitrag *Witches' Children* von Lyndal Roper (S. 129–148). Sie präsentiert Schicksale aus Kinderhexenprozessen im Bistum Würzburg und in der Reichsstadt Augsburg im 17. und 18. Jahrhundert und zeigt, dass die Quellen neben der abstoßenden Hauptthematik eindrucksvolle Einblicke in die Vorstellungs- und Fantasiewelt von Kindern in der frühen Neuzeit geben. Hier mischen sich die Ansichten der Erwachsenen mit der kindlichen Vorstellungswelt, frühkindlichen Erfahrungen, Phobien sowie Erlebnissen aus der realen Welt.

Der Beitrag von Sabine Holtz, '[...] jhr Ampt ohn Ansehen der Person thun': *Konfliktpotentiale im Leben eines Kirchendieneren* (S. 149–162) gibt Einblicke in das Leben eines lutherischen Geistlichen in der Landgemeinde Poltringen bei Tübingen im 17. Jahrhundert und zeigt die oftmals schwierige Position des Landgeistlichen zwischen seiner Gemeinde und der Obrigkeit, zwischen Kirche und Staat.

Zwischen Obrigkeit und Gemeinde stand auch Thomas Müntzer, dessen Rolle Michael Baylor in seinem Beitrag *Thomas Müntzer as Peasants' War Leader* (S. 163–171) nachgeht. Er prüft den Begriff *leader* eingehend und arbeitet die Rolle, die Müntzer unter seinen Zeitgenossen sowie in der Forschung in Ost und West gedrängt wurde, heraus.

Norbert Haag, *Frühe Neuzeit im 20. Jahrhundert? Ländliche Frömmigkeit im Dekanat Herrenberg 1919–1939* (S. 173–192) kommt auf den Untersuchungsgegenstand der Gemeinde zurück, verfolgt diesen jedoch für die Zeit des frühen 20. Jahrhunderts. Er untersucht die religiöse Praxis auf dem Lande, das Frömmigkeitsprofil der ländlichen Gesellschaft, das Ver-

hältnis der Arbeiterschaft zur lutherischen Konfessionskultur sowie die Stellung des Geistlichen in der ländlichen Gesellschaft und wirft abschließend einen Blick darauf, welche Bedeutung der Nationalsozialismus für die lutherische Konfessionskultur hatte.

Der Blick auf das 20. Jahrhundert leitet auch den Beitrag von Jörn Sieglerschmidt, *Spielt die Natur mit dem Menschen? Zum Einfluß der Natur auf die soziale Umwelt des Menschen* (S. 193–211). In dieser theorieorientierten Skizze geht Sieglerschmidt der umwelthistorischen Fragestellung nach der genetischen und geographischen Determinierung des Menschen im Laufe seiner Geschichte nach und führt Zusammenhänge und Denkmuster instruktiv vor Augen.

Mit dem letzten Beitrag schließt sich der thematische Kreis der Aufsätze. Thomas Max Safley, *Zur Definition von ‚Dissent‘ im konfessionellen Zeitalter: Die Augsburger Streitpredigten von Georg Philipp Riß* (S. 213–225) kehrt zu den konfessionellen Auseinandersetzungen in Augsburg zurück und greift zentrale Themen aus Rublacks *Schaffen* auf, nämlich die Situation des Menschen zwischen Orthodoxie und Häresie sowie das Wirken Einzelner innerhalb der Gesellschaft.

Die 13 Aufsätze sind allesamt nicht über 20 Seiten lang, viele sind sogar deutlich kürzer, und alle Themen sind damit angenehm straff dargeboten. Sie werden zusammengehalten von einem vielschichtigen Blick auf die Quellen und historischen Ereignisse. Die Beiträge spiegeln so die Arbeitsansätze, die Hans-Christoph Rublack verfolgt hat, tatsächlich wieder, nämlich intensives Quellenstudium, gleichwertige Betrachtung des Nebeneinanders von sozialen, politischen und religiösen Aspekten sowie räumliche und zeitliche Perspektiven historischer Sachverhalte.

Der einzige kleine Wermutstropfen dieser gelungenen Zusammenstellung ist allein die Tatsache, dass einige der Aufsätze bereits an anderen Orten publiziert wurden, wie diejenigen von J. Jeffery Tyler und Ernst Koch, oder zeitgleich in anderen Publikationen erscheinen, wie die von Berndt Hamm, Gabriele Haug-Moritz und Norbert Haag, die damit dem Gehrthen die Exklusivität des Abdrucks vorenthalten. Eine besondere Hommage an den akademischen Lehrer und Impulsgeber ist jedoch die Illustration, die vom Herausgeber als Titelbild gewählt wurde: Der Holzschnitt zur 1530 im Druck erschienenen Ausgabe von Ciceros *„De officiis“* zeigt den dozierenden Lehrer, dem die Zuhörerschaft gebannt lauscht.

Heidelberg

Sabine Arend

Kurt Augustinus Huber: Katholische Kirche und Kultur in Böhmen. Ausgewählte Abhandlungen. Hrg. von Joachim Bahlke und Rudolf Grulich. LIT-Verlag, Münster 2005 (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 5) ISBN 3-8258-6687-4, 805 S.

Für den ersten Band des „Archivs für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien“ – Kurt A. Huber hat dieses Publikationsorgan 1967 als Leiter des Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer ins Leben gerufen – verfasste er den grundlegenden Artikel „Der sudetendeutsche Katholizismus“. Mit seiner inhaltlichen Gliederung ist der Beitrag ein Fokus der Themen, die Huber Zeit seines langen Forscherlebens beschäftigten: Mittelalter; Hussitismus und Reformation; Barockkirche; Josephinismus; Liberalismus; Pragmatismus; Nationalität und Religion; Länder und Landschaften; Priester; Schicksal Österreich; sudetendeutscher und reichsdeutscher Katholizismus; tschechischer Katholizismus. Ein erster unbefangener Blick kann den Eindruck erwecken, hier werde einfach die diachrone Breite des Kirchenhistorikers vorgeführt, die Huber in seiner Lehre an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Königstein, dem „Vaterhaus der Vertriebenen“ zu vertreten hatte. Wer aber um die Intentionen dieses Studienortes und die Biographie Hubers weiß, wird in den Schwerpunkten dieses Artikels auch den Kern zentraler Motive der Arbeiten Hubers finden: Der sudetendeutsche Katholizismus in seinen vielfältigen Strömungen und Traditionen sollte nicht nur als Erbe der Vertriebenen weiter geführt und in den deutschen Katholizismus eingebracht werden, es galt auch dieses charakteristische Erbe in den Reibungsprozessen der Aufnahme zu plausibilisieren und zu legitimieren – viele taten den böhmischen Katholizismus in seinen aufgeklärten und liberalen Traditionen vorschnell als unkirchlich ab. Es ging darum, für diese spezifische Tradition um Verständnis zu werben, den Seelsorgern Argumentationsmaterial an die Hand zu geben und die Entwicklungen im tschechischen Katholizismus mit nachbarschaftlichem Interesse im Auge zu behalten.

Seit dem Beginn kirchlichen Lebens in den böhmischen Ländern im Mittelalter sind die kirchlichen Strukturen von Tschechen und Deutschen miteinander verbunden. Das Zusammenleben verschiedener Völker, das Miteinander verschiedener Sprachen in einer Kirche brachte auch Spannungen und Gegen-

sätze. Das kirchliche Leben hatte davon allerdings nicht nur Nachteile, denn wo der christliche Glaube den Blick auf die Menschen prägte, konnte sich das nationale Zusammenleben lange Zeit auch friedlich und einträchtig gestalten. Es waren nicht nur „Tausend Jahre Geisteskampf“, wie Eduard Winter 1938 ein Buch über die religiöse Entwicklung der böhmischen Länder betitelte, sondern auch Jahrhunderte der Kooperation und Ergänzung, wechselseitiger Bereicherung.

In den durch die Landschaft geographisch vielfach gegliederten Regionen gab es Unterschiede nicht nur zwischen den Ländern Böhmen, Mähren und Schlesien, sondern auch innerhalb der Kronländer der Habsburgermonarchie. So waren in Böhmen die religiösen, nationalen und politischen Auseinandersetzungen heftiger als in Mähren – das zeigt sich an den hussitischen und gegenreformatorischen Auseinandersetzungen ebenso wie in den Sprachkämpfen in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Innerhalb der Länder gab es große Unterschiede zwischen Stadt und Land, zwischen den stärker industriell und gewerblich geprägten nordböhmischen Regionen und den bäuerlichen südböhmischen etwa; hatte sich in den einen ein josephinisch und liberal geprägter „aufgeklärter“ Katholizismus erhalten, dominierte in den anderen stark die Volksfrömmigkeit. Die überwiegend von Deutschen bewohnten Städte waren geprägt von liberalem Freisinn, Sympathie für den Sozialismus und Hang zum Nationalismus. Noch mehr galt dies vom tschechischen Katholizismus, der durch die lange Nachbarschaft und Schicksalsgemeinschaft die wichtigsten religiös-kirchlichen Strukturen und Probleme mit den Sudetendeutschen gemeinsam hat, so den „Abbruch der mittelalterlichen Überlieferung, die Neubegründung im Barock, den Josephinismus, die Schwierigkeiten im Gefüge des Sozialismus, Liberalismus und Nationalismus“ (Huber).

Um diese spezifischen Probleme der Geschichte der Kirche in den multinationalen Ländern der Böhmisches Krone kreisen Hubers Arbeiten ebenso wie um das nationale Mit- und Gegeneinander im Klerus, um die Organisationsformen und Mitwirkungs- und Mitspracherechte des niederen Klerus und um das Ringen um die Zeitgenossenschaft der Kirche zu Staat und Gesellschaft im 20. Jahrhundert. Die Positionierung der Kirche in der CSR – vom Entstehen der tschechischen Nationalkirche über den sogenannten Reformkatholizismus, die vielfältig gefächerten Aufbruchsbewegungen im katholischen

Leben, die Versuche der theologischen Neuorientierung und die Mitgestaltung der nationalen Selbständigkeit der Deutschen in Böhmen – hat Huber in vielen Beiträgen thematisiert; die kirchliche Zeitgeschichte hat er auch aus seinem eigenen Erleben gedeutet und damit auch Selbstverständnis und Selbstachtung der sudetendeutschen Katholiken in der Vertreibung mitgeprägt, auch Zäsuren in gängige Deutungen eingebracht, etwa in seiner Beurteilung der sudetendeutschen Jugendbewegung Staffelstein.

Der Band ist Kurt A. Huber zum diamantenen Priesterjubiläum gewidmet und gerade noch rechtzeitig vor dem Tod des Jubilars erschienen; Erträge einer über 50-jährigen Forscherarbeit sind hier zusammengestellt, Beiträge zur Kirche in den böhmischen Ländern, zum sudetendeutschen Katholizismus, zu den Beziehungen der böhmischen Länder zu Europa, vor allem zur iberischen Halbinsel und zu Italien, und Lebensbilder und biographische Skizzen, mit denen Huber den Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts einfängt. Die meisten, teils umfangreichen Aufsätze waren in königsteiner Publikationsorganen (hauptsächlich dem Archiv für Kirchengeschichte Böhmen-Mähren-Schlesien und den Königsteiner Blättern) erstmals publiziert worden.

Der Textteil des Bandes schließt mit einem Nachruf auf Eduard Winter, den umstrittenen Philosophen und Kirchen-, bzw. Geschichtshistoriker und Mitbegründer der katholischen sudetendeutschen Jugendbewegung Staffelstein, seinem akademischen und religiösen Lehrer, von dem Huber nicht nur die Begeisterung für den geistlichen, sondern auch den wissenschaftlichen Beruf erhielt. Dieses fein zisierte, sehr kritische und mit herzlicher Dankbarkeit gezeichnete Bild verrät auch manche Vorliebe und Einstellung des Bildhauers – über seine geistige Herkunft, sein Engagement für die gemeinsame Geschichte von Tschechen und Deutschen im böhmischen Raum, für die Verständigung, für die religiösen und sozialen Aufbruchsbewegungen im Katholizismus, für die Notwendigkeit der Reflexion des Kirchenbildes.

Ein Publikationsverzeichnis Hubers im Anhang zeigt noch einmal die Reichhaltigkeit des Schaffens des Autors und auch die Repräsentativität der vorliegenden Auswahl.

Eine Literaturliste am Ende eines jeden Beitrages hätte die Übersicht über die jeweils verwendeten Quellen und die herangezogene Forschung und damit auch das Weiterlesen erleichtert.

Tübingen

Rainer Bendel

Alte Kirche

Heinz, Werner: Der Aufstieg des Christentums. Geschichte und Archäologie einer Weltreligion, Theiss Archäologie & Geschichte, Stuttgart, Konrad-Theiss-Verlag, 2005, 126 S., Geb., 3-8062-1934-6.

Es handelt sich hier um einen schmalen, ansprechend aufgemachten Band im Folioformat, wie sie der Theiss-Verlag zu populärwissenschaftlich aufbereiteten kulturellen Themenbereichen herausbringt. Unter dem Titel: „Der Aufstieg des Christentums – Geschichte und Archäologie einer Weltreligion“ spricht der Autor Werner Heinz einen sehr umfangreichen Themenkomplex an. Die Zielsetzung des Buches beschreibt er wie folgt: „Das Werden der ur- und frühchristlichen Welt und die Entwicklung bis zum frühen Mittelalter ist das vornehmste Anliegen dieses Buches.“ Er sieht dabei seine Aufgabe nicht in „pastoraler Verkündigung“, sondern in „der religionswissenschaftlichen und überkonfessionellen Darstellung der theologischen und historischen Vorgänge, die vor nahezu zweitausend Jahren unser Abendland zu formen begannen.“ Der Band soll eine „wohlwollend begleitende Auseinandersetzung mit der Zeit radikaler Umbrüche“ liefern und strebt dabei „keine vollständige Darstellung der Theologie und der Ereignisgeschichte des frühen Christentums“ an (Vorwort, S. 7). Letzteres leuchtet bei dem Umfang von nur 126 Seiten, welche von 144 Farbabbildungen aufgelockert werden, sofort ein.

Das Buch enthält 12 Kapitel.

Die Kapitel 1 bis 4 beschäftigen sich mit der Entwicklung des Christentums in vor-konstantinischer Zeit. Das erste Kapitel stellt das Leben in den urchristlichen Gemeinden vor, das in vielem dem Leben und den religiösen Feiern sowohl der jüdischen als auch der heidnischen Zeitgenossen glich, sich aber vor allem durch die „außerordentliche Bedeutung des Gebotes der Nächstenliebe“ unterschieden habe. Als weitere charakteristische Merkmale beschreibt der Autor die Emanzipation vom mosaischen Gesetz in seinem Absolutheitsanspruch, die Naherwartung der Parusie und die Feier der

sonntäglichen Eucharistie. Er bietet schon hier wie im ganzen Buch zahlreiche Schriftzitate aus dem NT und Passagen anderer früher literarischer Quellen, wodurch der Leser einen unmittelbaren Einblick ins Geschehen und Denken der frühchristlichen Zeit erhält. Die folgenden Kapitel 2–4 widmen sich der Person und dem Wirken des Paulus, dem Entstehen der römischen Gemeinde und des Papsttums sowie den frühen Verfolgungen (S. 8–36).

Die Kapitel 5 bis 8 stellen den Weg zur römischen Staatskirche (5), das frühe Mönchtum im Osten und im Westen (6–7) und die Missionierung der völkerwanderungszeitlichen Reiche im nördlichen und westlichen Europa dar (8) vor (S. 37–66). Der historische Teil führt bis in die frühe Regierungszeit Karls des Großen. Einem kurzen nüchternen Bericht über die Entstehung des Christentums in Gallien stellt der Autor ausführlich die vom Dichter Mistral nacherzählten provenzalischen Legenden von Gefolgsleuten Christi an die Seite. Die Geschichten vom Leben und Wirken dieser heiligen Männer und Frauen, die auf wunderbare Weise nach Gallien verschlagen wurden, dürften vielen Lesern noch unbekannt sein (S. 51ff).

Die Kapitel 9 bis 12 wenden sich systematischen Themenbereichen zu (S. 67–115). Vorgestellt werden hier Ämter und Liturgie (9), Architektur und Plastik (10), Symbole der frühen Christen (11) und die Inbesitznahme und Umwidmung heidnischer Kultstätten (12).

Zur Frage der Entstehung der kirchlichen Ämter betont Heinz zunächst das anfängliche Fehlen jeglicher Hierarchie. Anhand von Zitaten aus den Paulusbrieffen und anderen zeitgenössischen Quellen stellt er die Entwicklung des Presbyter-, Diakon- und Bischofsamtes und die Herausbildung des römischen Primatsanspruches vor. Der Frage nach der Ausbildung der kirchlichen Liturgie geht er anhand der Themenschwerpunkte Kirchenbau, Eucharistiefeier, Taufe, Oster- und Weihnachtsfest und der Musik nach (S. 67–81).

Die Besprechung der frühchristlichen Architektur lässt der Autor mit den nur selten in Resten erhaltenen Hauskirchen beginnen. Er widmet sich anschließend

der Frage der Orientierung und der Entstehung von Baptisterien und Grabeskirchen, wobei er vor allem die funktionalen Aspekte und weniger die konkreten Bauformen vorstellt. Zum besseren Verständnis würde sich der Leser hier auch Grund- und Aufrisszeichnungen wünschen. Die frühchristliche Skulptur erläutert Heinz an Beispielen von Sarkophagreliefs (S. 82–91).

Anschließend stellt der Autor eine Fülle christlicher symbolischer Zeichen der frühen Zeit vor, so zuerst den Nimbus und den guten Hirten, die aus der antiken Kunst übernommen wurden. Es folgen die Besprechung des Orantenbildes, der Evangelistensymbole, von Symboltieren wie Hirsch, Taube, Lamm, Pfau, Widder, Schlange, Hahn, Ochs und Esel, des Fisches als Gemeinschafts- und Bekenntniszeichen, von Darstellungen der Hand Gottes und des Kreuzes. Er fragt nach der Bedeutung von Labyrinth auf Kirchenfußböden und nach der Entwicklung von Ei und Hase zu Ostersymbolen (S. 92–110).

Der Entstehung von Kirchen und Klöstern auf paganen Kultstätten ist das letzte Kapitel gewidmet. Für dieses bekannte Phänomen der spätantiken und frühmittelalterlichen Zeit bietet der Autor einige Beispiele, wobei hier leider Detailfotos fehlen. Er wertet die bekannte Empfehlung Gregors des Großen an seine Missionare, die Heiligtümer der Angelsachsen nicht zu zerstören, sondern umzuwidmen als Zeichen eines toleranten Vorgehens gegenüber den heidnischen Kulturen (S. 111–115).

Der Band bietet im Anschluss eine Liste der frühen Päpste bis 304 (S. 116) und ein Glossar der häufig verwandten Fachbegriffe (S. 117f).

Es ist einleuchtend, dass angesichts der vorgestellten Themenfülle auf begrenztem Raum die einzelnen Erörterungen sehr kurz und überblicksartig erfolgen müssen. Das ist anscheinend auch die Absicht des Buches: Es will nicht nur informieren, sondern auch kurzweilig unterhalten. So soll auch dem bislang unkundigen Leser die Welt der frühen Christenheit facettenreich aufscheinen und seine Neugier geweckt werden. Der Autor erleichtert den Zugang zu den Inhalten durch seine gut verständliche Sprache und durch Abwechslung. Der Text ist flott in eher journalistischer Manier und mit einer guten Portion Humor geschrieben, theoretische Erläuterungen wechseln sich mit Anekdoten aus der Legendeliteratur und mit Informationen über Leben und Werk herausragender christlicher Persönlichkeiten ab (Siehe die Ausführungen

über den Mönchsvater Benedikt von Nursia und Bonifatius, dem „Apostel der Deutschen“, vgl. S. 47ff; S. 65f).

Die angesprochenen Themen werden durch zahlreiche Farbabbildungen illustriert, deren Auswahl allerdings etwas willkürlich anmutet. Es befinden sich darunter bekannte und unbekanntere Beispiele von Kirchenbauten, Steinmetzarbeiten, Mosaiken und Wandmalereien der jeweiligen Zeit. Bei den Themen der christlichen Architektur und Archäologie müssten allerdings Grundriss- und Grabungspläne sowie Rekonstruktionszeichnungen hinzugefügt werden (z. B. Petrus-Grab in Rom, S. 31; Konstantinisches Siegeszeichen, S. 37).

Aus dem Gesagten geht hervor, dass es sich hier nicht um ein wissenschaftliches Werk handelt. So verzichtet der Text auf Fußnoten und damit auf die Möglichkeit, einzelne Behauptungen nachprüfbar zu machen. Offene Fragen aus dem Bereich der frühen Theologie und Geschichte des Christentums werden angerissen, aber nicht tiefer verfolgt (vgl. die Beziehung zwischen dem Urchristentum und der essenischen Gemeinschaft, vgl. S. 12f; die Frage, ob sich Petrus in Rom aufgehalten hat, S. 25ff). Andererseits zeugt der Text durchaus von Kenntnisreichtum. Das bestätigt der Blick ins Literaturverzeichnis, das Werke und Aufsätze auch der neuesten Zeit nennt (S. 119–123).

Deshalb ist es umso bedauerlicher, dass im Buch einige unbegreifliche Schnitzer zu finden sind. So liest man am Anfang des ersten Kapitels von Menschen, „die zur Zeit des Kaisers Augustus als Christen lebten und die ersten Gemeinden formten“ (S. 9, Hervorhebung durch die Rezensentin). Schlimmer noch ist eine Aussage im zweiten Kapitel, in der die Erblindung des Paulus (App. 9,8ff) in einen weiten theologischen Zusammenhang gestellt werden soll: „Drei Tage verbrachte Jonas im Bauch des Meeresungeheuers und drei Tage hing Jesus am Kreuz...“ (S. 21). Im dritten Kapitel kommt die „ungemein wichtige, vielen Religionen zugehörige Grabeskirche“ zur Sprache (S. 27).

Solche Fehler müssten in einer nächsten Auflage auf jeden Fall eliminiert werden, dann wird das Buch als gut verständliche und leicht lesbare Eingangsliteratur zu empfehlen sein.

Bornheim-Merten

Madeleine Will

Hurtado, Larry W.: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids. Eerdmans 2003; XXII+746 S., S 55.00, ISBN 0-8028-6070-2.

Bereits der Titel ist Programm: Larry W. Hurtado, Professor für Neues Testament an der Universität von Edinburgh, knüpft mit „Lord Jesus Christ“ ganz bewusst an Wilhelm Boussets ungemein einflussreiches Werk „Kyrios Christos“ von 1913 an, das 1921 in zweiter umgearbeiteter Auflage erschien und seither mehrere Nachdrucke und Übersetzungen erfahren hat. Hurtado teilt Boussets zentrale These: „Der Glaube des alten Christentums an die Gottheit Christi erwächst ganz und gar aus der gottesdienstlichen Verehrung des *Kyrios*“ (257). Beider Wege trennen sich jedoch bei der genaueren historischen und geographischen Verortung: laut Bousset entstanden der Christustitel „Kyrios“ und die kultische Verehrung Jesu Christi erst in der hellenistischen Gemeinde – und nicht schon auf dem Boden der palästinensischen (Jerusalem) Urgemeinde, die nur den kommenden Menschensohn-Messias als Richter erwartete. Sie sind also Produkte der Hellenisierung des Christentums und erst im Kontext der beginnenden Heidenmission. Für Hurtado dagegen ist die Christus-Devotion (1.) „a very early phenomenon“, sie erfolge (2.) in „unparalleled intensity and diversity“ und sie artikuliere sich (3.) innerhalb des jüdischen exklusiven Monotheismus.

Um diese Grundthese zu belegen, will Hurtado in Anknüpfung und Widerspruch zu Bousset eine „historical analysis of the beliefs and religious practices that constituted devotion to Jesus as a divine figure in earliest Christianity“ (XIII) vorlegen, wobei er mit Recht den Aspekt der „public, corporate cultic devotion“ (34) betont. Die Frage ist, ob das Buch diesen (richtigen!) Anspruch voll einlösen kann, zumal man methodische und hermeneutische Reflexionen zu der Frage, wie „religious practices“ aus den Texten zu erheben sind, vermisst.

In einem ersten Kapitel benennt Hurtado „Forces and Factors“, die die Jesus-Devotion in den ersten beiden Jahrhunderten maßgeblich beeinflusst und geformt haben: den jüdischen Monotheismus, den „historischen“ Jesus, die Erfahrungen in der Urgemeinde sowie deren religiöses Umfeld im römischen Reich.

Dass Hurtado an erster Stelle den jüdischen Monotheismus behandelt (29–53), hat programmatischen Charakter, denn zum Vorgang der „incorporation of Christ into the devotional pattern of early Chris-

tian groups“ lassen sich laut Hurtado keine wirklichen Parallelen im jüdischen Umfeld feststellen (31) – auch nicht in den Bahnen jüdischer Engelverehrung. Aussagen über die Gottheit Jesu würden in Bezug zu Aussagen über die Gottheit des Vaters gemacht, ein *separater* Christuskult sei nicht nachweisbar. Diesen Sachverhalt beschreibt Hurtado mit dem Terminus „binitarisch“, der auch für das Folgende von großer Bedeutung ist.

Zweiter der „Forces and Factors“ ist Jesus (53–64). Hurtados in Auseinandersetzung mit exemplarischen Positionen der sog. Third Quest der Historischen Jesusforschung konzipierte Darstellung geht es um den *Eindruck* („impact“) dieser Person auf Anhänger und Gegner. Daher setzt er nicht bei Jesu Worten (z. B. der Gottesreichsbotschaft) oder seinen Taten an, sondern bei den Kontroversen, die Jesus bereits zu seinen Lebzeiten auslöste, die in seiner Hinrichtung kulminierten und die nach seinem Tod weitergingen.

Wichtig ist der folgende Abschnitt über die in den Quellen feststellbaren religiösen Erfahrungen (64–70), die die frühen Christen gerade im Kontext der Christusverehrung machten und die eine eigene „creative force“ (66) darstellen. Schon Bousset hatte zu Recht betont, „dass der Kultus in einer Weise das altchristliche Leben beherrscht hat, in die wir uns nur noch von ferne hineinversetzen können. Der Gottesdienst und das gottesdienstliche Zusammenkünfte begleitende das alltägliche Leben der Christen“ (275). Laut Hurtado produzieren religiöse Erfahrungen religiöse Innovationen, wie z. B. die „binitarische“ Christus-Devotion als Innovation des Monotheismus. Dieses wichtige Kapitel bleibt allerdings etwas blass, denn trotz des anfänglich formulierten Programms stehen die „practices“ oft genug im Schatten der „beliefs“.

Es folgen zwei zueinander komplementäre Kapitel über „Early Pauline Christianity“ und „Judean Jewish Christianity“. Schon die Reihenfolge ist programmatisch: Im Unterschied zu Bousset, der die Darstellung des Glaubens der palästinensischen Urgemeinde an den Beginn seines Buches stellte, setzt Hurtado mit dem paulinischen Befund ein, obwohl ihm wohl bewusst ist, dass es bereits vor Paulus Christen (auch Heidenchristen) z. B. in Antiochien oder Rom gab.

Charakteristisch für die ganze Paulusdarstellung Hurtados ist die Warnung: „We should be careful about attributing too much originality and distinctiveness to him“ (97). So ist es Hurtados Anliegen, die Verwurzelung Pauli im ältesten Judentum herauszuarbeiten. Pointiert:

„Paul was not an innovator but a transmitter of Tradition“ (216), innovativ waren eher die Konsequenzen, die Paulus z. B. im Hinblick auf die gesetzesfreie Heidenmission aus der „traditionellen“, aus jüdenchristlichen Kreisen Palästinas stammenden und von allen Christen geteilten hohen Christologie und der Sicht von Jesu Tod und Auferstehung als Heilsgeschehen zog (133 u.ö.).

Wie bei Bousset haben die Ausführungen zum Titel „Kyrios“ (108–118) eine Schlüsselfunktion für die Grundthese des Buches. Laut Bousset ging mit dem „neuen Titel“ Kyrios, den die hellenistische Gemeinde Jesus beilegte, ein „neuer Sachverhalt“ einher, nämlich die „neue Würdestellung“ Jesu im christlichen Gottesdienst. Damit sei aus dem zukünftigen Messias-Menschensohn der palästinensischen Urgemeinde der gegenwärtige Kulteros der hellenistischen Gemeinde geworden (vgl. Bousset 84. 90 u.ö.). Zwar gehören auch für Hurtado Kyriosname und Christuskult zusammen (vgl. Bousset 90 mit Hurtado 113 f u.ö.), aber laut Hurtado entsteht der Kyriostitel nicht erst in der hellenistischen Gemeinde, sondern er betont, „that the key semantic background lies in Jewish Tradition, and that the christological designation of Jesus as ‚Lord‘ goes back into the very earliest circles of Jewish Christianity“ (109). Hauptargument Hurtados ist das aramäische *maranatha* (1Kor 16,22; Did 10; vgl. Apk 22,20), womit er eine offene Flanke in Boussets Theorie trifft, auf die dieser aber bereits selbst hingewiesen hatte. Denn Bousset wusste, dass das *maranatha* eine „Gegeninstanz“ zu seiner Theorie bildet, wollte die „alte Kultformel“ (sic!) aber ohne überzeugende Begründung „nicht auf dem Boden der palästinensischen Urgemeinde, sondern in dem zweisprachigen Gebiet der hellenistischen Gemeinden von Antiochia, Damaskus, selbst Tarsus entstanden“ sein lassen (84). Für Hurtado ist die Formel dagegen „verbal link“ (110) zwischen den aramäischsprachigen jüdenchristlichen Gemeinden Palästinas und z. B. den paulinischen Gemeinden. Als Zeichen der Einheit der frühen Christenheit und als „spiritual linkage“ zwischen den paulinischen Gemeinden (174) fungiert sie als Kronzeuge für Hurtados These einer „shared religiousness“ (111) und einer „shared liturgical practice“ (141) innerhalb der frühen Christenheit. Diesen Hauptpfeiler seiner These stützt Hurtado noch durch den Hinweis auf die Gottesanrede *abba*, jenen anderen in den Paulusbriefen überlieferten aramäischen Terminus (Gal 4,6; Röm 8, 15): „It is very interesting, that Paul passed on

to his Greek-speaking converts these two Aramaic prayer-expressions used by Jewish Christians to address both God and Jesus, which, taken together, reflect a ‚binitarian‘ devotional pattern originating among Aramaic-speaking Jewish Christians in Judea/Palestine and then promoted among Greek-speaking Pauline churches“ (111). Damit sind die Weichen für das ganze Buch gestellt. Die „binitarische“ Jesusdevotion sei bereits in den Paulusbriefen vorausgesetzt und in der frühen Christenheit unumstritten.

Das Pauluskapitel ist auch deswegen bemerkenswert, weil es den Ausführungen zu „Christological Language and Themes“ einen wichtigen Abschnitt über „Worship“ (early origins – worship – ‚binitarian‘) zur Seite stellt, in dem allerdings die liturgischen und gottesdienstlichen Vollzüge in den paulinischen Gemeinden wie beispielsweise der Taufgottesdienst und das Herrenmahl etwas stiefmütterlich behandelt werden, obwohl bereits Bousset bemerkte, dass sich an dieser Stelle Wesentliches entscheidet (vgl. Bousset 91). Außerdem berücksichtigt Hurtado die Möglichkeit einer unterschiedlichen Herkunft der vorpaulinischen Überlieferungen zu wenig und blendet daher z. B. die Bedeutung der Missionsgemeinde von Antiochien zugunsten Jerusalems ab. Damit will er sich offenbar von Bousset absetzen, für den die Beziehungen des Paulus zu Jerusalem „höchst dürftiger Natur“ waren (75), wohingegen die hellenistischen Gemeinden in Antiochia, Damaskus und Tarsus für ihn die zentrale Rolle bei der Ausbildung des jungen Christentums und seiner Christusverehrung spielen, auch wenn Bousset (ungern) zugibt, dass „gewisse Ansätze zu dieser Entwicklung“ bereits in Jerusalem vorhanden gewesen sein könnten (90). Durch die ebenfalls einseitige Betonung der Rolle Jerusalems beraubt sich Hurtado aber wiederum der Möglichkeit, die Überlieferungen des hellenistischen Jüdenchristentums wie Röm 3,25* oder auch die wohl auf die antiochenische Gemeinde zurückgehende „Parole“ Gal 2,16/Röm 3,28 („Glaube – nicht Gesetzeswerke!“) zu würdigen.

Es folgt das dritte Kapitel über die Jüdenchristenheit Judäas. Konkret geht es um die „Kirchen Judäas“, von denen Paulus in 1Thess 2,14–16 und Gal 1,22f. spricht. Auch hier geht Hurtado vom Befund in den Paulusbriefen aus. Insbesondere die Kollekte, aber auch das „conspicuous silence about any significant differences over Christ-devotion“ (165) belegen seine These, dass weder über die zentrale Stellung Jesu in der Verkündigung noch

in der „binitarischen“ Struktur der Verehrung Gottes und Jesu Christi Differenzen bestanden. Jüdische judenchristliche Überlieferungen identifiziert Hurtado z. B. in I Kor 15,3–7; Röm 1,3f.; 4,24f.; I Thess 1,10; I Kor 11,23–26. Wichtig ist ihm aber auch hier das *marantha* in I Kor 16,22 (s.o.), das klar nach Judäa (nicht Syrien!) gehöre und insbesondere auf die judenchristliche Urgemeinde von Jerusalem verweise (174f). Konsequenter vertraut sich Hurtado dann im anschließenden Abschnitt über die Spuren des jüdischen Christentums in der Apostelgeschichte (zu?) stark der lukanischen Darstellung an, die die Rolle Jerusalems hervorhebt (im Unterschied zu Antiochien, dessen Bedeutung Bousset dagegen stark betont) Dort lägen nicht allein die Wurzeln der kultischen Anrufung Jesu als „Herr“, sondern auch der christologischen Lektüre von alttestamentlichen Texten, der Taufe auf Jesu Namen sowie des Gebrauchs von Jesu Namen bei Heilungen und Exorzismen.

Auch bei diesem instruktiven Kapitel bleiben Fragen. So lehnt Hurtado vehement die These ab, die Jerusalemer „Hellenisten“, also die griechischsprachigen Judenchristen, hätten gegenüber den „Hebräern“ eigene Akzente in der Christologie vertreten, wie man sie aus dem in Apg 6,13f gegen Stephanus überlieferten Vorwurf einer Feindschaft zum Tempelkult erschließen kann (206–214, vgl. 175f.). An dieser Stelle sieht Hurtado offenbar sein Postulat einer in christologischen Fragen vollkommen einigen Urchristenheit gefährdet, schließlich wird die Distanz zum Tempelkult in der Regel mit einer in Kreisen der „Hellenisten“ früh entwickelten, aber von der weiterhin am Tempelkult teilnehmenden „Hebräern“ nicht unbedingt geteilten Sühnechristologie gesehen. Die Tatsache, dass nur die Hellenisten, nicht aber „die Zwölf“ von Verfolgung und Vertreibung betroffen waren (Apg 8,1.14)9 lässt sich nicht durch den Hinweis relativieren auch die in Jerusalem verbliebenen Judenchristen seien verfolgt worden. Vernehmlich schweigt Hurtado dann auch zu Röm 3,25*, ein vorpaulinischer Text, von dem mit guten Gründen angenommen wird, dass er auf die vertriebenen hellenistischen Judenchristen („Stephanuskreis“) zurückgeht. Hurtados Schweigen ist auch deswegen auffällig, weil er sonst das vorpaulinische Gut in den Paulusbriefen stark betont.

In den folgenden langen Kapiteln über die Logienquelle und die Synoptiker gehen die eigentlich interessierenden Frage nach „Devotion“, „Practices“, „Worship“ und „Religious Life“ leider oft genug in

einer Lawine von Einleitungsfragen und ausführlichen Forschungsüberblicken unter. Oft bleibt es bei der Feststellung, Jesus habe einen „central place“ in der frühchristlichen Devotion eingenommen. Die anfängliche Verheißung, keine neutestamentliche Christologie, sondern eine historische Analyse der Glaubensüberzeugungen und der religiösen Praktiken der frühen Christenheit zu schreiben, wird daher nur teilweise eingelöst. So ergeben z. B. zu Taufe und Eucharistie nur ganz kurze Hinweise (z. B. 313) und als Reflex auf die gottesdienstliche Praxis der Adressaten wird eigentlich nur das *matthäische* und lukanische *proskynein* erwähnt (337f. 345).

Die Darstellung der johanneischen Schriften (Kapitel 6) setzt bei den beiden hier feststellbaren Krisenerfahrungen, dem im Evangelium dokumentierten Ausschluss aus der Synagoge und der v. a. aus den Briefen erschließbaren innergemeindliche Spaltung, an. Auch hier betont Hurtado die judenchristlichen Wurzeln der johanneischen Christologie (358f), typisch johanneisch seien in erster Linie „tone and emphases“ der hohen und explizit formulierten Christologie des vierten Evangeliums, weniger ihre „substance“ (407), und erst die Johannesbriefe seien das früheste Zeugnis einer „radical diversity“ im Christentum. Laut Hurtado sind vor allem Juden die Adressaten des Evangeliums (361), was zweifelhaft ist, da der Evangelist nicht nur „ungläubige“ Juden vor Augen hat, sondern auch „glaubende Juden(christen)“, die im Unterschied zur johanneischen Gemeinde offenbar noch im Synagogenverbund stehen (vgl. Joh 2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,11.42) und deren Christologie der Evangelist für insuffizient hält.

Hurtado erwähnt mit Recht, dass Jesus nach Joh 5,23 die gleiche (kultische) „Ehre“ erhält wie der Vater, dass 14,13f die Praxis des Gebets zu Jesus und 20,28 die Anbetung Jesu als „mein Herr und mein Gott“ widerspiegelt. Auch hier hätte man sich aber mehr zu den „practices“ der johanneischen Gemeinde gewünscht. So fehlen Hinweise auf die sonntäglichen „österlichen“ Versammlungen (vgl. 20, 19,26), auf die jüdischen Feste und den Sabbat, auf Taufe (3,3.5) und Eucharistie (6,51–58), auf das Passafest usw. Dies gilt auch für den wichtigen, aber leider nicht an den Texten weiter ausgebauten Hinweis auf eine alte These D.E. Aunes, dass die johanneische präsentische Eschatologie insbesondere auf liturgischen Erfahrungen beruhe (401).

Es folgt noch ein informatives 7. Kapitel über die apokryphen Evangelien (insbe-

sondere das Thomasevangelium), dann werden die Linien ins zweite Jahrhundert ausgezogen: Nach einem Überblick („The Second Century“) folgen zwei Kapitel, die die Quellen anhand der Unterscheidung von „Radical Diversity“ (v. a. Valentinian und Marcion) sowie „Proto-orthodox Devotion“ gruppieren.

L.W. Hurtado hat ohne Zweifel ein wichtiges und ungemein anregendes Buch vorgelegt, dessen größte Stärke im Einbezug von Themen liegt, die in den neutestamentlichen Christologien sonst weniger oder gar nicht behandelt werden. Neben den Ausführungen über die liturgische Praxis der frühen Christen gehören dazu z. B. die Bedeutung des Namens Jesu bei rituellen Vollzügen wie der Taufe und Exorzismen, die Hurtado bereits in Judäa belegt sieht (l 97–206), aber auch die Ausführungen zum christlichen Martyrium (619–625). Das Buch überzeugt dann auch v. a. in der Widerlegung der oft einlinigen und interessengeleiteten Geschichtskonstruktionen Boussets und anderer. Allerdings ist eine gewisse Tendenz auch in Hurtados Betonung einer in den „beliefs“ weitgehend einigen Urchristenheit erkennbar. Vielleicht war sich die frühe Christenheit in den Grundvollzügen der „practices and actions“ doch einiger als in den „beliefs“.

Anfragen richten sich demnach an den unscharfen Gebrauch von Begriffen wie „devotion“ und „piety“. Hurtado selbst definiert „devotion“ als „portmanteau word for the beliefs and related religious actions that constituted the expressions of religious reverence of early Christians“ (3). Zwar betont Hurtado an manchen Stellen mit Recht, dass es um „public, open, corporate devotional practices“ (138 u.ö.) gehe – und das kann doch nur kollektive rituelle Vollzüge wie die Gottesdienste meinen –, doch überwiegen in der Darstellung über weite Strecken dann doch die „beliefs“. Hinzu kommt, dass detaillierte Untersuchungen der urchristlichen Gottesdienste (Mahlgemeinschaften, Taufgottesdienste, pneumatische Phänomene, etc.) ausbleiben und damit viele von Hurtados an sich richtigen und wichtigen Ausführungen etwas abstrakt bleiben. An diesen Punkten wäre die Hinzuziehung von in den letzten Jahren erschienenen einschlägigen Untersuchungen zu den urchristlichen Gottesdiensten, Riten und „Sakramenten“ aus neutestamentlicher, aber auch liturgiewissenschaftlicher, patristischer und archäologischer Perspektive sicher von Gewinn.

Dann ließen sich auch fragwürdige Wertungen wie z. B. des Petrusvange-

liums, vor allem aber der wichtigen apokryphen Apostelakten als „popular Christian piety“ (vgl. 447. 618) modifizieren. Hier steht Hurtado leider noch ganz im Banne der Fehleinschätzung Boussets, für den diese Texte „den populären Messenglauben des Durchschnitts-Christentums“ (233) bzw. den „Vulgärglauben der katholischen Kirche“ (256) widerspiegeln. Dabei zählen z. B. die in den Akten enthaltenen liturgischen Gebete nach Einschätzung von R. Meßner „zu den ältesten erhaltenen liturgischen Primärquellen“ (Einführung in die Liturgiewissenschaft [UTB 2173], Paderborn. 2001, 41) und bilden so „die aussagekräftigsten Quellen für die altsyrische Tradition des Taufgottesdienstes“ (85).

Hurtados Buch ist also zweifellos ein Meilenstein, allerdings ein Meilenstein auf einem Weg, der in Zukunft bei Themen wie diesem noch stärker die benachbarten Fachdisziplinen zusammenführen sollte.

Tübingen

Ulrich Weidemann

Mann, Friedhelm: *Lexicon Gregorianum*. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa, hrg. von der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität, Leitung: Wolf-Dieter Hauschild. Bd. III: *ἐρ-εὐσφόρος* bearbeitet von F. Mann unter Mitarbeit von V.H. Drecoll und R. Mariß, Leiden-Boston (Brill) 2001. Bd. IV: *ζᾶλη-ἰῶτα*, bearbeitet von F. Mann, Leiden-Boston (Brill) 2002. Bd. V: *καχχαρός-κωφῶ*, bearbeitet von F. Mann, Leiden-Boston (Brill) 2003.

In fast atemberaubender Geschwindigkeit hat die Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster unter der Leitung von Wolf-Dieter Hauschild im Abstand von jeweils nur einem Jahr drei weitere umfangreiche Bände des *Lexicon Gregorianum* (im Folgenden LG) vorgelegt, nachdem in den Jahren 1999 und 2000 die ersten beiden Bände erschienen waren. Die neuen Veröffentlichungen umfassen in Band III mit 2009 Lemmata den Wortbestand Gregors zum Buchstaben Epsilon, in Band IV mit 614 Lemmata den zu den Buchstaben Zeta bis Jota und in Band V mit 1375 Lemmata den zum Buchstaben Kappa. Geht man von den Erfahrungen mit griechischen Wörterbüchern im allgemeinen aus, so dürfte damit ungefähr die Hälfte des lexikalischen Bestandes im Sprachgebrauch Gregors erfasst sein. Dass ein solches gewaltiges Pensum innerhalb eines Zeitraums von nur

fünf Jahren auf höchstem Niveau bewältigt worden ist, nötigst tiefen Respekt ab. Der Rezensent darf sich sicher sein, nicht nur im eigenen Namen zu sprechen, wenn er allen Beteiligten, aber vorrangig dem federführenden Bearbeiter Friedhelm Mann zu diesem großartigen Erfolg herzlich gratuliert.

Über die Münsteraner Forschungsstelle und das Projekt des *Lexicon Gregorianum* ist in dieser Zeitschrift an früherer Stelle bereits berichtet worden, und die dort skizzierten Grundsätze und Zielvorgaben haben auch für die jetzt vorliegenden Neuerscheinungen unverändert ihre Geltung behalten. Lediglich eine Editionsstellung und gewisse Ergänzungen in Einzelheiten sind nachzutragen. So ist als Textgrundlage für den Traktat „*De anima et resurrectione*“ anstelle der Edition von Ed. Oehler (Leipzig 1858) seit Band IV die umbrochene Korrektur der noch nicht publizierten kritischen Ausgabe in GNO III 3 von H. Polack/A. Spira getreten, während die Stellenangaben sich nach wie vor auf die Spalten von Migne, PG 46, beziehen. Es ist geplant, nach erfolgter Veröffentlichung von GNO III 3 die Umstellung auf die dortigen Seiten- und Zeilenangaben in einem Anhang des LG bekannt zu geben (s. Bd. IV S. 505).

Sodann sind den neuen Bänden *Appendices* beigegeben, wo zum einen verschwindend wenige Korrekturen und Ergänzungen zu den früheren Bänden aufgeführt sind – hier schlägt bereits der Wechsel der Textgrundlage von „*De anima et resurrectione*“ zu Buche – und wo zum anderen vergleichsweise umfangreiches Material an *variae lectiones* gesammelt ist. Erwägenswerte handschriftliche Textvarianten in das Wörterbuch jeweils am Ende eines Artikels aufzunehmen, gehörte von Anfang an zur Konzeption des LG, doch dank systematischer Durchforstung der textkritischen Apparate der GNO ist mittlerweile erheblich mehr Material gehoben worden, das nun – wie schon in Bd. I – in *Appendices* nachgetragen wird. Wer sich nicht auf den Text der kritischen Edition der GNO verlassen, sondern eigenständig die Textüberlieferung auf der Basis aller Schriften Gregors überprüfen möchte, der wird diese Bereicherungen dankbar begrüßen.

Da von den *Appendices* die Rede ist, so muss leider auch von einer in den Augen des Rezensenten bedauerlichen Fehlentscheidung gesprochen werden. In Band III sind mehrere Artikel aus der fortlaufenden alphabetischen Reihenfolge herausgenommen und in *Appendices* verwiesen worden, was der Herausgeber mit technischen Notwendigkeiten bei der Vorberei-

tung und Herstellung des Bandes begründet (s. Bd. III S.V.). Es handelt sich dabei um den Artikel s.v. *εἰμί* von F. Mann sowie um eine Reihe von oft theologiegeschichtlich relevanten Stichwörtern wie *ἐνέργεια*, *ἐννοία*, *ἐπίνοια*, *ἔργον* u.a. – insgesamt sind es 33 bzw. 36 *Lexmata* –, die V.H. Drecoll bearbeitet hat, und zwei Artikel s.v. *ἔξω* und *ἔχω* von Frau R. Mariß. Gewiss sind an den fälligen Stellen der alphabetischen Ordnung Verweise auf die *Appendices* eingefügt und gewiss gibt die separate Behandlung des Stichwortes *εἰμί* Friedhelm Mann die Gelegenheit zu einer schönen Vorbemerkung nebst Geburtstagswidmung an den Projektleiter – und doch vermögen die genannten Argumente nicht wirklich zu überzeugen. Man hätte sich notfalls trotz aller gegenwärtig herrschenden Zwänge lieber die erforderliche Zeit nehmen sollen, um die aufgetretenen Probleme bei der Vorbereitung und Herstellung regulär in den Griff zu bekommen. Der jetzt eingeschlagene Notbehelf ist alles andere als benutzerfreundlich, zumal auch zu veranschlagen ist, dass schon in mancher anderen Hinsicht mehrfache Konsultationen fällig sind (vgl. den vorläufigen Gebrauch alter Editionen oder Zählungen, evtl. Korrekturen und Ergänzungen, die *variae lectiones* und nicht zuletzt die kleineren Strukturwörter sowie die *nomina propria*). Glücklicherweise beschränkt sich dieser Befund auf Bd. III. Der Umfang des Artikels *θεός* mit seinen 263 Spalten in Bd. IV hat also nicht mehr die gleichen Bedenken wie der Artikel *εἰμί* mit seinen 274 Spalten in Bd. III, S. 657, hervorgerufen.

Indessen darf dieser punktuell begrenzte Einwand nicht den Blick auf die gewaltige Arbeitsleistung, die hier ihren Niederschlag gefunden hat und jede zukünftige Beschäftigung mit Gregor von Nyssa wesentlich befördern wird, beeinträchtigen. Gemäß der pragmatischen Zielsetzung des LG, die Funktionen von Index und Konkordanz mit der eines Wörterbuches im vollen Sinn zu verbinden, trägt das Hauptgewicht der vorliegenden lexikographischen Erschließung die minutiöse philologische Analyse von Gregors Wortgebrauch im einzelnen, wobei sich wiederum die Praxis bewährt, dass bei umfangreicheren Artikeln eine detaillierte Artikelgliederung vorangestellt wird. Die entsagungsvolle Indexarbeit dagegen bleibt zwangsläufig weniger sichtbar im Hintergrund, doch werden ihre Ergebnisse mittels der Sammlung von *variae lectiones* und der *Appendices* so präsent gehalten, dass sie von den Benutzern eingesehen und gewürdigt werden können. Begreiflicherweise lässt sich

in einer Rezension der Reichtum dessen, was hier erschlossen wird, nicht entfernt widerspiegeln, einige mehr generell gehaltene Hinweise müssen genügen.

Wie schon in den beiden ersten Bänden wird die ungewöhnliche Breite von Gregors Wortschatz erneut an der Zahl der Hapaxlegomena sichtbar, die jeweils im Kopf des Artikels kenntlich gemacht sind. Sie sind in Bd. III besonders zahlreich (hier zähle ich 80 Stück, in Bd. IV dagegen nur vier und in Bd. V dreizehn an der Zahl), was darauf hinweist, welchen extensiven Gebrauch Gregor von den gerade bei Präpositionen wie *ἐν* und *ἐπί* gebotenen Möglichkeiten der Komposita-Bildungen macht. Übrigens wäre anlässlich einiger von Gregor übernommener hebräischer Ausdrücke in transkribierter Form *θαροσεῖς* Ia, Iv, *κεφάλι κηδάρ* zu erwägen, ob eine summarische Auflistung dieser Lemmata zum Abschluss des Werkes analog den biblischen Eigennamen, zu denen ja einige partiell ohnehin zu rechnen sind, sinnvoll sein könnte.

Ggf. findet sich am Eingang des Artikels eine nützliche Registrierung der von Gregor gebrauchten Hauptflexionsformen (z. B. zu *ἐρώ*, *εἶμι*, **εἶδω* [A], *εὐρίσκω*, *καθίστημι*, *κερδαίνω*, *κλείς*), bereits hier können auch Synonyme und Opposita notiert werden (vgl. *ἐχθρός*, *κρείττων*), was in der Regel im Fortgang ausführlicher geschieht. Grundsätzlich erfolgt – philologisch korrekt – die Gliederung des Materials primär nach grammatisch-syntaktischen Kriterien, um in einem näheren Durchgang jeweils die sachlichen Bedeutungsdifferenzierungen herauszuarbeiten. Wo sich grammatisch-syntaktische Rücksichtsnahmen erübrigen, hält sich die Durchsicht allein an semantische Gesichtspunkte. Ersteres betrifft naturgemäß vor allem Verben (wie etwa *ἐγκείμαι*, *ἐνδείκνυμι*, *ἐρχομαι*, *ζάω*, *ζητέω*, *δεωρέω*, *καθίστημι*, *κρίνω*), aber auch bestimmte Adjektive incl. deren substantivierte Formen (vgl. *ἐλάττων*, *ἐναντίος*, *ἴδιος*, *ἴσος*, *κατάλληλος*, *κοινός*, Adverbien (vgl. *ἐνδοθεν*, *ἐνθα*, *ἐντός*, *ἐξωθεν*, *εὐθύς*, *κάτω*) und das Zahlwort *εἰς*, *μία*, *ἕν*; letzteres überwiegt bei Substantiven (wie *ἐπιστήμη*, *ἐκκλησία*, *ζωή*, *θάνατος*, *θέλημα*, *κάλλος*, *κακία*). Aber niemals wird einem reinen Schematismus gehuldigt. Wo es erforderlich ist, werden auch Substantive (vgl. *ἐπιθυμία*, *ἐξουσία*) nach grammatischen Strukturbezügen behandelt, und umgekehrt können diese auch bei vielen Verben entfallen und einer rein sachlich gegliederten Ordnung Raum geben (vgl. *θεραπεύω*, *κείμαι*). Das jeweils fein abgestimmte Verfahren zeugt von höchster philologischer Kompetenz und Meister-

schaft. Erneut ist auch zu beobachten, mit welcher bewundernswerten Transparenz es gelungen ist, die reiche Verwobenheit von Gregors Ausdrucksweise mit der Sprache der Bibel in ihrem vielfachen Geflecht anschaulich zu machen (so etwa bei *εὐωδία*, *θαῦμα*, *ισχύς*, *καθαρός*, *καιρός*, *καρδία*, *κτιζω*), selbst dort, wo man es vielleicht auf den ersten Blick gar nicht erwartet hat (vgl. *ἥλιος*, *ἡμέρα*, *κῆπος*). Vereinzelt findet man neuerdings sogar Angaben zu verwandten Platon- oder Aristotelesstellen (vgl. unter *εἰκῶν*, *ἐλευθερία*, *ἠδονή*, *ἥλιος*, *ζόφος*, *κλέπτης*), und natürlich sind die Zusammenhänge mit Zitierten aus Eunomius, Apolinarius und Basilius pünktlich notiert. Nicht zuletzt muss auf den beträchtlichen Umfang mancher Artikel, die gerade bedeutenden theologischen Begriffen gewidmet sind, hingewiesen werden. Wenn nicht wenige Stichwörter um die 50 Spalten einnehmen und einige deutlich darüber liegen (*κακία* 57 Sp., *κακός* 56 Sp., *κάλλος* 37 Sp., *καλός* 57 Sp., *κύριος* 77 Sp., interessant auch das gegenseitige Verhältnis *κόσμος* 26 Sp. zu *κτίσις* 43 Sp., *θάνατος* 47 Sp. zu *ζωή* fast 114 Sp.), ja wenn das ontologisch so bedeutsame Schlüsselwort *εἶμι* es auf 274 Spalten bringt, übertroffen nur noch von der Wortgruppe *θεῖος*, *θεός*, *θεότης* (mit 126 Sp., 263 Sp. und 36 Sp.) – dann vermag man abzuschätzen, dass hier geradezu monographische Abhandlungen zu zentralen theologisch-philosophischen Themenkomplexen vorliegen, und man ahnt, wie viel in diesem sich schlicht als Arbeitsinstrument gebenden Werk bereits für die Gregorinterpretation geleistet worden ist.

Die Münsteraner Forschungsstelle macht damit allen im interdisziplinären Gespräch an Gregor von Nyssa Interessierten ein Werk zum Geschenk, das in seiner Art ebenso einzigartig wie in seinem Wert unübertrefflich ist. Dem Herausgeber Wolf-Dieter Hauschild und seinem Mitarbeiterstab, namentlich Friedhelm Mann sei dafür ein tief empfundener Dank gesagt. Und erneut sei der Wunsch angeschlossen, es möge Friedhelm Mann vergönnt sein, das Projekt so vorbildlich weiterzuführen wie bisher.

Bochum

Dietmar Wyrwa

Tloka, Jutta: Griechische Christen – Christliche Griechen, Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos, Studien und Texte zu Antike und Christentum 30, Tübingen 2005, 3-16-148735-4.

Am Beispiel des Origenes und des Johannes Chrysostomos arbeitet diese Münsteraner evangelisch-theologische Dissertation „Strategien der Plausibilisierung des Christentums ... angesichts einer durch das *παιδεία*-Ideal geprägten Gesellschaft“ heraus. Ihr Augenmerk richtet die Verfasserin dabei vor allem auf „die Anwendung diskursiv-persuasiver Mittel“, die „das Christentum nach außen legitimieren und nach innen stabilisieren“ sollten. Um den Umfang der Arbeit sinnvoll zu begrenzen, verzichtet Tloka auf einen ausführlichen Vergleich der Konzeptionen beider Kirchenschriftsteller und beschränkt die Analyse des chrysostomischen Schrifttums auf die Werke der antiochenischen Zeit.

Materialreich skizziert die Verfasserin einleitend die Abfolge und die Bedeutung der *παιδεία* in der römischen Kaiserzeit, wobei das mehrfach als Übersetzung für *παιδεία* verwendete deutsche Wort „Bildung“ zwar eine diffuse Gegenwartsrelevanz des untersuchten Gegenstandes suggeriert, jedoch aufgrund seiner nicht allein pädagogischen, sondern auch schöpfungstheologischen und soteriologischen Konnotationen dem hellenistischen *παιδεία*-Begriff weit weniger gut als die hier ebenfalls verwendete Übersetzung „Erziehung“ entspricht.

Origenes' Verhältnis zur hellenistischen *παιδεία* war bereits in der Antike umstritten. Tloka zeigt, dass sich Origenes deutlich von der Rhetorik der zweiten Sophistik distanzierte, zugleich aber auf philosophische Leitomotive und philologische Methoden der *παιδεία* zurückgriff und diese auch selbst als Grammatiker und philosophischer Lehrer an Schüler vermittelte. Origenes' Rezeption methodischer Grundprinzipien und philosophischer Leitgedanken deutet die Verfasserin als „Rationalisierung des Christentums“. Ob freilich der von Origenes ausdrücklich über alle Dialektik gestellte „Beweis des Geistes und der Kraft“ (1Kor 2,3), d.h. die Annahme des Origenes, dass noch „Spuren“ der apostolischen Wunderkraft in den christlichen Gemeinden seiner Zeit vorfindbar seien, tatsächlich als ein Bestandteil einer Rationalisierungsstrategie verstanden werden kann und nicht vielmehr den Versuch darstellt, ein aus der Tradition überkommenes Theologumenon der eigenen Abhandlung vorzuschal-

ten, um den Verfasser gegen innerkirchliche Kritik abzusichern, erscheint zweifelhaft. Hier wie auch beim Blick auf die Deutung der Tätigkeit des Origenes in der so genannten „Alexandrinischen Katechetenschule“, die im Geiste „kirchlicher“ Origenesinterpreten als ein vom Katechumenenunterricht institutionell nicht unterschiedenes Lehren bestimmt wird, entsteht der Eindruck, dass Tloka bemüht ist, innere Spannungen und Brüche der untersuchten Texte weitgehend auszublenden.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit versucht die Verfasserin, die Rhetorik des antiochenischen Diakons und Presbyters Johannes Chrysostomos auf einen systematischen Nenner zu bringen. Dabei werden insbesondere die Schriften über Kindererziehung, die zwei Bücher wider die Gegner des Mönchtums und der Dialog über das Priestertum, letzterer als Entwurf einer „christlichen Rhetorik“ durch Johannes, ausführlich besprochen. Kaum berücksichtigt werden dagegen die Reden über die Unbegreiflichkeit Gottes, obgleich die Auseinandersetzung zwischen Nizänern und Anhomöern zentrale Fragen des Plausibilisierungsdiskurses berührt, wie u. a. die hier leider nicht berücksichtigte Monographie von Richard Lim gezeigt hat.

Nachdem die Verfasserin im Anschluss an Rudolf Brändle das Modell der Synkatabasis als hermeneutischen Schlüssel zum Werk des Goldmundes vorgeschlagen hat, finden der Rhetor Libanios und Kaiser Julian im Rahmen der Beschreibung der historischen Situation im spätantiken Antiochia intensive und kenntnisreiche Berücksichtigung. Unbeachtet bleibt hingegen das die Geisteshaltung der militärischen Eliten Antiochias widerspiegelnde Zeugnis des „miles quondam et graecus“ Ammianus Marcellinus.

Die enge Bezugnahme auf Libanios sensibilisiert Tloka für die im Werk des Chrysostomos mehrfach anzutreffende verchristlichende Umdeutung überkommener Termini, doch führt der enge Anschluss an den Sophisten und Rhetor dazu, dass dessen anachronistische Fiktion des hellenischen Antiochia in wesentlichen Teilen übernommen werden. Dies geschieht etwa, wenn scheinbar fremde Phänomene wie das entstehende Mönchtum zu einem Faktor „abseits der weltlichen Geschäfte“ erklärt werden. Freilich übersieht die Verfasserin mit dieser Bewertung den Umstand, dass die Entstehung und Entfaltung der monastischen Bewegung im syrischen Raum von den städtischen Fragestellungen und Problemen gar nicht zu trennen ist, wie zuletzt

Daniel Caner und Wendy Mayer in ihren von Tloka leider nicht beachteten Beiträgen gezeigt haben.

Zu Recht unterstreicht die Verfasserin den integrativen Grundimpuls des als Diakon und Priester vermutlich schon früh durch seinen Bischof in Leitungsaufgaben eingebundenen Johannes Chrysostomos im Spannungsfeld zwischen Großstadtgemeinde und entstehendem Mönchtum. Gerade im Fall des Chrysostomos konnte die Christianisierung durchaus mit der Einführung eines „egalitären Ideals“ einhergehen, wie die Verfasserin belegt. Doch konnte Johannes, anders als die an einer einheitlichen Position des Johannes interessierte Verfasserin meint, im Schlussabschnitt der 21. Matthäushomilie durchaus auch das Konzept einer Zwei-Stufen-Ethik übernehmen. In jenem umfangreichen, keineswegs nur auf die Kontrastierung eines Mönchs mit einem Trinker begrenzten, Abschnitt stellt Chrysostomos mit Blick auf die „consilia evangelica“ der Bergpredigt nämlich eindeutig fest, die Befolgung der „evangelischen Räte“ bedeute gegenwärtig eine Überforderung seiner Gemeindeglieder. Dass Johannes zugleich betont, die Vollkommenheit bleibe langfristig das Ziel aller Christen, beweist keineswegs eine Distanzierung von der Zwei-Stufen-Ethik, wie ein Vergleich mit dem syrischen Liber Graduum zeigt, welcher einerseits ganz wie Johannes fordert, „ein jeder möge durch die enge Pforte zur Vollkommenheit streben“, andererseits aber für die Gegenwart an der Zwei-Stufen-Ethik festhält. In ihrem Bestreben nach Systematisierung schenkt Tloka derartigen inneren Widersprüchen und Spannungen der Texte kaum Aufmerksamkeit. Dies mag mit Blick auf die „philosophischen“ Werke des Origenes ein durchaus nachvollziehbarer Ansatz sein. Zur Behandlung der Werke des christlichen Rhetors Johannes Chrysostomos ist das systematische Denken allerdings denkbar ungeeignet.

Hamburg

Martin Illert

Zimmermann, Norbert: *Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei*. (=Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 35), Münster (Aschendorff Verlag) 2002, 309 S. geb. ISBN 3-402-08118-0.

Die aus der Schule von J. Engemann und J.G. Deckers hervorgegangene Dissertation behandelt Werkstattzusammenhänge der spätantiken Katakombenmalerei Roms. Es hieße diese Zielsetzung misszuverstehen, wollte man dahinter nur die

Neuaufgabe der alten Diskussion um Topografie, Stilgeschichte und Bildüberlieferung erkennen, die allein auf eine Datierung einzelner Katakombenregionen ausgerichtet ist. Zimmermann geht es vielmehr um die Rekonstruktion des Werkprozesses der Malerei und aller objektivierbaren materiellen Bedingungen, unter denen die Dekorationssysteme und Bildfelder der Grabkammern entstanden sind. Auch wenn er die Grundlegung einer neuen Methodik für sich beansprucht und minutiös Differenzierungen der Vorgehensweise begründet, so leistet er dennoch keine neuartige Theoriebildung, sondern bedient sich der in der Stilforschung seit Wirth (1934) etablierten Unterscheidung von Zeitstil, Personenstil und – weniger schlüssig – Lokalstil. Kriterien der Händescheidung sind Figurenaufbau, Konturierung, Lichtführung und Hintergrundbehandlung.

Zimmermann legt Fallstudien zu 50 ausgewählten Raumeinheiten in fünf Katakomben vor, die mit größtem Einsatz vor Ort erarbeitet wurden und die ein beeindruckendes Zeugnis der Zusammenschau der Katakombenforschung bieten. Die Ergebnisse der Werkstattfragen betreffen vor allem die Katakomben Via Latina, Domitilla und besonders Marcellino e Pietro. Der bleibende Wert der Arbeit besteht in den zahlreichen Einzelstudien, etwa zum Areal der Mensorens (der sog. Bäckergruft = Domitilla 43), zum kulturraumartig strukturierten Cubiculum Domitilla 68, 69 und 74 oder zum Hypogäum der Via Latina. Diese Studien eröffnen eine „Mikroistoria“ zwischen Auftraggebern, Malern und Bildvorlagen und betreffen vor allem Areale aus der zweiten Hälfte des 4. Jh., die seit langem nicht mehr Gegenstand der Forschung waren.

Mit immensem Einsatz hat Zimmermann seine Beobachtungen vor Ort erarbeitet, Malerei verglichen, Typologien und Putzschichten definiert. Im Hypogäum an der Via Latina sind ihm Putzkannten und Überlappungen aufgefallen, aus denen sich zwingend ergibt, dass die Ausmalung der Raumfolge D-O vom Ende her – also von O aus – erfolgte. Zwei Maler haben sich die Arbeit geteilt, ein Figurenmaler und ein Ornamentmaler, die man wohl auch als Meister und Geselle ansprechen kann. Für die so eigenartige Mischung der Bildthemen christlicher und mythologischer Thematik bedeutet das, dass diese in einem geschlossenen Arbeitsvorgang entstanden sind. Das Nebeneinander der unterschiedlichen Jenseitsparadigmen muss also konsequent in seiner Zeitgenossenschaft und Kohärenz erschlossen werden. Die Kammern A, B und C dagegen

sind von verschiedenen Werkstätten ausgemalt worden, wobei Kammer B eine für die Katakombenmalerei insgesamt ebenso singuläre wie auch konzise Bildverknüpfung zur christlichen Heilsgeschichte bietet.

Am Beispiel der Ausmalungen der Cubicula Domitilla 77 und Callisto 48 kann Zimmermann aufweisen, dass ein und dieselbe Werkstatt in zwei verschiedenen Katakomben tätig war. Vorstellungen von einer festen Bindung der Maler an eine Katakombe sind also zu revidieren. Der Ausbau der Grabareale geschah nicht in größeren Einheiten, die sich aus dem Zusammenhang von Treppen und Korridoren nahe legen, sondern viel kleinteiliger und jeweils bedarfsweise in Gruppen von zwei oder drei, selten vier zusammenhängenden Grabkammern. Eine solche Ausbauphase liegt auch in der Region der Mensores in der Domitilla Katakombe vor (Cub. 68, 69, 74). Es handelt sich um den separaten Friedhof einer Korporation. In der Katakombe der hll. Marcellino e Pietro unterscheidet er fünf Gruppen einheitlicher Werkstatterschließung:

Die Cubicula 10, 27, 28 am Rand von Regio X gehören der vorkonstantinischen Zeit an. Auf je drei Seiten des Grabraumes sind Loculi angebracht, so dass sich die Ausmalung auf Eingangswand und Decke beschränkt. In der dritten Gruppe im Südsektor von Korridor Y treten erstmals auch Arkosolien auf. Zu dieser Gruppe gehören die Malereien Cub. 65, 66, 67. Mit der letztgenannten Gruppe korrespondiert eine Gruppe der Cub 69, 46, 48 und 62 im Nordsektor von Y. Schließlich gehören auch die weit auseinanderliegenden Cubicula 79 (Orpheus) und 43 derselben Werkstatt an. Die Übersicht auf Fig. 13 fasst diese Beobachtungen zur Katakombe Marcellino e Pietro zusammen.

Gemessen am Aufwand ist das Ergebnis ernüchternd. Offensichtlich wechseln die spätantiken Werkstätten ihre Zusammensetzung beständig und arbeiten in arbeitsteiligen Verfahren so neben- und vor allem miteinander, dass sich die Spuren von Individualität der Hände verschleifen. Überraschen kann dieses Ergebnis nicht, wenn man bedenkt, dass es selbst in den Häusern von Pompeji nicht gelungen ist, Hände der Wandmalerei zu scheiden und ein- und denselben Maler in anderen Häusern wiederzufinden, obwohl doch dort die Bedingungen für derartige Beobachtungen viel besser waren.

Die Problematik und Grenzen des Ansatzes von Zimmermann lassen sich an einem signifikanten Beispiel verdeutlichen. In den Kammern 65 (Frauenwunder oder Cub. des Nicerius) und den be-

nachbarten Cubicula 66 (Kammer der Athleten) und 67 (Jahreszeitenkammer) herrscht ein Individualstil von besonderer Prägnanz vor. Jedem Besucher stechen in Cub. 65 die markanten blauen Schatten ins Auge, die die Figuren konturieren, die Standungen markieren, Figuren freisetzen und Licht-Schatten-Effekte einsetzen. Doch angesichts der Qualitätseinbußen sieht Zimmermann bereits im Cub. 66 nur den schwächeren Gesellen am Werk, der den Meister „zu imitieren versucht“ (S. 204). Der Individualstil des Meisters wechselt hier somit in den verbindlichen Werkstattstil mehrerer Hände. Doch die Recherche nach den Händen wird noch komplizierter, da eine der Figurengruppen von Kammer 65 wörtlich in Kammer 71 wiederkehrt, hier aber in einem völlig verschiedenen Rahmengerüst (vgl. den viel zu knappen Hinweis bei Zimmermann S. 203 mit Anm. 682). Wären da nicht die Unterschiede in der Malweise der Frau, so würde die Christusfigur allein eine Werkstattgemeinschaft nahe legen. Es scheint demnach, dass die spätantiken Maler durch die Verpflichtung auf eine konkrete Vorlage und ein spezifisches Repertoire in einem so starken Maß gebunden waren, dass der individuelle Malstil unterdrückt wurde. Der Methode der Händescheidung sind dann deutliche Grenzen gesetzt.

Wenn sich die Lektüre des Buches insgesamt – mit 48 Tafeln, davon ein großer Teil in Farbe, die Einzelszenen allerdings in lupengerechter Briefmarkengröße – mehr als mühevoll gestaltet, so ist dies auch der Aufmachung des Buches zuzurechnen, die Gediegenheit mit Leserefreundlichkeit verwechselt. Ständig ist der Leser auf der Suche nach den kommentierenden Textabbildungen (am Ende des Buches angehängt), und den 222 kleinteiligen Bildbelegen und tapfer hält er durch bei der Kopfarbeit der Vergleichsnummern der Cubicula. Ist die textintegrierte Illustration nicht bereits eine Errungenschaft des spätantiken Buches?

Freiburg

Rainer Warland

Baldwin, Matthew C.: Whose Acts of Peter?

Text and Historical Context of the Actus Vercellenses, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 196, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, XVI, 339 S., Kart., 3–16–148408–8.

Die am Ende des 19. Jh. in der Kapitelsbibliothek des oberitalienischen Vercelli gefundenen und 1891 durch R. A. Lipsius veröffentlichten lateinischen Actus Ver-

cellenses werden als eine zuverlässige Übersetzung von verloren gegangenen griechischen Petrusakten aus dem 2. Jh. gehalten. Diesen Konsens stellt Baldwin in seiner Chicagoer Dissertation in Frage. Ein Vergleich mit griechischen Paralleltexten bewiese vielmehr, dass der lateinische Übersetzer so sehr in seinen Quellentext eingegriffen hat, dass die Actus Vercellenses als neuer, „unabhängiger“ Text zu behandeln sei, der für historische Studien der Übersetzerzeit (4. Jh.), nicht aber für die Zeit der Abfassung seiner griechischen Vorlage Bedeutung habe.

Als Petrusakten werden zusammenfassend drei Texte (koptische Petrusakten, Actus Vercellenses und griechisches Martyrium Petri) bezeichnet. Deshalb fragt Baldwin zunächst nach den theoretischen Grundlagen des Begriffs „Text“. In Anlehnung an Mieke Bal und Paul Ricoeur definiert er „Text“ als „tatsächliche Wörter auf einer Seite“. Demgegenüber ist ein Buch ein geschriebenes Artefakt, das vorhanden, aber auch verloren gegangen sein kann. Die Petrusakten sind in diesem Sinn ein Buch. Alle Petrusakten sind narrative Texte, in denen ein impliziter Agent erkennbar ist. Sie erzählen ähnliche Geschichten über Petrus, besonders über seinen Konflikt mit Simon Magus und seine Kreuzigung mit dem Kopf nach unten.

Im 2. Kap. seiner Dissertation zeichnet B. die Forschungsgeschichte zu den Petrusakten nach, um dann der äußeren Bezeugung der Existenz von Petrusakten (Kap. III), ihrer Paläographie und Latinität (Kap. IV) nachzugehen. Dem folgt eine vergleichende Analyse mit den griechischen Parallelen zu den Actus Vercellenses (Vita Abercii; Papyrus Oxyrhynchus 849, Martyrium Petri; Kap. V). Abschließend zeichnet er die Petrusakten als das Werk eines Autors aus dem späten 4. Jh. nach.

Petrusakten, die mit den Actus Vercellenses identisch sein könnten, werden nicht vor dem 4. Jh. bezeugt. Vorher gab es wohl Petrustraditionen, die oft polemischen Zielen dienen. Nach Eusebius, dem ersten eindeutigen Zeugen, erwähnen zahlreiche weitere Autoren (Philaster, Decretum Gelasianum, Photius) schriftliche Petrusakten bzw. die „Wanderungen des Petrus“ (Johannes und Nicephorus). Aber erst das Zeugnis Isidors von Pellusium lässt eindeutig auf eine Schrift schließen, die den Actus Vercellenses sehr nahe verwandt ist. Der wahrscheinliche terminus ad quem für ihre griechische Vorlage, die natürlich auf die Zeit vor Isidor zurückgeht, ist somit das 5. Jh. Die verbreitete Annahme, in den Actus Vercellenses fehle ein Drittel der Vorlage, die auf einer Inter-

pretation des Nicephorus beruht, erweist sich als falsch.

Alle Autoren, die die apokryphen Petrusakten bezeugen, stimmen darin überein, dass sie von Häretikern verfasst und gebraucht wurden. Die seit Adolf Harnack verbreitete Hypothese, sie seien in der katholischen Kirche verwendet worden, ist somit unhaltbar. Die Petrusakten des Leukius sind nicht identisch mit der Vorlage der Actus Vercellenses.

Die paläographische Untersuchung der Actus Vercellenses führt zu der Hypothese, dass vielleicht im späten 4. Jh. oder Anfang des 5. Jh. ein griechisches Buch, das den Brief des Klemens an Jakobus, die klementinischen Recognitionen und eine klementinische Petrusakte enthielt, in den Besitz eines lateinischen Scriptoriums in Spanien oder in Nordafrika gelangte. Der Schreiber, der das Werk Lateinern zugänglich machen will, kennt die Übersetzung der Recognitionen durch Rufinus. Dessen Übersetzung und der Archetyp hinter dem Recognitionen-Text in Bib.Cap. 158 sind älter als die Version der Actus Vercellenses. Das Bib.Cap. 158 enthält ein vollständiges Recognitionen-Buch und schließt die pseudo-klementinischen Akten des Apostels Petrus mit Simon ein. Die Orthographie der Actus Vercellenses tragen westgotische Züge. Ihr Latein reflektiert eine Anzahl linguistischer Normen, die Standard im mittelalterlichen christlichen Spanien sind. Eine genaue Überprüfung der äußeren Evidenz lässt das Manuskript ins späte 7. Jh. datieren. Es ist eine Abschrift eines lateinischen Textes aus dem späten 4. Jh., dessen Verfasser wahrscheinlich in Spanien oder vielleicht in Nordafrika lebte.

Im 5. Kap. überprüft Baldwin, ob das Werk aus dem 4. Jh. zuverlässig die Inhalte seiner griechischen Vorlage erhalten hat. Drei griechische Paralleltex-te, die etwa 30 % der Actus Vercellenses umfassen, stehen dafür zur Verfügung: die Vita Abercii, der Papyrus Oxyrhynchus 849 und das griechische Martyrium Petri. Diese bieten einen Text, der nur in einer sekundären Beziehung zu der wahrscheinlich ursprünglichen griechischen Vorlage steht. Da die Actus Vercellenses oft von der wahrscheinlichen Vorlage abweichen, sollten sie als ein Text aus dem 4. Jh. behandelt werden, in den ihr Übersetzer seine eigene Theologie, Ideologie und Interessen eingebracht hat. Dafür sprechen Kürzungen, Paraphrasen und Textveränderungen. Die bisher geltende Hypothese, die Actus Vercellenses seien eine wortgetreue Übersetzung ihrer griechischen Vorlage, ist folglich unhaltbar.

Der ursprüngliche Text ist somit nicht durch eine Rückübersetzung ins Griechische zu gewinnen. Damit ist auch die Frage des Buchtitels, um wessen Petrusakten es sich handelt, beantwortet: Die Actus Vercellenses sind die Petrusakten eines Übersetzer-Autors aus dem 4. Jh. Einige Jahre später, wahrscheinlich nach der Eroberung Spaniens durch den Islam, kommt das Manuskript in die Kapitelsbibliothek in Vercelli, wo es über 1.100 Jahre später von deutschen Paläographen und Theologen gefunden wurde. Der Text der Actus Vercellenses teilt einige Charakteristiken mit dem der Kirchengeschichte des Eusebius, wozu z. B. die Betonung der unbeschreibbaren Macht der Märtyrer gehört. Petrus gilt nicht nur als symbolisches Haupt der Kirche, sondern zugleich als symbolisches Haupt der Märtyrer.

Die von Baldwin vertretene Position, die dem bisherigen Konsens widerstreitet, ist insgesamt plausibel. Seine Dissertation darf als wichtiger Beitrag zur Erforschung der Petrusakten gelten.

Bonn

Heinz Giesen

Ayres, Lewis: *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2004, XIV, 475 S., Geb., ISBN 0-19-875506-6.

Anderthalb Jahrzehnte, nachdem Richard Hanson „The Search for the Christian Doctrine of God“ auf über 800 Seiten behandelt hatte, liegt nun eine neue Darstellung der trinitarischen Diskussion des 4. Jahrhunderts vor. Das äußerlich halb so starke, inhaltlich aber ebenso gehaltvolle und anregende Buch von Lewis Ayres (= A.) erweist sich in vielem Hanson verpflichtet, geht aber in drei Punkten über dessen Ansatz hinaus: *Methodisch* werden nicht die klassischen häresiologischen Eingruppierungen wiederholt, hingegen versucht A. die streitenden Personen und Gruppen anhand von vier „trajectories“ (41) zu klassifizieren. *Sachlich* endet der trinitarische Streit nicht mit dem Konzil von Konstantinopel 381, vielmehr wird die fortdauernde Auseinandersetzung mit homöischer Theologie im lateinischen Bereich immerhin kursorisch (260–267) sowie im Blick auf Augustins Trinitätslehre ausführlich (364–383) behandelt. *Systematisch-theologisch* läuft die historische Analyse schließlich in eine Kritik gegenwärtiger Trinitätstheologie aus, um die bleibende Bedeutung des altkirchlichen trinitarischen Dogmas, d. h. der im 4. Jh. entstandenen theologischen Reflexionskultur, unter den Bedingungen der Mo-

derne zu erweisen (Kap. 16: „In Spite of Hegel, Fire and Sword“, 384–429). Anders als Hanson – und als die meisten Dogmengeschichten überhaupt – bietet A. über die Darstellung der Kontroverse (Towards a Controversy, Kap. 1–5; The Emergence of Pro-Nicene Theology, Kap. 6–10) hinaus eine systematische Rekonstruktion ihres Ertrags, eben der „Pro-Nicene Theology“: Drei übergreifende argumentative „Strategien“ (Kap. 11–13) und zwei Tiefenbohrungen zu Gregor von Nyssa und Augustin (Kap. 14–15) stützen die These einer grundlegenden Übereinstimmung der griechisch- und lateinischsprachigen nizänischen Theologen in Ansatz und Duktus ihrer Trinitätslehre. (Wollte man freilich nach Erklärungen für die späteren Differenzen zwischen östlicher und westlicher Trinitätstheologie suchen, müsste man mit A. wohl ein- oder beidseitige Abweichungen in späterer Zeit von diesem nizänischen Konsens unterstellen.) Ärgerlich ist – so sei summarisch angemerkt – die hohe Zahl der Druckfehler, von falschen Kapitelangaben im Vorwort (VIII) bis zur konfusen Auflistung der Publikationen des Vf.s selbst (!) im Literaturverzeichnis (442)!

Die Darstellung des trinitarischen Streites erfolgt durchgehend auf der Basis ausführlicher Quellenzitate. Dass über Spezialisten hinaus auch Studierende und (englischsprachige) Leser ohne Vertrautheit mit den Subtilitäten der trinitätstheologischen Debatten im Blick sind (2), führt freilich zu wiederholten pauschalen Verweisen auf „revisionary scholarship“ der letzten Jahrzehnte (11 u. ö.) anstatt zu einer intensiven Diskussion mit der neueren Forschung, zumal außerhalb des anglophonen Sprachraumes: So wird die Debatte über den Begriff „Neunizänismus“ (mit ausführlicher Begründung vertreten von Brennecke und Markschies, verschiedentlich kritisiert von Studer) als Ausläufer der Harnack'schen Unterscheidung von athanasianischer und kappadozischer Trinitätstheologie abgetan (237f.). Die ja tatsächlich bestehenden historischen und systematischen Unterschiede zwischen beiden Ansätzen und den ihnen zu Grunde liegenden polemischen Zielsetzungen werden mit dem Begriff einer „pro-Nicene theology“ freilich unangemessen nivelliert. Dass mit diesem Begriff „theologies recognized as orthodox by the Council of Constantinople“ (239) gemeint sind, dürfte unstrittig sein. Wenn Athanasius, Hilarius von Poitiers oder Marius Victorinus als „theologians who seem to be the direct precursors of the later orthodoxy but whose theology still falls short of it in some respects“ eingestuft

werden (ebd.), klingt das verdächtig nach dem Konzept einer Dogmenentwicklung, das allerdings notwendige Bedingung der systematischen Rekonstruktion „pronizänischer“ Theologie (und damit auch des Anspruchs, dass diese Theologie noch für die gegenwärtige Reflexion maßgeblich sein möge) ist.

Einen Zugewinn an Klarheit bietet die Klassifizierung der trinitätstheologischen Optionen vor und nach Nizäa durch vier „trajectories“ („Entwicklungslinien“). A. unterscheidet dabei „Theologians of the True Wisdom“ (43; Alexander von Alexandrien, Athanasius u.a.), „Theologians of the ‚One Unbegotten‘“ (52; die Eusebianer), „Theologians of the Undivided Monad“ (62; vor allem Markell von Ankyra) sowie „Western Anti-Adoptianism: A Son Born Without Division“ (70). Dass der Westen hier seine eigene Traditionslinie zugewiesen erhält, steht allerdings in Spannung zu der – zu Recht! – verschiedentlich geäußerten Meinung A.s: „‚East‘ vs. ‚West‘ is far too clumsy a tool of analysis for almost anything in the fourth century“ (123 u. ö.). A. verzichtet darauf, *Begriffe* wie *οδοί* und *ὁδοστὰς* als Kennzeichen zu verwenden, und zeichnet eher *Argumentationstypen* nach, die nicht mit kirchenpolitischen Positionierungen zu identifizieren sind (so stellt A. die theologischen Unterschiede zwischen Athanasius und Markell heraus, die z. B. auf der Synode von Rom 341 Seite an Seite agieren konnten). Zu Recht wird betont, dass sich diese vier „trajectories“ nicht von vorneherein in „orthodoxe“ und „häretische“ Theologien aufteilen lassen, führte doch erst die Diskussion darüber zu neuen Kriterien rechten und falschen Glaubens, damit aber auch zur Entwicklung deklaratorischer Glaubensformeln und eines Autoritätsbeweises durch den Rekurs auf normative Väter sowie zu einem neuen Verantwortungsbewusstsein der Bischöfe für die Wahrung der Rechtgläubigkeit (78–84). In Nizäa war anno 325 noch niemand der Meinung, ein universales Bekenntnis formuliert zu haben, das lokale Partikularbekenntnisse obsolet machen würde (88). Das gilt auch für die Konsistenz der unmittelbar darauf folgenden Interpretationen des Nizänums: „Original Nicene theology was a fluid and diverse phenomenon“ (99); den Anschein der Einheitlichkeit schuf erst Athanasius auf dem Weg einer negativen Integration, d. h. durch Subsummierung aller seiner Gegner unter der Bezeichnung „Arianer“, unabhängig von deren tatsächlicher Haltung zu Arius (107). Noch das Serdicense von 342/43 illustriert, dass vor allem der Widerspruch zum „Arianismus“, nicht

aber der konstruktive Bezug auf Nizäa als Orientierungspunkt diente (125f.).

Dies geschah dann bekanntlich auf Athanasius' Initiative seit den 350er Jahren – in quasi kanonischer Form erstmals im *Tomus ad Antiochenos* von 362 (vgl. 171–177), so dass A. jetzt von einer sich herausbildenden „Pro-Nicene Theology“ spricht. Im Zentrum dieses Prozesses steht Basilius von Caesarea, der entsprechend ausführlich behandelt wird (Kap. 8), während das Konzil von Konstantinopel 381 vergleichsweise geringen Raum beansprucht (253–260). Damasus wird als Beispiel zitiert, „how western pro-Nicene theologians could rely on their own traditional figures, such as Tertullian and Novatian, but under influence from eastern theology via such figures as Hilary and Eusebius of Vercelli“ (261). Die folgende Miniatur zu Ambrosius (261–265) lässt gerade diese komplexen Interdependenzen leider weitgehend offen. A. zeichnet die Entwicklung der pronizänischen Theologie insgesamt als Konvergenzbewegung zwischen den oben kurz beschriebenen Entwicklungslinien hin zu einer einheitlichen trinitarischen Grammatik: „By focusing on the shared logic of belief running between these trajectories, the emergence of pro-Nicene orthodoxy also functioned as a continual persuasion to each trajectory to seek convergence with the others“ (435).

Der systematische Teil nimmt den Ertrag des trinitarischen Streits daher nicht nur als Frage der Lehrbildung in den Blick, sondern entwirft das Bild einer theologischen „Kultur“, der ein spezifisches Verhaltensmuster entspricht: „In investigating pro-Nicene theology we are watching literate Christians articulate the ideas and practices that they think together shape and constitute an appropriate Christian *habitus*. Considering pro-Nicene theology from this perspective helps us to see how its evolution involved not simply the evolution of disconnected ideas, but the development of interrelated conceptions of the Christian *habitus* – of the Christian imaginative universe – and of a collection of intellectual practices seen as consonant with that *habitus*“ (275). Theologie wird damit eingebettet in Lebensvollzüge, in denen sich erst die Relevanz spekulativer Erkenntnis erweist, die aber wiederum angewiesen sind auf ein vertieftes Verständnis der inhärenten Paradoxien des christlichen Glaubens.

Damit sind drei „Strategien“ benannt, die für „pronizänische“ Theologien grundlegend sind: a) Von „divine simplicity“ kann aufgrund der kategorialen Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung nur in

analoger Weise gesprochen werden (287f.); diese Grundunterscheidung prägt auch die Reflexion über die Gleichursprünglichkeit von Wesen und Personen Gottes (294), wozu die Rede von Appropriationen dient: „The unitary divine attributes are not predicated of a divine nature somehow prior to the persons, rather the divine attributes are predicated of a nature constituted by the three persons existing in a mode of union beyond our comprehension“ (299). b) Christologisch wird Erlösung als Teilhabe an Christus (bei Gregor von Nyssa als „Theosis“) gefasst. Identität wird damit erfahren als Partizipation an der Wirklichkeit Gottes (307f.; 311), wofür die erfahrbare Welt semiotische Funktion einnimmt (320). c) Daraus ergibt sich eine „dual-focus anthropology“: „Pronizäische“ Theologie bearbeitet das „unheilige“ Denken und Tun des Menschen mit einer Reflexion darüber, „how human beings should possess a trained soul that animates the body and attends to their joint *τέλος* in the divine presence through contemplation of God“ (326). „Spiritual progress and growth in correct doctrinal belief“ (328) gehen dabei Hand in Hand, um in kontemplativer Weise Einsicht in die Paradoxa des Glaubens zu erlangen (vgl. 335). „Purification“ ist daher das entscheidende Stichwort des ganzen Prozesses, resultierend in „awareness of the divine existence, to the graciousness of God’s self-revelation and drawing of humanity into the divine life“ (342).

Das nizänische trinitarische Dogma in dieser Weise in den Blick zu nehmen eröffnet in der Tat neue Perspektiven für die Einbettung der trinitätstheologischen Reflexion in den Kontext von Frömmigkeit und biblischer Exegese. Die beiden Kapitel über Gregor von Nyssa und Augustin (Kap. 14/15) weisen freilich darauf hin, dass die Auswahl der im beschriebenen Sinne „pronizänischen“ Autoren durchaus begrenzt ist: Neben den beiden Genannten finden noch Basilius und Gregor von Nazianz häufiger Erwähnung, deutlich seltener bereits Didymus von Alexandria, Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand. Die nach Konstantinopel weiter im Gang befindliche Bekenntnisauslegung kommt lediglich mit Rufins Kommentar zum Apostolicum zur Sprache (336f.).

In der beschriebenen, stark systematisch-theologisch orientierten Weise integriert A. seine schon verschiedentlich vorgetragene Sichtweise von Gregor von Nyssa und Augustin als nizänischen „Normautoren“ (die in der angloamerika-

nischen Patristik ähnlich Michel René Barnes vertritt, vgl. VIII.) erstmals in eine umfassende Darstellung der Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts. Mit der konsequent dogmengeschichtlichen Einordnung Augustins setzt sein Buch zweifellos einen gegenüber Hanson (und auch gegenüber den Entwürfen von Ritter, Beyschlag und Bienert) neuen und wichtigen Akzent. Bei aller Zustimmung sei allerdings die Frage nach einem möglichen Differenzpotenzial der Theologie Augustins gegenüber den Kappadoziern notiert. Die von A. seit langem schon angekündigte Monographie zu Augustins Trinitätslehre, für die das vorliegende Buch die Funktion der Prolegomena einnehmen soll (VII), wird hoffentlich der Ort sein, an dem solche weiterführenden Fragen aufgegriffen werden. Bis dahin und darüber hinaus darf jedenfalls die Diskussion über A.s „Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology“ mit Spannung erwartet werden – und wenn Patristik und Systematische Theologie in ein vertieftes Gespräch über die Bedeutung der altkirchlichen Dogmen für heutige theologische Urteilsbildung einträten, sollte das für keine Seite von Schaden sein.

Jena

Peter Gemeinhardt

Atlas culturel des Alpes occidentales. De la Préhistoire à la fin du Moyen Âge. Paris, Picard, 2004, 440 S., 298 Karten, 127 Illustrationen, Geb., 2-708-407-228.

Vom Genfer See bis zur Côte d’Azur, von der Rhône bis zum Rand der Poebene, diesen Raum, der von natürlichen und politischen Grenzen gleich mehrfach zerschnitten wird, in einem Atlas als Ganzes in den Blick zu nehmen, das mag auf Anhieb erstaunen. Doch was als getrennte Landstriche erscheinen mag, war längst vor dem Bau der großen Eisenbahntrassen, Passstraßen und Tunnels ein ungemein transitorisches Gebiet. Während die politischen Grenzen heute weitgehend den natürlichen folgen, etablierten sich im Raum, den dieser Atlas erfasst, im Lauf der Geschichte immer wieder das Ganze übergreifende Territorien: die römischen Alpenprovinzen, die Reiche Burgunds, schließlich Savoyen. Für die römische Germanienpolitik und die Italienpolitik der karolingischen wie ottonischen Kaiser war der Raum dieses Atlas zentral. Allein das schon würde das Unternehmen rechtfertigen, welches von der Historikerin und Archäologin Colette Jourdain-Annequin (Universität Grenoble II) und der Geographin Maryvonne Le Berre (Univer-

sité de Franche-Comté, Besançon) zusammen mit nahezu einhundert Mitarbeitern aus Frankreich, aber auch der Schweiz und Italiens auf die Beine gestellt wurde.

Aus der Fülle des Materials sei hier nur das herausgegriffen, was für die Kirchengeschichte unmittelbar von Belang ist. Auch wenn nicht eigens darauf hingewiesen wird ist klar, dass die zahlreichen siedlungsgeschichtlichen und wirtschaftshistorischen Karten als Fundament der Religionsgeschichte nicht nebensächlich sind. So ist z. B. die Karte, welche die Spuren griechischer Kultur in der Provence und im Rhônetal dokumentiert (C. Annequin, S. 113) von unmittelbarem Belang für die christliche Missionsgeschichte dieses Raumes, die ohne griechische Migranten nicht vorstellbar ist. Im Zusammenhang damit fällt ein Vergleich mit den Karten S. 231 (G. Barraol: Bischofssitze und Christengemeinden in der Spätantike) und S. 233 (ders., Religiöse Monumente nach den Werken Gregors von Tours) deshalb sehr interessant aus: plastisch tritt damit die Kirchengeschichte von der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bis zur zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts vor Augen. Auf der Karte S. 231 sind allerdings sowohl für Cimiez (Cemenelum) bei Nizza wie Fréjus die altchristlichen Baptisterien nicht eingetragen, obwohl in der Literatur die einschlägigen Referenzwerke benannt sind.

Die Karte der Diözesen vom 5. bis 15. Jahrhundert (H. Falque-Vert, S. 251) beschränkt sich auf die Metropolitansitze von Moûtier-Tarantaise, Embrun und Turin und klammert die Nachbarmetropolen Vienne, Aix-en-Provence und Arles aus. (Die ergänzende Karte bietet N. Duval [Hg.], *Les premiers monuments chrétiens de la France 1: Sud-Est et Corse*, Paris 1995, S. 190.) Dasselbe gilt für die sehr instruktiven Karten zur Entwicklung des Ordens (H. Falque-Vert, S. 362–371). Der ganze Raum war eine wichtige monastische Landschaft. Nördlich von Grenoble liegt die Grande Chartreuse, doch diese wird auf Grund des gewählten Kartenausschnitts nicht verzeichnet. Der Atlas konzentriert sich hier auf das eigentliche Alpengebiet (mit Ausnahme der Karte S. 372f, welche die mit den Pestepeidemien eng verbundene Verbreitung des Antoniterordens, auch Hospitaliter genannt, vom Viennois über ganz Europa zeigt). Dies gilt nicht für die Karte zur Verbreitung des romanischen Kirchenbaus (G. Barraol, S. 386f). Die Karten, welche die Gotik dokumentieren, umfassen hingegen die Diözesen Vienne und Grenoble, sowie das Gebiet südlich Genfs (M. Jullian, S. 396–398); hier fehlen der Zentralraum ganz sowie das italienische

Gebiet. Die Kartierung der mittelalterlichen Wandmalereien wiederum (M. Jullian, M.-Ch. Lebascle und Ch. Vair, S. 409) erfasst das gesamte Gebiet und zeigt eine erstaunlich große Disparatheit: Die kulturellen Schwerpunkte des Spätmittelalters lagen in den heutigen Kantonen Genf, Waadt und Wallis sowie im italienischen (Vor-)Alpenraum. Die Dauphiné erscheint ganz abgeschlagen.

Die Uneinheitlichkeiten dürften diverse Gründe haben und sind oft wohl im unterschiedlichen Forschungsstand oder im Mangel an geeigneten Bearbeitern begründet. Doch kann so im Ergebnis der Atlas nicht alle in ihn gesetzten Erwartungen befriedigen.

Neben allgemeinen Übersichten dokumentiert er auch zahlreiche archäologische Einzelfunde und Detailstudien, so zur antiken Topographie Genfs (Ch. Bonnet, S. 135), dessen Episkopium den best erforschten Teil der spätantiken Stadt darstellt (S. 235), sowie zu den altchristlichen Funden und Monumenten von Grenoble, Aosta, Digne und Riez. Für Frankreich kann der Atlas hier allerdings nicht mit dem genannten Sammelwerk Duvals konkurrieren. Spätmittelalterliche Frömmigkeit erfassen die Kartierung der Wallfahrtsorte des Bistums Grenoble und Detailstudien zum Wunderglauben in der Dauphiné und von hier ausgehenden Nah- und Fernwallfahrten; an letzteren hatten, was man so leicht nicht vermutet, auch Bewohner hoher Alpentäler Anteil. Die Kommentare zu diesen Karten (P. Paravy, S. 360f; 382f) zeigen allerdings mit Auskünften und bleiben hinter dem zurück, was sonst in diesem Atlas Standard ist. Ein überaus interessantes Phänomen der Frömmigkeitsgeschichte ist nur unzureichend erfasst: die überall im dokumentierten Raum feststellbare Verehrung des heiligen Mauritius und der Thebaischen Legion (M. Jullian, S. 374f), die, vom zentralen Kultort in St-Maurice im Wallis ausstrahlend, das ganze Gebiet ergriff (vgl. dazu die Beiträge in: Kunst und Architektur in der Schweiz 54 [2003] Heft 3 sowie den jüngst erschienenen Sammelband *Mauritius und die Thebaische Legion – Saint Maurice et la légion thébaine* [Paradosis 49], Fribourg 2005). Im Vergleich weniger bedeutsam waren die Kulte des heiligen Eldrad von Novalesa und der Heiligen von Aosta: Urs, Gratus und Bernhard (M. Jullian und L. Rivière-Ciavaldini, S. 376–381). Nur der Kult der beiden letzteren findet eine kartographische Darstellung. Am weitesten verbreitet war die Verehrung des Reisendenpatrons Bernhard – nach dem der Große wie der Kleine Sankt-Bernhard-Pass benannt sind –, den

die hagiographische Forschung inzwischen allerdings nicht mehr wie der Atlas als Bernhard von Menthon sondern als Bernhard von Aosta rubriziert (vgl. LThK³ 2, Sp. 266).

Wird man die gute Kartographie des Werks im allgemeinen loben, so muss man die schlechte Abbildungsqualität bei einer Reihe von Farbfotos (S. 411–415) bedauern. Auch die Buchgestaltung ist nicht völlig gelungen: das Inhaltsverzeichnis („Sommaire“, S. 6f) verfügt über keine Seitenzahlen und gliedert das Buch in einer Weise, die sich nur im Aufbau, nicht in den Überschriften zu Erläuterung der einzelnen Karten wieder findet; so fällt die

erste Orientierung nicht leicht. Besser konsultiert man zur Übersicht die „Table des matières“ (S. 424–429) vor dem Anhang.

Es ist wie bei jedem Sammelwerk mit einer so großen Zahl von Mitarbeitern: Die Beiträge sind von unterschiedlicher Qualität, aber insgesamt ist das Unternehmen als nützlich zu bewerten. Es macht auf schmerzliche Weise bewusst, dass wir für den deutschen Sprachraum nichts Vergleichbares haben.

Tübingen

Hans Reinhard Seeliger

Mittelalter

Postel, Verena: Die Ursprünge Europas. Migration und Integration im frühen Mittelalter. Stuttgart u. a., W. Kohlhammer 2004. 296 S., Kart., ISBN 3-17-018405-9.

Überblicksdarstellungen haben in der Geschichtswissenschaft derzeit Konjunktur. Die Zahl der überwiegend an studentisches Publikum gerichteten, meist nicht sonderlich umfangreichen Zusammenfassungen des Forschungsstandes für ganze Teilepochen ist deutlich angestiegen. Das fordert zu Vergleichen heraus, könnte auch Originalität der Darstellung oder der Leitthese nötig machen oder Gelegenheit zu auffälliger äußerer Gestaltung des Dargelegten bieten. Nichts von dem findet sich in der vorliegenden Arbeit der Marburger Mediävistin Verena Postel. Das Buch hält Vergleichen mit anderen Überblickswerken zur Zeit zwischen dem beginnenden 4. und dem ausgehenden 8. Jahrhundert jedoch stand, ohne sich von früheren Arbeiten indes deutlich zu unterscheiden. Es ist in der Darstellung nicht sonderlich originell, sondern in der Aufeinanderfolge von Einzelkapiteln zu einzelnen Völkern der Spätantike, der Wanderungszeit und des frühen Mittelalters geradezu auffallend herkömmlich gearbeitet. Liegt es daran, dass sich für solche Überblicksdarstellungen bestimmte Darstellungsformen schlicht und einfach bewährt haben?

Bei näherem Hinsehen aber ist der Anspruch Postels durchaus ambitionierter: Das einleitende Kapitel über „Das Erbe des Imperium Romanum“ (S. 15–68) zu-

nächst einmal beiseite gelassen, folgen weitere acht Kapitel über die Alemannen, die Angeln und Sachsen, die Burgunder, die Franken, die Gallier, die Vandalen, die Westgoten und die Langobarden, die jeweils zwischen zwölf und mehr als dreißig Druckseiten umfassen. Behandelt werden die frühen Wanderungsbewegungen dieser „Völker“, sodann – wo einschlägig – das Verhältnis zu den im Marsch- und Zielgebiet jeweils ansässigen Römern und schließlich die Charakteristika von (Königs-)Herrschaft, Verfassung, Sozialstruktur und Religions- bzw. Kirchengeschichte.

Die Aussagen in der Sache zu referieren, ist hier nicht der Ort. Was die „Völkerwanderung“ angeht, so nimmt die Autorin das Konzept der Ethnogenese zum Ausgangspunkt, rezipiert die einschlägigen Forschungen Walter Pohls, Herwig Wolframs und mehrerer führender angelsächsischer Autor(inn)en und zeigt sich an jeder Stelle auf der Höhe eines jüngst bekanntlich massiv veränderten Forschungsstandes. Die Aussagen zu Sachkultur und Archäologie sind durchweg zu namengesättigt und detailreich (vgl. S. 89, 105 u. ö.). Man meint, dahinter erläuternde Anmerkungen zu Vorlesungsillustrationen wieder zu erkennen, und deswegen hätten solcherlei Aussagen auch von entsprechenden Illustrationen begleitet sein müssen.

Überhaupt ist der mitunter plötzliche Wechsel zwischen sehr summarischen und sehr detaillierten Passagen ein kennzeichnendes Merkmal des Buches. Deswegen ist es auch nicht leicht zu beant-

worten, für welchen Leserkreis der Band geschrieben worden sein mag: Für ein überwiegend studentisches Publikum ist er als Repetitorium zu detailreich und zu thesenarm, für ambitioniertere Leser wird recht bald der Punkt gekommen sein, wo man weiterführende Informationen dringend vermisst. Das ist eine zugegebenermaßen generelle Schwäche solcher Überblicksdarstellungen, die auch am vorliegenden Beispiel augenfällig deutlich wird.

Die äußere Form des Buches ist gediegen. Überraschend ist angesichts der Themenstellung, wie wenige Karten zur Veranschaulichung des Gesagten eingestreut wurden. Bedauerlich ist, dass die Verfasserin auf eine Zusammenfassung der Darstellung ebenso verzichtet hat wie auf das Erschließen des Textes durch einen Index. Damit wird die Suche nach sachlich einander nahe liegenden Entwicklungsvorgängen zu einem langwierigen Unternehmen, ein Manko, das insbesondere für die studentische (und deswegen meist eilige) Benutzung, aber auch für das bloße Nachschlagen ins Gewicht fällt.

Der Gesamteindruck ist zwiespältig: Der Band ist im Rahmen seiner Konzeption inhaltlich durchaus gelungen, jedoch bleibt die Frage, welches Publikum aus ihm wird Nutzen ziehen können. Zwiespältig ist auch der Eindruck, den der Titel des Bandes im Leser erweckt. Kaum einmal ist im Text von „Europa“ die Rede, und wenn, dann bestenfalls im Sinne des unscharfen geographischen Begriffes unserer Tage. Hier scheint sich das Verlagsmarketing auf der Suche nach einem griffigen Titel durchgesetzt zu haben, in dem dann auch Begriffe wie „Migration“ (statt „Völkerwanderung“) und „Integration“ (wessen? wozu/wohin?) nicht fehlen durften.

Osnabrück

Thomas Vogtherr

Krüger, Anke: Südfranzösische Lokalheilige zwischen Kirche, Dynastie und Stadt vom 5. bis zum 16. Jahrhundert (= Beiträge zur Hagiographie 2), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 2002, 398 S., 11 Abb., brosch., ISBN 3-515-07789-8.

Das hier vorzustellende Buch geht zurück auf eine geschichtswissenschaftliche Dissertation, die 2000 in Eichstätt vorgelegt und wohl im wesentlichen unverändert zwei Jahre danach publiziert worden ist. Das dürfte erklären, warum die im Jahr 2000 erschienene Arbeit von Brigitte Beaujard: *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle. Préface par André Vauchez* (= *Histoire religieuse de la France*

15), Paris (Les Éditions du Cerf) 2000, 613 S., brosch., ISBN 2-204-05618-9, unberücksichtigt geblieben ist, während frühere Aufsätze der französischen Autorin sehr wohl angeführt werden. Man tut deshalb gut daran, wenn man für die Frühzeit des von A. Krüger behandelten Themas, in der sie offensichtlich – im Unterschied zum eigentlichen Mittelalter und danach – weniger zu Hause ist, stets auch die Studie von B. Beaujard konsultiert (Indices der Ortsnamen und der Personen, einschließlich der Heiligen). Abgesehen von dieser leichten Einschränkung ist die Leistung von Frau Krüger enorm und beeindruckend: Sie behandelt die Heiligenkulte von Arles, Aix-en-Provence, Marseille, Tarascon, Narbonne und Toulouse in ihrem jeweiligen historischen Kontext von den Anfängen bis ins 16. Jahrhundert, beginnend mit einer allgemeinen Einführung zu bisheriger Forschung, Methode, Periodisierung sowie zu den unterschiedlichen Quellengruppen und mit einer „Gesamt-Zusammenfassung“ nach den sechs geographischen Kapiteln, gefolgt von einem Anhang 1 mit übersichtlichen Angaben vor allem zum Inhalt der untersuchten hagiographischen Texte, einem Anhang 2 mit nützlicher, vorläufiger Ausgabe einiger bislang ungedruckter Quellen, deren vollständige Edition in Aussicht gestellt wird, von umfangreichen Verzeichnissen der Quellen und der Literatur, einem sehr knappen Register (395–398) und einigen Tafeln mit instruktiven Abbildungen (Heiligendarstellungen, Siegel, Reliquiar in Toulouse).

Da hier unmöglich der gesamte reichhaltige Inhalt referiert werden kann, sei *pars pro toto* gleich der erste geographische Teil über Arles herausgegriffen und genauer charakterisiert. Die Hagiographie dieser wichtigen südfranzösischen Stadt begann mit dem Märtyrer Genesius, den der lateinische Dichter Prudentius um 400 n. Chr. erstmals erwähnte und über den – seit dem 5. Jh. bezeugt – erzählt wurde, dass er als Gerichtsschreiber in Zeiten der Christenverfolgung den Dienst verweigerte, sich als Christen bekannte und nach Flucht ans jenseitige Rhoneufer getötet wurde. Kultstätten gab es am Ort seines Todes und besonders am Grab in der Nekropole unmittelbar außerhalb der Stadt (Les Alyscamps). In einer Zeit, in welcher der Bischof verstärkt zum *patronus* in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten avancierte, sah man im lokalen Märtyrer den himmlischen Patron und Fürsprecher der Stadt, einer spätantiken Entwicklung entsprechend, die auch anderswo gut bezeugt ist. Sehr knapp be-

schreibt die Autorin die weitere Geschichte der Heiligenverehrung, die in Arles dazu führte, dass bald auch die Mönche aus Lérins und Bischöfe Honoratus und – weniger ausgeprägt – Hilarius kultisch verehrt wurden. Daneben begegnet im 5. Jh. bereits der hl. Trophimus, in dem man den von Petrus ausgesandten apostolischen Gründerbischof sah, mit dem man kirchlichen Vorrang des Bischofsitzes begründen wollte. Im 6. Jh. nahm man den ebenfalls aus Lérins gekommenen Caesarius, der schon zu Lebzeiten als Beschützer der Stadt fungierte, in den Kreis der verehrten Bischöfe auf, doch erhielt sein Kult erst in moderner Zeit größere Bedeutung, während sich die Genesiusverehrung verstärkt auch außerhalb von Arles ausbreitete und Trophimus – wie es scheint – in den Vordergrund rückte, der nun auch mit Paulus in Verbindung gebracht und als „apostolischer Vikar“ immer mehr für die lokale Kirchenpolitik beansprucht wurde.

Die Autorin unterscheidet zwischen einer ersten Periode, die nach ihr bis ins 9. Jh. reichte, und einer zweiten, welche das 10.-12. Jh. umfasste und eine beträchtliche Ausgestaltung der Trophimuslegende brachte. Dieser wurde nun auch mit der Mitte des 10. Jh. vor Arles entstandenen Abtei Montmajour (Monsmaior) verbunden, indem u. a. erzählt wurde, der Heilige habe an dieser Stelle zuerst gewohnt, um von hier aus in der Stadt zu missionieren. Der Ort erhielt so, ganz im Sinn der Mönche, apostolische Würde. Von besonderer Bedeutung war sodann die Übertragung der Trophimusreliquien in die Bischofskirche in der 2. Hälfte des 10. Jh., wodurch das alte Stephanuspatrozinium und der frühere Name immer mehr in den Hintergrund gerieten. Der Ruhm des alten Patrons Genesius, der außerhalb der Stadt zunahm, wurde in ihr von Trophimus überstrahlt, der so in der Diktion der Autorin „vom Erzbischofpatron zum Patron der Stadt Arles“ (75) mit ihren Konsuln unter der bischöflichen Oberherrschaft aufrückte.

Die dritte Periode umfasst nach der Verfasserin das 13.–15. Jh. Die Darstellung verknüpft die Geschichte der Stadt und der Provence mit einer Analyse der hagiographischen Produktion und gelangt zu schönen Ergebnissen. Für den hl. Honoratus lässt sich ein Anwachsen der Bedeutung feststellen, das dazu führte, dass seine alte Heimatabtei Lérins als neues Kultzentrum nach der Reliquientranslation Pilger anzog und Anregungen für eine volkstümliche Verehrung in der ganzen Region bot, die also nicht von Arles ausgingen. Die volkstümliche Veranke-

rung der weiterhin bestimmenden Trophimusverehrung zeigt sich besonders deutlich im provenzalischen Versepous „Roman de Saint Trophime“ wohl aus dem letzten Drittel des 12. Jh., das eingehend besprochen wird. Allerdings entzündete sich im 15. Jh. ein neuer populärer Kult an der Person des offensichtlich beliebten Louis Aleman, der 1423–1450 als Erzbischof von Arles gewirkt hatte. Die in seiner Vita enthaltenen postmortalen Wunder zeigen ihn als volksnahen Heiligen, den man in allen Nöten anrufen konnte. „Die Tatsache, daß Arles ab dem 15. Jahrhundert immer mehr in das politische Abseits geraten war, während Aix sich als Hauptstadt profilierte, mochte einen Beitrag dazu geleistet haben, daß der alte Stadtpatron Trophimus an Attraktivität verloren hatte. Louis Aleman ließ Trophimus in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sein Stadtpatronat verlieren. Trophimus blieb allerdings Patron der Diözese“ (111). Daneben entwickelte sich seit Ende des 15. Jh. eine populäre Verehrung des ägyptischen Eremiten Antonius.

Der Vergleich von Arles mit anderen Städten Südfrankreichs bereichert insgesamt unser Wissen über die Mentalitätsgeschichte der Region. Wissenschaftliche Hagiographie war früher oft die Spezialität weniger Experten, die zudem oft genug vor allem an der Historie der verehrten Personen selbst interessiert waren. Die Heiligenverehrung war jedoch in all' ihren Formen ein wichtiges und zentrales Element der europäischen Geschichte und Kultur und verdient es deshalb, von Historikern nicht nur am Rande wahrgenommen zu werden. Die vorliegende Arbeit leistet einen guten Beitrag zu dem seit einiger Zeit aktuellen Bemühen, die Hagiographie verstärkt für die Geschichtswissenschaft insgesamt auszuwerten. Der Studie hätte jedoch eine letzte kritische Durchsicht gut getan; leider enthält sie zu viele Flüchtigkeiten und Schreibversehen.

Mainz

Theofried Baumeister

Uphus, Johannes Bernhard: Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage (Konziliengeschichte, hrg. v. W. Brandmüller, Reihe B: Untersuchungen), 453 S., Verlag F. Schöningh, Paderborn 2004 (ISBN 3-506-74729-0), 49,90 €.

Wer den Titel dieser Untersuchung zum ersten Mal liest und in den Quellen des byzantinischen Bilderstreites und der um-

fangreichen wissenschaftlichen Literatur darüber bewandert ist, mag sich fragen, wie man denn über den vom Textumfang her schmalen und inhaltlich von manchen als dürftig bezeichneten Horos des II. Nicaenum eine so umfangreiche Untersuchung verfassen kann, deren Seiten zudem noch durch häufigen Petritdruck und umfangreiche Anmerkungsapparate extensiv ausgenutzt wurden.

Nach der Lektüre dieser von der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät im WS 2001/02 angenommenen Dissertation zögere ich nicht, das Buch als die wichtigste monographische Untersuchung der letzten Jahre zur Bildertheologie Nizäas zu bezeichnen, die fürderhin jeder, der sich zur Bilderfrage des 8. Jh.s äußert, zur Kenntnis genommen haben muss. Die beeindruckende Verbindung von philologischer Kompetenz, historisch-kritischem Denken, theologischem Sachverstand und dem Vermögen, sich historisch und theologisch-systematisch in die aufgeworfenen Fragen hineinzudenken und sie luzide darzustellen, zeichnen diese Untersuchung aus. Sie vermag damit in das Dickicht der Meinungen zum Bilderstreit des 8. Jh.s einige klare Schneisen zu schneiden und definitive Antworten zu formulieren, wo in der Unmenge der Literatur des vergangenen Jh.s zum Thema Theologen gelegentlich die philologisch-historische Präzision vermissen ließen, der theologischen Substanz ihres Wissenschaftsgebietes im Kern eigentlich abholde Byzantinisten forsch meinten, die theologischen Fragen gleich mitentscheiden zu können und in dicken kunsthistorischen Werken sich gelegentlich weder theologische Kompetenz noch philologisch-historischer Sachverstand zum Fehlurteil verdichtet auf Hochglanzpapier gedruckt wiederfindet. Die Theologie aber ist – wie von byzantinistischer Seite hinsichtlich der Frage nach den Ursachen des Bilderstreites klar herausgestellt wurde (*P. Schreiner*, *Der byzantinische Bilderstreit*, *Settimani di studio del Centro italiano de Studi sull'alto medioevo* 34 (1988)) von Anfang bis zum Ende der wesentliche Kern des Bilderstreites gewesen. Insofern ist es auch nicht engführend, wenn eine theologische Untersuchung zum II. Nicaenum – bei gleichzeitiger Dokumentation der Kenntnis aller mit dem Bilderstreit verbundenen Fragebereiche sich ganz auf die Bilderfrage als theologische konzentriert.

So liegt es nicht in der Absicht dieser Studie, „eine detaillierte Darstellung des Konzilsverlaufs oder aller im Konzilsverlauf behandelten Einzelfragen“ zu liefern, genauso auch nicht, „eine vollständige,

von systematischem Interesse geleitete Geschichte der Ikonentheologie zu bieten“, sondern: „die Ikonenauffassung des Konzils, wie sie im Horos vorgelegt ist, durch Kontrastierung und Vergleich mit verwandten Texten möglichst genau zu erfassen, ist Hauptziel dieser Arbeit“ (XVIII). „Das leitende Interesse ist insoweit in erster Linie ein systematisches“, aber eben eines, das historisch und philologisch vorbildlich präzise vorgeht.

Der Vf. hat sich textlich ganz auf die Konzilsakten beschränkt, geht also auf die nachnizänischen bildertheologischen Entwürfe (*Theodor Studites*, *Nikephoros Patriarches*) gar nicht ein, zieht aber auch nicht die Parallelen zu *Johannes von Damaskus*, was man bedauern mag, weil es ein leichtes gewesen wäre, auch noch zu belegen, was gerade diese Untersuchung mit Händen greifbar macht: wie stark die Theologie Nizäas vom Damazener abhängt. Vom Ergebnis her betrachtet hat sich aber diese Beschränkung insgesamt als fruchtbar erwiesen. Ausgangspunkt und Kern der Untersuchung ist der Horos von 787, den Vf. als „das zur Entscheidung in der Ikonenfrage vorgelegte amtliche Dokument“ der Synode „ernstnehmen“ will. Dies bedeutet für ihn, „den Horos in seiner Binnenstruktur zu erschließen und ihn andererseits auf philologisch-hermeneutischem Weg im Licht der gattungsverwandten Texte früherer Konzilien und der Akten des Zweiten Konzils von Nizäa als Ergebnis eines Meinungsbildungsprozesses zu interpretieren“ (XVIII).

Angesichts des problematischen und umstrittenen Textbestandes bei *Mansi* hat der Vf. die herangezogenen Texte mit Hilfe des Herausgebers der Akten von 787 für die ACO, *Erich Lamberg*, anhand der einschlägigen Handschriften der Neuedition überprüft (XIII). Die Texte werden also weiter nach *Mansi* zitiert, entsprechen aber im Bestand der kommenden kritischen Edition. Die radikale Infragestellung des Textbestandes der Akten durch *Paul Speck* hat sich dem Vf. infolge dieser Untersuchung als nicht überzeugend erwiesen und kann z. B. hinsichtlich der These *Specks*, dass die „relative Verehrung“ überhaupt nicht Thema des Konzils gewesen sei, von der inneren Argumentationsstruktur des Horos her überzeugend zurückgewiesen werden (38 Anm. I; 331f.).

Für den Horos kann der Vf. so auf der Grundlage Lambergerscher Studien eine kritische Edition vorlegen (2–12), die sich als echtes Desiderat erweist, ist doch der *Mansi*-Text auch an dieser zentralen Stelle nicht zuverlässig; die gängigen Präsentationen des Horos (z. B. bei *H. Denzinger* – *P. Hünermann*, *Enchiridion symbol-*

orum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg³⁷ 1991) hängen aber von Mansi ab und bringen überdies oft nur einen – problematisch gekürzten Text.

Im I. Hauptteil „Zur Gattungskritik“ (13–37) wird der Horos der o.g. Analyse unterzogen. Dabei kann im Vergleich mit den Horoi der Synoden von Chalcedon, Konstantinopel (680/01) und Hieria eine Makrostruktur der Gattung „Horos“ herausgearbeitet werden, zu der ff. Struktureinheiten gehören: A. Überschrift und Protokoll; B. Proöm; C. Narratio; D. Die Einberufung des Konzils; E. Die Bestätigung der Tradition; F. Die eigentliche Entscheidung; G. Peroratio; H. Sanktionierung der Entscheidung. Weiterhin bestätigt sich für die Zeiträume der genannten Synoden, was für frühere Zeiten unlängst herausgearbeitet wurde (vgl.: H. Ohme, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, 1998), nämlich „dass es einem Horos primär um die Verkündigung von Konzilsbeschlüssen geht, die zunächst nicht auf dogmatische Fragen festgelegt sind“ (37). Horoi beanspruchen auch nicht „direkte Verbindung des jeweils Entschiedenen mit göttlicher Offenbarung und unabänderliche(n) Gültigkeit im Sinne der Infallibilität“ (36). Schließlich wird schon hier klar, wie Hieria auch formal und inhaltlich in der Verwendung der Gattung Horos aus dem Rahmen fällt, indem es innerhalb des Horos eine argumentative Widerlegung der Gegenposition betreibt und durch unmäßige Ausdehnung der Begründungszusammenhänge, Väterzitate, Anathematismen sowie durch aufwendige Sprache zu einer aus der Tradition fallenden umfangmäßigen Aufblähung des Horos kommt. Aus heutiger Perspektive mag der „stark argumentierenden Prägung“ des Horos von Hieria größere Sympathie entgegengebracht werden, historisch betrachtet aber ist dies unangemessen, weil der Horos eine Entscheidung vorzulegen hat. Die Begründungszusammenhänge sind in Nizäa deshalb sach- und gattungsgemäß an anderer Stelle zu suchen. Die Knappheit und der thetische Charakter des Horos von Nizäa sind deshalb nicht als Defizit zu bewerten (276f.).

Zum Verständnis des Horos von Nizäa müssen deshalb weitere Dokumente der Synode herangezogen werden. Der Vf. stellt sie als „Texte im Vorfeld des Horos“ in Hauptteil II. (38–81) vor. Es handelt sich dabei um 4 Textgruppen: „A. Die Korrespondenz zwischen Hadrian I. und Konstantinopel“, „B. Der Briefwechsel zwischen Tarasius und den östlichen Patriarchaten“, „C. Dokumente der ersten Sit-

zung“ und die vom Vf. „D. Ekphonesis der vierten Sitzung“ genannte Verlautbarung der Synode am Ende der IV. Sitzung. Zusammen mit dem Horos von Hieria und dessen Refutatio in der VI. Sitzung des Nizänums, die in zentralen Textauszügen herangezogen und – wie alle griechischen Zitate in der Arbeit – mit zuverlässigen und stets in der philologischen Entscheidung bestens dokumentierten Übersetzungen versehen wird, werden diese Texte nun im zentralen III. Hauptteil der Arbeit zur Interpretation des Horos herangezogen unter der Überschrift: „Die Sinnheiten des Horos im Vergleich zur Ekphonesis der vierten Sitzung sowie zum Horos von Hieria und dessen Widerlegung“ (82–349). Die Zusammenfassung der Ergebnisse (351–364), eine „Synopse der Horoi vom Konzil von Ephesus (431) bis zum Zweiten Nizänum (787)“ (395–393), das Literaturverzeichnis (395–415), ein Personen- und Sachregister, ein griechisches und lateinisches Wörterverzeichnis, ein Verzeichnis der kommentierten Aktenstellen sowie ein Stellenregister (417–453) schließen das Werk ab.

Für die methodische Bearbeitung der Strukturteile des Horos in Teil III ergibt sich so als überzeugende Vorgehensweise die jeweilige Analyse der entsprechenden Sinnheit in philologischer, rhetorischer, traditionsgeschichtlicher und theologischer Hinsicht sowie im Vergleich mit den zuvor genannten Texten des Konzils, wobei sich dann jeweils ein äußerst umfangreicher und hochdetaillierter exegetischer „Kommentar“ anschließt, der keinen philologischen Wunsch offen lässt (musterhaft z.B. die Ausführungen S. 323–332 über die „Polysemie“ von *proskynesis*, die die gerne in Frage gestellte Differenzierung der Synode von *proskynesis timetike* und *latreia* einleuchtend macht). Diese „Kommentare“ in Petit umfassen allein ca. 55 Seiten der Arbeit. Entsprechend der thematisch gegliederten Struktur des Horos werden in den Unterabschnitten des Hauptteils III. nun die „thematischen Schwerpunkte“ der Bilderentscheidung des Konzils umfassend behandelt. So erweist sich das Vorgehen insgesamt als methodisch vorzüglich.

Folgende Beobachtungen scheinen mir besonders wichtig zu sein.

Der Vergleich der Struktureinheiten „Einberufung des Konzils“ macht eine beachtliche „Reduktion des kaiserlichen Einflusses“ in Nizäa gegenüber Hieria deutlich. Während in Hieria die Kaiser für den „Beistand des Heiligen Geistes in Anspruch genommen“ werden und „Lehr- und Leitungsamt für sich bean-

spruchen“, beruft in Nizäa Gott „mit Hilfe der Kaiser die Bischöfe, damit durch deren gemeinsame Entscheidung – d. h. nicht durch die autokratische der Kaiser – die Überlieferung erneut zur Geltung gelangt“ (128). Dazu passt auch, dass im Gegensatz zu früheren Konzilien mit Tarasios ein Kleriker und nicht ein staatlicher Beamter dem Konzil vorsitzt, das auch nicht wie Hiereia primär als Reichsversammlung einberufen wurde.

In der zentralen Frage der Beanspruchung der *Tradition* und deren Bestätigung, in der Nizäa den schwerlich verifizierbaren Ursprung der Ikonen bei den Aposteln ansetzt und die dafür beigebrachten Belege die Last des historischen Beweises oft nicht zu tragen vermögen, kann Vf. in einer Vielzahl von Kontexten immer wieder deutlich machen, von wie grundlegender Bedeutung can. 82 des Concilium Quinisextum für die Bildertheologie des II. Nicaenum ist. Er ist dies in doppelter Hinsicht, insofern zum einen durch ihn die Ikone Bestandteil der synodalen Tradition der Ökumenischen Synoden ist und zum anderen der inkarnatorische Aspekt der ikonischen Darstellung in ihm zum Zentrum des Bildes erklärt wird. Insofern nun die synodale Tradition von Nizäa in einem summarischen Sinne als Einheit betrachtet wird, erscheint es durchaus als nachvollziehbar, wenn Nizäa II die synodale Tradition für das Bild in Anspruch nimmt (143f). „Ausschlaggebend“ ist also nicht die problematische These Nizäas, dass alle Väter die Ikonen akzeptiert hätten, „sondern dass die Ikonen überhaupt Bestandteil der Überlieferung sind“ (352). Zutreffend kann Nizäa auch den Vorwurf zurückweisen, die Bilder seien durch den „Irrtum“ einzelner, nämlich der Maler, aufgekomen und darauf bestehen, dass der Ursprung der Ikone in der Kirche zu suchen sei (144). In einer ausgedehnten Analyse (144–158) von Basilius, Spir. 29, kann Vf. sodann verdeutlichen, wie die Ausführungen des Kappadoziens zur schriftlichen und ungeschriebenen Überlieferung bis in die Wortwahl hinter dem nizänischen Traditionsverständnis als theologisches Prinzip stehen.

Höchst bedeutsam erscheinen mir die Analysen zum Verhältnis „Ikone und Evangelium – Bild und Wort“ (158–187). Denn der Horos vertritt eine „Parallelität von Ikone und Wortverkündigung“ hinsichtlich der „gemeinsamen Bezugung der Menschwerdung durch beide Medien“, womit als zentrale Aufgabe und „Nutzen“ der Ikone die Verkündigung des Evangeliums als Mysterium der Inkarnation bezeichnet wird (162f.). Dass diese Stelle des

Horos z. B. in der Wiedergabe bei *Denzinger-Hünemann* weggelassen wird, kann man nur als kurios bezeichnen. Höchst interessant und „modern“ sind die dazu ergänzenden Ausführungen der Refutatio, die partiell auf *Maximus Confessor* zurückgeführt werden können, über die anthropologischen Grundlagen des Wechselverhältnisses von Gehör- und Gesichtssinn (175–187), freilich nicht im Sinne einer Notwendigkeit oder Abhängigkeit, wie G. Lange (Bild und Wort, 1969) unzutreffend interpretierte. Aber das Bild erinnert für die nizänische Bildertheologie „nicht nur an das bloße vom Evangelium her bekannte Faktum, sondern (vermag) ... den Wortlaut der mündlichen Verkündigung im Betrachter gleichsam innerlich erklingen zu lassen“ (182), und dies in zeitlicher Unabhängigkeit vom Vollzug der Wortverkündigung. All dies macht deutlich, wie die Bildertheologie des II. Nicaenum zentral auf die *Verkündigung* bezogen ist. Und in dieser Ziel- und Zweckbestimmung ist der „anamnetisch-anagogische Charakter der Ikone“ (205) kein „sekundäres Element“ oder nur „Stütze“, sondern „gleichrangig“ und von „tragender Bedeutung“ neben der mündlichen Mitteilung des Evangeliums (185f.). Deshalb geht es dem Nicaenum auch in der durch die Ikone ermöglichten personalen Beziehung zum Dargestellten nicht „um die beseligende Schau der Urbilder als Ziel einer Ikonenverehrung“, sondern belegbar um „Buße, Befolgung der Gebote und Verherrlichung ... Gottes“, also um ein Handeln, „das sowohl eine ethisch-soziale ... als auch eine doxologische ... Dimension umgreift“ (261).

In der Interpretation der „eigentlichen Entscheidung“ arbeitet der Vf. deutlich heraus, dass es sich hier „nicht um dogmatische Definitionen im neuzeitlichen Sinn (handelt), die sich mit Glaubensinhalten befassen, sondern um konkrete Anordnungen für die religiöse Praxis der Kirche, die allerdings eng mit den zuvor wiederholten Glaubenslehren der früheren Konzilien verbunden sind“ (207f.). Die dabei im Unterschied zu Hiereia vorgenommene vollständige Zitierung des *Nicaenoconstantinopolitanum* macht deutlich, dass dessen Kerngedanke, der ja auch der aller vorhergehenden ökumenischen Synodalentscheidungen ist, nämlich die Menschwerdung Gottes, die entscheidende Grundlage der Ikonentheologie des Nicaenum ist. Aus dem anamnetisch-anagogischen Charakter der Ikone ergibt sich zwangsläufig, dass für Nizäa die Christusikone im Mittelpunkt stehen muss und alle anderen ikonischen Motive hier ihren Bezugspunkt haben. Durch die

Analyse der Refutatio wird deutlich, dass die im Horos formulierte Beziehung von Urbild und Abbild als relative Einheit beider im Sinne Nizäas nur recht verstanden wird, wenn gleichzeitig der für die nizänische Bildertheologie grundlegende wesentliche Unterschied und „ontische Abstand“ (270) zwischen beiden deutlich ist. Denn die Ikone hat mit ihrem Urbild „nur den Namen, aber nicht das Wesen gemein“ (Mansi 13, 252 D9). Nizäa betont also gegen Hierieia deutlich den Abstand, während Hierieia „von einem Bild erwartet, das den Namen einer bestimmten Person trägt, dass diese Person wesensgetreu abgebildet wird“ (266–270) und deshalb beim Christusbild von der Mitdarstellung der Gottheit Christi ausgeht. Demgegenüber kann die Refutatio überzeugend deutlich machen, dass mit dem Christusbild keineswegs notwendigerweise „von vornherein“ „seine Gottheit abgebildet wird“. Vielmehr beansprucht Nizäa „von der Analogie zu Porträts ‚einfacher‘ Menschen her zunächst einmal nur, die leibliche Gestalt des Dargestellten so wiederzugeben, wie sie beim Vorgang des Malens vom Maler gesehen wird“ (267). Überzeugend kann Vf. zeigen – und das wurde m. E. bislang gar nicht gesehen – wo die Ursache für das ikonoklastische Postulat des Christusbildes zu suchen ist. Im 9. Anathematismus von Hierieia nämlich (Mansi 13, 337C6–11) wird von der „unumschreiblichen *Usia* und Hypostase des Gott-Logos“ geredet. Indem hier die beiden christologischen Zentralbegriffe nicht klar geschieden werden und „die Hypostase des menschengewordenen Logos ... als göttlich und unumschreibbar gedacht ist, wird erklärlich, weshalb für Hierieia mit dem Namen der Hypostase auch deren Eigenschaften auf das Bild übergehen“ (268). Damit ist nun m.E. definitiv erwiesen, was in neueren theologischen Studien schon nachdrücklich vertreten wurde (N. Chifar, Das 7. ökumenische Konzil von Konstantinopel, 1993; H. Ohme, Ikonen. Historische Kritik und Tradition, ZKG 110 (1999)): „das Konzil der Bildergegner (bewegt) sich faktisch nicht auf chalkedonischem Boden“ (270).

Bekanntlich hat Hierieia die Eucharistie, genauer das eucharistische Brot, als einzig wahre Ikone des lebenspendenden Fleisches Christi bezeichnet. Dessen Nichtabbildlichkeit menschlicher Gestalt sei – so Hierieia von Christus bewusst gewählt worden, weil sie sich angeblich jeder Idolisierung widersetze. Gleichzeitig aber werde es durch die Herabkunft des Heiligen Geistes vergöttlicht und zu seinem heiligen Leib. Dem letzten zustimmend, wendet Nizäa ein, dass es dadurch eben

nicht Ikone sei, sondern Mysterium, Sakrament. Im Anschluss daran stellt Vf. nun ausführlich (S. 234–243) die Positionen von Ratramnus und Paschasius Radbertus, also den sog. Ersten Abendmahlsstreit im fränkischen Reich des 9. Jh.s dar, um von daher Analogien zu den Abendmahlsanschauungen von Hierieia (Ratramnus) und Nizäa (Radbertus) zu ziehen, insofern die Anwendung des Bildbegriffes auf die Eucharistie dem der figura bei Ratramnus entspreche und so nur Hierieia zu einer Differenzierung zwischen „sakramentalem und verklärtem Herrenleib“ fähig sei, während Nizäa mit seiner „extremrealistischen“ Position eine „fragwürdige Auffassung des Sakraments“ zu bescheinigen sei. Ich gestehe, dass dies die einzige Stelle in der Arbeit ist, wo mir ein vorgenommener vermeintlicher traditionsgeschichtlicher Vergleich weder angemessen noch hilfreich, also überflüssig erscheint. Denn der springende Punkt, zu dessen Klärung der 1. Abendmahlsstreit nichts austrägt, ist doch der Bildbegriff Hierieias, der eben nicht der des Ratramnus ist. Es ist doch die für das wahre Bild postulierte Wesensgleichheit mit dem Dargestellten, die Hierieia die Eucharistie als Bild bezeichnen lässt, während sich seine Sakramentsauffassung gar nicht von der Nizäas unterscheidet, wie Vf. durchaus richtig sieht (271).

Sehr bemerkenswert sind schließlich die Analysen zum „thematischen Schwerpunkt: Kreuz und Kaiserbild als Analoga der Ikone“ (277–337). Vf. kann deutlich machen, dass die dreifache bewusste In-Beziehung-Setzung von Ikone und Kreuz im nizänischen Horos sich gegen die archäologisch-kunsthistorisch nachweisbare extensive Benutzung des Kreuzes als Siegeszeichen wendet, die in den Araberstürmen des 8. Jh.s von den ikonoklastischen Kaisern im Rückgriff auf die konstantinische Tradition praktiziert wurde. Zusammen mit dem ananetisch-anagogischen Charakter der Ikone und der paradigmatische herausgestellten Bildertheologie des can. 82 des Concilium Quinisextum nimmt das II. Nicaenum so eine Korrektur der Einseitigkeit dieser Kreuzesauffassung vor „zu einem Verständnis hin, das sich wieder deutlicher des Ursprungs entsinnt, ... als Zeichen des ... Sieges über Sünde und Tod“ (280). „Die semantische Konstellation von Kreuz und Ikone fällt somit nahezu konträr zu einer modernen Erwartungshaltung aus“, insofern die Bildertheologie Nizäas dieser gegenüber geradezu als Ausdruck einer *theologia crucis* verstanden werden kann (281).

Dazu passt nun schließlich auch, dass der Horos am Ende seines Kernteils durch

die Zitate aus Basilius, spir. 18,45 und Athanasius, Ar. 3,5 auf das Kaiserbild abhebt. Denn damit soll in Analogie zur Struktur des Kaiserbildes deutlich gemacht werden, dass „aufgrund der Beziehung zum Dargestellten ... die Darstellung dessen Würde (erhält), und zwar nicht durch eine wie auch immer geartete Wesensverwandtschaft, sondern aufgrund gestaltlicher Ähnlichkeit, bzw. ...dadurch, dass das Bild den Namen seines Urbildes trägt“. In Aufnahme älterer Thesen von L. Barnard und A. Grabar (302 Anm. 365) wird vollends einsichtig, dass auf dem Hintergrund der Propagierung eigener Darstellungen durch die ikonoklastischen Kaiser gerade durch diese Analogisierung die Wiedereinsetzung der Ikone eine „Affirmation der obersten Herrschaft Christi“ bedeutet (302). Schließlich kann Vf. von daher auch begründet dem Vorwurf begegnen, dass die östliche Bildertheologie die Bilder „ontologisch“ aufgewertet habe und ihre Wurzeln im heidnischen Neuplatonismus zu suchen seien. Dieser in Wiederholung älterer Klischees vor allem von H. Belting (Bild und Kult, 1990) erneut verbreiteten These vermag Vf. wohlbegründet „entschieden zu widersprechen“ (297–306, 358–361).

So bietet diese Untersuchung eine in sich schlüssige, philologisch, historisch und theologisch überzeugende Interpretation des Horos des Zweiten Konzils von Nizäa, die ich als fundamental bezeichnen möchte.

Berlin

Heinz Ohme

Bärsch, Jürgen: Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche. Münster: Aschendorff 2004 (LQF 90). 516 S. ISBN 3-402-04069-7.

Wer sich bisher über Genese und Entwicklung von Allerseelen informieren wollte, war auf verstreut erschienene Einzelstudien angewiesen, so etwa die Arbeiten von C. A. Kneller über die drei Messen an Allerseelen (1918), von E. Freistedt über altchristliche Totengedächtnistage (1928) und Th. Klausner zur Kathedra im Totenkult (1927) oder von J. M. Nielsen über die Geschichte des christlichen Totengedächtnisses (1964); über weite Strecken lagen Liturgie und Frömmigkeitspraxis im Dunkeln. Die vorliegende, geradezu opulente Studie, die als Habilitationsschrift durch die Theologische Fakultät Trier angenommen und von Andreas Heinz begleitet wurde, schließt diese Lücke nicht nur, sondern geht ausführlich auf die christliche Totenmemoria

insgesamt ein und liefert umfangreiches Material, an dem die zukünftige Forschung nicht wird vorbeigehen können. Acht Kapitel umfasst das Buch. Die Einführung (1–16) macht mit Forschungssituation und Forschungsansatz vertraut; der Vf., Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Eichstätt, entwirft ein sehr komplexes Forschungsprofil. Bei einem Fest wie Allerseelen, das sich unter vielfältigen kulturellen Einflüssen entwickelt hat, genügt ein allein auf die Liturgie, zumal die liturgischen Texte, konzentriertes Vorgehen nicht, will man die Festkultur und ihre kirchliche wie gesellschaftliche Bedeutung möglichst facettenreich untersuchen. Hier sind laut Vf. Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte zu berücksichtigen, müssen kirchen- und pastoralgeschichtliche, religionssoziologische wie auch volkskundliche Aspekte Berücksichtigung finden. Entsprechend hat Bärsch sich entschlossen, zunächst die „Grundelemente der Totenmemoria im Frühmittelalter“ (17–63) zu untersuchen. Geschickt und gut lesbar werden antikes Totengedächtnis, Totenkult der frühen Christen, dann Fragen von Theologie und Frömmigkeit, u. a. zur Eschatologie, zum Interim, zu Jenseits-Visionen dargestellt. Zu den theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Fakten werden die Rituale des praktischen Totengedenkens durch Bruderschaften und Gilden, durch Totenmesse und Totenoffizium in Beziehung gesetzt. Hier erweist sich die Methode, welcher der Vf. folgt, die liturgischen Vollzüge immer im größeren theologie- und kulturgeschichtlichen Kontext zu untersuchen, als sehr fruchtbar. So kann beispielsweise eine Konstanz der Grundelemente der Liturgie nachgewiesen werden, obwohl sich spätantikes und frühmittelalterliches Totengedenken sehr vielfältig präsentiert haben. Innerhalb des Totengedenkens hat die *Commendatio omnium fidelium defunctorum* der Abtei Cluny sich deutlich in ihrer Relevanz für die Liturgie abgehoben. Detailliert fällt deshalb das Kapitel „Cluny und die Entstehung der Feier von Allerseelen“ (64–135) aus, in dem Vf. zeigt, wie sich aus der Liturgie und Frömmigkeit des Klosters heraus die entscheidenden Kräfte für die Entstehung eines kumulativen Festes des Totengedenkens entwickelt haben. Er stellt dar, wie Heiligen- und Totengedenken, Allerheiligen und Allerseelen in Cluny gleichsam als Einheit begegnen: Die *Communio Sanctorum* aus streitender wie vollendeter Kirche tritt als Fürbitte ein für die große Schar der Verstorbenen. Im Hintergrund der Entwicklung vom individuellen zum

kumulativen Gedächtnis stehen zugleich „eindeutig wirtschaftliche Notwendigkeiten. Die herkömmliche Form des Totengedenkens mit seinen umfangreichen liturgischen und sozial-caritativen Leistungen sollte fortan nur noch dann begangen werden, wenn diese durch Stiftungen ökonomisch abgesichert waren.“ (88) Bemerkenswert sind hier und an anderer Stelle die Verbindungen, die zwischen Liturgie und sozialem Handeln sowie zwischen Totengedenken und familiär-sippegebundener Totenmemoria bestanden haben. Der Sitz im Leben dieser Liturgie wird sichtbar. Im Mittelpunkt eines weiteren Kapitels steht die „Feier von Allerseelen in liturgischen Quellen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit“ (136–242). Als Quellen dienen hier vor allem die Libri Ordinarii und damit eine Sorte liturgischer Bücher, die insbesondere in die Handlungsgestalt der Liturgie Einblick gibt. Stundenliturgie – passt der Begriff für diese Epochen? Wie weit muss schon das Breviergebet des Einzelnen in Rechnung gestellt werden? –, Messe und die Prozessionsliturgie dokumentieren die Etablierung des Festes, insbesondere in seiner cluniazensischen Ausprägung. Religiös-mental wird das Fest durch Gerichtsangst geprägt; über Elemente, die von der Hoffnung auf die Totenauferstehung künden, kann Vf. nur sagen, dass sie nicht „ganz beiseite geschoben waren“ (242). Der Vf. zieht den liturgiegeschichtlichen Bogen weiter und fragt nach „Stundenliturgie und Messfeier der Allerseelenmemoria im Zeugnis neuzeitlicher Breviere, Missalien und Caeremoniala“ (243–328). Am Beispiel des Allerseelenfestes entwickelt er gleichsam nebenbei einen Durchblick durch die Liturgiegeschichte, kann für die Neuzeit eine deutliche Veränderung des Memorialwesens unter dem Einfluss der Reformation und eine Festschreibung mittelalterlicher Theologie innerhalb der katholischen Kirche beobachten. Die ausführliche Behandlung und Interpretation der neogalikanischen Liturgiebücher seien eigens hervorgehoben. Sie geben einen ausgezeichneten Einblick in diese wenig untersuchte und kaum angemessen gewürdigte Epoche der Liturgiegeschichte aus den Quellen heraus und zeigen, wie im Blick auf Bibel und Kirchenväter auch österliche Akzente in die Liturgie hineinkommen. „Die Friedhofsprozession und Gräbersegnung der Allerseelenmemoria im Zeugnis neuzeitlicher Ritualien“ (329–419) wird unter Rückgriff auf Ritualien als Quellen für die Allerheiligenliturgie behandelt. Der Vf. begnügt sich nicht allein mit gemeindlicher Liturgie, sondern

bezieht auch Ordenstraditionen ein. Hier fragt man sich allerdings, ob er nicht des Guten zu viel tut, zumal diese Traditionen für Spätmittelalter und Neuzeit keine Berücksichtigung gefunden haben; auch das Kapitel über den Friedhof als Totenmemoria wäre verzichtbar gewesen. Mit sehr breit angelegten Ausführungen über „Liturgienahes und -ergänzendes Brauchtum im Umkreis der Feier von Allerseelen“ (420–476) schlägt Vf. den Bogen bis in die jüngere Vergangenheit, wobei die unmittelbare Gegenwart allerdings weitgehend ausgeklammert wird. Sie würde, wie Vf. selbst andeutet, eine eigene Untersuchung lohnen; dabei wäre es interessant, Phänomene und sehr tiefgreifende Veränderungen der Gegenwart vor dem Hintergrund der Geschichte zu diskutieren und dabei den Fokus einmal auf die großen Umbrüche in der Totenmemoria zu richten. Ein längeres Resümee (477–483) beschließt die äußerst kleinteilige und materialreiche Studie, deren Quellen- und Literaturverzeichnis allein 100 Seiten umfasst. Sie wird durch verschiedene Register, u. a. zu Orten, Initien und Formeln, erschlossen. Dass sich in einem solchen Opus kleinere Wiederholungen nicht vermeiden lassen, dass sich hier und dort streiten lässt, ob die genannte Literatur wirklich am Platze ist, dass auch manche Interpretation diskutiert werden kann, versteht sich von selbst. Interessant wäre es, mit dem vorliegenden Material nach den Akteuren der jeweiligen Liturgien zu fragen. Die im Buch sehr deutlich gezogene Linie zwischen Liturgie und „Brauchtum“ wäre zur Diskussion zu stellen: Wo haben hier die Zeitgenossen die Grenze gesehen, wo trägt die moderne Liturgiewissenschaft sie ein? Auch die Gewichtung der verschiedenen Liturgien untereinander sollte erörtert werden. Sicherlich war die Messfeier in einem System religiöser Leistungen und Quantitäten von anderer Bedeutung als die Stundenliturgie. Doch das sind Fragen, denen nachzugehen die ausgezeichnete Studie vielfältige Informationen bereitstellt. Nicht ohne Grund ist sie 2004 mit dem Balthasar-Fischer-Preis des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier ausgezeichnet worden.

Erfurt

Benedikt Kranemann

Alberti Magni. Opera Omnia. Tomus I. Pars IA: Super Porphyrium de V Universalibus. Münster, Aschendorff-Verlag. 2005. XXVI, 194 S.. kt. ISBN 3-402-04752-7.

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus VI. Pars I: Meteora. Münster, Aschendorff-Verlag. 2003. XXIV, 346 S.kt. ISBN 3-402-04749-7.

Mit Band VI/ 1. dem Kommentar zur *Meteorologica* des Aristoteles, und I/IA. dem Kommentar zu des Porphyrius Einleitungsschrift in das Aristotelische Organon der *Opera Omnia* der Editio Coloniensis der Werke des Albertus Magnus, die unter der Schirmherrschaft von Ludger Honnefelder vom Albertus Magnus Institut in Bonn seit vielen Jahren kritisch ediert werden, setzt das Albertus Magnus Institut seine ebenso kontinuierliche wie vorzügliche Editionsarbeit fort. Schritt für Schritt wird hier das gesamte Werk eines der Großen des Europäischen Mittelalters erschlossen und in einer allen Kriterien einer historisch-kritischen Edition gerecht werdenden Gesamtausgabe der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Paulus Hoßfeld, einer der besten Kenner der naturwissenschaftlichen Schriften des Albert bringt mit der Edition des Meteorakommentars, mit deren Arbeit er schon vor den neuen Editionsregeln (1996) begonnen hat, die naturwissenschaftlichen Aristoteleskommentare des Albert zu einem gewissen Abschluss. Was noch aussteht sind: die *Mineralia* (Kommentar zur ps-aristotelischen Schrift: *De mineralibus*), der Kommentar zu den *Parva Naturalia*, zu *De vegetabilibus* (ps-aristotelisch: ed. von E. Mever und C. Jessen im Jahr 1867) und schließlich zu *De animalibus* (ed. H. Stadler. 1916–1920). Die in vier Bücher eingeteilten *Meteora* finden u.a. auch deshalb ein Interesse, weil in der arabischen Aristotelesrezeption die *Meteora* auch den Titel tragen: „*De impressionibus superiorum*“: das Albert für falsch hält (p. 3): denn die „Einflüsse“ der höheren Regionen auf die unteren seien immer körperliche Einflüsse, also eine deutliche Abweisung irgendwelcher magischer Vorstellungen. Es geht darum, was sich zwischen Mond und Erde, naturwissenschaftlich gesehen, abspielt: d.h. um spezifischere Bewegungsformen als die Kreisbewegung der Planeten und Gestirne: und Bewegung ist immer abhängig von der Bewegung von Körpern. Auf die Behandlung dieses Problems durch Albert darf man gespannt sein. Über eine kurze Einleitung und Text hinaus bietet der Band ausführliche Indices zu den Autoren und Werken, die von Al-

bert selbst und vom Editor herangezogen werden und einen aufschlussreichen Index zu Namen und Schlüsselbegriffen. Wie bei Hoßfeld zu erwarten, eine glänzende Arbeit.

Manuel Santos Nova leitet mit dem 1. Band der Editio Coloniensis zugleich die Reihe der Kommentare Alberts zu den logischen Schriften des Aristoteles zum „Organon“ ein, in die nach dem *Conspicuum* der Edition zudem Alberts Kommentare zu *De sex principibus* und *De divisione* aufgenommen sind und eben auch *Super Porphyrium De V universalibus*: d.i. der Kommentar Alberts zur Isagoge des Porphyrius' Einleitung in das aristotelische Organon. In dieser Schrift des Porphyrius geht es, wie Santos Nova mit Albert zu recht hervorhebt (p. VI), um die Frage, ob die Universalien ihre Realität außerhalb des Verstandes oder nur im Verstand haben. Porphyrius klärt diese Frage an den der Aristotelischen Kategorienschrift abgenommenen später sogenannten *pente phonai quinque voces* bzw. Prädikabilien: Gattung (*genus*), Art (*species*), Unterschied (*differential*), eigentümliches Merkmal (*proprium*) und Akzidens. Bekanntlich gehört Porphyrius in die neuplatonische Schule: und es ist ebenso reizvoll des Albert Stellungnahmen zu lesen wie die Linien seiner Zuordnung zu Platon und Aristoteles. Carl Prantl beispielsweise beruft sich in seiner *Geschichte der Logik im Abendlande* bezüglich der arabischen Tradition fast ausschließlich auf Albert. Auch das ist Bestandteil von Alberts Aristotelesrezeption: Möglichst alle zur Verfügung stehenden Quellen und Materialien heranzuziehen, um ein getreues Abbild der Antike zu bieten. Abbild ist zu stark gesagt, vielleicht so etwas wie die Grundlegung der Philosophie anhand der Bücher, die zum einen das universitäre und akademische Leben des Mittelalters bekräftigt, zum anderen aber auch verändert haben. Der Wille zur Wissenschaft ist auch des Alberts Intention.

Beide Bände sind äußerst sorgfältig, umsichtig, alle verfügbaren Quellen heranziehend und auswertend gemacht. Eine Edition, die den Namen historisch-kritische Edition verdient und dem Werk Alberts des Großen in jeder Hinsicht gerecht wird. Eine unglaublich gute Arbeit, die da von den Mitgliedern des Albertus Magnus Instituts geleistet wird. Glänzend!

Tübingen Jakob Hans Josef Schneider

Bauer, Dieter R., Feld, Helmut, Köpf, Ulrich (Hrg.): *Franziskus von Assisi*. Das Bild des Heiligen aus neuer Sicht, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, hrg. v. Helmut Neuhaus, Heft 54, Köln-Weimar-Wien, Verlag Böhlau, 2005, 284 S., Geb., 3-412-09403-X.

Seit ca. einhundert Jahren beherrscht die sog. „Franziskanische Frage“ – also die Frage nach der (historischen) Zuverlässigkeit der Quellen zu Franziskus und des in ihnen enthaltenen Bildes des Heiligen – die Diskussion um die wissenschaftliche Erforschung einer der „großen Gestalten der europäischen Religionsgeschichte“ (S. VII) sowie der frühesten Geschichte seines Ordens in starkem Maße. Zu dieser Fragestellung fügt der vorliegende Sammelband, der aus einer von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten Studientagung zu „Franziskus von Assisi. Stand und Perspektiven der deutschsprachigen Forschung“ vom 25. bis 29. März 1998 in Weingarten/Oberschwaben erwachsen ist, höchst interessantes und reichhaltiges neues Material hinzu.

Außerst informativ fasst Franz Xaver Bischof im ersten Beitrag den „Stand der ‚Franziskanischen Frage‘“ präzise zusammen. Dabei scheinen die beiden Feststellungen nicht mehr hintergebar, dass einerseits die Quellenfrage „für die Biographie des Heiligen dieselbe Schlüsselposition gewonnen“ hat „wie die synoptische Frage für die Leben-Jesu-Forschung“ (so S. 3, in Aufnahme einer früheren Formulierung von U. Köpf) und andererseits „im Vordergrund jeder Beschäftigung mit Franziskus [...] seine eigenen Opuscula stehen müssen“ (so U. Köpf in seinem Beitrag, S. 177).

Ein erster Kranz von Beiträgen befasst sich denn auch mit bisher teilweise zu wenig beachteten Aspekten des Heiligen, wie sie sich aus seinen Werken und durch quellenkritische Rekonstruktion aus den Legendensammlungen erheben lassen: Franziskus als „Mystiker“ (Theo Zweerman), als einer der „großen Gleichnis-Erzähler der europäischen Geschichte“ (Helmut Feld), als Mann der „Spiritualität“ und „Askese“ (Oktavian Schmucki) kommen in den Blick, sowie das Thema „Erlösung“ in seinen Schriften (Leonhard Lehmann).

Ein zweiter Kreis von Artikeln beleuchtet die frühesten Entwicklungen des Ordens auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte: das differenzierte Verhältnis von Katharismus und Franziskus (Daniela Müller), die Ordensentwicklung unter Kardinal Hugolino von Ostia, dem späte-

ren Papst Gregor IX, den Franziskus als „protector und corrector“ des Ordens wenn nicht forderte, so doch akzeptierte (Ulrich Köpf) sowie das Verhältnis zwischen dem Generalminister des Ordens Elias von Cortona und Franziskus (Giulia Barone).

In diesem Umfeld werden in drei Beiträgen auch ausführlich das – in der Spannung „zwischen unzertrennlicher Freundschaft und brüderlichem Desinteresse“ anzusiedelnde – Verhältnis zwischen Franziskus und Klara von Assisi (so die Formulierung im Untertitel des Beitrags von Niklaus Kuster; ferner: Anton Rotzetter) sowie zwischen Klara und Agnes von Prag (Kaspar Elm) thematisiert.

Dass die Beschäftigung mit den authentischen Opuscula und den frühen bzw. durch die historisch-kritische Analyse gesichteten Quellen keinesfalls zu einer Abwertung späterer Legendensammlungen sowie des in ihnen enthaltenen Franziskus-Bildes führen muss, macht ein Beitrag über das in Bonaventuras „*Legenda maior*“ entwickelte Bild des „apokalyptischen Franziskus“ deutlich: Dieses Bild des „apokalyptischen Franziskus“ ist zwar „eine Theorie der franziskanischen Geschichte“, aber eben „keine schlechte“, vermag es doch die Position des Franziskus in seiner „kritische[n] Schärfe“ zur jeweiligen Zeitströmung zu beleuchten, und eben nicht nur im Sinne von „moralische[n] Anregungen für den einzelnen“ zu interpretieren (David Ethelbert Flood, S. 105).

Die letzten beiden Beiträge befassen sich mit kunstgeschichtlichen Beiträgen: dem „Franziskusbild im Medium der frühen Tafelmalerei“ (Klaus Krüger) und der Doppelkirche San Francesco in Assisi (Wolfgang Schenkluhn). Vor allem der erstgenannte Artikel zeigt, dass sich in der Malerei (Ähnliches lässt sich für die Architektur sagen) noch einmal spiegelt, was sich in den Legendensammlungen bereits zeigte: die bildlichen und schriftlichen Darstellungen des Heiligen wollen Sinn stiften, ein eigenes Bild entwerfen, eine Interpretation liefern, nicht einfach nur naturgetreu oder historisch „wahr“ abbilden oder berichten.

In beeindruckender Fülle und Multiperspektivität erarbeitet der vorliegende Sammelband auf der Basis des fundiert dargestellten Standes der Franziskus-Forschung wichtige und höchst interessante neue Aspekte der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Quellen und dem Heiligen. Immer wieder wird in den Beiträgen auch deutlich, dass die Spannung zwischen Geist bzw. Charisma und Amt

oder Institution keineswegs so einfach und „glatt“ verteilt werden kann, dass der Heilige einseitig und ausschließlich der große Inspirator und Charismatiker ist, die weitere Entwicklung aber als – mehr oder weniger notwendig empfundene – Institutionalisierung und „Vermenschlichung“ der großen Ideale anzusehen ist, dass vielmehr diese Spannung sich in der Person des Heiligen selbst wie auch in der frühen Geschichte des Ordens findet. Das Werk ist ein schlagender Beweis dafür, dass die Franziskus-Forschung lebt und dass es sich weiterhin lohnt, sich mit dem Heiligen und der „Franziskanischen Frage“ forschend zu beschäftigen. Mit dem genannten Grundgedanken aber, dass alle Franziskusbilder Interpretationen sind (dies gilt selbst für die im Testament entfaltete Selbstdarstellung des Heiligen) klingt zugleich an, in welche Richtung diese zukünftige Franziskus-Forschung möglicherweise blicken kann: im radikalen Ernstnehmen der u. a. von Hirnforschung und Sozialpsychologie herausgearbeiteten, in jüngster Zeit auch von der Geschichtswissenschaft beachteten Mechanismen, mit denen menschliche Gedächtnisleistungen und historische Memorik funktionieren. Insofern weist das verdienstvolle Werk auch in die Zukunft.

Plüderhausen Veit-Jakobus Dieterich

Pellegrini Luigi: L'incontro tra due „invenzioni“ medievali: Università e Ordini Mendicanti (= Scienze Storiche, Bd. 13), Neapel: Liguori 2003, IX+175 S., Paperback, ISBN: 88-207-3579-2.

Auf dem Reichstag von Roncaglia im Jahre 1158 erließ Kaiser Friedrich Barbarossa ein Gesetz, durch das alle Personen, „die aufgrund des Studiums umherziehen (*qui causa studiorum peregrinantur*)“, unter seinen Schutz gestellt wurden (Authentica „Habita“, hrg. v. Winfried Stelzer in DA 34, 1978, S. 165). Die Entstehung der Universitäten wie der Armutsbewegung als Ausdruck und Folge der gesteigerten gesellschaftlichen Mobilität seit der Zeit des hohen Mittelalters – dies ist die Perspektive, die das hier anzuzeigende Buch von Luigi Pellegrini bestimmt. Es ist die Frucht eines Universitätsseminars und trägt dementsprechend den Charakter einer Einführung, bietet aber aufgrund seines Ansatzes interessante Einblicke in die dargestellte Thematik.

Zwischen den älteren Kloster- und Kathedralschulen und den Universitäten und ebenso zwischen dem etablierten benediktinischen Mönchtum und den Bettelorden

sieht Pellegrini einen „Bruch“ (S. 4), der sozialgeschichtlich untrennbar mit der Schwächung der feudalen Ordnung verbunden gewesen sei. In diesem Sinne spricht er beide Phänomene als Ausdruck der „Krise“ des 12. Jahrhunderts an. Universitäten und Armutsbewegung speisten sich freilich nicht nur aus demselben Reservoir mobiler und nicht mehr in die Feudalordnung eingebundener Menschen, sondern wiesen auch strukturelle Gemeinsamkeiten auf. Beide organisierten sich in einer bruderschaftlichen Weise, die ihre Mitglieder durch Gelübde aneinander band: „Verallgemeinernd – freilich mit allen Risiken, die jede Verallgemeinerung mit sich bringt – könnte man sagen, dass zwischen der Welt der Universitäten und der mentalen und handlungsmäßigen Lebenswelt der Bettelmönche eine Übereinstimmung in den Zielsetzungen und den Lebensidealen bestand. Diese geistlichen Institutionen boten gelehrten Klerikern einen organisatorischen Rahmen für jene praktische Umsetzung der *doctrina*, die als die bestmögliche zu erstrebende Qualifikation und als in hohem Maße heilsam galt: die Verteidigung, Durchdringung und Verbreitung der geistlichen Botschaft des Evangelium im Volk“ (S. 121, Übersetzung aus dem Italienischen von LV). Diese Bezüge machen zum einen nachvollziehbar, dass im 13. Jahrhundert so viele Universitätsangehörige sich den Bettelorden anschlossen; zugleich aber führte die bruderschaftliche Organisation sowohl der Universitäten als auch der Bettelorden diejenigen, die beiden Sphären angehörten, in Loyalitätskonflikte hinein (S. 159f.). Aus dieser Perspektive beschreibt Pellegrini die verschiedenen Streitigkeiten um die Universitätszugehörigkeit von Dominikanern und Franziskanern, die im 13. Jahrhundert in Paris ausgefochten worden sind.

Wertvoll ist an diesem Buch, dass es zwei bedeutende Entwicklungslinien des hohen Mittelalters aus einer sozialgeschichtlichen Perspektive miteinander in Beziehung setzt und dabei zugleich eine instruktive Einführung in die französische und italienische Forschung zu diesen Themenkomplexen bietet. Reizvoll hätte es sein können, auch jene Teile der Armutsbewegung, die nicht in die Mendikantenorden eingingen, in dieses Panorama mit einzuordnen – zumal die Entstehung z. B. der Waldenser zeitlich den Anfängen der ersten Universitäten noch näher steht als die Gründung der Bettelorden.

Rom Lothar Vogel

Magistri Honorii Summa 'De iure canonico tractaturus', Tom. 1, ediderunt Rudolf Weigand (+), Peter Landau, Waltraud Kozur, adlaborantibus Stephan Haering, Karin Miethaner, Martin Petzold, (Monumenta Iuris Canonici. Series A: Corpus Glossatorum Vol. 5), Città del Vaticano 2004, XXX & 445 S.

Die Dekretsumme „Magistri Honorii Summa De iure canonico tractaturus“ ist ein zentrales Werk der anglo-normannischen Kanonistik. In den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts zwischen 1185 und 1191 in Paris entstanden, ist sie in einer Handschrift, die in der Bibliothèque Municipale in Laon erhalten ist, überliefert (Laon 371^{bis}).

Der hier besprochene Band ist ein Teil eines großen, für die Erforschung der Kanonistik nach dem Decretum Gratiani höchst bedeutsamen Editionsprojektes, das sich zum Ziel gesetzt hat, die wichtigsten Werke der französischen und der anglo-normannischen Schule der Kanonisten des 12. Jahrhunderts zugänglich zu machen: die Dekretsumme und die Quaestionensumme des Magister Honorius und die Summa Lipsiensis (= Dekretsumme „Omnis qui iuste iudicat“). Mit dem vorliegenden ersten Band wurde der erste Teil der Dekretsumme des Magisters Honorius „Pars Prima (Distinctiones) mit Causa 1 und dazugehörigen Indices“ (Vorwort XIV) nunmehr der interessierten Öffentlichkeit vorgelegt. In zwei weiteren Bänden sollen die Causae 2 bis 22 mit den zugehörigen Indices (Tom. II) und die Causae 27 bis 36 mit Prolegomena und Indices zum Gesamtwerk (Tom. III) folgen.

Der Edition vorangestellt ist ein zweiseitiges Geleitwort von Peter Landau, gefolgt von einem/er je halbseitigem/n Summary / Résumé / Premessa / Sumario, einem Vorwort und dem Abkürzungs- und dem Literaturverzeichnis. Schon aus dem Geleitwort erfährt man einiges über die Dekretsumme, deren Auffindung, Einordnung und Edition. Im Vorwort, das dem Leser die Benutzung erleichtern soll, wird nur das Notwendige zum Verfasser, zur Überlieferung und zur Einrichtung der Edition mitgeteilt. Es hätte sicher nicht vieler Mühe bedurft, auch das Vorwort in mehreren Sprachen abzufassen.

Da die angekündigten umfangreichen Prolegomena erst im letzten Band der Edition der Dekretsumme ihren Platz finden werden, muss man sich einstweilen mit der bisherigen Literatur und den knappen Angaben des ersten Bandes (Tom. I Geleitwort und Vorwort) der Edition begnügen, um sich über die Entdeckung der

Dekretsumme, deren Überlieferung, deren Verfasser sowie über die Einrichtung der Edition zu informieren. Das kann auch eine Rezension nicht leisten, es sollen aber die wichtigsten Informationen zu den eben angeführten Fragen gegeben werden, um den Interessierten mit einigen Details des Werkes, dessen Edition und beider Bedeutung für die Forschung vertraut zu machen. Dazu gehören natürlich auch Hinweise zum Inhalt.

Mit Ausnahme der Causa 30 ist das Manuskript in der Bibliothèque Municipale in Laon (Laon 371^{bis}) der einzige Textzeuge. Causa 30 findet sich in verkürzter Fassung auch in einer Handschrift der Manuskriptenabteilung der Vatikanischen Bibliothek innerhalb der sog. Summa Reginaldensis, f. 32^{ra}-34^{va} (Bibl. Apost. Vaticana, Reg. 1061). Der bekannte Tübinger historische Kanonist Knut W. Nörr hat dieses Fragment entdeckt und in seiner Arbeit „Zur Stellung des Richters im gelehrten Prozess der Frühzeit: Iudex secundum allegata non secundum conscientiam iudicat“ in einer Anmerkung bekannt gemacht (Münchener Universitätschriften, Reihe der Juristischen Fakultät Bd. 2, München 1967, 42 in Anm. 27).

Zur Entdeckung und Überlieferung der Dekretsumme hat – wie so oft – der Begründer der modernen klassischen Kanonistik, Stefan Kuttner als erster Wesentliches beigetragen. Er hat diese Summe entdeckt und in seinem „Repertorium der Kanonistik“ 1937 erstmals beschrieben (S. Kuttner, Repertorium der Kanonistik (1140–1234), Proditorum Corporis Glossatorum I [Studi e testi 71], Città del Vaticano 1937 [Nachdruck 1981], 59–66). Das genannte Manuskript der Bibliothèque Municipale in Laon ist anonym. Die Summe wurde daher zunächst nach ihrem Incipit benannt: „De iure canonico tractaturus“. S. Kuttner hat auch zur Frage nach dem Verfasser der Summe den Grundstein gesetzt. Er hat engste Verwandtschaft zwischen der Summa Lipsiensis und der Summa Quaestionum des Honorius festgestellt. Der zu früh verstorbene, nach S. Kuttner bedeutendste deutsche Vertreter moderner klassischer Kanonistik, Rudolf Weigand, Professor in der Nachfolge Gilmans in Würzburg, konnte darauf aufbauend nachweisen, dass nicht nur die Summa Quaestionum sondern auch die Dekretsumme „De iure canonico tractaturus“ von Honorius verfasst wurde. Dass es sich bei „Magister Honorius“ um Honorius von Kent handelt, wird im vorliegenden ersten Editionsband nicht detailliert begründet. Die Literaturhinweise lassen aber hier Licht ins Dunkel bringen. Honorius von Kent

wurde von S. Kuttner und Eleanor Rathbone als Verfasser der „Summa Quaestionum Decretalium“ ermittelt (Vorwort XIII). R. Weigand hat auf Grund von Verweisen des Autors der Dekretsumme auf seine Quaestionensumme, wo er die betreffenden Fragen ausführlicher behandelt hatte, Honorius von Kent als den Verfasser beider genannter Summen nachgewiesen. Die Lebensdaten des Honorius von Kent finden sich bei S. Kuttner – E. Rathbone, *Anglo-Norman Canonists in the Twelfth Century. An Introductory Study: Traditio 7 (1949–1951)*, 304–309. Auf Grund von aus den Jahren 1192 bis 1210 vorhandenen Urkunden lässt sich feststellen, dass er seine Werke wohl zwischen 1185 und 1191, als er wahrscheinlich in Paris lehrte, schrieb.

Die Idee, die beiden Werke Honorius von Kent in den „*Monumenta Iuris Canonici*“ zu edieren, stammt von R. Weigand. Später entschloss Weigand sich, auch die Dekretsumme „*Omnis qui iuste iudicat*“ mit den beiden anderen Manuskripten zusammen herauszugeben. Zur finanziellen Unterstützung dieses Projektes konnte die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) gewonnen werden. So konnten die Arbeiten auch nach dem plötzlichen Tod Weigands, ihres Motors, weitergeführt werden. Darum hat sich das um Peter Landau und Stephan Haering versammelte, im Titel genannte, Team die größten Verdienste erworben.

Die Edition wird mit einem *Index Fontium* und drei *Tabulae* abgeschlossen. Der *Index Fontium*, der die Allegationen betrifft, die Honorius von Kent gemacht hat, umfasst die Bibelzitate (*Scriptura*), das Dekret des Burchard von Worms (*Burchardus*), das Dekretum Gratians (*Decretum Gratiani*), spätere Rechtsvorschriften (*Canones et Decretales*) und das römische Recht (*Ius Romanum*). Er wird mit den *Sigla* abgeschlossen. Am Schluss finden sich drei Farbdrucke (*Tabulae*) mit Fotos von *Incipit*, *Explicit* des ersten mit *Incipit* des zweiten Teiles und *Explicit* des zweiten Teiles *Causae I* des Manuskriptes *Laon 371*^{bis}.

Den Herausgebern und allen, die daran mitgewirkt haben, ist zu danken. Sie haben den ohnehin nur in sehr kleiner Zahl vorhandenen kritischen Ausgaben kanonistischer Quellen und Literatur der nachgratianischen Periode eine weitere, bedeutende hinzugefügt. [Das besprochene Werk reiht sich nun in die Ausgaben der kanonistischen Werke nach Gratian gut ein. Einige seien genannt:] *Bernardi Papiensis Faventini episcopi Summa Decretalium*, E. A. Th. Laspeyres (Hg.), Regensburg 1860 (Nachdruck Graz 1956). –

Summa magistri Rolandi (Alexander III.), Friedrich Thayer (Hg.), Innsbruck 1874. – *Summa des Paucapalea*, F. von Schulte (Hg.), Gießen 1890 (Nachdruck Aalen 1965). – *Raymundus de Pennaforte, Summa iuris canonici*, X. Ochoa und A. Diez (Hg.), Roma 1975. – *Rufinus, Summa decretorum*, Heinrich Singer (Hg.), Paderborn 1902 (Nachdruck Aalen 1963). – *Johannis Teutonici Apparatus glossarum in Compilationem Tertiam, I (libri 1–3)*, K. Pennington (Hg.), Città del Vaticano 1981).

Mit der Dekretsumme des Honorius von Kent wird nicht nur eines der überlieferten Hauptwerke der anglo-normannischen Kanonistenschule der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts der Forschung und einer interessierten Leserschaft zugänglich gemacht. Auch die Gratianusforschung, die gerade erst durch die Entdeckung der „*version courte*“ und die dadurch ausgelöste Diskussion um die Datierung des *Decretum Gratiani* neues Interesse gefunden hat, könnte durch neue Fragestellungen weiteren Aufschwung erleben. Dazu zählt nicht nur die Erforschung der Geschichte des Weiterwirkens des *Decretum Gratiani* und vor allem der dort aufgenommenen Quellen. Sie wurden oben bei den *Indices* genannt. Solche *Indices* sind von großem Wert für eine Forschungsrichtung, die nach entsprechenden Vorarbeiten einmal versucht, die Geschichte des Römischen Rechtes und dessen mehrfacher Rezeption neu zu schreiben. Fest steht heute, dass seit dem 12. Jahrhundert verbunden mit der Entdeckung der *Digesten* (Pandekten) Justinians eine Rationalisierung des Rechtes stattgefunden hatte. Welche Rolle spielen aber die Konstitutionen, Dekrete und Reskripte der römischen Kaiser, die z. B. im *Codex Theodosianus* gesammelt und durch das *Breviarium Alaricianum*, später z. B. die *Pseudosidorischen Dekretalen* bis in das *Decretum Gratiani* weiter überliefert worden waren, in der Folgezeit?

Tübingen

Richard Puza

Wallner, Mathias: *Zwischen Königsabsetzung und Erbreichsplan*. Beiträge zu den Anfängen der kurfürstlichen Politik im 14. Jahrhundert (1298–1356) (=Historische Studien 482), Husum (Matthiesen Verlag) 2004, 349 S., ISBN 3-7868-1482-1.

In der hier vorliegenden überarbeiteten Fassung seiner Münchener Dissertation von 2002 untersucht der Verfasser das wechselvolle Verhältnis zwischen König,

Papst und Kurfürsten von der Absetzung Adolfs von Nassau bis zum Erlass der Goldenen Bulle. Dabei geht es ihm zum einen um die Frage, ab wann die Kurfürsten (bewusst) als Teil der Reichsverfassung zu handeln begannen, oder in der Diktion des Verf.: wann das Kurfürstenkollegium zum „Kurfürstentum“ (11) wurde. Zum anderen will er jene Faktoren aufzeigen, die diesen Wandlungsprozess maßgeblich bestimmten. Kernpunkt der Argumentation ist die „Königspolitik“ (11) Albrechts I. und insbesondere dessen Erbreichsplan, den der Verf. gegen die bisherige Forschung nachzuweisen sucht.

Nach der als 1. Kapitel gezählten Einführung in die Fragestellung (11–21) konzentriert sich das 2. Kapitel (22–85) auf die Absetzung Adolfs von Nassau. Eine Durchsicht der erzählenden Quellen ergibt ein überraschend geringes Interesse der Zeitgenossen für den kurfürstlichen Absetzungsakt, deren Aufmerksamkeit vielmehr der Entscheidungsschlacht zwischen Adolf und Albrecht galt. Die im Anschluss gebotene Analyse der Absetzungsurkunde von 1298 geht besonders deren „allzu offensichtlich[er] und bisweilen sogar verkrampt[er]“ (41) Anlehnung an die Absetzung Friedrichs II. durch Innozenz IV. 1245 nach. Die postulierten Abhängigkeiten im Wortlaut können jedoch nicht immer überzeugen, zumal der Verf. mit Recht feststellt, dass das päpstliche Vorbild für die Kurfürsten inhaltlich kaum nutzbar war, da der Papst allein sich selbst das Recht der Absetzung zuerkannt hatte. Das Handeln der Kurfürsten erklärt der Verf. hier nicht ohne Widersprüche. Einerseits sei die „kurfürstliche Verfassungspolitik dieser Jahre [...] immer eine Politik der Schaffung eines potentiellen Präzedenzfalles [gewesen], der für die nachfolgende Generation der Titelinhaber zitierfähig sein würde“ (58), andererseits jedoch „verbiete es [sich], den Kurfürsten eine langfristige Konzeption zu unterstellen, weil dies eben unzeitgemäß gewesen wäre“ (65), weshalb es auch „sehr unwahrscheinlich [sei], daß die Kurfürsten die Absetzung hauptsächlich [...] durchgeführt [hätten], um den Präzedenzfall zu schaffen und die entsprechende Verfassungsposition zu erobern“ (73). Letztlich verfolgten die Kurfürsten also 1298 keine Gruppen-, sondern nur ihre jeweiligen Einzelinteressen.

Eine wesentliche Änderung im Verhältnis zwischen König und Kurfürsten setzte erst sehr allmählich unter Albrecht I. ein. Das gesamte 3. Kapitel (86–188) versucht, gestützt vor allem auf das bislang unediierte Fragment einer niederrheinischen Papst- und Kaiserchronik, mit großem

Aufwand den Nachweis zu führen, Albrecht habe das Reich in eine Erbmonarchie umwandeln wollen. Dieser Erbreichsplan sei besonders in den Jahren 1299–1302 entwickelt und verfolgt, dann aber „annähernd stillschweigend zu den Akten gelegt“ (180) worden, da sich zum einen das Wahlkönigtum als zu fest verankert erwiesen habe, und zum anderen die Erwartung einer langfristigen verfassungspolitischen Planung „unhistorisch“ (181), Albrechts Handeln vielmehr allein tagespolitisch motiviert gewesen sei. Dass es sich hierbei um einen Widerspruch zu seiner Hauptthese handelt, bestreitet der Verf. energisch (182). Gleichwohl lässt die vorgetragene These manche Frage offen. Weder vermag die Interpretation der Quellen im Einzelfall stets zu überzeugen, noch findet sich eine schlüssige Erklärung, weshalb die Gegner Albrechts, wenn dessen Plan so provokant und offensichtlich war, diesen niemals ausdrücklich kritisiert haben. Vor allem aber bleibt es unerklärlich, warum Albrecht nicht mit der Umsetzung seines Plans begann, nachdem er sich gegen die geistlichen Kurfürsten durchgesetzt hatte. Die diesbezüglichen Ausführungen des Verf. (182–185) lassen den Leser eher ratlos zurück.

Die Argumentation des 4. Kapitels (189–224) zur Herrschaft Heinrichs VII. basiert erneut auf dem für die Kurfürsten so bedrohlichen und doch so wenig konkreten Erbreichsplan Albrechts. So vertritt der Verf. die These, die Fürsten hätten mit Heinrich nicht allein einen Kandidaten gewählt, der eine Abkehr von der Politik Albrechts versprach, sondern zudem unmittelbar dafür gesorgt, dass Heinrichs Energien bald möglichst in einen Italienzug flossen. Auf diese Weise sollte einer etwaigen Wiederaufnahme des Erbreichsgedankens die Basis entzogen werden. Diese Einflussnahme auf den König sei zudem als erster Ansatz einer „gesamtkurfürstlichen Politik“ (223) zu interpretieren.

Anhand einer sorgfältigen Analyse der Konflikte um Ludwig den Bayern zeigt der Verf. im 5. Kapitel (225–282), wie sich die Kurfürsten der latenten Bedrohung ihres durch den päpstlichen Anspruch auf Approbation gefährdeten Wahlrechts erfolgreich erwehrten. Die Königshebung Karls IV. erscheint dabei als „taktisches Meisterstück“ (282), da sie einerseits zwar auf Verlangen des Papstes erfolgte, andererseits jedoch dessen Ansprüche dezent unterließ. Die Wahl Karls IV. habe zudem bewusst nahezu im Verborgenen stattgefunden, um einen offenen Krieg zu vermeiden. Zweck der Wahl sei es vielmehr gewesen, bei Lud-

wigs Tod bereits einen gewählten Nachfolger präsentieren zu können und damit der Gefahr einer erneuten Doppelwahl vorzubeugen.

Für die Zeit Karls IV. konstatiert der Verf. im 6. Kapitel (283–309) ein „Ende der Kompetenzkonkurrenzen“ (283) zwischen König, Papst und Kurfürsten. Dabei interpretiert er die Goldene Bulle von 1356 als umfassende Privilegierung der Kurfürsten, wobei Kaiser und Reich vornehmlich als „rechtsspendendes Abstraktum“ (286) fungierten. Der Papst dagegen sei in einer „Mischung aus Diplomatie und Dreistigkeit“ (285) von künftigen Kaisererhebungen ausgeschlossen worden. Indem Karl die Ansprüche des Königturns gegenüber den Kurfürsten zurücknahm, ohne die eigene Position zu schwächen – als König von Böhmen war er zugleich wesentlicher Nutznießer der Goldenen Bulle – gelang es ihm, den Konsens zwischen König und Fürsten wieder herzustellen. Letztendlich habe Karl IV. ein „System hochadliger Fürstensolidarität“ (288) errichten wollen, das über den in der Goldenen Bulle allein bedachten Kreis der Kurfürsten hinausgehen sollte. Dabei strebte er auch die Einbindung der Habsburger an, weshalb er das gefälschte Privilegium maius – welches dem Verf. zufolge den „Geist der kaiserlichen Politik“ (289) aufgriff – „beinahe anstandslos hingenommen“ (288) habe. Generell überzeichne die bisherige Forschung die Konflikte zwischen Karl und seinem habsburgischen Schwiegersohn Rudolf IV. maßlos: weder sei die Goldene Bulle gegen die Habsburger gerichtet, noch hätte je ernstlich ein Krieg zwischen Karl und Rudolf gedroht (291–298). Vielmehr hätten die Habsburger auf Grund eines „unglücklichen Zufalls“ (292) nicht zum Kreis der 1356 Begünstigten gehört, so dass Rudolf bei seinem Versuch, diesem Manko per Fälschung abzuhelfen, „[p]rinzipiell [...] auf kaiserliches Einverständnis“ (303) hätte hoffen können. Insgesamt, so der Verf. in seiner (als 7. Kapitel gezählten) Zusammenfassung, stelle die Goldene Bulle den Endpunkt jener durch Albrechts I. Erbreichsplan initiierten Entwicklung dar, welche die Kurfürsten zu einer „Selbstwahrnehmung im Sinne einer Institution“ (318) geführt habe.

Ob sich die Forschung den z. T. fundamentalen Umwertungen des Verf. anschließen wird, bleibt abzuwarten, zumal die Neigung des Verf. zu (über-)pointierten Formulierungen öfters die Bereitschaft des Lesers beeinträchtigt, seiner meist in dichter Auseinandersetzung mit den Quellen entwickelten Argumentation zu folgen. Insbesondere die Thesen zu

Albrechts Erbreichsplan sowie zur Akzeptanz des Privilegium maius durch Karl IV. dürften nicht ohne Widerspruch bleiben.

Bremen

Sören Kaschke

Wetzstein, Thomas: *Heilige vor Gericht*. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter (=Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 28), Köln-Weimar-Wien 2004, VIII + 632 S., ISBN 3-412-15003-7.

Die Heidelberger rechtshistorische Dissertation widmet sich einem frömmigkeitsgeschichtlichen Thema, das sich in der letzten Zeit reger Konjunktur erfreut: der Selig- und Heiligsprechungspraxis. Verzeichnet man für die Frühneuzeit immer noch einen erstaunlichen Mangel an Kenntnissen über die Kanonisationspraxis und die Verfahrensweise der römischen Kurie, so liegen für das Mittelalter, auch gerade für das Spätmittelalter (Roberto Paciocco/Scalo u. a.), eine ganze Reihe von gründlichen historischen Studien vor. Der Vf. widmet sich also einem historisch recht gut bestellten Feld, wenn er sich dem Heiligenkult als unverwechselbarem Kennzeichen des europäischen Mittelalters zuwendet, das sich im Spätmittelalter einer wachsenden Popularisierung erfreuen konnte. Auch methodisch werden die Kanonisationsakten und weiteres hagiographisches Material in den letzten Jahrzehnten mit innovativen Fragestellungen konfrontiert: Seit den siebziger Jahren widmet sich die Sozial- und Mentalitätsgeschichte diesem Gewinn versprechenden Steinbruch. Ebenso hat die Liturgiewissenschaft das Thema entdeckt. Der methodologische Zugang zur Materie ist dann auch das Thema der Dissertation. Der Vf. weist zu recht darauf hin, dass die Quellenkritik bei den mittelalterlichen Verhörprotokollen bisher vernachlässigt wurde. Die Rechtsgeschichte kann hier methodische Hilfestellung für die Geschichts- und Hilfswissenschaften leisten, hält man sich vor Augen, dass die Befragungsprotokolle erst im Spätmittelalter formale Gemeinsamkeiten im gesamten kerneuropäischen Bereich aufwiesen. Aufgrund dieser Beobachtung versucht der Vf., die Grundlagen der Quellenkritik für die spätmittelalterlichen Kanonisationsakten zu erarbeiten sowie das Verhältnis von akademisch gepflegtem Prozessrecht und Heiligsprechungsverfahren zu bestimmen (S. 17). Dabei beabsichtigt er, die zentrale These zu verifizieren, dass die Zeugenvernehmung nicht als ein Prozesstyp sui generis sondern ausschließlich in Analogie zu den zeitgenössischen

Prozessformen zu verstehen ist. Mit anderen Worten: In der Arbeit werden verfahrenstechnische Seiten der Kanonisationsprozesse beleuchtet, wobei es um die Rezeption des gelehrten mittelalterlichen Prozessrechts in Heiligsprechungsverfahren geht. Dazu gliedert der Verfasser sein umfangreiches Werk in drei Teile, indem er zunächst die römischen Prozessformen des Spätmittelalters charakterisiert und erläutert, sich dann dem Kanonisationsverfahren in der Theorie zuwendet und im letzten Abschnitt die tatsächlichen Prozesse in ihren verschiedenen Schritten untersucht. Als Ergebnis seiner analytischen Untersuchung sieht er seine These bestätigt, nach der sogar die prozessualen Abläufe der Verfahren *in partibus* „grundsätzlich den Verfahrensnormen des römisch-kanonischen Prozesses bis ins Detail“ (S. 502) folgen. Das deckt sich mit den Beobachtungen, die Paciocco bereits für das 13. Jahrhundert anstelle und die allgemein zu beobachtende Technik der kuralen Problembehandlung im Spätmittelalter, wie sie etwa in der Praxis der Pönitentiarie zutage trat. Es verwundert daher nicht, dass wie der Gewissensbereich auch der Sektor der Heiligenverehrung mit den Mitteln des Zivilprozesses verwaltet wurde – eine Entwicklung, die mit der Gregorianischen Reform einsetzt. Als weiteres – viel mehr überraschendes – Ergebnis kann der Vf. zeigen, dass selbst in entfernten Regionen der lateinischen Christenheit (etwa Polen) das gelehrte Prozessrecht im ausgehenden Mittelalter soweit bekannt war, dass die Verantwortlichen genau wussten, was zu tun war. Juristischer Sachverstand, Standardformelsammlungen und ein großes Maß an Prozessführung mussten sich allem Anschein nach bis ins 15. Jahrhundert allgemein in Kerneuropa durchgesetzt haben.

Die rechtshistorische Arbeit besticht durch eine Vielzahl von Aktenmaterial aus italienischen, österreichischen, französischen und deutschen Archiven (wobei der *Schedario Garampi* des Archivio Segreto Vaticano nicht als Quelle sondern als Findmittel zu gelten hat!) und ein umfassendes Literaturverzeichnis (48 S.). Dabei übersah der Vf. die neueste Ausgabe des *Index ac status causarum* der Heiligsprechungskongregation von 1999 und das sogar ins Deutsche übersetzte Werk von Fabijan Veraja über die Heiligsprechung (Innsbruck 1999). Zur Absicherung seiner Thesen (*in partibus*) wäre eine stärkere Berücksichtigung von skandinavischen und polnischen Prozessen sinnvoll gewesen. Neben einem Index rerum hätte ein Orts- und vor allem ein Personenregister einen leichteren Zugang zum Text ermög-

licht. Das beeinträchtigt aber nicht den Wert des ansonsten akribisch gearbeiteten Werkes, das sich intensiv und kritisch mit der Literatur und den einschlägigen Quellen auseinandersetzt.

München

Stefan Samerski

Janssen, Wilhelm: *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter (1191–1515)*, Geschichte des Erzbistums Köln, Bd. 2, Köln, J.P. Bachem Verlag, 2003, 676 S., geb. 3–7616–1343–1.

Anzuzeigen ist der zweite Teilband zur Geschichte des Erzbistums Köln im Spätmittelalter. Der erste Teilband, ebenfalls von Wilhelm Janssen verfasst, erschien 1995 und behandelte die kirchenpolitischen, institutionellen und organisatorisch-strukturellen Aspekte der Kölner Bistumsgeschichte in dieser Periode. Demgegenüber thematisiert der neue Teilband nun die Pfarrseelsorge (S. 35–236), die Mendikantenseelsorge (S. 237–255), theologische Grundthemen und die christliche Lebensführung (S. 257–316), Frömmigkeitshaltungen und Devotionsmystik (S. 317–512), Bildung, Auszubildung und Wissenschaft (S. 513–556) sowie abschließend die Menschen am Rand und außerhalb der Kirche (S. 557–606), womit Häretiker und Hexer/Hexen, aber auch die Juden in den Blick kommen. Das ist wahrlich ein weites Feld, das von Janssen in jahrzehntelanger Beschäftigung zu durchpflügen war. Nach Arnold Angenendts monumentaler Geschichte der Religiosität im Mittelalter liegt hier bezogen auf ein konkretes Bistum ebenfalls ein monumentales Werk vor, das tiefe Einblicke in das religiöse Leben der Menschen gewährt. Der Hinweis auf Angenendt zeigt auch eine der Tücken des Objekts, über die Janssen selbst knapp reflektiert: Wie lässt sich beispielsweise über Predigt und Ablass oder über Eucharistieverehrung und Bruderschaften im Erzbistum Köln etwas fundiert ausführen, ohne dass die allgemeinen Entwicklungen in diesen Themenfeldern entweder vernachlässigt oder zu übergewichtig werden? Ein zweites Problem ist keineswegs kleiner. Wie kann das „religiöse und kirchliche Leben des durchschnittlichen kölnischen Diözesanen“ angesichts der Quellenlage in den Blick kommen?

Man muss dem Verfasser anerkennend attestieren, dass er beide Schwierigkeiten im Rahmen des Möglichen in nahezu idealer Weise gelöst hat. Es gelingt ihm durchgängig, die allgemeinen Entwicklungen und die speziellen Kölner Verhältnisse in ein ausgewogenes Verhältnis zu

bringen. Man begegnet wirklich der Bistumsgeschichte und kann diese doch gleichzeitig hervorragend in den universalkirchlichen Kontext einordnen. Es ist die profunde, umfassende Quellenkenntnis des Verf., die ihn diesen Spagat meistens lässt. Regelmäßig begegnen dem Leser nämlich die passenden Kölner Beispiele für die weit über die regionalen Verhältnisse hinausreichenden Themenfelder. Wo die regionale Situation hingegen von der generellen Entwicklung abweicht, etwa im Sprachgebrauch bei dem, was unter „Begängnis“ verstanden wird (S. 198), da wird dieser Unterschied klar benannt. Ein Musterbeispiel für die gelungene Synthese stellen die Ausführungen zum Prozessions- und Wallfahrtswesen dar (S. 367f. hätte man sich lediglich eine Karte der Wallfahrtsorte ergänzend zur bloßen Auflistung gewünscht). In einzelnen Kapiteln rückt hingegen die allgemeine Perspektive etwas stärker in den Vordergrund, so m. E. etwas zu sehr in den Ausführungen zur „Devotio moderna“, was im konkreten Fall in der relativ geringen institutionellen Resonanz dieser Bewegung und ihrem „eher gering anzuschlagen(den)“ Einfluss (S. 329) im Erzbistum und damit in einem gewissen Quellenmangel seinen Grund hat. Hier bewährt sich dann die imponierende Literaturkenntnis und die Kenntnis der überregionalen Quellen. So wundert es denn auch nicht, wenn immer wieder auch allgemeine Forschungskontroversen in den Blick kommen. Solche Erörterungen ver selbständigen sich allerdings glücklicherweise nicht (vgl. etwa S. 344–348 zu den Sakramentsprozessionen).

Man darf dem Verf. auch bescheinigen, den von ihm gewählten Bezugspunkt, „das religiöse und kirchliche Leben des durchschnittlichen Kölner Diözesanen“, nicht aus den Augen verloren zu haben. Sicher liegt keine „Kirchengeschichte von unten“ vor. Allein schon die Quellen, auch wenn man sie gegen den Strich liest, wie es Janssen immer wieder tut, ziehen hier Schranken. Die normativen und/oder theologischen Vorgaben werden dargestellt ohne zu dominieren und sie werden tatsächlich konsequent daraufhin befragt, was sie für die Praxis zu bedeuten haben. Im Kapitel zum Ablasswesen erhält der Leser auf diese Weise z. B. nicht nur fundierte allgemeine theologische Informationen und Erläuterungen darüber, wie sich das Ablasswesen im Erzbistum Köln entwickelte, sondern er kann auch anschaulich nachvollziehen, wie die Menschen dort auf die Ablässe reagierten. In diesem so heiklen Punkt wie auch sonst vermeidet Janssen jegliche Schwarzweiß-

malerei. Es dürfte zu den wichtigsten Ergebnissen dieses an Einzelheiten so reichen Bandes zählen, dass er für dichotomisierende Theoriebildungen (Elitefrömmigkeit versus Volksfrömmigkeit oder Klerusfrömmigkeit versus Laienfrömmigkeit; zur Begrifflichkeit u. a. S. 317–321 klug reflektierende Bemerkungen) keine Belege bieten kann, ohne jedoch den Statusunterschied von Klerikern und Laien zu ignorieren. So kann Janssen auch keinen laikalen Antiklerikalismus ausmachen, sehr wohl aber eine wachsende Kritik von Laien an konkreten Missständen im Klerus und das Bestreben, auch im kirchlichen Bereich eigene Initiativen zu entfalten (vgl. die Bruderschaften; dazu sehr gelungen S. 500–512, wenn auch dank der Quellenedition von Militzer mit einer gewissen Konzentration auf die Stadt Köln; leider fehlt S. 509f. eine angemessene Präsentation der Befunde in einer Tabelle) und Zuständigkeiten zu reklamieren (als Kirchmeister etc.). Die Kleruskritik war „nicht grundsätzlicher, sondern pragmatischer, d. h. auf häufig anzutreffende Alltagsrealitäten bezogener Art“ (S. 61).

Neben einer schönen Ausstattung (solider Einband, 12 Farbtafeln und 46 s/w Abbildungen) verdienen abschließend die gute Lesbarkeit und die gute Benutzbarkeit durch ein detailliertes Inhaltsverzeichnis und ein sehr umfangreiches gemischtes Register (S. 613–676) lobend hervorgehoben zu werden.

Trier Bernhard Schneider

Bünz, Enno, Lorenzen-Schmidt, Klaus-Joachim (Hrsg.): Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Schleswig-Holstein (Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 41), Neumünster: Wachholtz Verlag 2006. 359 S. Zahlreiche Abb. und Karten (s-w.), ISBN 3-529-02941-6.

Obwohl Klerus, Kirche und Frömmigkeit zentrale Kategorien der vormodernen Geschichte darstellen, welche mit den staatlichen, soziokulturellen sowie wirtschaftlichen Verhältnissen Alteuropas eng verbunden waren, ist die Erforschung der vorreformatorischen Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte lange Zeit, nicht zuletzt aufgrund konfessioneller, d. h. vor allem protestantischer Vorprägungen, stark vernachlässigt worden. Vielfach wurden die kirchlichen Verhältnisse des vorreformatorischen Zeitalters von den Wissenschaftlern von vornherein gering geschätzt und negativ beurteilt. Vor allem das Niederkirchenwesen, die geradezu

wichtigste Schnittstelle zwischen Kirche und Welt, und der niedere Klerus blieben so weitgehend unerforscht, und die defizitäre Forschungssituation führte ihrerseits oft zu gewagten bis abwegigen Schlussfolgerungen. Auch für den Bereich des heutigen Bundeslandes Schleswig-Holstein gilt *cum grano salis* das eben Gesagte. So existieren zwar mehrere umfangreiche Darstellungen zur Kirchengeschichte des Raumes, die im 19. und 20. Jahrhundert erarbeitet wurden und die vor allem einen Überblick über die Christianisierung und die institutionellen Strukturen verschaffen. Doch fehlt es an Abhandlungen, die sich – gerade für die große Zahl von Pfarreien, Kapellen und Vikarien, welche wir unter dem Begriff des Niederkirchenwesens zu subsumieren gewohnt sind – den geistlichen Lebenswelten in ihrer konkreten Ausformung und dem alltäglichen Frömmigkeitsleben (Stiftungen, Bruderschaften, Wallfahrten usw.) insgesamt widmen.

Um den skizzierten Forschungsdefiziten innerhalb der Landes- und Kirchengeschichte des nördlichsten Bundeslandes zu begegnen, veranstalteten der Arbeitskreis für Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins und der Lehrstuhl für Sächsische Landesgeschichte der Universität Leipzig vom 31. Oktober bis zum 2. November 2003 in der Akademie am See auf dem Koppelsberg bei Plön eine Tagung zum Thema „Klerus – Kirche – Frömmigkeit im mittelalterlichen Schleswig-Holstein“. Die Beteiligung des Leipziger Lehrstuhls überrascht nicht, wenn man bedenkt, dass sein momentaner Inhaber Enno Bünz persönlich eng mit der Geschichte Schleswig-Holsteins verbunden ist und obendrein die Erforschung der vorreformatorischen Verhältnisse in Niederkirchenwesen und niederem Klerus, nicht nur in Mitteleuropa, zu einem Forschungsschwerpunkt seines Lehrstuhls gemacht hat. Bünz zeichnet gemeinsam mit Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt, der sich ebenfalls schon seit längerem mit den vorreformatorischen kirchlichen Zuständen in Schleswig-Holstein befasst und der mit Bünz bereits 2005 einen ersten Forschungsüberblick „zu den geistlichen Lebenswelten in Holstein, Lauenburg und Lübeck zwischen 1450 und 1540“ publizierte, für die Herausgabe der nun in erweiterter Form gebotenen Tagungsbeiträge verantwortlich.

Nach einer Einleitung (S. 7–14), die in den Forschungsstand und die Forschungsproblematik einführt, folgen im Rahmen eines ersten thematischen Abschnitts mit der Überschrift „Der niedere Klerus als

Forschungsaufgabe“ ein Beitrag von Wolfgang Petke, in dem es um die Pfarrei als ein Institut von langer Dauer und seine Forschungsrelevanz geht (S. 17–49), und ein Aufsatz von Lars Bisgaard zum Thema „Niederklerus und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Dänemark“ (S. 51–63). Jürgen Sarnowsky und Christian Radtke untersuchen darauf innerhalb des nächsten thematischen Blocks zu „Stadt und Kirche“ die diesbezüglichen Verhältnisse in den spätmittelalterlichen Städten Holsteins (S. 67–85) bzw. Schleswigs (S. 87–101). Zur „Sozialgeschichte der Geistlichkeit“, dem dritten Themenkomplex, äußern sich Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt („Anmerkungen zur Prosopographie des vorreformatorischen Niederklerus in Nordelbien“, S. 105–125), Brigide Schwarz („Weltgeistliche zwischen Ortskirche und päpstlicher Kurie. Nordelbiens Anteil am spätmittelalterlichen Pfründenmarkt“, S. 127–165), Klaus Krüger („Selbstdarstellung der Kleriker – Selbstverständnis des Klerus. Eine Quellenkritik an Grabdenkmälern anhand nordelbischer Beispiele“, S. 167–190), Wolfgang Prange („Johannes Gadeking. Lebensverhältnisse eines Lübecker Vikars“, S. 191–213), Stefan Petersen („Die Schreibfähigkeit von Geistlichen im spätmittelalterlichen Bistum Ratzeburg“, S. 215–237) sowie Enno Bünz („Zwischen Kirchspiel und Domkapitel. Der niedere Klerus im spätmittelalterlichen Dithmarschen“, S. 239–271). Der letzte Beitragsblock hat „Geistliche und Laien zwischen Kirche und Welt“ zum Thema. Darin schreibt Heinrich Dormeier über wirtschaftlichen Erfolg, Laienfrömmigkeit und Kunst in Lübeck um 1500, vorgestellt am Beispiel der Stiftungen des Bankiers und Großkaufmanns Godert Wiggerinck (S. 275–297), untersucht Günther Bock unter der Überschrift „Pfarrei und Wirtschaft“ die materielle Versorgung von Pfarrstellen im mittelalterlichen Nordelbien (S. 299–343) und behandelt zu guter Letzt Andreas Röpcke die norddeutschen Aspekte St. Theobalds und der Wallfahrt nach Thann (S. 345–355). Den Abschluss des Bandes bilden ein Abkürzungsverzeichnis (S. 357f.) sowie ein Autorenverzeichnis (S. 359).

Der sinnvoller Weise interdisziplinär angelegte und durchweg von Kennern der Materie bestrittene Band geht durch seine quellengesättigten und an aktuellen Fragen wie Ergebnissen der allgemeinen und landesgeschichtlichen Wissenschaft orientierten Beiträge weit über das Stadium erster Ansätze hinaus. Er vermittelt insgesamt wertvolle überblicksartige oder auch ins Detail gehende Informationen zu

Klerus, Kirche und Frömmigkeit im mittelalterlichen Schleswig-Holstein, die für jede weitere Arbeit zum Thema ein sicheres und breites Wissensfundament darstellen werden. Zahlreiche Abbildungen, Schaubilder, Tabellen und Karten sorgen für eine anschauliche Vermittlung der Informationen in dem lobenswert gründlich redigierten Buch. Angesichts der wahren Fülle an Orts- und Personennamen ist es allerdings nicht nur bloße Rezensionsrhetorik, wenn das Fehlen eines Registers als schmerzliches Defizit empfunden wird. Es bleibt insgesamt zu wünschen, dass nicht nur in Schleswig-Holstein mit dieser fruchtbaren Forschung fortgefahren wird, um so einen zentralen Lebensbereich des Mittelalters zu erschließen und zu verstehen, sondern dass der Band auch als Anregung und Anstoß für ähnliche Bemühungen in anderen deutschen Regionen und vielleicht gar für eine vergleichende Untersuchung dient. Die Verankerung eines der beiden Herausgeber in Mitteldeutschland als einer mehr oder minder zentralen Region mag hierzu wohl das Ihrige leisten.

Greifswald

Oliver Auge

Reitemeier, Arnd: *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters. Politik, Wirtschaft und Verwaltung* (Beihefte zur Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 177), Wiesbaden: Franz-Steiner-Verlag 2005, 722 Seiten, ISBN 3-515-08548-3, 90,00 €.

Die hier zu besprechende, voluminöse Arbeit wurde 2002 im Rahmen eines Habilitationsverfahrens bei der Philosophischen Fakultät der Universität Kiel eingereicht. Sie richtet ihren Blick auf das Phänomen des sog. Niederkirchenwesens, welches aufgrund der Ubiquität zum Pflichtprogramm der kirchengeschichtlichen Forschung zählen müsste, gleichwohl aber nur selten systematische Untersuchungen hervorgebracht hat. Die nun vorliegende, eingehende Studie von Reitemeier greift ihrerseits aus dem Problem-bündel einen zentralen Aspekt heraus, nämlich die im Untertitel der Arbeit ausgesprochene und durch die Schriftenreihe bereits nahe liegende Fokussierung auf rechtliche und wirtschaftliche Themen; andere Einschränkungen betreffen die Qualität als Pfarrgemeinde, das späte Mittelalter und das städtische Umfeld der Fallbeispiele. Fragen der Finanzierung einer Pfarrkirche, die Abwicklung der Verwaltung, die Regelung der Verantwortlichkeiten sowie die Abbildung solcher

Gegebenheiten im amtlichen Schriftgut stehen daher im Mittelpunkt der Arbeit.

Das letztgenannte Thema der Quellen bildet infolgedessen nach der problematisierenden Einleitung zu Recht den Gegenstand des ersten Kapitels, also die Vorstellung der Rechnungslegung, d. h. der Rechnungsbücher (Jahresrechnungen) als Grundlage der Pfarrverwaltung und als Quelle der heutigen historischen Forschung (S. 33–88). Das zweite Kapitel bildet die personale Ergänzung, indem es nach der Institution der Kirchenfabrik (*fabrica ecclesiae*), den Kirchmeistern und deren Verhältnis zum städtischen Rat, zur Geistlichkeit und zur Pfarrgemeinde fragt (S. 89–158). Die administrativen Abläufe, aber auch die Beziehungen und Abhängigkeiten von Personen und Institutionen, werden gerade bei der Regelung konkreter Anliegen, z. B. der Finanzierung von Vorhaben, anschaulich.

In den drei folgenden Kapiteln kommt es nun zur Vorstellung von Finanzierungsanlässen, wie sie für eine (mittelalterliche) Pfarre als typisch angenommen werden können: die Sorge um das Kirchengebäude und sonstige Liegenschaften (S. 159–218), die Sorge um die Ausstattung der Kirche mit Altären, Skulpturen, Geräten, Gefäßen, Paramenten, Büchern, Glocken etc. (S. 219–309) sowie die Sorge um die Durchführung liturgischer Vollzüge, d. h. Messen, Sakramente, Sakramentalien, Feste (S. 311–393). Das gesamte spirituelle Alltagsleben einer Pfarre tritt hier vor Augen, freilich aus dem Blickwinkel derjenigen, die für die materiellen Grundlagen jedes Objekts und jeder Handlung Verantwortung tragen und die „Organisation“ derselben veranlassen müssen.

Die beiden letzten Kapitel führen deshalb die Heterogenität des pfarrlichen Alltags wieder auf die wenigen Substrukturen der Administration zurück, d. h. auf die von Einzelanlässen unabhängigen, wirtschaftlichen Faktoren der Einnahmen und Ausgaben resp. ihrer Verbuchung, einschließlich der Zahlungsmoral der Gläubiger und der „Wirtschaftspolitik“ der Kirchmeister (S. 395–521), sodann auf die Organisation der Kirchenfabrik und ihres Personals, einschließlich der Küster, Organisten, Glöckner etc., ergänzt um Ausführungen über die juristische und soziale Verantwortung der Kirchmeister (S. 523–603). Das abschließende Kapitel versucht, in gedrängter Darstellung (S. 605–624) übergreifende Ergebnisse der Untersuchung zu formulieren, und zwar im Hinblick auf die ausgewählte Quellengattung der Jahresrechnungen, vor allem jedoch zur Position („Macht

und Ohnmacht“) der Kirchmeister. Gerade in dieser Hinsicht hätte in der Aufgabenstellung noch Potenzial gelegen, durch Konstituierung einer Negativfolie insbesondere den Einfluss von städtischem Rat und der Geistlichkeit auf das Pfarrleben zu kennzeichnen. Verzeichnisse der Quellen und der Sekundärliteratur (S. 627–689), einige Anhänge und ein mehrteiliger Index runden den Band ab.

Die Publikation von Reitemeier ergänzt in wohlthuender Weise die bisherigen ortsgeschichtlichen, volkskundlichen, kunsthistorischen oder auch liturgiewissenschaftlichen Forschungen über die mittelalterliche Pfarre, indem sie die „Temporalien“ in den Vordergrund rückt und die organisatorischen und wirtschaftlichen Hintergründe beleuchtet. Damit bietet sie zugleich einen verdienstvollen Beitrag zur Kulturgeschichte der mittelalterlichen Stadt und ihrer Kommunikations- und Einflussbezüge an, die abseits der Erforschung von Einzelfällen noch zu wenig Beachtung gefunden haben. Die Ausbreitung der Finanzierungsanlässe führt ein buntes Szenario vor, das auf der Ortsebene manche Detailstudien anregen könnte. Wenn es bei der Erörterung durch Reitemeier hier auch zu gelegentlichen faktischen und terminologischen Unsicherheiten kam (vgl. etwa einige unpräzise Informationen zu den liturgischen Büchern und Geräten), so schadet dies dem Anliegen und Ergebnis seiner Untersuchungen nur wenig und geht wohl hauptsächlich auf die spärlichen Angaben seiner Quellen (oder etwa auf Ungenauigkeiten von Quelleneditionen) zurück.

In seiner zusammenfassenden Würdigung trägt Reitemeier seine wirtschafts- und verwaltungsgeschichtlichen Ergebnisse zusammen, etwa zur Differenzierung der Aufgabenwahrnehmung, zur Zunahme der Verschriftlichung, der Kommunikationsoptimierung, der Systematisierung der Kontrolle, ferner auch zur Stellung des Rates als Kontrollorgan der Kirche, zur beschränkten Rolle der Geistlichkeit, zum mangelnden Engagement der Kirchmeister für ein echtes Wirtschaften. In diesem Zusammenhang kommt es auch zu gewagten Thesen zur spirituellen Situation, etwa zur angeblich geringen Bedeutung der Kontroverse um den Laienkelch oder zum Nutzen der angeschafften Handschriften. Wichtig ist in der Tat der Aufruf, die Forschungen über die Kirchenverwaltung auf die Zeit der Reformation auszudehnen, da hier vielleicht neue Gesichtspunkte zur Gemeindebildung gewonnen werden können. Ergänzende Studien könnte man sich auch zur Stadt-Land-Differenzierung vorstellen

(vgl. etwa die Arbeit von Werner Freitag: *Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft*, Bielefeld 1998).

Der alleinige Rekurs Reitemeiers auf die Kirchenrechnungen wirft freilich methodische Fragen auf. Zunächst erscheint die Quellengruppe unverdächtig, da sie – im Gegensatz zu Briefwechsel und sogar zu Verträgen – ausschließlich solche Einnahmen und Ausgaben ausweist, die tatsächlich getätigt worden sind. Hingegen berichten die Kirchenrechnungen meist nur in extremer Kürze und erinnern ihre Zeitgenossen lediglich in einem Stichwort und in mehrdeutiger Terminologie an eine bekannte Angelegenheit, abgesehen von den zahlreichen Banalinformationen, bei denen aus der Position „Beschaffung von Nägeln“ auf die Veränderung eines Altarretabels geschlossen werden müsste. Aus historischer Sicht kann dies zu großen Interpretationsproblemen führen, was Reitemeier nicht zu verbergen vermag. Überdies besagen die als Quellengattung darum ungeliebten Jahresrechnungen regelmäßig nichts über die Hintergründe und Motivationen, also warum ein Kelch angeschafft, warum ein Altar ein neues Retabel erhält etc. Liegen hier liturgiegeschichtliche Entwicklungen oder kirchenrechtliche Anordnungen vor? Lag es wirklich in der alleinigen Macht der Kirchmeister zu entscheiden, ob eine Orgel angefertigt, eine Wallfahrt eingerichtet, ein Ablass „verkauft“ (S. 617) wurde? Diese komplexe Entscheidungsfindung kann in den kargen Rechnungen in den seltensten Fällen erhellt werden, und auch Reitemeier bezieht keine weiteren Quellengruppen ein, keine liturgischen oder kanonistischen Quellen, kaum entsprechende Sekundärliteratur.

Diese kritischen Bemerkungen zu der positivistischen Sicht auf reine Wirtschaftsquellen relativieren somit den Versuch, zum Schluss sehr weitgehende Schlüsse über „Macht und Ohnmacht“ (der Kirchmeister, der Geistlichkeit, des Rates etc.) zu ziehen und damit den „wahren“ Einfluss offen zu legen und monokausal zu erklären. Die kirchengeschichtliche Forschung auf die ergänzende und stützende Funktion wirtschaftshistorischer Quellen und Verwaltungsstrukturen aufmerksam gemacht zu haben, bleibt indes das Verdienst des Autors, welcher zudem Hilfen zur Interpretation einer ungeliebten Quellengattung vorlegte.

Köln

Hanns Peter Neuheuser

Leppin, Volker / Werner, Matthias (Hrg.): *Inmitten der Stadt*. St. Michael in Jena. Vergangenheit und Gegenwart einer Stadtkirche, Petersberg, Michael Imhof Verlag, 2004, 302 S., Geb. 3–937251–25–1.

Thematischer Mittelpunkt des Bandes ist die evangelische Stadtkirche St. Michael: „Ihre herausgehobene Stellung im städtischen Erscheinungsbild spiegelt weithin sichtbar die bedeutende Rolle wider, die sie seit über 750 Jahren im kirchlichen, kulturellen und politischen Leben Jenas einnimmt.“ (Vw., 7) Der gewichtige, mit Illustrationen ausgestattete Band ist das Ergebnis einer viel beachteten Ringvorlesung im Jahre 2002, die von der Friedrich-Schiller-Universität im Zusammenwirken mit kirchlichen und städtischen Institutionen veranstaltet wurde. Die kirchengeschichtliche Bedeutung von St. Michael im Kontext mit der Jenaer Stadtgeschichte vermittelt einen auch Forschungsdesiderate benennenden Gesamtaspekt. Landes- und regionalhistorische wie kunst- und kulturgeschichtliche Fragen werden kompetent erörtert, theologische wie frömmigkeitsgeschichtliche Probleme sachgemäß beleuchtet. Im Vorwort heißt es: „In 11 Vorträgen spannten Historiker, Theologen, Kunsthistoriker und engagierte Mitglieder des Kunstvereins einen weiten Bogen von den mittelalterlichen Anfängen bis zur Geschichte der Wende 1989/90 und dem Stand und die Perspektiven der gegenwärtigen Restaurierung.“ (7) Matthias Werner, Mediävist und Landesgeschichtler, zeichnet die Anfänge der Stadt Jena (Ersterwähnung 1145; als Stadt: 1236) in den näheren und weiteren regionalhistorischen Rahmen ein. Die spätgotische Stadtkirche, im 14. Jahrhundert aus Vorgängerbauten entstanden, damals dem Zisterzienserinnenkloster inkorporiert, entwickelte sich allmählich zur Bürgerkirche. Der fundierte Basisbeitrag (9–60) ordnet die Entstehung der Pfarrei in die herrschaftsgeschichtlichen Strukturen des sächsisch-thüringischen Raumes ein. „Architektur und Baugestalt von St. Michael“ werden von Dieter Blume, Kunsthistoriker in Jena, behandelt: interessante architektonische Vergleiche mit Stilelementen der Theynkirche in Prag werden angestellt; auch andere (deutsche) Beispiele sind erhellend herangezogen (83–104). Gerhard Jahreis, engagiert im Jenaer Kunstverein, gibt einen durch Aspektvielfalt gekennzeichneten ikonologisch akzentuierten Überblick über den „heilige(n) Michael – Patron von Kirche und Stadt“ (Seelenwäger; Drachentöter; 61–82). Enno Bünz, Prof. für sächs. Landesgeschichte in Leip-

zig, geht der Frage nach, welche Bedeutung die Pfarrkirche St. Michael, die bis zur Reformation dem Kloster inkorporiert war, im Spätmittelalter für die Stadtgemeinde und die Bürger Jenas hatte (105–137). Volker Leppin, Kirchenhistoriker in Jena, schildert die durch Karlstadt und Andreas Reinhard geprägte reformatorische Bewegung in der Stadtkirche und lässt „St. Michaels Wendung vom Kloster zur Stadt“ anschaulich werden (61–82). Ernst Koch, Honorarprofessor in Jena, schildert unter frömmigkeitsgeschichtlichem Aspekt: „St. Michael und seine Pfarrer im 17. und 18. Jahrhundert“ (153–162). Stefan Gerber, wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, erörtert das Verhältnis von „Stadtkirche St. Michael und bürgerliche(r) Öffentlichkeit“ (163–193). Er versucht, gegenüber einem einlinigen Säkularisierungsbegriff gegenläufige Tendenzen zu sichten: die christliche Überlieferung war im ganzen 19. Jahrhundert integraler Bestandteil der bürgerlichen Reflexionskultur; außerdem wird am national verstandenen Luther eine integrale „Rekonfessionalisierung“ aufweisbar. Die Tatsache, dass noch Ende des 19. Jahrhunderts St. Michael trotz zurückgehenden Kirchganges „auch von der modernen bürgerlichen Öffentlichkeit als Zentral- und Symbolraum empfunden“ (192) wurde, spricht für diese an Beispielen verifizierte modifizierte Säkularisations- und Modernisierungstheorie. Thomas A. Seidel, Direktor der Ev. Akademie Thüringen, schildert die „Zerstörung der Jenaer Stadtkirche St. Michael im Zweiten Weltkrieg und den Wiederaufbau nach 1945“ („Das hervorragende Merkmal unserer Stadt“; 195–233). Er skizziert die Entwicklung von der NS-Zeit bis in die Nachkriegsphase und frühe DDR-Zeit. Michael Dorsch, Rektor des Thüringer Predigerseminars („St. Michael in der Wende 1989/90“), vermittelt kritisch-einfühlsam, gestalterisch eher aphoristisch-pointilistisch Impressionen über die Zeit der Wende 1989/90: u. a. Fürbittandachten in St. Michael als Beitrag zur Wende; 235–250). Zu baugestalterischen Grundsätzen nimmt der Beitrag von Wolfgang G. Deurer, Dombaumeister und Lehrbeauftragter an der Universität Jena, Stellung („Zwischenbilanz zum Baugeschehen und denkmalspflegerischen Wiederherstellungsverständnis“; 251–279). Aufschlussreiche Vergleiche zu Wiederaufbaukonzeptionen des Willibrord-Doms in Wesel/Rhein und zur Marienkirche in Danzig werden angestellt, auch kritische Fragen in die Restaurierungsdebatte eingebracht (276). Klaus Raschzok, praktischer Theologe in Neu-

endettelsau, schildert in seinem Beitrag („St. Michael als liturgischer Raum“; 281–300) die „komplexe Leistung des Kirchenraumes“ anhand verschiedener Raum-Theorien (religionsphänomenologischer Ansatz: Hermann Schultz; soziologischer Ansatz: Hans-Georg Soeffner; semiotischer Ansatz: Rainer Volp; rezeptionsästhetischer Ansatz: Hans Asmusen). Im Rahmen eigener Inspizierung und historischer Recherchen (Spuren gotesdienstlicher Nutzung im Kirchenraum von St. Michael und ihre Leitbilder) gibt er liturgisch begründete Vorschläge für Veränderung und perspektive Planung weiterer Raumgestaltung im Innern von St. Michael (Vermeidung von Übermöblierung, musealer Überfrachtung, klerikaler Bemächtigungsversuche etc.). Verzeichnis der Autoren und Bildnachweis schließen den anspruchsvollen Band, der sich an die interessierte Öffentlichkeit wie an die Fachwissenschaft wendet und mit dem aspektreichen historischen Gesamtüberblick über die traditionsreiche Jenaer Stadtkirche zugleich Impulse für weitere Forschungen geben will. Die Vorträge der Ringvorlesung „in zumeist leicht erweiterten Form“ (8) enthalten anmerkungswise Belege und Hinweise auf weitere Fachliteratur und verdienen über den regionalen Bereich hinaus kirchen- und kunsthistorische Beachtung.

Leipzig

Kurt Meier

Braun, Rüdiger: *Die älteste Rechnung des Bürgerspitals von 1495* (= Schriften des Stadtarchivs Würzburg 15), Würzburg, Verlag Ferdinand Schöningh, 2005, X, 166 S., kt., ISBN 3-87717-790-5.

Das vor dem Hauger Tor zu Würzburg gelegene Spital (Bürgerspital) wurde im frühen 14. Jahrhundert gegründet. Für die mittelalterliche Geschichte dieser Einrichtung sind wir vornehmlich auf Urkunden angewiesen, die bis zum Jahr 1499 auch veröffentlicht sind. Rechnungsquellen setzen erst verhältnismäßig spät ein: Die älteste erhaltene Jahresrechnung stammt von 1495 (genauer: aus dem Rechnungsjahr 1495/96). Rüdiger Braun, Direktor des Bürgerspitals zum Hl. Geist, hat diese Quelle, deren Handschrift im Stadtarchiv Würzburg aufbewahrt wird, nunmehr zugänglich gemacht, und zwar im Rahmen einer kommentierten Faksimile-Edition. Die sehr regelmäßige Schrift bereitet keine besonderen Leseprobleme, so dass eine Transkription durchaus verzichtbar ist.

Der Wiedergabe einer Seite des Manuskripts sind jeweils eine tabellarische Zu-

sammenfassung und weitere Erläuterungen gegenübergestellt. Die Gliederung der Rechnung selbst entspricht üblichen Gepflogenheiten: Am Anfang stehen die Einnahmen, also insbesondere Zinse und Gülden, die nach Orten unterteilt sind, darauf folgen die Ausgaben für Nahrungsmittel, Löhne, Jahrtage usw. Für seine teilweise recht ausführlichen Erläuterungen hat Braun die Urkundenüberlieferung ausgiebig einbezogen. Ausgehend vom Jahr 1495, schreibt er so über weite Strecken insbesondere eine Besitzgeschichte des Spitals. Das abschließende Register erschließt leider nur den Kommentar, nicht den Quellentext selbst und die darauf basierenden Tabellen.

Indem Braun die Quelle in ihren Kontext und in die längere historische Entwicklung des Spitals einordnet, gelingt es ihm an vielen Stellen, die scheinbar so trockene Rechnung sozusagen zum Sprechen zu bringen. Über die hin und wieder „modernistische“ Diktion mag man hinwegsehen. Insgesamt versucht Braun, gewissermaßen den „Finanzhaushalt“ des Spitals zu rekonstruieren, was freilich nicht ganz unproblematisch erscheint. Eine Rechnung des 15. Jahrhunderts lässt sich nur schwer unter modernen betriebswirtschaftlichen Gesichtspunkten analysieren. Auch Braun erkennt dabei immer wieder Schwierigkeiten. Zudem ist es ein Rechnen mit vielen Unbekannten. Braun scheut vor Hilfskonstruktionen nicht zurück: Wenn er zum Beispiel das *gemeyn ausgeben* (S. 110–129) auf die von ihm selbst eingeführten Kostenarten „Spitalinassen“, „Vermögensverwaltung“, „Landwirtschaft“, „Weinbau“ und „Allgemeines“ aufteilt, führt er nicht nur eine der Quelle selbst fremde, moderne Systematik ein (wogegen nicht zwangsläufig etwas zu sagen sein muss), er nimmt manchmal auch eine fiktive Teilung eines Ausgabentitels der Quelle auf mehrere der genannten Kostenarten vor (etwa im Verhältnis ein Drittel zu zwei Dritteln). Am Ende (S. 149) versucht Braun kaufmännisch zu bilanzieren und errechnet eine Unterdeckung von rund 35 Prozent im Verhältnis zu den „tatsächlichen Einnahmen“.

Aber die Frage, wie man mit einer spätmittelalterlichen Rechnung umgehen sollte, schmälert letztlich nicht den Wert des Buches, ist die Veröffentlichung der Quelle doch zweifellos als Gewinn zu werten: Braun hat nicht nur einen weiteren Mosaikstein zur Geschichte des Würzburger Spitals vor dem Hauger Tor geliefert, denn die vorgelegte Quelle ist keineswegs allein für die Wirtschafts- und Rechtsgeschichte dieser Einrichtung relevant. Vielmehr liefert sie beispielsweise auch perso-

nengeschichtliche Informationen und gibt Aufschlüsse über die Stadt-Umland-Beziehungen.

Kiel

Sven Rabeler

Schulz, Knut, Schuchard, Christiane: *Handwerker deutscher Herkunft und ihre Bruderschaften im Rom der Renaissance*. Darstellung und ausgewählte Quellen, Rom – Freiburg – Wien, Herder-Verlag, 2005 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, hrg. im Auftrag des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, Bd. 57), 712 S., 5 Tafeln, Geb., 3-451-26719-5.

Nur wenige Jahre nach dem ersten Band über den römischen „Campo Santo“ (2002), liegt nun der zweite von Knut Schulz, dieses Mal zusammen mit Christiane Schuchard herausgegebene, Band über die deutschen Handwerker im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Rom vor, der, dies sei vorausgeschickt, den allermeisten Erwartungen vollauf gerecht wird. Die Darstellung gliedert sich in zwei einleitende Kapitel mit methodologischen „Vorbemerkungen“ und Betrachtungen zur institutionellen Verankerung der deutschen Handwerker, zwei Kapitel, in denen ganz spezifisch die deutschen Bäcker und Schuster und ihre Bruderschaften untersucht werden, sowie schließlich ein Kapitel mit prosopographischen Auswertungen und eines, das die in Rom eher spärlich erhaltene notarielle Überlieferung zu den deutschen Handwerkern beleuchtet. Nimmt diese durchaus schon sehr detaillierte Darstellung in sechs Kapiteln gerade 156 Seiten ein, so entfallen auf den Quellenanhang mit den umfangreichen und wertvollen Namens- und Ortsindices nicht weniger als 530 Seiten, mehr als das Dreifache. Bei diesem Umfang konnten gerade die „wortreichen“ Statuten der Bruderschaftsstatuten nicht vollständig abgedruckt werden, weshalb in der Edition jene „Aussagen, wie man sie in Bruderschaftsstatuten alenthalben antrifft“ (S. 30), unterdrückt wurden.

In notwendiger und willkommener Ergänzung zu den weit weniger umfangreichen parallelen Forschungen zu den deutschen Minderheiten in anderen italienischen Städten wird nunmehr die Zentralität der römischen Quellenüberlieferung herausgehoben, die große Bedeutung der bruderschaftlichen Tradition erwiesen und mit generellen Überlegungen zur spätmittelalterlichen Auswanderung aus

dem Reich verknüpft. Allerdings hat der Verzicht auf die historische und doktrinale Analyse der obigen Bruderschaftsstatuten der deutschen Bäcker und Schuster seinen Preis, bleibt doch die Abhängigkeit dieser Texte von dem 2002 von dem Rezensenten herausgegebenen venezianischen Statut der deutschen Schuster von 1383 gänzlich ausgeklammert. So muss man auch für die deutsche Version der Statuten der römischen Schuhmacherbruderschaft (im sog. „Libro 96“) noch die – ebenfalls nicht zitierte – Edition von Anna Osbat heranziehen (Lo statuto della confraternita dei SS. Crispino e Crispiniano dei calzolari tedeschi. Introduzione e testo, in: *Confraternitas* 12, 2, 2001, S. 3–33). Eine weitere Konsequenz dieses Ansatzes ist die rein faktische Konstatierung der engen Verbindung der deutschen Handwerker mit dem römischen Augustinerkonvent, ohne weiterreichende Überlegungen (S. 72–77, 90). So hatte Schulz bereits in einer früheren Veröffentlichung jede mögliche Rolle des langjährigen Kaplans am Campo Santo, des Nürnberger Augustinereremiten Hans Goldner, bei der Entstehung der deutschen Handwerkerbruderschaften in Rom zurückgewiesen (die z. B. noch von Clifford W. Maas akzeptiert worden war). Goldners Name taucht in dem Band gar nicht auf, doch ist möglicherweise zu diesem Problem noch nicht das letzte Wort gesprochen. Einer Klärung harrt schließlich auch noch der Zusammenhang zwischen den Statuten und den Matrikeln der deutschen Schusterbruderschaften von Florenz und Rom. All diese Fragen mögen als offene Forschungsprobleme durchaus auf zukünftige Publikationen verschoben werden, und es wäre kleinlich, ihr Offenlassen in dem rez. Band zu bemängeln, der ganz ohne Zweifel einen wichtigen Meilenstein in der Erforschung der deutschen Handwerkeremigration nach Italien darstellt.

Florenz

Lorenz Böninger

Posset, Franz: *Renaissance Monks. Monastic Humanism in Six Biographical Sketches* (= Studies in Medieval and Reformation Traditions 108), Leiden/Boston (Brill) 2005, XV + 196 S., geb., ISBN: 90-04-14431-5.

Die vorliegende Sammlung von sechs biografischen Studien – zum Teil Überarbeitungen bereits veröffentlichter Beiträge – erhält den Klosterhumanismus, der in der neueren Forschung zum Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert zunehmende Beachtung findet und die

lange Zeit vorherrschende Kontrastierung von Mönchtum und Humanismus korrigieren lässt. In einer Einleitung wird das Phänomen des Klosterhumanismus in seinen Grundlinien beschrieben und dabei die komplexe, teilweise spannungsreiche und gerade deshalb in historischer Hinsicht so spannende Relation von spätmittelalterlichem Mönchtum, Humanismus und Reformation analysiert. Die einzelnen Studien befassen sich dann mit den drei Zisterziensern Conradus Leontorius (um 1460–1511), Bolfgangus Marius (1469–1544) und Henricus Urbanus (gest. 1538?) sowie den drei Benediktinern Benedictus Chelidonius (um 1460–1521), Vitus Bild, gen. Acropolitani (1481–1529) und Nikolaus Ellenbog (1481–1543).

Gemeinsam war ihnen der persönliche Umgang mit den führenden Humanisten dieser Zeit, mit denen sie das Interesse an den alten Sprachen und dem antiken Bildungsgut teilten. Von daher erklärt sich ihre Mitarbeit an der Edition patristischer Werke auf der Grundlage intensiver Quellenstudien, was die unermüdliche Suche nach alten Handschriften und die Fähigkeit zu literarischer Kritik voraussetzte. In Anknüpfung an die antike Tradition sind sie auch als Dichter in Erscheinung getreten und haben historiografisch gearbeitet, indem sie sich vor allem mit der Geschichte ihrer Orden und Klöster beschäftigten. Diesem Streben nach humanistischer Bildung korrelierte zugleich der persönliche Einsatz für eine Reform monastischen Lebens, der sich an dem Engagement der hier vorgestellten Persönlichkeiten in leitenden Funktionen ihrer Klöster ablesen lässt. Ihre Verbindung von Frömmigkeit und Theologie orientierte sich besonders an Bernhard von Clairvaux und trug damit zur Bernhard-Renaissance dieser Zeit bei. Unterschiedlich war ihre Haltung zur Reformation Luthers, sie reichte von weitgehender Zustimmung (Vitus Bild) bis hin zur entschiedenen Ablehnung (Marius), wobei das von der jeweiligen Sichtweise und von der persönlichen Betroffenheit abhing, insofern gerade Marius sich als Abt des Klosters Aldersbach mit den Auswirkungen der Reformation intensiv auseinandersetzen hatte.

Das Verdienst der vorliegenden Publikation liegt darin, dass sie grundlegende kirchen- und kulturgeschichtliche Aspekte des Klosterhumanismus aus einer biografischen Perspektive beleuchtet. Bestimmende Strukturen sowohl des Klosters als auch des Geisteslebens dieser Zeit kommen ebenso in den Blick wie die persönlichen Beziehungen der Humanisten

untereinander, die ein Netzwerk bildeten, in dem Erfahrungen, Informationen und Bücher ausgetauscht wurden. So sind diese Untersuchungen ein gelungenes Beispiel für die Verknüpfung von Sozial- und Kulturgeschichte. Andererseits zeigt sich aber auch, wie wichtig es ist, die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge genau zu berücksichtigen. Auch wenn die Verwurzelung der Reformation in den Reformansätzen des Spätmittelalters nicht zu bestreiten ist, lässt sich die Behauptung, Luther habe sich „bis zu seiner Heirat“ in die Bewegung des Klosterhumanismus eingefügt (8f.), so nicht halten, wird doch dabei die grundsätzliche Kritik des Wittenberger Reformators an den Fundamenten der monastischen Lebensform, wie er sie schon 1521 in seiner Schrift „De votis monasticis“ dargelegt hat, nicht hinreichend gewichtet, obwohl in der Studie zu Vitus Bild darauf hingewiesen wird, dass die reformatorische Kritik an den Gelübden einen kulturgeschichtlichen Einschnitt markiert (153). Theologiegeschichtlich noch eingehender reflektiert werden müsste auch die Frage nach den anthropologischen Grundüberzeugungen von Humanismus und spätmittelalterlichem Mönchtum, insofern sich hier eine weitere Differenz zur Reformation zeigen dürfte. Darüber hinaus stellt diese interessante und anregende Publikation der Forschung durch den Hinweis auf die „Konfessionalisierung des Mönchtums“ (154) die Aufgabe, den kirchen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen von Klosterhumanismus und Reformation weiter nachzugehen.

Bonn

Michael Basse

Kleinert, Christian: Philibert de Montjeu, ca. 1374 – 1439. Ein Bischof im Zeitalter der Reformkonzilien und des Hundertjährigen Krieges (Beihefte der Francia, hrsg. vom Deutschen Historischen Institut Paris, 39), Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2004, geb. 540 S.

Müssen Dissertationen immer so dick sein, auch wenn sie sich von vornherein mit Figuren des zweiten Gliedes beschäftigen? Die vorliegende umfangreiche Arbeit aus Frankfurt/Main, unter der Anleitung von Heribert Müller entstanden, bringt es auf ein halbes Tausend eng und in kleinen Lettern bedruckte Seiten, um Lebensweg und Lebensleistung eines französischen „Gelehrten Rats“ und Prälaten des 15. Jahrhunderts zu würdigen. Gewiss nimmt der Vf. sich und den Lesern viel Zeit, um mit einiger Ausführlichkeit zu erläutern, was er faszinierend findet, gibt auch häu-

fig sein Werturteil über die benutzte Forschungsliteratur ab, insgesamt aber sind die Darlegungen stilistisch sehr gelungen, man liest sie gerne und man liest sich leicht fest. In der Tat beweist das Buch erneut die Fruchtbarkeit einer prosopographischen Zentrierung eines Zeitgemäldes, sofern der Gegenstand der Darlegungen nur einen weit genug gespreizten Lebenslauf, eine steil genug gelungene Karriere und dicht genug gewebte Netzwerke sein eigen nennen kann, die ihn mit der zeitgenössischen Wirklichkeit verknüpfen. Die geschlossene Perspektive einer einzelnen Person führt dann in der Darstellung Unterschiedliches zusammen und lässt die offene Welt der Möglichkeiten gewissermaßen als geschlossenes Bild der Wirklichkeit vorstellen, ein nicht zu unterschätzender Vorteil für die Probleme der Formulierung. Allein schon die Chronologie des Lebenslaufes vermag einen sicheren und nichtarbiträren *fil conducteur* für die zu behandelnden Probleme zu liefern. So ist Prosopographie oder „Personengeschichte“ (wie in dieser Studie genannt) aus verständlichen Gründen unter den jüngeren Büchern zum Spätmittelalter, und insbesondere zum 15. Jahrhundert ausnehmend beliebt. Der Vf. zieht es freilich vor, von einer „Biographie“ zu sprechen, ohne doch zu verhehlen, dass alle ins Private und auf die Motivation der Handlungen zielende Quellen, also „Ego-Dokumente“ für seinen Helden (wie für andere Personen seiner Zeit) nicht zur Verfügung stehen. So kann das Buch gewiss nicht alle Erwartungen erfüllen, die sich an eine „Biographie“ knüpfen, das Ergebnis der Mühen kann sich aber sehen lassen.

Philibert von Montjeu spiegelt nämlich eine verwirrende Welt. Die stürmischen Zeiten, in denen er wirkte, haben ihn vielfach gefordert. Der Hundertjährige Krieg, die mörderischen Kämpfe zwischen dem burgundischen Herzog Jean Sans Peur und Ludwig von Orléans unter dem umnachtenen König Frankreichs Karl VI., die 1307 und 1319 in den Meuchelmorden von Paris und Montreaux gipfelten und sich dabei immer wieder mit der englischen Okkupation in Nordfrankreich (und also auch schließlich mit der Jungfrau von Orléans) verknüpfen, das Große Schisma, die Kirchenreform und die großen Konzilien von Pisa über Konstanz und Pavia-Siena bis Basel, all das musste ebenso in den Gesichtskreis treten wie die Alltagssorgen eines hochgestellten Klerikers an der Wende zum 15. Jh. So bietet die sorgfältige und eingehende Analyse dieses Lebensweges willkommene Gelegenheit zu einem Kolossalgemälde: Die

Herkunft Montjeus aus einem burgundischen Adelsgeschlecht aus der Diözese Autun, beleuchtet durch die Erfolgsdaten von mehreren Verwandten, die am Hofe der kapetingischen Herzöge Burgunds ihre Karriere machten (31–78, u. ö.), bereitet die Untersuchung nur vor. Das Studium der Rechte in Paris am Collège de Dormans sodann präpariert den jungen Mann in durchaus zeittypischer Weise für eine Laufbahn bei Hof und in der Amtshierarchie der Kirche (79–140) [schade nur, dass die etwa gleichzeitig erschienene prosopographisch-institutionelle Dissertation von Thierry Kouamé aus der Schule Claude Gauvards und Jacques Vergers zu diesem Collège (*Le Collège de Dormans-Beauvais à la fin du Moyen Âge, Stratégies politiques et parcours individuels à l'Université de Paris, 1370–1458* [Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 229], Leiden-Boston 2005) zwar (81 f.) erwähnt wird, nicht mehr jedoch Berücksichtigung finden konnte: wenngleich Philibert dort nur eine marginale Aufmerksamkeit gefunden hat, wird die Funktion des Hauses als Karriereschleuder und Aufstiegschleuse für adlige Juristen an anderen Beispielen dort sehr deutlich, ganz abgesehen von den sorgfältigen prosopographischen Auskünften für nicht weniger als 357 Kollegiaten der ersten Hälfte des 15. Jhs.].

Der Aufstieg im Dienst des Herzogs Jean Sans Peur, der Philibert als *maître des requêtes* (der freilich meist als „Bittschriftenmeister“ im Text auftaucht!) bis in den Rat des englisch-französischen Doppelkönigs Heinrichs VI. und in die nähere Entourage des Herzogs von Bedford führen sollte, findet dann eingehende Aufmerksamkeit, einschließlich eines freilich nur plausibel (nicht „wahrscheinlich“) gemachten Konzilsbesuchs in Konstanz im Rahmen der burgundischen Delegation und ihrer Interessen. Auch die nicht üppige, aber doch bemerkenswerte Pfündenkarriere Philiberts findet Darstellung und Analyse. Freilich blieben auch ihm die üblichen empfindlichen Rückschläge bei Bemühungen um eine Bischofsmütze nicht erspart: Philibert konnte sich (1418/20) trotz seiner guten Beziehungen am burgundischen und königlichen Hof weder in Amiens noch in Paris gegen besser positionierte oder lokal überlegene Konkurrenten durchsetzen! (141–212). Schließlich aber gelang ihm doch noch mit Hilfe des Konstanzer Konzilspapstes Martin V. der Aufstieg zum Bischof von Coutance in der Normandie, eines Bistums, auf das er zu einer (nach dem Konstanzer Konzil) halbierten Servitumtaxe

(von 1250 Kammergulden) 1224 providiert wurde. Sein Wirken dort und in den vielfältigen Verhandlungen und Konflikten um kirchenpolitische Reformen und Finanzen und um politische Fragen in Paris, Rom und auf dem Konzil von Pavia/Siena wird eingehend vorgestellt (213–296). Schließlich besucht der Bischof aus der Normandie auch das Konzil von Basel, an dem er früh, ausdauernd und sichtbar im Rahmen der französischen Nation teilnimmt. Nach dem vorübergehenden Rücktritt Giuliano Cesarinis auf dem ersten Höhepunkt des Streites mit Papst Eugen IV. nimmt Philibert intermistisch sogar die Funktion eines (in Opposition zum Papst agierenden) Konzilspräsidenten wahr und wird schließlich bei den Verhandlungen um die Iglauer Kompaktaten als Leiter der Konzilsdelegation nach Prag gesandt, wo er 1439 stirbt, unter immer schwieriger werdenden Bedingungen seiner Legatenexistenz angesichts des sich seit 1437 immer dramatischer zuspitzenden Konflikts zwischen Konzil und Papst und der verschiedenen politischen Optionen der europäischen Mächte (darunter Burgund, England und das Reich, wie auch das Königreich Böhmen), ohne dass man seine Situation in Prag als glänzend beschreiben könnte.

Wenn die Erzählperspektive der Studie auch stets „burgundisch“ bleibt und die Gegner und Konkurrenten nur sekundär und dementsprechend interessengeleitet zur Geltung bringt – bezeichnend bleibt hier das rein negative Bild der Armagnacs oder die beschönigende Besprechung der Stellungnahme Philiberts im Prozess des Pierre Cauchon gegen die Pucelle – so entfaltet sich in dem Zeitgemälde doch ein lebhaftes und vielfarbiges Bild des beginnenden 15. Jhs. Das Buch nutzt die ausgedehnte Spezialliteratur, auch die regional- und landesgeschichtliche aus Frankreich und Deutschland (auch aus Böhmen) intensiv und in breitem Umfang, von dem das dicht gedrängte Literaturverzeichnis, das nur die mehrfach zitierten Titel nennt, nur einen ungefähren Eindruck vermittelt. Ein präzises Personen- und Ortsregister erleichtert auch eine flüchtigere Konsultation des Buches, dem man eine vielfältige Benutzung wünschen möchte.

Heidelberg

Jürgen Miethke

Arndt, Karl, Moeller, Bernd: Albrecht Dürers „Vier Apostel“. Eine kirchen- und kunsthistorische Untersuchung. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 202, Göttingen, Verein für Reformationsgeschichte, Heidelberg 2003, 96 S., 1 Farb- und 17 s/w-Abb., kart., ISBN 3-579-01761-6.

Die monumentalen Bildtafeln der *Vier Apostel* (1526) nehmen in der Dürer-Forschung seit langem einen prominenten Platz ein. Die Diskussion kreiste um eine Reihe von Aspekten, die das späte, kurz vor dem Tod des Malers entstandene Werk aus der Bildproduktion seiner Zeit herausfallen lassen: Ein ikonographisches Unikum ist die Zusammenstellung der vier Heiligen Johannes, Petrus, Markus und Paulus, deren verbindendes Prinzip nicht die Zugehörigkeit zum Apostelkollegium ist, sondern die Autorschaft im Neuen Testament. Gerade die Vierzahl rückt die gezielte Abweichung vom kanonischen Viererkollegium der Evangelisten in den Vordergrund. Erklärungsbedürftig ist zum zweiten, warum diese vier Figuren auf zwei getrennte Tafeln gemalt wurden, ein Anordnungsschema, für das es keine direkten Vorbilder gibt. Als regelrecht störend schließlich wurden lange Zeit die Inschriften empfunden, die zu Füßen der vier Männer in kleiner Kurrentschrift eingetragen sind – im 17. Jahrhundert auf Geheiß Maximilians I. abgesägt, wurden sie erst im 20. Jahrhundert wieder mit den Figuren verbunden. Dürer, das ließ die bisherige Diskussion deutlich werden, schuf mit den *Vier Aposteln* nicht nur dem Thema, sondern auch der Gattung nach etwas Neues, das sich in seiner Einzigartigkeit den bisherigen kunsthistorischen Erklärungsversuchen entzog. Mit ihrer interdisziplinären Studie gelingt es Karl Arndt und Bernd Moeller einige dieser Rätsel zu aufzuklären.

Ausgangspunkt der Neuinterpretation sind die am Fuß der Tafeln eingetragenen Inschriften, deren Texte aus der Feder der vier bildlich dargestellten Autoren stammen. Neben einer schon in der älteren Forschung betonten Orientierung an Gedanken und Formulierungen Luthers tritt dabei eine enge Verknüpfung der *Vier Apostel* mit den religionspolitischen Wechseln, in die Nürnberg Mitte der 1520er Jahre verwickelt war. Leitendes Ziel der Textauswahl war es, eine „Warnung“ vor „falschen propheten“ und „schriftgelernten“ auszusprechen, die das göttliche, von den vier Autoren repräsentierte Wort in falscher Weise auslegen oder ungerechtfertigt für sich in Anspruch nehmen (S. 35, 47 f.). Genau dieses „gott-

lich wort“ ist es, das den Texten der Tafeln zufolge „in der Stadt Nürnberg die Herrschaft [...] ausüben“ soll (S. 47). Überzeugend gelingt es den beiden Autoren, diese Botschaft der Tafeln auf den dokumentierten Schenkungsakt zu beziehen, mit dem Dürer sein Werk dem Rat der Stadt übergeben hat. Dürer war seit 1509 Genannter des Großen Rates und hatte in dieser Funktion 1525 an dem Beschluss der Stadtregierung mitgewirkt, auf die Seite der Reformation überzuwechseln (S. 40 f.). Der Plan, das ungewöhnliche Bilderpaar mitsamt den Begleittexten anzuferigen, muss in diesem Zusammenhang gereift sein. Die „warnung“ der *Vier Apostel* sollte, wie Dürer selbst in einem Brief schreibt, dem Rat der Stadt, „zu einer gedechtnis“ dienen. In einer differenzierten Diskussion dieser Passage arbeiten Arndt und Moeller den Wandel des Memoria-Konzepts heraus, der sich hier anbahnt: Dürer versteht seine Schenkung nicht im Sinne spätmittelalterlicher Tradition als gottgefällige Stiftung, sondern als eine kraft seines Künstlertums legitimierte „Weisung“, die ein bestimmtes Programm zu bedenken und zu gedenken gibt (S. 43–54). Mehrere Indizien deuten darauf hin, dass dieses Programm im intensiven Austausch mit dem Ratsschreiber Lazarus Spengler entstand (S. 66–69).

Im Rahmen des Buches sind die neuen Ergebnisse Arndts und Moellers eingebettet in eine größere monographische Darstellung, die einen detaillierten Überblick zur bisherigen Forschungsgeschichte vermittelt. Zu Recht üben die Autoren Kritik an den form- und gattungsgeschichtlichen Überlegungen der älteren Literatur, die die Gestalt der *Vier Apostel* zu ausschließlich in den Traditionslinien der Sakral-

kunst verortete und sie als Triptychon ohne Mitteltafel deutete. Bereits Hans Kauffmann hatte 1973 darauf aufmerksam gemacht, dass die *Vier Apostel* in einer eigenen Gattungstradition städtischer Repräsentationskunst zu sehen sind. Der von Moeller und Arndt rekonstruierte religionsgeschichtliche Kontext untermauert diese Stellung außerhalb der Sakralkunst und ermöglicht es außerdem, die spezifische Sprechabsicht der *Vier Apostel* genauer einzugrenzen. Es bleibt allerdings auch nach diesem Buch eine offene Frage, weshalb die *Vier Apostel* auf zwei getrennte Bildträger gemalt wurden – nicht ganz zutreffend sprechen die beiden Autoren von einem „Diptychon“, denn für eine materielle Verbindung der beiden Tafeln gibt es keine Indizien. Für eine Anbringung der Bilder in einer gewissen räumlichen Distanz spricht im Übrigen auch die kompositionelle Anordnung der Figuren, welche die ältere Forschung an eine ursprünglich geplante Mitteltafel denken ließ. Vielleicht erlaubt es eines Tages ein glücklicher Archivfund, die Anbringungssituation im zerstörten Sitzungssaal des Nürnberger Rathauses genauer zu rekonstruieren und die Ergebnisse dieser ertragreichen Studie im Hinblick auf die historischen Wahrnehmungsmodalitäten von Dürers Gemälden zu vertiefen – sind diese doch, wie Arndt und Moeller selbst betonen, nicht nur Appell an die Herrschaft des „gottlich wort“, sondern zugleich auch ein eindrucksvolles Plädoyer für „die unveränderte Notwendigkeit und Wirkungsmacht der Bilder“ (S. 58).

Bamberg

David Ganz

Reformation und Frühe Neuzeit

Hamm, Berndt: Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube. Mit einer Edition von Gudrun Litz (= Spätmittelalter und Reformation, N. R. 25), Tübingen 2004.

Die jüngere Reformationsgeschichte hat dem Nürnberger Kanzleischreiber und Ratskonsulenten Lazarus Spengler († 1534) bislang nur beiläufig Beachtung

geschenkt. Der Artikel in der Oxford Encyclopedia of Reformation umfasst gerade einmal eine Spalte. Und dies, obwohl Luther ihn als frühen Beförderer der Reformation lobte, ja rühmte, ohne ihn wäre in Nürnberg das *euangelion...* so bald nicht *auffgangen*. Nun ist eine über 450 Seiten starke Monographie aus der Feder des Erlangener Kirchenhistorikers Berndt Hamm anzuzeigen, die dem Werk und dem Wirken des Nürnberger Ratsschreibers im „Spannungsfeld von Humanismus

und Reformation, Politik und Glaube“ gebührende Aufmerksamkeit einräumt. Wer freilich eine Biographie erwartet, die neueste Ergebnisse der vom Verf. ebenfalls mitverantworteten Schriftenedition Spenglers berücksichtigt, wird enttäuscht. Geboten wird eine „Zwischenbilanz“ (VII) – eine aufwändig gedruckte Sammlung einschlägiger, bis auf einen Beitrag bereits anderenorts publizierter Aufsätze des Verfassers, Ausweis einer nahezu dreißig Jahre umfassenden Forschungstätigkeit, die ihn immer wieder in den Bannkreis Spenglers gezogen hat (vgl. auch: TRE 31 (2000), 666–670).

Während zwei Beiträge (Kap. 1 u. 10) vor allem Fragen der Allgemeingeschichte („Humanistische Ethik und reichsstädtische Ehrbarkeit“) sowie das konzeptuelle Grundgerüst („Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft“) beleuchten, erörtern die verbleibenden acht (Kap. 2 bis 9) in z.T. eindringlicher Auseinandersetzung mit wichtigen Schriften Spenglers unterschiedliche Facetten des gleichermaßen theologisch wie politisch beschlagenen Funktionsträgers. Spengler saß an der Schaltstelle des reichsstädtischen Macht- und Verwaltungsapparates, und er wusste dies als engagierter Verfechter seiner religiösen Überzeugungen zu nutzen.

Berndt Hamm will mit seinem Buch keine ausgewogene Darstellung liefern. Es geht ihm um Positionen: Um die Rekonstruktion und gedankliche Durchdringung des Glaubensstandpunktes eines Laien, der an einem Wendepunkt der europäischen Geschichte lebt und zugleich im Zentrum des tagespolitischen Geschehens. Geprägt durch seine „familiäre und berufliche Situation“, humanistisch inspiriert und mit einem gewissenmaßen professionell-kühlen Beobachterblick auf die städtische Gesellschaft Nürnbergs ausgestattet, stellt Lazarus Spengler seine Tätigkeit in den Dienst einer höheren Sache: einzig dem Wort Gottes Geltung und Gehör zu verschaffen (221 ff.). In immer neuen Ansätzen kreist die Betrachtung Hamms um Spenglers „Bekenntnisbildung“, um den Werdegang vom humanistischen Gläubigen über den zunächst im Verborgenen agierenden Anhänger, dann zum offen und offiziell für Luther eintretenden „Advokaten der Reformation“. Profil gewinnt die Gestalt Spenglers, seine Argumentations- und Handlungsweise in Glaubensfragen vor allem durch den kontrastierenden Vergleich mit Zeitgenossen, Weggefährten, Amtskollegen sowie durch den „Lackmustest“ theologischer Streitfragen (Banngewalt, Abendmahlstreit), an denen sich Spengler beteiligte. Hamm

hat sein Sensorium für Differenzen und Divergenzen im protestantischen Lager an der Figur Spenglers geschärft; und so avanciert Spengler quasi zwangsläufig zu einer „Schlüsselfigur für den Siegeszug der reformatorischen Bewegung in Süddeutschland“ (171). Insbesondere Spenglers Qualitäten als „Laientheologe“ und als ein an Rechtsfragen geschulter Denker – wengleich ohne akademischen Grad – mögen hierfür den Ausschlag gegeben haben.

Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten, sich den religiösen und gesellschaftlichen Wandlungsvorgängen zu Beginn des 16. Jahrhunderts und den damit verbundenen theologischen Kontroversen zu nähern. Der Verfasser favorisiert einen Zugriff, der die historische Person Spengler vor dem Hintergrund einer bewegten geistig-kulturellen Umbruchphase im Vorfeld der Reformation verständlich machen will. Spenglers schrittweise, konsequente Abkehr vom „Ehrbarkeitshumanismus der reichsstädtisch erhabenen Oberschicht“ (Kap. 1) vollzieht sich in einem spezifischen Milieu, das durch den elitären Führungsanspruch des Nürnberger Patriziats, religiös-ethische Imperative einer Gruppe von Reformtheologen und einen rigorosen Biblizismus grob gekennzeichnet werden kann. Die angespannte wirtschaftliche Lage Nürnbergs, wachsender sozialer Druck und die Konkurrenz aufstrebender Geschlechter, der sich das Patriziat zu erwehren trachtet, sowie konfliktträchtige auswärtige Beziehungen der Reichsstadt treten dabei zumeist in den Hintergrund. Mancher sozialhistorisch interessierte Leser mag dies bedauern, doch wird man durch die einführende, an gedanklichen Entwicklungen orientierte Rekonstruktion der vielfältigen Facetten Spenglerscher Theologie und Glaubensauffassungen entschädigt. Nachfolgend seien einige Aspekte genannt.

Die von Historikern und Kirchengeschichtlern immer wieder mit Aufmerksamkeit bedachte Doppeltafel Albrecht Dürers, „Die vier Apostel“, ist Gegenstand einer noch unpublizierten Betrachtung über das Verhältnis Spenglers zu dem acht Jahre älteren Künstler, die von einem jüngst erschienen Buch K. Arndts u. B. Moellers angeregt wurde (Kap. 2). Hamms intime Kenntnis der Schriften und der Reformgedanken Spenglers vertiefen einen bislang meist übersehenen Aspekt des Werkes. Der Maler betätigt sich in den beiden 1526 dem Nürnberger Rat übereigneten Tafeln offenbar als Propagator der Vision des Jüngeren, von Nürnberg als einer Gottesstadt lutherisch-reformierten Zuschnitts. Besondere

Beachtung verdient demnach die „Präambel“ der den Bildern beigegebenen Inschriften, die gewissermaßen den Interpretationsrahmen mitliefert: die Bildnisse seien als gemalter Appell an den Rat zu verstehen, sich „der Norm des ‚göttlichen Worts‘ der Hl. Schrift zu unterstellen“ und sich „nicht von menschlichen Autoritäten verführen zu lassen“ (84f.). Darüber hinaus kann der Verf. weitere auffällige Übereinstimmungen in den Grundzügen und dem Wandel der Glaubensauffassungen beider Protagonisten glaubhaft machen. Ohne Einschränkung wird man Hamm freilich nicht in jedem Punkt folgen wollen. Seine These, Dürer habe sich generell in seiner künstlerischen Produktion von dem Eindruck einer „normativen Zentrierung aller Lebensumstände“ (101) leiten lassen, bedarf noch einer klärenden Diskussion.

Die umstrittene Frage, welche Bedeutung dem spätmittelalterlichen Antiklerikalismus für die Frühzeit der Reformation zuzuschreiben ist, behandelt Kapitel 3. Hamm sieht Spengler hier – ähnlich wie den städtischen Prädikanten Andreas Osiander – in direkter Abhängigkeit von Luther als Vertreter eines „pneumatologischen Antiklerikalismus“. So betone Spengler gegen das kirchliche Auslegungsmonopol vor allem den „Öffentlichkeitscharakter und die Universalität des biblischen Wortes“ (140), d.h. die prinzipiell auch Laien zugängliche, weil sich selbst klar und verständlich auslegende heilige Schrift. Doch trenne ihn Grundsätzliches von Vertretern eines „polarisierenden“ bzw. radikal „spiritualistischen“ Typs des Antiklerikalismus, wie ihn Hans Sachs bzw. Hans Greiffenberger – der den Auffassungen Karlstadts zuneigte – oder Hans Denck repräsentieren. Seine offen bekundete Polemik gegen scholastische Schulgelehrsamkeit hinderte Spengler nicht daran, leidenschaftlich für ein neu gestaltetes evangelisches Schulsystem das Wort zu ergreifen. Spengler hielt insofern an einer institutionell vermittelten Sprachbildung und Sprachgelehrsamkeit als unabdingbare Voraussetzung für ein wahrhaft christliches Bibelverständnis fest.

Zu Beginn der 1530er Jahre kommt es während der Beratungen zu einer künftigen Kirchenordnung (Nürnberg-Brandenburgische Kirchenordnung 1533) zu einer Kontroverse über den Kirchenbann und die Befugnisse der Prädikanten (Kap. 6). Spengler, der sich in vergleichbaren Disputen zumeist als verlässlicher Partei-gänger des Nürnberger Rats gezeigt hatte, stellte sich hier demonstrativ auf die Seite der Prädikanten. Es sei mit christlichen

Glaubensgrundsätzen schlechterdings nicht vereinbar, wenn eine Obrigkeit den Kirchenbann, über dessen biblische Wurzeln keine Zweifel bestünden, als geistliches Sanktionsmittel ablehne (216 ff.). Erstaunlich ist es allerdings dann schon, dass Spengler eine institutionelle Verknüpfung der Banngewalt mit dem pastoralen Amt – wie es Andreas Osiander forderte – ebenfalls ablehnte. War es nicht konsequent, diejenigen, die mit der Wortverkündigung und der Sakramentspendung beauftragt wurden, auch mit der „Schlüsselgewalt“ – Absolution und Bann – zu versehen? Einmal mehr zeige sich hier die Sonderrolle Spenglers, die sich – so Hamm – letztlich seiner „Zwischenstellung als theologisch gebildeter Laie und Stadtschreiber“ (204 ff.; 216) verdanke.

Spengler bedient sich in seinen Schriften und Überlegungen gerne einer juristischen Begriffssprache (Kap. 4); sie ist ihm im Verlauf seiner Amtstätigkeit so selbstverständlich geworden, dass sie auch andere Lebens- und Interessensbereiche überlagert. Wenn Spengler theologisiert, dann spricht zumeist auch der Jurist. Seine bevorzugte Denkfigur ist die der Legitimität; die christliche Gesellschaftsordnung naturgemäß nur als einheitliche Rechtsordnung vorstellbar. Es lag nahe, sich der Waffen des gelehrten Rechts zu bedienen, um die Überlegenheit der Theologie Luthers zu verdeutlichen. So in einer 1521 für den Rat verfassten Stellungnahme zum Wormser Reichstag, auf dem er als Nürnberger Gesandter zugegen war. Lügen zwei Parteien vor Gericht um den Besitz an einer Sache („causa possessionis“) in Streit, so würde derjenigen die *besser gerechtigkeit ... zuerkanndt ... [die] neben der poseß ainen rechtmessigen tittel anzeigt*. So sei auch im Streit um Luther zu urteilen, der – anders als der Papst und seine Anhänger – *neben seiner leer yedemals den hochsten grund der schrift anzeigt ...* (243).

Eindringlich und meistens überzeugend sind Hamms Darlegungen immer dann, wenn sie den Nürnberger „Advokaten der Reformation“ inmitten des Meinungsstreits mit Glaubens- und Zeitgenossen verorten. Folgt man der Argumentation des Verfassers, so sah sich Spengler auch in der Abendmahlsdebatte der späten 20er Jahre wiederum in eine aporetische Zwangslage versetzt (Kap. 8). Einerseits drohte die Festlegung auf eine verbindliche Auslegung der biblischen Einsetzungsworte – wie sich in Straßburg und Memmingen zeigte – die reformatorischen Gemeinden vor eine ernsthafte Zerreißprobe zu stellen. Andererseits durfte (und konnte) die Forderung nach christli-

cher Eintracht und kommunalem Frieden nicht dem Wort Gottes entgegenstehen. Eine Unentschiedenheit, ein Nebeneinander zweier Auffassungen in der Abendmahlsfrage aber konnte nur bedeuten, dass eine Auslegung falsch war.

Spengler fand seine Lösung mithilfe des ihm eigenen Verständnisses von Theologie. Hamm sieht hier ein „politisches oder wertrationales Kalkül“ in Spengler mit seiner Glaubensauffassung ringen. Man kann das auch anders sehen: Gerade hier, an einer der Wegscheiden der Reformation, werden Grundzüge von Spenglers „reformatorischem Einheitsmodell“ greifbar, in denen beides zusammen läuft. Seine Vorstellung von einer christlichen Gesellschaftsordnung weist ihn im Grunde genommen als Befürworter einer theokratischen Ordnung aus; hier macht sich bemerkbar, dass er der Übertragung von Amtsbefugnissen an Pastoren oder Prädikanten zumeist ablehnend gegenüber stand. Wahrheit der Lehre, christliche Einheit und Konformität – statt Toleranz –, obrigkeitliches Kirchenregiment und Glaubenszwang – dies charakterisiert sein Verständnis gesellschaftlicher Ordnung. *Und is gewiß, das sich Gottes wort nit nach den oberkaiten richten wirdet, sunder dieselben muessen sich, sie woellen oder woellen nit, nach dem wort lenken* (210). Auch gegenüber seiner unmittelbaren Umgebung blieb Spengler unerbittlich, wie man beiläufig erfährt. Aus einem Dokument der 1530er Jahre, das das Verhältnis zu seinem ebenfalls religionspolitisch engagierten Kanzleiuntergebenen Georg Frölich beleuchtet, wird deutlich, dass Spengler nicht nur unbedingte Loyalität verlangte, sondern auch explizite Zustimmung zum „wahren“ lutherischen Glauben forderte, so wie die Nürnberger Obrigkeit und natürlich er selbst ihn vertraten. Frölich wollte sich dem nicht fügen und lieber an einem *ort sin, do er nit gezwungen miste sin in dem stück zü gloüben* (272 FN 72).

In seinen letzten Lebensjahren hat sich der Nürnberger Ratsschreiber auch der Geschichte des eigenen Herkommens zugewandt und ein „Familienbüchlein“ angelegt. Es ist dem vorliegenden Band in einer mustergültigen, von Gudrun Litz besorgten Edition beigegeben. – Man darf nun gespannt sein auf die Summe, die der Erlanger „Advokat“ Spenglers aus seiner Beschäftigung mit dem Reformator gewinnen wird.

Chemnitz

Norbert Schnitzler

Wolf, Gerhard Philipp: Armut – Judentum – Lutherforschung. Beiträge zur fränkischen und französischen Kirchengeschichte. Neustadt an der Aisch, Verlag Degener & Co., 2004 (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 83). – XVIII, 453 S., Geb., ISBN 3-7686-4223-2.

Sammelbände mit bereits gedruckten und in Bibliotheken leicht greifbaren Aufsätzen neu herauszugeben, ist stets ein problematisches Geschäft. Der Band, den es anzuzeigen gilt, fällt jedoch aus dem Rahmen. Er dokumentiert das erstaunliche Forschungswerk eines fränkischen Lehrers, der im Laufe von dreißig Jahren trotz Schul- und Predigtendienst eine so vielgestaltige Publikationsliste zusammengbracht hat, dass der Verein für bayerische Kirchengeschichte gut daran tat, hiervon eine Auswahl von 18 Beiträgen (davon zwei neuen) in einem Band seiner Schriftenreihe zu bündeln. Der zunächst verwirrende Titel deutet bereits die Mannigfaltigkeit der hierin zur Sprache gebrachten Themen, aber auch ihre Verknüpfungsmöglichkeiten an: *Armut, Judentum und Lutherforschung* in der fränkischen und französischen Kirchengeschichte, wobei die Gliederung des Bandes wiederum anders vorgeht: „Biographica“ (Studien I-VI), „Judentum – vornehmlich in Franken“ (Studien VII-XI), „Armutsforschung“ (Studien XII-XIV) und „Gallica“ (Studien XV-XVIII). Erst bei der Lektüre erschließt sich der innere Zusammenhalt des Bandes durch stets wiederkehrende Motive und gemeinsame Fragestellungen. Als ganzes hat er zum Thema die Frage, „wie sich historische Erscheinungen und Entwicklungen in sozial- und kirchengeschichtlicher Perspektive ‚vor Ort‘ [...] auswirkten und widerspiegelten“ (409). Dieser „Ort“, an dem sich große Kirchengeschichte konkretisiert, kann zunächst der eigene Wohnort sein, wie mehrere Beiträge zur Armenfürsorge in der Stadt und im Landgerichtsbezirk Pegnitz zeigen; er kann der akademische Arbeitsplatz sein, wie die biographische Würdigung des Doktorvaters Walther von Loewenich (1903–1992) verdeutlicht; er kann sich beim ersten Besuch einer einzelnen Synagoge oder eines Heimatmuseums als mögliches Forschungsobjekt abzeichnen, wie die Aufsätze zum Judentum in Franken belegen; er kann schließlich durch Jubiläumsfeiern den Kirchenhistoriker zu Korrekturen überkommener Irrtümer veranlassen, wie es bei etlichen biographischen Studien der Fall gewesen ist. Personal- und Lokalgeschichte als „Prüfstein“ (252) der allge-

meinen Kirchengeschichtsschreibung: Dies ist der Schlüsselbegriff des ganzen Bandes.

Unter den „Biographica“ zunächst ein Aufsatz zu Friedrich Nausea (1496–1552) aus Waischenfeld, der als Wiener Bischof am Trienter Konzil teilnahm. Sowohl zur Biographie als auch zur Deutung dieser Gestalt bringt Wolf angesichts der mangelhaften Forschungslage eine Reihe maßgeblicher Korrekturen an. Auch die Einschätzung des fränkischen Pfarrers Johann Christoph Georg Bodenschatz (1717–1797) als „Vorkämpfer einer gerechteren Einstellung gegenüber den Juden“ wird einer kritischen Revision unterzogen. Wie sich sogar herausstellt, „konnte er unter dogmatischen Prämissen die Juden nur noch negativ beurteilen“. Ein verblüffendes Unternehmen ist mit der theologischen Interpretation des naturkundlichen Werks von Johann Friedrich Esper (1732–1781) geglückt, der zwar als Höhlenforscher zu Anerkennung kam, dessen theologischer Hauptberuf jedoch stets nur marginal berücksichtigt wurde. Demgegenüber hat Wolf den pietistischen Hintergrund Espers betont, dem die Natur ein „Spiegel der Heilsabsichten Gottes über die Grenzen des Irdischen hinaus“ (77) war. Hier ließe sich ein Hinweis zu den physikotheologischen Strömungen des 18. Jahrhunderts (Leibniz, Brookes, Gellert) anfügen. Rezeptionsgeschichtlich interessant ist Espers Wirkung auf den Naturforscher und -philosophen Gotthilf Heinrich von Schubert (1780–1860). Auch für den jungen Wilhelm Löhe (1808–1872) wurde – nun seinerseits durch Schubert geprägt – die „Natur (Fränkische Schweiz!) zur Chiffre für Gottes Schöpfermacht und Enthaltungs willen – im starken Kontrast zur Sündhaftigkeit und Bedeutungslosigkeit des Menschen“ (114). Die für Löhes weitere Biographie höchst aufschlussreiche Schilderung seiner „Lehr- und Wanderjahre“ 1831–1834, basierend auf dessen Tagebüchern, erscheint hier zum ersten Mal.

Neu ist ebenso der Aufsatz über den Rabbiner „Josel von Rosheim (1478–1554) und seine Zeit“, mit dem bereits die Judaica eröffnet werden. Dessen Bemühungen, das Verhältnis zwischen Christen und Juden grundsätzlich zu verbessern, hatten kaum Erfolg. Exemplarisch war der misslungene Briefwechsel mit Luther, „ein Zeugnis versäumter Gelegenheit“ (142). Auch der Nürnberger Reformator Andreas Osiander (ca. 1494–1552) gelangte trotz humanistisch geprägter Inschutznahme der Juden vor falschen Vorwürfen letztlich nicht wirklich zu einer versöhnlichen Einstellung.

Beispielhaft für diverse lokalgeschichtliche Forschungen zu jüdischen Gemeinden in Franken sind Wolfs Studien über Aufseß und Kunreuth in den Band aufgenommen, ferner seine Darstellung der evangelischen Judenmission im Bayern des 19. Jahrhunderts – mit einem Ausblick ins 20. Jahrhundert.

Drei Aufsätze zur „Armenforschung“ gehen der Frage nach, wie sich die staatlichen und kirchlichen Bestimmungen zur Armenfürsorge im 19. Jahrhundert in der fränkischen Gemeindewirklichkeit konkretisierten. Hier wären vielleicht ein Rückgriff auf die spezifisch lutherische Tradition (evangelisches Armenwesen in Nürnberg seit 1522!) wie auch bei der Neubearbeitung für diesen Band wenigstens ein aktualisierender Hinweis auf jüngere Entwicklungen in der Armutsforschung am Platz gewesen, die mit Sachße/Tennstedt ja keineswegs schon an ihr Ende gekommen waren.

Der die „Gallica“ eröffnende Beitrag zur „Revision der politisch-ideologischen Lutherauffassung in Frankreich“, der in Zusammenhang mit Wolfs Dissertation von 1972 (gedruckt 1974) entstand, führt anhand eines instruktiven Literaturberichts zur Forderung, der neueren französischen Lutherforschung „die ihr gebührende Beachtung“ (369) zu schenken. Direkt in die Reformationszeit führt dann wieder eine aspektreiche Untersuchung von „Luthers Beziehungen zu Frankreich“. Die beiden letzten Aufsätze gelten der Geschichte der Hugenotten. Sie nehmen den Widerruf des Edikts von Nantes (1685) und die hierauf erfolgte Ansiedlung französischer Gemeinden in Franken (1686) anlässlich der 300jährigen Gedenktage unter die Lupe. Damit wäre das komplexe Beziehungssystem, das der Auswahl des Bandes zugrunde liegt, noch einmal besonders einleuchtend vorgeführt.

Die Ausstattung mit Bildern, Karten, hervorragenden Verzeichnissen und einem schönen Geleitwort von Gottfried Maron verdient es, ausdrücklich hervorzuheben zu werden. Ein inhaltlich wie methodisch nützliches Buch – gerade in dieser Zusammenstellung.

München

Tim Lorentzen

Vogler, Günter: *Thomas Müntzer und die Gesellschaft seiner Zeit*, Thomas-Müntzer-Gesellschaft e.V., Veröffentlichungen Nr. 4, Mühlhausen, 2003, 197 S., Kart. ISBN-Nr. 3-935547-06-4.

Der Band enthält zwölf Aufsätze zum Themenkreis Thomas Müntzer. Der Autor (von 1969 bis 1996 Ordentlicher Professor

für deutsche Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin) hat sie zwischen 1981 und 2002 verfasst und bis auf zwei von ihnen schon anderwärtig veröffentlicht. Der erste Beitrag (1) *TM's Sicht der Gesellschaft seiner Zeit* [ZfG, 1990], stellt vergleichbar einer Zusammenfassung des Forschungsansatzes des Autors und dessen Ergebnissen, die Wechselbeziehung von Müntzers theologischer Argumentation und dem sozialpolitischen Milieu in dem er lebte und agierte in den Mittelpunkt. Pointiert wird ausgeführt, wie M. sein primär seelsorgerliches Anliegen sukzessive im Erfahrungsraum städtischer Gesellschaft, im Verhältnis zu fürstlichen Obrigkeiten und zuletzt im Spannungsgelände des sich anbahnenden Bauernkriegs reflektierte und artikulierte. Die so unter klar umrissenen gesellschaftlichen Kategorien angelegte Analyse Müntzerischen Denkens und Handelns führt den Autor zum Resultat, dass sich bei M. theologisches Denken und revolutionäres Handeln gegenseitig bedingen. Die von ihm betriebene Veränderung der sozialen und politischen Beziehungen, war aber nicht eigentliches Ziel, sondern Bedingung für die Durchsetzung seiner theologisch geleiteten Auffassung einer Reformation, die radikal auf den Menschen und seine Rückführung in die (ursprüngliche) Ordnung Gottes gerichtet war (vgl. S. 27).

Die nachfolgenden sieben Aufsätze entfalten und vertiefen diesen Forschungsansatz in chronologisch-biographischer Reihenfolge mit: (2) Anmerkungen zur Frankfurter Studienzeit M.s (1512/13) [Mühlhäuser Beiträge, 1981], (3) Überlegungen zu Müntzers (Prager) Sendbrief von 1521 [2002, bisher ungedruckt], (4) Müntzers Beziehung zu den Städten (bis ins Jahr 1523) [FS/ R. Wohlfeil, 1989], (5) seinem Verhältnis zu den fürstlichen Obrigkeiten in der Allstedter Zeit (1523/24) [JbGFeud, 1989], (6) einer Revision und Rekonstruktion des Mühlhäuser Aufstandes (im Sept. 1524) [FS/ P. Blicke, 1998], (7) Überlegungen zu Müntzers Antworten auf Fragartikel des Nürnberger Montanunternehmers Christoph Fürer [1990, bisher ungedruckt] und einem (8) Interpretationsversuch von Müntzers Briefen an die Grafen Albrecht und Ernst von Mansfeld (12. Mai 1525) [ZfG, 1996]. Diese Annäherung an M. durch akribische Erschließung und Respektierung des zeitgeschichtlichen Hintergrunds wird ergänzt von zwei Beiträgen, in denen der Autor möglichen Auswirkungen und Beziehungen von M.s Lehre zur Täuferbewegung nachgeht: (10) Sozialethische Vorstellungen und Lebensweisen von Täufergruppen [Standpunkt, 1989] und (11) Hin-

weise zu einer Eislebener Täufergemeinde im Jahr 1527 [Protokollband 1000 Jahre Erfurt, 1995]. Die Fülle an detaillierten Einsichten und Erkenntnissen dieser Aufsätze zum relativ kurzen Zeitraum von M.s Lebensweg wird durch zwei weitere ergänzt, die Einblick in die methodischen und geschichtsphilosophischen Leitgedanken des Autors gewähren. Der Diskussionsbeitrag zum Themenschwerpunkt *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert* [Hrg. H.-J. Goertz/ J. Stayer, 2002], der die Abfolge der Kategorien (9) *Konsens – Konflikt – Dissens*, am Beispiel M.s in vier *Konfliktfeldern* (mit der alten Kirche, mit den städtischen Obrigkeiten, mit den feudalen Gewalten und mit dem reformatorischen Ansatz der Wittenberger) untersucht und der Aufsatz über die Spannung von (12) *Historie und Gegenwart* in der Müntzer-Interpretation des Philosophen Ernst Bloch [FS/ H.-J. Goertz, 1997] belegen die geschichtswissenschaftliche Breite im Forschungsansatz des Autors. Seine Anmerkung zu Blochs historischem Kenntnisstand um 1920 – „es sollte ... bedacht werden, daß das Faktische die Voraussetzung für die Interpretation bildet. Wird es verzerrt, hat das Folgen (S. 181)“ –, kann durchaus als Richtlinie für seine eigenen Bemühungen verstanden werden, das Faktische zu M. unter Gesichtspunkten moderner Geschichtswissenschaft zu eruieren.

Die vorliegende Sammlung von Aufsätzen, die zur Hälfte (1, 4, 5, 6, 7 u. 10) in den Jahren 1989/90 abgefasst und wohl aus Studien zur exzellenten M.–Biographie des Autors (Berlin 1989) entstanden, stellt eine sowohl inhaltliche wie methodische Bereicherung für die Erforschung der frühen Reformationszeit dar. Die leider fehlenden Orts-, Personen- und Autorenverzeichnisse (oder das Fehlen von Anm. 2, auf S. 156: Hinweis auf H.-G. Goertz, *Die Täufer*, Berlin 1988) schmälern den Wert dieses inhaltsreichen Bandes nicht.

Friedelsheim

Alejandro Zorzin

Spee, Friedrich: *Sämtliche Schriften*. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 1: Trutz-Nachtigall, hrg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern: A. Francke Verlag 1985, 592 Seiten; Bd. 2: Güldenes Tugend-Buch, hrg. von Theo G. M. van Oorschot. München: Kösel Verlag 1968, 726 Seiten; Bd. 3: *Cautio Criminalis*, hrg. von Theo G. M. van Oorschot, mit einem Beitrag zur Druck- und Editions-geschichte von Gunther Franz, Tübingen und Basel: A. Francke Verlag, zweite überarbeitete und erwei-

terte Auflage 2005 (erste Auflage 1092), 682 Seiten; Bd. 4: „Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng“. Ein Arbeitsbuch, hrg. von Theo G. M. van Oorschot. Bei den Melodien unter Mitarbeit von Alexandra Herke, Tübingen und Basel: A. Francke Verlag 2005. 766 Seiten, alle geb.

Nach einer Bearbeitungszeit von zwei Jahrzehnten liegt nun in vier voluminösen Bänden das Gesamtwerk des rheinischen Jesuiten Friedrich Spee (1591–1635) vor, der als scharfer Kritiker der Hexenprozesse, als einfühlsamer spiritueller Schriftsteller und als hervorragender geistlicher Dichter der Barockzeit in die Geschichte eingegangen ist. Herausgegeben und bearbeitet wurde die kritische Edition von dem Altmeister der Speeforschung, dem niederländischen Germanisten Theo G. M. van Oorschot. Zunächst waren nur drei Bände für die drei Hauptwerke Spees geplant; da jedoch auch das Liedschaffen wesentlich zum Œuvre Spees gehört, hat der Herausgeber einen vierten Band hinzugefügt. Zu den Hauptwerken zählt die *Trutz-Nachtigall*, eine Sammlung kunstvoller Lieder und Gedichte, die der beigegebenen Miniaturpoetik zufolge dazu dienen soll, „daß auch Gott in Teutscher Sprach seine Sängler“ habe. Es sind Lieder auf den schönen Gott und die schöne Schöpfung, Gedichte des mystischen Augenblicks oder bukolische Eklogen sowie Gesänge zum Kirchenjahr. Der erste Band der historisch-kritischen Ausgabe enthält den Text der *Trutznachtigall* in der von Spee autorisierten Textgestalt der Trierer Handschrift, die vom Erstdruck leicht abweicht. Über den kritischen Apparat hinaus enthält der Band die 24 Melodien der Erstaussgabe von 1649, sowie ein Nachwort des Herausgebers, das sich auf Fragen der Genese des Texts beschränkt. – Der zweite Band enthält das sehr umfangreiche „Guldene Tugendbuch“, eine Sammlung von geistlichen Meditationsanregungen, besonders den „Kloster- und Welt-geistlichen Personen“ (S. 9) zugeordnet. Das Tugend-Buch, das der protestantische Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz außerordentlich schätzte, ist stark von ignatianischer Spiritualität geprägt und gibt praktische Anweisungen („Punkte“) für das geistliche Leben. Es ist nach den drei theologalen Tugenden gegliedert, die nach Spee so genannt werden, „weil sie gestracks ohne mittel, auff Gott gerichtet seind“ (S. 20). Dabei fällt auf, dass dem Glauben der geringste, der Hoffnung als „begierlicher Liebe“ und der Liebe als „freundschaftliche Liebe“ dagegen der meiste Platz ein-

geräumt wird. Der Band enthält den Text der Düsseldorfer Handschrift und im Anhang neben dem textkritischen Apparat Beschreibungen der Handschriften, ein Verzeichnis der gedruckten Ausgaben (Erstaussgabe Köln 1649) sowie bibliographische Angaben. Ein Nachwort des Herausgebers erläutert die Textgeschichte und die implizite Theologie, wobei auch die von der Zensur gestrichenen Passagen markiert werden; des weiteren beschreibt er Quellen, Methodik, Stil und Wirkungsgeschichte des *Tugendbuchs*. Der Band gewährt nicht nur einen guten Einblick in den barocken Formenreichtum der damaligen Frömmigkeit, sondern dokumentiert auch Spees spirituelle und pastorale Sorge für die damalige Frauenbewegung. – Der dritte Band ist der *Cautio Criminalis seu de processibus contra sagas liber* gewidmet, einer anonym (incerto theologo romano) erschienenen Streitschrift gegen die damaligen Hexenprozesse, die sich an die staatlichen und kirchlichen Obrigkeiten sowie an die Prozessbeteiligten richtet. Sie hat die Form eines lateinischen Traktats und entrollt in 51 Fragen (*dubia*) nicht nur die juristische Problematik, sondern auch die theologischen Fragestellungen. Dabei greift Spee auf die Schriften zeitgenössischer Gegner der Hexenprozesse zurück, vor allem auf Adam Tanner, und setzt sich scharf und manchmal ironisch mit den Argumentationen der Befürworter wie Binsfeld, Bodin, del Rio auseinander. Textgrundlage dieses für die Rechts- und Sozialgeschichte bedeutsamen Werks, von dem kein Autograph existiert, ist nicht die erste (1631), sondern die zweite, leicht verbesserte Druckausgabe, die 1632 am fiktiven Druckort Frankfurt (Köln) erschien. Außer dem lateinischen Text enthält der Band einen vollständigen Reprint der ersten von Hermann Schmidt erstellten deutschen Übersetzung *Cautio Criminalis seu de processibus contra sagas liber. Das ist peinliche Warschauung von Anstell: und Führung des Processes gegen die angegebene Zauberer / Hexen und Unholden* (Frankfurt 1649) sowie einen auszugsweisen Reprint der stark gekürzten Ausgabe von Johann Seifert *Gewissens-Buch: von Processen gegen die Hexen* (1647). Der umfangreiche Anhang bietet eine detaillierte Darstellung der komplizierten Druckgeschichte sowie eine Auflistung der Standorte der beiden ersten Ausgaben und eine aktualisierte Liste der neueren Ausgaben in Niederländisch, Italienisch, Französisch und Englisch (Gunther Franz). Auch Abbildungen der Titelblätter wichtiger Ausgaben sind zugefügt (nach S. 556). Das Nachwort befasst sich ausführlich mit den Quellen, unter denen

außer der Bibel Rechtstexte (*Corpus Iuris Civilis*, *Peinliche Gerichtsordnung Carolina*), Rechtsliteratur (Farinacius, Clarus) und die Traktate der Gegner und Befürworter zu nennen sind. Darüber hinaus analysiert der Herausgeber die rhetorische Struktur, die dialogisch ist (*dubium – responsum*) und bei der sich scharfsinnige Argumentation und prophetisches Pathos mit sarkastischer Ironie mischen (S. 639). In diesem Band hätte man sich (auch) eine moderne Übersetzung gewünscht, entweder eine neue oder die von Joachim-Friedrich Ritter (1939), auch wenn sie als Taschenbuch auf dem Markt ist. Dasselbe gilt von den nur beschriebenen Kupferstichen der „Bilder-Cautio“ von 1632 (vgl. S. 524–527). – Der vierte Bdschließlich enthält insgesamt 252 Lieder in moderner Notation, die anonym in verschiedenen Kirchengesangbüchern erschienen sind und Spee zugeschrieben werden. Da die Autorschaft Spees nur mehr oder weniger wahrscheinlich ist, bezeichnet van Oorschot diesen Band als ein „Arbeitsbuch“, das alle relevanten Daten (Textvarianten, Erstdrucke, Melodien, Nachwirkung, Literatur) zu den einzelnen Liedern sammelt. Um nun eine wahrscheinliche Zuschreibung vornehmen zu können, entwickelt der Herausgeber eine Kriterienlogik, die formale und inhaltliche Kriterien kennt. Formale Kriterien sind etwa die Regelmäßigkeit des Versbaus und der Zusammenfall von Wortakzent und Versikus, die logische Strukturierung und konzise Formulierung oder der reine und klangvolle Reim. Inhaltliche Kriterien sind etwa die einheitliche Perspektive des Liedes, Anklänge an die *Trutznachtigall*, meditative Achtsamkeit oder Anspielungen auf die Bibel (S. 721f). Dabei konnte er auf ältere Vorarbeiten von Joseph Gotzen und jüngere von Michael Härtling zurückgreifen. Nach diesen Kriterien ordnet der Herausgeber die Lieder je nach Sicherheit der Zuschreibung in acht Abteilungen ein, deren erste frühe, d.h. vor 1623 gedruckte Lieder und Gedichte enthält. Die zweite, mit 112 Liedern umfangreichste Abteilung macht den Hauptteil des Bandes aus und versucht, das 1623 bei Brachel in Köln erschienene, aber verschollene Büchlein *Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng* zu rekonstruieren, dessen Titel für diesen Band übernommen wird. Die dritte und vierte Abteilung enthalten einige wenige Lieder aus der Zeit von 1625–1638, während bei den 17 Liedern der fünften Abteilung die Zuschreibung zweifelhaft erscheint, in der sechsten Abteilung Bearbeitungen von Spee zu finden und in der siebenten Abteilung mögliche Speelieder zusammengestellt

sind. Die achte Abteilung schließlich enthält 22 Lieder, die sicher nicht von Spee stammen. Die neunte Abteilung listet gesicherte geistliche Lieder auf, die der *Trutznachtigall* und dem *Gülden Tugendbuch* entstammen und als Kirchenlieder vertont wurden. Im Ergebnis kommt der Herausgeber auf etwa 130 Lieder, die mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Feder Spees stammen. Der Band, der den reichen Schatz des katholischen Liedguts im 17. Jahrhundert zugänglich macht, bietet gesicherte Grundlagen für weitere interdisziplinäre Forschungen zum Kirchenlied des Barock.

Die sehr sorgfältige historisch-kritische Edition der Werke Spees, die nun vollständig vorliegt, hat in den letzten Jahrzehnten die interdisziplinäre Spee-Forschung beflügelt, die nicht mehr auf Deutschland beschränkt ist, sondern sich inzwischen internationalisiert hat und vor allem in den USA vorangetrieben wird. Das gesamte Textcorpus Spees scheint disparat, weil es poetische Texte, spirituelle Gebrauchstexte, einen systematischen juristisch-theologischen Traktat und geistliche Lieder umfasst. Doch finden die Texte ihre Einheit in der Person Spees, aus dessen pastoraler Tätigkeit die Texte nach dem ignonianischen Prinzip *iuvare animas* erwachsen. Das vorliegende Gesamtwerk, dessen Edition in hervorragender Ausstattung zugleich das Lebenswerk des Herausgebers ist, spiegelt die politischen, sozialen, religiösen und ästhetischen Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts und lädt zu weiterer interdisziplinärer Forschung ein.

Mainz / Frankfurt Michael Sievernich SJ

Smolinsky, Heribert: *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation*. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrg. von Karl-Heinz Braun, Barbara Heinze, Bernhard Schneider (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementband 5), Münster 2005, ISBN 3-402-03816-1, VI und 469 S., geb., 59 €.

Zum 65. Geburtstag von Heribert Smolinsky haben drei seiner Schüler in dem hier vorliegenden Band 22 in den letzten drei Jahrzehnten entstandene Aufsätze des Jubilars zusammengestellt. Es ist das Verdienst der Herausgeber, die bisher verstreut in mehreren Zeitschriften und Sammelwerken erschienenen Beiträge zusammenzuführen und somit einen Einblick in Smolinskys breites Forschungsinteresse zu geben. Der Band ist in die vier Berei-

che „Humanismus und Bildungsgeschichte“, „Reformationsgeschichte und Kirchenreform“, „Reformation am Oberrhein“ sowie „Theologie- und Wissenschaftsgeschichte“ unterteilt.

Der erste Abschnitt gibt zunächst einen Überblick zum Einfluss des Humanismus auf die deutschen Universitäten. Smolinsky kommt zu dem Ergebnis, dass der außeruniversitäre Raum das bevorzugte Feld für eine Begegnung von Humanismus und Theologie war. Unter dem Einfluss der Jesuiten verlor der Humanismus schließlich an Bedeutung und wurde an die Gymnasien abgedrängt. Weitere Beiträge beschäftigen sich mit dem Zusammenhang zwischen Kirchenreform und Bildungsreform. Smolinsky verdeutlicht, dass zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Ausbildung der Theologen systematisiert und den Bedürfnissen der Praxis angepasst wurde. Hinzu kam eine ständige Erweiterung der Predigtinhalte und die damit verbundene intensivere Volksbelehrung. Die Bildungsreform der Frühen Neuzeit beschränkte sich somit nicht nur auf die Universitäten, sondern hatte auch Auswirkungen auf die Volksbelehrung. Anhand des römisch-katholischen Kontroverstheologen und „antierasmischen“ Humanisten Jodocus Clichtovius stellt Smolinsky schließlich „das Dreiecksverhältnis Humanismus – Gegnerschaft zu Luther (Kontroverstheologie) – Gegnerschaft zu Erasmus“ dar.

Der zweite Abschnitt zu „Reformationsgeschichte und Kirchenreform“ nimmt mit acht Beiträgen den größten Raum ein. Zunächst steht mit einem Abriss zum Thema „Katholische Kontroverstheologie und Kirchenreform“ ein einleitender Überblick. Die im Folgenden behandelten Aspekte reichen über eine Kirchenreform aus der Sicht des Johannes Eck, die Kirchenordnungen in Jülich-Kleve-Berg, die Auseinandersetzung Albrechts von Brandenburg mit den Reformtheologen über Ehespiegel und jüdische Konvertiten bis hin zu kontroverstheologischen Flugschriften mit einem Schwerpunkt auf der Darstellung der Juden. Smolinsky berücksichtigt somit nicht nur Kernaspekte der Reformationsgeschichte, sondern auch bisher kaum beachtete Phänomene wie die jüdischen Konvertiten, die sich im Gegensatz zu anderen Konvertiten nicht nur für ihre Konversion rechtfertigten, sondern auch die „Messianität Jesu“ hervorhoben.

Das durch Smolinkys Theologieprofessur in Freiburg angeregte Themenfeld „Reformation am Oberrhein“ befasst sich mit dem Franziskanerpater Thomas Murner, der in mehreren satirischen Schriften

nach dem Muster von Sebastian Brands „Narrenschiff“ eine katholische Reform forderte und sich gegen „die Wunder- und Reliquiensucht“ aussprach. Die Schriften wandten sich nicht an ein theologisch gebildetes Publikum, sondern durch ihre einprägsame, gereimte Form und Holzschnitte an das einfache Volk. Sie lassen jedoch ein konkretes Reformprogramm vermissen.

Die folgenden Aufsätze behandeln die „Kirche am Oberrhein im Spannungsverhältnis zwischen humanistischer Reform und Reformation“ mit ihrer Vielfalt an reformatorischen Bewegungen sowie die Trägerschichten und Funktion der religiösen Literatur in Freiburg zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Die religiösen Schriften gaben zunächst eine Anleitung zur alltäglichen Spiritualität, zu Verhaltensweisen in besonderen Situationen wie z. B. der Pest und zur Standesethik. Mit der Ankunft der Jesuiten änderte sich die Funktion der Literatur dahingehend, dass Frömmigkeit und Leben für die universitäre Elite nun in ein bestimmtes Ordnungssystem eingefügt wurden. Die letzten Beiträge dieses Abschnitts geben einen Überblick zur Reformation am Oberrhein und zu den religiösen Verhältnissen in Basel zu Beginn des 16. Jahrhunderts.

Der letzte Teilaspekt des Bandes beschäftigt sich mit der Theologie- und Wissenschaftsgeschichte im Zeitalter der Reformation. Smolinsky beleuchtet zunächst die Vorschläge von Johannes Gerson, Kanzler der Pariser Universität, zu einer Reform des Studiums, der vor allem das Vortragen unnützer Lehren und die Einführung neuer Begrifflichkeiten kritisierte. Der folgende Aufsatz analysiert Johannes Ecks exegetische Vorlesungen an der Universität Ingolstadt. Ein weiterer Beitrag widmet sich dem Sprachenstreit der katholischen Kontroverstheologen, ob Deutsch oder Latein in Bibel und Liturgie zu verwenden sei. Die Befürworter einer katholischen Liturgie und Bibel wurden verdrängt und „es entstand keine normierte nationalsprachliche Bibel in der katholischen Kirche“. Abschließende Aspekte befassen sich mit den Kirchenvätern und der Exegese in der Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts und der Diskussion um die Definition der *successio apostolica* im Spätmittelalter. Nachweise über die Erstveröffentlichung der Beiträge, eine Bibliographie von Heribert Smolinsky und ein Orts- und Personenregister runden die Darstellung ab.

Dieser Band gibt einen Einblick in die Auseinandersetzungen der Theologen, Universitäten, Bischöfe und Landesherrn mit der Reformation und zeigt die breite

Palette an möglichen Untersuchungsansätzen. Es ist daher zu hoffen, dass die hier vorliegende Publikation weitere Anregungen für die Beschäftigungen mit der Reformationsgeschichte liefert, deren Rezeption und Folgen auf lokaler Ebene trotz einer unübersehbaren Anzahl an Literatur bis heute nur unbefriedigend geklärt sind.

Fulda

Christian Plath

Scott, Tom: *Town, Country, and Regions in Reformation Germany* (=Studies in medieval and Reformation Traditions Bd. 106), Leiden – Boston (Brill) 2005, 447 S., geb., ISBN 90-04-14321-01.

Der vorliegende Band bündelt 15 Aufsätze, die der in St. Andrews lehrende Historiker zwischen 1978 und 2004 an unterschiedlichen Orten publiziert hat. Die größtenteils in deutscher Sprache erschienenen Beiträge wurden vom Autor ins Englische übersetzt, um sie dem englischsprachigen Publikum leichter zugänglich zu machen (xiii), bieten aber zugleich auch einen Querschnitt durch die von Tom Scott seit vielen Jahren bearbeiteten Themen. Die Aufsätze sind an der Schnittstelle von historischer Geographie, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und Regionalgeschichte situiert, umfassen den Zeitraum von 1300 bis 1600 (für den „Reformation“ als Epochenbezeichnung dient, xiv-xv) und sind geographisch auf den Südwesten der deutschen Lande fokussiert. Damit steht eine Region im Mittelpunkt, die von den Zentralalpen im Süden, dem Main-Neckar Gebiet im Norden, dem Elsass im Westen und dem Schwabenland im Osten reicht, und die von Scott intensiv erforscht worden ist. Das Versprechen des Titels, einen Band über „Reformation Germany“ vorzulegen, löst der Autor durch die vielfach eingenommene komparatistische Perspektive ein, durch die der Südwesten mit anderen Regionen des alten Reichs in Beziehung gesetzt wird.

Der Band gliedert sich in drei Teile. Ihnen vorangestellt ist eine konzise Einleitung von Thomas A. Brady Jr., der die Aufsätze des Bandes vorstellt und in Scotts Gesamtwerk verortet. Der erste Teil ist dem Themenkomplex „Town and Country between Reform and Revolt“ gewidmet. In sechs Kapiteln untersucht der Autor Aspekte des Bauernkrieges, der frühen evangelischen Bewegung sowie der Bundschuhbewegung und greift jeweils unterschiedliche Fragen und Probleme der Forschung auf. Gegen Peter Blickle und andere Autoren vertritt der Autor etwa im zweiten Kapitel, dass kommunale

Bestrebungen und evangelische Bewegung nicht notwendig miteinander verknüpft waren. Seine Argumentation läuft jedoch nicht auf eine generelle Ablehnung der These der Gemeindereformation hinaus, sondern auf die Betonung der Vielfalt historischer Konstellationen, in der sich Kommunalismus und Reformation präsentieren. In eine ähnliche Richtung geht die Konklusion des sechsten Kapitels, in dem Scott die Haltung der südwestdeutschen Städte im Bauernkrieg analysiert. Wie sich die Städte zu der autarken Bauernschaft verhielten, lässt sich ohne die Berücksichtigung der jeweils unterschiedlichen Stadt-Land-Beziehungen nicht erfassen.

Der zweite Teil des Bandes beschäftigt sich mit Wirtschaftslandschaften (economic landscapes). Die fünf Beiträge dieses Teils gehören in das Forschungsfeld, das Scott am nachhaltigsten geprägt hat, denn, wie Brady in der Einleitung hervorhebt, ist das heute gängige Konzept der vormodernen Wirtschaftsregion im wesentlichen eine Kreation von Tom Scott (xxi). Was eine Wirtschaftsregion ausmacht, welche Strukturen sie auszeichnen und welche Typen sich unterscheiden lassen, beschreibt und analysiert das siebte Kapitel. Scott verbindet in dem Konzept der Wirtschaftsregion Elemente der Geographie und des Klimas mit Elementen der Wirtschafts- und Herrschaftsform. Zentrale Bedeutung für die Wirtschaftsregion nehmen die Verhältnisse von Stadt und Land ein, die Scott im achten Kapitel systematisch darstellt. Zahlreiche Beispiele verdeutlichen, wie vielfältig diese Beziehungen in politischer, wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht waren. Trotz strukturell gleicher Ausgangsbedingungen konnte sich das Verhältnis von Stadt und Land völlig unterschiedlich entwickeln, was Verallgemeinerungen im Sinne von Idealtypen erschwert. Die folgenden drei Kapitel wenden dieses Konzept der Wirtschaftsregion im Konkreten an: sie analysieren den Wirtschaftsaufschwung des südlichen Oberrheins (Kap. 9), diskutieren die Strukturen der oberrheinischen Städtelandschaft (Kap. 10) und untersuchen die Territorialpolitik der Stadt Freiburg im Breisgau (Kap. 11).

Diese Kapitel leiten fließend zum dritten Teil über, der unter der Überschrift „Regions and local Identities“ vier Aufsätze enthält. Der erste davon entwirft das Porträt der Region Elsass und zeigt ihre spezifische, vom 19. und 20. Jahrhundert distinkte Brückenfunktion für den Oberrheinraum im 15. und 16. Jahrhundert auf. Während sich das 13. Kapitel mit dem unter dem modernen Namen

„Der Oberrheinische Revolutionär“ bekannt gewordenen Text auseinandersetzt, gehen die beiden letzten Beiträge Fragen der Leibeigenschaft im schweizerischen und deutschen Südwesten nach. Durch vergleichende Perspektive verdeutlicht Scott, dass die oberrheinische Form der Leibeigenschaft nur eine der im Reich praktizierten Formen persönlicher Unfreiheit darstellte, und kann so die für den Oberrhein entwickelte These nuancieren, nach der die Leibeigenschaft als Herrschaftsmittel revitalisiert wurde.

Insgesamt ein Band, dessen Aufsätze thematisch und methodisch eng ineinander greifen und vorführen, was eine „interdisziplinäre Regionalgeschichte“ (xiv) im besten Sinn sein könnte. Was die Beiträge neben der thematischen Klammer verbindet, ist ihr methodischer Zugriff, in dem das Bestreben, wirtschaftliche, soziale und politische Strukturen aufzudecken und Detailkenntnis der jeweils lokalen Verhältnisse zusammenkommen. Die Frage nach Strukturen zieht sich durch alle Beiträge – Antworten aber findet Scott oftmals gerade in der Vielfalt und historischen Spezifik von Städten, Landschaften und Regionen.

Basel

Kim Siebenhüner

Beyer, Michael, Gößner, Andreas, Wartenberg, Günther (Hrsg.): Kirche und Regionalbewußtsein in Sachsen im 16. Jahrhundert. Regionenbezogene Identifikationsprozesse im konfessionellen Raum (= Leipziger Studien zur Erforschung von regionenbezogenen Identifikationsprozessen, Bd. 10), Leipzig (Leipziger Universitätsverlag) 2003, 265 S., kt., ISBN: 3-936522-51-0.

Bei der Betrachtung von regionenbezogenen Identifikationsprozessen im konfessionellen Raum handelt es sich zweifelsohne um ein Forschungsfeld, das der (regional-) kirchengeschichtlichen Arbeit neue Perspektiven eröffnet. Mit der Region Sachsen im 16. Jahrhundert wurden aufgrund der besonderen Stellung dieses Territoriums in der Reformation und zu Beginn des konfessionellen Zeitalters Vorgänge gewählt, die vorbildhaft in andere (evangelische) Regionen hinein gewirkt haben dürften.

Günther Wartenberg untersucht in seinem Aufsatz die Leichenpredigten und Gedenkreden auf den 1553 verstorbenen Kurfürsten Moritz von Sachsen (15–26). In diesen Texten finden sich zahlreiche Hinweise darauf, dass es im Umkreis des Kurfürsten unter der geistlichen Elite des Landes zu einem „Erwachen eines neuen

Regionalbewußtseins“ kam. Überhaupt kann die geistliche Elite als der Kreis von Akteuren angesehen werden, der einen solchen Identifikationsprozess massiv vorantrieb. Das zeigt auch Andreas Gößner, in den von ihm vorgelegten Beiträgen. Sein Augenmerk ist dabei auf die Gutachtertätigkeit der Theologen der Universität zu Leipzig gerichtet. Am Beispiel eines Gutachtens zu innerkirchlichen Streitigkeiten in Iglau (Mähren) aus dem Jahre 1582 dokumentiert Gößner, wie die theologische Lehrnorm – hier speziell das Konkordienbuch – ein wichtiger Baustein für die Identifikation mit einer bestimmten Region bilden konnte (43–78). Außerdem gibt Gößner eine genaue Übersicht über die 233 erhaltenen Gutachten der Leipziger Fakultät aus dem 16./17. Jahrhundert (189–261) und erschließt damit diesen Quellenbestand vollständig. Hans-Peter Hasse analysiert äußerst detailliert Philipp Melancthons Lobrede auf die Region Meissen, die der Reformator im Jahre 1553 für den Leipziger Mathematikprofessor Hommel verfasst hatte (101–150). Durch die von Hasse und Gößner gebotene kritische Edition der Oratio, die eine kommentierte deutsche Übersetzung mit einschließt (151–187), ist dieser wichtige Text gut zugänglich und dürfte weiteren Forschungen dienlich sein; zumal – wie Hasse in seinem Aufsatz belegen kann – Melancthons „laus regionis“ in entsprechenden Werken etwa seines Schülers David Chytraeus nachwirkte. Eine breite Auswahl verschiedener literarischer Textgattungen (so u. a. ein Gedicht Luthers auf die Stadt Wittenberg) betrachtet Michael Beyer in seiner Studie (79–97). Als zentralen Topos stellt er dabei das „Sachsenland“ als Ursprungsregion des wiederentdeckten Evangeliums heraus.

Etwas aus der Gesamtthematik fällt der sehr aufschlussreiche Aufsatz von Christian Winter zum Begriff „Haus Sachsen“ in der Korrespondenz des Kurfürsten Moritz (27–41). Winter kann nachweisen, dass dieser Begriff als Ausdruck sächsischer Gemeinsamkeit in Zeiten der Trennung und Konfrontation zwischen der ernestinischen und der albertinischen Linie der Wettiner diente.

Vermutlich sehr bewusst wandten sich die Autoren dieses Sammelbandes jeweils unterschiedlichen Quellencorpora zu. Somit gelingt es ihnen, einzelne beispielhafte Teile eines noch weiter zu erforschenden Gesamtbildes vorzustellen. Gewiss lohnend wäre es, entsprechende Quellen aus anderen Regionen vergleichend zu analysieren.

Greifswald

Volker Gummelt

Gotthard, Axel: *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster: Aschendorff 2004 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Band 148), 672 S.

Noch vor Beginn des Jubiläumsjahres und der zu erwartenden Jubiläumsliteratur legt Gotthard sein umfangreiches Werk zum Augsburger Religionsfrieden vor. Einer ersten Annäherung an einen ‚epochalen Unbekannten‘ – an wen denkt der Verfasser wohl als Leser seines Buches? – folgen fünf größere Abschnitte: Der erste (A) widmet sich dem Augsburger Reichstag von 1555. Er behandelt den Verlauf des Reichstags mit den wesentlichen Stationen der Vorgeschichte des Friedens und anschließend dessen Inhalt mit der Entstehung seiner wichtigsten Bestimmungen. Ein zweiter Abschnitt (B) blickt in die Reformationszeit zurück und versucht zu klären, wie weit die Bestimmungen des Friedens sich bereits in den Reichstagsabschieden und Anständen vorgebildet finden. Der umfangreichste und eigentliche Hauptteil des Buches befasst sich – ausgehend von einer problemorientierten Darlegung der umstrittenen Sonderregelungen – mit der Rezeption und den Auseinandersetzungen um den Frieden, zunächst bis 1580 und dann bis 1648, wobei sich die Zweiteilung aus der veränderten und den Religionsfrieden aushöhlenden Gesamtsituation nach 1580 ergibt. Anschließend wird viertens (D) die Frage nach der lang wirkenden Bedeutung des Religionsfriedens und seinen in die Neuzeit weisenden Inhalten gestellt. Das Buch schließt (E) mit einem Blick auf die literarisch-juristischen Auseinandersetzungen um den Religionsfrieden bis 1648 und einem Referat über die zu den Centenarien entstandene Literatur. Überall findet man – der Religionsfrieden ist eben keineswegs ein ‚Unbekannter‘ – notwendiger Weise viel Vertrautes und Bekanntes, gelegentlich auch den einen oder anderen neuen Aspekt und interessante Hinweise und Wertungen. Das lässt sich in einer Rezension nicht einzeln aufführen. Und Manches von dem, was der Autor bei sich und anderen als ‚Neuentdeckung‘ aufführt, ist längst bekannt, wie etwa die Tatsache, dass von den protestantischen Juristen Öffentliches und Privatsphäre geschieden wurde (vgl. Heckel, Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands, 1968, S. 62 und 168–170).

Für den Benutzer wäre es zweifellos hilfreich gewesen, wenn der Autor die Besprechung der Quellen, ihrer Editionen und der bisherigen Literatur, vor allem auch der der Jubiläen von 1655 bis 1955

in einem eigenen Kapitel an den Anfang gestellt hätte, statt all das an ganz unterschiedlichen Stellen (Erste Annäherung; A I, E II) unterzubringen. Denn damit hätte man sowohl eine Einführung in die wissenschaftliche Erforschung des Friedens wie in die jeweils beabsichtigte gesellschaftliche Rezeption erhalten. Konzentriert im Blick auf den Frieden behandelt der erste Teil nicht nur den Verlauf des Reichstags, sondern zeigt auch auf, nach welchem Ringen die grundlegenden und problematischen Bestimmungen entstanden. Freilich vermisst man – und das wäre bei dem Umfang des Buches doch möglich gewesen – wirklich eindringende und fortlaufende Interpretationen von Dokumenten. Es bleibt nur zu oft bei allgemeinen Bemerkungen. Eine genauere Vorstellung von Inhalt und Gedankengang der einzelnen Dokumente erhält man nicht. Die Überschrift des zweiten Teils gibt bereits die Antwort des Verfassers auf die Rückfrage, wieweit sich die Friedenskonzeption und die einzelnen Bestimmungen schon in den ersten drei Dezennien der Reformation finden oder in ihnen vorbereitet werden. ‚Der Friede zieht die Summe der Reformationszeit‘. Hier werden die Reichsabschiede vom Wormser Edikt bis in die Vierziger Jahre durchgemustert, ebenso aber die Anstände und selbstverständlich der Passauer Vertrag. Erstaunt ist man, dass in diesem Zusammenhang zwar beiläufig der 2. Kappeler Friede, nicht aber der Vertrag von Kaden genannt wird, der doch zweifellos – gerade im Blick auf den beide Verträge schließenden Ferdinand – nicht unwichtig gewesen wäre. Leicht unbefriedigend bleibt der umfangreichste und wichtige Teil über den Religionsfrieden zwischen 1555 und 1648. Zwar werden die von Anfang erhobenen beiderseitigen Gravamina vor Augen geführt, es wird gezeigt, wie sich das Klima um 1580 verändert, und die Konflikte schließlich ein Reichsorgan nach dem anderen blockieren. Auch dass die von den Spezialbestimmungen aufgeworfenen und mit ihnen zusammenhängenden Probleme bis ins Einzelne verfolgt werden, ist nur zu begrüßen. Denn so wird sehr deutlich, dass die Auseinandersetzungen um den Frieden keineswegs der konfessionellen Spitzfindigkeit seiner Interpreten, sondern eben den schwierigen Sachfragen entsprangen sowie ihrer Einordnung in jeweils unterschiedliche Gesamtdeutungen des Friedens als Notregelung oder Grundordnung des Reiches. Bedauerlich aber, dass der Autor sich der Mühe die Auswirkungen des Religionsfriedens in die deutsche Territorialgeschichte zu verfol-

gen nicht wirklich unterzieht, obwohl gerade an dieser Stelle eine empfindliche Forschungslücke klafft und von daher auch der Frieden insgesamt noch einmal in neues Licht gestellt werden könnte. Immerhin ist der Friede ja keineswegs Abschluss oder Ende der Reformation, löst vielmehr, weil er ein rechtlich geschütztes Fundament bietet, noch eine neue Welle von Reformationen, gerade auch im deutschen Südwesten, aus. Doch wird die Schwierigkeit des so einfach wirkenden Grundsatzes *cuius regio eius religio* in concreto sehr schön deutlich, weil für die Zeitgenossen keineswegs eindeutig war, woran sich das *ius reformandi* eigentlich festmachte. Hingegen will es nicht überzeugen, dass der Autor aus diesem Kapitel die Analyse der Gelehrten- und Streitschriftenliteratur weitgehend verbannt und sie erst im letzten Abschnitt E unter ‚Propaganda und Polemik‘ aufnimmt. Zwar behauptet er, was Gelehrte formulierten, habe in den Ratsstuben keine Rolle gespielt. Aber was er dann weiter berichtet, zeigt, dass man das eben doch sehr wohl wahrnahm, selbst wenn das in Zitat oder direktem Bezug im Einzelnen schwer nachzuweisen ist. Insofern hätte die Analyse von Propaganda und Polemik unbedingt in den Abschnitt C eingearbeitet werden müssen, hätte vor allem auch Manches dort zu findende und den Autor gelegentlich Irritierende wie etwa die Betonung der kaiserlichen Autorität durch die Protestanten – verständlicher werden lassen. Die vom letzten Kapitel aufgeworfene Frage danach, ob der Religionsfriede ein ‚Meilenstein auf dem Weg zur Moderne‘ gewesen sei, wird vom Autor abwägend und unsichtig beantwortet. In dem erstrebten, dauerhaft ‚politischen Frieden‘ erkennt er zu Recht ein säkularisierendes Element, freilich vor allem für das Reich. Wenn er allerdings meint die heutige Aufgabe, unterschiedliche Religionen zum politisch friedlichen Miteinander zu bringen, entspreche der des Religionsfriedens, so verkennt er den Unterschied des Ausmaßes des Dissenses zwischen Konfessionen und Religionen. Mit Recht aber sieht er in den im Frieden enthaltenen Beschränkungen des Konfessionalisierungsprozesses und -druckes eine Offenheit in Richtung neuzeitlicher Toleranz und Religionsfreiheit, ohne zu verschweigen, dass das ‚verordnete Zusammenleben‘ in den bikonfessionellen Reichsstädten keineswegs einfach insgesamt ‚Toleranz‘ förderte, sondern sich schichtenspezifisch höchst unterschiedlich gestaltete. Man fürchtete übrigens bei der Duldung falschen Kultes keineswegs nur – wie der Autor meint – um das

eigene Seelenheil, sondern die zu erwartenden göttlichen Strafen für das gesamte Land, weil der Zusammenhang von Gottesverehrung und *salus publica* weithin noch ungebrochen war. Doch hat sich der Autor im Blick auf die Diskussionen über ‚Toleranz‘ in Ratsstuben wenig kundig gemacht, wenn er die ins letzte Drittel des 16. Jahrhunderts datiert. Die ersten Diskussionen darüber gibt es in den deutschen Reichsstädten (Nürnberg, Straßburg, Augsburg) mit einer breiten Palette von Argumenten bereits 1530–1535, selbst wenn das kaum ‚öffentlich‘ wurde! Auch das wird bereits in den ersten drei Dezennien vorbereitet. Völlig zu Recht weist der Autor immer wieder darauf hin, dass Kirche und Konfession noch nicht im nachauflärerischen Sinn sektorisiert waren und dass der Augsburger Religionsfriede letzten Endes daran scheiterte, dass die von ihm für das Reich suspendierte Wahrheitsfrage territorial und gesamtgesellschaftlich keineswegs eingeklammert wurde. Nur eine Art politischer Ermüdung erklärt sein Zustandekommen. Die aber dauerte auf keiner der beiden Seiten an, so dass es für die tatsächliche Suspendierung der Wahrheitsfrage noch einmal der Erfahrung der Katastrophe eines Dreißigjährigen Krieges bedurfte. Die sich neben manchen anderen sehr generellen Urteilen findende Behauptung der Religionsfriede stehe an der Nahtstelle zweier Epochen dürfte freilich weder für die europäische, noch für die deutsche Geschichte unbestritten bleiben.

Über der Breite der Darlegungen verlieren die Urteile des Autors ein wenig an Klarheit und Konsistenz. Schon früh wird festgestellt, die evangelische Bewegung habe 1555 ihre Peripetie fast erreicht, vielleicht sogar überschritten, 20 Seiten später liest man, dass in den nominell katholischen Territorien der Zustrom zur Messe versiegte. Insgesamt aber ist vor allem ‚die Machart‘ des Buches ‚gewöhnungsbedürftig‘. Das empfindet nicht nur der Protestant, dessen seinerzeitige Glaubensgenossen deutlich schärfer abqualifiziert werden als die Gegenseite. *Suada*, Lamento als Charakterisierung ihrer Ausführungen und ironisierende Bemerkungen über die Berufung auf die Schrift oder das Gewissen durchziehen den Band, und wenn die Protestanten etwas schreiben, so ‚dröhnen‘ und ‚lamentieren‘ sie üblicherweise. Auch andere Leser dürften ihre Mühe haben, wenn selbst noch den Autoren des 19. Jahrhunderts ihre Unkenntnis oder ihre borussophile Sicht der deutschen Geschichte im Vollbesitz eigenen Wissens und stillschweigend angemommener eigener Unvoreingenommenheit

attestiert wird. Zwar hat der Autor gleich freundlich zugestanden, dass man seine ‚mokanten Untertöne‘ monieren dürfe, gleichwohl ist die ihm zur Attitude gewordene dauernde Nutzung des Mokierens schwer erträglich, und es ist keineswegs immer eindeutig auszumachen, ob es sich um ‚mokanten Unterton‘ oder um trefende Feststellung handeln soll. Deplatziert scheinen mir in einem Werk mit wissenschaftlichem Anspruch die – sich glücklicherweise im Fortgang nur noch gelegentlich findenden – an die Reklame eines großen schwedischen Möbelhauses erinnernden Kapitelüberschriften („Das steht drin“, „Den kennen wir doch“), es sei denn der Autor wollte die Masse der Käufer des Media-Marktes erreichen. Unangenehmer sind die vor allem in den Anmerkungen sich immer wieder findenden Nebenbemerkungen und allgemeinen Feststellungen oder gar Kurzrezensionen von Büchern, die überflüssigen oder nicht weiterführenden, gelegentlich auch sich wiederholenden (Toleranz 562f und 565f) Überlegungen zu den Schwierigkeiten angemessener Begriffsbildungen oder deren Klärung, sowie die häufig begegnenden charakterisierenden Bemerkungen zu Autoren (Wem muss oder darf man Martin Heckel als ‚engagierten Protestant und hohen Kirchenfunktionär‘ vorstellen?) und ihren Werken, auf die man aus verschiedensten Gründen gut verzichten kann. Das gilt auch für Vieles, was dem Autor so beiläufig in den Anmerkungen an nicht zu seinem Thema Gehörendem alles einfällt. Jedenfalls wird bei der Lektüre unmittelbar deutlich, warum Hugh Trevor Rooper ‚Zehn Gebote zum deutlichen Schreiben‘ aufgestellt hat und Adolf von Harnack Richtlinien ‚Über Anmerkungen in Büchern‘ verfasste. Der übliche themenkonzentrierte und kritische Umgang mit der Literatur hätte durchaus genügt. Ohne viel Mühe wären so die Anmerkungen von viel unnützem Ballast befreit und das Buch auf ein vernünftiges Maß gebracht worden. Ärgerlich wird die Sache, wenn der Autor ‚mutmaßt‘, dass die ‚Erregung‘ des gemeinen Mannes wohl eigentlich eine ‚Erwekung‘ sein müsse (541, A. 144), obwohl der Zusammenhang ganz eindeutig die ‚Erregung‘ meint, oder gar ein ganz korrektes Zitat mit ‚gethürmt‘ in ‚gethürmt‘ ändern und das erläutern zu müssen glaubt (525, Anm. 186). Wenn er es schon nicht selbst wusste – was erstaunlich ist – ein Blick in den Grimm unter ‚Thurn‘ und ‚thürmen‘ hätte genügt! Und wenn man sich schon zu Liedern anmerknungsweise äußert, dann qualifizierter, als es im Blick auf ‚Erhalt uns Herr bei deinem Wort‘ durch den

Autor geschieht. Unerfindlich bleibt – um einen stilistisch-grammatischen Punkt zu erwähnen –, warum der Autor bei Ausblicken auf zukünftige Ereignisse und der in ihnen handelnden Personen stets den Konjunktiv anstelle des schlichten Futurs verwendet. Zeitraubend ist, dass die Literatur mit selbst gebildeten Kürzeln angegeben wird, das Literaturverzeichnis aber nicht danach, sondern nach den vollen Titeln angelegt wurde. Da braucht man bei 23 Veröffentlichungen des gleichen Autors – etwa Gotthard – unnötig Zeit, um den Titel zu finden. Doch Leser- oder Benutzerfreundlichkeit ist die Sache des Autors nicht: Den Nachweis für den Friedensentwurf der evangelischen Fürsten findet man deswegen auch nicht in der Anmerkung nach deren erster Erwähnung, sondern erst zwei Anmerkungen weiter dort, wo das Gutachten der katholischen Seite erwähnt wird. Druckfehler freilich sind ausgesprochen selten. Und dass der Autor aus Ernst Waldner – außer im Literaturverzeichnis konsequent Walder macht, sei ihm nachgesehen. Er war ja nur am Text des Religionsfriedens, nicht an dessen Herausgeber interessiert und solche Flüchtigkeit beseitigt eben auch kein Rechtschreibprogramm.

Fraglich bleibt, ob das Buch überhaupt so umfangreich hätte werden müssen, wofür sich der Autor gleichzeitig entschuldigt und verteidigt. Das hängt nun zweifellos nicht nur mit den ausufernden Anmerkungen, sondern mit der m. E. nicht glücklichen Anlage des Buches zusammen. Dass man über die Forschungs- und Jubiläumsliteratur gleich an drei Stellen etwas findet – wobei teilweise die gleichen Werke besprochen werden – ‚füllt‘ und macht die Sache unübersichtlich. Im Grunde hätte es im Blick auf das folgende der ganzen ‚ersten Annäherung‘ zu Anfang gar nicht bedurft. Erhebliche Wiederholungen ergeben sich aber auch aufgrund der das Werk charakterisierenden Verbindung von chronologischer und problemorientierter Anlage. Der Autor hat sich und seiner Sicht der Dinge damit sicher keinen Gefallen getan. Selbst die Fachgenossen werden aufgrund des Umfangs das Buch zum Nachschlagen über diesen oder jenen Tatbestand nutzen, aber es wohl kaum – wie der interessierte, dann aber auch ermüdete Rezensent – wirklich durcharbeiten und lesen. Und das ist denn doch bedauerlich. Hier gilt wie nicht selten: Weniger wäre zweifellos mehr gewesen. Und eine Zusammenfassung seiner Arbeit in der Form, wie das Heckel (aaO) schon 1968 für den Augsburger Religionsfrieden insgesamt und einzelne seiner Bestimmungen getan hat,

wäre gut gewesen. Wer zuverlässige, eindeutige und klare Information wünscht, wird deswegen wohl weiterhin zu den zahlreichen Arbeiten Martin Heckels greifen, selbst wenn dieser Autor – den Juristen wird es insgesamt angekreidet – nicht in die Archive hinab gestiegen ist. Eine unbedingte Vorbedingung für klare und eindeutige Information scheint das – zu solchem Schluss kann das Buch verleiten – nicht zu sein.

Heidelberg

Gottfried Seebaß

Härter, Karl: Policy und Straffjustiz in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte Frankfurt am Main, Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 190), 2 Teilbände Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann) 2005, XI, 1–532 und X, 533–1247 S.

Wie es von einer Habilitationsschrift nicht anders zu erwarten ist, hat Härter mit seinem magnum opus die Frühneuzeitforschung in vielerlei Hinsicht mit neuen Ergebnissen bereichert, die über die Erkenntnisse zu der gewählten Fallstudie hinausführen. Dass ihm dies gelungen ist, ist zunächst der Kombination unterschiedlicher Forschungstrends der letzten Jahre – der historischen Kriminalitätsforschung und den Untersuchungen zur „guten Policy“ – mit der traditionellen Strafrechts- und Gesetzgebungsgeschichte zu verdanken. Damit vermeidet er die mikro- und sozialhistorische Engführung ersterer, ebenso wie die exklusive Perspektive auf die staatlich-obrigkeitliche, normative Ebene letzterer. Da auch die zeitgenössische Rechtswissenschaft keine strenge Trennung zwischen Verwaltungs- und Justizpraxis, also zwischen Policy und Strafrecht machte, tat Härter gut daran auf eine solche zu verzichten.

Der erste Teil seiner Arbeit beschäftigt sich in drei Kapiteln mit dem Mainzer Kurstaat, der Policygesetzgebung sowie den Institutionen, Verfahren und Techniken der Normdurchsetzung und der Straffjustiz. Im zweiten Teil werden dann die Policy- und Justizpraxis in fünf weiteren Kapiteln zu den Delinquenten und Delikten, den Sanktionen und Strafen und deren Vollstreckung, den Regelungen der Festkultur, der Ehe- und Sexualitätsjustiz bzw. -regulierung sowie dem obrigkeitlichen Handeln gegenüber Randgruppen und der Eigentumsdelinquenz mit zahlreichen quellennahen Beispielen und mit

statistisch-quantitativer Aufbereitung in Tabellen und Graphiken veranschaulicht.

Aus der Fülle der Ergebnisse seien drei übergeordnet zentral herausgehoben. Erstens wird deutlich, dass auch ein geistliches Territorium zur Ausbildung einer funktionierenden und durchgreifenden frühmodernen Staatlichkeit durchaus in der Lage war und nicht von vorneherein als anachronistisch und rückständig eingestuft werden darf. Zudem muss grundsätzlich das Bild der ineffektiven und wenig erfolgreichen Regulierungswut der frühneuzeitlichen Regierungen revidiert werden. Härter kann glaubhaft machen, dass die Normdurchsetzung in vielen Bereichen durchaus erfolgreich war. Dies ist nicht zuletzt, zweitens, aus einem Bedarf an Ordnung zu erklären, der zu einer Kriminalisierung von Randgruppen und Disziplinierung des Verhaltens bei einer gleichzeitigen gesamtgesellschaftlichen Akzeptanz führte. Das heißt, breite Teile der Bevölkerung akzeptierten und nutzten gleichsam das Regulierungsangebot der obrigkeitlichen „guten Policy“. Die Dichotomie zwischen Obrigkeit bzw. Eliten und Untertanen, gilt es damit einmal mehr zu überdenken. Schließlich wird, drittens, die Bedeutung der leichten Delikte im Bereich von Festkultur, Ehe und Eigentumsdelikten für die Kodifizierung des Straf- und Policyrechtes für die rechte Einschätzung des Regulierungs- und Disziplinierungspotentials des frühmodernen Staates deutlich, insofern hier die eher alltäglichen Handlungsfelder der Straf- und Policygerichtsbarkeit und damit auch Erfahrungen der Bevölkerung lagen und nicht im Bereich der Hoch- und Malefizgerichtsbarkeit, auf die sich noch die ältere Strafrechtsgeschichte konzentrierte.

Insgesamt hat Härter damit eine Arbeit vorgelegt, die weit über den rechts- bzw. kriminalitätsgeschichtlichen Horizont hinausweist und wesentlich zum besseren Verstehen der Ausbildung und des Funktionierens frühmoderner Staatlichkeit und der daraus resultierenden gesellschaftlichen Reaktionen beiträgt.

Marburg

Holger Th. Gräf

Gründer, Horst: Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus, Europa – Übersee. Historische Studien Bd. 14, Münster, LIT-Verlag, 2004, 304 S., Geb., 3–8258–7366–8.

Im Zeitalter der großen Entdeckungen (1500–1600) wurde der Horizont des europäischen und christlichen Denkens au-

serordentlich erweitert. Damit begannen Europas militärische, politische, wirtschaftliche und religiöse Kräfte sich der ganzen Erde aufzuzwingen. Seitdem und vor allem im 19. Jahrhundert verfestigte sich bei den Europäern immer stärker die Überzeugung, dass sie den höchsten zivilisatorischen und kulturellen Entwicklungsstand erreicht hätten, der deshalb für andere Länder und Völker als normativ zu gelten habe. Sie verstanden es als ihre vornehmliche Sendung, die Segnungen der Technik, die sie zu Hause als so faszinierend und umwälzend erlebten, weltweit zu exportieren, indes nicht aus altruistischen Gründen. Neben der Industrialisierung, dem wachsenden Welthandel, dem Bemühen um Erschließung neuer Absatz- und Rohstoffmärkte gingen wichtige Impulse von dem neuen Missionsinteresse aus. Die Christenheit entfaltete eine missionarische Dynamik, die zu ihrer bislang größten geographischen Ausdehnung führte. In der Regel bestand bei der überseeischen Expansion eine enge Allianz zwischen den Repräsentanten und Akteuren der jeweiligen weltlichen Macht und denen der Missionsgesellschaften, wengleich es auch immer wieder zu Spannungen zwischen ökonomischen und religiösen Interessen kam.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Weltmission durch den politischen Bedeutungsverlust Europas, des Ursprungslands der neuzeitlichen Missionsbewegung, empfindlich getroffen. Denn der Alte Kontinent, den das Christentum geistig und kulturell nachhaltig geformt hat, wurde für längere Zeit weithin ein Objekt der Weltpolitik, ehe er mit dem Umbruch in Mittel- und Osteuropa – den Anfängen des Ost-West-Konflikts und des Kalten Krieges – zu neuer Bedeutung aufstieg. Diese Vorgänge wirkten sich auf die Missionsarbeit ebenso folgenreich aus wie der allmähliche Niedergang und das Ende der europäischen Kolonialherrschaft. Unter dem massiven Druck der antikolonialen Freiheitsbewegungen verpflichtete die Vollversammlung der Vereinten Nationen 1960 alle Mitgliedstaaten auf die Übertragung der Unabhängigkeit an die Nationen, die bis dahin noch keine eigenständige Regierung besaßen. Wesentliche Voraussetzung für das Aus der europäischen Kolonialherrschaft bildete die Übernahme der europäischen Freiheits- und Nationalideen durch die geistigen Eliten der Kolonialgebiete. Denn die virulente Ideologie des Nationalismus und das propagierte Recht auf nationale Autonomie generierte bei den unterdrückten Völkern eine starke Resonanz. Das Ende von Kolonialismus und Imperialismus förderte die Neugrün-

dung zahlreicher Nationalstaaten, die darauf bedacht waren, ihre Selbständigkeit zu sichern und sich gegen jede Einmischung von außen in ihre inneren Angelegenheiten zur Wehr zu setzen, wodurch neue Grenzen und Konfliktfelder entstanden. Mit der Unabhängigkeit weiter Teile Afrikas und anderer Weltregionen im Jahr 1960 verloren die Industrieländer merklich ihr politisches und wirtschaftliches Interesse an den Schwellen- und Entwicklungsländern, ja sie kapitulierte vielfach und zunehmend vor der Problematik der losgetretenen Entwicklungen. Der unaufhaltsame und mannigfaltige Globalisierungsprozess, der sämtliche Bereiche des privaten, gesellschaftlichen und staatlichen Lebens tangiert, beeinträchtigt zusätzlich die wechselseitigen Beziehungen, und zwar in vielfacher Hinsicht.

Diese vorangestellten Ausführungen bilden den inhaltlichen Rahmen, innerhalb dessen das hier vorzustellende Buch von H. Gründer, Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität zu Münster, einzuordnen und zu bewerten ist. Es enthält fünfzehn Aufsätze, die teilweise an entlegenen, nicht leicht zugänglichen Orten erschienen sind. Der Sammelband, von Schülern des Vf. herausgegeben, ist aus Anlass seines 65. Geburtstags publiziert worden. Seit Ende der siebziger Jahre beschäftigt sich Gründer intensiv mit der Kolonial- und Expansionsgeschichte sowie mit deren Beziehung zur christlichen Mission. Einschlägige Publikationen geben Auskunft über die Forschungsergebnisse. Seine 1982 erschienene Habilitationsschrift „Christliche Mission und deutscher Imperialismus (1884–1914)“ und das ein Jahrzehnt später veröffentlichte Werk „Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit“ haben inzwischen den Rang von Standardwerken.

Ein historischer Überblick über das „Bündnis“ von Kolonialismus und Evangelisierung bildet den Auftakt des Sammelwerks (7–19). Auf diese „entente cordiale“ reagierten „die kolonial penetrierten Völker ... gerade im Bereich der religiös-kulturellen Auseinandersetzung besonders heftig“ (11). Andererseits hat der „Kulturimperialismus“ der Missionare modernisierend und emanzipatorisch gewirkt, hat er doch ganz entscheidend zur Ablösung kolonialer Herrschaftsstrukturen und Abhängigkeitsverhältnisse beigetragen (17 f.). Im anschließenden Teil werden die christliche Religionsausbreitung und ihre Folgewirkungen im Kontext der „Conquista“ behandelt (23–85). Das weltweite Gedenken an die Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus vor

500 Jahren hat die Aufmerksamkeit auf die Beteiligung christlicher Missionare und ihre Funktion innerhalb des kolonialen Herrschaftsapparats gelenkt, ferner auf die desaströsen politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und vor allem auf die kulturellen Konsequenzen für die indigene Bevölkerung infolge der kolonialen Evangelisierung, Überzeugt vom fundamentalen Zusammenhang zwischen westlicher Kultur und abendländischem Christentum „war die Inferiorität der autochthonen Kulturen und die moralische Entartung der ‚un- und unterentwickelten‘ Völker für die Mission zum Axiom geworden“ (43). Trotz der Bekehrung zum Christentum wirkt bis in die Gegenwart vieles von dem unter der Oberfläche fort, von dem die Missionare glaubten, es ausgelöscht zu haben. Belege dafür sind die zahlreichen Synkretismen, nicht nur in Lateinamerika. Der dritte Themenkomplex hat die Evangelisierung in Asien und Ozeanien im Kontext westlicher Expansion zum Gegenstand (89–157). Neben der Behandlung, die Völker in Samoa und Papua-Neuguinea für das Christentum zu gewinnen, werden die koloniale Missionsausbreitung und Modernisierung in Japan sowie die Rolle der christlichen Mission beim Ausbruch des Boxeraufstands in China rekapituliert. Die von Gründer konstatierte plakative Bilanz, die für ihn prinzipiellen Charakter bei der Evangelisierung besitzt, die m. E. jedoch im einzelnen behutsamer und nuancierter hätte formuliert werden müssen, lautet: „Im Hinblick auf ein moralisches Recht der Europäer, sich fremde Länder und Gebiete selbst mit Waffengewalt unterzuordnen, sind die Missionare deshalb auch nie von fundamentalen Skrupeln geplagt worden... Die Missionen haben daher nicht nur die imperialistische Landnahme, sondern auch nachfolgende militärische Aktionen und Repressalien im Interesse ihrer freien Glaubensverkündigung gutgeheißen“ (155 f).

Mission, Kolonialismus und Emanzipation bilden den Inhalt des sich anschließenden Abschnitts (161–205). Bei der ersten schwarzafrikanisch-europäischen Begegnung und des näheren Kulturkontakts zwischen Portugiesen und Kongolesen im 15. Jahrhundert überwogen zunächst die Respektierung des je „Anderen“ und der beiderseitige Wille, freundschaftliche Beziehungen aufzunehmen. Als dann aber die Portugiesen im 16. Jahrhundert dazu übergingen, auch das Kongo-Reich als Sklavenreservoir zur Rekrutierung wohlfeiler Arbeitskräfte zu betrachten, bedeutete dies das Ende der partnerschaftlichen „Religions- und Handelsgemeinschaft“

(161). In der Folgezeit, namentlich im 19. Jahrhundert, obsiegt kommerzielle Interessen, wirtschaftliche Raffgier und nationales Prestigedenken über die hehren christlichen und zivilisatorischen Ideale der Anfangsphase: Der europäische Wettlauf um Raum und Ressourcen setzte ein. Durch die massiven Eingriffe der Kolonisatoren geriet die Kultur, das Gesellschafts-, Wirtschafts- und Ökosystem der Afrikaner gründlich aus der Balance. Nach der politischen Emanzipation und dem Erwerb der vollen Souveränität der Länder Schwarzafrikas hatte das Christentum Gründer zufolge nicht mehr als Legitimationsbasis dienen können, weil sich die Missionen bzw. Kirchen als frühere Herrschaftsinstrumente des Kolonialismus diskreditiert hätten, vielmehr seien an die Stelle des Antikolonialismus und des Christentums neue politisch-religiöse „Glaubensbekenntnisse“ als Integrationsideologie getreten (199).

Der vorletzte Teil „Deutscher Kolonialismus und Imperialismus“ (209–275) thematisiert die Kolonialmission und die kirchenpolitische Entwicklung im Deutschen Reich, ferner die Ideologie und Praxis des deutschen Kolonialismus sowie die Kaiserfahrt Wilhelms II. ins Heilige Land im Jahr 1898. Die Darstellung dieser politisch hochbrisanten Reise beleuchtet aufschlussreiche Aspekte deutscher Palästinapolitik im Zeitalter des Imperialismus. Dazu lediglich zwei Anmerkungen: Vor dem Ersten Weltkrieg beruhte Deutschlands Position in Palästina primär auf seinen wachsenden religiös-kulturellen sowie gemeinnützigen und erzieherischen Aktivitäten und Einrichtungen. Die deutsche Außenpolitik zeigte sich nicht gewillt, zugunsten religiös-moralischer Prestigevorteile in Palästina ihre politischen und ökonomischen Bindungen an den Bundesgenossen Türkei aufs Spiel zu setzen (266 f). Im sechsten und letzten Abschnitt wird der moderne Kolonialismus anhand der Fragestellung „Genozid oder Zwangsmodernisierung“ universalgeschichtlich betrachtet (279–291). Dieser Sachverhalt nahm im „Kolumbus-Jahr“ 1992 in der medialen Berichterstattung einen breiten Raum ein. Man erhob äußerst scharfe Anklagen wegen der fast gänzlichen Ausrottung indigener Ethnien auf dem amerikanischen Kontinent durch die westlichen Kolonialmächte, des interkontinentalen Sklavenhandels und der zahlreichen Kolonialkriege im Gefolge der europäischen Expansion. In Deutschland wurde überdies heftige Kritik geübt an der brutalen Niederschlagung des Herero-Nama-Aufstands in Südwestafrika durch die deutsche Kolonialarmee und

an der beispiellosen Härte, mit der auf den fast gleichzeitigen Maji-Maji-Aufstand in Deutsch-Ostafrika reagiert worden war. Gründer beschließt seine Ausführungen zu diesem Sachverhalt wie folgt: „Jedenfalls gehörte Völkermord, Verstanden als von höchster politischer Autorität angeordnete oder zugelassene, ideologisch untermauerte, systematisch organisierte und konsequent durchgeführte Ausrottung einer Volksgruppe oder eines ganzen Volkes, nicht zu seinem [= des modernen Kolonialismus] Programm oder seinem Wesen, wenn es auch in bestimmten Situationen zu Genozid-Befehlen, genozidalen Massakern oder genozidartigen Folgen gekommen ist“ (291).

Dieser Bewertung des Vf. kann der Rezensent nicht beipflichten! Nur so viel sei dazu als Fragen notiert: Wieso hatte es überhaupt zu diesen menschenverachtenden Übergriffen kommen können? Lassen sich überhaupt für derartige brutale Vorgehensweisen stringente und evidente Gründe zur Rechtfertigung einer abstrakten, gleichsam hypostasierten Kolonialidee anführen? Liegt hier nicht vielmehr ein massives ideologisch-strukturelles Fehlverhalten von Seiten der jeweiligen Kolonialmacht auf allen „Befehlsebenen“ vor, das sich durch nichts entschuldigen lässt und das letztlich in einer grundsätzlichen Missachtung des „Anderen“ wurzelt?

Ein Verzeichnis der Publikationen von Horst Gründer (297–303) und eine Liste der bei ihm erstellten Dissertationen beschließen den Sammelband (304), der eine Fülle an Detailinformationen zu den behandelten Sachverhalten präsentiert. Die einzelnen Aufsätze zeigen die Kohärenz, aber auch das dialektische Spannungsverhältnis zwischen Kolonialismus und christlicher Mission auf. Andererseits bleibt manches in den Beiträgen ungesagt, was verdient hätte, gleichfalls zur Sprache gebracht und gewürdigt zu werden, etwa die unschätzbaren Verdienste der Missionare um Sprachwissenschaft und Ethnographie, lange bevor die Ethnologie im akademischen Raum als universitäre Disziplin etabliert worden ist. Denn diese exzellenten Forschungsergebnisse besaßen für die Kolonialmächte einen höchst willkommenen praktischen Erkenntniswert, stellten sie doch vor Ort eine enorme Hilfe im alltäglichen „Geschäft“ dar.

Sankt Augustin

Karl Josef Rivinius

Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660. Hrg. von Matthias Asche und Anton Schindling. Münster: Aschendorff Verlag, 2003. 332 S. ISBN 3-402-02983-9.

Dieser Band ist in der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung“ erschienen. Dieser Erscheinungsort erregt Neugierde, denn in früheren Zeiten wurde er vielfach genutzt um den Katholizismus zu verteidigen und Missverständnisse aufzuzeigen. Hier ist es anders. Mit den Hilfsmitteln der modernen Geschichtswissenschaft wird versucht klarzulegen, wie und warum in den nordischen Königreichen Dänemark, Schweden, Norwegen die Reformation Fuß fassen konnte. Matthias Asche hat im Einleitungskapitel einen Aufriss relevanter Fragestellungen der modernen Forschung angedeutet.

Zuerst wird die periphere geographische Lage der skandinavischen Länder dargestellt; die Reformation kam spät und wurde von Bürgertum und Universitäten nur zaghaft unterstützt. Was wird unter einem spezifisch skandinavischen Konfessionalisierungsprozess verstanden? Inwieweit kann man in den skandinavischen Ländern Prozesse wie „Stadtreform“ und „Fürstenreform“ verfolgen? Drei Verfasser geben Antworten.

Professor Jens E. Olesen behandelt „Dänemark, Norwegen und Island“; Professor Werner Buchholz beschreibt „Schweden mit Finnland“. Am Schluss steht „Das religiöse Profil des Nordens – Die Entwicklung von Kirchlichkeit und Frömmigkeit in den skandinavischen Ländern vom Späten Mittelalter bis zum Konfessionellen Zeitalter“ von Professor em. Tore Nyberg.

Die etwa achtzig Seiten zu Dänemark und Norwegen sind sehr klärend, besonders für Leser, die nicht in Skandinavien leben. Die Territorien des Doppelreiches Dänemark-Norwegen sind detailliert behandelt bis hin zu Namen von Königen und Erzbischöfen. Die Darstellung setzt mit der Kalmarer Union 1397 ein und endet mit dem monarchischen Absolutismus im Königsgesetz von 1665. Der Ausbau des frühmodernen Staates wird sorgfältig dargestellt. Politische und soziale Begebenheiten werden mit einbezogen, was zum Verständnis des Gesamtprozesses erheblich beiträgt.

Auch das Kapitel zu Schweden und Finnland schildert ausführlich den Zusammenhang von Politik und Theologie; lediglich die Bezeichnung Finnlands als

„Österland“ klingt ungewöhnlich. Auch diese Kapitel enthalten hilfreiche Listen der Könige, Erzbischöfe, Diözesen etc. Kurze Übersichten zu Bevölkerung, Landwirtschaft und städtischer Wirtschaft sind sehr begrüßenswert. Die Fülle der Daten erleichtert es jedoch nicht, eine klare Linie der religiösen Entwicklung zu verfolgen. Der Freiheitskampf gegen die Union und damit auch gegen Dänemark zeigt, wie weit die beiden Länder sich von einander entfernt hatten. Der Weg des Landadligen Gustav Wasa an die Macht nach dem „Blutbad“ oder – wie Nyberg es besser ausdrückt – dem „Blutgericht“ von Stockholm wird ausgesprochen negativ eingeschätzt. Hier zeigt sich ein Paradigmenwechsel in der schwedischen Forschung, der als Gegenreaktion auf feste Überzeugungen früherer Wissenschaftsgenerationen gelten kann. Trotz seiner feierlichen Krönung wird er in diesem Kapitel fast niemals als König bezeichnet. Sein Neffe Gustav II. Adolf wird in erster Linie als Finanz- und Wirtschaftspolitiker, Militärstrategie und Heeresorganisator behandelt. Die „fromme Legende“ von Gustav Adolf als „Christ und Held“ wird als „eine Konstruktion der nationalen deutschen Historiographie, die mit der Realität kaum etwas gemeinsam hat,“ re- und auch dekonstruiert. Eine Erprobung dieser Betrachtungsweise ist richtig, und dennoch wäre die Frage zu stellen, ob hier im Kontext der Geschichtswissenschaft in unserer säkularisierten Gesellschaft das Religionsargument nicht möglicherweise unterschätzt wird.

Im Schlusskapitel zum „religiösen Profil“ soll dann *expressis verbis* die Bedeutung der Religion behandelt werden. Da der gesamte Band den Zusammenhang der religiösen Entwicklung mit Gesellschaft und Politik präzise darstellt, können hier politische und ökonomische Veränderungen in besonderer Weise in ihrem Verhältnis zu ihrer Einwirkung auf Kirche und Religion beurteilt werden. In diese Zusammenhänge wird auch die Reformation eingeordnet. Der Verfasser trägt die These vor, dass eine zunehmende Säkularisierung der Machthaber in Staat und Kirche als eigentliche Grundlage und Ursache der Reformation betrachtet werden müsse. Mit der Verarmung der Kirche hätten Adelsfamilien das Interesse an kirchlichen Ämtern verloren; nun wurden Bürgersöhne Bischöfe. Die sozialen Wandlungen der Gesellschaft und die parallele Entstehung neuer Berufe und neuer ethischer Einstellungen hätten zum Untergang der Bettelorden beigetragen. Klosterleben sei nicht länger als Ausdruck eines frommen Lebens verstanden worden; Familienle-

ben und Arbeit für den Lebensunterhalt wurden zu neuen, religiös begründeten Zielen. Die Spannung zwischen klösterlichen Idealen und gelebter Wirklichkeit sind anregend geschildert. Die Bedeutung des neuen Herculideals der Renaissance für den Glauben wird überzeugend hervorgehoben.

Das Buch fordert heraus, alte Ideen neu zu überprüfen; die umfassenden Literaturangaben und das Kartenmaterial tragen zur Brauchbarkeit des Bandes erheblich bei.

Oslo

Ingun Montgomery

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hrg. von Martin Brecht u. a. Band 30 – 2004. Göttingen: V&R 2004. 328 S., Fadenbroschur. – ISBN 3-525-55902-X; ISSN 0172-6943.

Nach Besprechungen der Bände 17 bis 19 des Jahrbuchs in ZKG 1994, 1997 und 1999 liegt eine Vorstellung des Bandes 30 nahe (zu den Bd. 20 und 25 s. ThLZ 1997, 2000.) Der nicht kleine Herausgeber-/Redaktionskreis von 10 Personen hat sich seit Band 19 fast nur hinsichtlich der Redaktion geändert: Udo Sträter wurde – neu im Hrg.-Kreis – mit Band 21 zum Geschäftsführenden Herausgeber des Jahrbuchs bestellt. – Die *Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus* ist nach wie vor Auftraggeber des Jahrbuchs, woran sich natürlich durch den nicht überzubewertenden Fortfall eines Linkstitels (s. dazu S. 223) nichts geändert hat.

Der Aufbau des Jahrbuchs ist geblieben: Aufsätze – Rezensionen – Bibliographie – (bis Band 29: drei) Register. Deren seit PuN 30 praktizierte Kumulierung fördert Unübersichtlichkeit und muss zurückgenommen werden. – Andernorts übliche Mitteilung von einschlägigen Kongressen/Tagungen und von Nachwuchstagungen kann man sich auch in PuN gut vorstellen (vgl. ARG 94, 2003, S. 320).

Acht Beiträge zur „Erweckungsbewegung in Norddeutschland“ dokumentieren die Tagung der Pietismuskommision 2003. „Resümierende Zusammenfassungen“ (ausdrücklich S. 91 Anm. 1) von vornherein und quasi entschuldigend eine Notwendigkeit im „Blick auf die internationale und interdisziplinäre Adressatenschaft des Jahrbuchs“ zu nennen ist problematisch (Vorwort U. Sträter, S. 5). Die Beiträge von Hartmut Lehmann, M. Brecht (intentional auch derjenige von Johannes Wallmann) wird man unter die

Rubrik „programmatische Beiträge“ buchen. Die Studie von Christian Peters tut ein weites Feld neuer Forschungsbereiche zum westfälischen Pietismus im 18. Jahrhundert auf. Schleswig-Holstein und Norddeutschland kommen in weiteren Aufsätzen in Blick. Zeitlich reicht der Untersuchungsrahmen bis ins 20. Jahrhundert. – Zwei Studien wurden erstmals 2002 auf einer Tagung „Anthropologie und Ästhetik im Umkreis des Pietismus“ vorgetragen. Unter den Autoren sind Nichttheologen stark vertreten. Ein Problem von Tagungen mit einem hoch-programmatischen Einstiegsreferat schattet sich ab: der Vortrag (Hartmut Lehmanns) konnte keine Wirkung auf die sechs (sieben) weiteren Darlegungen haben – wo Lehmann immerhin den weitreichenden Vorschlag zu erwägen gibt, „die Erweckungsbewegung bereits im späten 17. Jahrhundert beginnen zu lassen.“ (S. 23/24) Der noch auf einen früheren (in PuN 29 veröffentlichten) Text Hartmut Lehmanns antwortende Beitrag J. Wallmanns mit dem Bemühen, Pietismus und Erweckungsbewegung bzw. die „anderen, v.a. angelsächsischen Bewegungen“ scharf zu unterscheiden (z. B. S. 220 Anm. 99) wird das schon seit PuN 28 (inzwischen bis PuN 31) geführte Gespräch versickern lassen: Privatbriefe als Belege und strenge Wahrnehmungsdifferenzen um Vorgänge in der Pietismuskommission (S. 206 Anm. 53 Ende) wie um die Vertretung der evangelischen Kirchengeschichtswissenschaft (S. 200) u.a. signalisieren wohl doch Grenzen dieses Diskurses.

Die 16 Rezensionen über eine höhere Anzahl von Büchern auf 60 Druckseiten umfassen den Zeitraum 16. Jahrhundert/ zweite Hälfte bis ins 20. Jahrhundert und stellen auch vier englischsprachige Werke vor sowie Afrika, die Schweiz, aber auch Fragen weltweiten Christentums betreffende Studien. Die Ablehnung einer „Frömmigkeit jenseits der Konfessionen“ für das 17. Jahrhundert wird hinterfragt im Blick auf die hier zu sehende Durchlässigkeit zwischen lutherischen und jesuitischen Gebetbüchern (S. 272). (Die Nennung der Rezensionen im Inhaltsverzeichnis ist zu ausführlich, S. 7–9; Name und Ort am Ende der Rezensionen sollten in der richtigen Reihenfolge genannt werden; wann endlich werden lebende Seitentitel angebracht?)

U. Sträters und Christian Soboths in 28 Sektionen gegliederte „Pietismus-Bibliographie“, n i c h t [u]nter Mitarbeit von: Dietrich Blaufuß“ (meine Mitarbeit 1975–1990 endete mit der Übernahme der Bibliographie durch U. Sträter, PB 18), wird bei den Nutzern wieder hohen

Anklang finden. Von den 247 Nummern sind 103 Titel (knapp 42%) den Sammelbänden und einem Lexikon, Nr. 6 bis 10, entnommen. Kurz-Annotierungen bei den Einträgen waren schon einmal umfangreicher praktiziert. Man erfährt auch nicht, wenn Werke aus Dissertationen hervorgegangen sind (Nr. 49 [Diss. theol. Neuendettelsau 1995, nicht in PB], 66, 125). Zur Tholuck-Pusey-Studie ist PB 28/290 zu nennen. Die Querverweise zwischen den einzelnen Abteilungen beginnen erst in der 21. Sektion (Nr. 211). Aber es hätte z. B. am Ende der Abteilung „I.02 Sammelwerke, Festschriften“ auf Nr. 15, 89, 91, 130, 140 (Einzelbeiträge nicht angeführt!), 189 (dito!) und 217 verwiesen werden müssen, oder diese sieben Sammelbände waren in die Abteilung I.02 aufzunehmen. (Das umgekehrte Verfahren: Verweis von einem Eintrag auf eine andere Abteilung – so Nr. 112 – ist nicht übersichtlich!) Im Blick auf Vollständigkeit sei die im Vorwort beschworene Internationalität auch für die Bibliographie empfohlen: Ich habe nicht gefunden die FS für Vernon H. Nelson, auch Wolfgang Martens' „Anton Reiser“-Edition von 1972, nun ergänzt, sowie die umfangreichen Einführungen zu einem Zinzendorf-Text und einen 36seitigen Essay über den Missionshistoriker Fritz Staehelin. Die Personalbibliographie Gustav Adolf Benrath (er hat an der vierbändigen Geschichte des Pietismus mitgearbeitet) sollte vermerkt werden – um es bei diesen wenigen (nicht gesuchten!) Beispielen zu belassen.

30 Bände Pietismus und Neuzeit – das signalisiert ein hohes Maß an Kontinuität bei höchst beachtender Forschung zum „neueren Protestantismus“. Kirchliche Bevormundung dieses Organs einer „kirchlichen Kommission“ (?) (S. 223) ist m. W. dem wissenschaftlichen Publikum bisher nicht aufgefallen: die inhaltliche Verantwortung liegt, wie bei seriösen Zeitschriften üblich, bei den Verfassern der Aufsätze. – „Pietismus und Neuzeit“ 1 bis 30 ist ein beachtliches ‚Magazin‘ der Pietismusforschung und darüber hinaus; ein Sammelinhaltsverzeichnis würde den Inhalt der 30 Bände überschaubar machen. In nicht allzu ferner Zukunft könnten die Anliegen jüngerer Forscher sich auch in deren Mitgestaltung von „Pietismus und Neuzeit“ niederschlagen. Hartmut Lehmann spricht in anderem Zusammenhang von der Möglichkeit, „daß manche der Fragen, mit denen wir Älteren uns quälen, für die (...) jüngeren Forscher längst erledigt sind.“

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Rymatzki, Christoph: Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728 – 1736), Hallesche Forschungen 11, Tübingen, Max Niemeyer-Verlag, 2004, 554 S., Kart., 3-484-84011-0.

Eine von Christoph Rymatzki vorgelegte Untersuchung mit dem zutreffenden Titel: „Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736)“ wurde im Jahr 2004 als Band 11 der Halleschen Forschungen herausgegeben. Der kirchengeschichtlichen Arbeit liegt eine klare historiographische Konzeption zugrunde. Es geht um die Genesis des Instituts und dessen theologischen Sitz im Leben im Kontext des Halleschen Pietismus sowie um die Beeinflussung des Verhältnisses von Christen und Juden durch die Institutionsarbeit in ihren verschiedenen Zweigen. Durch die Aufarbeitung der genannten historischen Komponenten ist der wissenschaftlichen Untersuchung eine zusätzliche geschichtlich-aktuelle Bedeutung beizumessen, zumal das Thema auf internationales Interesse stößt. Es sei z. B. darauf hingewiesen, dass der Kopenhagener Kirchenhistoriker Professor Martin Schwarz Lausten sich in mehreren umfassenden Bänden mit der Erforschung des Verhältnisses von Kirche und Juden im Königreich Dänemark befasste, wobei auch die Bemühungen von Callenbergs Institut zur Sprache kommen.

Das Verhältnis von Christen und Juden sowie die Rolle des Pietismus in dem nachgewiesenen Prozess wird auf der Grundlage einer detaillierten heuristischen Vorarbeit beschrieben. Das Institutum Judaicum war der Ausdruck einer Pioniertätigkeit, die von den Grundsätzen des Halleschen Pietismus ausgehend eine Neubewertung der traditionell negativen Einstellung der orthodoxen lutherischen Theologen vornahm.

Als erste organisierte Einrichtung des Protestantismus ihrer Art ist das Institut der dänisch-halleschen Mission, die 1706 ihre ersten Missionare nach Indien entsandte, vergleichbar und zeigte sich folglich dieser ersten protestantischen „Heidenmission“ verbunden.

Es ist Christoph Rymatzki gelungen die Beschreibung des Freundeskreises sowie der Reisetätigkeit der Mitarbeiter des Instituts lesenswert – gar spannend – zu gestalten, obwohl das bloße Ableiern von Personen und Ortschaften angesichts der Beschaffenheit des Stoffes eine Gefahr gewesen wäre. Die ansprechende sprachli-

che Form ist umso lobenswerter, als der Verfasser erstmalig eine derart umfassende und gründliche Darstellung der nach außen gerichteten Tätigkeit sowie der theologischen Anschauungen des Freundeskreises vorlegen konnte.

Eine topographisch ausgerichtete Übersicht verdeutlicht, dass die meisten Institutsfreunde in Halle und Umgebung mit seinen pietistischen Kreisen zu finden waren. Weitere Schwerpunkte bildeten: Sachsen, Hinterpommern sowie die Städte Nürnberg und Berlin. Ebenfalls in mehreren Ländern Europas und in Indien saßen Freunde des Instituts.

Inhaltlich und methodisch wurde die Einrichtung von Callenberg (1694–1760) geprägt. Der durch A. H. Francke beeinflusste Theologe und Orientalist betätigte sich als Bibliothekar und Archivar der Glauchaer Anstalten, als Professor der Theologie und Philologie sowie als Leiter des Institutum Judaicum, dem sein Hauptinteresse galt. Die Arbeit Rymatzkis stellt erstmalig die Bedeutung des Waisenhauses und mehrerer Gothaer Persönlichkeiten für eine Mission an Juden heraus.

Von den verschiedenen Tätigkeiten des Instituts – Verlagstätigkeit, Reisedienst, Proselytenpflege und Bemühungen um den Freundeskreis – stand der Verlag zeitlich an erster Stelle. Er wurde von pietistischen Kreisen in Halle und Gotha unterstützt. Die Herausgabe von Institutsberichten, die über Mitarbeiter und deren Reisen, Spenden, Pflege der Spender oftmals aus herrschaftlichen Kreisen, Verlagstätigkeit, Proselytenpflege usw. informierten, waren ein starkes Bindeglied zu den Freunden und brachten den Anspruch des Instituts zum Ausdruck, die „zentrale Einrichtung“ der evangelischen Kirche für Judenfragen und Judenmission zu sein. Neben Übersetzungen ins Jiddische und semitische Sprachen, Schriften exegetischen und apologetischen Inhalts gab das Institut hauptsächlich dogmatische und katechetische Traktate heraus. Die Abhandlung enthält die erste ausführliche Analyse der vom Institut herausgegebenen Traktate zur Judenmission. J. Müllers vielgelesener Traktat „Licht am Abend“ enthält apokalyptische und chiliastische Vorstellungen und weist auf die endzeitliche Bekehrung der Juden hin. In Anklang an die pietistische Bekehrungstheologie wird eine Art *Ordo Salutis* als Bedingung für den Einzug ins himmlische Jerusalem empfohlen. Traktate von Frommann, Calvör usw. setzen sich mit der rabbinistischen Theologie auseinander und bemühen sich durch eine Widerlegung des Talmud Christen von der Zuverlässigkeit des Neuen Testaments zu verge-

wissern. Calvör berief sich dabei auf die irenische Theologie der Universität Helmstedt. Sie war entschieden von dem Schleswiger Theologen Georg Calixt geprägt, der in der Kirchengeschichte der ersten fünf Jahrhunderte sowie bei den Kirchenvätern den Ansatz zu einer allgemein gültigen kirchlichen Grundlage meinte finden zu können. Bei aller Gelehrsamkeit hat Christoph Rymatzki es vermocht die Analyse in eine sprachliche Form zu gießen, die es auch interessierten Laien ermöglicht sich mit den Ausführungen zu befassen.

Schließlich werden die theologischen Aspekte Callenbergs, der Mitarbeiter sowie die des Freundeskreises laufend und eingehend dargestellt. Als Schlüsselworte seien genannt: Verstockung der Juden, Apologetik, endzeitliche Judenbekehrung, chiliastische und apokalyptische Vorstellungen, Jesu Messianität, „Werke des Herrn – Theologie“, allgemeines Missionsinteresse, Judenmission als Glaubensmission, Mission als Nächstenliebe usw.

Die Arbeit wird durch eine Materialsammlung ergänzt und enthält ausführliche Angaben zu Quellen und Literatur u.a. ein Verzeichnis der Veröffentlichungen des Institutum Judaicum. Ein Personenregister erleichtert die Beschäftigung mit dem empfehlenswerten Werk.

Padborg/DK

Günter Weitling

Krauter-Dierolf, Heike: Die Eschatologie Philipp Jakob Speners. Der Streit mit der lutherischen Orthodoxie um die „Hoffnung besserer Zeiten“ (BHTH 131), Tübingen 2005, ISBN: 3-16-148577-7.

Mit diesem Buch, einer Dissertation bei Johannes Wallmann, liegt eine gründliche Studie über die Auseinandersetzungen um Speners Hoffnung besserer Zeiten aus den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts vor, die schon seit langem für die Spener- und Pietismusforschung für notwendig erachtet wurde.

Vor einem Vierteljahrhundert erschienen die Streitschriften zwischen Kurt Aland und Johannes Wallmann über die Anfänge des Pietismus, bei denen es zentral auch um die Kontroverse von Speners „Hoffnung besserer Zeiten“ ging.

Nun ist zu Entstehung, Gestalt und Bedeutung dieser Lehre Speners eine in vier Teile gegliederte Untersuchung erschienen, die in dieser Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche auf Erden anhand detaillierter Untersuchungen der Schriften Speners und die seiner orthodoxen Gegner „eines der wesentlichen Definitions-

merkmale des Pietismus“, „eine der notae pietismi“ sieht (S. 5).

Im Teil I wird zunächst Speners Zukunftshoffnung seit ihren Anfängen in der Mitte der 70er Jahre bis zu den frühen 90er Jahren dargestellt. Quellengrundlage sind neben der Postillenvorrede und den Pia Desideria vor allem Briefe dieser Zeit. Von der mit den meisten lutherischen Theologen seiner Zeit geteilten Auffassung des baldigen Kommens des Jüngsten Tages rückte Spener am Ende des Jahres 1674 in einem Brief an Johanna Eleonora von Merlau erstmals erkennbar ab, einer Sicht, die offenbar von Frankfurter pietistischen Kreisen um Johann Jakob Schütz beeinflusst war. In der Vorrede zu Arnolds Evangelienpostille im Frühjahr 1675 und dann in den Pia Desideria legte Spener diese für ihn neue Hoffnung der Öffentlichkeit vor. Sie ist auf die irdische Zukunft sowie auf die Kirche bezogen und aus den biblischen Verheißungen der Bekehrung der Juden und des Falles Babels abgeleitet, nicht mit einer direkten biblischen Begründung versehen. Um die Gläubigen in der Gegenwart, um ihren Trost, ging es Spener, nicht um die Zukunft als solche. In den Pia Desideria rückte jedoch „der ethisch-motivierende Charakter der neuen Hoffnung in den Mittelpunkt“ (S. 80).

In den verschiedenen, von Spener erbetenen Stellungnahmen zur Postillenvorrede und zu den Pia Desideria war Speners Zukunftshoffnung im Rahmen der sonst meist positiven Bezüge der häufigste Kritikpunkt. Sie wurde jedoch nicht als Chiliasmus angesehen, als irrierte Lehre. Spener wurde nur falsche Auslegung oder ungegründete Meinung vorgeworfen. In den folgenden Jahren wurde Speners Zukunftshoffnung zwar weiterentwickelt, aber nicht grundlegend verändert. Nur um Schwerpunktverlagerungen und Modifikationen handelte es sich, die sich aus den veränderten Zeitverhältnissen ergeben. Das ist der entscheidende Gesichtspunkt gegen die These von Kevin R. Baxter von der Weiterentwicklung der Hoffnung Speners zum Chiliasmus auf der Grundlage einer Notiz von Kurt Aland.

Im Teil II werden zwei Gutachten Speners zum Chiliasmusproblem aus den Anfangsjahren der pietistischen Streitigkeiten untersucht. In ihnen geht es noch nicht direkt um Speners eigene Zukunftshoffnung, aber durch seine öffentliche Stellungnahme vor allem zu den Auffassungen seines Vertrauten Johann Wilhelm Petersen wurde Spener auch selbst in den Streit hineingezogen. In dem ersten Gutachten Speners, dem „Erforderten Bedenken“ zum Hamburger Revers (1690),

ging es vor allem um die Frage, was der Begriff „Chiliasmus“ genau bezeichne, um welche Kategorie von Irrtum es sich bei ihm handle und wie CA 17 im Blick auf chiliastische Lehren in der Alten Kirche auszulegen sei. Eine langjährige Auseinandersetzung Speners mit dem Hamburger Pastor Johann Friedrich Mayer war die Folge. In dem zweiten Gutachten äußert sich Spener zu Petersen und Juliane von der Asseburg (1691). Hier werden auch handschriftlich überlieferte Briefe Speners an Petersen herangezogen. Speners Verhältnis zu Petersen hinsichtlich ihrer Zukunftshoffnung wird sowohl in ihrer Differenz wie auch in der Verteidigung Speners von Petersen und anderen Vertretern chiliastischer Lehren sichtbar. In der Chiliasmusfrage plädiert Spener für die Offenhaltung eines Freiraumes, indem er mit einem Erkenntnisvorbehalt rechnet, dem er auch seine eigene Position unterordnet. Sodann wird der Unterschied Speners und der orthodoxen Theologen im Verhältnis von Lehre und Leben markiert: „Selbst wenn die Lehre irrig wäre, waren deren Vertreter seiner Meinung nach nicht aus der christlichen Bruderschaft auszuschließen. Für ihn war – soweit es nicht um die heilsrelevanten Grundwahrheiten ging – die ‚reine Lehre‘ offensichtlich weniger wichtig“ (S. 144).

Im Teil III wird Speners „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten“ (1693) ausführlich analysiert sowie die sich daran anschließende Auseinandersetzung mit August Pfeiffer, Johann Simon, Johann Georg Neumann, Jakob Wächtler und Ernst Christian Boldig erörtert, der sich die Hauptstreitpunkte in dem besonders zentralen Kapitel 8 anschließen. Die Frage nach der richtigen Auslegung von Lk 18,8, die Diskussion um die biblischen Verheißungen der Bekehrung der Juden und des Falles Babels, das Verständnis von Apk 20 sowie Daniel 2 und 7, Grundfragen der Apokalypseauslegung und die Auseinandersetzung um CA 17 sind die Hauptpunkte, denen in den Kontroversen zwischen Spener und seinen Gegnern detailliert nachgegangen wird. Der Grund, weshalb erst in den 90er Jahren Spener so intensiv mit dem Chiliasmusvorwurf konfrontiert wurde, sieht Verfasserin in dem zu dieser Zeit auftauchenden chiliastischen Gedankengut bei den mit Spener verbundenen Gruppen und Personen, das nun auch Spener selbst, vor allem in seiner Stellung zu Apk 20, herausfordert. Auch wenn Spener die orthodoxen Angriffe auf falsche Lehre geschickt abwehren konnte, so zielt sein Denken doch über die Orthodoxie hinaus: „Die ‚Sprengkraft‘ von Speners

Lehre liegt in seiner Erkenntnislehre“ (S. 283).

Im letzten Teil der Untersuchung werden die Auseinandersetzungen um den Sektencharakter des Pietismus in den 90er Jahren untersucht, bei denen der angebliche Chiliasmus Speners eine wichtige Rolle spielt.

Im Mittelpunkt stehen die Angriffe auf den Pietismus durch Theologen aus dem Umkreis der Universität Leipzig, die scharfen Attacken des Danziger Pastors Samuel Schelwig auf Spener, die Auseinandersetzung mit den Wittenberger Theologen und die Angriffe des Leipziger Theologen Valentin Alberti auf den Pietismus und Spener.

Es ist ein dankenswertes Verdienst der Verfasserin, die zahlreichen Kontroversen Speners mit der lutherischen Orthodoxie um seine Hoffnung besserer Zeiten so umfassend chronologisch und im jeweiligen Streitzusammenhang erörtert zu haben. Die Heranziehung gedruckter und handschriftlich überlieferter Briefe Speners ist dabei besonders neben den zahlreichen Streitschriften hervorzuheben, so dass die Thesen auf einer breiten Quellenbasis aufrufen. Sie werden m. E. im Ganzen überzeugend dargeboten, wenn auch viele Einzelzüge in der Pietismusforschung als bekannt vorausgesetzt werden können, auf die Verfasserin m. E. zu ausführlich eingeht. In der älteren Forschung hat man von dem nur antiquarischen Interesse an diesen Streitigkeiten gesprochen (Paul Grünberg), was gewiss zu kurz greift. Aber als Ergebnis stellt Verfasserin jetzt auch nur heraus: „Die Auseinandersetzung hatte nämlich zunächst im Blick auf Spener selbst und seine Lehre von der Hoffnung besserer Zeiten Auswirkungen, wenn auch nur bescheidene. Spener wurde durch die gegnerische Kritik gezwungen, seine Lehre weiter zu durchdenken und eingehender zu begründen“ (S. 283). Für Speners Stellung in der Theologiegeschichte ist die These von seiner das „orthodoxe“ System sprengenden Erkenntnislehre, die Annahme von weiterer Erkenntniszunahme in Gegenwart und Zukunft, gewiss die entscheidende.

Nicht 1696, sondern im Juni 1691 kam Spener nach Berlin (S. 83, Anm. 4). Warum der allseits für unpassend erklärte Begriff „Reformorthodoxie“ bei Pfeiffer noch angewandt wird, bleibt unerfindlich (S. 173, Anm. 4). Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Bibellisten-, Personen- und Sachregister beschließen den Band.

Neuendettelsau

Wolfgang Sommer

Beutel, Albrecht, Jersak, Tobias (Hrg.): *Johann Joachim Spalding, Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. Kritische Ausgabe I/2, Bd. 2, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2005, XXXVIII, 388 S., Geb., 3-16-148143-7.

Gegenwärtig wird die seit 2001 erscheinende, von dem Münsteraner Kirchengeschichtler Albrecht Beutel herausgegebene kritische Spalding-Gesamtausgabe (SpKA) ganz unterschiedlich bewertet. Gerade weil das Ziel der Neuedition darin besteht, Spaldings Gedanken bekannt zu machen und weitere Forschungen zu Spalding anzustoßen, sei im Folgenden zuerst der Inhalt der „Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum“ vorgestellt, ehe die Edition selbst und die Diskussion über sie kommentiert wird.

Der im Alter als „Patriarch der Neologie“ geehrte Johann Joachim Spalding liefert mit seinem erstmals 1741 publizierten Jugendwerk „Die Bestimmung des Menschen“ wichtige Anstöße für die erblühende anthropologische Debatte des 18. Jahrhunderts. Die jetzt in der Neuedition vorliegenden, in erster Auflage 1761 erschienenen „Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum“ als seine nächste Publikation liefern wesentliche materialanthropologische Näherbestimmungen. Spalding verfolgte nie eine universitäre Karriere, sondern war zuerst als Pastor und später als Probst und Superintendent tätig. Es entspricht seiner Lebenssituation, dass die „Gedanken“ den norddeutschen Pietismus als eine bestimmte Strömung in der religiösen Landschaft seiner Zeit kritisch diskutieren und im Rahmen dessen zu allgemeinen materialen und formalen theologischen Bestimmungen fortschreiten. Auch wenn letztere dazu führen, dass die „Gedanken“ als sein vielleicht wissenschaftlichstes Werk gelten, wollen sie somit keinen Beitrag zu „spekulativischem“ (40) Denken darstellen, sondern sollen von jedermann mit „natürlich gesunde[m] Verstand und ein[em] gutgesinnte[n] christliche[n] Herz“ (42) begriffen und bewertet werden. Dies ist umso wichtiger, als der norddeutsche Pietismus zu Spaldings Zeit gerade unter Laien weite Verbreitung fand. Spalding diskutiert in den zwei Hauptabschnitten der Schrift zwei zentrale Charakteristika dieses Pietismus und in einem dritten Hauptabschnitt einige sich daran anschließende Probleme. Der erste Abschnitt wendet sich gegen die folgende, in einer Vielzahl erbaulicher Schriften propagierten Behauptung: Aus der Beschaffenheit eines Gefühls und besonders

aus seiner Intensität sei ersichtlich, ob dieses von Gott selbst komme oder nur auf natürlichem Wege aus der Seele stamme. Spalding wehrt sich entschieden gegen diese Annahme und führt als doppeltes Kriterium seiner Bewertung die „allgemeine [...] Kenntniß der menschlichen Natur“ (41) und die Schrift an. Ersterer lehrt, dass es auch starke natürliche Gefühle gibt, und aus der Schrift ist nicht abzuleiten, dass Gott auf diese besondere Weise am Menschen handelt. Dagegen, so Spalding im Anschluss an prominente Debatten der Aufklärungszeit, ist vielmehr aus den „Abzweckungen“ der Gefühle zu erkennen, ob diese von Gott stammen oder nicht: Denn nur wenn die Gefühle dabei helfen, dass der Mensch heilig und glücklich wird, ist ihr göttlicher Ursprung anzunehmen. Die Hochschätzung der Gefühle geht bei den Pietisten nun so weit, dass bestimmte Gefühle als notwendig für das Christsein angenommen werden. So habe jeder „die Hölle, die Verdammniß selbst in sich“ (142) zu empfinden. In seinem zweiten Hauptteil weist Spalding auch diese Behauptung zurück und rekurriert dazu wiederum auf Schrift und allgemeine Vernunft. Denn in materialer Hinsicht wird dabei oftmals ein zorniger Gott Anselmischer Prägung propagiert und wiederum die Tugend übersehen, die von größerer Wichtigkeit ist als die angesprochenen Gefühlsinhalte. Werden die Gefühle als notwendig angesetzt, so die ergänzende formale Kritik, dann argumentieren die Pietisten zudem genauso gesetzlich, wie sie es Spalding mit seiner Betonung der Tugend immer vorwerfen. In all dem plädiert Spalding nicht für ein einseitig-rationalistisches Verständnis des Christentums, sondern sucht den Gefühlen den ihnen angemessenen Platz zuzuschreiben. Sie sind wichtiger Bestandteil der Religiosität, gehören aber vom Verstand in die Regie genommen, um so der Tugend zu dienen. Im dritten Hauptteil bittet Spalding seine Amtskollegen, dem Druck des Volkes nicht nachzugeben, sondern dieses auch für seine anderen Schriften typisches, zugleich neologisch geprägtes und holistisches Menschenbild zu vertreten.

Die neue SpKA wird insgesamt sehr freundlich aufgenommen. Gerade der jedem Band vorangestellte, ausführliche Einleitungsteil, der zuerst das Editions-konzept erläutert und sodann in Spaldings Gesamtwerk, die spezielle Schrift und ihre Wirkung einführt, ist positiv hervorzuheben. Hingegen wird die Neuausgabe von Spaldings „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ (SpKA I/5), von W. Virmond in der ThLZ 130 (2005), 431–434,

scharf kritisiert, bis hin zu der Frage, ob „bei einem so bescheidenen Autor wie Spalding ein fotomechanischer Nachdruck nicht hinreichend“ (434) wäre. Dagegen ist zu betonen, dass Spalding vielleicht nicht zu den tiefsten Denkern der Christentumsgeschichte zählt, durch Inhalt und Wirkung aber dennoch eine Schlüsselfigur der theologischen Debatte im 18. Jahrhundert ist. Denn in seinen unter Laien wie Theologen (darunter Schleiermacher) und Philosophen äußerst breit rezipierten Schriften verband er die Aufklärungsphilosophie mit dem deutschen Luthertum und half letzterem somit, sich modernitätskompatibel weiter zu entwickeln. Spaldings Gedanken und seine Rezeption zu bearbeiten, stellt somit einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtig erblühenden Erforschung des lange vernachlässigten 18. Jahrhunderts dar und wird durch eine historisch-kritische Neu-edition gerade erst ermöglicht. Die Erleichterung weiterer Forschung steht auch im Hintergrund einer die Neuausgabe prägenden, von Vermont ebenfalls entschieden kritisierten Entscheidung: Da die der Erstausgabe folgenden Ausgaben zumeist nur erläuternde Ergänzungen bieten, werden diese im Petidruck in die entsprechende Stelle der Erstausgabe eingefügt, so dass ein direkter Vergleich der Ausgaben ermöglicht wird. Dadurch wird dem Leser die Arbeit erleichtert, nicht aber, wie von Vermont vorgeworfen, die Lesbarkeit verunmöglicht. Sind den zentralen Kritikpunkten Virmonds zu widersprechen, so ist ihm darin zuzustimmen, dass das Sachregister überdimensioniert ist. Zudem würde diese insgesamt sehr schöne Edition noch durch zweierlei gewinnen: durch Verweise am Rande des Textes auf den Erläuterungsteil, und durch ein ausführliches Verzeichnis der Sekundärliteratur zu Spalding.

Tübingen

Martin Wendte

Braun, Bettina, Göttmann, Frank, Ströhmer, Michael (Hrsg.): *Geistliche Staaten im Nordwesten des Alten Reiches. Forschungen zum Problem frühmoderner Staatlichkeit* (= Paderborner Beiträge zur Geschichte 13), Köln (SH-Verlag) 2003, 304 S., brosch., ISBN 3-89498-140-7.

„Parallel zu der in den zurückliegenden Jahren innerhalb der Geschichtswissenschaft zu beobachtenden Tendenz zu einer Revision des bisherigen Bildes vom Alten Reich ist auch ein gestiegenes Forschungsinteresse an den geistlichen Staaten zu verzeichnen, die nach allgemeiner Auffassung Eckpfeiler dieses 1806 untergegan-

genen Reiches darstellten. Rasch zeigte sich dabei jedoch, daß die historische Analyse dieser Staatsgebilde bislang erheblich vernachlässigt worden ist und nicht selten grundlegende Erkenntnisse fehlen. Zurückzuführen ist dieses Forschungsdefizit zum einen auf eine in Ausläufern bis heute fortlebende bürgerlich-aufklärerische Polemik gegenüber den geistlichen Staaten sowie auf die Traditionsstränge einer pro-preußischen Historiographie, die in ihnen allenfalls ein zu überwindendes Übel auf dem Weg zum nationalen Einheitsstaat sah. Vor diesem geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund konnten, ja durften geistliche Staaten im Rahmen einer modernen und nationalstaatlich orientierten Geschichtsschreibung keine relevante Rolle spielen“ (159). Mit diesen Worten leitet *Andreas Müller* seinen Beitrag über die geistlichen Fürstentümer des Alten Reiches im nieder-rheinisch-westfälischen Raum ein. Leider ist seine Beobachtung nur allzu richtig, wurde doch noch die eben diese Region betreffende historische Ausstellung zum Jahr der zweihundertjährigen Erinnerung an die Säkularisation von 1803, „Zerbrochen sind die Fesseln des Schlendrians. Westfalens Aufbruch in die Moderne“, die vom 27. 10. 2002 bis zum 16. 3. 2003 im Westfälischen Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte in Münster gezeigt wurde, am 27. 10. 2002 vor einer großen Zahl geladener Teilnehmer mit einem „historischen Kabarett“ eröffnet, das diese Polemik abermals aufwärmte – während andernorts längst eine seriöse und zugleich kritische Neubewertung der geistlichen Fürstentümer des Alten Reiches eingesetzt hatte (vor allem *Wolfgang Wüst*: *Geistlicher Staat und Altes Reich. Frühneuzeitliche Herrschaftsformen, Administration und Hofhaltung im Augsburger Fürstbistum*, 2 Bde., München 2001; ders. [Hrsg.]: *Geistliche Staaten in Oberdeutschland im Rahmen der Reichsverfassung*, Epfendorf 2002). Den Rezensenten haben Ausstellung und Eröffnungsveranstaltung seinerzeit veranlaßt, sich mit einem Brief vom 29. 10. 2002 an den Träger jenes Museums zu wenden, in dem es hieß: „So bleibt unklar, daß es vor der Säkularisation bereits ‚Modernisierung‘ gab, wie nach der Säkularisation und bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Überhänge vormoderne Strukturen bestanden. Es entsteht das – durch das Kabarett noch unterstützte – Bild, als habe es nur der Betätigung eines Lichtschalters in Form der Säkularisation bedurft, um Schlendrian zu beseitigen und den Weg in die Moderne zu öffnen“.

Unabhängig davon war es ein guter Gedanke *Frank Göttmanns*, des Inhabers des Lehrstuhls für Geschichte der Frühen Neuzeit in Paderborn – er selbst hat den einleitenden Beitrag „Der nordwestdeutsche geistliche Staat der Frühen Neuzeit als Forschungsaufgabe“ (9–57) beige-steuert und darüber hinaus gemeinsam mit *Bettina Braun* den Überblick „Der geistliche Staat der Frühen Neuzeit. Einblicke in Stand und Tendenzen der Forschung“ (59–86) –, in diesem Band, der auf die Tagung „Leben unter dem Krummstab – der geistliche Staat vor der Säkularisation“ im November 2002 an der Universität Paderborn zurückgeht, einige seiner Schüler mit Aufsätzen zu Wort kommen zu lassen, die teilweise aus laufenden Habilitations- oder Promotionsprojekten hervorgegangen sind. Herausgekommen sind dabei Arbeiten wie *B. Brauns* „Seelsorgebischof oder absolutistischer Fürst? Die Fürstbischöfe in der Spätphase des Alten Reichs zwischen Anspruch und Wirklichkeit“ (87–116), *Gesine Dronsz* „Die Rolle des Domkapitels in den Paderborner Fürstbischöfs- und Koadjutorwahlen 1650 bis 1786“ (139–157) oder *W. Müllers* Aufsatz „Die Ritterschaft des kurkölnischen Herzogtums Westfalen im Ancien Régime. Regionale Verflechtung und politische Eigenständigkeit“ (159–176), aber auch *Michael Ströhmers* „Mit Schwert und Krummstab. Einige Forschungsansätze und Thesen zum Jurisdiktionstil in geistlichen Staaten zwischen Tridentinum und Säkularisation“ (195–217), *Mareike Mennes* „Zwischen Seelsorge und weltlicher Herrschaft. Bischöfliche Visitation im Fürstbistum Paderborn im 17. und 18. Jahrhundert“ (219–231) oder *Joachim Ruffers* „Die Disziplinierung des Glaubens. Frömmigkeitsempfinden im Grenzbereich zwischen geistlichen und weltlichen Territorien Westfalens um 1700“ (233–252).

Während *Braun* und *Göttmann* in ihrem gemeinsamen Beitrag ebenfalls kritisch auf die „Schlendrian“-Ausstellung zu sprechen kommen (60), gelingt *Braun* in dem von ihr allein verantworteten Aufsatz, der sich als erster Ergebnisabriß ihrer Habilitationsschrift über die Fürstbischöfe im Nordwesten des Reiches nach 1648 erweist, mit dem Vergleich von Hermann Werner von Wolff-Metternich zur Gracht (1625–1704), von 1683 bis zu seinem Tod Fürstbischof von Paderborn, und Clemens August von Bayern (1700–1761), seit 1723 Kurfürst-Erbbischof von Köln und außerdem Fürstbischof von Münster, Paderborn, Hildesheim und Osnabrück, eine Skizze über Bischofsideal und Bischofswirklichkeit, die sich nicht nur gut an *Konrad Repgens* Studie „Der Bischof zwischen

Reformation, katholischer Reform und Konfessionsbildung (1515–1650)“ (zuerst Festschrift Joseph Kardinal Höffner, Köln 1986, 24–314; jetzt *K. Repgen*: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede, Paderborn 1998, 183–259) anfügt, sondern auch eine partielle Rehabilitation der adeligen Fürstbischöfe vor 1803 anklingen läßt: „So wird den geistlichen Fürsten dann je nach Standpunkt vorgeworfen, daß sie nicht an der Spitze des administrativen, ökonomischen und militärischen Fortschritts marschierten, überhaupt ihr Territorium nicht energisch genug in die Moderne führten, oder daß sie sich nicht genug der Seelsorge widmeten, ja: ihre geistlichen Pflichten weitgehend ihren Weihbischöfen überließen. Dabei werden zumeist unreflektiert heutige Maßstäbe an Tätigkeit und Lebenswandel der Fürstbischöfe angelegt oder fast schon topische Vorwurfskataloge einfach fortgeschrieben“ (89) – ganz so, als hätten sie „am besten Karl Borromäus und Friedrich der Große gleichzeitig sein“ (89) sollen.

Müller geht es in seiner Untersuchung über die Ritterschaft im kurkölnischen Herzogtum Westfalen, dem „Werkstattbericht“ (160) über ein laufendes Promotionsprojekt, nicht um die politische Institution Ritterschaft-Landtag (dazu ist vor Jahren eine von mir an der Universität zu Köln angeregte Dissertation nicht zum Abschluß gekommen), sondern um die Ritterschaft als soziale Gruppe, wobei er von den Aufschwörungstafeln im „Ritterbuch des Herzogtums Westfalen“ für die Jahre 1660 bis 1803 ausgeht. Er erhofft sich – mit Recht – Aufschlüsse zu der Frage, „inwieweit für das Herzogtum Westfalen des Ancien Régime von einem politischen Funktionsgefüge auszugehen ist, dessen Entwicklung und Gestalt im wesentlichen aus der Zugehörigkeit dieses Territoriums zu einem erzbischöflichen Staat einerseits und aus seiner Integration in eine überterritoriale geistliche Landschaft andererseits abgeleitet werden kann“ (176). Während *Menne* in ihrer Studie über die Paderborner Visitationen die klassische Konfessionalisierungsthese *Heinz Schillings* und *Wolfgang Reinhardts* (dazu *Harm Klweting*: „Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren. In: *Historische Zeitschrift* 277, 2003, 309–341) bestätigt –, „Das Leben unter dem Krummstab erfuhr durch die bischöflichen Visitationen in der Frühen Neuzeit zum ersten Mal eine gebietsweite Vereinheitlichung in Bezug auf das Verhältnis der Untertanen zur Staatsspitze. [...] Auch in den Randgebieten des Territo-

riums wurde den Menschen deutlich, daß sie unter dem Krummstab lebten und wer ihn in der Hand hielt“ (231) – „läßt *Rüffner* – obwohl gerade er über schärfste und tief in Persönliches eingreifende Konfessionalisierungsmaßnahmen aus der Soester Börde (Entfremdung von Kindern von ihrem evangelischen Elternhaus durch die katholische Äbtissin des Klosters Welver zwecks katholischer Erziehung) berichtet – Einblicke deutlich werden, die eher in die Nähe der neuerdings diskutierten Erscheinungsformen „Interkonfessionalität“, „Transkonfessionalität“ und „binnenkonfessionelle Pluralität“ (Aufsatzband von *Kaspar von Greyerz* u.a. [Hrg.], Gütersloh 2003) gehen: „Die Konfessionalisierung schuf während der frühen Neuzeit eine religiösen Normen unterworfenen Gesellschaft, deren Frömmigkeitsempfinden durch die christlichen Kirchen bestimmt wurde. [...] Daneben bestanden aber eigene Glaubenswerte. Diese traten jedoch erst in den Vordergrund, wenn sie mit den obrigkeitlichen Disziplinierungsmaßnahmen in Widerstreit gerieten und als gerechter und damit ‚wahrer‘ empfunden wurden“ (250f.).

Die übrigen Beiträge des Bandes sind *Lars Reinking*: „Herrschaftliches Selbstverständnis und Repräsentation im geistlichen Fürstentum des 18. Jahrhunderts. Das Beispiel ‚Schloß Brühl‘ des Kölner Kurfürsten Clemens August“ (117–137), *Roland Linde*: „Die bürgerliche Elite der Stadt Paderborn um 1770. Eine prosopographische Stichprobe zur Hauptstadt eines geistlichen Staates“ (177–194), *Hartmut Borgschulze*: „Politische Partizipation und Finanzen. Landständische Mitwirkung an haushaltspolitischen Entscheidungsprozessen im Fürstbistum Paderborn im 18. Jahrhundert“ (253–263) und *Andreas Neuwöhner*: „Fürstbischöflicher Staat und städtische Finanzen. Der Haushalt der Stadt Paderborn im 17. Jahrhundert“ (265–283).

Köln

Harm Klueting

Klueting, Harm (Hrg.): *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert* (Hildesheimer Forschungen, Bd. 2), Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms Verlag 2003, XII u. 335 S., kart., ISBN 3-487-11940-4.

Das ökumenische Geschäft zwischen Katholiken und Protestanten braucht „Salomonis Witz und Jobs Gedult“ – daran hat sich seit 1666, als der Konvertit Ernst von Hessen-Rheinfels diese Feststellung traf, wenig geändert. Waren es deswegen vor allem ältere Herren mit ellenlanger

Titulatur, die sich 2002 fach- und konfessionsübergreifend an den vergeblichen inter- und transkonfessionellen Initiativen der frühen Neuzeit zu erbauen versuchten? Doch finden sich im vorliegenden gedruckten Niederschlag ihres Treffens nach Predigten und Grußwörtern sowie den üblichen Wiederholungen altbekannter Erkenntnisse über das Reich und verschiedene Territorien immerhin zwei bemerkenswerte Beiträge von bloßen Magistri und neben dem anwesenden Bischof von Hildesheim als Gast- und Geldgeber wenigstens ein Gruß der Landesbischofin von Hannover. Dass die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 keinen ökumenischen Frühling einläutete, war bald darauf an der von Papst Johannes Paul II. verantworteten Erklärung „Dominus Deus“ von 2000 und dann an der Verweigerung eucharistischer Gastfreundschaft beim Kirchentag 2003 zu erkennen. Vor die Genehmigung der Abendmahlsgemeinschaft haben die Kirchen(behörden) die Einigung über das Amt gesetzt – nach den bisweilen etwas hermeneutisch gewundenen, aber unmissverständlichen Ausführungen von *Gunther Wenz* im vorliegenden Band eine strategisch geschickt gewählte Reihenfolge, denn letztere erscheint als ziemlich aussichtslos unterfangen. Schon im 16. Jahrhundert schien ja die Einigung über die Rechtfertigung bisweilen leichter möglich zu sein als diejenige über die Kirche oder das Abendmahl. Aber anders als damals wird amtskirchliche Grundsatzfestigkeit heutzutage gar nicht so selten von der Praxis in den Gemeinden unterlaufen – fehlende kirchenpolitische Korrektheit ist eben für uns mit viel geringeren Risiken verbunden als seinerzeit für unsere Altvorderen. Die große Bedeutung der politischen Rahmenbedingungen für vermittelnde Aktivitäten im 17./18. Jahrhundert drängt sich dem Leser unmittelbar auf, wenn er das frustrierende erste Viertel des Bandes hinter sich gebracht hat und zu den informativen oder gar innovativen Beiträgen vorgedrungen ist. Die Anläufe zur Einigung der englischen Protestanten um 1650, besonders von John Dury, die *Sebastian Barteleit* darstellt, lebten von der gemeinsamen politischen Frontstellung gegen die katholische Bedrohung. Sogar die Quäker ließen sich am besten als Kryptojesuiten diffamieren. Auch die katholisch-protestantischen Kontakte im Reich der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, zu denen *Matthias Schnettger* einen Überblick, *Alexander Ritter* eine Detailstudie über Ernst von Hessen-Rheinfels beitragen, sind in Chancen und Scheitern ebenso von Staatsräson wie von

christlicher Irenik geprägt. Es sei nur an die komplexen Interessen des Hauses Hannover erinnert. Die von *Ernst Meyer* geschilderten Versuche einer Union der lutherischen und reformierten Kirchen, die der Berliner Hofprediger Daniel Ernst Jablonski im frühen 18. Jahrhundert unternahm, waren von dessen Herkunft aus der Brüder-Unität einerseits, seiner Kenntnis des Anglikanismus andererseits inspiriert. Aber trotz ihres europaweiten Charakters lebten sie vom spezifischen Herrschaftsinteresse der preußischen Könige. Der Fundamentalgegensatz zu den Katholiken war dadurch sowenig entschärft wie durch die zunehmende Historisierung und „Verwissenschaftlichung“ der evangelischen Theologie des 18. Jahrhunderts, die *Gottfried Hornig* an Baumgarten, Mosheim und Semler demonstriert. Auch der Pietismus nivellierte laut *Martin Brecht* zwar die innerprotestantischen Fronten, markierte aber die Grenze gegen den Katholizismus umso schärfer. Meines Erachtens kam er insofern als eine Art von „evangelischer Konfession zweiter Ordnung“ für Preußen wie gerufen. Für Janenisten war Irenik laut *Bruno Bernards* Längsschnittdarstellung ebenfalls nur ein Problem mit ihrer katholischen „Mutterkirche“, von der sie sich gezielt missverstanden und ungerecht behandelt fühlten. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als sich der Gegensatz lutherisch-reformiert angeblich nivelliert hatte, kam es wieder zu evangelisch-katholischen ökumenischen Initiativen, bezeichnenderweise privaten von z. T. geradezu geheimbündlerischem Charakter. Die von *Wolf-Friedrich Schäußele* untersuchten Projekte Pideirt-Böhmen und Salis-Masius wurden auf beiden Seiten von Aufklärern getragen, die freilich bei den Protestanten bereits eher zu den Konservativen zählten. Und auch hier führte kein Weg an Versuchen zur Gewinnung von Fürsten vorbei. Nachdem uns der Herausgeber *Harm Kluetting* mit der immer noch ungelösten Frage konfrontiert hat, ob Hontheim/Febronius' Buch von 1763 mit seinen episkopalistischen auch ökumenische Ziele verfolgt hat, und bevor *Christoph Link* zum Schluss im Vergleich mit den Josephinischen Patenten die wenig beachtete toleranzrechtliche Dimension des preußischen Religionsedikts von 1788 herausarbeitet, erhalten wir von *Norbert Hinske* anregende Hinweise auf die frühe katholische Kantrezeption. Ihre wenig erforschten Vertreter schätzten den Königsberger Philosophen, weil er die Naturwissenschaften wie die historisch-philologischen Fächer in ihre Schranken gewiesen und ihnen die Fähigkeit zur Letztbegründung abge-

sprochen hatte. Anregende Lesefrüchte hat dieses ziemlich uneinheitliche Buch also reichlich zu bieten!

Erfurt/Freiburg Wolfgang Reinhard

Kluetting, Harm, Schmale, Wolfgang (Hrg.): Das Reich und seine Territorialstaaten im 17. und 18. Jahrhundert. Aspekte des Mit-, Neben- und Gegeneinanders, Münster etc.: LIT 2004 (= Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne Bd 10); 236+IX S, ISBN 3-8258-7414-1.

Der anzuzeigende Sammelband dokumentiert eine Sektion des zweiten gemeinsamen Kongresses der deutschen und österreichischen Gesellschaften zur Erforschung des 18. Jahrhunderts. Explizit formuliert wird, dass der Band die unterschiedlichen Herangehensweisen an die Thematik, die den beiden nationalen historiographischen Traditionen zu Grunde liegen, berücksichtigen und konfrontieren soll (S. V; 2). Mit Abstand am deutlichsten mit dieser Thematik setzt sich dabei der eröffnende Beitrag von Christoph Gnant auseinander, der historiographiegeschichtlich die Entstehung und die politische Funktionalisierung der „Österreichischen Reichsgeschichte“ um 1900 behandelt („Die ‚Österreichische Reichsgeschichte‘ und ihre Sicht auf das Heilige Römische Reich“, 11–22). Gnant verankert das neu konzipierte Fach in den politischen und universitären Kontexten der österreichischen Juristenausbildung und stellt insbesondere das weitgehende Fehlen von Bezugnahmen auf das „Reich“ in dieser historiographischen Tradition heraus (z. B. 19).

Ohne Bezug auf das Gesamthema zu nehmen, hat Dana Štefanová Aufsatz („Adelige Wirtschaftsaktivitäten und Aufklärung: Eine Fallstudie zur ‚Schwarzenberg Bank‘ (1787–1813)“, 131–147) Eingang in die Sammlung gefunden. Dabei handelt es sich um einen sehr skizzenhaften Bericht über den derzeitigen Stand eines Forschungsprojekts, das die Geschichte des angesprochenen Geldinstituts zum Thema hat. Deutlich erkennbar ist, dass hier eine Fülle von interessanten Ergebnissen nicht nur zur Wirtschaftspolitik, sondern insbesondere auch zum Selbstverständnis des Adels im 18. Jahrhundert erwartet werden können.

Eine Reihe von Beiträgen sind einer klassischen Politikgeschichte verpflichtet und beschränken sich auf die Rekonstruktion außenpolitischer Ereignisgeschichte. Dies betrifft die Abhandlungen von Chris-

tof Römer („Der Kaiser und die welfischen Staaten 1679–1755: Abriß der Konstellationen und der Bedingungsfelder“, 43–66), Matthias Schnettger („Kurfürst und der Kaiser im 18. Jahrhundert: Dynastisches Interesse, Reichs- und Machtpolitik zwischen Düsseldorf/Heidelberg/Mannheim und Wien“, 67–95) und René Hanke („Diplomatie gegen Preußen: Sachsen-Polens Außenpolitik 1740–1748, 163–181). Hier wird das titelgebende Thema in erster Linie landes- und politikgeschichtlich verstanden, die Darstellung verharret bei der Rekapitulation dynastischer Verhandlungen, Bündnisbestrebungen und politischer Absichten. Die Institutionen des Reiches, sein Verfassungsgefüge oder auch das Selbstverständnis der behandelten Akteure als *Reichsstände* spielt hier eine untergeordnete Rolle.

Dies ist dagegen der Fall in jenen Studien, die eher einem kulturellen Zugriff auf das Thema verpflichtet sind. Insbesondere zu erwähnen sind die beiden auch methodisch weiterführenden Studien von Gabriele Haug-Moritz („Des ‚Kaysers rechter Arm‘: Der Reichshofrat und die Reichspolitik des Kaisers“, 23–42) und von Andreas Pečar („Gab es eine höfische Gesellschaft des Reiches? Rang- und Statuskonkurrenz innerhalb des Reichsadels in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“, 183–205). Beide behandeln auf unterschiedliche Weise die Frage, inwiefern das Reich auch im 18. Jahrhundert einen Bezugsrahmen für territorialstaatliche Politik darstellte, inwieweit Territorien und Reich eher symbiotisch oder konfliktreich interagierten. Während Haug-Moritz ihren Überblick über den Reichshofrat, seine Tätigkeitsfelder und seine institutionelle Bedeutung mit einem Plädoyer für die Erforschung von Kommunikationsstrukturen (30f.) und „Justizerfahrung“ (36f.) abschließt, wendet Pečar sein Interesse der Rolle des Reichs für die Territorien in Zeremoniell und höfischer Repräsentation zu. Differenziert kann er zeigen, wie, warum und in welchem Grad das Reich ein positiver Bezugspunkt oder aber eine lästige Bürde für das Selbstverständnis einzelner Reichsterritorien war. Gerade die Inhomogenität dieser Bezugnahme auf das Reich stellt Pečar am Ende als Grund heraus, um seine Titelfrage negativ zu beantworten (204f.).

Die Studie von Christian Benedik („Die Architektur als Sinnbild der reichsstaatlichen Stellung“, 97–112) wendet sich, wie Pečar, ebenfalls der kulturellen Konkurrenz im Reich zu. Sein Durchgang durch zentrale Repräsentationsbauten des 18. Jahrhunderts macht zum einen die Vor-

bildrolle des Berliner Stadtschlusses deutlich, betont andererseits das vergleichsweise geringe Engagement in diesen Belangen am Kaiserhof in Wien. Franz M. Eybl („Patriotismusdebatte und Gelehrtenrepublik: Kulturwissenschaftliche Forschungsfelder im Problembereich nationaler Identitätsbildung“, 149–162) wendet sich in strukturellem und systematisierendem Zugriff der frühneuzeitlichen Gelehrtenrepublik und ihrem Beitrag zur „nationalen Identitätsfindung“ zu. Der Aufsatz glänzt durch zahlreiche pointierte Bewertungen und Hinweise auf weitere Forschungsmöglichkeiten in einem gegenwärtig intensiv bearbeiteten Themenfeld. Allerdings bleibt auch hier das Gesamtthema unberücksichtigt: gelten Eybls Beobachtungen auch für den „Reichspatriotismus“? Welchen Platz konnte das Reich in den nationalen Identitäten (noch) haben?

Auch wenn Harm Kluebing („Die josephinischen Klosteraufhebungen und die Säkularisationsdiskussion im Reich vor 1803“, 207–224) das Verhältnis von Reich und Territorien nicht explizit thematisiert, so belegt sein Beitrag doch sehr anschaulich, wie territoriale und reichische Dimensionen einander bedingten. In diesem Fall bringt Kluebing die Theorie und Praxis des „rationalen Territorialismus“ mit dem Reichsdeputationshauptschluss zusammen und verbindet dabei zudem in gelungener Weise Ideen- und Politikgeschichte. Wolfgang Schmale („Frankreich, Österreich und das Reich: Propagandageschichte einer virtuellen europäischen Vereinigung und Enteignung“, 113–129) untersucht an Hand von französischen Quellen eine aus seiner Sicht zentrale Bedingung europäischer Einheit: die Existenz eines „gemeinsamen Gedächtnisraums“ (128). Auch er wendet sich damit der Ausbildung nationaler Identitäten zu, die zum europäischen Gedächtnisraum in Konkurrenz traten.

Abschließend lässt sich festhalten, dass der Band einige sehr gelungene Aufsätze versammelt, die das Thema methodisch vielfältig und konzentriert angehen. Andere Arbeiten bieten fundierte Überblicke über politische Geschichte. Nur bei einem Teil der Texte ist allerdings das Verhältnis von Reich und Territorien thematisiert, zumeist wird vom Verhältnis der Territorien untereinander gehandelt. Insofern bleiben Erwartungen unbefriedigt, die der Titel eindeutig weckte. Schließlich ist die in der Einleitung angesprochene Thematisierung des Unterschieds zwischen österreichischer und bundesdeutscher Historiographie kaum erfolgt, explizit diskutiert wurde dieser Aspekt – außer von

Gnant – in keinem der Beiträge. Dass derartige Unterschiede bestehen, würde, zumindest dem Rezensenten, allein aus der Lektüre dieses Bandes nicht ohne weiteres erhellen.

München

Markus Friedrich

May, Georg: *Das Priesterhaus in Marienborn* (= Publikationen Bistum Mainz), Mainz 2005, ISBN: 3-934450-19-9.

Das Priesterhaus von Marienborn in der Diözese Mainz ist das Musterbeispiel eines der zahlreichen Emeriten- und/bzw. Demeritenhäuser, die besonders seit der Frühen Neuzeit auf zwei Probleme priesterlichen Lebens Antwort zu geben versuchten: (1) Wohin mit den aus gesundheitlichen Gründen arbeitsunfähigen Geistlichen, wenn diese nicht ohnehin in einem Kollegiatstift lebten oder beim Nachfolger auf ihrem Benefizium verbleiben konnten oder sich von Haus zu Haus buchstäblich durchbettelten? (2) Wohin mit den straffällig gewordenen oder sich als für den pastoralen Dienst untragbar erwiesenen Priestern? Für beide Personengruppen sollte diese Art von Häusern ein angemessenes Refugium sein. Aber eben hier besteht eine der strukturellen Hauptschwierigkeiten, wie auch das Beispiel des von Erzbischof Karl Philipp v. Eltz 1737/38 ins Leben gerufene und durch den Einmarsch französischer Truppen bedendete, relativ kleine, da nur 10–14 Personen umfassende Priesterhaus von Marienborn zeigt. Denn einmal übertrug sich der schlechte Ruf der straffällig gewordenen naturgemäß leicht ebenso auf die „verdienten Ruheständler“, und zum anderen wurde durch das Zusammensein zweier so verschiedener Gruppen das Leben im Haus selbst erschwert, da beide unter völlig unterschiedlichen Bedingungen lebten. Zwar standen auch die Emeriti unter einer äußerst strengen, geradezu klösterlichen Hausordnung, die wenig Raum für Selbstbestimmung ließ – straffer Tagesablauf mit zahlreichen gemeinsamen geistlichen Übungen und mensa communis –, doch waren sie grundsätzlich „frei“ (auch wenn sie für freien Ausgang jeweils einer besonderen Erlaubnis bedurften). Demgegenüber war für die Demeriti das Haus eine geschlossene Strafvollzugs- und Besserungsanstalt („domus correctionis“), ja für manche sogar eine lebenslängliche Sicherheitsverwahrung, in der bei generellem Freiheitsentzug neben einem knebelnden spirituellen Besserungsprogramm auch ein ganzes Bündel von Strafen vorgesehen war: angefangen von häufigen Strafexer-

zitionen und Zelebrationsverbot bis hin zu Essensentzug, Isolierungshaft in dunklem Kerker und Prügelstrafe. Kein Wunder, dass kein Emeritus gern nach Marienborn ging, und viele Demeriti Fluchtversuche unternahmen.

Vf. skizziert nicht nur die Geschichte dieses Priesterhauses und dessen geistiges und politisches Umfeld, er geht ebenso anhand der Protokolle des Mainzer Vikariats den Ordnungen des Hauses, seiner Leitung und finanziellen Absicherung sowie dem persönlichen Engagement der Bischöfe für diese Einrichtung nach, vor allem aber schildert er viele einzelne „Fälle“ der Demeriti, über die – verständlicherweise! – mehr archivarisches Material zur Verfügung steht als über die Emeriti. Interessant sind hier nicht zuletzt die Gründe für die Einweisung in die domus correctionis: vor allem Sexualdelikte, dann Trunksucht, Streit, Schulden, aber auch schlechte Predigt (17), fehlendes theologisches Wissen, Mangel an pastoraler Klugheit, Neuerungssucht (18).

Die Demeritenhäuser wurden funktionslos, seit das privilegium fori für den Klerus entfiel und dieser der allgemeinen Strafverfolgung durch den Staat unterstand. So verloren die Emeritenhäuser seit der Neuordnung der Klerusbesoldung im 19. Jh. und vollends seit einer allgemeinen Pensionsregelung ihren Sinn (jedenfalls in der bisherigen Perspektive).

Es ist also ein abgeschlossenes Stück Geschichte, auf das die Untersuchung zurückblickt. Trotz einiger Reduplikationen und einer gelegentlich übergroßen Detailflut ist sie nicht nur durchsichtig, klar gegliedert und quellenmäßig sehr gut belegt, man liest sie auch mit großer Spannung. Insofern ist sie für solche, die an der Geschichte priesterlicher Lebensformen und Lebenspraxis interessiert sind, unbedingt zu empfehlen. Ein gewisses Defizit zeigt sich mir jedoch für den theologisch-spirituellen Hintergrund. Zweimal (87, 191) erwähnt Vf., dass die vita communis der Weltgeistlichen, von der ja eine gewisse Variante im Marienborner Priesterhaus realisiert wurde, damals häufig empfohlen wurde, ihre Verwirklichung aber schwierig war. Hier würde interessieren, mit welchen Gründen und Motiven eine solche vita communis empfohlen und praktiziert wurde. Spielten (noch) Ideen des mittelalterlichen Kollegiatwesens mit seiner Abhängigkeit von Augustinus eine Rolle, oder was sonst? Und wenn davon in den Diözesanquellen auch keine Rede sein sollte, welche Bedeutung hatte hier das geistig-geistliche Umfeld: Priestererziehung im Seminar, Priesterexerziten, geistliche Literatur usw.? Oder gab es

für dieses Thema damals überhaupt kein spirituelles Umfeld?

Freiburg/Breisgau

Gisbert Greshake

Klueting, Harm (Hrg.): 200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit (Schriften der Historischen Kommission für Westfalen 19), Aschendorff, Münster 2005, 432 S.

Die Säkularisation von 1803 war Anlass für eine Reihe von wissenschaftlichen Tagungen im Jahre 2003. Zu den anspruchsvolleren ist die von Harm Klueting veranstaltete zu zählen, die Westfalen in ihr Zentrum stellte. Westfalen gehört zu jenen Regionen des Alten Reiches, die durch die Aufhebung von Hochstiften und Klöstern durch den Reichsdeputationshauptschluß (1802) besonders stark betroffen waren. Der Vorgang selbst wird in seinen großen Zügen (Rudolfine Frein von Oer, Joachim Schmiedl) beschrieben, aber auch unter systematischen Aspekten wie der Säkularisation der Klöster (Jutta Prieur, Edeltraud Klueting, Manfred Baldu, Marcel Albert) oder der Bildung von neuen „Modellstaaten“ (Jörg Engelbrecht) untersucht. Dem Vergleich dienen Abhandlungen über die Säkularisation und ihre Folgen in anderen deutschen Landschaften (Joachim Oepen, Walter Demel, Konstantin Maier). Inwieweit die Säkularisation in den allgemeineren Prozess der Säkularisierung eingeordnet werden kann, ist eine weitere leitende Frage, deren Beantwortung dem Band über die landesgeschichtliche Ausrichtung hinaus seinen Charakter gibt. Der durch viele Arbeiten zur Religions- und Begriffsgeschichte ausgewiesene Hartmut Lehmann untersucht den Gebrauchsmodus von Säkularisation und Säkularisierung seit dem frühen 18. Jahrhundert, vornehmlich am Beispiel von Lexika. Seine Analyse mündet in die Einsicht, dass „Säkularisation“ ein im Vergleich zur „Säkularisierung“ vergleichsweise gefestigter und klar umrissener Begriff war, „Säkularisierung“ hingegen immer unscharf blieb, aber dennoch viel politische und kulturelle Brisanz

in sich aufgenommen hat, die dem Begriff auch künftig im Aufeinandertreffen von Weltreligionen seine fortdauernde Aktualität sichern dürfte. Einen umfassenden Überblick über Säkularisationen und Formen des Staatskirchentums mit einer weit ausgreifenden räumlichen (Europa, USA) und zeitlichen (13.-20. Jahrhundert) Perspektive (verbunden mit einer umfassenden, in die Fußnoten eingearbeiteten Bibliografie) gibt Harm Klueting. Dieser Ansatz wird von Winfried Müller für die Zeit zwischen Reformation und der Säkularisation für Deutschland vertieft. Für die Säkularisation von 1803 sieht Müller „die Wurzeln der Säkularisation“ im Katholizismus selbst, genauer in der „Konfrontation zwischen den weltlichen Fürsten des katholischen Lagers und der katholischen Kirche“ (80): Die katholische Aufklärung richtete sich zwar nicht gegen die Religion, wohl aber gegen die konkrete Gestalt der Kirche, Vertreter des katholischen Staatskirchentums vertraten die Auffassung, über Kirchengut als Korporationseigentum zu verfügen gehöre in die Kompetenz des Staates, und katholische Fürsten, voran das Haus Österreich, betrieben, gut etatistisch, die Säkularisation zur Sicherung ihrer Territorial- und Machtbasis. Anschaulich illustriert und differenziert diese These Edeltraud Klueting in ihrem Beitrag zur Gründung und Ausstattung der Universität Münster 1773 durch die päpstlich sanktionierte Säkularisierung des Benediktinerinnenklosters St. Marien Überwasser. Stefan Brakensiek untersucht den Stellenwert der Säkularisation für die ländliche Welt, sieht diese aber weniger als Bruch und Einschnitt, möchte vielmehr den zweifellos erfolgten Wandel einem langfristigen und allmählichen Transformationsprozess zuschreiben, der zumindest die Zeit von 1750 bis 1850 umfasste.

Aus dem Band bezieht man neben einer sorglichen Aufarbeitung des Themas für Westfalen manche grundsätzliche Anregung und darüber hinaus eine gute Einführung in den Problemreichtum des Themas „Säkularisation“.

Saarbrücken

Peter Blickle

Neuzeit

Schachenmayr, Alkuin Volker: Prägende Professoren in der Entwicklung des theologischen Lehrbetriebes im Zisterzienserstift Heiligenkreuz von 1802 bis 2002, Bernardus Verlag Langwaden, 2004, ISBN 3-937634-08-08, 339 Seiten.

Die Arbeit ist als Beitrag zur 200-Jahrfeier der „rechtlich anerkannten Priesterausbildung“ des im österreichischen Wienerwald gelegenen Stifts Heiligenkreuz zwischen 1802 und 2002 gedacht. Ihr Wert beruht allein schon darin, dass sie sich mit der für den Zisterzienserorden keineswegs von Anfang an selbstverständlichen wissenschaftlichen Bildung der Mönche befasst. Sie setzt mit dem Pariser Bernhardskolleg in der Mitte des 13. Jh. ein. Im deutschsprachigen Raum trat besonders für die von Morimond erfolgten Gründungen Metz ins Zentrum, man sollte jedoch für das ausgehende Mittelalter ergänzend noch die Universität Heidelberg erwähnen. Für die Ausbildung der Mönche von Heiligenkreuz war die Gründung der Universität Wien 1384 als zweite deutsche Universität mit dem im darauf folgenden Jahr errichteten Nikolauskolleg entscheidend. Eine Zäsur in der bis dahin klösterlichen Klerikerausbildung stellten die josephinischen staatlichen Generalseminare dar, die zur Stärkung der Klerikerausbildung unter Kaiser Franz II. seit den 70er Jahren des 18. Jh. durch sog. Instituta Theologica abgelöst wurden. Für die im Umfeld von Wien gelegenen Zisterzienserstifte wurde ein Institutum Theologicum 1802 im Stift Heiligenkreuz eingerichtet. Das 19. Jh. war im Sinne des Mauriners Jean Mabillon von einer Rückbesinnung auf die Benediktusregel und der Beschäftigung mit der eigenen Ordensgeschichte geprägt. Die Professoren kamen anfangs nicht aus dem eigenen Kloster, überhaupt war der Professorenstand in Heiligenkreuz wegen der geringen sozialen Reputation wenig begehrt. Allerdings wurde stets die Verbindung zur nahegelegenen Universität Wien gepflegt. Im Vordergrund stand die Ausbildung zum Priester und weniger zum Gelehrten. Erst 1976 trat mit der Errichtung einer Philosophisch-Theologischen Hochschule in Heiligenkreuz ein tiefgreifender

Wandel ein. Die Ausbildungsstätte diente jetzt nicht mehr allein dem eigenen Klerikernachwuchs, vielmehr öffnete sie sich nach außen. Seitdem stellen sogar weibliche Lehrkräfte keine Ausnahmen mehr dar.

Mehr noch als die keineswegs zu kurz kommende Darstellung von Leben und Verfassung am Institutum Theologicum liegt in einem weiteren Abschnitt der besondere Wert der Untersuchung in den Viten prägender Professorenpersönlichkeiten, wie bereits der Buchtitel zu erkennen gibt. Dem Autor, der selber dem Konvent in Heiligenkreuz angehört, ist die feinfühligste Charakterisierung ausgewählter bedeutender Professoren zu verdanken. Damit besitzt die Arbeit einen über die österreichischen Zisterzienserkonvente hinausweisenden Rang. Das wird sogleich im ersten Lebensbild deutlich, dem mit seinen Arbeiten für die zisterziensische Ordensgeschichte bis in die Gegenwart bedeutsamen Heiligenkreuzer Konventualen und Kirchenhistoriker Leopold Janauscheck (1827–1898). – Der aus Wien stammende Wilhelm Anton Neumann (1837–1919) war Archäologe, Alttestamentler und Rektor der Wiener Universität. – Nivard (Johannes) Schlögl (1864–1939) tat sich als Liturgiker ebenso wie als Herausgeber einer Bernhardsausgabe hervor. Bis zu seinem Lebensende litt er unter der Indizierung seiner dichterischen Bibelübersetzung. – Der Schwerpunkt des Schlierbacher Abts Alois Wiesinger (1885–1955) lag während seiner Heiligenkreuzer Professorenzeit in der Fundamentaltheologie. Die Spiritualität des französischen Trappisten Dom Chautard haben seine Lehrtätigkeit ebenso wie die sozialen und missionarischen Erfahrungen in Brasilien, wohin er vor der nationalsozialistischen Herrschaft geflohen war, bestimmt. – Der Lilienfelder Konventuale Matthäus Kurz (1865–1952) war der seelsorgerlichen Praxis als Arbeiterpriester und der Beschäftigung mit der monastischen Architektur verpflichtet. – Die biblische Exegese stand im Zentrum der Lehrtätigkeit von Severin Grill (1893–1975), mit dessen Würdigung die ausführlichen Darstellungen ausgewählter

ter Professorenpersönlichkeiten schließen.

In einem letzten Abschnitt folgt eine „Tabellarische Übersicht der Rektoren, Dekane, Präfekten, Professoren, Professorinnen, Lehrbeauftragten im theologischen Lehrbetrieb des Cistercienserstiftes Heiligenkreuz 1802–2002“. Das Buch endet mit einem alphabetischen biografischen Verzeichnis, bereichert um einige Schwarz-Weiß-Abbildungen, aller am Lehrbetrieb des Stifts Heiligenkreuz beteiligten Personen. Zahlreiche Anmerkungen im Text sowie ein Literaturverzeichnis ergänzen das Werk, das durchaus konfessionsübergreifend Modellcharakter für vergleichbare Untersuchungen besitzt.

Haina

Arnd Friedrich

Brennwald, Silvia: Die Kirche und der Maya-Katholizismus. Die katholische Kirche und die indianischen Dorfgemeinschaften in Guatemala 1750–1821 und 1945–1970, (= Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte 81) Stuttgart (Franz Steiner) 2001, 287 S., kt., ISBN: 3-515-07705-7.

Diese am Historischen Seminar der Universität Zürich unter Betreuung von Jörg Fisch entstandene Dissertation befasst sich mit der katholischen Kirche in Guatemala und ihrem Verhältnis zur Religiosität der Maya-Bevölkerung; dabei werden zwei verschiedene Epochen untersucht und gegenübergestellt: einerseits die letzte Phase der spanischen Herrschaft (1750–1821), andererseits das für Guatemala mit vielen Veränderungen verbundene Vierteljahrhundert von 1945 bis 1970. Diese beiden Hauptteile der Untersuchung sind durch ein kurzes Zwischenstück „Die Kirche nach der Unabhängigkeit 1821–1944“ verbunden und von einer Einleitung sowie einem Ausblick umrahmt.

In ihrem ersten Hauptteil arbeitet die Autorin die große Bedeutung der 1279 indianischen Bruderschaften (1775) für die Selbstbehauptung der guatemalteki-schen Maya-Dörfer in der Kolonialzeit heraus. Diese „cofradías“ sahen sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts mit einer Politik konfrontiert, die ihnen wenig Verständnis entgegenbrachte und auf Hispanisierung und ökonomische Dynamisierung setzte. Beteiligt daran waren auch Vertreter der Kirche, insbesondere Erzbischof Pedro Cortés y Larraz (1766–1779), der die Indianergebiete einer strengeren bischöflich-staatskirchlichen Aufsicht unterstellen wollte und dem ländlichen Katholizismus misstraute, in welchem zahlreiche Elemente der alten indigenen Religionen

– geduldet von den ordensangehörigen Missionaren – eine Symbiose mit den sakramentalen Feiern der Kirche eingegangen waren oder aber nebeneinanderher bestanden. Spannungen zwischen Säkular- und Regularklerus sind der Verfasserin bewusst; so sagt sie von den Dominikanern, dass sie die Region „Verapaz wie ihren eigenen Staat führten und keine Einmischung duldeten“ (S. 109), ohne allerdings auf die letztlich bis zum Vertrag von Bartolomé de Las Casas mit Gouverneur Alonso Maldonado (1537) zurückreichenden Ursachen dafür einzugehen. In ihren Ausführungen über die Festkultur um die Heiligen sowie über die Schamanen und weiterlebende indianische Kulte gelingt es ihr indessen, die Toleranz vieler Ordenspriester für die indianischen religiösen Gewohnheiten durch das langdauernde Zusammenleben vor Ort bei gleichzeitiger Isolation von der Diözesankirche verständlich zu machen; wirtschaftliche Abhängigkeit kam hinzu. Letztlich ist es der aufgeklärten Religionspolitik der Bourbonen nicht gelungen, die in über zwei Jahrhunderten gewachsene Koexistenz der religiösen Traditionen der Maya mit dem katholischen Christentum umzugestalten.

Das 19. Jahrhundert brachte hingegen tiefgreifende Veränderungen. Wie in kaum einem anderen lateinamerikanischen Land dominierten in der Politik der Republik Guatemala die Liberalen. 1829 wurden der Erzbischof und 289 Priester des Landes verwiesen und nach 1870 die Kirche total enteignet. Die liberale Politik richtete sich aber auch gegen die Interessen der Maya, insofern sie das indianische Gemeindeland dem freien Markt öffnete. Die „cofradías“ verloren in dieser Epoche wegen der Landenteignung an wirtschaftlicher, gewonnen aber an kultischer Bedeutung, da es kaum Priester in den Maya-Dörfern gab. Beim Sturz von Präsident Ubico (1944) zählte man in Guatemala nur 114 Priester bei 3 Millionen Einwohnern; und dabei war damals der Tiefstand bereits dank des Einsatzes von Erzbischof Mariano Rossell y Arellano (1939–1965) und erster Einreiseerlaubnisse für ausländische Seelsorger überschritten.

Der zweite Hauptteil der Untersuchung gilt der guatemalteki-schen Kirche in der Reformdekade der sozialrevolutionären Regierungen Arévalo und Arbenz (1945–1954) und unter der anschließenden Militärherrschaft, während derer sich seit ca. 1962 die oppositionelle Guerilla bemerkbar machte; die Verfasserin begrenzt ihre Forschungen mit dem Jahr 1970; der grauenvolle Bürgerkrieg, der

seit den siebziger Jahren im Land ausge-
tragen wurde, ist nicht mehr Gegenstand
ihrer Untersuchung. Für die katholische
Kirche waren die fünfziger und frühen
sechziger Jahre eine Zeit rapiden institu-
tionellen Wachstums. Sechs Männer- und
zehn Frauenorden konnten sich neu im
Land niederlassen; die Zahl der Priester
stieg von 114 (1944) über 192 (1954)
auf 531 (1966), die der Nonnen von 84
(1944) über 189 (1954) auf 901 (1966).
Die Kirche entfaltete dabei eine rege cari-
tative und soziale Tätigkeit, womit eine
Aktivierung der Laien („Katholische Ak-
tion“) verbunden war. Im indianischen
Hochland entstanden dadurch neben den
uralten Bruderschaften neue kirchliche
Gruppierungen, die – im Unterschied zu
den Bruderschaften – überörtlich in Ver-
bänden vernetzt waren. Andererseits wa-
ren diese Gruppen sehr viel stärker kle-
renzientriert als die alten „cofradías“, die
ihren eigenen „principales“ folgten und
den Priestern nur einen eng umrissenen
Bereich überließen. Zu Irritationen führ-
ten die landesfremden theologischen
Mentalitäten, die mit den ausländischen
Priestern und den neuen kirchlichen
Gruppen ins Land drangen. Oft kam es
zum Konflikt um die Schlüsselgewalt
über die Dorfkirchen; von alters her hat-
ten die Bruderschaften das Hausrecht in
den Kirchen wahrgenommen, jetzt bean-
spruchten es die neu gekommenen Geis-
tlichen als „rectores ecclesiae“ und zöger-
ten nicht, uralte sakrale Einrichtungs-
stücke und Bräuche, die ihnen nicht ange-
messenen schienen, zu zerstören. Zweifel an
dieser rigiden Haltung kamen dem Klerus
erst nach dem II. Vatikanum; 1970 ent-
schied sich die Bischofskonferenz zu einer
respektvolleren Haltung gegenüber den
religiösen Bräuchen der Indígenas. Zu die-
ser Zeit waren im Durchschnitt ca. 30 %
der indianischen Landbewohner den
neuen Laienbewegungen beigetreten.
Diese ebneten ihnen den Weg zu Bildung
und beruflichem Fortkommen, brachten
eine Selbsthilfe- und Genossenschaftsbe-
wegung in Gang, verursachten in man-
chen Dörfern aber auch Spaltungen zwi-
schen Traditionalisten und Modernisten,
zwischen alter und junger Generation.
Wurde damit eine Bresche geschlagen,
die sich später – vor allem in den 80er
Jahren – die Sekten zunutze machten?

In ihrem Schlusswort (S. 241–253) ver-
gleicht die Verfasserin die beiden von ihr
untersuchten Epochen. Sie resümiert,
dass die katholische Kirche in den Jahren
1945–1970 unter schlechteren äußeren
Voraussetzungen in Guatemala doch „er-
folgreicher“ agierte als im 18. Jahrhun-
dert, insofern das kirchliche Leben in die-

ser Zeit von großer Dynamik war. Ande-
rerseits war damit eine in der älteren Zeit –
von der Ausnahme der Aufklärer abgese-
hen – nicht übliche Intoleranz verbunden,
die heute, nur wenige Jahrzehnte später,
unter dem Paradigma der Inkulturation
des Christentums in den indigenen Kultu-
ren fragwürdig erscheint.

Die Dissertation von Silvia Brennwald
fußt auf verdienstvoller intensiver Quel-
lenlektüre, vor allem im Archivo Eccle-
siástico de Guatemala und im Archivo
General de Centro América (beide in Gua-
temala-Stadt) und im Archivo General de
Indias in Sevilla. Viele Dokumente sind in
dieser Dissertation erstmals ausgewertet
worden; dabei ist es gut, dass die Quellen
oft im Wortlaut zitiert werden, denn de-
ren Sprache ist sachlicher als die der Inter-
pretin, die den Klerus der Kolonialzeit un-
angemessen penetrant als macht- und
geldgierig schildert (S. 36f., 42, 46, 65,
67, 95 u.ö.). Leider scheint die Verfasserin
nie ihre Erkenntnisse mit einem Kirchen-
historiker oder mit Theologen besprochen
zu haben bzw. ihr Manuskript von solchen
gelesen haben zu lassen, so dass manche
ärgerlichen Fehler und Missverständnisse
im Text störend auffallen. S. 89 wird eine
Anordnung Philipps III. von 1604 zitiert,
dass in allen Kirchen und Kapellen der
Indianermisionen ein „sagrado depósito
del santísimo“ vorhanden sein müsse, ein
„geheiliger Aufbewahrungsort für das Al-
lerheiligste“, ein Tabernakel also; daraus
wird bei S.B. „ein Schrein oder Altar mit
der Jesusstatue und Olivenöl“. Die Defini-
tion der „cofradías“ als „eine Art Beerdi-
gungskoooperative, die für eine würdige
Bestattung ihrer Mitglieder sorgte und ga-
rantierte, dass ihrer auch später regelmä-
ßig gedacht wurde“, ist zwar nicht falsch,
aber doch verkürzt. Weitere Corrigenda:
Die Merzedarier sind kein Bettelorden
(S. 28). Costa Rica war in der Kolonialzeit
kein Bistum (S. 30). Man spricht von Kon-
zilien, nicht von „Konzilen“ (S. 35), von
Visitationen, nicht von „Visiten“ (S. 49),
von Firmung, nicht „Konfirmation“
(S. 86), vom Eucharistischen Kongress,
nicht „Eucharistiekongress“ (S. 155).
S. 224 wäre besser von der sechsten Jah-
reskonferenz des CELAM (1961) die
Rede, nicht von der VI. Lateinamerikani-
schen Bischofskonferenz, zumal der Tag-
ungsort Puebla eine Verwechslung mit
der III. Allgemeinen Lateinamerikani-
schen Bischofskonferenz in dieser Stadt
im Jahre 1979 auslösen könnte.

Trotz dieser Beanstandungen kann das
Buch als wichtiger Beitrag zur Kirchenges-
chichte Guatemalas gewürdigt werden;
besonders gehaltvoll sind diesbezüglich
die jeweiligen Zusammenfassungen am

Ende der einzelnen Kapitel. Das Werk bietet auch – über Guatemala hinaus – wichtige Erkenntnisse und Anstöße für die Inkulturationsdebatte.

Mainz

Johannes Meier

Trimbur, Dominique (Hrg.), Europäer in der Levante (19. – 20. Jahrhundert), Pariser Historische Studien, Bd. 53, München, R. Oldenbourg Verlag, 2004, 188 S., Kart., 3-486-57561-9.

Vor nunmehr fast sechzig Jahren hat der Münsteraner Historiker Heinz Gollwitzer in einer Pionierstudie über „Deutsche Palästinafahrten des 19. Jahrhunderts“ in der Festschrift für Walter Goetz (Marburg 1948) auf die enge, zum Teil kaum noch unterscheidbare Vermischung von kirchlich-missionarischem Engagement und imperialistischer Aktivität in dem bereits vor der Jahrhundertmitte einsetzenden „friedlichen Wettlauf“ um Einfluss in Palästina und den Besitz „heiliger Stätten“ hingewiesen. Nirgends sonst hätten sich im 19. Jahrhundert patriotische, nationale und imperialistische Motive und Ambitionen so innig mit der christlichen Kreuzzugsromantik vermischt (wie Bertrand Lamure am Beispiel des „9. Kreuzzugs“ von 1882 denn auch im vorliegenden Band illustriert). In der Tat resultierte die Bedeutung Palästinas für die europäischen Nationen weniger aus der Anziehungskraft seiner natürlichen Ressourcen oder der Attraktivität für Anlage suchendes Kapital, auch nicht primär aus seiner strategischen Lage als Brücke zwischen Afrika und Asien – selbst diesbezügliche französische und russische Vermutungen im Zusammenhang mit der spektakulären Palästinareise Wilhelms II. 1898 waren grundlos –, sondern aus dem Umstand, dass jene Region im Zentrum aktiver und passiver religiöser und kultureller Erbauung sowie missionarisch-karitativer Tätigkeit stand und das „Hl. Land“ rivalisierender Religionen war. Im Falle Frankreichs, Russlands und Englands verbanden sich zudem die religiösen Interessen ihrer Untertanen mit den verschiedenen politischen Zielen der jeweiligen Regierungen, als Schutzmächte bestehender oder sich bildender religiöser Minderheiten („Religionsprotektorate“) Einfluss zu gewinnen bzw. ihre Präsenz auszubauen. In diesem Zusammenhang wäre die Einbeziehung der Palästinareise Wilhelms II. in ihren außen-, innen-, konfessions- und religionspolitischen Verästelungen einschließlich der kurzfristigen Vision eines deutschen Judenprotektorats unzweifel-

haft eine Bereicherung des Bandes gewesen.

Dafür beleuchtet Markus Kirchoff in einem quellengestützten Beitrag Gründung, Ziele und Wirksamkeit des protestantischen „Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas“ (1877), der – wie schon das anglo-preußische Bistum von 1841 – an angelsächsische Vorbilder anknüpfte. Vermutlich hätte auch hier der Vergleich mit dem katholischen Pendant des „Palästinaver eins der Katholiken Deutschlands“ von 1885 bzw. (seit 1895) „Deutschen Vereins vom Hl. Lande“ die sowohl unterschiedlichen als auch gemeinsamen Wurzeln und Ausprägungen eines kirchlich-missionarischen Nationalismus und einer inhärenten, akzeptierten oder instrumentalisierten Nationalisierung der „äußeren Mission“ evident gemacht. Dies leistet indes weitgehend die Untersuchung von Jérôme Bocquet über die französischen Lazaristen in Damaskus und Deutschland. In dem Beitrag von Roland Löffler über die Familie Schneller und das Syrische Waisenhaus – „eine der größten Missions- und Wohlfahrtseinrichtungen im gesamten Nahen Osten“ (S. 77) – sind die erwecklich-nationalen und imperialistischen Implikationen ebenfalls nicht übersehen, bis zu personellen Verflechtungen mit NS-Einrichtungen; vorwiegend geht es dem Verfasser jedoch um den Modernisierungswandel im sozialen Protestantismus von fundamentalistisch-erwecklichen Erziehungsmethoden zu einer kirchlichen „Zweitstruktur“ (J.–Chr. Kaiser). Beiträge über das Wiener „Generalkommissariat des Heiligen Landes“ (Barbara Haider-Wilson) und über Mythos, Anspruch und Wirklichkeit im russisch-orthodoxen Palästina-Engagement (Elena Astafieva) beschließen den informativ-anregenden Band.

Münster

Horst Gründer

Kuhlemann, Frank-Michael, Schmuhl, Hans-Walter (Hrg.): *Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert*. Kohlhammer. Stuttgart 2003 (Konfession und Gesellschaft 26) 330 S. ISBN 3-17-017621-8.

Konfessionsübergreifend und konfessionsvergleichend werden im vorliegenden Sammelband die Entwicklung und Ausdifferenzierung, die Professionalisierung zentraler Tätigkeitsbereiche im kirchlichen Raum, von der Seelsorge über den caritativen Bereich bis zur Politik untersucht.

Dort wo Gesellschaft und Kirche sich auseinander entwickeln, kommen Spannungen in die Berufe, die im Überschnei-

dungsbereich liegen wie etwa Diakonie, Schule, Kultur. Konflikte tun sich auf zwischen religiösem Selbstverständnis oder kirchlicher Erwartung an den Beruf und öffentlichem Anspruch. Wo Kirche sich abschließt, können die Divergenzen verschärft werden, die Berufe aber haben auch die Chance, Brückenfunktionen zu übernehmen. Berufsbilder, Erwartungen an die Vertreter der Berufe wandeln sich; damit entstehen neue Aufgaben als Antwort auf die Zeichen der Zeit: die Verselbständigung von Berufen, die Professionalisierung, die klarere Struktur des Aufgabefeldes, die fundierte Aus- und Weiterbildung, die adäquate Entlohnung; zahlreiche Aspekte der inzwischen breit gefächerten Professionalisierungsforschung in Soziologie und Geschichtswissenschaft werden hier auf kirchliche Arbeitsfelder angewandt.

Sozial- und kulturgeschichtliche Fragestellungen und Forschungsansätze werden kombiniert mit milieu- und religionsgeschichtlichen. Das führt zur Betonung der Fruchtbarkeit der Milieutheorie als eines heuristischen Ansatzes, aber auch zur Feststellung deutlicher Differenzen.

Berufe aus den klassischen vier Feldern kirchlicher Wirksamkeit werden untersucht: aus der Verkündigung, hier wird von Thomas Schulte-Umberg die Professionalisierung des katholischen Klerus am Beispiel des Bistums Münster nachgezeichnet; parallel thematisiert Frank-Michael Kuhlemann das berufliche Selbstverständnis und die gesellschaftlichen Handlungsmuster der evangelischen Geistlichen im badischen Protestantismus; Andreas Brämer und Carsten Wilke zeichnen die Ausbildung zum Rabbinerberuf nach. Im Sektor Schule umreißt Horst F. Rupp den Zusammenhang von Religion und Schule in Deutschland, die institutionelle Verortung der Schule zwischen Staat und Kirche, die Lehrerbildung, die Professionalisierung des Lehrerberufes. Zusätzliche Fragen der Geschlechtergeschichte bringt Annette Drees mit der Schwerpunktsetzung auf die katholischen Lehrerinnen am Beginn des 20. Jahrhunderts in die Diskussion. Ein dritter Schwerpunkt untersucht eine Reihe von Berufen im diakonischen Bereich, hier vor allem der evangelischen Kirche; eine vierte Sektion schließlich ist der ‚Öffentlichkeit und Politik‘ gewidmet – dort ist der Bogen vom Katholischen Gewerkschafts- und Arbeitersekretär über den Journalismus als Beruf bis hin zu leitenden Beamten des westfälischen Landesjugendamtes gespannt. Freilich sind auch die drei genannten Sektoren nur in den Wechselwirkungen von Staat-Kirche-Öffentlichkeit zu untersu-

chen. Denn Professionalisierung in den diakonischen oder medizinischen Berufen – wie natürlich auch im Schulbereich – führt zu Forderungen an Kirche und Staat. Und der Staat macht mit dem Ziel der Professionalisierung Vorgaben, bei Ärzten und Lehrerinnen etwa.

Beispielhaft am Beruf der Arbeitersekretäre lassen sich eine Reihe von Spannungslinien aufzeichnen; da begegnet die Entwicklung vom Ehrenamt zum Beruf. Die Frage wie viel Eigeninitiative notwendig und erwünscht ist und wie viel klerikaler Kontrolle sie unterstanden taucht ebenso auf wie das bischöfliche Misstrauen oder gar die Ablehnung und Ausweisung aus dem Bistum. Da begegnen Versuche, gegen die Modernisierung patriarchales Fürsorgedenken stark zu machen, gesteigerte Frömmigkeit und überdurchschnittliche sittliche Lebensführung der Mitglieder der Arbeitervereine einzufordern. In der Unterweisung in kirchlichen Themen und Glaubensfragen durch Abendvorträge des Arbeitersekretärs mutiert ein Stück klassischer Christenlehre zur Erwachsenenbildung durch Laien im Berufssektor. Hier waren Fragen der Qualifikation zu klären; welche Karrieren waren möglich, woher rekrutierten sich die Arbeitersekretäre? Dienten sie dem Ausbau und der Stabilisierung des katholischen Milieus oder dessen Öffnung? Schlug die Emanzipation der Arbeitersekretäre von klerikaler Bevormundung Brücken zu den Gewerkschaften, zur Sozialdemokratie?

Die Funktion des Milieus für das Berufsverständnis und des Berufes und seiner Veränderung für das Milieu werden untersucht. Regionale und generationelle Differenzierungen werden im Beitrag von Schulte-Umberg zur Professionalisierung des katholischen Klerus im Bistum Münster deutlich: den uniformen Klerus als Milieumanager gab es nicht einmal im ausgehenden Kaiserreich. „Das dadurch bedingte Einlassen auf einen spannungsreichen gesellschaftlichen Wandel führte zur Reproduktion dieser Spannungen. Die auf einzelne Generationen zurückzuführende Spannbreite der Positionen reichte vom Modell einer patriarchalischen Vereinspastoral und der Betrachtung der sozialen Frage als Folge der Entchristlichung und der Entfesselung einer individualistischen Ökonomie bis hin zu laienemanzipatorischen Konzepten und der Frage nach der gerechten Gestaltung der Gesellschaft.“ (50) Die strategischen Differenzen führen auch nach dem Ersten Weltkrieg zu einer differenzierten und spezifizierten Seelsorge. Da die Spezifika immer deutlicher die Komplexität der Lebenswelten

der Gläubigen berücksichtigen mussten, kam die Frage nach der katholischen Identität, die dann zunehmend in religiösen und liturgischen Aufbrüchen gesucht wurde. War es denen nicht wesentlich, zu einer weiteren Heterogenisierung und Gruppenbildung beizutragen? Wo siedelten sich die Bewegungen in der Debatte um Autonomie und Gehorsam an, um die klassische Debatte zwischen Max Bondy und Romano Guardini hier hereinzutragen? Der Vergleich zu anderen Regionen würde sicher zu einer bunten Landkarte führen und aufschlussreiche Rückschlüsse auf die Homogenität und Stabilität der jeweiligen Milieus zulassen, auch auf die Medien und Strategien der Milieubildung, auch die verschiedenartigen Versuche, das Milieu aufzubrechen und den „Anschluss“ an die bürgerliche Kultur zu finden.

Man könnte, was einige Aufsätze praktizieren, die diachrone Linie noch etwas weiter ziehen und die Frage nach den Veränderungen im Berufsbild und in den Ansprüchen durch und nach dem Krieg, durch die Modernisierung in zahlreichen Berufsfeldern im Dritten Reich noch expliziter stellen. Eine ganze Reihe von Berufsfeldern bleibt unberücksichtigt, teils auch aus Mangel an BearbeiterInnen. Die Funktionäre des Kolpingsvereins etwa wären ein weiteres dankbares Untersuchungsfeld gewesen, auch parallel zu den Arbeitersekretären – eine Leitfrage könnte auch hier die milieustabilisierende oder –öffnende Wirkung sein.

Diese Anregungen sollen aber in keiner Weise den Wert der Studie schmälern; hier werden Schneisen aufgezeigt, die mittlerweile breit angelegte Professionalisierungsforschung auf den religiösen Sektor anzuwenden.

Tübingen

Rainer Bendel

Mihr, Volker, Tennstedt, Florian, Winter, Heidi (Hg.): Sozialreform als Bürger- und Christenpflicht. Aufzeichnungen, Briefe und Erinnerungen des leitenden Ministerialbeamten Robert Bosse aus der Entstehungszeit der Arbeiterversicherung und des BGB (1878–1892), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer 2005 (Konfession und Gesellschaft, Bd. 35), 411 S., ISBN 3-17-018793-7.

Staatliche Sozialpolitik wurde und wird vor dem Hintergrund bestimmter Wert- und Ordnungsvorstellungen betrieben. Religiöse Haltungen, Denk- und Handlungsmuster, Menschen- und Gesellschaftsbilder spielen darunter eine bedeutsame Rolle. Ihre Beziehung zum kon-

kreten politischen Handeln wird auf der Ebene der unmittelbaren Akteure deutlich und lässt sich aus einer biographischen Perspektive erfassen. Einen wesentlichen Beitrag dazu leistet der von Volker Mihr, Florian Tennstedt und Heidi Winter (Universität Kassel) im Rahmen eines DFG-Projektes herausgegebene Sammelband mit Aufzeichnungen und Briefen Robert Bosses, eines leitenden Ministerialbeamten im Kaiserreich. Der Sammelband bildet eine sinnvolle Ergänzung zur „Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik von 1867 bis 1914“, an der Florian Tennstedt und Heidi Winter beteiligt sind. Er dokumentiert Bosses persönliche Wahrnehmung von politischen und sozialen Verhältnissen, von Beziehungen innerhalb der politischen Bürokratie sowie seine religiösen Einstellungen und Handlungsmotivationen. Dadurch wird die Entstehungsgeschichte der Sozialpolitik in den Kontext der Wirkungsgeschichte des Protestantismus einbezogen, denn Bosse war nachhaltig durch den Pietismus geprägt. Als eine der maßgeblichen Figuren der deutschen Sozialpolitik stand er allerdings lange Zeit im Hintergrund, obwohl viele Anstöße, Entwürfe und Vorarbeiten etwa zu Unfall-, Invaliditäts- und Altersversicherungsgesetzen, zum BGB sowie der Entwurf der kaiserlichen Sozialbotschaft von 1881 auf ihn zurückgehen.

Geboren 1832 in Quedlinburg im Harz, geriet Bosse in den 1850er Jahren nach dem Studium der Rechtswissenschaft als Referendar unter den Einfluss der Erweckungsbewegung. Nach der Tätigkeit im privaten Dienst beim Grafen Martin zu Stolberg-Rossla in Rossla war Bosse zunächst Beamter in verschiedenen Behörden in Uchte und Hannover und dann – in der zweiten Hälfte der 1870er Jahre – im preußischen Kultus- bzw. Staatsministerium. 1881 wurde er Abteilungsdirektor im Reichsamt des Innern, 1891 Staatssekretär im Reichsjustizamt und 1892 preußischer Kultusminister (bis 1899). Während seiner gesamten Berufslaufbahn stand er als gläubiger und praktizierender Protestant im engen Kontakt mit Pastoren und Predigern, wie etwa mit seinem Briefpartner Friedrich Meyer, der in Rossla Erzieher im Haus des Grafen und später Pfarrer u. a. in Barmen war. Außerdem befasste sich Bosse mit kirchenpolitischen Fragen. So beschäftigte ihn das Problem der kirchlichen Organisation und der Staatskirche. Bosse unterhielt Kontakte auch zu Adolf Stoecker, dessen konservative Haltung er durchaus teilte. Stoeckers kirchliche Leitbilder und Vorstellungen von der politischen Aktion lehnte er je-

doch ab. Genauso ablehnend stand Bosse auch dem Antisemitismus gegenüber. Den Kulturkampf und seine Mittel hielt er ebenfalls für falsch. Diese Einstellungen Bosses und seine persönliche Religiosität, die aus seinen Aufzeichnungen und Briefen hervorgehen, bildeten gleichsam die Folie, auf der sich sein politisches Handeln entfaltete. Wie die ganze Obrigkeit im Kaiserreich wurde er von der Angst vor der Sozialdemokratie erfasst. Sein wichtigstes Ziel sah er in der Verhinderung einer sozialen Revolution. Aus dieser Perspektive betrachtete er die Unterdrückung der Arbeiterbewegung im Rahmen des Sozialistengesetzes allein als unzureichend und die Sozialreformen als eine notwendige Ergänzung zur staatlichen Repression.

Die Einleitung zum Sammelband informiert ausführlich über den beruflichen Weg von Bosse, seine religiösen Haltungen und die Geschichte der Herausgabe von Dokumenten aus seinem Nachlass. (Bemerkenswert ist dabei die Rolle seines Onkels Robert Frick, des späteren Herausgebers der „Pastoraltheologie“.) Aus der Einleitung werden allerdings einige wichtige kontextuelle Zusammenhänge nicht deutlich, ohne die die Einordnung von Quellen erschwert ist. Dazu gehören beispielsweise der soziopolitische (ständische Ordnung, Schwäche des Parlamentarismus, Klassenwahlrecht, inhaltliche Aspekte von sozialpolitischen Maßnahmen), der religiöse (das „konfessionelle Zeitalter“) und der ideen- bzw. theologiegeschichtliche (Sozialer Protestantismus) Hintergrund.

Die publizierten Quellen sind in drei Teile gruppiert. Der erste Teil enthält Tagebuchnotizen und Briefe Bosses 1878–1892, im zweiten und im dritten Teil sind seine Erinnerungen „Zehn Jahre im Reichsamt des Innern 1881–1891“ bzw. „Ein Jahr im Reichsjustizamt 1891–1892“ veröffentlicht. Im Anhang finden sich außerdem ausgewählte Texte von Bosse, darunter der Entwurf für die kaiserliche Sozialbotschaft und ein Artikel über das Sozialistengesetz aus dem „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“, sowie ein Verzeichnis seiner Publikationen. Im ersten Teil sind die Aufzeichnungen aus jedem Jahr jeweils mit kurzen Angaben zu den wichtigsten inhaltlichen Punkten eingeleitet, was den Überblick erleichtert.

Der Sammelband im Ganzen bietet durch seine Auswahl und Kommentierung wichtige Einblicke in einige weniger bekannte Aspekte der Geschichte der Sozialpolitik in Deutschland und eröffnet weitere Perspektiven für die Erforschung der religiösen Implikationen in der politi-

schon und sozialen Entwicklung der Gesellschaft im Deutschen Kaiserreich.

Bochum

Dimitrij Owetschkin

Schweitzer, Friedrich, Simojoki, Henrik: Moderne Religionspädagogik. Ihre Entwicklung und Identität, Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft (RPG), Bd. 5, Hrg. v. H.-G. Ziebertz u. a., Freiburg-Basel-Wien und Gütersloh, Verlag Herder und Gütersloher Verlagshaus, 2005, 319 S. Kart. 3-579-05294-2.

Folgt man der in dieser Studie vorgenommenen Rekonstruktion der Entwicklung der Religionspädagogik in den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts, ist die Rede von einer „modernen Religionspädagogik“ im Grunde genommen tautologisch. Denn in der Neubenennung dieser vormals – oder im katholischen Raum teilweise parallel – als „Katechetik“ bezeichneten Disziplin kommt das Anliegen zum Ausdruck, den durch die Modernisierung gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen religiöser Erziehung und vorab des schulischen Religionsunterrichts Rechnung zu tragen. Diese Hypothese als schlüssig zu erweisen, haben sich die beiden Autoren zum Ziel gesetzt.

Dabei gehen sie so vor, dass sie im 1. Kap. den theoretischen Ansatz ihrer Untersuchung präzisieren: Die bislang vorwiegend begriffsgeschichtlich vorgehenden Darstellungen zur Entwicklung der Religionspädagogik möchten sie um eine problemgeschichtlich ansetzende Betrachtungsweise ergänzen und in einen modernisierungstheoretischen Bezugsrahmen hineinstellen. Dabei sollen die Entwicklungen im Sinne einer vergleichenden Religionspädagogik sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Religionspädagogik (bzw. Katechetik) verfolgt und miteinander verglichen werden. Und dieses soll nicht nur anhand der Schriften der in ihrer Epoche führenden Fachvertreter geschehen; sondern die Entwicklung soll anhand jeweils eines für die jeweilige konfessionelle Religionspädagogik repräsentativen Fachorgans nachgezeichnet werden, und zwar den „Katechetischen Blättern“ und den „Monatsblätter(n) für den evangelischen Religionsunterricht“. Im 2. Kap. wird die in diesen beiden Zeitschriften sich dokumentierende Entwicklung der Religionspädagogik mit besonderem Augenmerk auf das Programm dieser Disziplin beschrieben und theoretisch kommentiert, unterteilt in drei Phasen: der Aufbruchphase, der Zeit des 1. Weltkrieges und der Zeit der

Demokratie (Weimarer Republik). Was dabei zu Tage gefördert wird, ist äußerst interessant, besonders auch in der vergleichenden Perspektive, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkennen lässt. Das 3. Kap. nimmt eine modernisierungstheoretische Deutung dieser Gesamtentwicklung vor, wobei als maßgebliche Kriterien dafür die jeweilige Reaktion der Religionspädagogik auf den Wandel der religiösen Kultur, auf das veränderte Staat-Kirche-Verhältnis, auf Professionalisierungstendenzen in der Lehrerschaft sowie auf den Prozess der Verwissenschaftlichung genommen wird. In der Tat erweist sich die modernisierungstheoretische Perspektive als geeignet, die Entwicklung der Religionspädagogik im Untersuchungszeitraum als schlüssig zu interpretieren. Das 4. Kap. erläutert nochmals eigens das erkenntnisleitende Interesse und die Vorgehensweise einer konfessionell-vergleichenden Religionspädagogik. Im 5. Kap. wird zusammenfassend festgehalten, was der bleibende Ertrag der Religionspädagogik in der damaligen Epoche war, aber auch welche Spannungen und Ambivalenzen ihre Entwicklung aufweist. Die Frage stellt sich und wird kurz erörtert, inwieweit das damalige Programm mit Blick auf die gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen einer „Postmoderne“ noch tragfähig ist bzw. welche Neuorientierungen vonnöten sind. Weitere aus der Quellenarbeit gewonnene Befunde werden im 6. Kap. dargestellt und kommentiert. Der katholische Religionspädagoge Werner Simon nimmt im 7. Kap. eine Würdigung der Untersuchung vor, gibt für die Entwicklung im katholischen Raum einige Differenzierungen an, die noch intensiver verfolgt werden könnten, und benennt ein paar Forschungsdesiderate, die durch diese Untersuchung erkenntlich geworden sind. Alles in allem lässt sich sagen, dass diese Studie sowohl historisch als auch systematisch einen bemerkenswerten weiterführenden Beitrag für die Religionspädagogik erbracht hat, der es auch wert ist, von der kirchlichen Zeitgeschichte sowie von der historischen und systematischen Pädagogik zur Kenntnis genommen zu werden.

Dortmund

Norbert Mette

Destivelle, Hyacinthe: Le concile de Moscou (1917–1918). La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe. Avant-propos par Mgr Hilarion. Préface par Hervé Legrand, o.p. (= Cogitatio fidei 246), Paris 2005, 505 S. ISBN 2-204-07649-X.

Der Begriff *sobor* bezeichnet im Russischen sowohl Konzil als auch Kirche. Wenn der Leiter des dominikanischen ökumenischen Studienzentrums Istina in Paris, Hyacinthe Destivelle, seine Darstellung mit dieser Beobachtung beginnen lässt, zeigt sich von Anfang an die sowohl kirchengeschichtliche, systematisch-theologische als auch ökumenische Relevanz der hier behandelten Thematik: Das Landeskonzil, das unter schwierigen Bedingungen in den Jahren 1917 und 1918 in Moskau stattgefunden hat, prägt das Leben der russisch-orthodoxen Kirche bis heute und ist deshalb für ihr Verständnis wesentlich. Die vorliegende Untersuchung, die im Jahre 2003 bereits in einer italienischen Übersetzung erschienen ist und deren Bedeutung durch die Geleitworte von Bischof Hilarion (Alfejev) (Wien) und Hervé Legrand hervorgehoben wird, gliedert sich in zwei Teile. Auf einen Darstellungsteil (19–282) folgt als Quellenanhang eine französische Übersetzung der Konstitutionen und Dekrete des Moskauer Konzils (283–475), die Hyacinthe Destivelle mit Alexander Siniaïkov besorgt hat.

Ein erstes Kapitel des Darstellungsteils widmet sich der Vorgeschichte des Konzils i. w. S. (27–48). Destivelle unternimmt dabei den Aufweis, dass eine u. a. von Fjodor Dostoevskij nicht völlig zu Unrecht diagnostizierte Lähmung der russisch-orthodoxen Kirche zu Beginn des 20. Jh. tatsächlich von einem bemerkenswerten spirituellen, missionarischen und sozialen Aufbruch sekundiert war. Da das Amt des Patriarchen unter Zar Peter d. Gr. durch eine kollegiale bzw. synodale Leitungsstruktur ersetzt wurde – von Interesse sind Destivelles Ausführungen zum möglichen Einfluss des lutherischen Konsistorialsystems auf Peter d. Gr. (30) –, war die russisch-orthodoxe Kirche in besonderem Maße von synodalen Strukturen geprägt. Das Bewusstsein der grundsätzlichen Konziliarität der Kirche, das die Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche bereits vor Peter d. Gr. prägte, verstärkte sich im 19. Jh. unter dem Einfluss einer allgemeinen Besinnung auf die slawische Kultur (*sobornost*, vgl. 46).

Ein zweites Kapitel (51–92) widmet sich der näheren Vorgeschichte des Konzils seit 1905. In diesem für die russische

Geschichte bedeutenden Jahr wurde, auch als Reaktion auf die gesellschaftliche und politische Entwicklung, von drei Seiten ein Konzil ins Spiel gebracht: ein Memorandum von 32 St. Petersburger Priestern wollte durch ein Konzil die Verbindung der Kirche zum Volk stärken, Metropolit Antonij (Vadkovskij) die Verbindung zum Staat klären, was schließlich aus anderen Gründen auch das Interesse des nachmaligen Ministerpräsidenten Sergej Witte war. Der Heilige Synod, nach Abschaffung des Patriarchenamtes nominell höchstes Entscheidungsorgan der russisch-orthodoxen Kirche, nahm die Anregungen auf und bat den Zaren, ein Landeskonzil einzuberufen. Verschiedene vorbereitende Kommissionen arbeiteten in der Folge z. T. weit reichende Vorstellungen und Forderungen aus. Nach einigen Phasen erschlaffender Motivation führten jedoch erst die politischen Umwälzungen des Jahres 1917 dazu, dass – auch unter Einfluss der provisorischen Regierung – am 29. April 1917 das Konzil einberufen wurde.

Ein drittes Kapitel (95–124) stellt dieses Konzil zunächst in seinem institutionellen Gefüge vor, bevor die Wahl und die Zusammensetzung der Mitglieder, darunter viele Laien, analysiert und sodann die drei Sitzungsperioden in ihrem chronologischen Ablauf dargestellt werden. Das Konzil musste aufgrund der politischen Ereignisse unvollendet bleiben, brachte aber mit der Wahl des Tichon (Bellavin) zum Patriarchen der russisch-orthodoxen Kirche ein wichtiges Stabilitätsmoment für die nun beginnende Zeit unter kommunistischer Regierung auf den Weg.

Im vierten und längsten Kapitel werden die Dekrete des Konzils analysiert (125–232). Destivelle zeigt auf, wie das Konzil von Moskau die Konziliarität als Grunddimension des Lebens der russisch-orthodoxen Kirche in ihrer Gesamtheit und auf allen ihren Ebenen vorsieht. Bevor das Konzil das Amt des Patriarchen wieder einführt, bedeutete dies auch eine an Implikationen reiche Diskussion über das Verhältnis von konziliarem und patriarchalem Element in der Kirchenstruktur (130ff.). Weiter widmete sich das Konzil den Eparchien, wobei hier der im Verhältnis des Bischofs zu seiner Kirche mitbegründete ekklesiologische Status der Ortskirchen ein wichtiger Problemhorizont ist (151). Eine ausgesprochen wichtige Rolle schreibt das Konzil den Pfarreien zu (158), was vor dem Hintergrund des gelebten kirchlichen Lebens selbstverständlich klingen mag, wird hier doch die Verbindung des Glaubens mit dem Leben

besonders deutlich, wie auf dem Konzil beispielsweise die strittige Frage der Rolle pfarreilicher Schulen (169) zeigte. Die Rolle der Pfarrei beinhaltet jedoch gewichtige ekklesiologische und amtstheologische Herausforderungen, und auch für die Beteiligung der Laien an der konziliaren Dimension der Kirche auf allen ihren Ebenen handelt es sich hier um eine im Alltag wirksame Probe aufs Exempel. Aber auch dem Mönchtum in seiner spirituellen, ekklesiologischen, missionarischen, sozialen und intellektuellen Dimension widmete sich das Konzil (170). Für das geistige Leben der russisch-orthodoxen Kirche sind schließlich die theologischen Bildungsstätten von Bedeutung, wobei die Diskussion über diese aufgrund des vorzeitigen Abbruchs des Konzils nicht zu Ende geführt werden konnte (202). Schließlich war das Konzil von Moskau mit dem Status der orthodoxen Kirchen, die sich aufgrund der politischen Ereignisse im Gefolge des Ersten Weltkriegs etwa in Georgien oder der Ukraine faktisch verselbständigten, und damit grundsätzlich mit der Frage nach Einheit in Verschiedenheit konfrontiert.

Ein fünfter Teil (235–278) untersucht die Rezeption des Konzils, wobei zunächst die institutionellen Entwicklungen verfolgt werden, bevor die theologischen Stellungnahmen zum Konzil (Afanasjew, Schmemmann, Meyendorff, Florovskij) analysiert werden. Obwohl die genannten Theologen gewichtige kanonistische, historische, theologische und spirituelle Anfragen an das Konzil und seine Dekrete stellen, kann die durch sie erfolgte theologische Rezeption aufgrund ihres insgesamt eher fragmentarischen Charakters keine Vollständigkeit beanspruchen. In der kurzen Diskussion einiger Einwände zeigt Destivelle deren berechtigten Kern, den er durch die Verbindung historischer und systematischer Argumentation zugleich in einen größeren Horizont einordnet. Auf diese Weise werden über die russisch-orthodoxe Kirche hinaus wesentliche Fragekomplexe, die mit der Konziliarität und Synodalität zusammenhängen, in das Leben der Kirche und der theologischen Reflexion darüber situiert.

Eine kurze Zusammenfassung (278–281) leitet zum Anhang mit den Dekreten in französischer Übersetzung über. Destivelle resümiert hier die komplexe Geschichte des Landeskonzils und ihre bleibende praktische wie theologische Herausforderung. Dabei hebt er insbesondere hervor, wie das Landeskonzil von Moskau sich mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln offen den Fragen seiner Zeit gestellt hat. Trotz der großen zeit-

genössischen Schwierigkeiten widerstand es der Versuchung, eine bestimmte geschichtliche Phase des Lebens der Kirche zu dessen Ideal zu stilisieren. Freilich führte die nahezu zeitgleich mit dem Landeskonzil von Moskau einsetzende kommunistische Herrschaft dazu, dass viele der Beschlüsse nicht bzw. kaum umgesetzt werden konnten. Wenn diese auf je verschiedene Weise insgesamt dennoch bis über das Ende der Sowjetunion hinaus weiterwirkten, so verweist dies auf den Wert, den weitere Studien dieser Art für das Verständnis der russisch-orthodoxen Kirche bedeuten können. Die dabei auftretenden theologischen Herausforderungen und Antwortstrategien sind im ökumenischen Dialog mutatis mutandis auch für die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften von großem Interesse.

Freiburg

Michael Quisinsky

Zimmerling, Peter: *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2006, 231 S., kt. ISBN 3-525-55451-6.

Während die Faszinationskraft Bonhoeffers, des „im In- und Ausland wohl bekanntesten deutschen Theologen des 20. Jahrhunderts“, „ungebrochen“ ist, blieb „seine Praktische Theologie bisher jedoch weithin unbekannt“. (90) P. Zimmerling, Professor für praktische Theologie in Leipzig, in den vergangenen Jahren mit Publikationen u. a. zur evangelischen Spiritualität hervorgetreten, wendet sich mit seinem auch als ergänzende Begleit- lektüre für Studierende geeigneten Band „an Fachtheologen und theologisch interessierte Laien gleichermaßen“ (9). Nach theologiegeschichtlich akzentuierten „Ortsbestimmungen“ zu Bonhoeffers Praktischer Theologie werden kapitelweise die einzelnen praktisch-theologischen Handlungsfelder abgeschrieben: Predigtlehre, Gottesdienstverständnis, Seelsorgelehre und Gemeindeaufbau. Für die Katechetik wird aus Kapazitätsgründen auf Sabine Bobert-Stützens Buch „Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie“ (Gütersloh 1995) verwiesen; auch auf Reinhold Mokroschs Beitrag „Dietrich Bonhoeffer als Religionspädagoge?“ (in: H.F. Rupp u. a. (Hrg.): *Denkwürdige Stationen der Religionspädagogik*, Jena 2005, 277–299); im Rahmen von dessen theologischen Grundlinien sei die eigene weitere Bearbeitung von Bonhoeffers Katechetik vorstellbar.

Der Aufbau des Bandes verbindet „biographische Annäherung“, „theologische

Grundlegung“ und „Konkretion“ (Tiefen- lotungen zu einzelnen Fragestellungen; Versuche, die Aktualität von Bonhoeffers Überlegungen theseartig zu erweisen). Im Verständnis von Theologie als „Funktion der Kirche“ von K. Barth beeinflusst, ebenso von der Lutherforschung Karl Holls, zeigt sich Bonhoeffer vor allem in seiner Zeit als Predigerseminardirektor „als konsequent spiritueller und radikal kirchlicher Theologe“ (9). Auch philosophische Anregungen (u. a. Max Scheler, Theodor Litt, Eberhard Grisebach) sind erwähnt. Singulär für den ekklesiologischen Ansatz für die damalige Zeit gilt Bonhoeffers Versuch, „den Dialog zwischen Theologie und Sozialphilosophie und Soziologie zu eröffnen“ (38).

Kap. 1 („Ortsbestimmungen“; 11–21) erörtert die Forschungslage, Problemkreise wie Zusammengehörigkeit von Theologie und Biographie, das Verhältnis von wissenschaftlich-theologischer Reflexion und kirchlicher Praxis, Verzicht auf ein theologisches System u. a. In Kap. 2 („Ekklesiologische Entdeckungen“; 22–56) wird die „Kirche als Fixpunkt in Bonhoeffers Leben und Werk“ behandelt; „biographische Hintergründe und Entscheidungen“ werden anhand von Promotions-, Habilitations- und Publikationenthemmen Bonhoeffers aufgewiesen. (52–55) Neben der Bedeutsamkeit der Christologie für die ekklesiologische Fragestellung („Christus als Gemeinde existierend“) wird die bleibende Bedeutung des soziologisch akzentuierten Kirchenbegriffs unterstrichen. (36f.) Bereits in Bonhoeffers bei dem Berliner Systematiker Reinhold Seeberg geschriebenen Dissertation („Sanctorum communio“; erschienen 1930) zeigt sich: Christusgegründetheit und Sozialität der Kirche gehören zusammen. Kirche muss empirisch und soziologisch wahrnehmbar sein (Frage, wie sich die geglaubte Kirche in der empirisch vorfindlichen Kirche zeigt). Kap. 3 widmet sich der „Bedeutung der Spiritualität für die Praktische Theologie“ (57–76). Die „Nachfolge“ (1937) gilt als „Konkretion des Glaubens“; sie dient der „Wiedergewinnung der Bergpredigt für die evangelische Kirche“; „Gemeinsames Leben“ (1939) stellt sich als „Überwindung von Individualismus, Subjektivismus und Innerlichkeit“ dar. In der „Ethik“ steht die Lehre von den vier „Mandaten“ (Arbeit/ Kultur, Ehe und Familie, Obrigkeit, Kirche) zur Diskussion, mit der die neulutherische Lehre von den Schöpfungsordnungen ersetzt werden sollte. (46ff.) Bei der Interpretation der Gedanken aus „Widerstand und Ergebung“ („Kirche für andere“) legt Z. Wert darauf, dass bei der

Befreiung zu echter Weltlichkeit im Sinne Bonhoeffers der christologische Grundimpuls nicht übersehen wird.

Charakteristisch für die Gesamteinschätzung des Vfs. ist: in Bonhoeffers Theologie sei ein Bruch nicht auszumachen (18ff.); eine Kontinuitätslinie bleibe wahrnehmbar. Nachgewiesen wird dies besonders an der Frage des Gemeindeaufbaues, wo durchgehende Motive konstatiert werden. Man werde den Texten nicht gerecht, „wenn man sie in eine bestimmte, von außen herangetragene Entwicklungslinie der Theologie Bonhoeffers einzuordnen versucht, indem man etwa in Tegel einen Bruch gegenüber seinen vorhergehenden theologischen Anschauungen postuliert“ (193), wie zuerst bei Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu den Beziehungen des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig 1961, 2. Auf. 1967). Zimmerling betont demgegenüber: „Was sich ändert, ist die jeweilige Akzentuierung, die auf neue kirchenpolitische und gesellschaftliche Herausforderungen und auf wechselnde berufliche Tätigkeitsfelder Bonhoeffers zurückzuführen ist.“ (193) Ferner: „Eine Konsequenz der Zusammengehörigkeit von Biographie und Theologie einerseits und von wissenschaftlich-theologischer Reflexion andererseits stellt Bonhoeffers Verzicht auf ein einheitliches theologisches System dar“. (18) Dieser Systemverzicht ist dialektisch begründet. Die in der Vergangenheit mit großem Engagement diskutierte Frage, ob Bonhoeffers Theologie im Gefängnis einen Bruch erfahren habe, wird deshalb verneint: „Wenn ein Charakteristikum seiner Theologie gerade darin bestand, dass er kein geschlossenes theologisches System entwickelte, kann logischerweise auch das eine System – etwa das von der dialektischen Theologie geprägte – nicht von einem anderen abgelöst worden sein – etwa dem eines religionslosen, weltlichen Christentums.“ (18) So werden auf dem biographischen Hintergrund nicht die von E. Bethge aufgewiesenen vier widerstandstheoretisch pointierten Perioden aversiver Einstellung gegenüber dem Nationalsozialismus als vielmehr themagemaß die Entwicklung der theologisch-kirchlichen Aussagen Bonhoeffers präsent, wie sie sich fächerspezifisch innerhalb der praktisch-theologischen Disziplin abzeichnen. Wie die Forschungsgeschichte bestätige, habe der „predigende Bonhoeffer (...) nie im Zentrum des Interesses gestanden“ (77). Selbst Bethges Hinweis (bei Edition von Bd. 4 der Gesammelten Werke, 1961) auf die Bedeu-

tung der Predigt als „Richtpunkt im Bild Bonhoeffers“ sei weitgehend unberücksichtigt geblieben (Ausnahme: Ernst Georg Wendel: Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers“, Tübingen 1985). Eine „intensivere Beschäftigung mit dem predigenden Bonhoeffer“ sei darum wichtiges Desiderat der Forschung (77). Beachtenswert kritische Akzente sind beobachtbar: so findet Z. die „Sakramentalisierung der Predigt“ in der Finkenwalder Zeit durchaus problematisch (90); die Situation des Hörers sei – infolge konsequenter inkarnationstheologischer Bestimmung der Predigt – nicht genügend zur Sprache gebracht. Vf. vermisst bei Bonhoeffer eine intensivere Berücksichtigung der Humanwissenschaften, was homiletisch zu einem Wirklichkeitsverlust geführt habe: die Situation des Hörers falle weithin aus (91f.). Doch besitze die Konzentration auf das Wort der Bibel bei B. ein starkes „antiideologisches Potenzial“ (99). Doch: Bonhoeffers Existenz als Mensch und als Prediger bildet eine Ausnahme: die Zeit der Bekennenden Kirche war eine Ausnahmezeit. Bloße Imitation von Bonhoeffers Predigtweise, die trotzdem Bereicherung und Herausforderung bleibt, ginge indes bei Vernachlässigung der Situation heute an seinen Intentionen vorbei. (105) Uneingelöst blieben nach 1945 manche von Bonhoeffers Empfehlungen, die aus der Kirchenkampf-Situation verstehbar sind: Rücknahme volkskirchlicher Strukturen zugunsten einer Freiwilligkeitskirche, weltlicher Hauptberuf des Pfarrers, freiwillige Gaben der Gemeinde anstelle Kirchensteuer. P. Zimmerling versucht in einem abschließenden Resümee (8. „Herausforderungen für die Praktische Theologie – Impulse für die Gemeindepraxis“ (209–219) Bonhoeffers Ansatz zu aktualisieren. Erscheine Bonhoeffers Praktische Theologie aus mehreren Gründen „unmodern, ja fremd und sperrig“ (209), so sind seine Anregungen für die Gemeindepraxis „unumstritten“ und „bis heute uneingeholt“ (214). Das wird an Konsequenzen seiner *christuszentriert, bibelorientiert und ekklesiologisch* motivierten theologischen Aussagen aufgewiesen, wie sie im vorliegenden Band zu Bonhoeffers Praktischer Theologie fächerorientiert und leserfreundlich konzipiert dargestellt sind: Kirche in ihrer Sozialität bleibt unaufgebbare Grundkategorie des Glaubens, Aufeinanderbezogenheit von Kontemplation und Aktion im Rahmen evangelischer Spiritualität gilt als unverzichtbar, Wiedergewinnung der Einzelbeichte als seelsorgerliche Beratung und Aktivierung von programmorientierten Gemeinschaftsangeboten sind erstre-

benswert. Die einzelnen Tätigkeitsfelder praktisch-theologischen Handelns (Homi- letk, Liturgik, Poimenik, Oikodomik), wie sie in den vorausgehenden Kapiteln 4–7 unter Einbringung auch forschungsgeschichtlicher Aspekte – einfühlsam und kritisch zugleich – abgehandelt werden, ermöglichen ein Gesamtbild, das Bonhoeffers theologische Überlegungen in ihrer bleibenden Aktualität verstehen lehrt, indes auch eine Fülle von Anregungen für die akademische Praktische Theologie und für die Gemeindegemeinschaften bereithält, ohne auf kritische Anmerkungen und wissenschaftlichen Diskurs (in Text und Fußnoten) zu verzichten. Literaturverzeichnis und Personenregister sind beigegeben.

Leipzig

Kurt Meier

Karl Barth, Briefe des Jahres 1933, hrg. von Eberhard Busch unter Mitarbeit von Bartolt Haase und Barbara Schenck, Zürich, TVZ 2004, 683 S.

Briefbände entfalten stets einen ganz besonderen Reiz. Die in aller Regel ja vertraut ablaufenden Kommunikationen treten in einen Zusammenhang, der sich den damals Beteiligten selbst noch gar nicht erschließen konnte. Die Briefe lassen das Bild eines Netzes vor Augen treten, in dem sich Verbindungen präsentieren, die vorher unsichtbar waren. Anliegen und Tonfälle ändern sich nach Adressaten – und das aus der Sicht desselben Autors. Kommentare fallen hier so, dann auch wieder anders aus. All diese Eigentümlichkeiten von Briefsammlungen sind in dem hier anzuzeigenden Band aufs höchste verdichtet und üben daher eine besonders intensive Wirkung aus. 345 Stücke eines Jahres aus der Feder Karl Barths und seiner Vertrauten, Charlotte von Kirschbaum, finden sich versammelt, beinahe jeden Tag abdeckend, bis zu neun Briefe unter demselben Datum. Die Lektüre vollzieht den Weg des Jahres mit – eines entscheidenden Jahres für die deutsche Geschichte, die Geschichte der evangelischen Kirchen in Deutschland, aber auch in Barths eigener Biographie. Der Blick in die Korrespondenz Barths lässt erkennen, wie vielfältig die Bezüge waren, in denen er – nicht nur in diesem Jahr – lebte und dachte. Viele Schreiben finden sich zur Kirchen- und Universitätspolitik; vom Umfang her dürften sie den größten Teil einnehmen. Die Entwicklungen des Jahres 1933 – mit allen Befürchtungen, Beklemmungen, Aktionen und Reaktionen lassen sich sozusagen von Tag zu Tag nach- und mitvollziehen. Dabei werden die Verwerfungen im deutschen

Protestantismus nachgerade erschreckend deutlich; die Versuche Barths, sich mit Gründen und mit Entschiedenheit zum Nationalsozialismus zu positionieren und diese Position in die kirchliche Debatte einzuspeisen; seine Bemühungen, den nationalsozialistischen Kollegen in Bonn nicht einfach die Fakultät zu überlassen. Mutiges lässt sich finden, Vergebliches auch, Beharrlichkeit in allem durchgängig. Erkennbar wird in den Briefen an die theologischen Weggefährten aus dem Kreis um „Zwischen den Zeiten“, wie die seinerzeit ausgerufenen neue Epoche zu Ende geht – weil sie nie einheitlich war. Die Briefe vor allem an Georg Merz entbehren nicht einer gewissen Tragik. Briefe an Paul Althaus und Emil Brunner weisen auf theologische Differenzen hin – bei sehr freundlich-kollegialem Ton. Beeindruckend ist Barths Brief an Bonhoeffer, mit dem er ihn aus London nach Berlin zurückrufen möchte. Umfangreich ist auch die Verständigung Barths mit seinem Schüler- und Freundeskreis, im Lehramt und im Pfarramt. Bedrückend erscheinen die Briefe, die sich auf Barths häusliche Situation in Bonn beziehen; dann doch wieder ganz anders und wohlgerumt klingen diejenigen aus dem Urlaub auf dem „Bergli“ oder von unterwegs. Was den normalen Alltag ausmacht, kommt ebenfalls zum Vorschein: Korrespondenz mit Anfragenden, Einladungen zu Vorträgen, Reiseverabredungen, Schreiben an den Vermieter. Genau dieses Panorama eines alltäglichen Lebens unter geschichtlichem Ausnahmezustand – das ist es, was diesen Band so eindrücklich macht. Deutlich wird, wie der Fortgang des Lebens, Konsequenzen ahnend, aber nicht vorhersehend können, gleichsam ein mildredendes Licht über alles wirft; selbst schroffe Gegensätze bleiben lebensweltlich ausgeglichen. Die Dramatik, die sich durch die auf Konflikte eingestellte Geschichtswissenschaft erzeugt, wird eigentümlich unterlaufen durch die Alltagsgeschichte. Die Person Barth gewinnt in all dem ein besonderes Profil. Immens und bewundernswert ist die Arbeitsleistung, sind die vielfältigen Bezüge, in denen er sein Leben führt. Und beeindruckend ist die – auch in harten Spannungen – nahezu heitere Gelassenheit, man möchte sagen: innere Freiheit, die aus fast allen Briefen spricht; selbst dann, wenn seine berufliche Situation an der Bonner Universität bedroht ist. Die Lust am offenen Wort und am kräftigen Ausdruck wird dabei nicht unterdrückt.

Dem Band sind die nötigen Register – im Umfang von nahezu 80 Seiten – beigegeben, darunter auch eine Zeittafel des

Jahres 1933. Die biographischen Hinweise und die in den Kontext einführenden Erläuterungen habe ich als passend und hilfreich erfahren. Die in solchen Briefwechsellungen immer wieder vorgenommenen Auslassungen („Sätze privaten Inhalts“, 17) sind wahrscheinlich unvermeidlich (allerdings gibt es eine Vielzahl solcher „privater“ Sätze natürlich auch im veröffentlichten Text!); immerhin hätte der Umfang der Auslassungen angegeben werden sollen. Der Band hat eine komplizierte Editions-geschichte hinter sich. Andreas Lindt und Werner Koch, die ersten Bearbeiter, sind verstorben; dann hat sich die Göttinger Barth-Forschungsstelle der Edition angenommen; hier hat Hartmut Ruddies viel Material beigetragen, das dann vom letzten Editorenteam unter der Leitung des Barth-Biographen Eberhard Busch vervollständigt und zur Publikation gebracht werden konnte. Allen, die daran mitgewirkt haben, darf im Namen der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung, aber auch der Theologiegeschichte, herzlich gedankt werden.

Marburg

Dietrich Korsch

Eckert, Matthias: Julius Schieder (1888–1964). Regionalbischof und Prediger in schwerer Zeit (= Testes et testimonia veritatis. Zeugen und Zeugnisse der Wahrheit, Band 4), Neuendettelsau (Freimund-Verlag) 2004, 357 S., geb., ISBN 3-86540-004-3.

Julius Schieder war als Rektor des Predigerseminars Nürnberg (1928–1934) und als Nürnberger Kreisdekan und Oberkirchenrat (1935–1958) über 30 Jahre hinweg eine prägende und einflussreiche Persönlichkeit in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Von kirchengeschichtlicher Bedeutung über Bayern hinaus war seine mutige Auseinandersetzung mit dem berüchtigten Herausgeber des antisemitischen NS-Hetzblattes „Der Stürmer“ und fränkischen NSDAP-Gauleiter Julius Streicher in der „Stadt der Reichsparteitage“. Nicht weniger von Interesse für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung sind Schieders Aktivitäten im Umfeld der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse, die im Februar 1946 zu seiner Verhaftung durch die amerikanische Militärregierung führte.

Deshalb ist es zu begrüßen, dass mit der Erlanger Dissertation des bayerischen Pfarrers Matthias Eckert nun eine wissenschaftliche Monographie zu Schieder vorliegt. Allerdings stehen in dieser Studie nicht zeitgeschichtliche Fragestellungen im Vordergrund, sondern praktisch-theo-

logische. Neben die „theologische Biographie“ Schieders (25–171) tritt im zweiten Teil des Buches eine Analyse ausgewählter Predigten (173–232). Dabei versteht Eckert seine Arbeit aber auch als „Mosaikstein zur Erhellung der kirchlichen Zeitgeschichte“ (20).

Das gesamte Buch ist geprägt von einer hohen Wertschätzung des Autors für den porträtierten lutherischen Kirchenmann. Schon in der Einleitung urteilt Eckert, dass Schieder theologische Theorie und Praxis „vorbildlich“ verbunden habe und „einer der bedeutendsten theologischen Nachfolger [Hermann von] Bezels“ (24) gewesen sei. Der Leser wünscht sich an manchen Stellen etwas mehr kritische Distanz; beispielsweise wenn Eckert die Begeisterung Schieders für den Militärdienst entschuldigend kommentiert: „Dabei ist zu berücksichtigen, dass viele andere noch begeisterter waren als er.“ (41)

Biographisch bemerkenswert ist der Hinweis auf die Entwicklung von Schieders Bruder Heinrich, der als Lehrer an der Oberrealschule Bayreuth überzeugter Nationalsozialist und Gemeindeobmann der Deutschen Christen wurde; „Bruder wider Bruder!“ (30, 251). Leider fehlen nähere Angaben, obwohl diese sich leicht in Helmut Baier: Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes, Nürnberg 1968, 224, finden lassen.

Schieders eigenes Verhältnis zum Nationalsozialismus in der Weimarer Republik, das sich von offenen Sympathien 1923 zur kritischen Haltung 1932 entwickelte, wird nur kurz und wenig präzise thematisiert (71 f., 83 ff.). Ein Hinweis auf die bisherigen Forschungsergebnisse fehlt ganz (vgl. Björn Mensing: Pfarrer und Nationalsozialismus. Geschichte einer Verstrickung am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Göttingen 1998, 99 f., 111, 191 f.). Schieders große Nähe zur NSDAP, die 1923 fast zu seinem Parteieintritt geführt hätte, wird nur in Anmerkung 139 erwähnt, die sich nicht auf der entsprechenden Seite, sondern – wie alle Anmerkungen – leserunfreundlich am Ende des Buches findet (264 f.).

Immerhin bietet Eckert in Text und Anmerkungen einige interessante, bisher unveröffentlichte Passagen aus Schieders Erinnerungen und – besonders wichtig als zeitgenössische Zeugnisse – Zitate aus Schieders Briefen an seinen Vater. Während er in seinem Brief vom 12. März 1933 die NS-„Machtergreifung“ als kleineres Übel gegenüber einer „roten“ wertet, kritisiert er in aller Deutlichkeit die Weisung des Dekanates zum Läuten der Kirchenglocken zur Hissung der Haken-

kreuzfahrten in Nürnberg: „Und das hat mich wie selten etwas in den letzten Jahren erschüttert. Die Kirche darf nicht kapitulieren vor diesen Gewalten und sie muß Mitleid spüren mit denen, die unterlegen sind.“ (268)

Im August 1933 äußerte sich Schieder erstmals öffentlich in einem Zeitschriftenartikel gegen die Deutschen Christen: „Irgend jemand muß jetzt den Mut haben, etwas zur Lage zu sagen.“ (274) Im Mai 1934 rief Schieder mit anderen zur Bildung der bekennnistreuen „Bayerischen Pfarrerbruderschaft“ auf, der sich bis 1935 rund 500 Geistliche anschlossen. Als im September 1934 der stellvertretende Gauleiter Karl Holz in Nürnberg eine Kampagne gegen Landesbischof Hans Meiser startete, protestierte Schieder beim Polizeipräsidenten Benno Martin. Am 17. September 1934 rief Schieder über die Vikare seines Predigerseminars die Nürnberger Gemeinden zu Bekenntnisgottesdiensten gegen eine Großkundgebung der Deutschen Christen auf – Tausende kamen. Vier Wochen später erfolgte auf Weisung des Reichsbischofs der Einbruch August Jägers im Landeskirchenrat in München; auch Schieder wurde für abgesetzt erklärt. Dieser weigerte sich aber kategorisch, das Predigerseminar dem DC-Nachfolger zu übergeben. Stattdessen organisierte er den Kampf gegen Meisers Amtsenthebung in Nürnberg. Seine Vikare waren am 1. November 1934 an der „Befreiung“ des DC-usurpierten Nürnberger Dekanates und des Landeskirchenrates beteiligt.

Am 5. Dezember 1934 wurde Schieder zum Nürnberger Dekan, am 1. Januar 1935 in Personalunion zum Kreisdekan des neu geschaffenen Kirchenkreises Nürnberg berufen. Schieder war auch über seinen Kirchenkreis hinaus im Kirchenkampf aktiv. Im Juni 1935 hielt er die Eröffnungspredigt bei der reichsweiten Bekenntnissynode in Augsburg, im Juli 1936 sprach er bei der Deutschen Evangelischen Woche in Stuttgart. Hausdurchsuchungen, Verhöre und Verwarnungen durch die Gestapo sollten Schieder einschüchtern. Ein Verfahren wegen Kanzelmissbrauches und Verstoßes gegen das Heimtückegesetz beim Landgericht Nürnberg-Fürth wurde 1940 eingestellt.

Nach der „Reichskristallnacht“ 1938 riet Schieder den Predigern des am Mittwoch, 16. November, folgenden Buß- und Bettages (Eckert, 124, fälschlich: „im folgenden Sonntagsgottesdienst“), die Zehn Gebote mit Luthers Auslegung zu verlesen. Noch Jahrzehnte später machte Schieder sich wegen seines eigenen Schweigens Vorwürfe: „Ich wollte, ich

hätte doch damals in einer Predigt dazu Stellung genommen.“ (290) Im Zweiten Weltkrieg war Schieder zerrissen zwischen dem Wunsch nach dem Untergang des NS-Regimes und seiner deutsch-nationalen Einstellung: „Als dann die bösen Nachrichten kamen, freute man sich und – schämte sich. Eine böse Zeit!“ (292)

Zu Schieders Verhältnis zu Meiser wünscht man sich Quellenbelege für die Feststellung: „Unbedingt und brüderlich stand Schieder [...] zu Landesbischof Meiser, litt jedoch ebenso darunter, wenn das nötige bischöfliche Wort an die Gemeinden oder gegenüber Staat und Partei ausblieb oder zu gelinde geraten war.“ (156)

Für den Leser schwer nachvollziehbar ist Eckerts häufiges Springen innerhalb der Chronologie sowie zwischen zeitgenössischen Äußerungen Schieders im „Dritten Reich“ und Reflexionen Schieders über diese Zeit nach 1945.

Recht kurz fällt der Abschnitt über „Neuordnung, Wiederaufbau und Kirchenleitung“ aus (151–160). Dabei wäre es höchst interessant, mehr zu erfahren über die Konflikte Schieders mit der amerikanischen Besatzungsmacht. Immerhin trugen sie ihm die Bezeichnung „brauner Dekan“ in einer Schweizer Zeitung ein. Eckert beschränkt sich hier auf Andeutungen: „Die ihm anbefohlenen Menschen, die mehrheitlich der Verführung durch den Nationalsozialismus erlegen oder selbst verführte Verführer waren, versuchte er, mit allen ihm zu Verfügung stehenden Mitteln zu helfen. Freilich blieb er von einigen missverstanden, weil er sich z. B. weigerte, seine Gemeinde anzuweisen, an einem US-Militärgottesdienst teilzunehmen [...]. Das völlige Missverstehen des weitgefassten seelsorgerlichen Anliegens Schieders war dann auch der Grund, dass es einmal sogar dazu kam, dass die Militärregierung Schieders Absetzung verlangte und ihn im Jahr 1946 [...] kurz verhaften ließ.“ (152 f.) Die Amerikaner hatten Schieders Briefübermittlungen für Internierte als konspiratives Verhalten eingestuft und ihn in der Nacht vom 9. auf den 10. Februar 1946 inhaftiert. Als die im Nürnberger Hauptprozess Angeklagten kurz vor ihrer Verurteilung standen, richtete Schieder im September 1946 eine Botschaft an sie. Über deren Inhalt berichtet Eckert nichts. Auch für die Nachkriegszeit fällt auf, dass Eckert zentrale Studien zu Kirche und Entnazifizierung in Bayern im Blick auf Schieder offensichtlich nicht ausgewertet hat (vgl. Clemens Vollnhals: Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergan-

genheit, München 1989, 125, 130, 133, 144 f. (passim)

Verdienstvoll ist die Bibliographie Schieders (334–347). Leider fehlt ein Verzeichnis der benutzten Archivbestände. Nützlich wäre ein Personenregister gewesen. Eine wichtige Ergänzung zum Text stellen die 20 Fotos von Schieder in allen Lebensphasen dar. Näher kommt dem Leser der Porträtierte, der in amtlicher Funktion meist eher steif wirkt, besonders auf einigen Bildern aus dem privaten Bereich (z. B. 169: mit fünf seiner insgesamt sechs Kinder bei einer Wanderung).

So hinterlässt das Buch, zumindest aus der Perspektive der Kirchlichen Zeitgeschichte, einen ambivalenten Eindruck – und regt hoffentlich zu weiteren Studien über Julius Schieder an.

Dachau

Björn Mensing

Holzem, Andreas, Holzappel, Christoph (Hrg.): *Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit* (Konfession und Gesellschaft 34), Kohlhammer-Verlag Stuttgart 2005, ISBN 3-17-018558-6, 240 Seiten, 24,- €.

Der 60. Jahrestag des Kriegsendes hat erneut das Interesse der Öffentlichkeit auf die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges gelenkt. Auch die historischen Fachwissenschaften haben sich dem Thema nun verstärkt aus sozial- und kulturgeschichtlicher Perspektive angenommen. Im Kontext der Erforschung der Kirchen im Dritten Reich mag es auf den ersten Blick überraschen, dass die Kriegsjahre noch nicht umfassend bearbeitet sind. Dies scheint sich langsam zu ändern. 1979 hatte Günter Brakelmann mit einem Quellenband zur ev. Kirche im Krieg erste Schneisen geschlagen. Martin Greschat beleuchtete 2002 „Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945“, streifte die Kriegsjahre aber nur kurz. Verschiedene Studien zur Zwangsarbeit im Raum der Kirchen und ihrer Wohlfahrtsinstitutionen sind jüngst erschienen. Fachtagungen und Forschungsprojekte widmeten sich dem Einfluss des Krieges auf das gemeindliche Leben, auf Verschiebungen in Theologie und konfessioneller Mentalität nach 1939. So richtete die Kommission für Zeitgeschichte 2004 eine Münchner Tagung zu den „Kirchen im Zweiten Weltkrieg“, die Ev. Akademie Arnoldshain eine Konferenz zum gleichen Thema mit stärker protestantischem Akzent aus (vgl. H. Düringer/J.-Chr. Kaiser (Hrg.), *Kirchliches Leben im Zweiten Weltkrieg*, Frankfurt 2005; die Publikation

der Münchner Referate dürfte bald folgen).

Bereits 2003 veranstalteten die Herausgeber des hier zu besprechenden Bandes ein Nachwuchswissenschaftler-Symposium an der Universität Tübingen, das im Kontext des SFB 437 „Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“/Projektbereich G „Religion und Kriegserfahrung“ angesiedelt war. Das Buch versammelt acht, inhaltlich divergente, gleichwohl ertragreiche Beiträge.

In seiner grundsätzlich-theoretisch gehaltenen Einführung „Erfahrungstreit und Erinnerungsrecht“ diskutiert Andreas Holzem die konjunkturellen Verschiebungen der Erinnerungspolitik. Er betont, dass die „Zuordnungen und Deutungen von Nationalsozialismus und Bolschewismus einerseits, Militäraggression, Feindesnot und Zusammenbruch“ spannungsreich und konfessionsunterschiedlich geschah (13). Holzem kritisiert, dass die Nachkriegsdiskurse über Krieg und Diktatur bisher meist nur reproduziert und nicht als ‚Konstruktion von Wirklichkeit‘ präsentiert wurden. Genau hier setzen die Einzelstudien des Bandes an: Sie sollen die „Erfahrungsgeschichte von Totalitarismus und Krieg“ als Konstruktionsprozesse schildern und dabei die „christlichen Motive und Motivationen, Sinnfigurationen und Handlungsoptionen mit den sozial-kulturellen Diskursen der Nachkriegsgesellschaft interdependent verschränken. Diktatur- und Kriegserfahrung ist daher wesentlich als religiöse Erfahrung zu bestimmen.“ (14). Das ist eine steile These, die nicht zuletzt aufhorchen lässt. Möglichen Einwänden begegnet Holzem, indem er darauf verweist, dass den krieg-verstörten Deutschen nach 1945 „weitgehend der konfessionell gespaltene christliche Sinnhorizont zur Verfügung“ stand, um ihre Kriegserlebnisse zu deuten. Religion wird dabei nicht streng theologisch, sondern als gesellschaftliche Kommunikation von Transzendenzenerfahrung verstanden (15). Der Bogen ist damit weit, fast zu weit gespannt, denn die Einzelbeiträge können diese Vorgaben nur bedingt einlösen. Etwas irritierend ist auch die Wahl des Titels: „Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit“. Über- und Unterschrift stehen in keinem rechten Verhältnis; zwei Texte behandeln dezidiert den Krieg und nicht die Nachkriegszeit. Aufgrund der katholischen Schwerpunktsetzung ergibt sich auch kein rechtes Bild von den Entwicklungen im Protestantismus. Dabei wäre ein Vergleich erhellend gewesen.

In Annette Huths Studie zum sogenannten Klostersturm geht es um die wenig erforschte Beschlagnahme von Klöstern während des Krieges. Sie wurden als Krankenhäuser oder Flüchtlingsheime der Volksdeutschen Mittelstelle genutzt. Huth zeigt, wie fließend die Übergänge zwischen Inanspruchnahme, Beschlagnahme und Enteignung waren, stellten sich die Klöster doch zunächst pflichtbewusst „in den Dienst des Vaterlandes“ (27), bevor sie ihr Eigentum gegen gezielte Übernahme-Angriffe der Nationalsozialisten verteidigen mussten. Huth kommt deshalb zu dem Schluss, dass die katholische Unterscheidung zwischen Krieg und NS-Regime durch die kirchenfeindlichen Eingriffe untragbar wurde (51).

Christoph Holzapfels Analyse der Alltagsreligiosität zeigt am Beispiel der Kriegsbriefe der süddeutschen, 14köpfigen Bauernfamilie B. in den Jahren 1943–1946, wie traditionelle Christen den Krieg deuteten und welch mentalitätsgeschichtliches Potential 40 Milliarden [sic!] beförderte deutsche Feldpostsendungen besitzen können (55). Die Familienmitglieder erlebten den Krieg als Gericht Gottes, taten ihre weltliche Pflicht, zum Teil auch als Soldaten im Feld, zogen sich ins Private oder den sicheren Bereich des Gottesdienstes zurück. Nur punktuell findet sich Regimekritik. Allerdings kommt Holzapfel zu dem Ergebnis, dass die untersuchte Korrespondenz aufgrund der starken Traditionsgebundenheit der Familie B. (mit drei Ordensmitgliedern) kaum repräsentativ sei (89).

Stefan Voges erläutert, wie mit der Erfahrung des Hungers und der ausländischen Unterstützung nach dem Krieg das deutsche entwicklungspolitische Engagement begründet wurde. Dankbarkeit wurde zum Motiv für die Hilfsaktionen konfessioneller Werke, ebenso ein neues deutsches Verantwortungsbewusstsein als Gegenentwurf zum kriegstreibenden Dritten Reich.

Christian Kuchler gibt Einblicke in die überoptimistischen katholischen Erwartungen in das Potential der Filmarbeit in Westdeutschland nach 1945 zur Rechristianisierung der Gesellschaft. Die Kirche konnte kurzfristig das Kinowesen und die Sehgewohnheiten der Gläubigen beeinflussen. Langfristig ließen die Milieubindekräfte nach und setzten sich die säkularen Marktkräfte durch.

Annette Jantzen widmet sich der aus heutiger Sicht problematischen Geschichtstheologie der katholischen Schriftstellerin und Büchner-Preis-Trägerin Elisabeth Langgässer und ihrem, das Dritte

Reich deutenden Roman „Das unauslöschliche Siegel“, der die Zeit des Dritten Reichs als Kampf zwischen Gott und Satan betrachtete.

Christian Schmidtmanns kritischer Beitrag „Fragestellungen der Gegenwart mit Vorgängen der Vergangenheit beantwortet“ beleuchtet die Erinnerungspolitik im deutschen Katholizismus. Dabei dominierte auf Seiten des Episkopats eine theologische Geschichtsinterpretation, die das Dritte Reich als Abfall von christlichen Werten und die Kirche als einzigen intakten Ort des Widerstands verstand. Daraus erwuchs der Kirche eine wichtige, moralische Rolle beim Aufbau der Bundesrepublik. Kritische Laien wie Ernst-Wolfgang Böckenförde bemerkten, dass die Naturrechtslehre, die Neutralität gegenüber dem Staat, die Gegnerschaft zum Liberalismus die Hierarchie für eine klare politische Analyse des Nationalsozialismus blind gemacht hätten. Bemerkenswerterweise ging es dem späteren Verfassungsrichter mit seiner 1961 in „Hochland“ veröffentlichten Kritik dezidiert um einen Beitrag zur Modernisierung der Kirche und nicht um einen historischen Verriss (193–196).

Martin Brockhausen beschließt den Band mit einem Beitrag zur geschichtspolitischen Selbstdeutung der Anfänge der CDU, die sich dank einiger verfolgter Gründungsmitglieder als eine Partei porträtierte, deren Wurzeln im Widerstand lagen. Brockhausen zeigt, dass dies zwar nicht falsch, aber doch nur die halbe Wahrheit ist, bestand doch ein Erfolg der CDU auch in der Integration der Mitläufergeneration.

Trotz eines nicht immer präzise erkennbaren roten Fadens liefert das Buch für den weiteren Gang der Forschung wertvolle Anregungen. Zudem macht es neugierig auf die Monographien der sich in Aufsatzform präsentierenden Nachwuchs(kirchen)historiker.

Marburg/Lahn

Roland Löffler

Paraíso, Jean-Yves: „Brief über die Kirche“.

Die Kontroverse um Ida Friederike Görres' Aufsatz – Ein Dokumentationsband, (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 35, hrg. v. M. Klöcker und U. Tworuschka) Köln u. a. Böhlau-Verlag 2005, 611 S. ISBN 3-412-11905-9.

Im November 1946 erschien in den „Frankfurter Heften“ ein „Brief über die Kirche“, der für heftige Diskussionen vor allem unter Katholiken sorgte. Ida Friederike Görres, die Autorin des Briefes, ging

in diesem Brief hart mit den Mängeln ins Gericht, die ihr an der Erscheinung der Kirche in Deutschland und in Böhmen zu schaffen machten. Ihre Kritik zielte vor allem auf den Klerus, den sie in seiner Gesamtheit als „korrekt“ bezeichnete – nicht weniger, aber auch nicht mehr. „Warum gibt es so wenige fromme Priester?“, war ihre Grundfrage. Anstelle einer Antwort auf diese Frage legte sie im gleichen Aufsatz ein leidenschaftliches Bekenntnis der Liebe zur Kirche als Trägerin der Wahrheit ab.

Sie erntete harsche Kritik und begeisterte Zustimmung sowohl von Klerikern wie auch von Laien. Einen Teil derjenigen Briefe ihrer Leser, die nicht bereits zeitnah in den Frankfurter Heften veröffentlicht wurden, hat Jean-Yves Paraiso nun zusammen mit dem „Brief über die Kirche“ selbst herausgegeben. Die Lektüre dieser Quellensammlung führt mitten hinein in die innerkirchlichen Diskurse der Nachkriegszeit im Kontext von Kriegs- und Diktaturerfahrung, Flucht und Vertreibung.

Die Quellensammlung bietet zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine weitere Erforschung der Kirchengeschichte in der Nachkriegszeit. Es ist ihr zu wünschen, dass sie für weitergehende Arbeiten fruchtbar gemacht werde. Einem möglichen Bearbeiter dieser Quellen wiederum ist zu wünschen, dass er genügend Vorbildung besitze, um den handwerklichen Schwächen der Ausgabe mit Nachsicht begegnen zu können: Die lateinischen Einsprengsel in den Quellen übersetzt Paraiso nur zum Teil, heute weitgehend unbekannt Autoren, die von den Briefschreibern zitiert werden, stellt er ebenfalls nur teilweise vor – wobei diese Anmerkungen mangels Quellenangaben ohnehin nicht nachprüfbar sind. Außerdem enthält die Edition zahlreiche sinnenstellende Fehler, ohne dass klar würde, ob diese sich schon im Original befanden. Bei den Fehlern in der Wiedergabe der öffentlich zugänglichen Quellen ist das nicht der Fall; hier wäre es sinnvoll gewesen, sich weniger auf die Zuverlässigkeit automatisierter Texterkennung zu verlassen.

Trotz dieser Mängel ist das reiche Material eine eingehende Lektüre durchaus wert. Pathetische und sarkastische, langatmige und erbost-knappe, hymnisch begeisterte und mahnende Beiträge bieten einen Zugang zu den Debatten der Nachkriegszeit, die in einem Erfahrungsraum und Erwartungshorizont stehen, der in seiner Fremdheit heute neu zu erschließen ist. Die Einordnung in „negative“, „gemischte“ und „positive“ Reaktionen

bietet dabei eine erste Orientierung in der Vielzahl der Quellen, auch wenn sie deren Vielschichtigkeit bisweilen nicht gerecht wird. Dass die Reaktionen von Ordensfrauen zu den Briefen von „Klerikern“ gezählt werden, ist verzeihlich.

Es wäre schön gewesen, wenn der Herausgeber es dabei belassen hätte. Leider hat er den Quellen noch zwei Exkurse folgen lassen. Der erste befasst sich mit den ablehnenden Stimmen zu Ida Friederike Görres' „Brief“, der zweite geht der dem Herausgeber „bedeutsam erscheinenden Frage“ (S. 28) nach, ob der „Brief über die Kirche“ ein linkskatholisches Dokument sei.

Der erste Exkurs könnte eine Quellenauswertung darstellen; die Bezeichnung „Exkurs“ wird ihm aber in der Tat besser gerecht. Eine Quellenauswertung hätte nicht nur eine korrekte Zitierweise verlangt und mehr Bemühen gefordert, von Pauschalurteilen und ausgesprochen negativen Vorurteilen dem Nachkriegskatholizismus gegenüber abzusehen. Sie hätte vor allem mehr leisten müssen, als lediglich ein Aufhänger zu sein, an dem der Autor seine Sichtweise auf heutige innerkirchliche Auseinandersetzungen darbietet: von der Laieninstruktion über die Suspendierung des Saarbrücker Dogmatikers Gotthold Hasenhüttl bis zur Frage nach der Frauenordination.

Im zweiten Exkurs stellt der Autor zunächst dar, was er unter „Linkskatholizismus“ versteht. Nach einer Untersuchung, wie Ida Friederike Görres zu den in diesem Zusammenhang üblicherweise diskutierten Themen Pflichtzölibat, Frauenordination und der Enzyklika „*Humanae vitae*“ von 1968 stand, kommt er zu dem Schluss, dass sie in dieses Umfeld weder gehörte noch gehören wollte. Das scheint ihm merkwürdigerweise zu überraschen, obgleich die von ihm edierten Quellen nicht geeignet sind, anderes anzunehmen.

Wer das Buch mit Gewinn lesen möchte, sollte sich auf die Quellenteile beschränken.

Baden (Schweiz)

Annette Jantzen

Greschat, Martin, Kaiser, Jochen-Christoph (Hrg.): *Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni* (Konfession und Gesellschaft, Bd. 31), Stuttgart 2003, ISBN 3-17-018348-6.

Der 17. Juni gehört zu den symbolträchtigen nationalen, nicht jedoch kirchlichen „Gedächtnisorten“. Erstmals nach fünfzig Jahren nahmen 2003 die beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland gemeinsam zu den Ereignissen des

Volksaufstandes öffentlich Stellung. Dazu passt die Beobachtung, dass sich unter der großen Zahl der Veröffentlichungen, die anlässlich des Gedenkjahres erschienen, nur einzelne finden, die die Rolle der Kirchen thematisieren. Der von Martin Greschat und Jochen-Christoph Kaiser in der Reihe „Konfession und Gesellschaft“ veröffentlichte Sammelband „Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953“ ist aus einer Tagung hervorgegangen, die anlässlich des 50. Jahrestages Anfang Juli 2003 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain stattfand.

Zutreffend wird mit dem Titel klargestellt, dass sich die christlichen Kirchen nicht im Zentrum des Volksaufstandes bewegten und zeitlich der Blick nicht nur allein auf die Tage des Aufstandes fokussiert werden darf, um die kirchliche Zurückhaltung historisch-kritisch einzuordnen. Folglich lenken fast alle Beiträge den Blick zurück auf die kirchenfeindliche Politik, die die SED im Juli 1952 auf ihrer 2. Parteikonferenz offiziell eingeläutet hatte. Fast durchgängig wird auch das auf Druck aus Moskau zustande gekommene Staat-Kirche-Gespräch am 10. Juni 1953 erwähnt, das den massiven „Kirchenkampf“ in dieser Form beendete.

Der Band bietet einen Überblick über die (kirchen-)politischen Rahmenbedingungen (Wilfried Loth über die sowjetische Deutschlandpolitik; Joachim Heise über die Kirchenpolitik der SED), die Reaktionen der evangelischen Kirchen in der DDR (Martin Greschat über das Verhalten angesichts des Volksaufstandes, Jochen-Christoph Kaiser und Ingolf Hübner über die Auswirkungen auf diakonische Anstalten und Bahnhoftsmission sowie Friedemann Stengel über die Theologischen Fakultäten) und die Wahrnehmung in Deutschland und der internationalen Ökumene (Ellen Ueberschär über den „Kirchenkampf“-Begriff, Katharina Kunter über internationale Wahrnehmungen und Norbert Friedrich über Reden einzelner Protestanten vor dem Deutschen Bundestag).

Ergänzt wird dieses Bild durch Erinnerungen zweier Zeitzeugen an die Auswirkungen auf die evangelische Jugendarbeit (Siegfried Bräuer) sowie die Vorgänge in Cottbus (Manfred Buder). Fast alle Beiträge stehen im Zusammenhang mit umfangreicheren oder bereits abgeschlossenen Forschungen (Loth, Ueberschär, Kaiser, Stengel, Kunter) und stützen sich folglich auch auf unveröffentlichtes Quellenmaterial; einzelne ausgewählte Dokumente sind im Wortlaut abgedruckt.

Erstmals publiziert ist zum Beispiel eine Rede, die der sowjetische Regierungschef Georgij Malenkov am 2. Juni 1953 in Moskau an die von Ulbricht angeführte und vom Kreml massiv kritisierte SED-Delegation richtete. Ob allerdings die Ankündigung Malenkows, die Vereinigung Deutschlands sei nur möglich „auf der Basis, daß Deutschland eine bürgerlich-demokratische Republik sein wird“ (32), die These Loths von einem kurzzeitig geöffneten „Fenster der Gelegenheit“ (47) zur deutschen Einheit zu belegen vermag, ist keineswegs unumstritten. An ein unabhängiges, demokratisches Deutschland dürfte die Sowjetführung kaum gedacht haben.

Martin Greschat analysiert in seinem Beitrag die Reaktionen der evangelischen Kirche auf den 17. Juni 1953. Zu Recht macht der Münsteraner Kirchenhistoriker darauf aufmerksam, dass die Staat-Kirche-Gespräche am 10. Juni 1953 allein nicht ausreichen, um die kirchliche Zurückhaltung zu erklären. Greschat weist darüber hinaus auf den engen zeitlichen Rahmen, die internationalen politischen Zusammenhänge, die realen machtpolitischen Verhältnisse und das Selbstverständnis der evangelischen Kirchen. Das schloss ein anderes Verhalten einzelner Pfarrer und Mitglieder der Jungen Gemeinde an der gemeindlichen „Basis“ nicht aus. (98 f.). Mehr würde der Leser gerne über die humanitären Hilfsmaßnahmen des Westens für die ostdeutsche Bevölkerung erfahren. An der auch politisch motivierten Lebensmittelspenden-Aktion der Amerikaner sollten nach den Überlegungen Adenauers auch die Kirchen beteiligt sein; diese zogen sich aber wegen des sowjetischen Widerstandes zurück und gingen – was Greschat nicht anführt – eigene Wege (90 f.). Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch der öffentlich geäußerte Antiamerikanismus des evangelischen Verhandlungsbeauftragten, Propst Heinrich Grübers, der damit „nahezu vorbehaltlos den Standpunkt der SED“ (103) vertrat. Die Biographie Grübers ist bislang nur unzureichend untersucht.

Für wissenschaftlichen Diskussionsstoff dürfte auch der von Ellen Ueberschär unternommene Versuch sorgen, den „Kirchenkampf“-Begriff zu historisieren und damit gleichsam zu „entmythologisieren“. Zutreffend stellt Ueberschär heraus, dass Begriff und Funktion zeitgenössisch und deshalb aufschlussreich für die politische Wirklichkeitsdeutung der christlichen Kirchen zu Beginn der fünfziger Jahre sind. Der Berliner Bischof Dibelius war einer der prägnantesten Vertreter der Inter-

pretation staatlicher Angriffe auf die Kirchen als eines neuen Kirchenkampfes (116). Nicht unmittelbar zu überzeugen vermögen jedoch die Folgerungen, die Ueberschär im Umkehrschluss aus dem Verblassen der „Kirchenkampf“-Metapher im Umfeld des 17. Juni zieht: nämlich erstens der Schwund des bewusst an die NS-Zeit erinnernden, innerkirchlich mobilisierenden „ekklesio-bellizistischen Gedächtnisses“ (109) und zweitens der Verlust einer durch den Vergleich mit der NS-Diktatur gewonnenen Funktion des Begriffs als geschichtspolitischer „Waffe“ der Kirchen. Ob dieser Verlust auf eine mehr oder minder erfolgreiche „Differenzierungspolitik“ des SED-Regimes zurückgeführt werden kann (124 f.), erscheint fragwürdig. Gerade in den fünfziger Jahren war die Gruppe der sogenannten „fortschrittlichen“ Geistlichen noch vergleichsweise klein. Auch wird man einwenden müssen, dass mit dem Verschwinden eines Begriffs der historische Sachverhalt selbst durchaus erhalten bleiben kann. An die Stelle des Kirchenkampf-Begriffs trat, wie der Beitrag von Katharina Kunter belegt, (274) als anderer, ebenso aufschlussreicher Topos kirchlicher Wirklichkeitsdeutung der des dialektischen/historischen „Materialismus“; der „Kirchenkampf“ wurde in den Augen der Zeitgenossen durch den totalitären Weltanschauungskampf abgelöst, wie auch die Auseinandersetzungen um die Jugendweihe zeigen.

Nicht zuletzt deshalb dürfte auch Ueberschärs Versuch widersprochen werden, mit der Historisierung des „Kirchenkampf-Begriffs“ als eines Schlüsselbegriffs protestantischer Kirchenidentität seit 1945 zugleich auch seine Bedeutung für die Zeitgeschichtsforschung zu negieren. Seine Verwendung für die sozialistische Religionspolitik v.a. der fünfziger Jahre verdankt sich nicht allein einer „Pseudo-renaissance durch Historiker, denen der militante Begriff mit den Quellenfunden in den staatlichen Archiven zusammenzupassen schien“ (119). Solange kein besserer Begriff zur Deutung der sozialistischen Religionspolitik im Vorfeld des 17. Juni gefunden ist, wird es vorläufig noch beim „Kirchenkampf“-Begriff bleiben müssen.

Aus dem Kreis der wissenschaftlich durchweg gründlich gearbeiteten Beiträge fällt der Artikel von Joachim Heise negativ heraus. Anstatt einer systematischen Analyse der Religions- und Kirchenpolitik zu Beginn der fünfziger Jahre, wie es nach der Überschrift und dem Duktus des Sammelbandes zu erwarten gewesen wäre, wird nur eine dürre Chronologie (69–77)

geboten. Der Versuch, die vermeintlich fehlende Solidarität der Kirchen mit der Arbeiterschaft während des Aufstandes mit der beiderseitigen Entfremdung seit der Bismarck-Zeit zu erklären, wirkt im Licht der von Greschat erhobenen Erkenntnisse gänzlich unzureichend. Eher peinlich berührt, wenn Heise, bis 1989 Stellvertreter der Direktor des Instituts für Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung der Akademie für Gesellschaftswissenschaften des ZK der SED, einem in der Diktion gewiss übertriebenen, 2003 in der Bild-Zeitung [!] veröffentlichten Beitrag von Lothar Loewe (der von sowjetischen Panzern „in einem Meer von Blut und Tränen“ erstickte Aufstand, 51) die niedrige Zahl der Todesopfer und Strafurteile entgegenhält und angesichts „nüchterner Zahlen und Fakten“ das historische Urteil dem Leser überlässt. Bei so viel vermeintlicher Gerechtigkeit und Milde der DDR-Strafjustiz fragt sich der Leser unweigerlich, weshalb sich am 17. Juni Demonstranten vor über 20 Gefängnissen versammelten, um die Freilassung von Gefangenen zu erzwingen, wie Heise selbst schreibt.

Schließlich: Wer hinter dem Plural „Kirchen“ im Buchtitel auch Informationen über die katholische Kirche erwartet, wird enttäuscht. Die Herausgeber begründen das Defizit strukturgeschichtlich mit dem Hinweis auf die Minderheitensituation der Katholiken in der DDR. Es liegt jedoch zu den einzelnen im Sammelband behandelten Themenkomplexen schon seit Jahren auch eine stattliche Anzahl von Dokumentationen und wissenschaftlichen Studien über die katholische Kirche in der DDR vor (vgl. Historisches Jahrbuch 121 (2001), S. 532–580). Verwiesen sei nur auf den bereits im Jahr 2000 erschienenen Beitrag von Wolfgang Tischner über die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953 (in: Historisch-politische Mitteilungen 7, 2000, 151–181), auf den in Sammelband lediglich in einer Fußnote auf Seite 267 verwiesen wird. Dabei scheinen manche Befunde über die Reaktionen der katholischen Kirche auf die sozialistische Religionspolitik denen der evangelischen Kirche keineswegs unähnlich zu sein. Eine Rezeption der zeitgeschichtlichen Forschungsergebnisse zur katholischen Kirche hätte eine zusätzliche, interessante Vergleichsperspektive eröffnen können. Dann wäre auch das einleitend pointiert geäußerte, weder durch Quellen noch durch Forschungen gedeckte Urteil, als Minderheit hätten sich die Katholiken „vor den Angriffen der kommunistischen Machthaber leichter wegducken“ können und seien „auch keineswegs mit derselben

zielergerichteten Intensität verfolgt“ worden wie die Protestanten (9), differenzierter ausgefallen.

Bonn

Christoph Kösters

Wassilowsky, Günther: *Universales Heilssakrament Kirche*. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker Theologische Studien; 59). Innsbruck/Wien, Tyrolia-Verlag 2001. 480 S., ISBN 3-7022-2414-9.

Die Dissertation von Günther Wassilowsky sticht in mehrerer Weise hervor: Erstens ist sie die bis dato fundierteste Einzelstudie zum Beitrag der deutschen Theologie und insbesondere Karl Rahners für das Zweite Vatikanische Konzil. Zweitens wendet Wassilowsky in seinem „Gruppenbild mit Rahner“ (Konradsblatt) Elemente der Personenkreisbeschreibung (Prosopographie) an, welche zugleich den theologischen Diskussionsstand sowie das Geflecht von persönlichen Beziehungen und institutionellen Rahmenbedingungen erschließt. Drittens steht diese Arbeit des „Konzilshistorikers“ für einen Paradigmenwechsel in der Rahnerforschung, insofern Rahner mehr und mehr in die Vergangenheit einrückt und zu einem Teil der Geschichte der Theologie, der Kirchväter und der KirchenlehrerInnen in der Moderne wird. Die drei genannten Punkte schließen einen vierten mit ein: W. arbeitet in einer hermeneutisch behutsamen und archivalisch umfassenden Weise die Zeugnisse aus der ‚Textwerkstatt‘ der deutschen Theologengruppe auf und bezieht vielfach persönliche Einschätzungen, etwa Otto Semmelroths ‚Konzilstagebuch‘, mit ein.

Wassilowsky baut seine Studie in vier Hauptteilen auf: Seine sehr ausführlichen *Prolegomena. Zur Erforschung des ekklesiologischen Konzilsbeitrags von Karl Rahner* (11–164) beginnt W. mit hermeneutischen Überlegungen. Er nimmt Alberigos Unterscheidung zwischen dem ‚Konzil als Ereignis‘ und dem ‚Konzil in Endtexten‘ auf und tritt für eine stärker interdisziplinär ausgerichtete Erforschung des Konzils ein. Obwohl er die Modernisierungskategorie zurückhaltend beurteilt, gibt er zu erkennen, dass ihr differenzierter Gebrauch wichtige Anliegen und Prozesse des Konzils bündeln kann. Dies gilt auch für den neuen Stil (neue Pragmatik) und die neue Typologie (neues Pfingsten) dieses „pastoralen“ Konzils (11–37).

W. untersucht die sich wandelnden Einstellungen Rahners gegenüber dem Konzil, die von einer großen Skepsis bis zu

einer positiven Würdigung des ‚Anfangs eines Anfangs‘ voranschreiten.

Deutlich wird, dass Rahner für einen offenen Dialog und die konsultorische Beteiligung von Nichtkatholiken und Nichtchristen eintritt. Angesichts der Fülle der Erwartungen und Wünsche, die auf das Konzil einströmen, sieht Rahner einen grundsätzlichen Konflikt begründet. Durch die Spannung zwischen der charismatischen und der institutionellen Dimension von Kirche wird es notwendig Enttäuschungen geben müssen, ist das Konzil doch dem institutionellen Part zuzurechnen. Das erledigt allerdings nicht die charismatische Vor-Arbeit, Begleitung und Rezeption des Konzils. Nach W. unterschätzt Rahner freilich die innere theologische und institutionelle Dynamik des Konzils selbst. Angesichts des hermeneutischen Bruches zwischen der Konzils- und der Nachkonzilsgeneration empfiehlt Wassilowsky den Gang vom Geist des Konzils hin zu seinen Sedimenten im Archiv (38–72). In der Sache zeigt sich, dass Rahners Fragen seit den 1930er Jahren, wie Offenbarung möglich ist, wie es mit dem Heil innerhalb der verfassten Kirche und außerhalb derselben stehe und wie die Sichtbarkeit dieses Heiles gedacht werden könne, zu den entscheidenden Interpretationen auch für sein Verständnis der Kirche als Sakrament des Heiles werden.

Bekanntermaßen geht Rahner (Grundsakrament; Zeichen) in dieser sakramentalen Betrachtung mit Otto Semmelroth (Ursakrament; Werkzeug) im Grundsatz überein. Die Dynamik der Gnadenerfahrung drängt auf Sichtbarkeit und menschlich-institutionelle Vermittlung. Diese ist für Rahner mit der griechischen Patristik kosmos- und geschichtsuniversal zu denken. Ekklesiologisch präferiert Rahner in der Vorkonzilszeit noch die Metapher vom Leib Christi (79–164).

Im ersten Hauptteil *Kampf um eine dogmatische Konstitution De Ecclesia* (165–276) zeichnet W. die Arbeit der deutschen Theologengruppe in der Vorbereitung auf das Konzil nach, die sich mit der ekklesiozentrisch und triumphalistisch geprägten Vorlage *De Ecclesia* von Pater Tromp auseinander setzen musste. Bei den regelmäßigen Treffen in Mainz wurden dann die maßgeblich von Rahner und Semmelroth verfassten *Animadversiones de Schemate de Ecclesia* (vgl. 198–264; Reprint: 410–423) ausgearbeitet, die nicht mehr deduktiv den Begriff Leib Christi explizieren und auch das betonte Abgrenzungsverhältnis gegenüber der Welt auflösen. Diese *Animadversiones* bilden eine wichtige Grundlage für einschlägige Kon-

zilsreden der Bischöfe und Kardinäle König, Döpfner und Volk. Auch die zunehmende Internationalisierung der Zusammenarbeit, etwa mit französischen Bischöfen und Experten, wird von W. mitbedacht (182–185).

Im zweiten Hauptteil wird die „Alternative“ der deutschsprachigen Gruppe „Universales Heilssakrament Kirche“ vorgestellt (277–356). Diese entfaltet die Vielfalt der Bilder neutestamentlich vom Begriff des Heilsgeheimnisses her und bricht die verengte juristische Ekklesiologie des Hochmittelalters und ihre Konzentration auf die einzelnen Sakramente auf (326–335).

Mit dem Leitmotiv Heilssakrament, in seiner neutestamentlich und patristisch erweiterten Perspektive, geht eine Selbstrelativierung der Kirche durch ihre Relationalisierung ‚nach außen‘, zur Welt hin, als auch und vor allem ‚nach innen‘, auf Christus hin, einher. So steht nun Jesus Christus und sein Rückbezug auf Gott („Volk Gottes“; „ecclesia ab Abel“) im Zentrum. Die Sakramentalität der Kirche wird (im Sinne Rahners und Augustins) vor allem eschatologisch bestimmt, was die Tür zur Vorstellung von der gestuften Kirchengliedschaft öffnet. Im dritten Hauptteil *Rezeption: Das Deutsche Schema De Ecclesia auf dem Weg zu Lumen gentium* kann W. zeigen, wie der Philipps-Entwurf zur entscheidenden Vorlage für *Lumen gentium* wird, in den dann Teile des deutschen Entwurfes eingearbeitet werden. Goldstück dieser Recherche ist die von Wassilowsky ausgegrabene handschriftliche Korrektur Rahners an der *Adhumbratio Schematis Constitutionis dogmaticae DE ECCLESIA* (366: später *Lumen gentium* I,1), in der Rahner und seine Mitstreiter nicht mehr die Kirche (*Lumen gentium est ecclesia*), sondern Christus als Licht der Völker proklamieren.

W. zeigt, wie Rahner vehement, aber vergeblich die volle Sakramentalität der Kirche verteidigt, ohne die bekannte Abschwächung („veluti“) verhindern zu können. In der Sache wird das Verständnis der Kirche als Heilssakrament an prominenter Stelle (*Lumen gentium* I, 1) aufgenommen, ohne dass daraus gefolgert werden kann, dass der Sakramentsbegriff das entscheidende und dominierende Theologoumenon der Kirchenkonstitution sei. Im *Resumée und Ausblick* (400–408) kehrt W. u.a. noch einmal zu den hermeneutischen Grundlagenfragen zurück: Er weist darauf hin, dass von einem Konzil im Übergang, das Kompromisse formuliert, keine einheitliche und alles durchdringende Grundkonzeption erwartet werden kann. Beharrende, an

Mystici corporis erinnernde Elemente sind ebenso auszumachen, wie Einflüsse weiterer anderer Entwürfe auf den Philipps-text. Als gemeinsame Plattform für die Verständigung hebt W. die Verwurzelung dieser Theologengeneration in der Neuscholastik hervor, die noch in Abgrenzung und Absetzung wirksam ist.

In der jesuitischen Kerntruppe fungierte Rahner vor allem als Inspirator, Initiator und Kämpfer, während Semmler spezifisch ekklesiologische Kompetenzen einbrachte und Grillmeier oft die Mühe des Schriftführers trug. Die enorme Komplexität der Kommunikationsstrukturen des Konzils und der Vorbereitungsgruppen interpretiert W. mit Hünermann als Teil der heranwachsenden ekklesialen Globalkultur.

Diese Dissertation stellt nach Inhalt und Methode einen Meilenstein für die historisch orientierte Rahnerforschung dar. Sicher ist sie auch ein wichtiger Baustein für die Erforschung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Methodologisch kaum zu unterschätzen ist dabei das Verfahren der Personenkreisbeschreibung, durch das die Vernetzung theologischer Durchbrüche besser erkennbar wird und die kirchlichen Wandlungsprozesse besser beschreibbar sind. So ruft diese Arbeit nach entsprechenden Untersuchungen, etwa für die Bischöfe und Periti der Benelux-Länder oder für die Arbeit und die Stellungnahmen der orthodox unierten Bischöfe und Theologen. Befragenswert erscheint die Neigung W. zur „Germanozentrik“, die durch Rahner als zentrale Figur und die Konzentration auf die Arbeit der deutschen Vorbereitungsgruppe induziert wird. Fragt man nach dem Übergang von einer christologischen zu einer ‚trinitarischen‘ Ordnung des Sakramentsbegriffs in *Lumen Gentium* I, 1 (z.B. Cyprian-Zitat) oder nach dem Stellenwert der Enzyklika *Ecclesiam suam* und der Pastoralen Konstitution über die Kirche *Gaudium et spes* im Zusammenspiel mit *Lumen gentium*, und damit nach dem Welt- und Kulturbezug der Kirche, so wird der französische Einfluss von Congar und Chenu, aber auch von de Lubac stärker zu berücksichtigen sein. Für Congar deutet der Autor dies selbst an (356–377, bes. Anm. 7). Die umfassende Sondierung des deutschen Einflusses auf den Sakramentsgedanken in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und die besondere Recherche von Rahners Führungsrolle in diesem theologischen Netzwerk qualifiziert diese gut lesbare Arbeit von Günther Wassilowsky zur Pflichtlektüre für alle, die

sich mit der Ekklesiologie des Konzils beschäftigen.

Tübingen

Bernhard Nitsche

Marchetto, Agostino: Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia. Libreria Editrice Vaticana 2005, 407 S., ISBN 88-209-7702-8.

Das Buch ist eine kirchenpolitische Streitschrift. Der Verfasser erläutert dies selbst durch die Erklärung des Untertitels: „Kontrapunkt für seine Geschichte“. Er will gegen eine von ihm seit den Anfängen als „ideologisch“ definierte „Vision“ der Geschichte des II. Vatikanums angehen, die sich „in monopolistischer Weise auf dem Markt der Publikationen behauptet“ (S. 5). Repräsentanten dieser „ideologischen Vision“ sind in erster Linie G. Alberigo vom Istituto delle scienze religiose in Bologna und seine Mitarbeiter, die internationale Gruppe der Co-Autoren seiner „Geschichte des II. Vatikanischen Konzils“, aber auch zahlreiche andere Wissenschaftler, die sich mit dem Konzil beschäftigt haben, wie etwa belgische Theologen aus Leuven, französische, lateinamerikanische oder nordamerikanische Wissenschaftler, aus Deutschland werden unter anderem genannt: F. X. Kaufmann, H. J. Pottmeyer, E. Klinger, K. Schatz SJ. etc. etc.

Das Buch umfasst 52 Rezensionen. Sie sind nahezu alle in Apollinaris. Commentarius Juris Canonici, Rom, in der Zeit von 1992 bis 2003 erschienen. (Der Verfasser ist Kanonist, zur Zeit Sekretär des Päpstlichen Rates für die Pastoral der Migranten und Flüchtlinge). 24 der Besprechungen hatte der Autor kurz zuvor in einem anderen Sammelband publiziert. Die 52 Rezensionen beziehen in Form von kürzeren Stellungnahmen nochmals eine Reihe weiterer Publikationen ein, so dass ein Fülle von Büchern, Aufsätzen, Beiträgen angesprochen werden.

Der Stil erinnert in seiner emphatisch-apologetischen Art an Kontroversschriften im 19. Jahrhundert, etwa Kleutgens „Philosophie“ und „Theologie der Vorzeit“. Die Differenz liegt allerdings im Niveau der Argumentation. Argumentiert wird weitgehend mit generellen kirchenpolitischen Gründen; durchzogen sind diese kritischen Positionsbestimmungen von Geschmacksurteilen und moralischen Bewertungen.

Zwei kleine Beispiele:

So heißt es in der Rezension zu H. J. Pottmeyer: „Le rôle de la papauté au troisième millénaire“ im Hinblick auf den dort angesprochenen Petrusdienst im Rahmen

der gegenwärtigen ökumenischen Situation: „Natürlich müsste auch für Pottmeyer ‚der erste Schritt von der römisch-katholischen Kirche selbst gemacht werden‘ (S. 7). Das ist der übliche Kehrsvers, der für uns heißt: ‚das Haus vom Dach her zu bauen‘, denn man sollte nicht eine Situation der Einheit antizipieren – so denken wir – wenn sie noch nicht existiert“ (S. 271).

Dem Verfasser dieser kurzen Präsentation kreidet der Autor an, er habe in seinem Beitrag ‚Die letzten Wochen des Konzils‘ (Geschichte des II. Vatikanischen Konzils, Bd. 5) auf Tagebücher bzw. Aufzeichnungen von Konzilsperiti zurückgegriffen: „Er greift zurück auf Berichte von S. Tromp (sehr zurecht; peinlich genau und rein tagebuchmäßig), auf das Tagebuch von Semmelroth (das ist weniger gut, denn er ist hart, bitter und skeptisch) und auf die (Tagebücher, P.H.) von Congar (ziemlich unvorhersehbar, nervös-sensibel) und von Prignon (sehr parteilich, ich würde sagen tendenziös). Das Kapitel ist gut gemacht, in genere suo, aber ideologisch“ (S. 156).

Sind Quellen nach solchen Kriterien heranzuziehen oder auszusondern?

Den eigenen hermeneutischen Standpunkt charakterisiert der Verfasser so: „In der Tat vervollkommenet sich die Kirche – unveränderlich durch die innere Vitalität, die ihr von Christus, dem Haupt des mystischen Leibes, und von seinem Geist zukommt, in Treue zum Vater – auch durch das Mittel der Konzilien, indem sie wesentlich sie selbst bleibt“. Diesen Satz erläutert der Verfasser durch ein Zitat von Bossuet: „Man soll für gewiss halten, dass wir keine neue Offenbarung zulassen und dass es der Glaube, von Trient ausgesprochen, ist, dass jede von Gott geoffenbarte Wahrheit von Hand zu Hand bis zu uns gekommen ist... Dass das Dogma, welches es (Trient, P.H.) feststellt, immer so verstanden wurde, wie es dieses auslegt: sicut ecclesia semper intellexit“ (S. 369).

Wissenschaftliche Aufmerksamkeit kann dieses Buch als Fallbeispiel für eine Weise der Konzilsrezeption beanspruchen.

Rottenburg

Peter Hünermann

Zurek, Robert: *Zwischen Nationalismus und Versöhnung. Die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945–1956*. Böhlau, Köln, Weimar Wien 2005. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 35) 413 Seiten. ISBN 3-412-10805-7.

Punktgenau 40 Jahre nach dem deutsch-polnischen Briefwechsel, der heute noch sehr emotionsgeladene unterschiedliche Beurteilung erfährt, erscheint die Studie von Robert Zurek, einem polnisch-deutschen Historiker. Die Arbeit ist entstanden als Dissertation im Fachbereich Geschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg unter der Betreuung von Prof. Michael G. Müller, dem Mitglied des Präsidiums der deutsch-polnischen Schulbuchkommission.

Vor dem Briefwechsel der Bischöfe liegen zwanzig Jahre eines ‚temno‘. In der veröffentlichten Meinung war die Wahrnehmung des anderen überschattet von den traumatischen Erfahrungen der Polen durch die Kriegereignisse und die Besatzungszeit und Flucht und Vertreibung der Ostdeutschen nach 1945. Diese Last schien so schwer, dass sie wie ein Eiserner Vorhang wirkte: man nahm den anderen – von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Zurek ausführlich und gebührend würdigt, wie den Frankfurter Heften oder dem Tygodnik Powszechny – so gut wie nicht wahr, die Sprachlosigkeit in der zerstörten Beziehung. So konnten Bilder eine überdimensionale Macht gewinnen.

Man sieht, welche Hypothek aufzuarbeiten war, teilweise noch ist, eine Hypothek, die sich seit den polnischen Teilungen aufgebaut hat, ein Erbe, an das Zurek im einleitenden Kapitel ebenso erinnert wie an den gesellschaftlichen und politischen Kontext, den Handlungsspielraum der Kirchen in Polen und Deutschland von 1945 bis 1956.

Die breit gestreuten ‚archäologischen‘ Studien Zureks zur wechselseitigen Wahrnehmung – der Autor hat eine beeindruckende Vielzahl von Archiven konsultiert und stellt eine Liste von 38 Zeitschriften als Grundlage seiner weit gespannten Untersuchung vor – liefern eine ernüchternde Erkenntnis: Man hat den anderen jeweils kaum wahrgenommen – jedenfalls weniger als andere, zahlenmäßig kleinere Nachbarvölker, sieht man von den schwierigen Berührungspunkten ab, die der Autor fokussiert in den sieben Themen ‚Sicht und Bewertung der nationalsozialistischen Verbrechen‘, ‚Vertreibungs- und Grenzfrage‘, ‚Kirchen und nationale Minderheiten‘, ‚wechselseitige na-

tionale Fremd Wahrnehmung‘, ‚Kirchenverfolgung in Polen‘, die gegenseitigen Kontakte der Kirchen und schließlich die deutsch-polnische Versöhnung.

Die akribische Recherche in einem weit gespannten Untersuchungsfeld – es umspannt die evangelische und katholische Kirche in Polen und in Deutschland, und hier noch einmal differenziert nach DDR und Bundesrepublik – führt freilich an beinahe allen Punkten zu deutlichen Differenzierungen: ob das bei umstrittenen polnischen katholischen Kirchenführern oder beim Umgang der Katholiken beider Nationen vor Ort ist – es scheint die unterschiedlichsten Verhaltensmuster und Erfahrungen gegeben zu haben.

Erst die Kirchenverfolgung in Polen erweckte breiteres Interesse in den Kirchen Deutschlands. Man wollte sich nicht wahrnehmen, weil man keine Versöhnungsbereitschaft sah: die Polen, weil sie bei den Deutschen keinen Willen zur Auseinandersetzung mit den NS-Verbrechen entdecken konnten. Geschichtsbilder wurden nicht überprüft, Klischees blieben wirksam, wurden eher noch verstärkt; Appelle zur Versöhnung, zur unvoreingenommenen Sicht auf die jeweilige Geschichte sind zu finden im Kontext von Pax Christi in der Tradition des Katholischen Deutschen Friedensbundes und auch bereits auf dem Katholikentag in Köln 1948, aber sie bleiben sporadisch. Wenn auch die polnischen Katholiken weitgehend von ihrer Opferrolle überzeugt waren und demgemäß die Initiativen zur Versöhnung von den Deutschen erwarteten, darf doch die Deklaration von Primas Hlond von 1948 nicht übersehen werden, in der der wegen seines eigenmächtigen Vorgehens in der Absetzung der deutschen Kirchenführung in den von Polen verwalteten Gebieten des deutschen Reiches bei den deutschen Vertriebenen missliebige Kirchenfürst den Deutschen im Namen des polnischen Katholizismus Vergebung gewährte. „Angesichts der Schrecken der jüngsten Vergangenheit, der Gemütslage der polnischen Katholiken, des in Deutschland demonstrierten Umgangs mit der NS-Vergangenheit und der Grenzfrage sowie der antikirchlichen Offensive der polnischen Kommunisten war die im Namen der polnischen Kirche deklarierte Vergebung und Bereitschaft eines Aufbaus brüderlicher Beziehungen mit den Deutschen zweifelsohne ein sehr mutiger Schritt Hlonds.“ (358) Es ist ohne Zweifel ein Verdienst der vorliegenden Arbeit, das zeigt nicht zuletzt die Analyse dieser Deklaration, sehr differenziert die Befindlichkeit, die Motive, die

Bedingtheiten der einzelnen Äußerungen in die Deutung einbezogen zu haben. Damit bleibt Hlond nicht länger ausschließlich ein polnischer Nationalist, wenn auch diese Töne in der Deklaration nicht zu überhören sind, und die deutschen Vertriebenen werden mit ihren Stimmen zur Aussöhnung ebenso wahrgenommen, Stimmen, die eingebettet sind in Appelle, das Heimatrecht als ein grundlegendes Menschenrecht zu achten. Das mag ein Handicap gewesen sein, der Autor sieht es so. Die Polen vermissten ein bedingungsloses Versöhnungsangebot von deutscher Seite. Man wünschte sich vergleichbare Bemühungen wie sie die Deutschen mit den westlichen Nachbarn pflegten. „Die nicht sehr zahlreichen Versöhnungsinitiativen der polnischen Christen stellten kein Gegengewicht zu den sonst im christlichen Spektrum geäußerten deutschenfeindlichen Meinungen dar. Dennoch boten sie eine Chance zur Überwindung des Zustands der gegenseitigen Nichtbeachtung und zur Dialogaufnahme. Diese Chance wurde nicht genutzt, weil eine Reaktion der deutschen Seite ausblieb.“ (360)

Die Kirchen haben sich im ersten Nachkriegsjahrzehnt weitgehend an den Schwerpunktsetzungen der Politik orientiert, die primär nach Westen gerichtet war, so das Resümee Zureks auf seine zentrale Frage nach dem Beitrag der Kirchen zum deutsch-polnischen Verständigungsprozess. Auch hier dominierten erst einmal Vorurteile, Vorwürfe und eisiges Schweigen. Man wird also nicht voreilig und vollmundig von einer Erfolgsgeschichte sprechen können; die Kirchen brauchten, und da kann Zurek kaum konfessionelle Unterschiede ausmachen, einen langen Lernprozess von über zehn Jahren. Nicht zuletzt weil in den deutschen Kirchen die Schuldfrage meist nicht aufgeworfen und keine Debatte über Schuld, Sühne und Wiedergutmachung geführt wurde, sondern die Kriegs- und Nachkriegsleiden der Deutschen beklagt wurden. Man verurteilte die Vertreibung und wandte sich gegen die Oder-Neiße-Linie. Man fand über die gängigen Verhaltensmuster nicht hinaus. „Anstatt den Konflikt in Anlehnung an christliche Verhaltensmuster zu entschärfen, verharteten die deutschen und polnischen Kirchen bei der Betonung der eigenen Unschuld und der Schuld der Gegenseite sowie bei der Artikulierung eigener Forderungen und der unreflektierten Abweisung der Forderungen dieser Gegenseite.“ (368) Man kann dieser Arbeit nur eine breite Rezeption in der Wissenschaft und eine tief

greifende Wirkung im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben wünschen.

Tübingen

Rainer Bendel

de Graaf, Beatrice: Over de Muur. De DDR, de Nederlandse kerken en de vredesbeging. [Über die Mauer. Die DDR, die niederländischen Kirchen und die Friedensbewegung] Boom: Amsterdam 2004. 416 S., 29,50 €.

Die deutsche Friedensbewegung insgesamt und insbesondere ihre von der SED unabhängige Richtung in der DDR gehörten zu den besonders interessanten Phänomenen der Zeitgeschichte. Das liegt einerseits an der Breite und inhaltlichen Vielfalt dieser Aktivitäten, deren Spannweite von frommer Sammlung bis zu systematischen Provokationen reichte. Es liegt darüber hinaus an dem in Einzelheiten nur schwer zu gewichtenden, aber im Ganzen doch unbestreitbaren Faktum, dass da „oppositionelle Energie sich aus Quellen speiste, die die Herrschenden nicht verschütten konnten und an denen sie schließlich gescheitert sind“ (E. Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR*, Bonn 1997, 15). Davon handelt auch die vorliegende Untersuchung. Man greift nach ihr mit besonderen Erwartungen, weil sie in großer Ausführlichkeit erstmals den Blick über die deutschen Grenzen hinaus richtet und mit der Einbeziehung der Vorgänge in den Niederlanden einen wesentlichen Faktor der europäischen Friedensbewegung zu Wort kommen lässt.

Es geht in der Studie um die Darlegung der an Facetten reichen Verbindungen zwischen ostdeutschen und niederländischen Gruppen und Kreisen der Friedensbewegung, die in fester wie in eher lockerer Anbindung an ihre Kirchen existierten, um Gemeindefkontakte und die Mitwirkung der Kirchenleitungen (11–30). Besonderer Nachdruck liegt auf der Tätigkeit des überkonfessionellen „Interkirchlichen Friedensrates“ (Interkerkelijk Vredesberaad, IKV). Und selbstverständlich nehmen die Aktionen und Reaktionen der SED mitsamt den Organen des Ministeriums für Staatssicherheit den gebührend ausführlichen Raum ein.

Den eigentlichen Beginn des besonderen Interesses auch protestantischer niederländischer Kreise an der DDR und den dortigen kirchlichen Verhältnissen datiert Verf.in auf die „neue Ostpolitik“ der sozialliberalen Koalition in der Bundesrepublik unter Willy Brandt. Hier setzt dementsprechend auch die detaillierte Darstellung ein. Vorangestellt ist diesem Block

ein Kapitel, das die Vorgänge von 1945 bis 1969 zu skizzieren versucht (31–47). Treffend wird der tiefgreifende theologische und kulturelle Wandel seit den sechziger Jahren umrissen. Fragwürdig erscheint jedoch die Bindung unterschiedlicher Überzeugungen und Zielsetzungen, die die Niederländer leiteten, an drei Persönlichkeiten, nämlich Hebe Kohlbrugge, Bé Ruys und Herman Korteweg. Diese Charakterisierungen sind nicht nur in Einzelheiten ungenau, sie treffen vor allem kaum das Wesentliche: Antitotalitär, für den Sozialismus und unpolitisch waren sie in gewisser Weise alle drei. Die hier wie auch sonst recht undifferenziert verwendeten Begriffe – wozu u. a. noch „progressiv“ und insbesondere „antikommunistisch“ gehören – verdecken eine erheblich komplexere Wirklichkeit. Von den Anfangsjahren der „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK) etwa, die bewusst Verbindungen zum Osten aufbaute und wobei Egbert Emmen, der Generalsekretär der Hervormde Kerk, eine wesentliche Rolle spielte, ist hier mit keinem Wort die Rede.

Die chronologisch gegliederten Kapitel drei bis sieben behandeln dann die Jahre 1970 bis 1989. Zunächst wird die Ostpolitik der Kirchen bis 1978 geschildert (49–85). In der ökumenischen Konzeption von Albert van den Heuvel, Generalsekretär der Hervormde Kerk seit 1972, spielte der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR (BEK) neben der westdeutschen Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eine wichtige Rolle, um seitens der Kirchen im Osten ebenso wie im Westen ausgleichend und versöhnend wirken zu können. Der BEK nahm diese Unterstützung dankbar an. Man genoss es, von den Niederländern geschätzt und sogar ein wenig bewundert zu werden. Gleichzeitig sperrte sich die Leitung des Bundes jedoch gegen den Ausbau institutionalisierter grenzüberschreitender Gemeindekontakte. Die Materie erschien allzu sensibel. Der ohnehin schmale Spielraum gegenüber der SED sowie die permanent aktive Staatssicherheit sollte nicht durch unkontrollierte Vorgänge gefährdet werden.

Nach der Schlussakte von Helsinki (1975) gewannen demonstrative Aktionen für den Frieden sowie neu entstehende Friedensgruppen in den Niederlanden, aber auch in der DDR, Zustimmung, Anerkennung und Zulauf. Davon handelt das vierte Kapitel (87–134). Der primär von den Kommunisten organisierte und finanzierte Kampf gegen die Neutronenbombe (1978/79) fand breite Unterstützung in der niederländischen Öffentlich-

keit. Auch andere Gruppen und Kreise schlossen sich diesen Protesten an. Besondere Bedeutung besaß die Teilnahme kirchlicher Vereinigungen, insbesondere des IKV sowie der internationalen katholischen Friedensorganisation Pax Christi. Denn dadurch verlor das Unternehmen das Odium der Hörigkeit gegenüber Moskau. Eine regelrecht euphorische Stimmung breitete sich dann aus, als die Niederlande die im NATO-Doppelbeschluss vorgesehene Stationierung neuer Raketen aufschoben. Auch in der DDR faszinierte diese Haltung viele Menschen. Obwohl Versöhnung, Buße und Schuld in kirchlichen Friedenskreisen nach wie vor eine wichtige Rolle spielten, gewannen nun politische Gesichtspunkte an Bedeutung, bis in die Gemeindekontakte hinein. Vor allem aber rückten jetzt der IKV und die Theologische Studienabteilung des BEK eng zusammen. Als man dort jedoch eine einseitige Abrüstung auch der östlichen Seite als Vorleistung für die Schaffung des Friedens ins Auge fasste, ging die Leitung des Bundes auf Distanz.

Das fünfte Kapitel behandelt die Zuspitzung dieser Entwicklung (135–175). Die Bemühungen des IKV zielten nun zunehmend auf eine eigene, unabhängige Friedens- und Emanzipationsbewegung in ganz Europa, also bewusst mit Einschluss der osteuropäischen Dissidenten. Die westdeutsche Friedensbewegung dagegen blieb im wesentlichen weiterhin am Abbau der Waffensysteme interessiert. Lediglich einige „Grüne“ vertraten weiter reichende Positionen. Einzelne Friedenskreise in der DDR gingen auch vorsichtig konkrete politische Probleme an. Aber der Versuch des IKV, das Dresdner Friedensforum im März 1982 im Sinn der eigenen Zielsetzungen zu gestalten, schlug fehl. Nicht nur die Staatssicherheit wandte sich dagegen, sondern im eigenen Interesse auch der BEK. Im übrigen löste der neue Kurs des IKV tiefgreifende Auseinandersetzungen in den eigenen Reihen aus.

Diese Entwicklung setzte sich, wie das folgende Kapitel zeigt (177–217), in den nächsten Jahren kontinuierlich fort. In der DDR entwickelte sich nun vollends eine eigenständige Friedensbewegung. Eine Reihe der „Gruppen“ löste sich von den kirchlichen Vorgaben. Der IKV entfaltete im Februar 1983 sein weitgestecktes, auf Demokratisierung und Entspannung von unten zielendes Programm und arbeitete an der Schaffung eines blockübergreifenden gesamteuropäischen Netzwerks. Der BEK bemühte sich, nach allen Seiten zu vermitteln und zu beruhigen, während gleichzeitig die Staatssicher-

heit mit den Mitteln der Lockung, Differenzierung und nackter Gewalt die Friedensgruppen bekämpfte. Und an alledem änderte sich in den letzten Jahren der DDR kaum etwas (219–263). Den durch Gorbatschow eingeleiteten politischen Wandel wollte die SED von der DDR fernhalten. Der Staatsbesuch Honeckers in den Niederlanden im Sommer 1987 brachte vor allem für die Gemeindekontakte kurzfristige Erleichterungen. Der IKV wirkte noch klarer und entschiedener als Lobby für Menschenrechte und Demokratisierung. Der BEK dagegen mühte sich, ganz auf der Linie nicht nur der meisten Politiker in der Bundesrepublik, sondern auch der kirchlichen Repräsentanten in der EKD sowie in den Niederlanden um möglichst stabile politische Strukturen. Die Machtverhältnisse in Europa sollten nicht ins Wanken geraten. Die Stasi endlich beharrte bei ihren Feindbildern und Methoden.

Der Fall der Berliner Mauer überraschte dann alle. Auch der IKV fiel dieses Ereignis in den Schoß (261, deutlicher 365, Anm. 316). Verf.in beklagt die geringe Neigung im Osten, aber durchaus auch im Westen, sich selbstkritisch der Vergangenheit zu stellen (265–277). Zumindest schief ist es jedoch, wenn Heino Falcke als einer der wenigen gewürdigt wird, der Besiers Enthüllungen gewürdigt habe (272f.): Falcke forderte eine gründliche Durchleuchtung der Vergangenheit **trotz** des Ärgernisses, das auch für ihn Besiers Buch bedeutete. Allzu vordergründig wird auch Krusches Reaktion behandelt. Eine knappe Zusammenfassung beschließt den Band (279–291).

Hierbei handelt es sich um eine gut geschriebene, materialreiche und ausgesprochen informative Arbeit. Im Mittelpunkt steht, wie gesagt, die These, dass der IKV eine ganz eigene Position vertreten habe, die sich von sämtlichen anderen Kontakten und Friedensbemühungen inhaltlich, d. h. qualitativ, abhob. Diese Aussage führt zu grundsätzlichen Fragen. Ich nenne drei.

1. Die niederländisch-ostdeutschen Gemeindekontakte werden freundlich dargestellt, aber aufs Ganze gesehen doch ein wenig herablassend geschildert. Sie waren nicht wirklich systemkritisch. Sie überschritten deshalb wohl nationale Grenzen, durchbrachen jedoch keine Grenzen (241 u. ö.). Das ist m. E. eine konstruierte Alternative. Abgesehen von der Frage, wer denn damals im wörtlichen Sinn die Grenzen zwischen Osten und West durchbrochen hat, bleibt historisch festzuhalten, dass Kontakte, Besuche, gemeinsam verbrachte Tagungen sowie Ver-

anstaltungen den Eisernen Vorhang faktisch immer wieder durchlöcherten. Dadurch wurde eine andere Wirklichkeit als die offiziell proklamierte bezeugt. Und das half Christen im Osten, allen Widrigkeiten und äußeren Benachteiligungen zum Trotz, nicht nur an ihrem Glauben festzuhalten, sondern dadurch gleichzeitig eine andere Realität aufleuchten zu lassen. Laurens Hogebrink, selbst ein aktiver Mitarbeiter im IKV, spricht im Rückblick von der Feindschaft, die jene Organisation seitens der kommunistisch gelenkten Friedensbewegung und dementsprechend der Staatssicherheit auf sich zog. Aber er markiert ausdrücklich keinen Gegensatz zum Wirken und der Bedeutung der Gemeindekontakte. „Auch ein (in unseren Augen) völlig apolitischer Glaube, auch eine zurückgezogene kirchliche Existenz ohne jedes gesellschaftliche Engagement galt als ‚gefährlich‘. Es war ein Zeugnis einer anderen Wirklichkeit, für die die offizielle Ideologie keinen Platz hatte. Aus eben diesem Grund war es für viele in den betreffenden Ländern ein Quell des Trostes, auch wenn sie selbst am kirchlichen Leben nicht oder nur kaum teilnahmen.“ (Verlorene Jahre? Eine Handreichung der Generalsynode der Niederlande Hervormde Kerk, Neukirchen-Vluyn 1993, 53f.) Nicht zufällig sieht dieselbe Kirche in der Fortsetzung und im Ausbau der Gemeindekontakte eine wesentliche Aufgabe sowie Chance des Protestantismus im Blick auf die geistige und geistliche Gestaltung Europas. (Hart en Ziel voor Europa? Rapport van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk, Zoetermeer 1996, bes. 217–219).

2. Verf.in spart nicht mit harter Kritik an der Leitung des BEK. Dabei gehen verschiedene Gesichtspunkte ineinander über. Sicherlich spielte bei der ablehnenden Haltung der Ostdeutschen gegenüber direkten Gemeindekontakten mit den Niederländern neben der Sorge vor unkontrollierten Vorgängen auch das traditionelle hierarchische Selbstverständnis evangelischer deutscher Kirchenleitungen eine Rolle (62). Ihre echten Probleme mit den Friedensgruppen scheinen mir jedoch, trotz des Bemühens um Differenzierungen (184) nicht hinreichend gewürdigt. Immer wieder standen doch nicht nur Generalsuperintendenten und Bischöfe, sondern viele Gemeindepfarrer vor der Frage, wie sie mit Gruppen umgehen sollten, die mit der kirchlichen Verkündigung wenig zu tun haben wollten, die dementsprechend auch nicht selten von den Gemeinden abgelehnt wurden – und die meist trotzdem erwarteten, von der Kirche geschützt oder zumindest nicht

ausgegrenzt zu werden. Wenn Pfarrer und Theologen, die an diesem Punkt von ihrer Kirche enttäuscht wurden, nun bittere Klagen vorbringen, dürfen sie mit Aufmerksamkeit und Verständnis rechnen. Die Aufgabe des Wissenschaftlers jedoch ist eine andere. Er bzw. sie sollte sich bemühen, die unterschiedlichen Gesichtspunkte und Interessen vor allem kritisch abzuwägen.

Zumindest ungenau ist sodann die Behauptung, allein der IKV habe sich hilfreich für geflohene Pfarrer eingesetzt, die von ihren Kirchen in der DDR und ebenso in der EKD sowie in den Niederlanden mit „Berufsverbot“ bestraft wurden (206f.). Aufgrund ihres Ordinationsgelübdes hatten sie an dem Platz zu bleiben, an den sie gestellt waren. Erwiesen sich die Verhältnisse dort für sie nach dem Urteil der Kirchenleitung als nicht mehr tragbar, konnten sie mit deren Zustimmung in den Westen übersiedeln. Sicherlich gab es Fälle, in denen die Meinungen des einzelnen und seiner Kirchenleitung darüber, was erträglich war, auseinander gingen. Aber darum war jene kirchenrechtliche Festsetzung kein Akt der Willkür.

Auch an dieser Stelle wird wieder recht selbstverständlich ein vordergründiges politisches Handeln als das Entscheidende angesehen. Ist dies jedoch die Aufgabe der Kirche? Dass die Führung des BEK in der Endphase der DDR als Mittlerin zwischen der SED und der Gesellschaft fungierte, lag zunächst schlicht daran, dass die Kirche die einzige nicht gleichgeschaltete Organisation im Land war. Handelte sie schon falsch, weil sie zu vermitteln versuchte? Sie betrieb eine falsche Politik, erfahren wir, weil sie sich bemühte, die Dissidenten von „effektiven politischen Aktionen“ abzuhalten und insofern „faktisch die Feststellung von Marx über Religion als Opium des Volkes“ untermauerte (244). Das heißt im Klartext: Die Kirche hätte die Religionskritik von Karl Marx als Maßstab für die Auslegung des Evangeliums verwenden müssen. Ist diese Aussage theologisch legitim? Die Mehrzahl der evangelischen Theologen in der DDR meinte damals, sie habe anderen Voraussetzungen zu folgen. Argumentiert man nicht theologisch, sondern historisch, ist zu fragen, ob es angeht, der Kirche staatspolitische Aufgaben zu übertragen. So eindeutig, wie es hier den Anschein hat, dürfte dieses Problem kaum zu lösen sein.

3. Auf dieser eher unreflektierten Linie wird dann auch die besondere Position und Leistung des IKV entfaltet. Diese Sicht ist, wie gesagt, weitgehend neu. Aber das besagt selbstverständlich noch nichts über den Wahrheitsgehalt dieser Interpreta-

tion. Auffallend ist allerdings, dass der Leser faktisch nichts über den Aufbau, die Mitglieder, die Organisation sowie die genaueren Zielsetzungen des IKV erfährt. Es handelte sich, hören wir, um ein kirchlich besetztes Gremium, dem Einzelpersonen nicht beitreten konnten, das jedoch ein Netzwerk mit lokalen Zentren in den Niederlanden aufbaute. Wie verhielten sich dazu die anderen Gruppen der Friedensbewegung in den Niederlanden? Überwog der Dissens oder die Kooperation?

Von dem besonderen Einfluss, den der IKV in der DDR auszuüben vermochte, war die Rede. Verf.in stützt sich hierfür in hohem Maß auf die Berichte der Staatssicherheit (153f., 209f.), deren Darstellungen und Analysen sie großes Vertrauen entgegenbringt (24). Aber bekanntlich gehörte es zur ideologischen Überzeugung dieses Organs, dass alle negativen Tendenzen und gerade die subversiven und feindlichen Strömungen und Aktivitäten im Land nicht innerhalb des real existierenden Sozialismus entstehen konnten, sondern von außen, aus dem kapitalistischen und imperialistischen Ausland eingeschleppt und gesteuert wurden. In diesem Fall kam diese Rolle den Niederländern und dann insbesondere der IKV zu. Selbstverständlich heißt das nicht, dass die Informationen der Stasi über jene Einwirkungen auf die Friedensbewegung und besonders die „Gruppen“ schlicht erfunden waren. Aber die Mitarbeiter der Staatssicherheit sahen und notierten und berichteten, was sie ohnehin wussten. Insofern sind Aussagen über die Breitenwirkung des IKV, die auf diesen Materialien basieren, stets mit Vorsicht zu benutzen.

Aber man wird noch einen Schritt weiter gehen müssen. Für die Staatssicherheit der DDR kam der IKV zunehmend als eine politisch gefährliche Größe in den Blick. So stellt es die Verf.in dar. Andere Phänomene – wie die Kooperation mit anderen Gruppierungen der Friedensbewegung, Gespräche mit den kommunistischen Machthabern (154) oder die andauernd guten Beziehungen zu einer so schillernden Persönlichkeit wie Bischof Tóth von der „Christlichen Friedenskonferenz“ (192, 215) – kommen nur ganz am Rande zur Sprache. Das bedeutet aber: Hier übernimmt die Autorin, bewusst oder unbewusst, die Sicht der Stasi, denn diese kannte ausschließlich ideologisch-politische Kategorien. Ein – zugegeben besonders krasses – Beispiel mag das erläutern: Auf einer Sitzung der Leiter der Staatsämter für Kirchenfragen im Ostblock diskutierte man intensiv über die Frage, welche politische Zielsetzung des Vatikans im Bunde mit dem Weltkirchenrat hinter

der Vereinheitlichung des Textes des Väteruners sowie des Apostolischen Glaubensbekenntnisses stand! Konzentrierten sich Rom und Genf darum auf das gemeinsame politische Vorgehen gegen die sozialistischen Länder? Auch an diesem Punkt steht die Studie m. E. in der Gefahr, die Proportionen zu verschieben. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass Verf.in durchgängig auf der Ebene der erzählenden Darstellung bleibt. Die kritische Analyse der Quellen, der unterschiedlichen Positionen und der vielfältigen Problemlagen tritt dahinter zurück. Die Tatsache, dass diese Arbeit zu solchen grundsätzlichen Überlegungen herausfordert, belegt ihre Stärken ebenso wie ihre Schwächen.

Münster

Martin Greschat

Lehmann, Hartmut (Hrg.): *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa*. (= Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 4), Göttingen 2004, 176 S., ISBN 3-89244-746-2.

Der Band vereint (außer dem letzten Artikel) Beiträge einer Tagung im Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle vom 28. bis 30. November 2002. Aus unterschiedlichen Blickwinkeln behandeln sie Voraussetzungen und Formen toleranter wie konfliktiver Zusammenlebens von Religionen im nicht mehr nur christlichen Europa mit besonderem Augenmerk auf Muslime (H. Lehmann, Zur Einführung: Koexistenz und Konflikt von Religionen in Europa, 7–11).

Die Multireligiosität hiesiger Gesellschaft ist alltäglich erfahrbar. Das darin liegende Konfliktpotential lässt Thilo Marauhn („Die Bewältigung interreligiöser Konflikte in multireligiösen Gesellschaften. Modelle für rechtlich strukturierte Verfahren jenseits gerichtlicher Streitbeilegung“, 12–29) nach denkbaren außergerichtlichen Wegen zur rechtlichen Beilegung von interreligiösen Konflikten im demokratischen Verfassungsstaat fragen. Anhand exemplarischer Konfliktlagen regt er drei Modelle an. Auf die Ablehnung des obligatorischen Klassenkreuzes durch das Bundesverfassungsgericht hat die Bayerische Gesetzgebung mit der sog. „Widerspruchslösung“ reagiert. Danach ist bei ernsthaft weltanschaulich oder religiös begründetem Widerspruch gegen das Klassenkreuz nach einem Versuch gütlicher Einigung ggf. eine ausgleichende Einzelfallregelung zu treffen. In ausgewogener Kritik zeigt Marauhn, wie diese Regelung zu Lasten desjenigen bleibt, der ein

Problem mit dem Kreuz hat. Eine „echte Diskurslösung“ hätte vom symbolfreien Klassenzimmer auszugehen und unter Beteiligung aller Eltern und des Lehrpersonals in einem argumentativen Austausch und einer konsensualen Entscheidung im Einzelfall eine Ausstattung mit religiösen Symbolen vorzusehen. Die Entscheidung verbliebe – ohne inhaltliche Vorgabe – beim Staat. Sie ergäbe sich aus der diskursiven Information und Positionierung der Beteiligten. Als „partizipatives Modell“ schlägt er nach dem Vorbild der vielgestaltigen kommunalen Beiräte und dem in Großbritannien 1988 eingeführten „Standing Advisory Council on Religious Education“ „Religionsbeiräte“ vor. Die vor Ort tätigen Religionsgemeinschaften könnten ihre Interessen geltend machen – etwa in Bezug auf religiöse Bauten oder Veranstaltungen im kommunalen Kontext – und zugleich Konfliktpotential abbauen. Das „edukative Modell“ fordert Toleranz als Erziehungsziel. Diese außergerichtlichen Wege wahren Rechtsförmlichkeit und Verlässlichkeit sowie die ultima ratio gerichtlicher Streitbeilegung. Indem das Recht als Rahmenordnung der politischen Prozesse gesehen wird, kann zugleich dem Trend der politischen Akteure entgegengewirkt werden, religionspolitisch anzugehende Probleme an die Judikatur zu delegieren. Ein Ansatz, der über die gängige Alternative zwischen wohlwollender Neutralität und Laizismus hinaus weiter verfolgt werden sollte.

Stefan Magen situieret seine Frage, ob und in welchem Sinne das „Staatskirchenrecht als symbolisches Recht“ bezeichnet werden kann (30–53), im gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Richtungsstreit. Der (herkömmliche) „institutionelle“ Ansatz halte, von der Integrationskraft der Religion überzeugt, deren aktive (neutrale) staatliche Förderung für legitim. Der (jüngere) „grundrechtliche“ Ansatz akzentuiere das Konfliktpotential des Rekurses auf transzendente letztgültige Sinngehalte insbesondere in der Mischung mit wirtschaftlichen, sozialen und/oder politischen Interessenkonflikten und beschränke die Aufgabe des Religionsrechts mindestens vorwiegend auf die Konfliktbewältigung. Dieser Richtung ist – der Grundsicht des Bundes entsprechend – auch Magen selbst zuzurechnen (erkennbar u. a. an der unnötig pejorativen Etikettierung der ersten Auffassung als *integrationistisch*). Die imperative wie kommunikative Dimension des (Religions-)Rechts arbeitet er exemplarisch am Gebot religiös-weltanschaulicher Neutralität des Staates heraus. Einzig in dieser – als eigenständig verstanden –

Rechtsnorm habe sich aus ihren verfassungsrechtlichen Quellnormen – (Religionsfreiheit, Verbot der Staatskirche, religionsrechtliche Parität) „die symbolisch kommunikative Dimension staatlichen Handelns im religiösen Bereich“ verselbständigt. Als Gebot religiöser Inkompetenz verbiete es dem Staat, (a) religiöse Symbole oder Begründungen zu gebrauchen sowie (b) Religionen, selbst nach säkularen Kriterien, etwa nach Nützlichkeit für den Staat, zu bewerten. Als Verbot der Identifikation mit einer Religion untersage es nicht nur, Rechte und Pflichten ungleich zu verteilen, sondern alles, was in der Selbstdarstellung des Staates den Eindruck erwecken könnte, er bevorzuge oder benachteilige eine Religion. Diese Ausweitung des Neutralitätsprinzips auf die expressive Seite staatlichen Handelns sei notwendig, damit der Staat angesichts des Konfliktpotentials der Religion seine Glaubwürdigkeit als neutraler Schlichter wahren kann. Also nicht nur Verzicht auf religiöse Zeichen, sondern auf alles, was als Zeichen für oder gegen eine Religion verstanden werden könnte. Richtig sieht Verf., dass Gerichtsentscheidungen in Religionssachen, die lediglich individuelle Rechtspositionen klären, in der Öffentlichkeit zu Urteilen über den legitimen Platz von Christentum oder Islam in der säkularen Demokratie umgedeutet werden können, und mahnt, dies bereits in der Darstellung der Entscheidung zu berücksichtigen. Im Falle des derzeit vermehrt anzutreffenden (Miss-)Verständnisses des Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts als „Aufwertung“ will er aus dieser Not eine Tugend machen. Die im Verleihungsverfahren überprüfte Rechtstreue könne der Staat potentiell diskriminierten Religionen als Zeichen rechtsstaatlicher Unbedenklichkeit anbieten. Damit werde ihr legitimer Platz im demokratischen Rechtsstaat zum Ausdruck gebracht. Letztlich geht es am Beispiel des Religionsrechts auch darum, in den Rechtsbegriff über das System der Anordnung vollstreckbarer Rechtsfolgen hinaus auch kommunikative Akte einzubeziehen. Ob man sich damit nicht mehr Probleme einhandelt als religiöses Konfliktpotential bannt, ob dieses empirisch gesicherter ist als die Integrationsthese und ob die hier vertretene Neutralität staatliches Handeln unumdeutbar macht, ob die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „symbolisches Recht“ ihn wirklich empfiehlt oder nicht die Differenzierung in eindeutige Begriffe auch für diese These zielführender ist, sind nur einige der Fragen, zu denen der Beitrag – wenngleich

komplizierter und argumentativ verschachtelter als nötig – anregt.

Unter der Fragestellung „Religiöse Diskriminierung in Europa? Anmerkungen zum staatlichen Umgang mit sogenannten 'Sekten'“ (54–76) bietet Markus Rau einen aufschlussreichen Überblick über vier Typen staatlicher Maßnahmen gegen als besonders konfliktträchtig eingeschätzte religiöse Vereinigungen („Sektenberichte“, staatliche Dokumentations- und Beobachtungsstellen, gezielte Warnungen, „Anti-Sekten“-Gesetzgebung) sowie die z.T. heftigen Reaktionen in Deutschland und seitens der USA (im Kontext der Scientology-Debatte). Der Prüfung an Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention halten die Maßnahmen weithin stand. Bedenklich erscheinen Sektenberichte dort, wo sie „allzu häufig mehr oder weniger unverblümt einer bestimmten Weltanschauung Ausdruck verleihen“ (75).

In Auseinandersetzung mit der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte und ihrer Ausfüllung in Deutschland durch Bundesverwaltungs- und -verfassungsgericht zum Schächten und zum muslimischen Kopftuch im Schuldienst untersucht Christian Walter die „Religiöse Toleranz im Verfassungsstaat – Islam und Grundgesetz“ (77–99). Wohltuend unaufgeregt, im positiven Sinne schulmäßig sachlich und nachvollziehbar legt er u. a. dar, die Religionsfreiheit schütze nicht erst dann, wenn eine Religion, hier der Islam, ein bestimmtes Verhalten gebietet, sondern einzig, „dass sich eine hinreichend starke Strömung innerhalb einer Glaubensgemeinschaft feststellen lässt, die ein solches Gebot für sich als verbindlich ansieht“. Das gilt für das Schächten ebenso wie für das Tragen eines muslimischen Kopftuchs beim Unterrichten. Auch das Schächten zum bloßen Verzehr sei von diesem Schutz nicht ausgenommen. Die Religionsfreiheit garantiere das Recht des einzelnen, sein (auch alltägliches) Leben, nach religiösen Überzeugungen zu führen. Ein muslimischer Metzger, der seine muslimischen Kunden mit geschächtetem Fleisch versorgen will, kann sich auf die Religionsfreiheit berufen, weil er ihre Ausübung seinen Kunden ermöglicht. In Bezug auf die muslimische Lehrerin, die mit Kopftuch unterrichten will, sei strikt am Einzelfall zu argumentieren. In Rede stehe ihre Freiheit, nicht die „des“ Islams, wie nicht selten, eine abstrakte Gefahr heraufbeschwörend argumentiert werde. Ebenso wenig wie die Religionsfreiheit einen unbedingten Anspruch auf Unterrichten mit Kopftuch begründe, zwingt

die Neutralität des Staates zur Untersagung. Vor diesem Hintergrund unterbreitet er überzeugend Gesichtspunkte für eine einzelfallgerechte Entscheidung. Das Kopftuch darf nicht isoliert, unabhängig von der Lehrerin zu einem indoktrinierenden und missionierenden Symbol „gemacht“ werden. Seine Kraft gewinnt es erst aus der Persönlichkeit der Lehrerin. Ihre Freiheit ist der Ausgangspunkt. Die Grundrechte der Schüler/innen und der Eltern sind gewahrt, wenn der Unterricht auch mit Kopftuch nicht missionierend oder indoktrinierend erteilt wird. Beamtenrechtlich reicht für eine Einschränkung der Religionsfreiheit bloße Auffälligkeit oder Extravaganz oder außereuropäische Abhebung nicht aus. Insofern sei eine Einstellung geboten. Der staatlichen Friedenssicherungspflicht sei verfahrensrechtlich durch eine Widerspruchslösung nach dem Vorbild der bayerischen Schulkreuzregelung genüge getan, wenn es nach der – rechtlich gebotenen – Einstellung zu Folgekonflikten kommen sollte. Neben der christlichen Prägung sei aber auch die Aufklärung Teil der europäischen Kultur. Daher sollte die religiöse Überzeugung eines Individuums in der Regel den Vorrang haben vor der Wirkung eines bloßen Symbols – so wie überhaupt bei Kulturkonflikten die Orientierung am Einzelfall vom (Pseudo-)Zwang zur Abwägung zwischen „Anpassung oder Wegzug“ befreien kann. Als legitimen und sinnvollen Schritt im Kampf gegen den Terrorismus stellt Silvia Tellenbach „das Religionsprivileg im deutschen Vereinsrecht und seine Streichung“ dar und schildert die erste Anwendung der dadurch eröffneten Verbotsmöglichkeiten im Fall des „Kalifatsstaats“ (100–113).

„Zum schariatischen Hintergrund der Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland“ nimmt Tilman Nagel Stellung (115–129). Anlass dazu bietet ihm die Einschätzung des Juristen und Islamwissenschaftlers Matthias Rohe, dabei handle es sich um „ein deutliches und uneingeschränktes Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Ordnung des Grundgesetzes ... , einschließlich der Freiheit des Glaubenswechsels“. Nagels Analyse des Dokumentes vom Februar 2002 kommt zum gegenteiligen Ergebnis. Einzelne Bereiche aus dem Scharia-Recht auszuklammern und einer deutschen oder europäischen Deutung zu unterwerfen, sei nicht möglich, ohne es selbst aufzugeben. Der strikt göttliche Ursprung des islamischen Rechts, d. h. sein unmittelbarer Rekurs auf die Absichten Gottes und die damit verbundene Überlegenheit, sein Anknüpfungspunkt nicht beim autonom

verstandenen Individuum, sondern bei der Gemeinschaft der Muslime, die Wahrung und Mehrung ihres Nutzen als oberste Maxime, die – in der Charta nur sprachlich verdeckte – Koppelung von (muslimischer) Religionszugehörigkeit und Rechtsposition, die fehlende Bejahung der Möglichkeit, den Islam auch zu verlassen sowie ein bleibender Anspruch universaler Islamisierung, einschließlich der deutschen Rechtsordnung, die (nur) vorübergehend zu beachten ist, zeigten: die Charta weiche nicht von den Grundlagen des islamischen Rechts ab. „Im Grunde“ werde der Bundesrepublik zugemutet, „einen privilegierten Fremdkörper aufzunehmen, der seinerseits zu keinerlei Loyalitätsbindungen verpflichtet ist“.

Altana Filos plädiert in ihrem Beitrag über „Religiöse Toleranz im Verfassungsstaat. Rechtsprobleme der staatskirchlichen Strukturen in Griechenland“ (130–139) für die Trennung von Kirche und Staat und eine volle Garantie der Religionsfreiheit. Vom Europäischen Gerichtshof bereits beanstandet wurde, dass das verfassungsrechtlich für jede Religion geltende Verbot der Glaubenswerbung (Proselytismus) einseitig zum Schutz der Orthodoxen Kirche eingesetzt wird. Ähnlich einseitig werden die Gesetze zur Errichtung von Gotteshäusern angewendet. Der Präsident der Republik hat bei Amtsantritt vor dem Parlament sich im Namen der Dreifaltigkeit zu verpflichten. Demnach bleibe das Amt Nichtchristen verschlossen. Das Land, in dem laut Verfassung (Art. 3 Abs. 1) die Östlich-Orthodoxe Kirche Christi die „vorherrschende Religion“ ist, bestehe in diesen Fällen die Bewährungsprobe für Religionsfreiheit und Toleranz (noch) nicht.

Anhand von Fallgeschichten wirft Günther Schlee interessante Lichter auf die unterschiedlichen Anpassungsprobleme von somalischen Migranten und ihren im Westen aufwachsenden Kindern („Somalia und die Somalia-Diaspora vor und nach dem 11. September 2001“, 140–156). Versuche der Eltern, den Familienbereich gegen Außenkontakte abzuschotten und vor allem die Töchter innerhalb der eigenen Ethnie zu verheiraten, gelingen allenfalls in der ersten Folgegeneration. Darüber hinaus setzt Verwestlichung und Individualisierung ein. Das wiederum führt zu Anpassungsproblemen und Fremdheitserfahrungen im Ursprungsland. In Somalia werde Fremdheit sehr sensibel wahrgenommen (Phänotyp, Kleidung, Bewegung, Verhalten). Die Anpassung westlich geprägter Somali in das erwartete Erscheinungsbild gelinge ebenso wenig wie die Einpassung in übli-

che Alters- und Geschlechterhierarchien. Solche Fehlanpassungen machen häufig eine Rückkehr nach Somalia unmöglich. Der nach dem „11. September“ ausgerichtete „Kampf gegen den Terrorismus“ ist inzwischen zu einem Instrument der Polemik auch unter Muslimen avanciert.

Dietmar Rothermund liefert eine „Skizze“ über „Religiöse Praxis und die Artikulation sozialer Identität“ (157–168). Religiöse Praxis wirke identitätsbildend durch Regelinternalisierung und identitätserhaltend durch Immunisierung, durch die Suche dispositionsverstärkender konstanter Situationen und Meidung von Krisen und unerwünschten Informationen. Anders als die mentale Glaubensüberzeugung, sei religiöse Praxis auf Interaktion mit Glaubensgenossen, auf Gemeinde angewiesen. Wo sie, etwa in neuer säkularisierter Umwelt, fehlt und mit ihr die Gruppe der Überzeugungsträger und die Mechanismen der sozialen Kontrolle, ist die Identität bedroht. Um sie zu erhalten und zu artikulieren, könne die religiöse Praxis besonders verstärkt und zu einer Art Identitätsrettungsritual werden. Auch an die „religiösen Funktionäre“ (die „Geistlichen“ der verschiedenen Religionen), die bei der Gestaltung religiöser Praxis führend sind, stellt dies besondere Anforderungen. Wo – wie in der säkularisierten Gesellschaft – Religion als „Privatsache“ gesehen wird, werden Überzeugungen leichter toleriert, während religiöse Praxis befremdet. Von den – insgesamt noch zu wenig erforschten – Formen, soziale Identität in der Diaspora über die

religiöse Praxis zu artikulieren, wird abschließend kurz der islamische Fundamentalismus herausgegriffen.

Den Abschluss bildet der nicht der Tagung entstammende Vortrag Rudolf von Thaddens über „Ökumene und Europa. Zur Diskussion zwischen Kirche und Welt in Europa“ (169–173). Er plädiert für die Zusammenführung der bislang getrennt verlaufenden Ökumene- und Europadiskurse. In der Ökumene sieht er eine Spannung zwischen (konfessioneller) Differenzbetonung nach innen und (interreligiöser) Differenzreduktion nach außen, in der Europa-Diskussion die zwischen einer religiösen (soz. mit dem Christentum beginnenden) und einer säkularen („Athen“ und „Rom“ in die Erinnerungskultur einbeziehenden) Legitimation Europas. Dessen politische Einigung könne ohne Relativierung oder Überwindung konfessioneller Begrenzung nicht gelingen. Seine Vorstellung von „einer europäischen christlichen Synode, von den Gemeinden gewählt und überwiegend mit Laien besetzt ... als Partnerin des Europäischen Parlaments“ überspringt gleichwohl die konfessionell widerständige Realität und ist, als was er sie selbst bezeichnet – ein Traum. Informationen über die Autorinnen und Autoren (174f.) und ein Personenregister (176) runden diese empfehlenswerte Zusammenstellung perspektivenreicher und anregender Beiträge zu einer für Gesellschaft und Staat auf absehbare Zeit virulenten Problematik ab.

Bonn

Norbert Lüdecke

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Erkens, Franz-Reiner, Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturenstreit*, Stuttgart, W. Kohlhammer-Verlag, 2006, 268 S., Kart., 3-17-017242-5
2. *Apsner, Burkhard, Vertrag und Konsens im früheren Mittelalter. Studien zu Gesellschaftsprogrammatik und Staatlichkeit im westfränkischen Reich, Trierer Historische Forschungen*, Bd. 58, hrg. vom Verein „Trierer Historische Forschungen e. V.“, Trier, Kliomedica, 2006, 322 S., Geb., 3-89890-051-5
3. *Suda, Max Josef, Die Ethik Martin Luthers*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hrg. v. Christine Axt-Piscalar und Gunther Wenz, Bd. 108, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 221 S., Geb., 3-525-56337-X
4. *Erlemann, Kurt, u. a., Neues Testament und Antike Kultur: Prolegomena – Quellen – Geschichte – Familie – Gesellschaft – Wirtschaft; Weltauffassung – Kult – Ethos*, Bd. 1–3, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2004–2005
5. *Knauer, Peter, Hinführung zu Ignatius von Loyola*, Freiburg, Herder Verlag, 2006, 191 S., Paperback, 3-451-29055-8
6. *Seebaß, Gottfried, Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung*, Theologische Wissenschaft, Bd. 7, hrg. v. T. Jähnichen u. a., Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2006, 359 S., Kart., 3-17-018780-1
7. *Horst, Ulrich, Wege in die Nachfolge Christi. Die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens*, NF Bd. 12, Berlin, Akademie Verlag, 2006, VIII, 281 S., Geb., 3-05-004239-8
8. *Liedhegener, Antonius, Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*, Jenaer Beiträge zur Politikwissenschaft, Bd. 11, Baden-Baden, Nomos-Verlagsgesellschaft, 2006, 509 S., Paperback, 3-8329-1915-5
9. *Bauer, Gisa, Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland. Agnes von Zahn-Harnack (1884–1950). Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd. 17, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 417 S., Geb., 3-374-02385-1
10. *Peterse, Hans (Hrg.), Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen. Das Bild vom Krieg und die Utopie des Friedens in der Frühen Neuzeit*, Veröffentlichungen des Universitätsverlags Osnabrück bei V&R Unipress, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 302 S., Abb., Paperback, 3-899971-196-3
11. *Stiegemann, Christoph, Wemhoff, Matthias (Hrg.), Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik*, Bd. I: Essays; Bd. II: Katalog München, Hirner, 2006, 633, 581 S., zahlr. Abb., Geb., 3-7774-2865-5
12. *Vogel, Christine, Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung*, Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz., Abt. f. Universalgeschichte, Bd. 207, hrg. v. Heinz Duchhardt, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2006, VIII, 433 S., Geb., 3-8053-3497-4

